

# CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO 1  
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT

## SOTERIOLOGIAS IDENTIDADES E SALVAÇÃO

ORGANIZADORES:

CARLOS ALMEIDA, FILIPA ROLDÃO, CATARINA ALMEIDA



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA



**CADMO**

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA  
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY





**CADMO**

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

**SUPLEMENTO | SUPPLEMENT**

**1**

*Soteriologias. Identidades e Salvação*

**Organizadores**

Carlos Almeida

Filipa Roldão

Catarina Almeida

**CH**  
CENTRO DE HISTÓRIA

Centro de História da Universidade de Lisboa

2021



**CADMO**  
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA  
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 1 | SUPPLEMENT 1

**Editor Principal | Editor-in-chief**

Nuno Simões Rodrigues

**Editores Adjuntos | Co-editors**

Agnês Garcia-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

**Título | Title**

*Soteriologias. Identidades e Salvação*

**Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers**

Carlos Almeida, Filipa Roldão, Catarina Almeida

**Revisão Editorial | Copy-Editing**

André Morgado

**Comissão Científica da Revista | Editorial and Scientific Board**

Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Univeristà degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

**Conselho de Arbitragem para o Presente volume | Peer Reviewers for this Supplement**

Arlindo Manuel Caldeira (Universidade Nova de Lisboa); Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga); Francesc Casadesús i Bordoy (Universitat de les Illes Balears); François Soyer (University of Southampton); Hermenegildo Fernandes (Universidade de Lisboa); Isabel Drummond Braga (Universidade de Lisboa); José Alberto R. Silva Tavim (Universidade de Lisboa); José Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa); Margarida Garcez Ventura (Universidade de Lisboa); † Maria Filomena Lopes de Barros (Universidade de Évora); Maribel Fierro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Massimiliano David (Università di Bologna); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Roberto Guedes Ferreira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro); Santiago Macías (Campo Arqueológico de Mértola); Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa)

**Editora | Publisher**

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2021

**Concepção Gráfica | Graphic Design**

Bruno Fernandes

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-30-9

Depósito legal (*Cadmo*): 54539/92

Depósito legal: 485942/21

Tragem: 150 exemplares

P.V.P.: 15.00 €

**Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History**

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon  
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL  
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63  
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.





# SUMÁRIO

## TABLE OF CONTENTS

- 11 APRESENTAÇÃO  
Carlos Almeida, Filipa Roldão e Catarina Almeida
- 21 RELIGIÕES DE SALVAÇÃO:  
A construção de um macroconceito  
*RELIGIONS OF SALVATION:  
The making of a macro-concept*  
Alfredo Teixeira
- 49 SALVAÇÃO, IDENTIDADE E SENTIDO NO HORIZONTE HISTÓRICO  
DO JUDEO-CRISTIANISMO  
*SALVATION, IDENTITY AND SENSE ON THE HISTORICAL HORIZON  
OF JUDEO-CHRISTIANITY*  
José Augusto Ramos
- 77 OS QUALIFICATIVOS SOTER, SOTEIRA E SOTERES  
NO ÂMBITO DA DINASTIA LÁGIDA:  
Índices de construção de uma (nova) identidade política  
*THE EPITHETS AND SURNAME SOTER, SOTEIRA AND SOTERES  
IN THE SCOPE OF THE LAGID DYNASTY:  
Indexes of construction of a (new) political identity*  
José das Candeias Sales
- 103 SOTER:  
Epíteto divino e real  
*SOTER:  
Divine and royal epithet*  
Sofia Vasconcelos Nunes
- 129 WAITING FOR THE SALVATION:  
A perspective on Mithras soteriology  
*ASPETTANDO LA SALVEZZA:  
Una prospettiva sulla soteriologia nel Mittraismo*  
Marco Alampi

- 145 DE CÓRDOVA A MECA:  
A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI  
*FROM CORDOBA TO MECCA:  
The 11<sup>th</sup> century Andalusí scholars' pilgrimage*  
Ana Miranda
- 171 PEREGRINO EM MECA OU GUERREIRO NO AL-ANDALUS?  
Estratégias para reforçar os exércitos almorávidas  
na luta contra os cristãos (século XII)  
*PILGRIM IN MECCA OR WARRIOR IN AL-ANDALUS?  
Strategies to reinforce the Almoravid armies  
in the war against the Christians (twelfth century)*  
Inês Lourinho
- 193 OS JUDEUS EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV:  
Indícios de uma cultura reactiva  
*THE JEWS IN PORTUGAL IN THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES:  
Evidence of a reactive culture*  
José Alberto R. Silva Tavim
- 221 SALVAÇÃO, PROBLEMAS DE CONSCIÊNCIA E CATARSE  
NA DRAMATURGIA PORTUGUESA QUINHENTISTA  
*SALVATION AND PROBLEMS OF CONSCIENCE AND CATHARSIS  
IN 16<sup>TH</sup> CENTURY PLAYWRITING*  
Maria Leonor García da Cruz
- 247 O COMÉRCIO DOS CORPOS E A PERDIÇÃO DAS ALMAS:  
O baptismo dos escravos do arquipélago de Cabo Verde  
(1460 - século XVIII)  
*THE BODIES TRADE AND THE SOUL'S DAMNATION:  
Slaves' baptism in the Cape Verde archipelago (1460 - 18<sup>th</sup> century)*  
Maria João Soares

277 TRANSACTIONS WITH THE SACRED:  
The political fashioning of religious experience in the Portuguese  
Jewish community of Hamburg

*TRANSACÇÕES COM O SAGRADO:*

*A construção política da experiência religiosa na comunidade  
judaico-portuguesa de Hamburgo*

Hugo Martins

297 A COMÉDIA DA SALVAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO:  
Uma proposta de abordagem

*THE COMEDY OF SALVATION IN MODERN POLITICAL THOUGHT:*

*A suggested approach*

Fernando da Cruz Gabriel



# APRESENTAÇÃO

## *Introduction*

Carlos Almeida

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa  
carlosalmeida@letras.ulisboa.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-2265-0763>

Filipa Roldão

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa  
anaroldao@campus.ul.pt |  <https://orcid.org/0000-0001-8760-6133>

Catarina Almeida

Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa  
cat.apolinarioalmeida@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0003-3299-3353>

Nos dias 20 e 21 de Outubro de 2016, a coordenação do grupo de investigação Culturas e Sociedades de Encontro do Centro de História da Universidade de Lisboa (CH-ULisboa) promoveu um *workshop* dedicado ao tema Identidades e Discursos Soteriológicos. Na data em que foi planeado, no início da implementação do novo plano estratégico do CH-ULisboa, este encontro inseria-se dentro de um conjunto de iniciativas destinadas a dinamizar o debate científico dentro do grupo, em especial com o envolvimento de jovens

doutorandos, e a aprofundar, ao mesmo tempo, os vínculos de cooperação com especialistas e unidades de investigação com as quais o CH-ULisboa mantém uma relação de cooperação mutuamente proveitosa.

A temática deste encontro impôs-se, então, de forma natural. É sabido que a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, e o CH-ULisboa em particular, constitui, no panorama científico nacional e com fortes conexões internacionais, uma instituição de referência no estudo das problemáticas associadas ao que usualmente se designa como campo do religioso, num amplo espectro cronológico e geográfico, desde a antiguidade pré-clássica à contemporaneidade. Esse capital de saber e conhecimento está hoje reunido no grupo de investigação Culturas e Sociedades de Encontro, que tem, aliás, nos temas do religioso, um dos seus eixos estruturantes. Por outro lado, os discursos soteriológicos e as suas manifestações, como marcadores identitários em contextos históricos de encontro e interacção cultural, constituem um tema de grande actualidade – ainda que, nem sempre, infelizmente, por melhores razões – e que, por isso, suscitam interesse em inúmeros outros campos do saber, incluindo a história.

A fórmula adoptada para a organização deste *workshop* justifica igualmente algumas palavras. Na tentativa de elevar a qualidade do debate, promovendo, ao mesmo tempo, a aproximação e o cruzamento fertilizante de perspectivas e abordagens, cada um dos participantes, além da sua própria comunicação, foi chamado a comentar uma das comunicações apresentadas e não necessariamente vizinhas das suas próprias áreas de trabalho. Assim foi possível criar um ambiente muito estimulante de debate e conhecimento, de que beneficiaram não apenas quem apresentou comunicação, mas igualmente todas e todos os que nele participaram.

O balanço geral do evento foi largamente positivo, tanto pelo número e qualidade das comunicações quanto pelo ambiente de debate científico, estimulante e colaborativo. Esse facto fez germinar, entre os seus organizadores, a possibilidade de promover a edição de uma obra a partir dos trabalhos apresentados. Na ocasião, foram feitos vários contactos no mercado editorial e avaliados formatos eventuais de edição. Entre eles, e graças à

disponibilidade da Direcção da *Cadmo – Revista de História Antiga*, a edição como suplemento da revista foi considerada, desde logo, como a solução mais interessante, financeiramente mais favorável e editorial e cientificamente mais adequada. A *Cadmo* é hoje uma revista académica de prestígio, indexada em alguns dos mais importantes repositórios internacionais de publicações científicas. O facto de laborar sobre um conceito de Antiguidade amplo e culturalmente descentrado favorecia o acolhimento de um conjunto de textos bem distantes, em alguns casos, do universo europeu, clássico ou pré-clássico. Ao mesmo tempo, a sua abertura à problemática das recepções modernas dos tópicos e autores da Antiguidade permitia acolher contribuições cujas cronologias se estendiam além do século XVIII. A total adesão da publicação à política de acesso aberto oferecia, por fim, a garantia de uma fácil e ampla circulação dos trabalhos, desiderato nem sempre possível no ambiente editorial académico.

Em qualquer um dos cenários considerados e, por maioria de razão, numa revista indexada como a *Cadmo*, o critério da qualidade científica era imperativo, pelo que foi necessário construir um processo de arbitragem científica ao qual fossem submetidos todos os textos apresentados para publicação. Um número muito vasto de académicos e investigadores, nacionais e internacionais, contribuiu com a sua leitura, pareceres e sugestões, não apenas para o apuramento dos textos apresentados como, sobretudo, para a qualidade geral do volume. A gestão desse processo nem sempre foi fácil, mais ainda no contexto de pandemia em que vivemos desde os primeiros meses de 2020 e esse facto, a que acrescem contingências várias a que estão sujeitas as unidades de investigação, como o CH-ULisboa, fizeram com que esse processo se prolongasse para além do desejável.

O facto de ter sido possível, pese embora essas dificuldades, conduzir a empresa a bom porto deve-se a um leque muito vasto de contributos que, nesta hora, é de elementar justiça registar. Em primeiro lugar, os editores deste volume destacam o papel fundamental do professor José Augusto Ramos. Foi a sua abertura, o seu estilo de liderança na coordenação do grupo de investigação Cultura e Sociedades de Encontro do CH-ULisboa,

democrática, intensamente participada e solidária – valores tão arredados do modelo dominante de gestão das instituições universitárias –, que tornou possível a realização do evento científico que foi a base do presente volume e inspirou tantos investigadores, alguns deles jovens doutorandos e mestrands, a contribuírem para a actividade do grupo de investigação e, por essa via, do próprio CH-ULisboa. A lista de todos os contributos individuais que ajudaram a pôr de pé a iniciativa e colaboraram, em algum momento, na concretização do projecto de edição deste volume é longa, mas manda a mais elementar justiça que todos os nomes sejam registados e para todos fique lavrado o reconhecimento público pelo seu esforço: Ana Miranda, André Silva, Gonçalo Matos Ramos, Inês Lourinho e Martim Aires Horta. À Direcção da *Cadmo*, na pessoa do seu editor principal, Nuno Simões Rodrigues, é devido o agradecimento pelo acolhimento deste volume e o suporte editorial para a sua concretização. Na fase final e decisiva do processo de edição, a dedicação e o trabalho meticuloso e muito profissional de André Morgado, do Secretariado do CH-ULisboa, foi fundamental e, na sua ausência, dificilmente este volume estaria hoje disponível para os leitores interessados.

Os editores agradecem a todas e a todos quantos participaram, com ou sem comunicação, no *workshop* de Outubro de 2016. Todas e todos, incluindo aqueles ou aquelas cujos trabalhos não lograram ultrapassar o processo de arbitragem científica, ajudaram a construir o ambiente de sã convivência científica e académica em que germinaram os textos incluídos nesta publicação. Uma palavra de sincero reconhecimento é devida ao contributo generoso e altamente qualificado de todas e de todos quantos participaram no processo de arbitragem científica. Por fim, o agradecimento mais especial aos autores pelo interesse que dedicaram a este projecto, pelo envio dos seus trabalhos e pela paciência que demonstraram no decurso do longo processo de edição. A qualidade do produto final leva-nos a crer que a espera valeu a pena.

Inauguram o volume os contributos de Alfredo Teixeira e José Augusto Ramos, que problematizam coordenadas de pensamento do conceito de salvação no campo do religioso. A estrutura do volume assume nestes dois primeiros textos de conceptualização abrangente um enquadramento profícuo dos restantes textos, diacronicamente organizados, que consideram aspectos específicos da problemática, abordando as três religiões de matriz abraâmica, mas compreendendo também reflexões sobre as religiões antigas.

Alfredo Teixeira discute a noção de religiões da salvação, partindo de uma perspectiva eminentemente socioantropológica, com destaque para as teorizações de Weber e Mauss, detendo-se na compreensão da noção de *mana*, cuja plasticidade simbólica admite vias múltiplas da modernidade para pensar a questão da salvação religiosa. Foca o autor dois contextos culturais diferenciados: o africano (evangelismo pentecostal, no qual as teorias religiosas de salvação assumem uma configuração híbrida) e o norte-atlântico (numa espiritualidade moldada a uma cultura de afirmação – e salvação – individual e de consumo marcada por processos de “*bricolage*”).

José Augusto Ramos compõe uma síntese histórica de longa duração centrada no conceito bíblico de salvação, relacionando-o com as noções de identidade e sentido. A salvação liga-se a uma teologia da libertação – sobretudo no seio das narrativas do êxodo –, projectando-se num tempo histórico contínuo e global. Considera ainda, na transição intertestamentária, a transferência das expectativas de salvação do mundo terreno para o outro mundo e do contexto próximo para um escatológico, intermediando-se a agência divina em Jesus, quer nas vertentes social e de realização histórica, enquanto Salvador, quer individual, de matriz escatológica, enquanto Redentor. Não descarta ainda aproximações e divergências entre visões de salvação nas culturas da Antiguidade.

Os restantes ensaios seguem uma ordem cronológica e percorrem um espectro de longa duração, desde a civilização egípcia, passando pelas culturas clássicas, até à modernidade, incluindo estudos sobre o islão, o judaísmo e o cristianismo, em dimensão espacial e relacional amplificada e que convoca contextos coloniais e de diáspora.

José das Candeias Sales analisa o uso do epíteto *soter* pela dinastia Lágida no Egipto ptolomaico. Epíteto que se institui desde Ptolomeu II, numa conjugação ideológica de titulação e elementos religiosos e culturais egípcios e helénico-macedónicos, e que, predicando o apelido *theos*, sinaliza uma associação ao culto monástico de uma monarquia que se assume como divina e fonte de salvação.

Por sua vez, Sofia Vasconcelos Nunes, considerando a etimologia do termo *soter*, procede a um levantamento detalhado do epíteto nos panteões grego (com destaque para Tique, Zeus e Posídon) e romano (em particular, Apolo, Dioniso e Hermes), bem como nos cultos políticos centrados no imperador. Estende, ainda, a averiguação à tradição hebraico-cristã, de forma a estabelecer uma relação entre a natureza da intervenção divina e a ideia predominante de salvação na esfera terrena, em contextos históricos antigos.

Marco Alampi caracteriza o culto dos mistérios de Mitra, durante o período romano, como essencialmente henoteísta na coexistência com outros cultos, incluindo o cristianismo, sendo que o ritual de iniciação surge como caminho de purificação conduzido e mediado pela divindade solar. Ao percorrer este caminho, contudo, argumenta o autor, o iniciado, mais do que um horizonte de salvação individual, procura integrar-se no colectivo social e participar do destino imperial e de um destino soteriológico universal.

Com o trabalho de Ana Miranda, entra-se seguidamente no al-Andalus, em convulsão, do século XI. Apesar de o ritual de peregrinação a Meca, um dos requisitos fundamentais para a conquista da salvação, se encontrar rodeado de dificuldades, mormente para ulemas tão a ocidente, vários foram os que cumpriram o preceito. Contudo, demonstra Ana Miranda que, no século XI, as digressões, já em declínio durante o período dos reinos de taifas, registam, após a ascensão dos almorávidas, uma redução significativa, em muito explicada pelo contexto bélico, que dificulta as deslocações em *haji* e *ribla*. Esse processo vem potenciar, entretanto, a transferência de parte do conteúdo salvífico da *haji* para a *jihad*.

Nesta sequência, Inês Lourinho caracteriza em traços largos o surgimento e afirmação do movimento almóada em oposição ao poder almorávida e

explicita as estratégias de valorização dos méritos da *jihad*, por comparação com a peregrinação, nomeadamente em matéria de salvação, com garantia de entrada imediata no paraíso.

Permanecendo ainda em período medievo, José Alberto Tavim problematiza os processos de resistência da comunidade judaica portuguesa, entre os séculos XIV e XV, do ponto de vista da vida na judiaria. Ainda que se observe frequentemente uma articulação tácita de poderes com a autoridade administrativa central, circulam narrativas subversivas contra a divindade de Jesus. Desse equilíbrio especialmente difícil, mas essencial para a preservação de práticas rituais e a sobrevivência identitária, depende a redenção final.

Avançando para o Portugal renascentista, Maria Leonor García da Cruz analisa a obra de Gil Vicente, na sua dimensão de crítica aos comportamentos e condutas dos fiéis (mesmo que sem questionar os dogmas), sob a perspectiva do problema da salvação. Concentra-se, em especial, na identificação dos exemplos de soteriologia cristã inscritos no *Auto da Alma* (1518), entre outras obras.

Em dimensão colonial, Maria João Soares investiga a questão do baptismo dos escravos em Cabo Verde, entre 1460 e o século XVIII. Trata-se de uma questão central para a monarquia, estabelecida nas Ordenações Manuelinas, de forma a assegurar a salvação das almas dos africanos, mas que conheceu constrangimentos e resistências, sobretudo no que diz respeito ao demorado processo de catequização. Esse problema foi objecto de denúncia e acção dos jesuítas, no século XVII, e posteriormente concentrou os esforços do bispo D. Fr. Vitoriano Portuense.

Hugo Martins centra o seu estudo na comunidade judaica portuguesa em Hamburgo do século XVII. Aborda a tensão entre poder secular e liderança religiosa, particularmente visível ao nível normativo, numa comunidade que procura integrar a sua visão mercantilista numa mundividência religiosa tradicional e complexa.

Finalmente, numa linha de reflexão sobre a emergência de ideologias políticas na modernidade, Fernando da Cruz Gabriel explora o modo como a conceptualização cristã de salvação é recuperada e apropriada por algumas

linhas de pensamento político, especificamente no caso do fabianismo. Para tal, recorre às teorizações de Hayden White e de Michael Oakeshott, relacionadas com a questão do construtivismo do discurso narrativo histórico e com formas de agência moral individual e anti-individual.

\*\*\*

Os estudos agora publicados são representativos do espectro alargado de interesses, dos caminhos de debate trilhados e dos fios de convergência tecidos no CH-ULisboa, mas são também contributos para diálogos mais amplos, necessários e inclusivos. Este volume, dedicado aos horizontes salvíficos e ao modo como eles estruturam identidades, formas de ser e de agir, vê a luz do dia num tempo de inquietações, marcado por uma pandemia cujas consequências estamos longe de poder abarcar em todas as suas eventuais implicações. Que ele seja um testemunho, ainda que singelo e modesto, de que é no conhecimento científico e no trabalho colaborativo, na partilha de saberes e responsabilidades, sempre sob o primado da liberdade, da solidariedade e da entreajuda, que reside a chave para a superação dos desafios e ansiedades que a humanidade enfrenta.





# **RELIGIÕES DE SALVAÇÃO:** A construção de um macroconceito

***RELIGIONS OF SALVATION:***  
*The making of a macro-concept*

Alfredo Teixeira

Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa

alfredo.teixeira@ft.lisboa.ucp.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-8946-5538>

## **Resumo**

Neste ensaio, estuda-se a ascendência do conceito de “religiões de salvação”, descobrindo as continuidades e descontinuidades que caracterizam essa herança. Demonstra-se que este conceito não é uma forma de classificação das religiões. É, sobretudo, um instrumento teórico para compreender a natureza da eficácia do símbolo religioso. A apresentação de dois contextos socioculturais diversos – em África e no Atlântico norte – comprovam a plasticidade própria das práticas e doutrinas de salvação.

## **Palavras-chave**

Religiões de salvação, Pentecostalismo africano, Anjos, Weber, Durkheim, Mauss

## **Abstract**

In this essay, we study the ascendancy of the concept of “religions of salvation”, discovering the continuities and discontinuities that characterize this heritage. It is demonstrated that

this concept is not a system of religious classification. It is, above all, a theoretical tool for understanding the effectiveness of religious symbolism. The presentation of two different socio-cultural contexts – in Africa and the North Atlantic – shows the plasticity of the practices and doctrines of salvation.

### **Keywords**

Religions of salvation, African Pentecostalism, Angels, Weber, Durkheim, Mauss

A noção de “religiões de salvação” tornou-se central na gênese das ciências sociais da religião, particularmente no eixo intelectual franco-germânico. Não se trata de uma categoria taxionômica, que pretenda distinguir um tipo de religião de outros. Trata-se antes de um *constructo* que visa interpretar as práticas e representações religiosas a partir de uma constelação de problemas. Na ascendência weberiana, o conceito veicula a sua opção fundamental: ver a religião como modalidade de racionalização da experiência do mundo. Os recursos salvíficos ou as soteriologias, nesta perspectiva, ao proporem vias de reparação, transformação ou fuga do mundo, implicam a construção de uma imagem sistêmica dessa experiência. A vinculação da religião à moral, na perspectiva de Durkheim, embora a partir do laboratório do totemismo, não deixa de ser uma forma comparável de pensar o problema. Marcel Mauss é, nesta ascendência intelectual, a proposta mais vocacionada para a integração da plasticidade e mobilidade das qualidades salvíficas de certas operações simbólicas. Ao privilegiar o termo *mana*, no acesso compreensivo ao fenômeno religioso, sublinha que estamos perante um princípio universal da atividade humana, visando a atribuição de eficácia, força, sentido e valor. O confronto entre a economia salvífica própria das igrejas pentecostais e outros sistemas simbólicos africanos ou o *bricolage* contemporâneo de práticas e doutrinas sobre os anjos, nas sociedades marcadas pelo cristianismo histórico, apresentam-se, neste ensaio, como laboratórios em que é possível testar, de novo, a força heurística do conceito de “religião de salvação”.

## Cenário teórico: a semântica weberiana

O conceito weberiano de salvação-libertação, construído a partir dos lexemas *Heil* (salvação) e *Erlösung* (salvação-libertação), pretende captar um conjunto amplo de matizes que descrevem a ideia de salvação religiosa. No campo semântico de *Heil*, encontramos sentidos próximos do vocabulário latino (*salus, salutis*) – ou seja, ação orientada para a experiência de saúde e bem-estar, bem como para a demanda de plenitude. Cada religião propõe um conjunto de vias de salvação (*Heilswege*) com vista à aquisição de certos bens de salvação (*Heilsgüter*). A libertação, no sentido de *Erlösung*, diz respeito ao desprendimento dos bens deste mundo ou à libertação dos enredos do mal. Esta estrutura define o âmbito do que Weber designa de *Erlösungsreligion*, “religiões de salvação” (a salvação compreendida como salvação-libertação).

### *A “mundanidade” das religiões de salvação*

Quer em “Economia e Sociedade” (1910-1913), quer em “A Ética Económica das Religiões Mundiais” (1915-1920),<sup>1</sup> Weber sublinha que, na medida em que as concepções religiosas de salvação são expressão de uma imagem racional de mundo, elas têm uma enorme influência no desenvolvimento de uma ética para a conduta da vida. Weber observa que os diversos “bens de salvação” prometidos pelas religiões têm uma orientação para o mundo, quer se trate de bens mundanamente acessíveis a todos (saúde, longevidade, riqueza), quer diga respeito a bens reservados aos virtuosos da religião (o sentimento de amor acósmico do monge budista, a *certitudo salutis* do puritano calvinista ou o êxtase apático do devoto hindu). Na medida em que, segundo Weber, a salvação religiosa estrutura uma imagem sistemática de mundo – em função da qual se determina “de que” se é salvo e “para que” se é salvo –, o

1 Segue-se, neste estudo, a tradução francesa de Jean-Pierre Grossein (Weber 1996) confrontada com o corpus central dos textos de sociologia da religião, na sua edição alemã: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I-III (1920) e *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921).

seu carácter efêmero, ou seu valor imediato, pode ser sublimado, dando lugar a um “estado de salvação” permanente nos seus efeitos, envolvendo a vida humana em toda a sua duração e destino. Segundo Max Weber, este estado de salvação diz respeito, por um lado, à passagem da “posse” da salvação (*Heil*) à “crença” na salvação-libertação (*Erlösung*); por outro, aos efeitos do racionalismo religioso, quanto à constituição de um cosmos dotado de sentido; mas também às diferentes tomadas de posição face ao real, com efeitos práticos nas condutas de vida.<sup>2</sup>

Em “religiões de salvação”, como o cristianismo, a salvação é concebida como uma libertação (redenção) do mal, do pecado, com uma dimensão coletiva. A redenção tem uma dimensão universal, já que se articula à esperança de uma redenção para toda a humanidade – em algumas formas de pensamento teológico, pode incluir uma dimensão cósmica. Mas noutras tradições, como no budismo antigo, segundo a perspectiva de Weber, a salvação-libertação pode ser um empreendimento individual, uma via que não conta com o auxílio de forças sobrenaturais. No mundo da sabedoria grega, a felicidade encontra-se na quietude, segundo o epicurismo, ou na ataraxia, para os estoicos. No universo do hinduísmo e do budismo, os ideais de salvação-libertação apelam a uma retirada do mundo, num caminho de renúncia. Os estados de perfeição (iluminação) estão, pois, associados à simbólica da rutura com o mundo. Isso pode passar por saberes e técnicas do corpo e do domínio de si. Nesta geografia religiosa, o mundo está como que aprisionado nos seus ritmos cíclicos, mas o sistema religioso oferece a possibilidade de uma alternativa a esses ritmos, possibilitando uma via de fuga a esse ciclo de encerramento, que pode estar articulada a um sistema retributivo, para além do mundo.<sup>3</sup>

---

2 Weber 1996, 331-378.

3 Weber 1996, 177-240. Não deve perder-se de vista que os clássicos dos estudos de religião não deixam de estar marcados, quanto às categorias de salvação, libertação e redenção, pelo conceito de perdão, presente nas religiosidades bíblicas e que é central no cristianismo. Aqui a salvação-libertação está associada à ideia de um perdão que restabelece relações – nomeadamente entre os humanos e deus. Neste tipo de soteriologia, este perdão é pensado como alteridade em relação à condição humana, uma vez que é deus a origem desse perdão. Esse perdão que vem de deus é a medida da ortopraxia – o perdão na relação com os outros. No judaísmo, o “grande perdão” permite libertar os indivíduos dos ciclos de violência retributiva, pondo fim aos vínculos que encerram os indivíduos nos circuitos da dívida. Neste caso, a libertação/redenção é também um desligar, um desvincular do indivíduo de um circuito de causalidades, permitindo a otimização da relação com o mundo.

*As soteriologias na história das religiões de salvação*

Ao problema da passagem de uma experiência salvífica marcada ainda pela materialidade mágica para uma construção de sistemas de sentido (soteriologias), Weber acrescenta a pergunta acerca do alargamento das teorias de salvação em ordem à sua massificação ou universalização. No quadro deste questionamento, a história das religiões é vista sob três ângulos: *a)* a institucionalização do excecional das origens; *b)* o fenómeno de passagem da religião dos “virtuosos” à religião de “massas”; *c)* o movimento de passagem da comunidade de discípulos e de adeptos à comunidade instituída como corpo regulado.

*a)* A abordagem weberiana do processo histórico de constituição das tradições religiosas privilegia o estudo dos processos de institucionalização do excecional, isto porque o excecional das origens necessita de se relacionar com o quotidiano ordinário. Segundo as observações de Weber, o processo de institucionalização do religioso passa por uma quotidianização do excecional das origens – dir-se-ia, banalização do excecional. Essa quotidianização, enquanto inscrição na duração e aquisição de propriedades institucionais, é condição para que esse capital das origens desenvolva efeitos sociais. Neste trajeto, a tensão entre a referência ao transcendente, mediada pelo carisma fundador, e as condições de existência quotidiana é inescapável. Mas é, segundo Weber, uma tensão insolúvel, uma vez que a sobrevivência histórica da visão religiosa das origens depende desse processo de quotidianização.<sup>4</sup>

*b)* Interessado como estava em estudar as religiões como sistemas de sentido, Weber privilegiou, ainda, um ângulo complementar: a história das religiões como passagem da religião dos “virtuosos” à religião das “massas”. Como é sabido, a Weber, as doutrinas religiosas interessaram prioritariamente enquanto produções daqueles que ele denomina de “virtuosos”.<sup>5</sup> As religiosidades virtuosísticas são constituídas por um

---

4 Weber 1996, 168, 170, 179, 372.

5 Weber 1996, 346.

vasto conjunto de produções de atores “especializados”, esses que Weber vê como líderes intelectuais da esfera religiosa: monges, comunidades carismáticas (chefes e discípulos), grupos sectários e reformadores. Precisamente, esses que se caracterizam por viverem de forma excepcional o confronto com o problema do sentido e com a demanda de salvação (neste âmbito, deve ser compreendida a sua qualidade de “intelectuais”). Weber assinala que a história das religiões não é compreensível sem se ter em conta o papel destes crentes “excepcionais”. Aliás, esse facto está patente no próprio senso comum religioso, nessa necessidade de diferenciar os crentes através de qualificações religiosas, reconhecendo em algumas um particular grau de excelência. E, precisamente, para que esta excelência adquira perenidade social, descobre-se na história das religiões um amplo trabalho social em torno da construção de um “estado [*Stand*] religioso” particular dentro de determinado campo religioso.<sup>6</sup> Ora é a definição desse estatuto e desse “estado” que está na primeira linha das preocupações de Weber, bem como o destino das produções religiosas destes “virtuosos” no registo da “religiosidade de massas”. Estas produções religiosas concentram-se, nas religiões mais estudadas por Weber, na ideia de salvação, que é expressão de um trabalho de racionalização da imagem de mundo.<sup>7</sup> Este modelo weberiano impulsionou a investigação na senda da reconstituição dos contextos significativos, intuito compreensivo que visa a análise das imagens religiosas de mundo. Ora essas imagens são, essencialmente, fruto do trabalho das classes intelectuais, uma vez que é próprio dos intelectuais o facto de perceberem o mundo como uma questão de sentido.<sup>8</sup> O problema do sentido do mundo é o problema da sua própria imperfeição. Ora o trabalho intelectual confronta-se de forma recorrente com a experiência do sofrimento imerecido, problema que exige a elaboração de uma teodiceia que articule as ideias de Deus, pecado e redenção.<sup>9</sup>

---

6 Weber 1996, 347, 416, 472.

7 Weber 1996, 349.

8 Weber 1996, 208, 224, 228-229, 450-451.

9 Weber 1996, 350, 536.

c) Em terceiro lugar, a história das religiões é lida também como movimento de passagem da comunidade de discípulos e de adeptos à comunidade instituída como corpo regulado de ritos, disciplinas, doutrinas, etc. À medida que se especializam as tarefas, a divisão do trabalho religioso vai ultrapassando o critério da ancianidade na crença, em benefício das propriedades da competência. O exercício de funções permanentes, ou de funções bem delimitadas no tempo, substitui a prioridade dada à atividade espontânea. A formalização jurídica conduz à regulação da atividade política da representação e da delegação, e a coordenação sistêmica promove a objetivação dos carismas. A integração funcional reduz a excecionalidade do grupo religioso face ao ambiente social envolvente. Weber usa a categoria “compromisso” para descrever a receção dessas expressões ideais das origens nas religiosidades agora massificadas. Esse processo não depende apenas da constituição interna das doutrinas religiosas, mas também da própria estratificação social. Por isso, Weber procura sustentar que as várias formas de religiosidade são incompreensíveis se não tivermos em conta as camadas sociais que as veiculam. E incompreensíveis, também, se não as inscrevermos na duração.<sup>10</sup> Nesse percurso de receção, as formas de religiosidade marcadas pelo questionamento interior têm de se acomodar às necessidades que as massas experimentam na sua vivência comum, o que implica um trabalho de aproximação às formas menos intelectualizadas de articulação entre representações e práticas. Este trabalho tem consequências no tipo de organização religiosa que se implementa. No caso da Igreja latina, o resultado foi a emergência de uma estrutura religiosa pensada como instituição com a competência de dispensar a graça. Weber chamou-lhe graça institucional, definida pela sua vocação exclusivista (*extra ecclesiam nulla salus*), por uma eficácia na administração da graça, que não depende das qualidades dos sacerdotes, e por um carácter eminentemente universalista.<sup>11</sup> E é esta mesma dimensão universalista que conduz as

---

10 Weber 1996, 334, 339, 341, 361.

11 Weber 1996, 217, 359, 423.

organizações do tipo igreja à exigência de negociação com o poder político no intuito de definir as respectivas esferas de ação.<sup>12</sup>

### **Cenário teórico: a escola sociológica francesa**

Na chamada escola francesa de sociologia, a possibilidade de uma interpretação da religião a partir do conceito de salvação perde perante a prioridade dada à moral – para Durkheim, o agrupamento religioso é essencialmente uma comunidade moral. A referência à moral é usada, assim, para pensar a religião como o fulcro do vínculo social, no caso das sociedades tradicionais. A centralidade dessa referência moldou também um certo olhar sobre as sociedades modernas, descobrindo nelas, como correlato da erosão dos sistemas religiosos, a emancipação dos ideais morais.<sup>13</sup> Neste universo intelectual, Marcel Mauss tem um lugar particular, na medida em que representa a tendência para uma compreensão mais polifacetada do religioso. Mantém um evidente interesse pela pluralidade das causas, circunstâncias e condições que configuram uma experiência religiosa concreta.

#### *“Mana” – do afeto à estrutura*

Uma hermenêutica da religião fundada sobre a moral é eficaz no que concerne à descoberta da sua centralidade na construção das formas de coesão social, mas parece não ter condições para dar conta da pertinência sociossimbólica da ideia de salvação. No entanto, o trabalho de Park Jung Ho procurou mostrar outras vias, no terreno da escola de sociologia francesa, para uma clarificação e problematização das condições de emergência das concepções de salvação, bem como da eficácia simbólica e prática que se articulam com tais concepções.<sup>14</sup>

12 Weber 1996, 323-324.

13 Lukes 1972, 474; Bellah 1990, 10; Müller 2013.

14 Ho 2009.

Marcel Mauss dá preferência ao uso do termo *mana*, divulgado pela etnografia de R. H. Codrington, realizada entre os melanésios e os polinésios. Neste contexto, é possível ver na noção de *mana* algo que não encontramos na noção durkheimiana de sagrado. Em Durkheim, os caminhos de indagação acerca das formas religiosas seguem a via dos laços integrados, regulados e efervescentes que vinculam os indivíduos a uma identidade coletiva. Querendo ir além de uma concepção de religião reduzida ao “comércio” entre os humanos e o divino, sublinha como na religião se descobrem as formas elementares do processo de integração social, de regulação social e de criação de valores.<sup>15</sup>

A centralidade das referências ao *mana* e ao dom constitui-se não só como uma das vias de emancipação de Mauss em relação a Durkheim, mas como a chave de uma outra abordagem do religioso, fora da hegemonia do macroconceito “sagrado”. Numa certa geografia intelectual, subsiste a paixão pela determinação de uma essência universal e redutível da religião. Mesmo em modelos vincadamente distintos, como o de Durkheim (em que a religião se reduz ao social) ou de William James (em que a religião se concentra numa experiência pessoal), permanece uma perspectiva essencialista, da qual Mauss se demarca.<sup>16</sup> Mauss sublinha o facto de a “religião interior”, de que fala James, ser independente de qualquer forma histórica e institucional. Tal princípio estaria dependente de uma concepção protestante acerca da imanência de Deus, que valoriza de forma vinculada a experiência subjetiva, reificada no que apelida de sentimento religioso. Neste contexto, a atitude religiosa por excelência é a conversão, compreendida como *mind cure*. Na síntese de Mauss, a religião, segundo James, está nessa passagem do sentimento de que algo está mal à nossa volta para o sentimento de que somos salvos do que está mal por meio da relação com algo que nos é superior. Marcel Mauss discorda, sublinhando

---

15 Steiner 2000, 44-63; Fabien 2003.

16 Mauss 1968, 59. Mauss observa: “M. James définit . . . le mot de religion en lui donnant exactement le sens qu’aurait pour nous le mot de fonctionnement de la religion dans la conscience individuelle’. Pour lui, la religion, c’est ‘les sentiments, actes et expériences des individus, dans leur solitude, en tant qu’ils se sentent en relation avec une chose qu’ils puissent considérer comme divine’. Ainsi non seulement il ne s’agit pas de la religion comme système organisé de cultes et de dogmes, il ne s’agit même pas de la religion comme croyance et sentiment des individus par rapport à ces cultes et à ces dogmes: les sentiments du prêtre à l’autel, ceux du fidèle à l’église, de l’orphelin devant la tombe, n’intéressent pas M. James. Ce qui fait partie de son sujet, ce sont les sentiments strictement individuels attachés à quelques phénomènes religieux strictement individualisés dans nos sociétés” (Mauss 1968, 62-63).

que o sentimento religioso é um complexo de emoções, de tendências, de atos e de ideias. Não há mais sentimento religioso do que sentimento linguístico, tecnológico ou económico.<sup>17</sup>

Apesar de se situar num plano teórico diverso, também Durkheim enfatiza essa conceção de um sentimento especificamente religioso, alicerçado numa experiência *sui generis*. Só que, na sua perspectiva, é a sociedade a fonte desse sentimento. O eu subliminal, em James, e a sociedade, em Durkheim, têm um lugar comparável na validação do conhecimento sobre o religioso. A noção de salvação religiosa reduz-se, no primeiro caso, a uma operação psíquica; no segundo, é uma tradução simbólica da sociedade.<sup>18</sup> De modo diferente, Mauss mantém um claro interesse por dar conta da multiplicidade das causas, circunstâncias e condições que configuram uma experiência religiosa concreta: as “fontes plurais dos factos religiosos”.<sup>19</sup> Mauss evita, pois, um modelo de compreensão da salvação religiosa que obrigue à consideração de uma realidade última integradora de toda a diversidade.

Mauss retoma o termo *mana* na amplitude do seu campo semântico: prestígio, riqueza, sorte, êxito, autoridade, poder, divindade, pureza, fertilidade, cura, força salutar ou força mortal. Assim, uma arma é eficaz porque possui *mana*; o mesmo se diga da autoridade de um chefe, do êxito de um artesão, das qualidades de um altar, de um templo, etc.<sup>20</sup> Tendo em conta o sentido maussiano de superação de uma hermenêutica da redução, percebe-se porque é que privilegia uma categoria com uma enorme elasticidade. De facto, os usos da noção de *mana* permitem apreender os fenómenos da salvação religiosa enquanto sistema simbólico de sentido e valor, sem remeter para um horizonte

17 Mauss 1968, 63, 38 et seq. “La connaissance des sentiments complexes qui fondent la notion de sacré et celle des sentiments qu'elle provoque, scrupules, craintes, espoirs, etc., est pour nous le but dernier de la science des religions. Ce que nous nions, c'est qu'il y ait dans ces sentiments quoi que ce soit de *sui generis*. Il n'y entre pas autre chose que ce que la psychologie moderne appelle simplement amour et haine, peur et confiance, joie et tristesse, inquiétude, audace, etc. Il n'y a pas des sentiments religieux, mais des sentiments normaux dont la religion, choses, rites, représentations comprises est produit et objet. On n'a pas plus à parler de sentiments religieux, que de sentiments économiques, ou de sentiments techniques. A chaque activité sociale correspondent des passions et des sentiments normaux. . . . Pour ce qui est des théologiens ou des philosophes imprégnés de théologie comme M. W. James, nous ne nous étonnons pas qu'ils nous parlent des sentiments religieux: comme d'une chose spécifique. Le sentiment religieux, disent-ils, c'est l'expérience religieuse, l'expérience de dieu. Et celle-ci correspond à un sens spécial, un sixième sens, celui de la présence divine. Nous ne discuterons pas. Ici il ne s'agit plus de fait, mais de foi” (Mauss 1968, 38-39).

18 Durkheim (1912) 2013, 596-597; Ho 2009, 60-61.

19 Tarot 1999, 574.

20 Hubert et Mauss (1902-1903) 1999, 102-104; Valeri 2013, 274-278; Karsenti 1997, 222-244.

invariável. Na ótica de Ho, esta noção permite a identificação das condições que visam a construção do mundo enquanto sistema simbólico, no sentido em que, para Mauss, *mana* é o simbolismo humano “a fazer-se”.<sup>21</sup> A noção trabalhada por Hubert e Mauss é englobante dos sistemas religiosos e mágicos e dá conta dos aspetos sagrados e não sagrados do religioso. Em termos gerais, como se sublinhou, *mana* é uma categoria de grande plasticidade: é força, é ritualidade, é eficácia, é bênção, é maldição, etc. *Mana* não é uma realidade compreendida como substância, exprime antes um princípio universal da atividade humana, visando atribuir uma eficácia, uma força, um sentido e um valor a entidades visíveis e invisíveis, à natureza ou às coisas humanas – por isso se acentua o seu carácter difuso e móvel.<sup>22</sup>

Neste sentido, os fenómenos religiosos poderiam ser medidos pela intensidade variável do *mana*. Para estes autores, a ideia de *mana* traduz uma força simbólica capaz de classificar os humanos e as coisas, implicando tanto a ordem subjetiva e emocional, quanto as instituições. *Mana* implica sentidos e formas,<sup>23</sup> “impõe uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento”.<sup>24</sup> Estamos no plano do uso humano do simbolismo, capacidade que permite tratar como símbolos coisas e seres, conferindo-lhes sentido.

Na perspetiva de Hubert e Mauss, a forma como este princípio faz agir a sociedade pode compreender-se à luz dos “juízos sintéticos *a priori*”.<sup>25</sup> Esta perspetiva é particularmente desenvolvida na exploração das características da atividade mágica. O que se impõe é uma convenção estabelecida – associando indivíduos (ou até um conjunto massificado de indivíduos) –, na qual o signo

---

21 Ho 2009, 69-70.

22 “Le *mana* n’est pas simplement une force, un être, c’est encore une action, une qualité et un état. En d’autres termes, le mot est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe. On dit d’un objet qu’il est *mana* pour dire qu’il a cette qualité; et, dans ce cas, le mot est une sorte d’adjectif (on ne peut pas le dire d’un homme). On dit d’un être, esprit, homme, pierre ou rite, qu’il a du *mana*, le ‘*mana* de faire ceci ou cela’. On emploie le mot *mana* aux diverses formes des conjugaisons, il signifie alors avoir du *mana*, donner du *mana*, etc. En somme, ce mot subsume une foule d’idées que nous désignerions par pouvoir de sorcier, qualité magique d’une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement; il nous présente, réunies sous un vocable unique, une série de notions dont nous avons entrevu la parenté, mais qui nous étaient, ailleurs, données à part” (Hubert et Mauss [1902-1903] 1999, 101-102).

23 Tarot 2003, 46.

24 Hubert et Mauss (1902-1903) 1999, 115.

25 Hubert et Mauss (1902-1903) 1999, 117; Crapanzano 2004.

cria a coisa.<sup>26</sup> Numa ótica durkheimiana, o símbolo existe para fazer a comunhão das consciências. Mas esta comunhão depende de algo que transcende os indivíduos. Ou seja, essa comunhão tem de vir do exterior, como uma caução não manipulável pelos indivíduos. Por seu lado, Hubert e Mauss pensam este simbolismo como tradução dos desejos, das esperanças, das necessidades coletivas em juízos e expressões partilhadas – trata-se da passagem do afeto à estrutura, segundo Camille Tarot.<sup>27</sup>

### *Modalidades de eficácia e ordens do real*

Em termos gerais, neste conjunto de categorias que visam uma compreensão da salvação religiosa, descobre-se a persistência de práticas e representações que se referem a uma certa idealidade ou apontam para o misterioso na experiência do mundo. Embora com matizes diferentes, nesta tradição intelectual francesa, a ideia de salvação religiosa implica a estruturação de um imaginário que abre uma fenda na experiência do mundo e permite o reconhecimento de uma dimensão espiritual. Para que uma ideia de salvação dê sentido e eficácia à demanda dos que dela querem beneficiar, é necessário que se traduza coletivamente. O sentido dado à geografia do “dentro” e do “fora” da salvação descobre-se num conjunto de formas simbólicas (imagens, ritos, dogmas, narrativas, etc.), inscrevendo cada indivíduo numa totalidade. Este conjunto traduz o “dar forma e sentido” próprio da experiência religiosa.<sup>28</sup> Nesta perspetiva, a noção de salvação religiosa não se reduz a um elemento da superestrutura ideológica, nem a um subproduto derivado de outras representações sociais. Na interpretação de Park Jung Ho, é heurísticamente empobrecedor partir do pressuposto de que o ideal de salvação religiosa

26 “Le jugement magique est l’objet d’un consentement social, traduction d’un besoin social, sous la pression duquel se déclenche toute une série de phénomènes de psychologie collective: le besoin ressenti par tous suggère à tous la fin; entre ces deux termes, une infinité de moyens termes sont possibles (de là la variété extrême des rites employés pour un même objet) . . . c’est toujours la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve. La synthèse de la cause et de l’effet ne se produit que dans l’opinion publique” (Hubert et Mauss [1902-1903] 1999, 118-119).

27 Tarot 1999, 568.

28 Dewitte 2003, 62-89. Em Luhmann, encontramos uma via complementar de análise, acentuando-se também uma perspetiva sobre a religião enquanto sistema de sentido (Luhmann 2014).

é uma ideologia deformante que mascara a realidade material. Na linha de Hubert e Mauss, o olhar socioantropológico deve identificar o modo como as representações e práticas da salvação religiosa elaboram um determinado universo simbólico, de que fazem parte uma diversidade de formas de eficácia e ordens do real.<sup>29</sup>

Por uma via diferente da de Weber, Marcel Mauss aproxima-se de uma perspectiva que privilegia a atividade religiosa como forma de racionalização, particularmente visível na recorrência de formas de dualização simbólica. Pensemos no orfismo, na Grécia, no qual, no quadro de um sistema de pensamento cosmogónico, se organiza a experiência do mundo num esquema dual, em que a salvação reside nessa libertação do abismo do inorganizado, inútil ou errante. No vedismo e no budismo, encontramos algo de comparável, numa via de salvação que visa a superação do circuito da fatalidade. Se privilegiarmos a geografia etnográfica que estes autores conheceram, a salvação passa por uma compreensão das relações dos humanos entre si e do seu posicionamento face à alteridade – o mundo natural e o mundo sobrenatural.<sup>30</sup> Entre os dualas, o mal é concebido como resultado da desordem das relações entre seres invisíveis. O estado de *mbaki* – a doença e a infelicidade – é provocado pela penetração das forças maléficas no corpo dos indivíduos. Essa penetração acontece numa situação de vulnerabilidade provocada por desvios – como o facto de ter arpoado um cetáceo (espíritos das águas), o assassinio de alguém, por vingança, ou a quebra de um juramento ou contrato.<sup>31</sup> Ou seja, os estados de doença e infelicidade decorrem dos desequilíbrios das relações entre humanos, e entre estes e as alteridades situadas (naturais e sobrenaturais). Os diversos rituais de purificação, que visam livrar os indivíduos destes estados, são dispositivos simbólicos que procuram conduzir à ordem o que se vive como desordem ameaçante. Neste caso, a racionalização por via da dualização passa por construir um sistema em que a cada mal corresponde uma possibilidade de salvação.

---

29 Ho 2009, 82-86.

30 O dualismo é uma via importante para o estudo do longo curso das ideias religiosas (Stoyanov 2000).

31 Bureau 2002, 188-191.

A discussão sobre se o conceito de *mana*, desenvolvido por Mauss e Hubert, no esforço por pensar a estrutura do comportamento mágico, pode ser importante para pensar a religião, tal como o mostram os estudos críticos de Karsenti, Tarot e Ho. Em concreto, as concepções religiosas de salvação parecem implicar um nível de complexidade diferente. Como Mauss e Hubert mostraram, a ação e o pensamento mágicos implicam uma passagem do caos à ordem do simbólico. Mas a salvação religiosa visa aplicar uma sistematicidade coerente às diversas realidades humanas impondo um sentido, um valor, uma necessidade ao que, de outra forma, permaneceria desordenado ou arbitrário. Seguindo a proposta já clássica de Gurvitch, a operação mágica, sob o ponto de vista psicossocial, diria respeito ao desejo de dominar o mundo e ao medo de não ter o poder necessário para controlar as forças que o constituem.<sup>32</sup> Por sua vez, a base psicossocial da religião seria a angústia perante o carácter incerto da existência e a esperança de uma salvação que preencha esta fraqueza. Pensar a salvação religiosa a partir da simbólica do *mana* terá, no entanto, a vantagem de abrir a compreensão da problemática soteriológica a um polimorfismo não circunscrito às ideias de história da salvação ou às concepções retributivas e escatológicas de salvação.<sup>33</sup>

## Religiões de salvação, modernidades múltiplas

Nesta segunda parte do ensaio, interrogam-se dois contextos culturais diversos – africano e norte-atlântico –, que podem apresentar-se como uma oportunidade para testar a noção de “religiões de salvação”, construída na génese das ciências sociais. De facto, em diversas constelações do crer, nas religiões africanas, encontramos uma importante geografia semântica, na qual a salvação-libertação e o perdão-reconciliação se declinam em matizes diferentes dos que conhecemos no mundo bíblico e cristão. O antropólogo Bruno Martinelli mostrou-nos como a tradição mossí, no Burquina Faso,

32 Gurvitch (1950) 1969, 101.

33 Na perspetiva de Ho, isto implica a distinção entre o *mana* imanente e o *mana* transcendente (Ho 2009, 92-97).

privilegia o uso de mediadores na gestão social do perdão-reconciliação.<sup>34</sup> O restabelecimento das alianças solicita a intervenção das “gentes do perdão”, os *sugridamba*. A resolução dos circuitos da violência exige, assim, a intervenção de atores cuja posição se caracteriza por esta competência social. Ou seja, de forma diferente, relativamente a alguns universos religiosos estudados pelos clássicos das ciências sociais da religião, o restabelecimento da paz não tem um modelo exterior à própria sociedade. Por exemplo, no conflito que opõe duas coesposas, o mediador será o interlocutor, junto de cada uma, para solicitar o perdão, impedindo o confronto violento. Como sublinha Sandra Fancello, não estamos aqui perante a economia subjetiva do perdão, associada ao desenvolvimento da consciência de culpa.<sup>35</sup> Os agentes em conflito renunciam à violência a que, eventualmente, teriam direito, para impedir o desenlace violento ou restabelecer a paz. Nas últimas décadas, os antigos recursos salvíficos sofrem importantes remodelações ou encontram inéditos contextos de conflito, a partir dos novos fluxos de missionação. O problema não é novo – em particular, sob a figura de um choque entre religiões locais e religiões universais.<sup>36</sup> Mas, na sua dinâmica e extensão, descobrem-se traços singulares. A penetração da missionação pentecostal nos labirintos da modernidade africana tornou-se um laboratório para a compreensão da plasticidade própria dos recursos salvíficos. Mas é também um lugar de observação da natureza concorrencial das ofertas de salvação no quadro das múltiplas modernidades.<sup>37</sup>

A modernidade norte-atlântica conhece dinâmicas comparáveis no domínio da relação entre antigas e novas religiões. As práticas e crenças relativas aos anjos são, aí, um lugar privilegiado de observação do *bricolage* soteriológico que descreve parte da religiosidade contemporânea.<sup>38</sup> Nos exemplos tomados, não nos deparamos com uma gnose iniciática. É uma gnose massificada. Na era da comunicação de massas e da democratização dos sistemas políticos, a mensagem não está reservada aos mestres ou aos eleitos, ela é acessível a todos, uma vez que, nos universos aqui estudados, a espiritualidade é natural aos humanos.

---

34 Martinelli 1999.

35 Fancello 2010, 237.

36 Erny 2000, 11-112.

37 Mary 2000, 204.

38 Acerca da noção de *bricolage* usada neste ensaio, vide Mary 2000, 45-50; Hervieu-Léger 2005; Rey 2005.

Quando nos perguntamos sobre o que diz da religiosidade contemporânea esta proliferação de crenças em torno dos anjos, descobrimos um horizonte terapêutico tão novo quanto antigo.

*Guerras espirituais na modernidade africana*

No quadro do percurso que aqui se propõe, para um mapeamento da noção de “religião de salvação”, importa visitar os lugares do evangelismo pentecostal, onde a ideia de salvação recupera, em diversos planos, as virtualidades taumatúrgicas. Aí, a salvação-libertação-redenção passa pela expulsão do mal – ou melhor, dos seus agentes. O mal, neste contexto, exprime-se como sofrimento. O sofrimento é consequência do afastamento de deus. Por isso, conversão e cura são dois correlatos do processo de salvação-libertação. A conversão, enquanto voltar-se para deus, é compreendida como um nascer de novo (*born again*). Mas não se trata da expressão de um renascimento cíclico. Trata-se de renascimento enquanto “cura divina”. A imposição das mãos é o recurso ritual mais distribuído. O gesto é acompanhado por um discurso imperativo, feito “em nome de Jesus”. Gesto e discurso unem-se, numa função performativa, para libertar o crente do mal, com frequência num verdadeiro corpo a corpo. Os agentes, pastores ou profetas-taumatúrgos são soldados de deus (*warriors of God, prayer warriors*) que combatem o mal.<sup>39</sup> É uma “guerra total”, uma vez que este mal é moral, é psíquico, é somático, é social, numa economia de continuidades que exige uma total devoção do crente.<sup>40</sup>

No contexto africano, este evangelismo pentecostal entra em diálogo com as estruturas sociais da ancestralidade. A investigação de Brigitte Meyer, no Gana, mostrou que a conversão mobiliza não só uma rutura com o passado pessoal (*immediate past*), mas também um corte com um passado linhageiro. A necessidade de ultrapassar a “maldição ancestral” (*ancestral past*), que se exprime numa longa história de sofrimento, confere matizes

39 Mary 2000, 119-170; Lory 1997; Hamès 1997.

40 Fancello 2006, 132-144; 147-156; Sugy 1997.

específicos às concepções religiosas de salvação/libertação: é necessário salvar os indivíduos da perseguição dos espíritos pagãos dos seus antepassados – paradoxalmente, uma espécie de aculturação por via de desculturação. Se os pais eram coléricos, é necessário agora exorcizar o convertido dos demónios da cólera.<sup>41</sup> Percebe-se, neste contexto, que estas vias de libertação-salvação são o lugar central do exorcismo, e neste, o protagonismo assumido pelos profetas-taumaturgos africanos.<sup>42</sup>

O pentecostalismo africano encontra, assim, no que designa de feitiçaria, o seu campo de luta, oferecendo meios salvíficos que visam a superação das formas de vinculação próprias da simbólica da ancestralidade. Na América Latina, encontramos também algo de comparável. Neste contexto, como a família é o *habitat* dos costumes e, entre eles, a bruxaria – entre outros paganismos –, o processo de identificação pentecostal pode traduzir-se na forma de rutura familiar. Sendo a própria estrutura de linhagem o suporte do mal, o “nascer de novo” – representação comum nesta geografia do revivalismo cristão – exprime-se na escolha de uma identidade familiar, a dos convertidos ao “nome de Jesus”, substituindo as formas anteriores de vinculação familiar.

Brigite Meyer descreve-nos a forma como certos líderes do ministério da libertação encenam e ritualizam este processo. Solicitam aos crentes que anotem num pedaço de papel o nome dos membros da família que serão os agentes da maldição ancestral. Com o papel seguro na mão, o grupo bate com os pés no chão (por vezes, com varas de madeira) e lança os papéis para uma fogueira, onde são consumidos. A teoria acerca da forma como os demónios agem por via da consanguinidade é, nestes contextos, o lugar mais decisivo do combate salvífico.<sup>43</sup> No plano teórico das representações, podemos observar que feitiçaria, demonologia e soteriologia são teorias que se articulam de forma imbrincada. Paradoxalmente, como observa Sandra Fancello, o discurso pentecostalista, procurando combater a feitiçaria, acaba por reativá-la, integrando-a numa teoria salvífica de polarização do mundo.<sup>44</sup>

---

41 Meyer 1999. Vide também: Fancello 2006, 176-186.

42 Fancello 2006, 187-222; Mary 2000, 119-170

43 Meyer 1999, 75.

44 Fancello 2010, 237.

As teorias religiosas da salvação-libertação, nesta geografia de hibridismos, dependem, com frequência, da percepção de um mundo ameaçador, a que corresponde o sentimento de “insegurança espiritual”. Adam Ashford mostrou como, no contexto sul-africano, esse terreno de insegurança é o lugar de um combate muito agressivo entre forças invisíveis. Os diversos sistemas religiosos e mágicos intervêm nesse terreno de combate, que é quotidiano e intersticial.<sup>45</sup> Peter Geshiere, nos anos 90, usou o conceito de *spiritual warfare* para caracterizar esta situação concorrencial de sistemas de salvação-libertação face a essa insegurança espiritual.<sup>46</sup> A emergência de igrejas independentes africanas e de pentecostalismos autóctones alargou amplamente o mercado da cura, dando uma feição característica ao hibridismo desta modernidade africana: a simbólica da ancestralidade sofre a erosão decorrente do estabelecimento de um amplo mercado simbólico, mas, ao mesmo tempo, vê-se recuperada para o centro dos principais combates espirituais. Neste contexto, a remodelação da tradição passa, essencialmente, pelo reconhecimento de novos cenários de luta. O conceito de *witch demonology*, usado por Geshiere, traduz bem o carácter híbrido desse *bricolage* cultural, que aproxima o sistema mágico tradicional e a demonologia pentecostalista.

Não deve perder-se de vista, no entanto, que esta salvação-libertação não se circunscreve ao plano taumatúrgico. Ela pode ter, na mesma geografia cultural, uma significação política, através da constituição, por exemplo, de dispositivos de reconciliação coletiva: a Comissão Verdade e Reconciliação, na África do Sul; o Fórum para a Reconciliação, na Costa do Marfim; a Jornada Nacional do Perdão, no Burquina Faso e no Ruanda. A política da reconciliação desdobra-se em recursos diversos, como os tribunais, as comemorações ou os *gacaca* (dispositivos de confissão pública e reparação, preliminares aos gestos de reconciliação).<sup>47</sup> Na linguagem do cristianismo sul-africano, prevalece a teoria de que o *apartheid* foi uma obra do maligno, de que os homens brancos tiraram proveito. Assim, o fim do *apartheid* é uma libertação do poder do demónio, que

---

45 Ashford 1998, 2005.

46 Geshiere 1997.

47 Fanello 2010, 238.

exige, agora, um trabalho sobre a memória. O perdão é o recurso salvífico que permite libertar todos da cadeia retributiva que traria para o presente o passado desestabilizador.<sup>48</sup> As lógicas de ação política privilegiam, assim, o poder da amnistia (condição para a atualização política do *born again*). A semântica da libertação, no discurso dos agentes do campo político, dá corpo a uma política de cura nacional (aliás a “cura” do país é uma categoria frequente em certa geografia religiosa e política nos Estados Unidos da América).

De uma forma geral, nesta reelaboração das concepções de salvação-libertação, característica da modernidade africana, não encontramos a prevalência de uma teoria acerca da necessidade de sofrimento, ou aceitação do infortúnio, para, numa via de compensação, se obter uma salvação futura – porventura, extramundana. As diferentes categorias do mal conhecem processos diversos de mestiçagem, conduzindo a um novo mapa espiritual, no qual a “África da maldição” – na expressão de Sandra Fancello,<sup>49</sup> e o “evangelismo da salvação” se confrontam.

### *A cura-salvação e a performatividade do “Self”*

Nesta leitura *multi-sited*, propõe-se uma viagem, em três etapas, ao universo das crenças relativas aos anjos, nas sociedades herdeiras da cristandade europeia, contexto em que encontramos concepções de salvação-libertação marcadas por complexos processos de *bricolage*. André Couture estudou o caso da atividade mediúnica de Marie Lise Labonté.<sup>50</sup> Trata-se de uma mulher que descobriu em si própria o poder de se curar de uma doença grave. Nesse percurso, reconhece que foi ajudada por um conjunto de anjos (*the angels*) que têm como porta-voz Xêda (ou Xêdah). Desde 1989 que a senhora Labonté tem uma atividade itinerante, divulgando as suas sessões públicas de comunicação angélica. A legitimação que faz da sua atividade descreve-se de forma oracular,

---

48 Darbon 1998.

49 Fancello 2008.

50 Couture 1996; 1998. Pode encontrar-se a listagem detalhada do *corpus* documental relativo às publicações do trabalho mediúnico de Marie Lise Labonté em: Teixeira 2007.

como uma mensagem diretamente recebida dos anjos. As entidades Xêdah têm uma posição intermédia entre os anjos e os humanos. São apresentadas por Marie Lise Labonté como seres muito evoluídos que prosseguem a sua evolução, mas sem encarnarem em corpos. Acompanhando o que se passa na Terra, podem ajudar os humanos sob a forma de energia, estando próximos em situações difíceis como, por exemplo, a morte. No quadro deste credo energético, estes emissários dos “anjos”, que usam como canal de comunicação, a disponibilidade mediúnica da senhora Labonté, têm uma função terapêutica, já que a sua influência é restauradora do funcionamento dos “chacras”. Conhecendo o funcionamento do universo enquanto fluxo de energia, essas entidades sabem que as doenças resultam dos bloqueios que impedem a circulação da energia.

A análise do material documental disponível permite descobrir uma espiritualidade adaptada aos paradoxos da modernidade radicalizada. Sem rigores iniciáticos, sem sistema ritual, sem formas estáveis de comunitarização, as sessões mediúnicas estudadas por André Couture dão testemunho de uma espiritualidade adaptada à cultura da afirmação individual, onde anonimato e reconhecimento se imbricam em itinerários e trajetórias que visam o bem-estar e a realização pessoal. Como observa André Couture, os anjos e os guias Xêdah entram no jogo da sociedade de consumo, apoiando os ideais de afirmação de si, particularmente os que se atualizam na liberdade de escolha e no desejo de fruição.<sup>51</sup> Neste contexto, o foro da experiência pessoal é visto como uma ampla reserva de recursos ilimitados – como ilimitados são os proveitos que se podem colher desse processo de descoberta de si.

Anne Manevy, do Centro de Antropologia de Toulouse, estudou o fião de um dos maiores sucessos editoriais no terreno da crença nos anjos.<sup>52</sup> Trata-se de um conjunto de livros publicados sob a autoria de Haziel.<sup>53</sup> Estas publicações propõem algumas teorias e práticas que decorrem do reconhecimento da existência de 72 anjos, os quais, associados aos astros, têm

---

51 Couture 1998, 406.

52 Manevy 2005.

53 O elenco de obras traduzidas para português e publicadas pela editora Pergaminho, sob a autoria de Haziel, encontram-se referidas num outro estudo: Teixeira 2007.

uma relação tutelar com cada indivíduo, em função da data nascimento. Neste caso, estamos perante remodelações das devoções ao “anjo da guarda”, que passam pelo investimento no campo da onomástica angélica. Pode reconhecer-se um conjunto de representações que misturam aspetos tradicionais herdados da memória cristã e um certo “senso comum” cosmológico: os anjos são vistos como entidades superiores com a capacidade de canalizar e orientar as energias do sistema solar. A inspiração tradicional transporta o prestígio da antiguidade, o vocabulário energético e outras referências à cultura tecnocientífica dominante são um selo de legitimidade.

No quadro das referências históricas, Anne Manevy remete este imaginário para a obra de Lenain, *A Ciência Cabalística ou a Arte de Conhecer os Bons Génios*, publicada em 1823. Lenain consagra o capítulo VI à caracterização dos poderes de influência próprios dos 72 “génios (espíritos)” – às vezes também referidos como anjos. Para o estabelecimento da onomástica deste universo de entidades espirituais, Lenain socorreu-se da obra *De arte cabalistica*, cujo livro terceiro apresenta os nomes dos 72 “anjos”, a partir de um jogo combinatório que manipula aritmeticamente o alfabeto hebraico. Por sua vez, o *De arte cabalistica* insere-se numa ampla tradição de especulações sobre os anjos que encontra na obra do Pseudo-Dionísio uma das fontes principais.

Os esforços de “ortodoxização” das representações e práticas relativas ao lugar dos anjos na economia crente passaram, na cristandade, por uma particular vigilância sobre a proliferação onomástica. As intervenções eclesiais tornam patente a consciência de que a proliferação de nomes angélicos facilmente abriria a porta aos “génios” (espíritos) do paganismo. Daí que o esforço de regulação passe por canalizar o culto para a evocação dos três arcanjos bíblicos, canonizados com os nomes de Miguel, Gabriel e Rafael. Esta iniciativa estratégica encontrou, no período pós-trentino, um novo instrumento: a fixação no calendário, a 2 de outubro, da festa consagrada aos anjos da guarda. O catolicismo barroco, na sua luta contra a *superstitio* angélica, fará das práticas devocionais relativas ao “anjo da guarda” um recurso preventivo que visa preencher o espaço desses “génios do paganismo”. Ao contrário destes, os “anjos da guarda” são anónimos e reorientam o crente para o centro dos

mistérios confessados e celebrados na Igreja Católica Romana. O “anjo da guarda” é polivalente: companheiro invisível, protege da morte súbita, previne acidentes, prepara e auxilia o crente na hora da morte, é a consciência moral da criança e do adolescente.

Os estudos de natureza etnográfica mostram que as atuais crenças no poder dos anjos circulam num mercado espiritual de ampla oferta, onde a eficácia dos resultados esperados avança sobre a coerência. A proliferação dos nomes de anjos está associada, com frequência, a uma religiosidade que vive da miniaturização e da portabilidade das figuras tutelares. Multiplicam-se os produtos: pequenas estatuetas, cartas, adereços, *bric-à-brac* de espécie vária que aproxima comunicativamente o poder tutelar dos anjos. Esta manipulação dos nomes evangélicos não é uma experiência recente. O que é novo é esse cruzamento entre o universo devocional que gira em torno dos anjos e as crenças próprias do horóscopo zodiacal massificado, combinação que permite uma taxinomia muito abrangente: toda a humanidade passa a poder referir-se aos “setenta e dois anjos”. O âmbito da astrologia antiga desenhava-se no destino coletivo e na meteorologia. O fenómeno moderno de massificação do Zodíaco desenvolveu-se no sentido da individualização, situando cada indivíduo numa particular relação com o cosmos.

A publicação de Ambika Wauters, de ampla circulação internacional, editada em Portugal por um clube do livro e da leitura, é um exemplo documental de grande eloquência.<sup>54</sup> O objeto não é, à primeira vista, um livro. É uma caixa que convida à sua abertura. Dentro encontramos um *kit* de iniciação constituído por um livro e um conjunto de cartas. O livro abre com um capítulo sobre os “anjos passados e presentes”, onde se citam textos essénios, com palavras de mestre Eckhart e Newman à mistura. O segundo capítulo descreve cada um dos anjos constantes nas cartas. Finalmente, o derradeiro capítulo ensina a fazer consultas às “cartas dos anjos”.

A partir do dossiê etnográfico constituído pela antropóloga Anne Manevy, é sustentável a hipótese que analisa este cruzamento entre a devoção

---

54 Wauters 2005.

aos anjos e o horóscopo zodiacal como um recurso ao serviço do moderno investimento na construção do “eu-mesmo” (*Self*). No contexto de uma modernidade radicalizada, em que as principais garantias coletivas sofreram uma enorme erosão, os indivíduos sentem-se impelidos a investir na demanda de sentidos para a sua identidade pessoal. Disso dão testemunho as diferentes práticas de homonímia: no trabalho simbólico de compatibilização dos aspetos caracterizadores da personalidade dos indivíduos com a descrição do anjo tutelar que lhe é próprio, o uso do nome do anjo torna-se um suplemento de alma que permite ao indivíduo a construção de uma autoconsciência e uma forma de comunicação com os outros (é frequente que, neste universo, os autores da literatura que divulga estas mundividências se identifiquem com o nome do seu anjo). Esse trabalho de adequação resulta, na prática, num conjunto de táticas de valorização pessoal. Falar de um dom pessoal é remeter imediatamente para as virtudes de um anjo e descrever o anjo é apresentar-se a si próprio. A multiplicação dos tipos e nomes de anjos está, assim, ao serviço da *performance* do *Self*, já que tal proliferação aumenta as possibilidades de identificação pessoal.

### Observações conclusivas

A categoria “religiões de salvação” dificilmente poderá ser usada como se se tratasse do resultado da aplicação de uma taxonomia. Na linha weberiana, a categoria aproxima-se de um ideal-tipo que permite a compreensão da trajetória histórica de racionalização e de institucionalização de uma tradição religiosa, enquanto sistema de sentido. Com recursos diversos, Marcel Mauss pensa as continuidades e descontinuidades entre magia e religião a partir dos recursos salvíficos, num modelo de compreensão que favorece um olhar de grande plasticidade. A categoria de “religião de salvação” pode, em última análise, definir-se como um modelo heurístico para pensar a religião enquanto sistema simbólico que procura responder com eficácia aos problemas do mundo, configurados como experiência do mal. Mas as figuras do mal e os meios de

salvação podem ser muito diversos, não permitindo a sua concentração numa ontologia do mal.

No contexto das múltiplas modernidades, o encontro entre sistemas heteróclitos pode conduzir a autênticas guerras de salvação, não sem transações entre os diversos lados do conflito. A oferta de novos recursos de salvação, como se observou em alguns terrenos do cristianismo pentecostal, pode reativar, paradoxalmente, mundividências tradicionais, num conflito prático de modos de gestão da eficácia religiosa.

Em particular, nas sociedades do Atlântico norte, o *bricolage* salutar ou salvífico, veiculado pela gnose dos anjos, está ao serviço das táticas de construção de si do sujeito, em contextos de grande complexidade social. No quadro de um senso teórico muito vulgarizado, a experiência religiosa é, aqui, compreendida como interioridade, originalidade, demanda pessoal, descoberta, comunicação interpessoal, qualidades que não se reconhecem nos quadros da institucionalidade e normatividade religiosas. Descobre-se uma dicotomia subjacente: de um lado, o campo religioso representado pelas instituições (heteronomia); do outro, o universo espiritual associado aos valores da liberdade individual (autonomia). Assim, a salvação não vem de fora. É um enigma interior a desvendar.

## BIBLIOGRAFIA

- Ashforth, Adam. 1998. "Reflections on Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto)." *African Studies Review* 41:36-67. Doi:10.2307/525353.
- . 2005. *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. 1990. "Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne." *Archives des sciences sociales des religions* 69:9-25
- Bureau, René. 2002. *Anthropologie, religions africaines et christianisme*. Paris: Éditions Karthala.
- Couture, André, et Nathalie Allaire. 1996. *Ces anges qui nous reviennent*. Montréal: Fides.
- Couture, André. 1998. "Les anges, le Nouvel Âge et la spiritualité de masse." In *Croyances et sociétés*, dir. Bertrand Ouellet et Richard Bergeron, 399-407. Montréal: Fides.
- Crapanzano, Vincent. 2004. "Le moment de la prestidigitacion: magie, illusion et mana dans la pensée d'Émile Durkheim et Marcel Mauss." *Sociologie et sociétés* 36 (2):33-54. Doi:10.7202/011047ar.
- Darbon, Dominique. 1998. "La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question." *Revue française de science politique* 48:707-724. Doi:10.3406/rfsp.1998.395318.
- Dewitte, Jacques. 2003. "Croire ce que l'on croit. Réflexions sur la religion et les sciences sociales." *Revue du MAUSS* 22 (2):62-89. Doi:10.3917/rdm.022.0062.
- Durkheim, Émile. (1912) 2003. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Eisenstadt, Samuel N. 2000. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129 (1):1-29.
- Erny, Pierre. 2000. *Enfants du ciel et de la terre. Essais d'anthropologie religieuse*. Paris: L'Harmattan.
- Fabien, Robertson. 2003. "Durkheim: entre religion et morale." *Revue du MAUSS* 22 (2):126-143. Doi:10.3917/rdm.022.0126.
- Fancello, Sandra. 2006. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris: Éditions Karthala/IRD.
- . 2008. "Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains." *Cahiers d'Études Africaines* 48:161-183. Doi:10.4000/etudesafricaines.10382.
- . 2010. "Délivrance." In *Dictionnaire des faits religieux*, dir. Danièle Hervieu-Léger et Régine Azria, 234-239. Paris: PUF.
- , dir. 2015. *Penser la sorcellerie en Afrique*. Paris: Hermann.
- Gandillac, Maurice de, trans. 1958. Denys l'Aréopagite. *La hiérarchie céleste*. Paris: Cerf.
- Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: The University of Virginia Press.
- Gurvitch, Georges. (1950) 1969. *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris: PUF.
- Hamès, Constant. 1997. "Le Coran talismanique: de l'Arabie des origines à l'Afrique occidentale contemporaine." In *Religions et pratiques de puissance*, dir. Albert de Surgy, 129-160. Paris: L'Harmattan.

- Hervieu-Léger, Danièle. 2005. "Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique." *Social Compass* 52:295-308. Doi:10.1177/0037768605058427.
- Ho, Park Jung. 2009. *Dom, mana et salut religieux: Durkheim, Mauss, Weber*. Paris: MAUSS.
- Hubert, Henri, et Marcel Mauss. (1902-1903) 1999. "Esquisse d'une théorie générale de la magie." In *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Karsenti, Bruno. 1997. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF.
- Lenain, Lazare. (1823) 1982. *La science cabalistique ou l'art de connaître les bons génies*. Paris: Éditions Traditionnelles.
- Lory, Pierre. 1997. "Ange, djinns et démons dans les pratiques magiques musulmanes." In *Religions et pratiques de puissance*, dir. Albert de Surgy, 81-94. Paris: L'Harmattan.
- Luhmann, Niklas. 2014. "La religion comme communication." *Archives de sciences sociales des religions* 167:47-60. Doi:10.4000/rfsic.3710.
- Lukes, Steven. 1972. *Émile Durkheim, His Life and Works*. London: Penguin Books.
- Manevy, Anne. 2005. "Tes anges ne sont pas les miens! De l'ange gardien à l'ange haziélien." *Archives de sciences sociales des religions* 130:13-36.
- Martinelli, Bruno. 1999. "Entre interdit et pardon. Le pouvoir des forgerons chez les Moose et les Dogon." *Clio en Afrique*, 5. URL: <http://sites.univ-provence.fr/~wclio-af/numero/5/thematique/martinelli/index.html>.
- Mary, André. 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Cerf.
- Mauss, Marcel. 1968. *Œuvre I: Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Minuit.
- Meyer, Birgit. 1999. *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Müller, Hans-Peter. 2013. "Société, morale et individualisme. La théorie morale d'Émile Durkheim." *Trivium* 13. Doi:10.4000/trivium.4490.
- Rey, Terry. 2005. "Habitus et hybridité: une interprétation du syncrétisme dans la religion afro-catholique d'après Bourdieu." *Social Compass* 52:453-462. Doi:10.1177/0037768605058150.
- Steiner, Philippe. 2000. *La sociologie de Durkheim*. Paris: La Découverte.
- Stoyanov, Yuri. 2000. *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New Haven: Yale University Press.
- Surgy, Albert. 1997. "La recherche de 'miracles' dans les églises chrétiennes en République du Bénin." In *Religion et pratiques de puissance*, dir. Albert de Surgy, 175-206. Paris: L'Harmattan.
- Tarot, Camille. 1999. *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*. Paris: La Découverte, MAUSS.
- . 2003. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Paris: La Découverte.
- Teixeira, Alfredo. 2007. "Os Anjos – Figuras do Bricolage Religioso Contemporâneo." In *Congresso Internacional: Figuras do Anjo Revisitadas*, 109-127. Fátima: Santuário de Fátima.
- . 2015. *Um Mapa para Pensar as Religiões*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Valeri, Valerio. 2013. "Marcel Mauss and the New Anthropology." *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 3:262-286. Doi:10.14318/hau3.1.027.

Wauters, Ambika. 2005. *O Oráculo dos Anjos*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Weber, Max. (1920) 1971. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

———. (1921) 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

———. 1996. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard.



# **SALVAÇÃO, IDENTIDADE E SENTIDO NO HORIZONTE HISTÓRICO DO JUDEO-CRISTIANISMO**

## *SALVATION, IDENTITY AND SENSE ON THE HISTORICAL HORIZON OF JUDEO-CHRISTIANITY*

José Augusto Ramos

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

joseramos@letras.ulisboa.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-3247-2163>

### **Resumo**

Esta síntese acaba por recolher da história elementos adequados para uma redefinição do próprio conceito de salvação. Em cada época e contexto se poderia obter uma síntese específica. Fazê-lo para o final da Idade Média, por exemplo, daria certamente um resultado bem diferente daquele que neste horizonte longo se poderá recolher. *A Divina Comédia*, de Dante, teria numa tal síntese mais ressonância do que aquela que tem aqui. Esta longa evolução das hermenêuticas representa um processo de renovação da consciência antropológica. E as fórmulas mais antigas e originárias acabam por nos surpreender, sugerindo semânticas capazes de uma maior contemporaneidade.

### **Palavras-chave**

Salvação, identidade, sentido, judeu-cristianismo

### **Abstract**

This synthesis ends up collecting from history appropriate elements for a redefinition of the very concept of salvation. In each age and in each context one could obtain a specific synthesis. To do it at the end of the Middle Ages, for example, would certainly give a very different result from that which on this long horizon can be collected. Dante's *Divine Comedy* would have in such synthesis more echo than the one it has here. This long evolution of hermeneutics represents a process of renewal of the anthropological consciousness. And the oldest and most original formulas end up surprising us and suggesting semantics of greater contemporaneity.

### **Keywords**

Salvation, identity, sense, Judeo-Christianity

## **Definições e estratégias**

O horizonte histórico que assumimos para análise oferece um campo de reflexão de amplitude superior a três milênios, devidamente recheados de textos. Juntando judaísmo e cristianismo, consegue-se uma convergência de duração e de conteúdos que é útil para uma síntese representativa. A primeira vantagem é a de um fio de leitura multimilenar, autêntico dicionário de percursos feitos e semânticas investidas, na demanda de horizontes, interesses e sentidos, leitura insistentemente prosseguida ao longo desta história. A questão que se levanta e nos interessa é a de ver onde está o foco essencial das expectativas de salvação, expectativas com que os humanos se definem, se programam e se projetam. Esta síntese acaba por recolher da história elementos adequados para uma redefinição do próprio conceito de salvação. Em cada época da história se poderia obter uma síntese específica. Fazê-lo para o final da Idade Média, por exemplo, daria certamente um resultado bem diferente daquele que neste horizonte longo se poderá recolher. *A Divina Comédia*, de Dante, teria nessa síntese mais eco do que aquela que tem aqui. Esta longa evolução das hermenêuticas representa o processo de renovação da consciência antropológica. E as fórmulas mais originárias acabam por nos surpreender, sugerindo semânticas de maior contemporaneidade.

Apesar de pertinentes, não poderemos tratar por separado cada um dos conceitos, salvação, identidade e sentido, destacados em título. Fá-lo-emos de modo articulado, à medida que os matizes se vão sobrepondo e formando um conjunto de sinónimos em sistema. Cada um deles sugere um aspeto essencial como caminho de hermenêutica. A tarefa a que esta demonstração nos obrigou foi a de ir arrumando ideias e conceitos que, desde há muito, se cruzam entre as coordenadas fundamentais da religiosidade e lhe dão alguma complexidade. A sensação final de podermos antever novos horizontes é, por isso mesmo, compensadora.

Dispensamo-nos de tratar o conceito taxonómico de religiões de salvação, importante para as comparar, quanto aos objetivos propostos por cada uma. O conceito de salvação anda igualmente ligado, em sistema, a outros grandes temas do discurso teológico judaico-cristão, tais como justificação, santificação, graça, revelação, redenção, etc. A intenção de colocar esta reflexão sobre semânticas da soteriologia na perspetiva histórica do judeo-cristianismo foi, como se disse, a de conseguir melhor definição entre matizes semânticos num espaço longo e pedagogicamente propício. O nosso olhar pode, assim, espriaiar-se por toda a extensão da literatura bíblica e prolongar-se ainda ao longo da história do pensamento teológico-hermenêutico, tanto cristão como judaico, seja nas construções teológicas seja nas mentalidades e formulações populares. O que é essencial presta-se bem a esse jogo.

### **Salvação e hermenêutica do quotidiano**

À partida, o termo salvação, com a sua ressonância essencial, poderia sugerir algo de abstrato. Adjetivado como salvação eterna, parece ainda mais distante. Desde cedo, porém, verificamos que a ideia de salvação anda ligada a factos concretos, históricos e imediatos, em que se reconhecem e celebram experiências de libertação, com interesse imediato, apetecível e compreensível. Estas experiências acontecem em domínios variados e comezinhos da existência humana, individual e coletiva. Esta variedade, em vez de desorientar,

reconforta e enriquece. Exemplos de salvação referem-se a doença, perigos, prisão, males, guerra, morte e outros deste género. São momentos de satisfação, por objetivos que os humanos se propõem e têm a peito. É justamente no horizonte englobante destas experiências de interesse evidente que o conceito de salvação se define e se aprofunda. Não é teórico nem distante. Tem tudo a ver com satisfação.

Para ilustrar esta descoberta de um conceito importante por dentro de acontecimentos concretos e históricos, cabe aduzir a experiência de investigação vivida por um biblista português de grande mérito.<sup>1</sup> Costumava ele recordar que se dirigiu à École Biblique et Archéologique Française de Jerusalém no intuito de investigar para uma tese de doutoramento sobre a salvação, por ser uma categoria bíblico-teológica importante. Passados anos, achou-se a concluir uma tese pioneira sobre textos do profeta Isaías e outros da literatura bíblica coeva, relativos ao assédio lançado pelo rei assírio, Senaqueribe, contra a cidade de Jerusalém e o reino de Judá. Em tal contexto, salvação não era um discurso de intenção doutrinal, moral ou teológica e muito menos escatológica. O vocabulário de salvação acumulado incidia, antes, sobre as circunstâncias de um resgate, que proporcionou à cidade ver-se maravilhosamente libertada e sobrevivendo a uma guerra terrível. Salvação equivalia a libertação, com uma dimensão histórica, concreta e apetecível.

Na literatura sobre Isaías, com efeito, verifica-se um uso particularmente intenso da raiz verbal da qual deriva o conceito de salvação. Trata-se da raiz hebraica *yasha'*, que significa essencialmente “salvar, libertar, vencer, triunfar”. Entretanto, as estatísticas lexicais da Bíblia dizem-nos que, para além da grande percentagem que ocorre no livro dos Salmos, é em livros como o dos Juízes, de Samuel e de Isaías que o uso da raiz *yasha'* mais frequentemente aparece na Bíblia hebraica.<sup>2</sup> Nos casos de Isaías, Juízes e Samuel, é o contexto da experiência histórica coletiva, em fase de constituição e de sobrevivência, que define os matizes do conceito de salvação. Nos Salmos, as conotações poderiam ser aparentemente mais pessoais, mais íntimas e mais abstratas, dado o caráter

1 Trata-se da obra magistral de Francolino J. Gonçalves (1986).

2 Stolz 1971, 786.

mais pessoal daqueles poemas. No entanto, mesmo sugerindo categorias mais abstratas, a literatura dos Salmos carrega em si o significado bem concreto das experiências da consciência pessoal, projetadas num horizonte de ressonância transcendente. É, com efeito, no livro dos Salmos que se encontra o maior número de referências à salvação.<sup>3</sup> Com efeito, prevalecem nele as fórmulas de síntese, exprimindo estados de consciência e interesses hermenêuticos sobre acontecimentos especiais, marcados por um relacionamento explícito de diálogo e cumplicidade com Deus. Um dado essencial da fé, tanto no judaísmo como no cristianismo, que aparece vincado nos Salmos, é Deus como principal agente desta salvação quotidiana.<sup>4</sup> Com esta base, aquilo que se afirma é um postulado de confiança e uma visão de otimismo sobre o mundo e a vida. O resgate que a salvação representa é também contra o pessimismo.

A frequência com que a raiz *yasha'* aparece a fazer parte de nomes de personagens bíblicas diz bem da sua aceitação e popularidade. É o comandante Josué, os profetas Isaías e Oseias e várias outras personagens menos destacadas, com os nomes de Jechua, Josué e Jicheí e, finalmente, o próprio Jesus. Na verdade, o caso de Jesus poderá ser aquele em que um nome formado com base na raiz que significa salvar está mais profundamente chamado a funcionar como o elemento que define o sentido de salvador, válido para todo o Evangelho de Lucas e para todo o Novo Testamento.

Esta associação entre os conceitos de salvação e de libertação traduz muito do significado que a palavra salvar representa ao longo de toda a Bíblia. Quer se trate de grandes atos de libertação, como aquele que preenche as narrativas da saída do Egito, quer se trate de uma solução adequada para situações mais quotidianas de sofrimento e angústia, o conceito bíblico de salvar está presente, antes, é omnipresente na Bíblia.

Tempo privilegiado para experimentar grandes emoções de salvação é a guerra; e é para esse contexto que é principalmente requisitado o papel de Deus como salvador, de modo a garantir o resgate e a vitória. Nas recentes traduções

---

3 Exemplos mais salientes são os seguintes conjuntos de salmos: Sl 18; 30-31; 34; 46; 48; 68; 91; 95-99; 105-107; 116; 118; 136; 145.

4 Richardson 1962, 168.

da Bíblia, o contexto de guerra favorece a opção em traduzir o conceito hebraico de salvação (*yešûʿab*) por um termo como “vitória”, “triunfo” ou “auxílio”. Estas equivalências de tradução assumem matizes de definição mais concretos do que aquilo que o termo genérico de salvação tradicionalmente utilizado parecia transmitir. Com este equivalente de tradução, dá-se um importante salto hermenêutico, que as traduções perfilham, cada vez em maior número.<sup>5</sup>

É, pois, neste contexto de hermenêutica das experiências que assenta a ideia de salvação. Salvação é, então, um estado de consciência marcado pela satisfação relativamente ao mundo e à vida; implica uma dose predominante de confiança, que se desdobra na consciência da ajuda divina providencial. A consciência de salvação implica a certeza de um salvador, mesmo que não precise de recorrer à intervenção salvífica de mais ninguém para além de Deus. O nível de eficácia implicado no conceito de salvação define com naturalidade o postulado da intervenção divina. No Antigo Testamento, o título de Salvador é, por isso, uma maneira inteiramente natural de se referir a Deus. Deus define-se principalmente como aquele que é capaz de salvar de todos os apertos e angústias. A aplicação tão natural do título de Salvador a Jesus, no Novo Testamento, espelha, de forma incisiva, a maneira como, no ambiente judaico da época neotestamentária, se caracterizam as figuras messiânicas, caracterizadas com traços divinos. A divinização do próprio Jesus Cristo assenta no contexto das mentalidades helenísticas que diluem a fronteira entre o humano e o divino de forma mais natural do que poderia acontecer no contexto judaico mais tradicional.

---

5 Para perceber como a semântica de vitória e triunfo tem ganhado adesão por parte dos tradutores, basta ver como se amplia a curva semântica da raiz *yasha'* entre dois dicionários hebraicos da mesma escola, a do Pontifício Instituto Bíblico de Roma, nomeadamente o de Zorell (1968) e o de Schoekel (1991).

## Amplitude semântica dos sentidos de salvação

O conceito de salvação apresenta, portanto, uma variedade de matizes semânticos, desde o mais circunstancial até ao mais abstrato e essencial. Há que assumir, então, a possibilidade de definir um denominador comum. As várias ideias condizentes com o conceito de salvação focam e definem um domínio essencial que tem que ver com o reconhecimento e satisfação das intencionalidades e desejos de bem-estar mais marcantes e representativos.

Na dinâmica das línguas semíticas, o sentido essencial de um grupo de palavras assenta numa estrutura nuclear que corresponde à raiz verbal desse grupo. Ora, o sentido mais nuclear da raiz *yaša'* é o de “dar largueza”.<sup>6</sup> Ela aparece como conceito específico do semítico ocidental, tanto do norte como do sul.<sup>7</sup> O hebraico usa esta raiz somente nas conjugações *hifil* e *nifal*, dispensando, por isso, outros matizes verbais teoricamente possíveis. Esta concentração de meios semânticos acontece, aliás, com muitas outras raízes verbais. Ficam assim disponíveis novas criatividades semânticas que estas línguas facultam e estimulam. Isto significa que, em situações físicas ou em condições psicológicas, a necessidade de salvação se caracteriza pela vontade de ultrapassar situações de aperto e de angústia.<sup>8</sup>

As várias aceções semânticas sobre a salvação constituem uma questão de amplitude de matizes perceptíveis, mais do que propriamente de evolução ou de divergência e contraposição de opiniões, mesmo que possamos verificar as modulações do conceito ao longo de milénios. Trata-se de um percurso básico e essencial da consciência, que envolve compreensão teórica e desenvolvimento prático. Na tradição litúrgica hebraica e cristã, este verbo produziu a fórmula para um grito de alma, que é a conhecida expressão “Hossana”; esta significa: “Por favor, dá(-nos) a salvação!” Esta expressão é igualmente uma forma da conjugação *hifil* do verbo *yaša'*, no imperativo, com ênfase da partícula precativa, *na'*.

---

6 Nelis et Lacocque 1987, 165.

7 Stolz 1971, 785-786

8 O verbo oposto a este parece ser precisamente a raiz *šrr*, que significa “estar apertado” (Stolz 1971, 785; Richardson 1962, 169).

Na tradução para o grego, os Setenta traduziram os derivados da raiz *yaša* com derivados de *sozein/soter/soteria*,<sup>9</sup> cujos matizes semânticos serão tratados noutros capítulos deste livro.

## Paradigma histórico do conceito de salvação

Sob o ponto de vista do léxico utilizado, as narrativas sobre a saída do Egito recorrem menos à raiz *yaša*, “salvar”. Servem-se bem mais de outras expressões de significado afim, como *našal*, “libertar”, e *yaša*, “sair, fazer sair”. No entanto, a saída do Egito, desde há milénios e provavelmente desde o seu início em forma de literatura, é tratada como uma realidade que engloba, na mesma experiência comum, todos os indivíduos da comunidade primeira beneficiária e de todas as suas herdeiras, em todas as épocas.<sup>10</sup> Pelo facto de assegurar uma tal profundidade e ressonância, é natural que este acontecimento se tenha transformado ou tenha nascido literariamente para ser uma espécie de paradigma universal do conceito de salvação. Assim sendo, as principais incidências semânticas do conceito de salvação encontram-se ali estruturadas. Esta narrativa apresenta uma espécie de *performance* ritual, em que o acontecimento histórico se articula de forma viva com o conceito de eternidade ou de solidariedade das consciências, passando por cima de fronteiras de tempo ou hiatos de experiência. Isto faz da fé bíblica, como consciência de salvação na história, não apenas uma filosofia ou teologia, mas uma verdadeira proclamação, um querigma.<sup>11</sup> É a declaração de uma convicção. O paradigmático, aqui, aplica-se ao modelo conceptual e a toda a compreensão antropológica e temporal. Trata-se de uma consciência de solidariedade perene que transforma a continuidade histórica das gerações numa entidade comunitária, como se fosse um “nós” englobante, perene e pertinente,<sup>12</sup> e

9 Stolz 1971, 790; Richardson 1962, 169.

10 Dt 6:21-23, para o período inicial. Esta presença de todos os crentes no ato de libertação inicial é bem sublinhado nos rituais da *bagdadá* da Páscoa, para os tempos presentes, em contínuo movimento de progressão.

11 Richardson 1962, 171-172.

12 Ex 12:14-24. 42; Dt 6:20-25; 1 Jo 1:1-3; Jo 6:53-58; 1 Cor 10:16-17; 11:23-26; Lc 1:68.

define a humanidade numa linha permanente de identidades, como se de uma pessoa coletiva e única se tratasse.

Acabamos por verificar que o êxodo funciona também como um paradigma de salvação que, de modo análogo, se pode aplicar às fases futuras da experiência histórica.<sup>13</sup> É mesmo possível que o grande estímulo para a construção literária, que na Bíblia resultou nas narrativas do êxodo, tivesse sido precisamente a necessidade de fundamentar uma solução confiável para a restauração do futuro, na era do exílio. É possível que o grande interesse pelo êxodo tenha tido a sua origem precisamente nesta necessidade de um enquadramento para definir a ideia de salvar o futuro. Com efeito, o contexto do exílio e a necessidade de uma esperança para o mesmo parece terem sido os fatores que mais intensidade trouxeram à elaboração da temática do Egito e ao seu significado.<sup>14</sup> A utilização do Êxodo como literatura-modelo para uma filosofia ou teologia da libertação acaba por ser um sucedâneo do mesmo conceito de salvação. E se considerarmos as dinâmicas implícitas de acolhimento e respeito para com os migrantes e para com os outros em geral, teríamos mesmo as bases de uma teoria global da sociedade.<sup>15</sup> Fica assim bem à vista que a salvação tem tudo a ver com a realização dos humanos e com a justiça e o sucesso da história.

## Salvação e identidade

Articulados entre si, os conceitos de salvação, libertação e identidade formam uma cadeia conceptual para a qual se pode encontrar uma expressão modelar no livro do Êxodo. Com efeito, “o Êxodo tornou-se um mito fundador de identidade: Israel é o povo libertado e Javé é o Deus da libertação”.<sup>16</sup>

---

13 Markl 2013, 130-131.

14 Nos seus cursos do Instituto Bíblico de Roma, Luis Alonso Schoekel costumava sublinhar que o conceito de êxodo era um paradigma de restauração em triplicado, que abarcava a saída do Egito, o regresso do Egito e a instauração da nova aliança.

15 Assmann 2015, 19 et seq.

16 Kügler 2015c, 51. Como ficou dito acima, este verbo é muito frequente na formação de nomes próprios como Josué, Jesus, Isaías, Oseias... E o nome de Jesus é a chave hermenêutica do Novo Testamento (Lc 1:31).

Duas identidades correlativas são definidas com recurso à mesma categoria de salvação; é a identidade de Israel como liberto e a identidade de Deus como libertador.<sup>17</sup> Talvez nem seja exagerado dizer que estas duas identidades são inteiramente correlativas.

E quanto ao interesse em sublinhar, a propósito da saída do Egito, o tema da identidade de Deus, esta é uma intenção frequentemente reiterada na literatura sobre o tema do êxodo.<sup>18</sup> É de tal maneira intensa esta vontade de acentuar a identidade de Deus que parece mesmo que, ao fazê-lo, os hebreus sentem que se podem dispensar de repetir tão frequentemente definições sobre a sua própria identidade. Ao afirmarem a identidade de Deus, estão a sublinhar, da forma mais apodítica, a sua própria identidade. A naturalidade com que recorrem a referências ao êxodo para fundamentar as suas próprias normas jurídicas, estrutura normativa da sua identidade social, significa o quanto esta referência pesa na sua identidade. Com efeito, toda a questão da identidade e da salvação se concentram e se formulam numa proposição que é colocada na boca de Deus: “Eu e só Eu é que sou o SENHOR.<sup>19</sup> Não há outro salvador, além de mim”.<sup>20</sup>

Ser salvo por Deus é um traço distintivo de identidade para Israel, ao contrário dos outros povos:

O Deus de outrora te dá refúgio sob os seus braços, desde sempre. Ele expulsa o inimigo da tua frente e diz: ‘Destrói!’ Israel habita em segurança; solitária corre a fonte de Jacob para uma terra de trigo e vinho, sob céus que destilam orvalho. Feliz de ti, Israel! Quem é como tu, povo protegido pelo SENHOR? Ele é o escudo do teu socorro, a espada do teu triunfo. Teus inimigos te adularão, mas tu lhes calcarás o dorso!<sup>21</sup>

A maneira específica como a literatura bíblica descreve a saída do Egito serve para definir a identidade dos hebreus também na medida em que ela se contrapõe à dos restantes povos de Canaã, seus vizinhos.<sup>22</sup>

---

17 Kügler 2015b, 377.

18 Markl 2013, 129

19 Escrever a palavra SENHOR em maiúsculas é uma convenção seguida em diversas Bíblias para dizer que no original hebraico aparece o tetragrama divino de Yahweh (Javê), para se referir a Deus.

20 Is 43:11. Vide os vv. seguintes e Is 45:21; Os 13:4.

21 Dt 33:27-29.

22 Markl 2013, 128.

Em contrapartida, esta maneira de usar a saída do Egito como argumento teológico de grande ressonância podia, por vezes, ser considerada exagerada ou abusiva. Parecia, pelo menos, conveniente não a utilizar de uma maneira demasiado exclusivista ou nacionalista. Não seria correto que neste núcleo positivo se infiltrassem as doenças que costumam corromper a identidade. É para estes cuidados que o profeta Amós chama a atenção, ao questionar os israelitas da seguinte maneira: “Porventura não sois vós para mim, ó filhos de Israel, como os filhos dos cuchitas? Oráculo do Senhor! Acaso não fiz sair Israel da terra do Egito, os filisteus de Caftor e os arameus de Quir?”<sup>23</sup>

Se, por um lado, esta reflexão serve para relativizar pretensões de importância associadas à própria identidade pelos israelitas, ela não deixa de constituir uma ratificação das razões de identidade aqui pressupostas. Isto significa que a história implicada naquela emigração tem laivos de salvação: acrescentou vida e libertou de um espaço que era de escravidão e prisão. A experiência de sair é uma primeira pedra para o edifício da identidade que definirá o futuro. Sair e ser são coordenadas que mostram o significado implicado no ato de migrar, nas culturas do Oriente antigo; o ato aparentemente banal de sair é percebido como uma experiência fundamental de salvação, é um ato constituinte da identidade.

Paralela a estas histórias de sair do Egito e de outras terras, podemos ver a grande história de Abraão, convidado a sair, de forma definitiva e radical, do seu espaço originário. Sair e ser representa a identidade como um abalo de consciência por parte de alguém que emigra e, de repente, se encontra face a face com a alteridade. A identidade, na estrutura da consciência, significa uma plataforma de transcendência e de encontro, não de choque. A saída de Abraão é uma história de salvação, tanto mais que se institui como fonte de bênção para muitos povos.<sup>24</sup> Sair é experiência de crescimento, desenvolvimento e identidade. É, por isso, entendido como um caminho de salvação.

---

23 Am 9:7.

24 Gn 12:1-3.

## A salvação como itinerário histórico

Desde as mais antigas mitologias orientais, sobre as quais a Bíblia assenta algumas das suas principais coordenadas, a história é vista como uma linha de solidariedade entre todos os humanos, ao longo da qual vão inscrevendo a fórmula essencial e unívoca com a qual se definem. A antropologia implicada nessas mitologias é universalista, tanto no espaço como no tempo. Politicamente, esse horizonte poderá parecer uma dimensão menos evidente, porque, no político, muitas realidades dividem. Poeticamente, porém, o universalismo é incontornável. Percebe-se nas mitologias e nas utopias, nas quais o horizonte humano é inteiramente ecuménico, unívoco e solidário. Quando o discurso teológico cristão declara que a história é uma história de salvação, está a definir a totalidade do tempo, do mundo e da humanidade: aponta assim para uma vivência do humano universal, com a tonalidade principal de salvação. Este conceito de salvação é a peça decisiva para uma leitura positiva, esperançosa e satisfeita. Além disso, este sentimento privilegia o significado do presente e faz das suas expectativas o colorido esperançoso com que antevê a história em geral. É aquilo a que se costuma chamar o *kairós*, o momento presente do encontro com o tempo numa atitude de satisfação. É identificar-se com o projeto humano histórico, vivendo-o como uma experiência feliz. Por dentro deste sentimento, corre, de certo modo, a intuição de uma eternidade em dose desejavelmente feliz.

Tal como no tempo de Cristo, visto como momento paradigmático deste *kairós*, cada momento em que se aprofunda o sentido é percebido como uma intensificação do processo de salvação: são os patamares de qualidade da história. Com efeito, o tempo representa um espaço privilegiado e um percurso de salvação. É nele que se incrustam as experiências humanas marcantes da salvação e da memória; é nele que se organizam os momentos da experiência histórica com as variações de tonalidade e qualidade e com os contrastes positivos e negativos em matéria de salvação. Poderão verificar-se, desta maneira, épocas e reinados mais distantes da salvação e outros mais próximos.<sup>25</sup> Esta

---

25 Krüger 2013, 471-472.

relação entre o tempo e a salvação anda particularmente implicada na ideia bíblica de que Deus governa o tempo e os acontecimentos históricos, marcando e determinando assim o processo de ordenamento do mundo.<sup>26</sup> O discurso apocalíptico, no qual é bastante intenso o conceito de salvação, utiliza de forma sistemática esta marcação estrita dos tempos históricos por parte de Deus.<sup>27</sup> É uma espécie de planificação da ideia de salvação. A relação de Deus com a história justifica que esta possa ser vista com confiança e que representa uma relação feliz com o tempo, de modo que todas as coisas que Deus fez são boas a seu tempo.<sup>28</sup>

É certo que, no discurso apocalíptico, tropeçamos com uma tonalidade mais pessimista no modo de falar sobre a história. A razão é que a leitura apocalíptica se assume como uma luta em prol da justiça, uma militância dramática e agónica. Entretanto, qualquer combate pela justiça é um combate pela salvação, uma vez que salvação e justiça são bíblicamente sinónimas uma da outra.<sup>29</sup>

Mesmo que essa imagem concreta possa dar a sensação de se esfumar com o fluir do tempo, atravessando acontecimentos e paisagens que não sugerem a mesma sensação de tranquilidade, o *kairós* acaba por ser aquela modalidade do tempo que tem aquele matiz de qualidade com que está conotada a eternidade. Tomamos aqui o conceito de eternidade segundo o sentido hebraico, no qual ela representa o sentido profundo haurido do tempo. Trataremos mais deste aspeto no subcapítulo seguinte.

A história da salvação não é, por conseguinte, uma perspetiva que se refugia para além da história; é uma maneira de sentir e perceber, definindo um sentido que se desenvolve, coincidindo e englobando o curso normal da história. As peripécias desta evolução a que podemos assistir, por vezes com

---

26 Krüger 2013, 473-474.

27 Collins 2010, 60-61; 340-343.

28 Ecl 3:11: “Ele fez tudo belo para cada tempo e colocou nos seus corações a duração do mundo, mesmo que o homem não consiga encontrar o sentido das obras que Deus fez, desde o princípio até ao fim.” A expressão “colocou nos seus corações a duração do mundo” pode também traduzir-se como “colocou nos seus corações a duração da eternidade”. Esta tradução do autor foi feita para a Bíblia oficial da Conferência Episcopal Portuguesa, em processo de tradução.

29 Representando valores essenciais, a salvação subsume também alguma sinonímia com a justiça (Ramos 2012, 58).

estranheza e espanto, resultam menos escandalosas e mais coincidentes entre si se forem vistas na perspectiva escatológica da antropologia. O bem-estar da salvação, que os hebreus do tempo da Bíblia costumavam identificar com a qualidade de vida vivida neste mundo, não contradiz as representações de um destino humano a realizar no além nem deveria ser contraposto a elas. Veremos por que razão.

### Dialéticas de salvação entre este mundo e o outro

Quando se procura na Bíblia hebraica a questão da salvação humana projetada para depois da morte, fica-se com a sensação de encontrar respostas relativamente frustes. Há certamente uma continuidade do humano para depois da morte, pois, para o homem pré-clássico, o nada não é uma noção logicamente manejável. Porém, no mundo dos mortos, não existem expressões de vida que garantam aos humanos satisfação cabal.<sup>30</sup> O além não aparece, por conseguinte, como espaço apetecido de salvação. Neste mundo dos vivos e com acontecimentos de encher a alma, é que os hebreus sentiam que era possível descobrir sentido e comprovar os significados mais saborosos da vida humana. No Antigo Testamento, preza-se mais o ser libertado da morte do que o teor de vida sugerida para além dela.<sup>31</sup> Para o além, poderia, eventualmente, sonhar-se com alguma oferta excecional de vida eterna, análoga àquela que é normalmente reservada aos deuses. Esse sonho, sim, era apetecível.<sup>32</sup> Nesta linha, Richardson sublinha que: “O mais significativo desenvolvimento no conceito de salvação, durante o período intertestamentário, é a transferência do *locus* da salvação deste mundo, onde o Antigo Testamento o enraíza principalmente, para o mundo por vir.”<sup>33</sup>

---

30 Sl 88:6 et seq.

31 Kügler 2015c, 52.

32 Há numerosos casos no hebraico do Antigo Testamento em que transparece a ideia de uma exceção desejada para a situação dos mortos geralmente admitida. O sonho de uma imortalidade ou de um vida eterna no campo ou na terra dos vivos parecem nomes para esta desejada exceção (Sl 36:10; 56:14). Esta exceção parece ser um sonho apreciado já na cultura anterior de Canaã, tal como podemos ver na proposta de imortalidade feita a Aqhatu pela deusa Anat (*KTU* 1.17.vi.27-28; Dahood 1966, 222-223).

33 Richardson 1962, 176.

Na verdade, é clara a diferença de tonalidades de discurso a este nível de antropologia fundamental. Porém, os hebreus nunca definiram uma antropologia que fosse exclusivamente sua. Sempre partilharam este tipo de convicções com as culturas do mundo semita em que se inseriam. Talvez esta questão da antropologia profunda se preste bem para aferir níveis de partilha e de interculturalidade. O facto é que a antropologia dos hebreus, em tempos bíblicos, era comum e partilhada com a generalidade das culturas semíticas.

Na época helenística, entretanto, assiste-se, neste ponto concreto, à convergência para uma plataforma ecuménica de antropologia profunda e alargada, na qual os próprios hebreus se vão introduzindo, deixando cada vez mais na penumbra a sua velha antropologia semítica do além. Pelos textos do Novo Testamento se nota que, no tempo de Jesus, este processo está claramente em curso entre os vários grupos de opinião do judaísmo.<sup>34</sup> No que toca ao primitivo discurso cristão sobre o além, este parece encontrar-se já integrado nessa nova plataforma de antropologia. As declarações cristãs do Novo Testamento sobre o além não são, por isso, um discurso especificamente cristão; elas entroncam na nova antropologia ecuménica. Por outro lado, alguns setores dentro do judaísmo mantinham-se ainda ligados ao fundo antropológico antigo dos semitas, como vimos acima.

Pouco a pouco, também o mundo hebraico da época helenística foi afinando o diapasão pela mesma antropologia ecuménica, e esta tornou-se representativa do espaço mediterrânico. Esta antropologia acabou por imbuir de analogias profundas o discurso das três religiões decorrentes da tradição bíblica: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. As divergências entre elas são sobretudo de mentalidade, cultura e discurso, exprimindo-se em fórmulas, nomenclaturas e práticas diferenciadas.

Há que ter em conta, no entanto, que a conceção hebraica de tempos bíblicos, que valoriza antropologicamente a vida neste mundo e na história, poderia muito bem considerar-se ainda pertinente e prestável, mesmo depois de a transposição da sanção ética para o além poder representar uma solução

---

34 Mt 22:23 par; At 23:7 et seq. Também Flávio Josefo nos dá testemunho disso (*LB* 2.16<sup>3</sup>-65; *AI* 18.4-5)

de algum modo lógica, por continuar a garantir validade para aspetos humanos essenciais depois da morte.

Mais ainda, o facto de não se fazer uma discriminação radical entre este mundo e o outro está de acordo com a concepção do tempo pressuposta no pensamento semita e bíblico. Nesta concepção, a eternidade é a dimensão de perenidade que vai decorrendo da experiência histórica e que se vai constituindo como a modalidade persistente do tempo e como uma forma consistente e perene do mundo. A eternidade é a dimensão de plenitude acolhida através da percepção da consciência humana, que se define intencionalmente, integrando a totalidade do tempo e a globalidade do mundo. Em pura representatividade de aceções semânticas, o termo hebraico *'olam* é o tempo profundo na medida em que já transcendeu as dimensões banais do quotidiano, ganhando assim uma consistência adequada para representar intencionalidades assentes no espaço da longa duração. Desta maneira, o mesmo termo, *'olam*, derivado da raiz *'alam*, que significa “esconder”, é o termo usado para significar realidades tão importantes e aparentemente diferentes como tempo primordial, século, mundo ou eternidade.<sup>35</sup> Tudo isto são globalidades recônditas e todos se designam com o mesmo termo: *'olam*. A eternidade não é entendida como uma realidade justaposta ao tempo e a ele impermeável; é, antes, uma temporalidade global, em que todas as realidades se encontram solidárias. Isso não impede que sejam pontualmente assumidas com modalidades diferentes de consciência.

Para dentro dos sucessivos patamares deste tempo diferenciado, mas de continuidades profundas, é a própria gestão das expectativas de salvação que se vai projetando. O futuro e, depois, o além são redutos em que progressivamente se vão anichando as esperanças do presente, adiadas mas nunca renegadas. A escatologia ou, na expressão hebraica, o “futuro dos dias” (*'aharit hayyamim*) é uma expressão, cada vez mais intensa, para futuros acumulados e adiados. Em hebraico, o próprio termo usado para designar o “futuro” contém já toda a alteridade do que é transcendente. O termo *'aharit*, normalmente traduzido por “futuro”, significa algo como “o que é outro” ou “aquilo que está depois” ou que fica “por de trás”, como realidade não acessível

---

35 Ramos 2006, 239-241; Krüger 2013, 472-473.

aos olhos. No uso de complementos preposicionais, o passado fica diante dos olhos e o futuro, atrás das costas.

Pela linguagem bíblica helenizada e assumida como categoria teológica, o conceito de escatologia engloba estes patamares finais e densos. Pode dizer-se que todos os desejos de salvação se concentram e habitam nestes patamares do futuro. Por isso, eles acabam por ser sinónimos uns dos outros, em muitos dos seus matizes. O presente, por seu lado, tanto pode ser considerado um lugar de paraíso, como em certos hinos de ação de graças, ou como lugar de inferno, como nos discursos apocalípticos. Com efeito, o presente prevalece como espaço onde tanto se acumulam fracassos e insatisfações como desejos e esperanças. A própria pressão da esperança é causadora de ansiedade, dor, urgência e impaciência.

Por contexto espiritual do tempo, a sensibilidade do Novo Testamento era já bastante voltada para a escatologia. Entretanto, o acentuar da sensibilidade helenística para o individual levou a que, pouco a pouco, começasse a ser menos sublinhada a dimensão social, coletiva e histórica de salvação.

Face a este horizonte de expetativas, realizações e insatisfações, a salvação continua a ser o objeto essencial da esperança.<sup>36</sup> O desejo é a nossa própria realidade estrutural de homens. Nada obsta que a desejada salvação esteja principalmente conotada com Deus; é ele o agente e detentor exclusivo dessa capacidade de salvação. Por isso, aparecem sempre na boca de Deus expressões como “a minha salvação”; e no discurso humano dirigido a Deus, diz-se “a tua” ou “a sua salvação”. Deus é agente e garante; o homem é o sujeito de salvação. Com efeito, o conceito de salvação tem uma relação muito intensa com os humanos, que são objeto da sua intencionalidade e sujeito de toda a sua expetativa. Por isso, em alguns dicionários, este tema aparece como “a expetativa da salvação”.<sup>37</sup> A antropologia, âmbito em que estes movimentos se definem, não mudou muito nos longos milénios analisados.

Podemos, assim, revalorizar o conceito de salvação na história como uma experiência de âmbito coletivo. Esta revalorização tem que ver com o

---

36 Rahner et Vorgrimler 1966, H, 671.

37 Nelis et Lacocque 1987, 165.

aprofundar da reflexão sobre o sentido do messianismo, em contexto judaico, cristão ou ecumênico. A questão das mediações messiânicas cruza-se em diversas modalidades com as fases históricas desta gestão da esperança de salvação.

Articulando-se, com alguma tensão, entre uma salvação centrada neste mundo e a salvação projetada no outro, o pensamento judaico da época bíblica parece pender mais para a primeira.<sup>38</sup> De qualquer modo, o judaísmo sente alguma dificuldade em destrinçar com clareza entre estes dois polos e em traçar entre eles uma linha divisória. Parece mais evidente o essencial, nomeadamente, que “*el judaísmo es una experiencia de gratuidad y de vida, es una esperanza de salud y de paz (shalom) [satisfação], que constituye la verdad y plenitud definitiva para los hombres*”.<sup>39</sup> Trata-se de uma atitude de confiança geral na vida, um postulado otimista para a mesma. Quanto às experiências e ocorrências de salvação, elas podem tomar todas as formas, das simples às mais complexas.

## Salvação e redenção

Pelo facto de representar um conceito essencial dentro do sistema de ideias do judeo-cristianismo, o conceito de salvação teria necessariamente de arrastar para o seu âmbito outros conceitos sinónimos, tais como os de justificação, justiça, etc. Mas são tantos que não podemos abarcar aqui tantos conceitos homólogos.

Justifica-se, entretanto, abrir uma exceção para o conceito de redenção, dada a sua imensa ressonância e a maneira como, no cristianismo, ele parece sobrepor-se com frequência ao próprio conceito de salvação. Este conceito de redenção, dito com várias raízes, como *ga'al*, *padab*, pode coincidir no essencial com o de salvação, como seja o de “soltar, libertar do cativo, devolver ou recuperar algo perdido, resgatar”.<sup>40</sup> Redenção, no entanto, exprime um modelo específico de salvação, com bases e aspetos bastante diferentes; serve também de base para modelos de religiosidade bem diferentes. Em matéria de títulos

38 Pikaza 2009, 1024.

39 Pikaza 2009, 1025.

40 Richardson 1966, 218.

criscológicos, Jesus é declarado Salvador, mas também Redentor. Os dois títulos concorrem entre si como os mais notórios. Poder-se-ia pensar que seriam sinónimos. Na literatura de base do Novo Testamento, a primazia parece ir claramente para o título de Salvador. É pelo menos esse que é aduzido como fórmula de identidade essencial, no anúncio do nascimento de Jesus.<sup>41</sup> E é esse que herda diretamente a titulação divina do Antigo Testamento mais atinente à salvação.

Com o tempo, o cristianismo, no tocante às semânticas de salvação, foi sublinhando mais o lado individual do que o coletivo. Para a salvação na história, o cristianismo abandona as ressonâncias de tipo étnico e nacionalista, que marcam o messianismo judaico. Deste modo, encontra-se em linha de maior convergência com a afirmação da convergência com o lado individual, ao modo helenista.

Entretanto, os textos do Novo Testamento continuam a espelhar claramente as duas vertentes complementares da salvação. A coletiva seria mais de realização histórica e teria o aspeto de uma visão utópica e messiânica para a vida em sociedade. Esta conceção aparece expressa nas parábolas do reino de Deus; ela corresponde mais ao título criscológico de Salvador e concentra-se mais intensamente no discurso de Jesus, e poderia igualmente ser mais fiel até à cultura religiosa semítica.

A segunda modalidade de salvação espelha diretamente uma antropologia mais concentrada na dimensão individual. O título criscológico de Redentor é aquele que traduz melhor esta vertente; e dentro do Novo Testamento ela fica essencialmente ligada ao discurso característico de Paulo, mais enquadrado no meio cultural helenista. Desta maneira, o Novo Testamento acaba por recolher as duas vertentes complementares. Para a antropologia social de salvação histórica, a figura de mediador apropriada seria a de Salvador; para a antropologia individual de salvação escatológica, o mediador seria mais precisamente designado como o Redentor. Um livro como o Apocalipse, por exemplo, cujo contexto de origem tem mais marcas de salvação coletiva e

---

41 Lc 1:31.

histórica segundo o modelo messiânico, tendeu a ser intensamente lido, ao longo da história, numa perspectiva escatológica e redencionista voltada para o além. O sentir original do Novo Testamento privilegia a leitura tradicional, no sentido de reconstruir o ideal de vida social no horizonte deste mundo: “A teologia do Novo Testamento é basicamente uma reinterpretação do plano profético de salvação do Antigo Testamento e não um apanhado de apocalíptica judaica e de fantasias gnósticas do helenismo.”<sup>42</sup> Apesar das diferenças de vocabulário e de pressupostos filosófico-antropológicos,

em última análise, todos os conceitos de salvação do Novo Testamento podem ser explicados de modo satisfatório por referência ao Antigo Testamento. Com efeito, a teologia profética é a base do esquema neotestamentário de salvação. O plano de salvação do Novo Testamento é uma redescoberta do querigma profético do Antigo Testamento, à luz do ministério, morte, e ressurreição de Jesus Cristo.<sup>43</sup>

O fator que, entretanto, mais contribuiu para o desenvolvimento do conceito de redenção, em alternativa ao de salvação, terá sido o crescimento da importância do conceito de pecado na antropologia religiosa. Com ele, a necessidade de salvação centra-se principalmente no domínio da reparação moral com incidência no destino individual. Ora, o conceito de salvação não assentava em questões morais de que o resgatado fosse culpado; a salvação dependia de problemas reais, em que aquele que é salvo se encontrava como vítima. O pecado era, no Antigo Testamento bem como no antigo Oriente, uma referência ritualmente muito falada, mas resolvia-se dentro da dinâmica de rituais específicos e não entrava tão intensamente no conceito de salvação ou de gestão da história e do seu bem-estar (*šalom*). Um papel mais significativo do conceito de pecado foi-se desenvolvendo e, perdendo-se o tratamento do tema do pecado como questão ritual, acentuou-se a sua ressonância no sentido teológico. Com a passagem da teologia judaica para a cristã, resultou maior ainda a incidência do conceito de redenção no âmbito pessoal e individual. A valorização teológica da morte de Jesus explicitou mais as virtualidades de redenção. E Jesus parecia ser mais o Redentor do que o Salvador.

---

42 Richardson 1962, 176.

43 Richardson 1962, 176-177.

Pela valorização do lado coletivo e nacionalista da salvação, o judaísmo não desenvolveu tanto as teologias de tipo redencionista, apesar da intensidade dada ao tema na festa do Kippur, o Grande Perdão. Pelo crescer do conceito de redenção, em contrapartida, o cristianismo matizou diversamente o conceito de salvação e afirmou uma universalidade que parecia abarcar a totalidade dos humanos, porque garantia o destino individual e íntimo de cada um. Em termos muito genéricos, podemos dizer que o cristianismo se orientou mais para semânticas de redenção, enquanto o judaísmo se manteve mais na linha das coordenadas messiânicas de salvação.

### **O lugar da salvação e o conceito englobante de eternidade**

As questões sobre o lugar da salvação têm especial relevância, porque parecem instituir uma dicotomia entre um lugar de salvação neste mundo ou numa antropologia projetada para o além. Estas modalidades distinguem experiências de salvação radicalmente diferentes e assentam em diferentes razões de evidência.

A questão que se levanta é sobre a pertinência das doutrinas de salvação neste mundo, como eram as dos hebreus no tempo da Bíblia, e aquelas que, pelo contrário, parecem simplesmente projetadas para o além. Como a experiência acumulada ao longo da história tende a acumular desilusões, é natural projetar-se para mais além o resto das intencionalidades positivas, consideradas irrenunciáveis, mas que se prevê não conseguirem ser realizadas neste mundo. Assim se mantém e se assume a força da intencionalidade antropológica. A antropologia fundamental parece dar-nos indícios dessa consciência de intencionalidade desde épocas muito remotas. Aliás, na Antiguidade, é bem conhecida a opção entre um lugar de salvação, principalmente neste mundo, e um outro lugar, principalmente no outro mundo. No primeiro caso, estão os hebreus da Bíblia, que, como semitas, viam o estado de felicidade sobretudo como uma coisa que fazia sentido e era razoável se acontecesse neste mundo. Os problemas a ultrapassar e as conquistas a alcançar eram, neste caso, mais claras de definir.

Pelo contrário, sabemos como os egípcios investiam, pelo imaginário, pela economia e pelo ritual, numa salvação mais projetada para o além.

Em cada um destes casos, estamos perante definições de salvação com tonalidades diferentes. Quando localizada neste mundo, a salvação pode tranquilamente significar liberdade, bem-estar, saúde, justiça, sucesso individual, coletivo e nacional, entre outras coisas desejáveis, numa palavra: *šalom* (satisfação). Os vivos estão em condições de matizar as suas expetativas com minúcia. Já para os egípcios, localizada no além, a salvação é sobretudo uma boa imortalidade, sem esquecer a variada gama de satisfações, mesmo virtuais, a que um imortal podia sempre aspirar.

De qualquer modo, em nenhuma destas culturas se renunciava ao outro lado da salvação. Nem os hebreus renunciavam a sonhos, inseguros mas ambiciosos, sobre uma perspectiva feliz no além, nem os egípcios desvalorizavam felicidade e bem-estar neste mundo, tanto do ponto de vista individual como social e político. Podemos dizer que egípcios e hebreus coincidiam numa visão messiânica sobre o destino da sua sociedade na história; e, de qualquer maneira, ambos eram humanos. Isto significa que a questão do lugar da salvação não precisa de renegar nenhum dos lugares ou modalidades significativas da antropologia.

Esta longa história na definição e gestão das expetativas que configuram o conceito de salvação deixa-nos conscientes de que ambos os lugares de salvação, o aquém como o além, se podem considerar pertinentes. Não há que contrapor a antropologia hebraica bíblica, com o foco voltado para a vida neste mundo, e a antropologia judaica pós-bíblica, que olha para o futuro depois da morte com os olhos da antropologia ecuménica fundamental.

Um conceito integrado de tempo caracteriza, como vimos, o pensamento hebraico, segundo o qual a eternidade não é um tempo autónomo de antes e depois do nosso tempo. A eternidade é um fio contínuo, essencial e profundo, da consciência humana que engloba intencionalmente toda a realidade. Nesta definição, o hiato experimental introduzido pela morte nem sequer significa uma rutura. Esta é uma visão unificada do tempo total, de toda a realidade, na perspectiva de uma metafísica da consciência. É neste âmbito de intencionalidade da consciência que podemos analisar o mundo com a convicção de es-

tarmos a manejar realidades. Nesta perspectiva, a consciência assume-se, sem arrogância, mas com alguma ansiedade, como uma realidade absoluta.

Desta maneira, é religiosamente significativo cuidar do destino futuro e procurar conseguir dele a dose de antegosto possível; mas é também religiosamente significativo cuidar do destino individual e coletivo, espiritual e material, neste mundo. Este último cuidado tem talvez maior razão, porque é mais imediato e mais definido e evidente. O bem comum e a dedicação generosa em favor do mesmo é uma opção religiosa pertinente e fundamental. Andando nisto a dimensão religiosa da utopia.<sup>44</sup> Isto consiste em acolher o messianismo como ideal de bom convívio universal e não como uma estratégia nacionalista de poder. A salvação de modelo messiânico tem todos os ingredientes para poder expurgar o nacionalismo que a institucionalização e instrumentalização das virtualidades da justiça e da identidade étnica poderiam espoletar.

A visão da história como eternidade salvífica soa a algo de épico, epicamente teológico e epicamente filosófico. Na verdade, a história da salvação partilha todas as ressonâncias épicas da antropologia mítica. E a percepção de tipo religioso é da ordem do metafórico, integrando estas ressonâncias de empolamento mítico e épico de antropologia simbólica. É por entre mito e epopeia que se projetam os sonhos; e são eles o cerne mais pertinente da nossa antropologia e da nossa religião. É por aí que deve andar a salvação.

Uma visão englobante do aquém e do além só não é inteiramente apaziguadora, porque continua a integrar intrigantes aporias. Naturalmente, estas aporias incomodam e obnubilam o horizonte do humano, mas aplicam-se de forma universal e unívoca, sem olhar à condição religiosa de cada um.

Os nomes alternativos de salvação, como sejam os de paz, saúde, justiça, vida, redenção, restauração ou nova criação, contribuem para definir a salvação como um núcleo de valores essenciais. A salvação tende, de facto, a representar coisas essenciais e facilmente compreensíveis, as quais representam plataformas comuns entre todas as religiões.

Aquilo que diverge são sobretudo fórmulas, mediações, percursos e sobretudo discursos. Conscientes desta polissemia, os dicionários costumam

---

44 Franz et al. 2003, 424.

alistar, como parte da sua análise, os variados equivalentes que podem concorrer para o conceito de salvação.<sup>45</sup> Hoje, poderíamos, com grande naturalidade, referir como equivalente o conceito de realização plena do horizonte humano. A plenitude é, na simbólica do Novo Testamento, uma meta de crescimento, com dinâmica da salvação.<sup>46</sup>

Em suma e no fundo, a salvação é o espaço de resposta para o horizonte de aporias que pesa sobre o humano, segundo a metafísica da consciência.<sup>47</sup> A expectativa de salvação poderia significar, para a consciência, a tentativa de garantir para si mesma algum descanso, face às múltiplas interrogações. Esta expectativa pode, no entanto, ser também a expressão nuclear de uma autodefinição, que pode ter algum alcance ontológico e que pode sugerir, em matéria de desejo, a transparência de uma intencionalidade de ser.<sup>48</sup> A salvação mantém todas as afinidades com algo que poderia ser designado como um sentido de vida intensamente intuído e afanosamente procurado. É a totalidade do mundo na balança da consciência.

---

45 Fazem-no em lista de entrada como Richardson (1962, 169) e Pikaza (2009, 1024); ou no interior da própria síntese, como Nelis et Lacoque (1987, 165). A amplidão polissêmica destes conceitos é, portanto, um facto assumido com toda a consciência.

46 Gl 4:4; Ef 1:10.23.

47 Gunneweg 1998, 340.

48 O ar caracteristicamente filosófico que estas expressões mostram não é por modos retóricos; faz parte das posições filosóficas que andam implícitas nos sistemas de pensamento religioso. É essa naturalmente a sua base de pensamento (Jaspers, 1966, 229 et seq.). Vide também a fundamentação epistemológica de Franz et al. (2003, 7-9) e de Duarte (2002), sobretudo o cap. II, 97-143. O livro organizado por Faber apresenta as bases filosófico-teológicas para uma valorização do desejo nos dinamismos de uma filosofia ou teologia de processo (Faber 2004, 11-18).

## BIBLIOGRAFIA

- Assmann, Jan. 2015. *Exodus, die Revolution der alten Welt*. Darmstadt: WBG.
- Bíblia Sagrada*. 2008. 5.<sup>a</sup> ed. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica.
- Collins, John, J. 2010. *A Imaginação Apocalíptica*. São Paulo: Paulus.
- Dahood, Mitchell. 1966. *Psalms I (1-50)*. New York: Doubleday and Company.
- Duarte, Joaquim Cardoso. 2002. *A Poética do Desejo de Deus*. Coimbra: Gráfica de Coimbra.
- Faber, Roland. 2004. *Gott als Poet der Welt: Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*. 2.<sup>a</sup> ed. Darmstadt: WBG.
- Franz, Albert, Wolfgang Baum, et Karsten Kreuzer. 2003. *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Darmstadt: WBG.
- Gonçalves, Francolino, J. 1986. *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*. Louvain: Institut Orientaliste.
- Gunneweg, Antonius. H. J. 1998. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica/Edições Loyola.
- Jaspers, Karl. 1966. *Introduction à la philosophie*. Paris: Plon.
- Jenni, Ernst, et Claus Westermann. 1971. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag/Theol. Verlag.
- Krüger, Thomas. 2013. "Zeit." In *Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM)*, hrsg. Michael Fieger, Jutta Krispenz, et Jörg Lanckau, 471-475. Darmstadt: WBG.
- Kügler, Joachim. 2015a. "Erlösung." In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT)*, hrsg. Angelika Berjelung et Christian Frevel, 167-168. 4.<sup>a</sup> ed. Darmstadt: WBG.
- . 2015b. "Rettung." In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT)*, hrsg. Angelika Berjelung et Christian Frevel, 377-378. 4.<sup>a</sup> ed. Darmstadt: WBG.
- . 2015c. "Soteriologie." In *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT)*, hrsg. Angelika Berjelung et Christian Frevel, 51-55. 4.<sup>a</sup> ed. Darmstadt: WBG.
- Markl, Dominik. 2013. "Exodus." In *Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM)*, hrsg. Michael Fieger, Jutta Krispenz, et Jörg Lanckau, 128-134. Darmstadt: WBG.
- Nelis, Jan T, et André Lacocque. 1987. "Attente du salut." In *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 165-167. Turnhout: Brepols.
- Pikaza, Xabier. 2009. "Salvación: judaísmo, cristianismo." In *Diccionario de las tres religiones: judaísmo, cristianismo, islam*, ed. Xabier Pikaza et Abdelmumin Aya, 1024-1025. Estella: Verbo Divino.
- Rahner, Karl, et Herbert Vorgrimler. 1966. *Diccionario teológico*. Barcelona: Editorial Herder.
- Ramos, José Augusto. 2006. "O Espaço do Tempo, segundo o Judaísmo." *Cultura* 23:33-52. Doi:10.4000/cultura.1470.
- . 2012. "A Justiça e os Seus Sinónimos: Modelos de Univocidade na Expressão Pré-Clássica do Essencial." *Cultura* 30:51-62. Doi:10.4000/cultura.1551.
- Richardson, Alan. 1962. "Salvation, Savior." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George Arthur Buttrick. Vol. IV, 168-181. New York: Abingdon Press.

———. 1966. *Introdução à Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Aste.

Schoekel, Luis Alonso, dir. 1991. *Diccionario bíblico hebreo-español*, fasc. 4. Valencia: Institución San Jerónimo.

Stolz, F. 1971. “יִשָּׁאֵהֵלֵן.” In *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. Ernst Jenni et Claus Westermann. Vol. I, 785-790. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag/Theol. Verlag.

Zorell, Franciscus, ed. 1968. *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Editio photomecânica. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.





# **OS QUALIFICATIVOS SOTER, SOTEIRA E SOTERES NO ÂMBITO DA DINASTIA LÁGIDA:**

Índices de construção de uma (nova)  
identidade política

## ***THE EPITHETS AND SURNAMES SOTER, SOTEIRA AND SOTERES IN THE SCOPE OF THE LAGID DYNASTY:***

*Indexes of construction of a (new) political identity*

José das Candeias Sales

Universidade Aberta

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

jose.sales@uab.pt |  <https://orcid.org/0000-0003-1087-1478>

### **Resumo**

No plano mitológico, *Soter* era um dos sobrenomes de Zeus, o senhor dos deuses. No Egipto helenístico, reis e rainhas da dinastia lágida usaram-no como epíteto cultural, destinado a representar quer a ideia de segurança material que o rei e/ou a rainha assegurava, quer a noção do rei como salvador, no sentido político e religioso do termo. Neste texto, passamos em revista os vários casos detectados no âmbito da dinastia lágida, enquadrando e explicando as suas várias utilizações e a sua apropriação política como índices significativos de construção de uma (nova) identidade política no Egipto dos últimos séculos antes de Cristo.

## Palavras-chave

Qualificativos reais, Dinastia lágida, Identidade política

## Abstract

On the mythological plane, *Soter* was one of the surnames of Zeus, the God of the gods. In Hellenistic Egypt, kings and queens of the lagid dynasty have used it as a cultic epithet, meant to represent both the idea of the material safety that the king and/or the queen guaranteed and the notion of the king as savior in the political and religious sense of the term. In this text we review the several cases detected within the scope of the Lagid dynasty, framing and explaining its several uses and its political appropriation as significant indexes of construction of a (new) political identity in Egypt in the last centuries before Christ.

## Keywords

Royal epithets, Lagid Dynasty, Political identity

“Ptolomeu, filho de Lagos, sucedeu a Alexandre; depois vieram sucessivamente Filadelfo, Evérgeta, Filopator... Epifânio e Filometor, o filho sucedendo ao pai.”<sup>1</sup> “Têm todos o nome de Ptolomeu, mas cada um usa o seu próprio sobrenome. Um é chamado Filometor, outro Filadelfo, outro ainda Soter, o filho de Lagos, nome que lhe foi dado pelos ródios.”<sup>2</sup> É desta forma que Estrabão, no Livro XVII da sua *Geografia*, escrito nos primeiros anos do século I,<sup>3</sup> e Pausânias, na sua *Periegesis* ou *História da Grécia*, obra escrita entre 150 e 180, sob Marco Aurélio, se referem aos Ptolomeus do Egípto.<sup>4</sup> As suas lapidares observações destacam o aspecto mais marcante da onomástica dos reis da dinastia que governou no Egípto entre 305 e 30 a.C.: a distinção dos soberanos fazia-se frequentemente pelos seus apelidos e pela designação dos seus pais.

A evocação dos elos familiares e do uso do patronímico marcaram profundamente os reis desta dinastia e são, em consequência, muito enfatizados

1 Str. 17.1.11.

2 Paus. 1.8.6.

3 Estrabão visitou o Egípto por volta do ano 25, sob o imperador Tibério (Estrabão, *Le voyage en Egypte*, 15).

4 Donohue 2006, 649.

e difundidos nos documentos públicos produzidos pela chancelaria ptolomaica, testemunhando a vontade intencional e permanente de afirmarem uma origem comum, isto é, a continuidade greco-macedónica da família reinante e a solidariedade geracional dentro da mesma.<sup>5</sup> De igual modo, a noção de transmissão hereditária do poder surge expressa na própria titulação hieroglífica usada no Egipto pelos Ptolomeus.<sup>6</sup> A indicação numérica dos Ptolomeus com que normalmente se trabalha para mencionar a sua ordem de sucessão é uma convenção académica, adição moderna portanto, nunca usada pelos autores antigos ou pelos próprios envolvidos.<sup>7</sup>

Sendo marcante, o traço patronímico não esgota, porém, o alcance e a importância da onomástica real dos Ptolomeus no Egipto dos séculos IV a I a.C., sobretudo no que diz respeito à sua vertente helénica. Há também outros predicados e apelidos oficiais que, acrescentados ao nome próprio ou institucional de cada rei ou de cada rainha, ajudam a caracterizar determinadas particularidades da sua presumida e/ou efectiva actuação histórica.<sup>8</sup>

Uma análise detalhada dos predicados e apelidos oficiais gregos dos membros da dinastia lágida, reis e rainhas, permite constatar a utilização de vários qualificativos constituídos em torno de *Soter*, *Soteira* e *Soteres*, que, em síntese, podem ser representados conforme o seguinte quadro-síntese.<sup>9</sup>

---

5 Sales 2005, 189-190; Bernard 1984, 391; Bouché-Leclercq 1906, 71. Certos nomes próprios expressam, no fundo, uma concepção similar: Cleópatra, por exemplo, significa “glória de seu pai”. Na dinastia lágida, com importância histórica declarada como rainhas, houve, pelo menos, sete Cleópatras, sendo obviamente a última, Cleópatra VII Thea Filopator, a mais conhecida (Whitehorne 2001).

6 Sales 2005, 153-172; 2009, 217-226.

7 E mesmo assim há “discrepâncias” entre os autores e/ou escolas historiográficas na numeração dos Ptolomeus, o que, num primeiro momento, causa embaraços e perturbações aos investigadores, sobretudo a partir de Ptolomeu IX Soter II, para alguns Ptolomeu VIII Soter II.

8 Sales 2007b, 1673-1684.

9 O quadro-síntese apresentado foi construído a partir de Sales (2005, 195-198), com base em Gauthier (1916; 1918, 132) e Bouché-Leclercq (1906, 82-83).

### Utilização dos qualificativos *Soter*, *Soteira* e *Soteres*.

Classificação moderna	Nomes oficiais	
	Predicados	Apelidos
Ptolomeu I	Σωτήρ	Θεός Σωτήρ
Ptolomeu I e Berenice I		Θεοὶ Σωτήρες
Ptolomeu IV	Φιλοπάτωρ Σωτήρ	Θεός Φιλοπάτωρ Σωτήρ
Ptolomeu VI	Φιλοπάτωρ Σωτήρ	
Cleópatra II	Σώτειρα	Θεὰ Φιλομήτωρ Σωτειρά
Ptolomeu VIII, Cleópatra II e Cleópatra III (durante o seu reinado conjunto)		Θεοὶ Φιλομήτορες Σωτήρες
Cleópatra III	Φιλομήτωρ Σώτειρα	Θεὰ Φιλομήτωρ Σωτειρά
Ptolomeu IX	Φιλομήτωρ Σωτήρ	Θεός Σωτήρ
Ptolomeu IX, Cleópatra II e Cleópatra III (durante o seu reinado conjunto)		Θεοὶ Φιλομήτορες Σωτήρες
Ptolomeu IX e Cleópatra III (durante o seu reinado conjunto)		Θεοὶ Φιλομήτορες Σωτήρες
Ptolomeu X Alexandre I e Cleópatra III (durante o seu reinado conjunto)		Θεοὶ Φιλομήτορες Σωτήρες
Ptolomeu X Alexandre I	Φιλοπάτωρ Σωτήρ	Θεός Φιλοπάτωρ Σωτήρ

### Predicados e apelidos

Em termos de ocorrências, a análise destes qualificativos demonstra que cinco membros da Casa Real ptolomaica usaram os predicados oficiais *Soter*, “Salvador”: Ptolomeu I (305-293 a.C.),<sup>10</sup> Ptolomeu IV (221-205/204 a.C.),<sup>11</sup> Ptolomeu VI (180-145 a.C.),<sup>12</sup> Ptolomeu IX (116-110; 109-107; 88-80 a.C.)<sup>13</sup> e Ptolomeu X Alexandre I (107-88 a.C.),<sup>14</sup> *Soteira*, “Salvadora”, foi usado por duas Cleópatras: Cleópatra II (180-116/115 a.C.)<sup>15</sup> e Cleópatra III (161/155-101 a.C.).<sup>16</sup>

10 *PP VI*, 14538.

11 *PP VI*, 14545.

12 *PP VI*, 14548.

13 *PP VI*, 14554.

14 *PP VI*, 14555.

15 *PP VI*, 14516; Macurdy 1932, 147-161.

16 *PP VI*, 14517; Macurdy 1932, 161-170. Se, para lá dos Lágidas, quisermos alargar a listagem de soberanos helenísticos a quem foi atribuído o epíteto “Salvador”, *Soter*, teremos de mencionar Antígono Monofitalmo,

Em regra, nos documentos, textos e inscrições, os predicados em causa eram antecidos do nome próprio individual “Ptolomeu” (casos masculinos) ou “Cleópatra” (os dois casos femininos), podendo ser “completados” com a acumulação de outros predicados (“Filopator” ou “Filometor”), como acontece com Ptolomeu IV, Ptolomeu VI e Ptolomeu X Alexandre I (“Filopator”) e Cleópatra III e Ptolomeu IX (“Filometor”).

Entre 132/131 e 129 a.C., Cleópatra II chegou a governar sozinha como Cleópatra *Thea Filometor Soteira*.<sup>17</sup> Além de proclamar a sua divinização pela inclusão do termo *thea*, o título reclamava também a sua solidariedade com o falecido Ptolomeu VI, seu marido, com Cleópatra I, sua mãe, e com Ptolomeu I Soter, o fundador da dinastia.<sup>18</sup> Inerente ao uso destas epicleses parece estar, pois, um intencional plano de assumpção da linha de sucessão dos Lágidas ou da referida “solidariedade geracional”.

Entre 124 e 116 a.C., chegou a haver uma monarquia tripla (Cleópatra II, Cleópatra III e Ptolomeu VIII), a “*bizarre triple monarchy*”,<sup>19</sup> usando todos o nome de culto de *Theoi Filometores Soteres*, “os deuses que amam a sua mãe, salvadores”.<sup>20</sup> Em 116 a.C., depois da morte de Ptolomeu VIII, o “triumvirato real” continuou, agora com outra constituição: Cleópatra II, Cleópatra III e Ptolomeu IX.<sup>21</sup> A epiclesse *Theoi Filometores Soteres* continuou a ser usada pelos

Demétrio Poliorceta, Antíoco I, Antígono Gónatas, Atálo I, Acaios, Filipe V, Eumenes I e Seleuco II (Chaniotis 2003, 433). O epíteto, aliás, foi também extensível a muitas divindades, sendo talvez a mais importante, no Período Helenístico, o deus Serápis, criado pelo primeiro dos Ptolomeus (Sales 2005 126-129; 2007c, 315-318). Sobre a utilização do epíteto depois dos Lágidas e sobre as relações entre o culto real e o culto imperial, vide Dunand (1983).

17 Tyldesley 2006, 196; Hölbl 2001, 197 e Appendix; Whitehorne 2001, 118, 122; Vanderpe 2010, 165; Ritner 2011, 98.

18 Hölbl 2001, 197; Whitehorne 2001, 127.

19 Hölbl 2001, 201.

20 Hölbl 2001, 201; Ritner 2011, 98. Recorde-se que Cleópatra II (“a irmã”, ἡ ἀδελφή) fora casada com o seu irmão Ptolomeu VI Filometor (175/174 a.C.), antes de casar, em 145 a.C., com Ptolomeu VIII Evérgeta II, também seu irmão, e que Cleópatra III (“a esposa”, ἡ γυνή) era filha dela e de Ptolomeu VI Filometor, sobrinha, portanto, de Ptolomeu VIII, com quem acabou por casar em 141/140 a.C. Na titulatura oficial e nas fórmulas de datação, pelos menos enquanto Ptolomeu VIII foi vivo, a “rainha Cleópatra, a irmã” teve sempre precedência sobre a “rainha Cleópatra, a esposa”. A fórmula demótica é “Faraó Ptolomeu, o deus benfeitor, filho de Ptolomeu e Cleópatra os deuses manifestos, com a rainha Cleópatra sua irmã e com a rainha Cleópatra sua esposa, as deusas benfeitoras” (Hölbl 2001, 194-195, 203; Whitehorne 2001, 89-120; Macurdy 1932, 147-170; Lightman et Lightman 2008, 78-80; Hazzard 2000, 134). É muito conhecido um baixo-relevo do interior da sala hipóstila do Templo de Kom Ombo (Sala B, parede norte; ala esquerda, para quem entra), em que o faraó aparece, ricamente paramentado, diante do deus egípcio Horuer, seguido das suas duas mulheres. Um outro relevo no mesmo templo mostra as duas Cleópatras, com Ptolomeu VIII, fazendo oferendas de flores (Sales 2005, 457; Quaegebeur 1989, 100, 115). Vide Whitehorne 2001, 89-148.

21 Neste caso, a fórmula oficial, encontrada, por exemplo, no PRyl 20, é: “A rainha Cleópatra e a rainha Cleópatra e o rei Ptolomeu, o seu filho, Filometor Soter” (Ritner 2011, 98).

três governantes.<sup>22</sup> Depois do desaparecimento físico da mãe, Cleópatra III, por sua vez, reinou conjuntamente com o filho, Ptolomeu IX Soter, entre 116 e 108/107 a.C., tendo usado também ambos o título oficial de *Theoi Filometores Soteres*. Individualmente, Cleópatra III usava igualmente o pomposo *Thea Filometor Soteira* e Ptolomeu IX era *Theos Filometor Soter*.<sup>23</sup> Dessa forma, procuravam simultaneamente afastar-se de Ptolomeu VIII e transmitir a imagem de uma continuidade dinástica ininterrupta.<sup>24</sup> Em 108-107 a.C., após um golpe de Estado em Alexandria, em que afastou Ptolomeu IX Soter em detrimento do seu outro filho, Ptolomeu X Alexandre I (110-109; 107-88 a.C.), o seu preferido, Cleópatra III continuou a usar com ele, até 101 a.C. (data da sua morte), a mesma designação de prestígio (*Theoi Filometores Soteres*).<sup>25</sup>

Quando Ptolomeu IX retomou o poder no Egípto, em 88 a.C., não mais usou o cognome de *Filometor Soter*, que, no passado, comungara com a avó e a mãe, passando a usar apenas *Theos Soter* como nome de culto.<sup>26</sup> Subtilmente, vingava-se da mãe e remetia-a, através dos nomes de culto, a uma significativa *damnatio memoriae*.

No que diz respeito aos apelidos divinos que incorporam *Soter*, *Soteira* e *Soteres* (*theos*; *thea*; *theoi* + *Soter*; *Soteira*; *Soteres*) distinguem-se, no fundo, dois subgrupos: os apelidos divinos singulares (usados por um só soberano) e os apelidos divinos colectivos (partilhados por vários governantes). No primeiro grupo, incorporam-se os qualificativos *Theos Soter* (dois casos: Ptolomeu I e Ptolomeu IX), *Thea Filometor Soteira* (dois casos: Cleópatra II e Cleópatra III) e *Theos Filopator Soter* (dois casos: Ptolomeu IV e Ptolomeu X Alexandre I). *Theoi Filometores Soteres* (quatro casos: Ptolomeu VIII, Ptolomeu IX, Cleópatra II e Cleópatra III) e *Theoi Soteres* (um caso: Ptolomeu I e sua esposa Berenice I) pertencem naturalmente à segunda categoria.

Todos estes predicados e apelidos onomásticos apelam para acções, supostamente positivas, salvíficas, empreendidas pelos monarcas lágidas.

22 Hölbl 2001, 205.

23 Hölbl 2001, 205 e Appendix; Whitehorne 2001, 134. Estes epítetos, aplicados a Cleópatra III e a Ptolomeu IX, são particularmente irónicos, pois nem um nem outro tiveram particular amor pelas suas mães e ambos trouxeram grande destruição e instabilidade para o Egípto (Ritner 2011, 98).

24 Whitehorne 2001, 132-133.

25 Hölbl 2001, 207-208; Whitehorne 2001, 136.

26 Hölbl 2001, 212.

Constituem, no fundo, uma forma de exaltação das suas qualidades individuais, evocando o seu papel eficiente e benévolo na sua resolução ou superação. São epítetos que expressam uma assumida superioridade sobre os demais humanos.<sup>27</sup> No caso do apelido conjunto (*Theoi Filometores Soteres*), há também uma alusão explícita a um familiar directo do soberano, neste caso Cleópatra I, a *Síria* (filha do selêucida Antíoco III), esposa de Ptolomeu V Epifânio e mãe de Ptolomeu VI, de Ptolomeu VIII e de Cleópatra II.<sup>28</sup> Através deste qualificativo, os soberanos reinantes e as suas rainhas agradecem e/ou reconhecem a ligação e a acção da sua familiar (mãe).

Todos os Lágidas receberam o apelido de *Theos* (ou *Thea*, no caso das representantes femininas). Tal apelido precede sempre um predicado (*Soter*, *Filopator*, *Filometor*, *Evérgeta*, *Filadelfo*, etc.). Nunca se diz *Theos Ptolemaios*, mas sim *Theos Soter*, *Theos Filopator*, *Theos Filometor*, *Thea Evérgeta*, *Thea Filadelfo*, *Thea Filopator*, etc.<sup>29</sup> Embora *theos* seja um termo com vários significados, a noção subjacente à composição destes nomes oficiais é a intencional proclamação do carácter sagrado dos soberanos da dinastia lágida. É uma autêntica divinização monárquica que se estabelece, havendo, por isso, uma clara associação destes nomes ao culto dinástico, que é um aspecto característico do Período Helenístico.<sup>30</sup>

Na sua essência, o culto dinástico helenístico consiste na assimilação de um rei mortal com a divindade, sendo a visibilidade do poder divino (*epiphaneia*) uma característica nuclear das crenças religiosas gregas.<sup>31</sup> Entre esse “poder divino”, o poder de proteger, de salvar e de oferecer protecção é fundamental, seja no caso de actos pontuais, específicos, praticados pelos soberanos, seja pela dimensão continuada, durativa, de benfeitoria que asseguravam às suas comunidades. É, aliás, o poder soteriológico que coloca os reis e os deuses no mesmo patamar. Deuses e reis poderosos cumprem o desígnio de protecção e de salvação de forma superior. Assim, os reis helenísticos, mortais, assemelham-se aos

---

27 Roubekas 2015, 8.

28 Sales 2005, 406-407; Hölbl 2001, 142-143 e Appendix, *Stemma* 2; Whitehorne 2001, 80-88.

29 Bernand 1995, 25; Bouché-Leclercq 1906, 76-77.

30 Samuel 1993, 197; Hauben 1989, 444-445.

31 Chaniotis 2003, 431.

deuses imortais pelo cuidado posto na protecção e na salvação das comunidades humanas e merecem receber honra e expressões de gratidão similares às que os deuses recebem (*isotheoi timai*).<sup>32</sup>

A religião grega está repleta de vários deuses que ascenderam ao Olimpo depois da sua morte como meros humanos (ex.: Asclépio, Dioniso e Hércules), bem como de outros homens que tinham a capacidade de fornecer assistência, especialmente durante situações de guerra, e receber adoração como forma de agradecimento ou que se distinguiram por outros acontecimentos extraordinários (ex.: vitórias atléticas, vitórias militares, fundação de cidades e/ou colónias, etc.).<sup>33</sup> Há, porém, obviamente, uma distinção ou gradação entre heroicização, deificação de mortos e vivos e culto dinástico de reis, bem como, em consequência, diferentes situações culturais, sendo aquela (a heroicização) o patamar inferior e este (o culto dinástico) o superior.<sup>34</sup>

No entanto, no Egipto ptolomaico, parece ter prevalecido a ideia de que o rei *não era* um deus, mas alguém que pelos seus comportamentos recebia honrarias como um deus. A concessão dos atributos *theos*, *thea* e *theoi* parece ter conhecido dois momentos distintos: antes e depois de Ptolomeu IV. No período anterior a Ptolomeu IV, não há dúvida de que os apelidos de divindade foram “ofertas” dos seus “agradecidos” sucessores. Eram fruto de cultos “filiais”, sendo atribuídos postumamente.<sup>35</sup> Politicamente, os principais beneficiários com o poder salvífico dos soberanos sacralizados eram justamente os seus herdeiros. No período posterior a Ptolomeu IV, os apelidos são escolhidos e assumidos pelos reis e/ou pelas rainhas aquando da sua subida ao trono ou pouco tempo depois: tornam-se *theos* ou *thea* no momento em que se tornam *basileus* ou *basilissa*.<sup>36</sup> O apelido divino é incorporado na onomástica do soberano como acto de vontade real, como sinal exterior de dignidade e divindade.<sup>37</sup>

A deificação de Ptolomeu I como Θεός Σωτήρ, por exemplo, foi estabelecida por Ptolomeu II, seu filho e sucessor, no início do seu reinado, em

32 Chaniotis 2003, 433; 2005, 73; Walbank 1984, 94.

33 Chaniotis 2003, 432.

34 Hauben 1989, 445-454.

35 Cerfaux et Tondriaux 1957, 193, 194.

36 Bouché-Leclercq 1906, 78, 80-81.

37 Bouché-Leclercq 1906, 75.

283-282 a.C. ou 280 a.C.<sup>38</sup> Politicamente, a instituição do culto à memória do pai inscreve-se no âmbito da sua política de consolidação dos seus direitos dinásticos, ou seja, está eivada de razões pessoais e políticas, tanto mais que a subida ao trono de Ptolomeu II não foi isenta de contestação.<sup>39</sup> Da mesma forma, a divinização de Ptolomeu I e de sua esposa, Berenice I, como Θεοὶ Σωτῆρες, foi também efectuada, em 279 a.C., por Ptolomeu II Filadelfo, filho de ambos.<sup>40</sup>

A partir daí, o casal real passou a beneficiar de culto próprio, com sacerdócio epónimo, instituído pelo próprio monarca reinante, e com um importante festival oficial (*Ptolemaieia*), tipicamente grego, celebrado de quatro em quatro anos, em vários lugares do mundo grego:<sup>41</sup> “*The Ptolemaieia was now equal to the Olympic games; Ptolemy Soter was now equal to the Olympian Zeus; and Alexandria in Egypt was now equal to Olympia in Elis.*”<sup>42</sup> Esta época, uma nova época na concepção e vivência do poder, de que a sacralização/divinização do rei e/ou da rainha é uma característica determinante, é chamada por alguns “*the Soter era*”.<sup>43</sup> A forma final do culto dinástico em Alexandria foi dada por Ptolomeu IV Filopator.<sup>44</sup>

38 Koenen 1993, 51. Como escreve Günther Hölbl (2001, 94), “*Ptolemy II was the most active in developing a state-run ruler cult*”. Vide Hazzard 2000, 43.

39 Hölbl 2001, 36; Hazzard 2000, IX. Aliás, o pai, Ptolomeu I, fizera o mesmo, em seu proveito próprio, quando interceptara o cortejo fúnebre com o corpo de Alexandre na Síria, quando instituíra dias feriados em Alexandria para se render homenagem a Alexandre, quando lhe construíra o *soma* ou *sema*, quando cunhara moedas com a efígie de Alexandre usando os atributos de Hércules, Amon, Zeus, Dionísos, e quando criou a lenda de que ele próprio era filho de Filipe II da Macedónia, meio-irmão, portanto, de Alexandre, directamente relacionado, assim, com a dinastia dos Árgeadas (Hölbl 2001, 15, 93; Sales 2011, 138-139; Bingen 2007, 18, 20; Hazzard 2000, 5, 9).

40 Hazzard 2000, 3, 31; Roubekas 2015, 6, 9; Hölbl 2001, 94; Walbank 1984, 97. A deificação de Ptolomeu I e de Berenice I pelo seu filho, Ptolomeu II, insere-se no processo de estabelecimento do culto real que Angelos Chaniotis (2003, 436) considera ser fruto da “*royal administration*”. Os outros procedimentos referem-se à adoração do rei quando introduzida pela *polis* (como aconteceu em Atenas, com Antígono Monoftalmo e Demétrio Poliorceta) ou quando o estabelecimento do culto do monarca vivo em todo o reino era instituído pelo próprio governante (como aconteceu com os Seléucidas) (Chaniotis 2003, 436-437).

41 Dunand 1981, 13-14. A primeira celebração teve lugar logo em 279/278 a.C. (Hölbl 2001, 94). Da festa de 271/270 a.C., chegou-nos uma circunstanciada descrição transmitida por Ateneu de Naucrátis, em *Deipnosophistae*, onde são feitas referências ao relato original de Calíxeno de Rodes (Dunand 1981, 13-40; Rice 1983; Walbank 1996, 121-125; Wikander 1992, 143-150; Hazzard 2000, 60-79; Chaniotis 2005, 73-74). De acordo com o Papiro Haleusis, ocorria em Alexandria uma outra festa em honra de Ptolomeu I, também instituída por Ptolomeu II: os “*Basileia*”, que comemoravam, provavelmente, a titulação real de Ptolomeu I.

42 Hazzard 2000, 75.

43 Hazzard 2000, 31. Tecnicamente, em termos cronológicos, este período ter-se-á iniciado em 262 a.C. com o uso da locução *Ptolemaios Soter* e a cunhagem de moedas (dracmas, didracmas, tetradracmas e pentadracmas) por Ptolomeu II com esta legenda em honra do pai (Hazzard 2000, X, 3-5, 25-28).

44 Hölbl 2001, 95, 169-170. Para alguns autores, só se justifica e só se deve usar verdadeiramente a denominação “culto dinástico” com Ptolomeu IV, em 215-214 a.C. (Cerfaux et Tondriau 1957, 194-195, 204-205; Hauben 1989, 453). Com efeito, Ptolomeu II associa o culto dos soberanos vivos, enquanto *synnaoi theoi*, ao culto de Alexandre. Ptolomeu IV associará os *Theoi Soteres* ao culto de Alexandre e dos

Além do sacerdócio epónimo (ex.: “sacerdotes dos Deuses Salvadores”), o culto real, imitando o culto aos deuses gregos, contava com ritos tipicamente helénicos: oferenda de libações e de hecatombes ou sacrifícios (*thysia*) de bovinos; festivais (*panegyris*) e concursos (*agones*) atléticos, hípicas e musicais; banquetes (*bestiasis*) e procissões (*pompe*).<sup>45</sup> Geralmente, as festividades ocorriam no dia de aniversário do soberano celebrado (tal como o maior festival divino tinha lugar no dia do nascimento da divindade cultuada). No entanto, podiam também ser referentes para os dias de festa religiosa em honra dos soberanos helenísticos os aniversários das suas subidas ao trono (como aconteceu com Ptolomeu III, no Egipto) ou vitórias militares de relevo.<sup>46</sup> Nas cidades gregas do Egipto (Alexandria, Náucratis e Ptolemais), o culto dos soberanos divinizados era praticado por sacerdotes oriundos das grandes famílias greco-macedónicas.

Os apelidos oficiais que incorporam os designativos *theos*, *thea* e *theoi* estão, portanto, no início da dinastia ptolomaica, directamente relacionados com a instituição do culto dinástico instituído pelos reis lágidas no Egipto e revelam a natureza e o tipo de veneração que os reis e as rainhas pretendiam cultivar. Num momento em que a própria ideologia real greco-macedónico-egípcia se encontrava em construção, com regras ainda um pouco fluídas, o culto dinástico veio auxiliar a fixação dos seus elementos definidores.

### **O caso de *Ptolemaios Soter* (Ptolomeu I)**

Embora não haja uma solução inequívoca e unívoca para a problemática subjacente aos qualificativos reais dos Lágidas, isto é, se há um sentido concreto aplicado ao carácter específico de determinado rei ou se se trata de uma simples etiqueta distintiva, sem qualquer interpretação histórica precisa, é possível detectar alguma plausibilidade de interpretação histórica no caso do

---

Lágidas, colocando os seus nomes no início dos documentos legais, fundando verdadeiramente o culto dinástico (Hazard 2000, 117, 185). Ptolomeu II foi, no entanto, o criador na corte ptolomaica de um “*climat spirituel propice à inciter poètes et artistes à célébrer la dynastie et à la rapprocher autant que possible des dieux traditionnels*” (Hauben 1989, 458).

45 Dunand 1981, 14.

46 Chaniotis 2003, 438.

qualificativo *Soter*, pelo menos no caso aplicado a Ptolomeu I e a julgar pelas informações históricas sobre o mesmo.

Assim, segundo esta linha de leitura, o qualificativo de eficiência-benevolência *Soter* relacionar-se-ia, de facto, com eventos concretos, históricos, ocorridos durante o reinado deste *basileus*. Seria um *qualificativo efectivo* que denotaria uma efectiva conotação com determinados acontecimentos históricos. Seria uma etiqueta susceptível de interpretação histórica, com feição comemorativa, manifestando traços de carácter ou virtudes reais, verdadeiras, morais e/ou naturais do soberano.

Com efeito, tal como é mencionado por Pausânias,<sup>47</sup> quatro séculos depois da morte de Ptolomeu I, os atenienses tinham estátuas dos Ptolomeus à entrada do Odeum (embora não se consiga datar o momento da sua elevação) e o epíteto “Salvador” teria sido atribuído a Ptolomeu I pelos habitantes de Rodas, em 304 a.C., após o cerco de 305/304 a.C. de que foram vítimas e de que foram *salvos* por intervenção do antigo diádoco de Alexandre, o *Grande*.<sup>48</sup> Em apreço pela sua acção, os habitantes de Rodas declararam o novo rei do Egipto como deus (*theos*) e concederam-lhe um espaço sagrado na cidade.<sup>49</sup>

Também Diodoro Sículo (90-30 a.C.) alinha com esta visão, mencionando a gratidão dos ródios para com Ptolomeu I, que enviaram vários representantes ao oráculo de Siuah para apurarem se deveriam honrar o rei egípcio como deus e que acabaram, perante a resposta positiva, por lhe dedicar um santuário, mas nunca menciona, porém, a outorga do epíteto “Salvador”:

No caso de Ptolomeu, uma vez que eles [os ródios] queriam superar o seu recorde retribuindo-lhe sua bondade com outra ainda maior, enviaram uma missão sagrada para a Líbia para inquirir o oráculo de Amon se aconselharia os ródios a honrarem Ptolomeu como um deus. Uma vez que o oráculo o aprovou, dedicaram-lhe

---

47 Paus. 1.8.6.

48 Ellis 1994, 46; Bouché-Leclercq 1903, 77; Bevan 1927, 51-52. Depois de ter sido rechaçado de Alexandria, Antígono decidiu vingar-se de Rodas, que mantinha excelentes relações comerciais e diplomáticas com os egípcios, ou seja, com o sátrapa e depois rei do Egipto, Ptolomeu. Seria este que, com navios, homens (500 mercenários) e víveres (trigo), ajudaria os ródios a suportar o cerco que Demétrio, filho de Antígono, fizera à cidade, juntamente com Cassandro e Lisímaco, e que lhe valeu justamente o cognome de *Polioreta*. O apoio de Ptolomeu aos sitiados, salvando-os da fome, da derrota e até da morte, deveu-se à importância que a ilha de Rodas detinha como o maior entreposto comercial do Mediterrâneo oriental, vital para os interesses comerciais egípcios (D.S. 20.84, 88.9, 96.1-3, 98.1-9; Bouché-Leclercq 1903, 75-76; Hölbl 2001, 22, 29).

49 Hölbl 2001, 93.

na cidade um recinto quadrado, construindo em cada um dos seus lados um comprido estádio a que chamaram Ptolemaeum.<sup>50</sup>

Na narrativa de Diodoro, a bondosa e decisiva intervenção não originou outras glórias para o rei do Egipto.<sup>51</sup> Pausânias, porém, como vimos, advoga que o título de *Soter* foi outorgado na ocasião, de forma laudatória, pelos ródios a Ptolomeu, possivelmente imitando o que os atenienses haviam feito, espontaneamente, em 307 a.C., com Antígono e Demétrio.<sup>52</sup>

O silêncio de Diodoro e das fontes antigas não é seguido pela historiografia: pelo menos desde o século XVIII, a maioria dos autores perfilha a versão de Pausânias, ou seja, vê o título de Ptolomeu I como resultado da sua acção em prol da ilha de Rodas e do agradecimento dos seus habitantes.<sup>53</sup> Certo é que Pausânias não é uma fonte totalmente confiável neste aspecto.<sup>54</sup>

Há, porém, uma outra explicação para a atribuição do epíteto, que nos é contada, entre outros, por Arriano (80/95-175, século II) e por Quinto Cúrcio (primeira metade do século I): Ptolomeu teria salvado ou protegido a vida de Alexandre por ocasião de um ataque aos oxidracas e recebido, em consequência, o tratamento de “salvador”.<sup>55</sup> A narrativa de Arriano diz-nos, no essencial, o seguinte:

*El propio Alejandro resultó herido en el pecho, encima de la tetilla, por una flecha que le atravesó la coraza, de suerte que, según cuenta Tolomeo, espiraba por la herida aire mezclado con sangre . . .<sup>56</sup> y cayó sobre su escudo . . . Alejandro continuaba sin recuperar el conocimiento a causa de la gran pérdida de sangre que había sufrido.<sup>57</sup>*

50 DS. 20.100.3-4. Vide Bouché-Leclercq 1903, 78; Roubekas 2015, 11.

51 Para Hazzard, o silêncio de Diodoro não se deve a uma “maliciosa omissão”, mas tão-só ao “silêncio das fontes”, isto é, ao facto de esse acontecimento não ser mencionado nas fontes (Zenão de Rodas, Hierónimos de Cárdea). Aliás, o mesmo se aplica às inscrições sacerdotais da ilha de Rodas, que não fazem qualquer menção à epiclesse de Ptolomeu I. Nos documentos ródios, ele é simplesmente “o rei Ptolomeu” ou “Ptolomeu” (Hazzard 1992, 55-56).

52 Paus. 1.8.6; Bouché-Leclercq 1903, 78-79; Cerfaux et Tondriau 1957, 201; Walbank 1984, 91, 92; Hauben 1989, 460-461.

53 Hazzard 1992, 52, nota 2; Roubekas 2015, 8; Cerfaux et Tondriau 1957, 201; Bingen 2007, 18.

54 Hazzard 1992, 52-54.

55 Fragmentos e ecos deste episódio surgem igualmente nas obras de Pausânias, Plutarco, Pseudo-Calístenes e Estêvão de Bizâncio (Hazzard 2000, 14).

56 Arr. An. 6.10.2.

57 Arr. An. 6.10.2.

Nas hostes macedónicas, o rumor que corre é que Alexandre Magno morreu, o que provoca nos seus soldados uma ira inusitada: o massacre é brutal, não poupando nem mulheres, nem crianças.<sup>58</sup> O relato de Quinto Cúrcio segue as mesmas pisadas, destacando a perda abundante de sangue e o desfalecimento de Alexandre,<sup>59</sup> o rumor da sua morte<sup>60</sup> e a cólera do exército macedónico:

*No se perdonó ni a ancianos, ni a mujeres ni a niños, pensando que cualquier persona que se encontraban al paso podía haber sido la que había dado muerte al rey; finalmente con el exterminio de los enemigos dieron satisfacción a su justa cólera.*<sup>61</sup>

No entanto, nem Arriano, nem Quinto Cúrcio aceitam a explicação, criticando-a mesmo:

*. . . yo he de decir que son en pasajes como éste donde yo descubro las mayores inexactitudes en los relatos escritos por los historiadores de Alejandro. Por ejemplo: algunos dicen que Tolomeo, el hijo de Lago . . . protegió con su escudo al rey cuando éste quedó postrado en tierra, a resultas de lo cual Tolomeo recibió el sobrenombre de ‘Salvador’. Sin embargo, el propio Tolomeo nos ha dejado dicho en sus escritos que ni siquiera estuvo presente en esta batalla, sino que se hallaba a la sazón al frente de sus tropas combatiendo con tribus bárbaras de otra región.*<sup>62</sup>

*Clitarco y Timágenes informan de que Ptolomeo, que después llegó a ser rey, tomó parte en esta batalla; pero el mismo Ptolomeo, que indudablemente no iba a oponerse a su propia gloria, dejó constancia de que no estuvo presente por haber sido enviado a una expedición.*<sup>63</sup>

Como se sabe pelo prefácio da sua obra, a narrativa de Arriano incluiu entre a sua documentação os relatos coevos dos acontecimentos do próprio Ptolomeu.<sup>64</sup> Seria admissível pensar que Ptolomeu procurasse, na sua narrativa, aproximar-se da figura do próprio Alexandre Magno, como processo de legitimação para o cargo de sátrapa e de rei do Egipto, que veio a desempenhar. Ptolomeu poderia ter distorcido factos para promover os seus interesses políticos, nomeadamente mostrando-se protector ou salvador de Alexandre

58 Arr. An. 6.11.1.

59 Curt. 9.5.9-10.

60 Curt. 9.5.19.

61 Curt. 9.5.20.

62 Arr. An. 6.11.8.

63 Curt. 9.5.21.

64 Hölbl 2001, 14; Bingen 2007, 20-21.

na batalha em causa.<sup>65</sup> Ora não só não se verifica um aproveitamento implícito por parte de Ptolomeu, como se relata uma negação explícita da sua ligação aos eventos.<sup>66</sup> Se a atribuição de *Soter* pelos ródios é admissível, não obstante o silêncio das fontes, a sua atribuição em resultado de “serviços de protecção” prestados a Alexandre no confronto com os málios (povo independente da Índia) é inconsistente.

No plano mitológico, *Soter* era um dos sobrenomes de Zeus, o senhor dos deuses (*Zeus Soter*).<sup>67</sup> No caso de Ptolomeu I, não há evidência segura de que o epíteto cultural tenha sido introduzido durante o seu tempo de vida. A aproximação-identificação com Zeus ficava automaticamente estabelecida pela outorga do título de *Soter*, mas o uso da locução *Ptolemaios Soter* só foi introduzida no Egipto ptolomaico em meados do reinado de Ptolomeu II.<sup>68</sup> A primeira atestação data de 263-262 a.C.: um tetradracma de prata, cunhado em Gaza, tendo no anverso o rosto de Ptolomeu I diademado e no reverso a legenda ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ a envolver a águia de Zeus sobre um feixe de raios e o 23.º ano do reinado de Ptolomeu II Filadelfo.<sup>69</sup> A partir daí, a nova prática de legendagem manteve-se nas cunhagens até ao final do reinado de Ptolomeu II.<sup>70</sup> A partir de 259 a.C., torna-se comum nos documentos legais (inscrições, papiros, grafitos, óstracas) Ptolomeu II referir-se a si próprio como “Ptolomeu, filho de Ptolomeu Soter” (*Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμναίου Σωτήρος*).<sup>71</sup>

Foi, portanto, o segundo dos Lágidas, cujo reinado correspondeu a um período de crescente prosperidade económica e cultural,<sup>72</sup> o responsável pelo estabelecimento desta longa tradição, cujo principal objectivo era expressar a

65 Roisman 1984, 374-375.

66 Hazzard 1992, 53.

67 Segundo a tradição, os três andares do Farol de Alexandria, construção que teve como arquitecto Sóstrato de Cnido, iniciada sob Ptolomeu I e terminada pelo seu sucessor, Ptolomeu II, seriam encimados por uma estátua de Zeus Soter. Luciano, por seu turno, menciona que o farol foi dedicado aos *Theoi Soteres* (Luc. Hist. Cons. 62), embora seja difícil perceber se se referia a Ptolomeu I e à sua esposa Berenice I ou aos deuses Dióscuros, Pollux e Castor, que protegiam os navegadores (Ellis 1994, 53).

68 Tondriau 1948, 128; Hazzard 1992, 52, 56; 2000, 5, 65.

69 Svoronos 1904a, 3:96-97; Svoronos 1904b, 114; Hoover 2007, 65; Hazzard 2000, 65.

70 Hazzard 2000, 18-19.

71 Hazzard 2000, 23, 25.

72 Um índice inequívoco desta prosperidade foi o conjunto de esplêndidos monumentos com que dotou a cidade capital de Alexandria: o Farol, o Museu e a Biblioteca destacam-se entre eles. Mas o desenvolvimento económico do Egipto passou, sobretudo entre o 20.º e o 30.º anos do reinado de Ptolomeu II, pela promulgação de uma legislação fiscal completa de que a organização da moeda fazia parte integrante. Sobre as *πρόσταγμα*, ordens reais no domínio fiscal, vide Préaux (1939, 271-273).

continuidade dinástica, o mesmo é dizer, a legitimidade e a eficiência da realeza lágida. A ele se deve a introdução da prática de cunhar moeda com a efígie do fundador e epónimo da dinastia. A legenda das moedas, com o nome de culto de Ptolomeu I, enfatizava também a referência de Ptolomeu II a seu pai e vincava a faceta divina do seu poder.<sup>73</sup> É também Ptolomeu II que deve ser responsabilizado pela disseminação da ideia de que Ptolomeu I merecia o título de “Salvador; Protector” por ter protegido/salvado Alexandre Magno no ataque aos oxidracas, “boato ideológico” que alguns autores suportaram nas suas crónicas, com as mesmas características e ao serviço da mesma política.<sup>74</sup>

Em nossa opinião, os restantes casos de *Soter* (Ptolomeu IV, Ptolomeu VI, Ptolomeu IX e Ptolomeu X) ou de *Soteira* (Cleópatra II e Cleópatra III) na dinastia ptolomaica não correspondem a mais do que um propagandístico retomar da tradição no que diz respeito à segurança material conseguida para o reino do Egípto.<sup>75</sup> São *qualificativos virtuais* que pretendem emular os (dos) antepassados. São puramente distintivos, não sendo susceptíveis de interpretação histórica ligada a eventos concretos, característicos. Expressam supostas virtudes reais.

Face ao frequente clima de distúrbios, intolerâncias, rivalidades e dissensões sem fim que marcou o exercício do poder da maioria dos Lágidas, estes soberanos (*basileus* e *basilissai*) assumiam que as suas *basileiai* eram a forma de, finalmente, repor alguma organização e ordem e trazer prosperidade material ao país, proclamando essa “salvação” através de qualificativos que invocavam essa acção e outros qualificativos similares do passado. Nos tempos helenísticos, usar qualificativos significativos do passado era uma forma segura de granjear – ou, pelo menos, de tentar granjear – a sua eficácia no presente. Mais propaganda do que história, é certo.

Esta recorrência é tanto mais significativa quanto se trata de reinados fracos e extremamente complicados, com enormes oscilações, avanços e re-

---

73 Sales 2005, 245-250; 2011, 136.

74 Hazzard 2000, 183.

75 No caso de Ptolomeu IV, estamos perante títulos atribuídos para destacar a sua pretensa superioridade existencial sobre os restantes mortais; “Senhor das Coroas, o Glorioso, o Piedoso para com os deuses, o Salvador dos homens” (Bevan 1927, 233). Estes títulos de Ptolomeu IV Filopator são similares aos atribuídos na Pedra de Roseta a Ptolomeu V Epifânio (Sales 2007a, 60-62).

cuos no exercício do poder.<sup>76</sup> Talvez não seja excessivo afirmar que alguns desses reinados foram marcados pela incompetência e laxismo dos soberanos que exauriram o erário público e violentaram as populações com impostos insuportáveis, provocando revoltas populares e arrastando amiúde o Egípto para conflitos e guerras sem solução. Face a uma certa debilidade efectiva (política, militar, económica...), os soberanos lágidas socorrem-se de apelativos e fortes nomes do passado, aureolados de pujança e reconhecimento, numa tentativa artificial de fortalecer os seus próprios mandatos reais. O que está, no fundo, em causa é preservar a “identidade macedónico-dinástica”, fundamento teórico de poder e do seu poder.<sup>77</sup>

### **Apelidos de culto gregos *versus* títulos protocolares egípcios**

A nossa apreciação do significado dos nomes de culto helénicos usados pelos membros da dinastia lágida no Egípto parte do princípio de que é necessário olhar para lá das aparências, ou seja, neste caso, dos nomes, e atender às ideias expressas, neste caso, pelos predicados e apelidos em grego.

Há uma diferença substantiva entre um nome oficial, já de si repleto de significado (histórico e/ou retórico), como “salvador”, “que ama o seu pai”, “que ama a sua mãe”, etc., e o mesmo nome antecedido de *theos*, *thea*, *theoi*, *theai*: “deus salvador; deuses salvadores”, “deus ou deusa que ama o seu pai”, “deus que ama a sua mãe”, “deus manifesto; deuses manifestos”, “deus benfazejo; deus benfeitor”, etc.

A inclusão do termo “deus” como uma espécie de “prefixo onomástico” confere uma solenidade reverencial aos nomes dos soberanos lágidas, o que tinha um enorme impacto quer para gregos, quer para egípcios. Além disso, o culto dinástico dos Ptolomeus era desempenhado nos templos egípcios, ao

76 Ptolomeu IX ocupou o trono do Egípto também por duas vezes (116-107 a.C., conjuntamente com a mãe, Cleópatra III; e 88-80 a.C.). Vide Sales 2005, 40; Hölbl 2001, 204, 211; Ritner 2011, 97.

77 Bowman 1996, 23.

lado das divindades nativas, verdadeiros templos partilhados por diferentes entidades divinas (*synnaoi theoi*), recebendo libações diárias e oferendas de incenso com os demais deuses.<sup>78</sup>

Os títulos protocolares faraónicos (*ren mae*) concebiam o faraó como um “filho dos deuses” (a presença visível, humanizada, dos deuses), o que, em última instância, não era de todo inconciliável com o “deus” do culto grego. A noção da divina ancestralidade do faraó egípcio tinha já no Egito uma longuíssima tradição, que se pode fazer recuar até ao Império Antigo, IV-V dinastias, quando o faraó é já, pela titulação, convictamente, um *Sa-Ré*, “filho do deus-Sol Ré”, fórmula que se manteria inalterável até aos protocolos lágidas.<sup>79</sup> Depois, outras expressões como “amado de” (*meri en*) e “escolhido de” (*setep-en*), relacionando o faraó com muitas outras divindades do panteão egípcio, vieram consolidar e difundir esta concepção de descendência directa dos deuses.<sup>80</sup> A base cultural egípcia permitia e facilitava a justaposição cultural e ideológica dos epítetos gregos mobilizados pelos Ptolomeus.

As fórmulas gregas, intrinsecamente distintas das egípcias, serviam, porém, propósitos semelhantes. A maior parte delas propalava, sobretudo, a ideia do rei como governante divino ou divinizado, cuja função lhe conferia uma grande superioridade existencial-social-institucional – o homem podia não ser divino, mas a função que desempenhava era-o. Igualmente, o culto de Alexandre (que se proclamava “filho de Zeus” e “filho de Amon-Ré”) enfatizava a descendência directa dos deuses e ajudou a transmitir o modelo entre os seus diádocos e epígonos. Significativamente, no Egito, o culto de Alexandre foi promovido por Ptolomeu I como parte dos seus esforços e intentos de legitimação do seu poder, uma vez que Alexandre representava a legitimidade real macedónica, e continuou, depois, até ao final da dinastia lágida, como mostram as moedas cunhadas por todos os seus soberanos.<sup>81</sup> A amálgama

---

78 Chaniotis 2003, 437, 439. Anote-se, não obstante, que entre o culto do soberano lágida e o culto dos deuses egípcios havia uma diferença substantiva: raramente havia templos (*naoi*) dedicados exclusivamente ao culto dos reis e das rainhas, restringindo-se ao levantamento de um altar e de uma estátua de culto (*agalma*), ou simples imagem (*eikon*), do rei morto, nunca do rei vivo (Walbank 1984, 87-88).

79 Sales 2015, 58.

80 Sales 2015, 53.

81 Chaniotis 2003, 435; Sales 2005, 249.

ideológica realizada pelos Ptolomeus entre os elementos religiosos tradicionais egípcios e os distintos traços helénico-macedónicos foi, neste particular, fácil e muito bem-sucedida.

O enorme eco de tais títulos, na própria mentalidade tradicional egípcia, era um elemento adicional de vínculo com as práticas ancestrais, no campo da realeza, desenvolvidas e praticadas no Egipto. Nomes de culto como *Soter* tinham igualmente um significado equivalente para a sensibilidade egípcia. Como escreve A. Chaniotis, adoptando a mesma posição de Ludwig Koenen: o nome de culto grego *Soter* “*sounded greek to the Greeks, but at the same time captured many of the tenets of Egyptians titulary and allowed the native population to recognize in them their pharaoh; in general, the native population accepted the ruler cult*”.<sup>82</sup>

O facto de aos olhos dos gregos o reino ser um assunto (*pragmata*) do rei coincidia com a antiga perspectiva egípcia de ver o faraó como o responsável primeiro pela economia. Os sentimentos helénico e egípcio eram os mesmos em relação às obrigações de prosperidade material, equidade e justiça que estavam cometidas ao cargo real, isto é, ao Estado.<sup>83</sup> No Egipto, a tradicional concepção de divindade do faraó funcionou como *preparatio aegyptiaca* da noção de divindade greco-macedónica do *basileus*. O rei era o divino protector do país e dos deuses. Fora assim com os antigos Hórus nativos do Egipto; fora assim com o próprio Alexandre, que no seu nome de Hórus surge como “protector do Egipto”;<sup>84</sup> era assim com os Ptolomeus.

Ptolomeu IV Filopator, por exemplo, era um “salvador/protector” reconhecido e afirmado pela sua onomástica grega (Σωτήρ, “salvador”) e egípcia (Nome das Duas Senhoras: *ndti n hnmmt*, “protector dos homens”).<sup>85</sup> Desde o início do seu reinado, Ptolomeu IX era designado como *Soter*, ou, de acordo com a fraseologia hieroglífica, *nty nhm*, “Aquele que salva”, ou *nty rk hb*, “Aquele que elimina a injúria”.<sup>86</sup> O vocábulo grego de culto tinha um correspondente apropriado em egípcio, da mesma forma como para Θεοὶ Σωτῆρες se usava

82 Chaniotis 2003, 437.

83 Manning 2010, 120-127; Assmann 1989, 115 et seq.; Goyon 1998, 184.

84 Sales 2005, 141; Beckerath 1999, 232-233; Bosch-Puche 2013, 132-133; Hölbl 2001, 79.

85 Sales 2005, 154; Hölbl 2001, 111.

86 Ritner 2011, 98.

*ntrw ndw*, “deuses protectores”.<sup>87</sup> No caso de “Salvador”, há portanto na Época Lágida uma recorrência intertextual (entre os títulos egípcios usados por vários faraós do Egito antigo) e intratextual (entre os títulos gregos e egípcios usados por um mesmo rei lágida). Pode mesmo falar-se de uma “conexão ideológica” entre as concepções egípcias antigas e as helenísticas.<sup>88</sup>

A multimilenar concepção ideológica associada ao faraó como deus incarnado contribuiu, no Egito, para o sucesso e para a longevidade do epíteto *Soter* durante a dinastia ptolomaica.

## Considerações finais

No Período Helenístico, o rei era essencialmente um vencedor, um libertador, um salvador e um benfeitor, o garante da paz, da fertilidade e da prosperidade, que demonstrava através dessas qualidades a sua natureza divina.<sup>89</sup> Os nomes e os sobrenomes usados pelos reis e rainhas da dinastia lágida no Egito revelam o seu carisma, a sua filosofia de poder e elucidam o seu complexo e completo sistema ideológico. Através de qualificativos como *Soter*, *Soteira* e *Soteres* percebemos os “sentimentos dinásticos”, virtudes e qualidades de poder, efectivas e/ou retóricas, destas personagens e da (nova) identidade política que pretendiam construir no Egito sob sua dominação.

Mesmo quando o uso de certos epítetos se reveste de um absoluto cinismo político ou até de um sentido sarcástico,<sup>90</sup> prevalece uma imagem de solidariedade dinástica e de compromisso com o território egípcio que é justo realçar. O epíteto *σωτήρ* representou quer a ideia de segurança material que o rei assegurava, quer a noção do rei como salvador, no sentido político e religioso do termo. O rei era a fonte única da salvação e do bem-estar.

O Egito não escapou, portanto, às idealizações da realeza que percorreram o mundo helenístico dos séculos IV a I a.C. Antes pelo contrário,

---

87 Koenen 1993, 61.

88 Hölbl 2001, 111-112.

89 Bingen 2007, 18; Chaniotis 2005, 60.

90 Hazzard 1992, 54.

demonstrou e ampliou essa idealização pelos nomes oficiais dos soberanos e pelo traço suplementar de ligação com o tradicional ambiente cultural/mental autóctone. A fortíssima tradição religiosa egípcia, desde sempre inerente ao exercício e ao desempenho do cargo real, mostrou-se factor decisivo para a operacionalidade, credibilidade e acolhimento dos epítetos helénicos, nomeadamente por parte da população egípcia.

Os nomes oficiais helénicos apresentados demonstram que a sua formulação foi suficientemente trabalhada para que a mensagem adjacente que transportavam fosse reconhecida e entendida por gregos e por egípcios. São nomes contextualizados pelos ambientes culturais grego e egípcio, de forma que se tornam igualmente significantes para ambas as comunidades. Além disso, caracterizam-se por uma recíproca interinfluência, que, em última instância, faz apelo à lealdade e à obediência de todos os súbditos. Aliás, a função e a intenção da ideologia é, precisamente, granjear esse desiderato. A própria acumulação de predicados e de apelidos oficiais (por vezes, numa extensão quase abusiva), alicerçados em ambas as origens políticas e culturais (egípcias e helénicas), visava aumentar essa eficácia ideológica.

Como vimos, em muitos casos, a “etiqueta onomástica” não define uma qualidade moral ou traço de carácter historicamente constatado. Nesse sentido, é sobretudo uma marca adulatória e comemorativa igualmente significativa, porém, para a compreensão cabal da sua importância. Seja como for, quer num caso (suposta virtude) quer noutra (real virtude), os qualificativos onomásticos eram fórmulas de homenagem e de distinção escolhidas, usadas e repetidas como símbolos de prestígio, poder e autoridade.

## BIBLIOGRAFIA

- Assmann, Jan. 1989. *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Paris: Julliard.
- Beckerath, Jürgen von. 1999. *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*. MÄS 49. Mainz: Philipp von Verlag.
- Bernand, André. 1984. *Leçon de civilisation*. Paris: Fayard.
- . 1995. *Alexandrie des Ptolémées*. Paris: CNRS.
- Bevan, Edwyn Robert. 1927. *The House of Ptolemy*. London: Methuen Publishing.
- Bingen, Jean. 2007. "Ptolemy and the Quest for Legitimacy." In *Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Economy, Culture*, ed. Roger Bagnall, 15-30. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bosch-Puche, Francisco. 2013. "The Egyptian Royal Titulary of Alexander the Great, I: Horus, Two Ladies, Golden Horus, and Throne Names." *JEA* 99:131-154. Doi:10.1177/030751331309900106.
- Bouché-Leclercq, Auguste. 1903. *Histoire des Lagides*. Tome I, *Les cinq premiers Ptolémées*. Paris: Ernest Leroux Éditeur.
- . 1906. *Histoire des Lagides*. Tome III, *Les titulatures de l'Égypte ptolémaïque. Première partie*. Paris: Ernest Leroux Éditeur.
- Bowman, Alan K. 1996. *Egypt after the Pharaohs, 332BC from Alexander to the Arab Conquest*. Berkeley: University of California Press.
- Bringmann, Klaus. 1993. "The King as Benefactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism." In *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, ed. Anthony W. Bulloch, Erich S. Gruen, Anthony A. Long, et Andrew Stewart, 7-24. Berkeley: University of California Press.
- Cerfaux, Lucien et Julien Tondriau. 1957. *Le culte du souverain dans la civilisation gréco-romaine*. Tournai: Desclée & Cie, Éditeurs.
- Chamoux, François. 1985. *La civilisation hellénistique*. Paris: Les Éditions Arthaud.
- Chaniotis, Angelos. 2003. "The Divinity of Hellenistic Rulers." In *A Companion to the Hellenistic World*, ed. Andrew Erskine, 431-455. Oxford: Blackwell.
- . 2005. *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*. Oxford: Blackwell.
- Charvet, Pascal, trans. 1977. Estrabão. *Le voyage en Égypte. En regard romain*. Paris: Nil Éditions.
- Dodson, Aidan, et Dyan Hilton. 2010. *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Donohue, Alice. A. 2006. "Pausanias, the Periegete." In *NPW*, ed. Manfred Landfester. Vol. 10, 648-652. Leiden: Brill.
- Dunand, Françoise. 1981. "Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides." In *La fête, pratique et discours. D'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, 13-40. Paris: Université de Franche-Comté.
- . 1983. "Culte royal et culte impérial en Égypte: continuités et ruptures." In *Das Römisch-byzantinische Ägypten: Akten des Internationalen Symposions, 26-30. September 1978 in Trier*, 47-56. Mainz: Verlag Philipp Von Zabern.
- Ellis, Walter M. 1994. *Ptolemy of Egypt*. London: Routledge.

- Fraser, Peter Marshall. 1972. *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. Oxford: The Clarendon Press.
- Gauthier, Henri. 1916. *Le Livre des Rois d'Égypte. Recueil de titres et protocoles royaux, noms propres de rois, reines, princes et princesses, noms de pyramides et de temples solaires, suivi d'un index alphabétique*. Tome IV, *De la XXV<sup>e</sup> dynastie à la fin des Ptolémées*. Caire: MIFAO.
- . 1918. “Répertoire pharaonique pour servir d'index au ‘Livre des Rois d'Égypte’.” *BIFAO* 18:1-138.
- Goyon, Jean-Claude. 1998. *Ré, Maât et pharaon ou le destin de l'Égypte Antique*. Paris: Editions A.C.V.
- Gruen, Erich S. 1993. “Introduction.” In *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, ed. Anthony W. Bulloch, Erich S. Gruen, Anthony A. Long, et Andrew Stewart, 3-6. Berkeley: University of California Press.
- Guzmán Guerra, Antonio, trans. 1982. Arriano. *Anabásis de Alejandro Magno (I-III)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hauben, Hans. 1989. “Aspects du culte des souverains à l'époque des lagides.” In *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'Età araba: bilancio di un confronto. Atti del Colloquio Internazionale, Bologna, 31 Agosto – 2 Settembre 1987*, ed. Lucia Criscuolo et Giovanni Geraci, 441-467. Bologna: Editrice Clueb.
- Hazard, Richard. A. 1992. “Did Ptolemy I Get His Surname from the Rhodians in 304?” *ZPE* 93:52-56. URL: <https://www.jstor.org/stable/20188734>.
- . 2000. *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hölbl, Günther. 2001. *A History of the Ptolemaic Empire*. London: Routledge.
- Hoover, Oliver. 2007. “The Dated Coinage of Gaza in Historical Context (264/3 BC-AD 241/2).” *Revue suisse de numismatique* 86:73-85, pls 8-10.
- Jones, Horace Leonard, trans. 1966. Strabo. 1966. *Geography*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Jones, William H. S. et Henry A. Ormerod, trans. 1918. Pausanias. *Description of Greece*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Koenen, Ludwig. 1993. “The Ptolemaic King as a Religious Figure.” In *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, ed. Anthony W. Bulloch, Erich S. Gruen, Anthony A. Long, et Andrew Stewart, 25-115. Berkeley: University of California Press.
- Leme, André Luiz. 2008. “Ascensão e Legitimação de Alexandre, o Grande, na Anábase de Alexandre Magno de Arriano de Nicomédia.” *Revista Vernáculo* 21-22:9-27. Doi:10.5380/rv.v1i21/22.20738.
- Lightman, Marjorie, et Benjamin Lightman. 2008. *A to Z of Ancient Greek and Roman Women*. New York: Facts on File.
- Lozano Velilla, Arminda. 1992. *El mundo helenístico*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Macurdy, Grace Harriet. 1932. *Hellenistic Queens: A Study of Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*. Chicago: Ares Publishers.
- Magueijo, Custódio, trans. 2013. Luciano de Samósata. *Luciano*. Vol. 5. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Manning, Joseph Gilbert. 2010. *The Last Pharaohs, Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*. Princeton: Princeton University Press.
- Mossé, Claude. 2004. *Alexandre, o Grande*. São Paulo: Editorial Estação Liberdade.
- Pablo Sánchez, Juan, trans. 2014. Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica. Libros XVIII-XX*. Madrid: Editorial Gredos.

- Pejenaute Rubio, Francisco, trans. 1986. Quinto Cúrcio Rufo. *Historia de Alejandro Magno*. Madrid: Editorial Gredos.
- Peremans, Willy, et Edmond Van't Dack. 1968. *Prosopographia Ptolemaica*. Vol. 6, *La cour, les relations internationales et les possessions extérieures. La vie culturelle – nos. 14479-17250*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- Quaegebeur, Jan. 1989. "The Egyptian Clergy and the Cult of the Ptolemaic Dynasty." *AncSoc* 20:93-117. URL: <https://www.jstor.org/stable/44079088>.
- Préaux, Claire. 1939. *L'économie royale des Lagides*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Rice, E. E. 1983. *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*. Oxford: Oxford University Press.
- Ritner, Robert K. 2011. "Ptolemy IX (Soter II) at Thebes." In *Perspectives on Ptolemaic Thebes, Occasional Proceedings of the Theban Workshop*, SAOC 65, ed. Peter F. Dorman et Betsy M. Bryan, 97-114. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Roisman, Joseph. 1984. "Ptolemy and His Rivals in His History of Alexander." *CQ*, n.s., 34 (2):373-385. Doi:10.1017/S0009838800031001.
- Roubekas, Nickolas P. 2015. "Belief in Belief and Divine Kingship in Early Ptolemaic Egypt: The Case of Ptolemy II Philadelphus and Arsinoe II." *Religio* 23 (1):3-23.
- Sales, José das Candeias. 2005. *Ideologia e Propaganda Real no Egípto Ptolomaico (305-30 a.C.)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- . 2007a. *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- . 2007b. "Termes et concepts dans le protocole pharaonique des Lagides – le cas du nom d'Horus." In *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists/Actes du IX<sup>e</sup> Congrès Internationale des Égyptologues, Grenoble, 6-12 septembre 2004*, Orientalia Locaninesia Analecta 150, eds. Jean-Claude Goyon et Christine Cardin, 1673-1684. Leiden: Peters Publishers.
- . 2007c. "O Culto a Serápis e a Coexistência Helénico-Egípcia na Alexandria Ptolomaica." *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 6 (12):309-322.
- . 2009. "A Noção de Transmissão Hereditária do Poder nas Titulaturas dos Ptolomeus." In "Actas. III Congreso Iberico de Egiptología", ed. Miguel A. Molinero et Covadonga Sevilla Cueva. Special issue, *Trabajos de Egiptología. Papers on Ancient Egypt* 5 (2):217-226.
- . 2010. "Les qualités royales des Ptolémées d'après leurs noms officiels grecs." *JARCE* 46:205-214. URL: <https://www.jstor.org/stable/41431580>.
- . 2010-2011. "Acuñaición monetaria en Egípto." *BAEDE* 20:35-48.
- . 2011. "La monnaie des Ptolémées – Les séries de Ptolémée I." *Res Antiquitatis – Journal of Ancient History* 2:133-147.
- . 2013. "The Ptolemies: An Unloved and Unknown Dynasty. Contributions to a Different Perspective and Approach." In *Alexandria ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, eds. Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, et Nuno Simões Rodrigues, 35-47. Porto/Alexandria: Edições Afrontamento.
- . 2015. *Política(s) e Cultura(s) no Antigo Egípto*. Lisboa: Chiado Editora.

- Samuel, Alan E. 1993. "The Ptolemies and the Ideology of Kingship." In *Hellenistic History and Culture*, ed. Peter Green, 168-210. Berkeley: University of California Press.
- Strootman, Rolf. 2010. "Literature and the Kings." In *A Companion to Hellenistic Literature*, ed. James J. Clauss et Martine Cuypers, 30-45. Oxford, Wiley-Blackwell.
- . 2011. "Kings and Cities in the Hellenistic Age." In *Political Culture in the Greek City after the Classical Age*, ed. Onno M. van Nijf, Richard Alston et C. G. Williamson, 141-153. Leuven: Peeters.
- Svoronos, Ioannes N. 1904a. *Ta nomismata tou kratous tón Ptolemaíon*, Vols. 1-4. Athenais: P. D. Sakellarios.
- . 1904b. *Ta nomismata tou kratous tón Ptolemaíon (Ptolemaic Coinage)*. Trans Catherine C. Lorber. Athenais: P. D. Sakellarios.
- Thompson, Dorothy J. 2005. "The Ptolemies and Egypt." In *A Companion to the Hellenistic World*, ed. Andrew Erskine, 105-120. Oxford: Blackwell.
- Tondriau, Julien. 1948. "Rois lagides comparés ou identifiés à des divinités." *CdE* 45-46:127-146. Doi:10.1484/J.CDE.2.307547.
- Tyldesley, Joyce. 2006. *Chronicle of the Queens of Egypt. From Early Dynastic Times to the Death of Cleopatra*. London: Thames & Hudson.
- Vandorpe, Katelijjn. 2010. "The Ptolemaic Period." In *A Companion to Ancient Egypt*, ed. Alan B. Lloyd. Vol. I, 159-179. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Vanoyeke, Violaine. 1980. *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*. Paris: Editions Tallandier.
- Walbank, Frank W. 1981. *The Hellenistic World*. Sussex: Harvester Press.
- . 1984. "Monarchies and Monarchic Ideas." In *The Cambridge Ancient History (CAH)*, ed. F. W. Walbank, A. E. Austin, M. W. Frederiksen, et R. M. Ogilvie. Vol. VII, part I, *The Hellenistic World*, 62-100. 2.<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. "Two Hellenistic Processions: A Matter of Self-Definition." In "Studies in Memory of Abraham Wasserstein", ed. Hannah M. Cotton, Jonathan J. Price, et David J. Wasserstein. Vol. I, special issue, *SCI* 15:119-130.
- Wellendorf, Heather. 2008. "Ptolemy's Political Tool: Religion." *Studia Antiqua. A Student Journal for the Study of the Ancient World* 6 (1):33-38.
- Whitehorne, John. 2001. *Cleopatras*. London: Routledge.
- Wikander, Charlotte. 1992. "Pomp and Circumstance. The Procession of Ptolemaios II." *OA* 19:143-150.





# **SOTER:** Epíteto divino e real

## **SOTER:** *Divine and royal epithet*

Sofia Vasconcelos Nunes

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

snunes@letras.ulisboa.pt |  <https://orcid.org/0000-0003-1929-3715>

### **Resumo**

*Soter*, predicativo associado às divindades olímpicas no período grego antigo, invocava o poder e a acção salvadora/protectora dos deuses sobre a *polis* e seus habitantes e, noutros casos, sobre um determinado grupo ou indivíduo. *Soter* designa a graça benevolente dos deuses e a sua intervenção sobre o cosmos e sobre a concretude do devir humano. Associado aos cultos de governantes e monarcas, *soter* adquire o sentido de um qualitativo que designa o seu portador como alguém que é o garante da paz e da ordem dentro do espaço da *pólis*. Com a deificação dos líderes políticos, *soter* designa os governantes que, na sua pessoa e na sua governação, incorporam os domínios celeste e temporal e que asseguram, ao reino e aos seus habitantes, uma existência segura/liberta. Na tradição judaica, o termo *soter*, que não é um nome ou um epíteto, é exclusivo de Deus e da sua acção/intervenção na história de Israel. No cristianismo, na linha da tradição judaica, *soter* é utilizado em relação a Jesus, atribuindo-lhe, também, os termos veterotestamentários exclusivos de Deus. Entendido a partir de um sentido escatológico e soteriológico novo, *soter* é, na perspectiva da mensagem pós-pascal e da centralidade

crisológica, o termo que designa a acção salvífica operada por Deus pela/na mediação, necessária, de Cristo.

## Palavras-chave

*Soter*, Salvação/Libertação, Soteriologia, Escatologia

## Abstract

*Soter*, a predicative associated with the olympic deities in the ancient Greek period, invoked the power and saving/protective action of the gods over the *polis* and its inhabitants and, in some cases, over a certain group or individual. *Soter* designates the benevolent grace of the gods and their intervention on the cosmos and on the concreteness of human becoming. Associated to the cults of rulers and monarchs, *soter* acquires the sense of a qualitative that designates its bearer as someone who is the guarantor of peace and order within the space of the *polis*. With the deification of the political leaders, *soter* designates the rulers who, in their person and in their governance, incorporate the celestial and temporal domains and, assure, to the kingdom and to its inhabitants, a safe/free existence. In Jewish tradition the term *soter*, which is not a name or an epithet, is exclusive of God and His action/intervention in the history of Israel. In christianity, in line with the jewish tradition, *soter* is used in relation to Jesus, also attributing to him, the veterotestamentary terms exclusive to God. Understood from a new eschatological and soteriological sense, *soter* is, from the perspective of the post-paschal message and the christological centrality, the term that designates the salvific action operated by God through the, necessary, mediation of Christ.

## Keywords

Soter, Salvation/Liberation, Soteriology, Eschatology

O termo *soter* surge, numa primeira abordagem, associado de modo mais evidente ao panteão grego e aos cultos políticos dirigidos a diversas divindades, cuja relação/acção<sup>1</sup> auspiciosa e protectora se exercia sobre o espaço da *polis* e

---

1 “Os deuses gregos não são ‘pessoais’, no sentido em que não têm relações directas e pessoais com os seus fiéis (esta relação é sempre socialmente mediatizada) e são ‘poderes, não pessoas’, uma vez que o poder divino só possui um ser e uma existência através da ‘rede de relações que o une ao sistema divino no seu conjunto’” (Augé 1994a, 152).

sobre os seus habitantes; assim como ao culto de determinadas divindades, não necessariamente vinculadas ao espaço da cidade, que eram invocadas, por um indivíduo ou por um grupo, em determinadas situações concretas do devir humano, pelos seus atributos de defensoras e auxiliadoras.<sup>2</sup> *Soter* surge, também, associado “à criação/instituição, por parte de uma *polis*,<sup>3</sup> do culto de um governante (vivo), e da criação/instituição, por parte da administração real, de um culto real”.<sup>4</sup>

Porém, já o termo soteriologia, que decorre obviamente do primeiro, aparece-nos, quase que exclusivamente, associado à religião cristã e à sua doutrina da salvação, operada por Cristo na economia da Trindade. O epíteto *soter*,<sup>5</sup> provavelmente dado o sentido das consonâncias gregas antigas que este termo<sup>6</sup> carregava, e de modo a evitar o sentido que tinha junto de determinadas correntes gnósticas<sup>7</sup> e judaicas,<sup>8</sup> surge, nos primeiros tempos do cristianismo, pouco frequentemente de forma isolada e é utilizado com alguma prudência.

- 
- 2 “Os deuses podem ajudar” o homem, “socorrê-lo, aconselhá-lo, mas também, se se tornam hostis, podem fazê-lo adoecer ou fazê-lo infeliz. Em geral, a doença, a morte e outros acontecimentos, sem uma visível causa imediata, são atribuídos a poderes sobre-humanos de origem celeste ou ctônica.” (Augé 1994b, 211-212).
  - 3 Será o caso do culto do monarca no reino dos Antígónidas, onde as tradições gregas eram profundas e que recebem dos seus pais fundadores, Antígono Monofalmo e Demétrio I (Poliórcetes), esta tradição. Em Atenas, pai e filho tinham sido deificados após o seu regresso de Kerkyra, em 291, pela vitória alcançada sobre Cassandro, tendo recebido o epíteto de *soter* (Chaniotis 2003, 431, 437).
  - 4 Segundo Chaniotis, “o estabelecimento de um culto real por parte da administração real contempla dois aspectos diferentes: o estabelecimento, por um rei, do culto de um defunto membro da família, conforme é praticado desde o início do período helenístico . . . e cuja manifestação alcança maior expressão no reinado ptolomaico; e, num período bem mais tardio, a introdução, pelo governante, de um culto dirigido a si mesmo, e que se encontra mais bem documentado no reinado dos Seléucidas, em particular com Antióco III, o Grande, que foi o primeiro a estabelecer, em vida, o seu próprio culto, nomeando para o efeito um sumo-sacerdote para o culto de sua mulher, Laódice, e outro para o seu culto e o dos seus antepassados. Posteriormente, e quando os Atalidas tomaram a maior parte da Ásia Menor, mantiveram a instituição do sumo-sacerdote e reconduziram-na para o seu próprio culto dinástico” (Chaniotis 2003, 437).
  - 5 Efectivamente, e como veremos adiante, o termo Salvador surge poucas vezes nos textos neotestamentários e, quando atribuído a Cristo, como o de “Filho de Deus e Salvador do Mundo”, aparece sempre dentro da sua ligação ao Pai. Já Santo Irineu de Lyon, para quem Cristo é o centro da economia da salvação, como Verbo divino encarnado na carne e na união íntima no Espírito Santo, escreve, na sua *Demonstração da Pregação Apostólica*, e tendo como pano de fundo a heresia gnóstica que pretende refutar, que “Cristo recebe o nome de ‘Salvador’ porque é a causa da salvação para todos os que, desde então, foram libertados por ele de toda a enfermidade e da morte; e para os que haveriam de crer depois deles é, também, o doador da salvação eterna” (Iren. Lugd. *Dem. apost. praed.* 53-54). O termo Salvador, utilizado aqui explicitamente por Santo Irineu, visa centrar e demonstrar como a economia da salvação é operada e cumprida na pessoa de Cristo, na unidade das três pessoas da Trindade, mediante O qual, O Deus criador e redentor Se manifesta na história e Se dá a ver ao homem através da acção do Espírito Santo (Ribeiro 2015, 18-20).
  - 6 Cf. *Suid.* Σ 874, “Σωτήρ”. “Salvador, protector, libertador, doador. [Significando] o nosso Deus. (Glosa cristã e segundo surge em A 4413 e Σ 481). Também [conforme no feminino]. Σώτειρα [‘deusa-salvadora?’]”.
  - 7 Para os valentínianos, Jesus Soter, o novo Aeon, é enviado como o novo Salvador e une-se ao homem Jesus, filho de Maria, no seu baptismo.
  - 8 A prudência no uso deste termo nos textos neotestamentários e entre as primeiras comunidades cristãs pode, também, encontrar explicação no tema da esperança judaica da vinda messiânica do libertador, do qual os cristãos se pretendiam distanciar (Kittel et Friedrich [1971] 1995, 1021).

Podemos assim deprender, como ponto de partida, que estamos diante de dois conceitos diversos de salvação, que, decorrendo originária e etimologicamente do mesmo termo, *soter*, se desviaram (radicalmente) ao longo dos tempos na compreensão, interpretação e vivência humana(s) do(s) sentido(s) que ele comporta e a que conduz.

Tomemos então o termo grego *soter* e analisemos etimologicamente o seu significado inicial. Σωτήρ, substantivo masculino formado do radical σω e da sílaba τήρ, deriva do verbo Σῴζω, e significa: “libertador”, “protector”, “salvador”. Já o verbo Σῴζω, propriamente dito, significa na voz activa: “conservar são e salvo”, “preservar, salvar”, “não matar”, “perdoar”, “guardar”, “observar”; na voz passiva: “estar salvo”, “curado”, “existir”; e na voz média: “conservar para si”, “conservar na memória”. Surgem ainda os termos derivados do verbo Σῴζω, que têm um sentido de “salvação física” (de guerras, males e doenças, morte); de “sanidade” (mental e física), de “libertação”, “retorno feliz”, “segurança”, “felicidade” e “existência”, “protecção”, “conservação”. Podemos concluir, assim, que o termo *soter* abarca não só o(s) sentido(s) contido(s) no verbo, como também o(s) das suas derivações.

Verificamos também que o termo *soter* (salvador/salvação) se aplica, no contexto religioso antigo,<sup>9</sup> à ideia de uma salvação no mundo e do mundo, para a qual a intervenção divina (e humana quando se torna um termo cultural real, político e/ou honorífico) é necessária, mas que não ultrapassa, de um modo geral,<sup>10</sup> a esfera da existência terrena.

De facto, as divindades gregas são associadas, genericamente, a aspectos concretos do mundo e tornam-se também, em algumas circunstâncias, “definidas pela sua relação com pessoas ou grupos”, assim como com situações específicas como determinadas guerras ou episódios políticos. Assim, sendo os mesmos, os deuses podem ter “múltiplas funções, aparentadas entre si”, mas

9 “A difusão da epiclese *soter*, e dos seus derivados, tornou-se, na época helenística, um lugar comum na história do politeísmo helénico: a sua atribuição a numerosas divindades, tradicionais ou adoptadas recentemente por esta ou aquela cidade grega, mas também a soberanos (Antígona ou Demétrio em Atenas) é inegável e corresponde, sem dúvida, a uma evolução deste período. Assim, esta procura da *soteria* pelos gregos, junto dos seus deuses, não aparece subitamente com a morte de Alexandre e sublinha-se correctamente numa dinâmica mais antiga. Ela vai mesmo até Atenas, particularmente no que concerne ao deus a quem é mais atribuída esta epiclese, a saber, Zeus” (Lebreton 2013, 191).

10 Nas religiões místicas, e em determinadas correntes gnósticas, pode haver salvação da morte definitiva para os seus iniciados, traduzindo-se, esta, na obtenção de uma segunda vida/existência abençoada no além.

“recebendo um qualitativo diferente” consoante a função que desempenham.<sup>11</sup> Esse é o caso do qualitativo ou epíteto *soter* (e *soteira*)<sup>12</sup> que é aplicado a diversas divindades gregas (e romanas) e a determinados homens, aos quais é atribuída a função de protectores, salvadores libertadores, garantes de uma existência terrena, sã e segura/feliz. Como epíteto, *soter* surge, assim, associado a “Zeus Soter e Atena Soteira, em Atenas”; a “Artemisa Soteira, no Egipto”;<sup>13</sup> a Apolo Soter; a Posídon Soter e aos Dióscoros;<sup>14</sup> a Esculápio Soter, em Dídima e Mileto; e também a “Antígono Monoftalmo, e a Demétrio Poliórctes” em Atenas; “a Filipe Soter, isto é Filipe II ou V”;<sup>15</sup> aos Ptolomeus e aos selêucidas. Surge ainda associado às celebrações da Soteria, dedicadas às diversas divindades que cumpriam essa função salvadora/protectora e, que, decorriam em vários festivais, como os “de Delfos, Cime, ou Pérgamo”.<sup>16</sup>

Efectivamente, a existência humana - que se debate com situações concretas no quotidiano que transcendem, muitas vezes, a sua capacidade de as ultrapassar - necessita da “presença eficaz” dos deuses, tornada real pela sua “acção”.<sup>17</sup> É esta “presença eficaz” que se manifesta em sonhos, na epifania da divindade (“controlada através dos rituais”) no seu templo, “verificada no contexto dos festivais” ou “nas guerras”,<sup>18</sup> que pode auxiliar o Homem, ou não,<sup>19</sup> na sua tentativa de resistir ou superar os embates da fortuna.

11 Bergson 1958, 200-203.

12 Segundo Estrabão, haveria “junto da ilha de Ophiodes”, o “porto da deusa Soteira (a Preservadora), o qual recebera o seu nome pelo facto de alguns senhores (de navios) terem escapado e sobrevivido aos grandes perigos do mar” (Strab. 16.4.7).

13 A *Suda*, no entanto, refere um templo em Atenas (Suid. Σ 874, “Σωτήρ”): “Σώτειρα [‘deusa-salvadora’]. Oh Artemisa, deusa-salvadora, portadora de luz, permanece nas terras de Pallas (Pollis) e dá a sua doce luz aos homens.” Haveria também um templo de Artemisa Soteira em Mégara. E, em Pelene, “junto ao templo de Atena”, havia uma “gruta murada” “de Artemisa, designada Salvadora/Soteira, pela qual se faziam os mais solenes juramentos. Nenhum homem podia aí entrar excepto os sacerdotes”, afirma Pausânias (7.27.3).

14 Διόσχοροι=Dióscoros (Urenã Prieto et al. 1995, 72).

15 Chaniotis 2005, 164.

16 Chaniotis 2005, 164.

17 Bergson 1958, 197.

18 Por vezes, esta presença real, esta epifania, manifesta-se na ausência ou “desaparecimento da divindade”, e o carácter ambíguo da natureza do “aparecimento e desaparecimento” dos deuses atesta a sua condição supraterrrestre (Petridou 2015, 3-4).

19 Em certas ocasiões, os deuses não respondem aos apelos humanos e, como se lê neste passo de Epicteto: “se um homem sofre males e não obtém coisas boas, pode ser feliz? Não é possível. . . . E como posso eu ainda ser capaz de observar os meus deveres em relação a Zeus? Pois se sofro e sou infeliz, ele não cuida de mim. E depois ouvimos os homens dizer: ‘o que é ele para mim se não me pode valer? e ainda, ‘o que é ele para mim se permite que eu me encontre na condição em que estou?’ O passo seguinte é que começo a odiá-lo” (Epict. *Fr.* 1.22.13-16). Epicteto, que culpa assim Zeus pela sua própria desdita, parece ignorar a responsabilidade humana em muitos dos eventos nefastos que ensombream as suas vidas e, conforme afirma o próprio Zeus: “Vede bem como os mortais acusam os deuses! De nós

De facto, a deusa<sup>20</sup> Tique,<sup>21</sup> a Fortuna romana, à qual eram dedicados diversos templos, como o “grande templo de Alexandria dedicado a todos os deuses, conhecido como Τύχαιον, porque a deusa estava situada no centro, usando uma coroa em celebração das vitórias de Ptolomeu Soter, como Libânio descreve (*Progymn.* 12.25)”, ou os “templos de Fortuna, em Roma, referidos (por Cassios Dio, 22.76.2; 42.26.4; 50.10.2) ‘como Τύχαιον’”,<sup>22</sup> recebe o epíteto de *soter* e era invocada pelos homens como protectora e propiciadora nas diversas situações do quotidiano.

A fortuna,<sup>23</sup> enquanto conceito abstracto,<sup>24</sup> é entendida inicialmente, entre os gregos antigos, como um acontecimento, alheio (ou não)<sup>25</sup> à vontade humana, que necessita da intervenção divina para ser vencido. Mas este acontecimento/tempo, ao qual está também associada a ideia de acaso/acidente, resultará, e a partir da visão aristotélica,<sup>26</sup> não propriamente (ou unicamente) da vontade dos deuses, mas do próprio evoluir (natural) dos acontecimentos,<sup>27</sup> isto é, da ordem e das leis naturais que regem o cosmos e do agir humano.

---

(dizem) provêm as desgraças, quando são eles, pela sua loucura, que sofrem mais do que deviam” (Od. 1.32-33, trans. Lourenço 2008).

- 20 “Enquanto divindade, Tique aparece pela primeira vez entre as filhas de Oceano (*Hymn. Hom. Dem.*, 420). Também é invocada como deusa por Píndaro, na *Décima Segunda Olimpíada*, mas não foi venerada de modo generalizado senão a partir do século IV a.C., e nos tempos Romanos” (Cf. Suid. T, 1231, “Τύχαιος”. Nota à entrada referida).
- 21 Τύχη=Tique (Urenā Prieto et al. 1995, p. 209).
- 22 Suid. T, 1231, “Τύχαιος”.
- 23 Suid. T, 1233, “Τύχη”. “Golpe de sorte, inesperada mudança de acontecimentos, vicissitudes, fortuna, fado”
- 24 Suid. T, 1234, “Τύχη”. “Tique, fortuna, golpe de sorte, mudança de eventos, modo de vida.” “Fortuna entre os Gregos é uma imprevisível organização (acto de governação) do universo, ou um movimento (vindo) do que é incerto e (indo) em direcção ao que é incerto e espontâneo (sem causa visível), mas os Cristãos concordam que é Deus quem governa o universo.” “Mas Tucídides (*Scholía*, 2.42.4) chama à guerra ‘fortuna’. Pois é claro que as fortunas humanas são reguladas não pela sabedoria dos homens, mas pelo poder de Deus, apesar de os homens costumarem chamar a isso Fortuna, uma vez que não sabem porque estes eventos lhes surgem desta forma. Assim, tudo o que parece inexplicável tem o nome da fortuna associado a si.”
- 25 Suid. T, 1232, “Τύχη”. “Coincidência, revés da fortuna, evento inexplicável, sorte, fortuna.” “[Τύχη significa o mesmo que] συντυχία, em Sófocles” (ou seja, uma coincidência ocorrida no momento certo e conforme é interpretada por Édipo [OC, 1506] na chegada de Teseu). Segundo “Políbio (fr. 83), se Tique é por vezes responsabilizada pelos eventos inesperados, eles são, na verdade, da responsabilidade daqueles que controlam os acontecimentos”.
- 26 Aristóteles irá estabelecer uma diferença entre a Τύχη, como facto imponderável na existência humana, a sorte desconhecida e ligada à influência do *daímon*, bom ou mau, e a εὐτυχία, a boa sorte/fortuna, a prosperidade que depende, em parte, da ética humana e não é, *per se*, um dom divino, já que decorre de uma conquista humana (Cardullo 2014, 541-554).
- 27 Suid. T, 1230. “Τυχία.” “Acidental.” “O que ocorre por acaso.” Não aparecendo por alguma sorte incausada de acordo com alguma produção irregular ou acidental, mas como a sequência, requerida pela ordem necessária da natureza, segundo a qual vem ao ser, em que cada coisa vem à existência. “São Gregório de Nissa diz [isto] na sua *Cosmogonia*” (ou seja, na *Apologia in hexameron*, PG 44, 72c). Efectivamente, e segundo Bergson, o acaso/acidente, “não é uma força actuante”, *per se*, “mas um mecanismo” que, ainda que “comportando-se como se tivesse uma intenção” e “apenas referido *como se* tivesse uma intenção” porque “reconhecemos que tudo se explica mecanicamente”, “supõe um encadeamento de causas e efeitos” que explicam a coincidência, “o momento” em que estas se dão” (Bergson 1958, 154-155).

Porém, e apesar da evolução filosófica do conceito, o culto a Tique Soter era dos mais populares no período helenístico, sobretudo no que dizia respeito à cidade e à vida e segurança no seu interior, sendo a deusa representada,<sup>28</sup> frequentemente com a cabeça ornada com uma “coroa muralhada, que representava as muralhas da cidade”, e “segurando um leme” e “uma cornucópia” nos braços, que simbolizavam, respectivamente, “a sua condução e orientação dos assuntos da cidade, e a abundância que a esta trazia”.<sup>29</sup>

Deste modo, o culto a Tique, que começara por ser associado à sorte e ao acaso que ditavam os destinos humanos, tornou-se, com o evoluir do seu culto, num símbolo da própria cidade, do seu poder e autonomia, no qual a figura (política) da deusa se une à representação da *polis* e aos seus governantes.<sup>30</sup>

Também ligado à *polis*, e por ela eleito, era o “culto do governante”, conforme sucedeu em Atenas com a sua criação em homenagem a Antígono Monofalmo e Demétrio Poliórctes, pela sua acção decisiva na defesa da cidade e “na expulsão da guarnição de Cassandro”; ou como sucedeu com “Lisandro, o general espartano, para quem os habitantes de Samos ergueram um altar e chamaram Lisandreaia ao festival de Hera”.<sup>31</sup>

Estes heróis/governantes, acolhidos pela população como deuses, recebem o epíteto de *soter*, não porque fossem vistos propriamente como deuses, mas porque ofereciam a sua protecção à cidade e, deste modo, agiam como estes. São os “recebedores da sua protecção” que, agradecidos, os declaram

28 Efectivamente, a sua imagem, “sentada ou de pé”, “foi uma das figuras mais populares nas moedas desde o século IV a.C. até ao tempo de Justiniano I (527-565), numa região que se estende desde a Arábia até Espanha”. Deste modo, Tique, que além de “ser a deusa da fortuna era, também, o símbolo de muitas cidades desde os primórdios do período helenístico”, torna-se em símbolo político das cidades, já que a sua figura surge nas moedas cunhadas em “diversas cidades com autonomia”, como “Tarso, Soli, Malo e Celenderis, ou Zefírio e Epifania”, que “ganharam o privilégio da cunhagem de moedas”. Já durante o domínio romano, aparecem também, em diversas moedas, “representações de Tique recebendo uma coroa ou outros objectos de importância oferecidos pelos imperadores, que representam os diversos presentes, ou privilégios, que uma cidade recebeu de Roma”, como é o caso de uma moeda “de bronze do tempo de Séptimo Severo” (Tahberer 2012, 3-4).

29 Tahberer 2012, 2.

30 E assim, por exemplo, “Tique, torna-se na personificação de Antioquia”, cidade “baptizada por Seleuco em homenagem ao seu filho” (Gnoli 2013, 92-93); César coloca no “templo de Ares a estátua brônzea de Tique de Roma” (Gnoli 2013, 96); e “Constantino irá dedicar a sua cidade a Tique, que cedo será conhecida como a ‘Tique Constantinópolis’. Esta Tique, que partilhava o *forum* com a estátua de Constantino, era a ponte que permitia a transferência eficaz dos símbolos que legitimavam a sua cidade, da antiga capital personificada em Roma, a Tique, a ‘Nova Roma’” (Kenrinckx 2016, 3).

31 Chaniotis 2003, 434.

divindades.<sup>32</sup> Dá-se, desta maneira, uma “assimilação do *adventus* de um rei (mortal) ao de um deus, estabelece-se o seu parentesco relativamente a deuses poderosos, e reconhecem-se os traços exteriores divinos (força, beleza, majestade) que o tornam, assim, digno de receber as *isotheoi timai*, as honras iguais às oferecidas aos deuses. E o governante deificado oferece, por sua vez, na sua valorosa “divindade mortal”, a “protecção daqueles que governa e a vingança contra os seus inimigos”. Os “monarcas semelhantes aos deuses recebem honras<sup>33</sup> semelhantes às dos deuses, mas não são deuses; a sua mortalidade faz toda a diferença”.<sup>34</sup>

É também, na qualidade de deuses protectores/salvadores, que Zeus Soter<sup>35</sup> e Atena Soteira<sup>36</sup> serão venerados num culto que estava indubitavelmente ligado à *polis* e à sua governação, aos seus habitantes e seu quotidiano, como seus deuses protectores/salvadores. Zeus, a quem eram prestados múltiplos cultos que contemplavam as suas diversas manifestações divinas, começou por ser venerado, essencialmente, pelo seu honorífico lugar de deus soberano, Zeus Hupatos (o mais alto),<sup>37</sup> e Zeus Katabaites, pela sua função meteorológica.

32 Conforme atestam estas linhas da canção processional, com a qual Demétrio foi acolhido em Atenas: “Os outros deuses ou estão distantes ou não têm ouvidos, ou não existem, ou não reparam em nós, mas tu estás presente aqui; tu não és feito de madeira ou pedra, tu és real” (Chaniotis 2003, 431).

33 Estas honras, ou seja, o culto que lhes era dedicado, eram “modeladas segundo o culto divino que era, assim, centrado em torno do sacrifício ritual (*thysia*), que é um dos elementos indispensáveis do festival grego; elementos adicionais eram a procissão (*pompe*) e uma competição (*agon*) atlética ou musical. Os festivais em homenagem aos reis tinham o nome da pessoa que pretendiam honrar” e, tal como acontecia com o culto divino, “um sacrifício era oferecido não só anualmente, mas também no mesmo dia de cada mês”. A “elevação de uma estátua fazia parte das honras, bem como a criação de um santuário, colocado na zona mais proeminente da cidade”. Este culto visava essencialmente, e segundo defende Chaniotis, assegurar à cidade a sua segurança. Ou seja, “o culto real era um instrumento utilizado pela *polis* com o fim de estabelecer uma relação próxima com o monarca e exprimir, directamente, tanto a sua gratidão pelo passado como as suas expectativas em relação a futuras benevolências. Deste modo, o culto não é o reconhecimento de feitos sobre-humanos e divinos, mas o reconhecimento de acções passadas”. Assim, e de modo a “encorajar a beneficência real, as cidades assumiam a imagem do inferior, fraco e necessitado, cedendo em troca, ao monarca, a imagem de supremacia e poder ilimitado. Este comportamento teatral suporta muitos aspectos do frágil equilíbrio de poder entre as aspirações da monarquia e as pretensões das populações urbanas. Ao compeli-lo o rei a viver de acordo com a sua imagem divina, a *polis* assegura, para si, a sua protecção” (Chaniotis 2003, 438-440).

34 Na verdade, o que os torna divinos, e segundo uma das principais concepções gregas da divindade, que não é a imortalidade, é justamente a sua vontade de escutar as preces dos homens e de lhes oferecer ajuda em caso de aflicção. A capacidade de poder oferecer protecção “é um elemento essencial da divindade mortal do rei”, e base estrutural do culto real/governante (Chaniotis 2003, 431-436).

35 Sobre o culto de Zeus Soter, ver: Paus. 2.20.6, 2.31.10, 4.31.6, 4.34.6, 5.5.1, 7.23.9, 8.9.2, 8.30.10; Arist. Pol. 1175, 1186-1190; Strab. 9.1.15; D. 54.1; D.S. 13.102.2.

36 Atena, na qualidade de deusa protectora da *polis*, surge sempre associada a Zeus e nunca isolada (Lebreton 2013, 191, nota 481).

37 O deus soberano dos textos homéricos, deus supremo, deus da montanha, pai dos deuses, que reina do alto sobre todos, mortais e imortais. Posteriormente, Zeus Hupatos tornou-se também associado à Acrópole, pela situação eminente deste local, onde Zeus ocupa lugar principal como deus ateniense (Lebreton 2013, 55-58).

Mas, gradualmente, Zeus passou a desempenhar “diversas funções sociais de complexidade crescente; e acabou por se tornar o deus que preside a todos os grupos, depois à família e ao Estado”.<sup>38</sup> Assim, a ele são então atribuídos diversos epítetos,<sup>39</sup> que designam as suas várias funções/facetas concretas no cosmos: “Zeus Xênio, quando zelava pelos deveres da hospitalidade; Hikesio, quando protegia os suplicantes”;<sup>40</sup> ou “Zeus Soter-Eleutério”,<sup>41</sup> quando cumpria a sua função de protector/salvador-libertador (da *Polis*/Estado).<sup>42</sup>

Zeus Soter, “o salvador”, que assume assim, sob este epíteto, uma das suas manifestações mais populares, é aquele que é venerado num “culto político, que não surge provavelmente antes do século IV e, sem dúvida, de início apenas no Pireu”.<sup>43</sup> Aliás, de acordo com Pausânias,<sup>44</sup> a “visão mais notável” deste lugar era “o Diisoterion ou santuário de Zeus Soter e Atena Soteira”. Os sacrifícios a Zeus Soter, que eram feitos, como dissemos, inicialmente no Pireu, passaram a ser praticados posteriormente também em Atenas,<sup>45</sup> facto que é confirmado por Lísias<sup>46</sup> quando refere que “foi feito um sacrifício a Zeus Soter no último dia do ano”.<sup>47</sup>

38 Bergson 1958, 198.

39 Zeus “é o deus a quem é atribuído o maior número de epicleses diferentes. Contam-se, com efeito, cerca de cinquenta no conjunto da Ática, cujas referências directas se estendem desde os séculos VIII-VII até ao III” (Lebreton 2013, 6).

40 Bergson 1958, 198. Ou, no caso da *Odisseia*, dos “estrangeiros sem estatuto: com efeito, Ulisses não está na situação de suplicante quando o invoca”; e, “fora de Atenas (em Cos), Zeus Hikesio é o deus de grupos-infra-políticos nos quais estavam inscritos os novos cidadãos” (Lebreton 2013, 63-66).

41 Há uma relação entre estes dois cultos e estas duas manifestações de Zeus, “que muitos escoliastas têm como equivalentes”. Porém, e embora Menandro (segundo um passo de Hipérides, frg. 197 Jensen) estabeleça essa equivalência ao dizer “que Soter é o que está inscrito mas chama-se-lhe também Eleutério” – o que fazia com que “apesar de o deus ser identificado com a primeira designação, isso não impedir os Atenienses de utilizarem a segunda” –, tudo indica que “a distinção entre os dois epítetos resultava do seu uso”. Assim, “o primeiro seria utilizado na linguagem das inscrições e o uso do segundo procederia da oralidade” (Lebreton 2013, 193). Efectivamente, o termo *soter*, dirigido a Zeus, surge abundantemente nos textos gregos, não se referindo necessariamente à divindade concreta cultuada numa dimensão política no Pireu e, portanto, utilizado como epíteto, e mais como uma invocação à acção protectora e salvadora de Zeus, de sentido universal, o que abrange, evidentemente, a noção de Eleutério.

42 Este culto irá continuar, na tradição romana, aplicado a Júpiter Soter, enquanto protector do Estado, garante da paz e defensor na guerra, e a quem havia um altar dedicado no Capitólio, conforme refere Sêrvio: “*hodieque aru in Capitólio est Iovis Soteris/Tutoris*” (Serv. A. 8.652). Este altar ficava na área capitolina dedicada a Júpiter e às divindades suas companheiras, Juno e Minerva, isto é, a Tríade Capitolina.

43 Lebreton 2013, 184. De acordo com Nilsson, “o culto de Zeus Soter, o salvador, parece estar relacionado com o de Melichios, no Pireu” (Nilsson 1940, 70).

44 Paus. 1.1.3.

45 Em Atenas, o culto a Zeus Soter e a Atena Soteira terá começado, provavelmente, “depois da libertação da cidade, em 287 a.C., da ocupação de Demétrio” (Chaniotis 2005, 163).

46 Lys. 26.6. Segundo Parker “este sacrifício a Zeus Soter foi suficientemente importante para que toda a actividade pública tivesse sido suspensa nesse dia” e “coincidiu com a data do festival da Disoteria, dedicado a Zeus Soter, que era celebrado no fim do ano” (Parker 2005, 467).

47 Segundo Parker, terá ocorrido “mais precisamente em 383/2”, “no dia 30 do *Skiraphorion*” (Parker 2005, 467). Já Mikalson tem outra opinião e afirma que, “esta data não pode ser confundida com a Disoteria, que não podia ocorrer no *Skiraphorion* 30” (Mikalson, 180).

Porém, o culto a Zeus Soter estendia-se bem para além dos limites da cidade de Atenas, pois “Zeus Soter era largamente venerado em diversas partes do mundo helénico”.<sup>48 49</sup> Efectivamente, Zeus Soter tinha, também, um templo em Megalópolis que lhe era consagrado,<sup>50</sup> e o próprio farol de Alexandria seria, segundo “o epigrama composto por Posidipo”<sup>51</sup> (provavelmente para celebrar a conclusão desta edificação), dedicado a Zeus Soter e a Proteu. No entanto, Luciano,<sup>52</sup> que faz referência a esta dedicatória, apenas menciona os “deuses salvadores”, e não Zeus Soter especificamente.<sup>53</sup>

Embora o culto a Zeus Soter seja, como vimos, dos mais expressivos e poderosos no que concerne ao uso deste epíteto, uma das referências mais antigas feita a uma divindade, como *soter*, surge, curiosamente, atribuída a Posídon,<sup>54</sup> no *Hino Homérico a Posídon*,<sup>55</sup> onde este deus é designado como

- 
- 48 Xenofonte refere “juramento/sacrifícios” feitos “em agradecimento” a Zeus Soter, em Cunaxa, pedindo protecção durante a guerra e “salvo conduzido até terra amiga” (X. A, 3.2. 9: “Δτιος ἢ σωτήρος”). Esta referência, “que constitui o primeiro testemunho explícito de um sacrifício feito a este deus por um Ateniense, ainda que tendo lugar em espaço distante da Ática” (Lebreton 2013, 209), manifesta a compreensão da acção de Zeus como não sendo apenas circunscrita à esfera da cidade e como sendo, também, extensível ao campo de batalha e às terras estrangeiras. Um outro aspecto característico do culto a Zeus Soter era o costume de lhe “oferecer, em libação”, a terceira e última taça dos banquetes. Nesta tradição, “Zeus Soter desempenha, não o lugar do protector das cidades e o salvador da sua liberdade política, mas a função de deus protector da casa. A ele foram dedicados alguns dos altares que foram encontrados na ilha de Tera. E Ésquilo diz que, para além dos deuses superiores e inferiores, ele é o terceiro protector da casa” (Nilsson 1940, 70).
- 49 “Zeus tinha um altar no Delfínio de Mileto, onde era adorado juntamente com Apolo Delfínio, na cidade, e junto de Apolo Didimeu, em Dídima. Era também muito venerado nas colónias milésias. Em “Delfos, por volta de 275 a.C., pouco depois de os Gálatas serem expulsos da Grécia, os Anfictíões instituíram a Soteria, um festival inicialmente anual e que se tornou um festival quadrienal agonístico em 246/5 a.C., em honra de Apolo Soter e Zeus Soter, já que, em Delfos, Zeus Soter foi associado ao oracular Apolo” (Fontenrose 1988, 140-141).
- 50 Segundo Pausânias, na “Ágora de Megalópolis”, “fundada com todo o entusiasmo pelos Arcádios”, há um “santuário de Zeus de sobrenome Soter . . . Junto a Zeus, sentado num trono, está Megalópolis e, à esquerda, uma imagem de Artémis Soteira. Foram feitas por Cefisódoto e Xenofonte de Atenas. No extremo do pórtico, em direcção ao pôr-do-sol, está o recinto das Grandes Deusas. As Grandes Deusas são Deméter e Cora . . . A Cora, os Arcádios chamam Soteira. Deméter é feita de mármore, e a Soteira tem o vestido feito de madeira” (Paus. 8.30.10 - 33.1).
- 51 “Proteu não deixará de conduzir até Zeus Soter quem navegue nestas águas” (Posidipp., Ep. XI, v. 9-10), conforme registado no papiro do Louvre, *Firmin Didot* 7172. (Fernández-Galiano 1987, 91-92).
- 52 Luc. Hist. Cons. 62.
- 53 Segundo Fernández-Galiano e Leão, dado que a estátua de Zeus encimava a construção, e tendo em conta “o epigrama composto por Posidipo” (Leão 2012, 117, nota 13), o mais provável é que a dedicação do farol fosse, de facto, consagrada a este deus e não a outros deuses, “como também já foi sugerido”, que “seriam protectores da navegação como os Dióscoros, Castor e Pólux, ou Ptolomeu” (Fernández-Galiano 1987, 91-92). Vide também Leão 2012, 117.
- 54 Segundo Mikalson, “o epíteto *soter* ajuda a distinguir os Posídon de Súnio e Ishtmia um do outro, e os diferentes epítetos podem indicar diferentes funções da divindade. O Posídon Soter de Súnio, bem como o Posídon Hípio, eram Posídon atenienses, mas com santuários separados, sacerdotes de diferentes famílias, e diferentes mitos eram contados a seu respeito, tendo, provavelmente, dias festivos diferentes. Posídon Soter protegia os marinheiros e as embarcações, e Posídon Hípio protegia os cavalos (Mikalson, 33-36).
- 55 *Hymn. Hom. ad Poseid.*, 22.5.

“salvador de navios” (σωτήρ τε νεῶν) e a ele é pedida a protecção para “aqueles que viajam nas embarcações”. De facto, é enquanto Posídon (Soter), Senhor dos Mares,<sup>56</sup> que esta divindade é referida por Homero, seja agitando os mares contra Ulisses,<sup>57</sup> seja auxiliando e protegendo os marinheiros da inclemência das águas que governa.<sup>58 59</sup>

Tal como Posídon Soter, estavam ligados também à protecção dos marinheiros e à navegação dos mares os Dióscoros, Castor e Pólux,<sup>60</sup> que recebem, assim como o deus dos mares, o epíteto de *soter*. Segundo Pausânias,<sup>61</sup> existia em Atenas um “santuário antigo” dedicado aos Dióscoros, e Píndaro<sup>62</sup> comenta que estas divindades eram “os guardiões de Esparta”. Os Dióscoros ficaram, mais tarde, ligados ao poder da casa imperial romana e ao seu domínio sobre o mar Mediterrâneo.<sup>63</sup> A popularidade deste culto, ligado aos viajantes

56 *Il.* 13.17-31.

57 *Od.* 5. 291.

58 Numa “inscrição num altar encontrado num muro de sustentação em frente ao Templo de Apolo” (Didimeu), pode ler-se uma dedicação a “Asphaleos Soter Poseídon Megistos pelo filho de Andronikos Potamon, que tinha sido o superintendente, por dez anos, da construção do templo” e que “sacrifica também a Posídon dez bois”. Posídon Asphaleos, que “é o protector”, “o deus que garante a segurança durante os tremores de terra”, tornou-se, provavelmente em tempos posteriores, “no deus do mar, aquele que traz em segurança para casa, dos perigos do mar, os marinheiros e viajantes”. Deste modo, e segundo Fontenrose, “Asphaleos significa mais ou menos o mesmo que *soter*, epíteto que Andronikos também dá a Posídon, juntamente com Megistos (Grande). Assim, o oráculo de Apolo, ao ordenar o sacrifício a Posídon Asphaleos, reconhece como justo o carácter salvador deste deus, levando os milésios a orar por ele para manterem a cidade livre de perigo” (Fontenrose 1988, 145).

59 A popularidade deste culto, e a sua propagação, verifica-se, por exemplo, na representação de Posídon em “algumas moedas, relacionado com o mar”, encontradas na ilha de Failaka, no actual Kuwait, que foram “cunhadas no reinado de Antíoco III”. Além destas moedas, “dedicatórias a Posídon enfeitadas na ilha atestam a importância do deus dos soldados e dos marinheiros neste lugar”, bem como “o fragmento de uma inscrição numa óstraca”, também encontrada em Failaka e “datada do século III a.C.”, que “tem gravada uma dedicação a Zeus Soter, Posídon e Artemisa Soteira” (Cohen 2013, 149-151).

60 Segundo o mito grego, Castor e Pólux teriam adquirido esta faceta de divindades protectoras dos viajantes marítimos durante a expedição dos Argonautas; já que, durante uma terrível tempestade e, em resposta ao pedido de Orfeu a Posídon para que acalmasse as águas, surgiram duas chamas, no instante em que o mar se apaziguou, sobre as cabeças dos gémeos. Assim, Soter torna-se um título dos Dióscoros, que eram frequentemente representados na proa dos barcos, conforme é referido por S. Paulo (Act. 28.11), sendo também invocados como protectores durante as tempestades ou nas batalhas (Julien 2008, 155-159). Também Ésquilo, na sua obra *Helena*, refere esta função soteriológica dos gémeos, ao terminar a peça com uma epifania dos Dióscoros, que dizem “dever ter defendido (ἐξεσώσαμεν, do v. ἐκσώζω) a sua irmã” Helena (Eur. *Hel.* 1658). “Mas confessam não o ter feito”, por “serem mais fracos que o destino e que os deuses que decretam o modo como as coisas sucedem”. Porém, decididos a proteger Helena no seu regresso a casa, prometem-lhe, como “irmãos salvadores” (σωτήρες), enviá-la “sobre o mar” e sob “brisas favoráveis” até “à pátria” (Eur. *Hel.* 1664-1665).

61 “O seu santuário é antigo, eles próprios estão aí representados erguidos, enquanto os seus filhos estão sentados em cavalos” (Paus. 1.18.1).

62 P. N. 10.

63 De acordo com uma lenda romana, os gémeos divinos teriam combatido e saído vitoriosos da batalha ocorrida ao largo do lago Regilo, sendo celebrados, a partir de então, nas dioscúrias, no dia 8 de Abril, dia da comemoração da batalha dos romanos contra os latinos. Estrabão, que atesta o culto prestado a estas divindades entre os romanos, diz que os Dióscoros, “que são designados por todos como Salvadores”, “em toda a Itália”, tinham “um templo que lhes era consagrado no fórum” de Roma e, ironicamente,

marítimos e aos marinheiros, e à sua travessia dos mares, alcançou uma amplitude geográfica<sup>64</sup> e uma longevidade cultural consideráveis, manifestando assim, simultaneamente, o domínio marítimo romano e o poder protector atribuído a estas divindades.

A Apolo Pítio, que também recebe o epíteto de *soter*, era dedicado o festival délfico da Soteria, que “comemorava a derrota dos invasores Gálatas em 279 a.C.”.<sup>65</sup> Assim, a dimensão religiosa prevaleceu e está contida no nome do festival de Delfos, que deriva do epíteto *soter*, o deus cuja milagrosa intervenção era o ponto central de celebração nesse lugar”. Porém, mais tardiamente, e já nos “meados do século III a.C., o festival foi reorganizado e Zeus Soter ocupará a posição proeminente”.<sup>66</sup>

Apolo, que estava ligado aos mistérios órficos, era também referido como o *soter* de Dioniso, isto é, o irmão “e verdadeiro salvador de Dioniso, que, ao recompor os seus membros e reintegrando a sua unidade dispersa”,<sup>67</sup> reconduz à vida. Por seu lado, Dioniso, Λυσεύς<sup>68</sup> e Soter, que assiste ao iniciado dos mistérios órfico-báquicos, “no limiar da vida e da morte, entre o humano e o divino”, desempenhando a sua função “num sentido escatológico e pessoal”,<sup>69</sup> torna-se, nos mistérios eleusinos e órfico-báquicos, no *libertador* e

---

eram invocados pelos Romanos em temíveis actos “de pirataria” contra os gregos, “a pátria dessas divindades” (Strab. 5.3.6).

64 Conforme atesta a “dedicação de uma *naos* aos Dióscoros Salvadores, em nome do rei Hyspaosines e sua mulher a rainha Thalassia”, “datada de 120 a.C.” e proveniente de “Qalat al-Bahrain” (a ilha de Failaka, no actual Kuwait) (Kosmin 2013, 73).

65 De facto, um decreto desse período estabelece um sacrifício de agradecimento a Apolo, em Kos, que atribui a derrota dos Gálatas ao milagre operado por Apolo, tal como as fontes literárias farão (Paus., 10.23.1; Just., *epit.*, 24.7.6-10, 8.1-3). Esta referência “à divina manifestação” ou “epifania” de Apolo, na *Soteria Délfica*, datada de 279/8 a.C., constitui “o primeiro registo” feito sobre este tipo de intervenção divina (Petridou 2015, 3).

66 Chaniotis 2005, 143-165. Vide também Petridou 2015, 123.

67 Curi 2002, 63.

68 Dioniso, que é referido como Λυσεύς (Orph. H., 50.2, 52.2; e Paus. 2.2.6; vide Bernabé et San Cristóbal 2008, 72) e Soter, garante aos seus seguidores a salvação (existência bem-aventurada) no outro mundo, mediante a libertação das prisões materiais terrenas. Efectivamente, o termo Λυσεύς, do verbo λύω, tem um significado de libertar (de amarras, da prisão, da escravidão) e, também, de absolvição de uma falta, solução de uma dificuldade. Sentido diferente do contido no verbo Σφάζω, que se refere a uma salvação entendida enquanto conservação da vida (sã e plena), curar, existir, que supõe, portanto, uma vitória sobre a morte, e cujos termos derivados remetem para uma acção libertadora, protectora, salvadora, executada por um agente em proveito de um beneficiário concreto e dentro de uma situação existencial temporal específica. A libertação operada por Dioniso remete para outra existência, pós-morte, ou a segunda vida, facultada através da libertação das constricções da existência terrena, isto é, a libertação das grilhetas da prisão da vida humana.

69 Bernabé et San Cristóbal 2008, 72. A função desempenhada por Dioniso, que tem um sentido “escatológico e pessoal” para os dois autores, é exercida, segundo Vernant, sem que o deus estabeleça com os seus fiéis uma relação individual. Também Augé afirma que, “a fusão com o deus só ocorre no

*soter* de todos os iniciados que por ele são conduzidos. Pois é nessa qualidade de deus morto, renascido e reconfigurado que Dioniso conhece os segredos do mundo inferior e pode, assim, garantir uma passagem em segurança e uma existência feliz às almas dos iniciados no outro mundo.

Dioniso, inicialmente associado à fertilidade e à vegetação, aos cultos primevos ligados aos ciclos naturais da morte e regeneração, converte-se numa divindade profundamente unida às religiões místicas. Torna-se, também, extremamente popular como protector das artes do teatro e da cidade, mas exercendo a sua acção salvadora, na e sob a cidade, de modo diverso àquela que era operada pelos outros deuses políticos. A libertação/salvação dionisiaca, preparada entre os iniciados no ambiente da *polis*, só será alcançada por estes na outra cidade, a cidade ideal, reflexo/projecção aperfeiçoado da cidade terrena.<sup>70</sup>

Hermes, mensageiro dos deuses e protector dos viajantes, torna-se também, pela sua função psicopômica, num *soter*, ou seja, naquele que protege os que partem e percorrem os caminhos desconhecidos, neste e no outro mundo, conforme se pode ler nesta afirmação feita por Orestes, segundo Ésquilo: “Hermes do mundo inferior, que guardas os poderes dos pais, prova seres meu salvador e aliado . . . agora que cheguei a esta terra e regresssei do exílio.”<sup>71</sup> Hermes será associado, no Egipto, ao culto de Anúbis, que também é conhecido pelas suas funções psicopômicas.

No Egipto, onde a ancestralidade divina tinha uma longa tradição e os faraós eram os filhos de Amon-Ré, a divindade suprema do panteão egípcio, surge, com a dinastia ptolomaica, uma forma particular do culto real: a deificação de um rei morto por nomeação real. Com efeito, quando

---

frenesi colectivo”, pelo que “entre o fiel e o deus não se estabelece uma relação pessoal. Nem Dioniso nem os outros deuses do panteão grego são pessoas; são poderes que podem ser classificados e situados uns em relação aos outros, de que é possível analisar os diferentes tipos de acção e as respectivas posições em termos de oposição ou de complementaridade” (Augé 1994a, 155).

70 *As Rãs*, de Aristófanes, que desenvolvem esta ideia, parodiam as religiões místicas e os seus iniciados, e colocam Dioniso numa dupla condição: a do iniciado, desconhecedor dos caminhos inferiores e seus perigos que, por Dioniso, ele mesmo convertido agora no iniciado, é conduzido; e a do Deus salvador/libertador das almas que desce ao mundo (cidade) inferior para resgatar a cidade de cima, projectada na inferior e/ou vice-versa. A sua acção redentora será feita através da poesia, da arte ou do teatro, tomando, para tal, o lugar de juiz no combate poético que decorrerá entre Ésquilo e Eurípides. Por fim, Dioniso, acaba por re-conduzir Ésquilo, após a sua vitória, à cidade de cima, carente de ordem, equilíbrio e harmonia (poéticas), que foram ferozmente dilapidadas pelos dois trágicos até que tivesse sido alcançada a verdadeira *ἀρχή*. Sobre o tema da cidade, vide Silva (2012-2013).

71 A. Ch. 1-5.

“Ptolomeu I morreu, em 283, o seu filho e sucessor, Ptolomeu II, declarou-o um deus e, em 279, presta a mesma honra a Berenice, sua viúva. O casal real era cultuado sob o nome de *theoi soters*”.<sup>72</sup>

Este epíteto, que alguns dos Ptolomeus carregaram, dos quais o primeiro foi Ptolomeu I, que, segundo Josefo, “reinou quarenta anos”<sup>73</sup> no Egípto, depois de Alexandre, foi atribuído, também, a alguns dos seus descendentes, como Cleópatra II Filómetor Soter ou Ptolomeu IX<sup>74</sup> (Soter II), “filho de Lagus, um nome que lhe foi dado pelos habitantes de Rodes”.<sup>75</sup> Fundando a sua divindade na ascendência divina de Hércules e Dioniso, que se unia agora, na sua qualidade de faraós, à sua filiação de Amon-Ré, os Ptolomeus estabeleceram, a partir de Ptolomeu II Filadelfo, o seu próprio culto divino como forma de fortalecer e legitimar o seu poder.<sup>76</sup> Ptolomeu II, que determina a divinização de seu pai e sua mulher, cria, de seguida, o seu culto pessoal como deus vivo, a partir da divinização da sua própria mulher e irmã, validado pela mesma pertença divina da dos seus ancestrais. Ptolomeu torna-se, assim, em um dos *eponymoi*, num culto que partilha com Arsínoe, sua irmã e mulher.<sup>77</sup>

Na Síria, entre os Selêucidas, foi também hábito o uso do epíteto *soter* como um dos títulos reais dos seus monarcas, “cuja missão principal era garantir/oferecer a *σοζῆσις*”,<sup>78</sup> e como é o caso de Seleuco Nicator, cognominado

72 Chaniotis 2003, 436.

73 I. *AI*. 12.11.

74 Suid. Γ 8 Γῶζα. “Riqueza, tesouro.” (Associado à citação de Diodoro Sículo, 33.28b, acerca de Ptolomeu IX.

75 Paus. 1.8.2.

76 De facto, quando “a irmã e mulher de Ptolomeu II, Arsínoe, morreu, em 270, o seu culto foi introduzido nos templos de todos os deuses nativos; a sua morte pode ter também inspirado Ptolomeu II a unir o seu próprio culto e o de Arsíno e ao culto de Alexandre, acrescentando o nome de ‘Deuses Irmão-Irmã’” (*theoi Philadelphoi*) ao título do sacerdote de Alexandre; o seu sucessor fez o mesmo, e outros reis seguiram o seu exemplo. Deste modo, este culto em Alexandria foi transformado num culto epónimo de estado, que sublinhava a natureza divina da monarquia e garantia a sua continuidade. Além deste culto, os Ptolomeus eram também cultuados como “divindades que partilhavam os templos” (*synmai theoi*) nos templos egípcios e recebiam libações diárias e oferendas de incenso. Os seus nomes cultuais gregos (*Soter*, *Energetes*, *Philadelphos*, *Philopator*, *Philometor*, *Epiphanes*, *Eucharistos*) soavam grego aos gregos mas, ao mesmo tempo, capturavam muitos dos princípios da titulação egípcia e permitiam à população nativa reconhecer nestes os seus faraós, aceitando, em geral, este culto do monarca” (Chaniotis 2003, 436-437). Pausânias refere, que “Ptolomeu Filadelfo era um dos epónimos, junto do qual estava estátua de sua irmã, Arsínoe” (Paus. 1.8.6).

77 Pausânias refere a existência, em Atenas, da “Tholos (casa redonda), perto da Casa do Conselho dos Quinhentos, que fica junto do Santuário da Mãe dos deuses” (Paus. 1.3.5) e, em cujo interior, “existem estátuas de heróis, dos quais as tribos atenienses receberam posteriormente os seus nomes . . . *Eponymoi*, é o nome que lhes é dado” (Paus. 1.5.2). Pausânias acrescenta ainda que, “Ptolomeu é um dos *eponymoi*”, a que cujas estátuas fizera referência antes e, que, “junto deste há uma estátua de Arsínoe” (Paus. 1.8.6).

78 Kittel et Friedrich (1971) 1995, 1138.

como Soter. Porém, só com Antíoco I este epíteto foi assimilado oficialmente a Apolo Soter, mantendo-se no entanto, aparentemente, uma relação paralela entre o culto de Zeus Soter e Apolo Soter, pois, no “reinado de Seleuco IV (187-175 a.C.), uma inscrição indica a existência de um sacerdote de Seleucos Zeus Nicator juntamente com um de Antíoco Apolo Soter”.<sup>79</sup> Outros reis selêucidas usaram este epíteto, como Demétrio Soter,<sup>80</sup> um dos “sucessores de Antíoco o Grande”,<sup>81</sup> “filho de Seleuco” e “sobrinho de Antíoco Epiphanes”, que “recebeu o nome de Soter (o Protector), que lhe foi conferido em primeiro lugar pelos babilônios ao destronar Heráclides e Timarco do governo da Babilônia”,<sup>82</sup> segundo afirma Apiano. Josefo fala ainda de um “Seleuco, que era chamado Soter, que reinou sobre a Ásia, sendo filho de Antíoco o Grande”,<sup>83</sup> e de “Antíoco Soter, filho de Demétrio Soter, e irmão de outro Demétrio”, com quem “Simão o Grande, o Macabeu, estabeleceu uma aliança”.<sup>84</sup> Este “Antíoco, filho de Antíoco que era chamado Soter e que morreu na Parthia, era irmão de Demétrio, o pai de Grypus”.<sup>85</sup> Entre os Selêucidas, *soter* designava também a moeda corrente, que ostentava a efigie do seu rei. Houve ainda um Hermeu Soter, rei da dinastia eucrátida, que governou a região do Hindocuche, entre 90-70 a.C.

No mundo romano, o termo *soter* “surge associado a ações específicas e sem sugestão obrigatória de divinização”. Já durante o império, *soter*,<sup>86</sup> “que não faz parte do estilo oficial dos imperadores, e não é o termo técnico para o salvador do mundo”, “continua associado a determinadas ações concretas, tal como na Grécia, mas agora com maior dimensão, dada a extensão alargada do poder romano”.<sup>87</sup>

79 Anagnostou-Laoutides 2016, Cap. IV.

80 Demétrio Soter da Síria, (Suid. Π 3005, “Πράτεν”. “Ir contra algo, chocar com” (a propósito de uma frase de Políbio – 31.11.5 e 31.12.2 – que lhe teria sido dirigida).

81 *Suda*, epsilon, 1651, “Εξ ἔρωτος” “Antíoco I Soter filho de Seleuco I (Nicanor/Nikator) um dos sucessores de Alexandre Magno.” “Sem desejo” (a propósito de um mal de que sofria Antíoco); Suid. Σ, 202, “Σέλευος”. “Seleucos”.

82 *App. Syr.* 8.

83 *I. AI.* 12.223.

84 *I. AI.* 13.218.

85 *I. AI.* 13.270.

86 Entre os romanos, as ideias de segurança e bem-estar; e de saúde, prosperidade, preservação, segurança; estavam contidas no termo latino, *salus*. *Salus*, que alguns autores comparam com o termo grego ὅλος, “inteiro”, traduz a ideia de uma existência/condição plena, segura e sã, e inclui na sua concepção, não só as ideias de bem-estar físico, libertação da doença, mas também as noções de amplitude mais vasta de bem-estar e segurança. Estas duas últimas noções, bem-estar e segurança, parecem ser as ideias dominantes na tradução latina do termo *soter*, por *salus/salvator* e, mais tarde, também por *custos* e *conservator* (Curran 1988, 34-35).

87 Kittel et Friedrich (1971) 1995, 1138.

De facto, a partir da divinização de Júlio César pelo Senado, os imperadores recebem o título de Augusto e Salvador, o que os situa, de certo modo, num nível semidivino, e cuja acção é entendida como actuante sobre a comunidade e sobre o espaço por ela habitado. Efectivamente, a divinização dos imperadores romanos, não muito bem acolhida pelas elites mas muito difundida entre o povo, estava longe daquela que era praticada no Egipto, já que a ideia da divindade, utilizada pelos governantes romanos como “*instrumentum regni*”,<sup>88</sup> manifestava-se, essencialmente dentro da esfera política e jurídica<sup>89</sup> e não se estendia, na prática, à esfera religiosa. Porém, e embora o título *soter/salvator/pater*<sup>90</sup> não fosse exclusivo dos governantes romanos, podendo ser atribuído<sup>91</sup> a um general, a um político, ou a alguém que desempenhasse uma função relevante numa batalha e/ou como salvador e protector da vida, ao ser aplicado a César, como “salvador do mundo habitado”; a Augusto, como “Apolo Soter”, como atesta, por exemplo, a “dedicação de um busto em honra de Augusto como Apolo Soter”;<sup>92</sup> e a Adriano, como “salvador do mundo”; adquire uma nítida dimensão/manifestação de apoteose.<sup>93</sup>

César, que “recebe pela primeira vez, em 45 a.C.”, a “*corona civica*”, por ter “salvado todos os cidadãos romanos”, torna-se no “*pater patriae*”, cuja acção

88 Bergson 1958, 200.

89 A “ideologia e imagem de um salvador, que se torna em uma plataforma fundamental nas pretensões dos políticos ao poder supremo imperial, fundamenta-se em uma reinterpretação das tradições romanas primeiras (a *corona civica*), feita durante o último século, da república romana”. Esta coroa, feita de carvalho, que simbolizava, segundo Gellius, a dádiva da vida (*vita*) e bem-estar (*salus*), era oferecida por um cidadão a outro cidadão que lhe tivesse salvado a vida numa batalha. Ao salvador eram concedidas diversas honras, de entre as quais, a mais intrigante e a mais significativa era a obrigação do cidadão salvo honrar o seu salvador como *pater* (Curran 1988, 35).

90 “Com a expansão do controlo romano sobre o território grego, muitos generais romanos receberam as mesmas honras e títulos que eram concedidos aos governantes helénicos. Embora o título, em si, não conferisse estatuto divino, os panegíricos helénicos ajudaram, certamente, a desenvolver o tema do salvador como um indivíduo favorecido pelos deuses, ou como uma divindade descida do céu. Com esta capacidade, o *soter* era o protector, guardião e salvador de uma comunidade particular ou de determinadas pessoas que lhe endereçavam este título. O *soter* deveria demonstrar uma atenção especial por esta comunidade e, em troca, a comunidade deveria demonstrar em relação a este a sua permanente lealdade” (Curran 1988, 34-35)

91 Wenstrom [s.d.], 2.

92 JEG 54.752: “Kos-halasarna (Kardamaina): sanctuary of Apollo-ca. 25-23 BC”.

93 Nero, por exemplo, ordena num édito, à população, “que esteja presente, em Corinto, no quarto dia antes das Calendas de Dezembro”, dia esse em que é proclamado (*Adlocutio Neronis ad Graecos*) “bem-feitor” e diferentemente “de outros governantes que libertavam cidades”, já que “Nero libertou uma província inteira”. Em consequência destes eventos benéficos, “os líderes, os conselheiros e o povo decidiram consagrar um altar junto de Zeus Soter com a seguinte inscrição: ‘Zeus o libertador, Nero, para sempre’ e dedicar, juntamente com os nossos deuses ancestrais, no templo de Apolo Pítio, estátuas do deus Nero, Zeus o libertador, e a Sebasta (reverenda) deusa Messalina, de modo que depois de todas estas coisas serem cumpridas, a nossa cidade possa surgir como estando cumulada de toda a honra e reverência pela casa do senhor Sebastos Nero” (Cook 2010, 30-31).

se estende, agora, para “lá do campo de batalha e alcança todas as esferas”. Augusto, “que segue o exemplo de César, recebe também a *corona civica*, que é colocada sobre a sua porta”. Esta “honra, que acompanhava o título de pater”, foi associada também ao título de “*salvator* (da *res publica*) e a *salus*”, com uma “posterior identificação de Augusto com a deusa Salus, a deusa da religião republicana instituída”. Ou seja, a partir de César e culminando com Augusto, surge a ideia de que “a segurança do Estado depende da segurança do líder”, resultando, conseqüentemente, em uma “doutrina/teologia do salvador” e da salvação, que “combina a Salus Augusta com a Libertas do povo Romano”. Em suma, “a teologia romana da salvação era, essencialmente, uma teologia da libertação, materializada na *res publica populi Romani*”.<sup>94</sup>

Já na tradição hebraica, os termos desenvolvidos a partir do verbo *yasha*, יָשָׁא, com o significado de “salvar”, “ajudar”, “libertar”, correspondentes a *soter/soteros/soteria*,<sup>95</sup> surgem cerca de 35 vezes<sup>96</sup> nos textos veterotestamentários, mas sendo aplicados sempre à acção salvífica de Yahweh.

O uso dos termos derivados do verbo *yasha*, יָשָׁא, e que designam a intervenção de Yahweh na história de Israel, atribui sempre ao seu Autor e Agente a origem primeira e últimas destas acções: Yahweh é Aquele que salva, que ajuda, que liberta; e Yahweh é a salvação, a ajuda, a libertação. Deste modo, no reconhecimento e acolhimento das graças concedidas por Deus ao Seu Povo, entendidas a partir da manifestação da Sua presença contínua ao longo da sua história, Israel vê o seu presente à luz do passado. Assim, Israel

94 Curran 1988, 37-39. “A conjunção destas duas divindades decorre da ideia de que a ‘salvação’ é a preservação da *res publica*, que, por sua vez, é a preservação da *libertas*. Dado que a *libertas* significava a libertação de qualquer forma de opressão política, garantida pela acção livre do sistema republicano do Senado, da Assembleia e dos Cônsules, a *libertas* significava a vida vivida na sua plenitude, dado que era apenas através da vida pública da *res publica* que se ‘vivia’ realmente. Significava, por isso, a vitória sobre a morte através da sobrevivência do *nomen* individual na memória das gerações vindouras, e a *res publica restituta*, da qual Augusto era o *vindex liberatis*” (Curran 1988, 39).

95 A tradução dos termos derivados da raiz יָשָׁא para o grego, que ocorreu na tradução da Septuaginta para Σῶζω, Σωτήρ, Σωτήριος, Σωτηρία, continha a concepção judaica destes termos, que, em Grego, tinha outras ressonâncias.

96 Em rigor, os termos hebraicos que correspondem aos termos *soter/soteros/soteria* e suas derivações, surgem em hebraico, e a partir do verbo *yasha*, יָשָׁא, 206 vezes nos textos veterotestamentários. Estes termos são utilizados geralmente com um sentido de “libertação”, “ser salvo/libertado de um lugar”, “ser salvo de perigos externos”, “ser salvo do mal”, por Deus. Surgem também, por vezes, com o sentido de “ser salvo na batalha”, “ser vitorioso”. Podem surgir ainda com o significado de “salvador”, “aquele que salva e liberta do perigo”, podendo ser aplicados à acção heroica de determinados homens que salvam uma nação em guerra, movidos pela acção superior de Deus. Por fim, surgem aplicados directamente a Deus, como aquele que salva o seu povo dos perigos externos e aquele que é a única salvação (Kittel et Friedrich [1971] 1995, 1132-1140).

percebe o seu caminhar como tendo sido sempre marcado pela relação pessoal com Yahweh, estabelecida na Nova Aliança, e como sendo inscrito na história da salvação, que é, afinal, Yahweh. Yahweh é a salvação e a Sua acção não é circunscrita a um momento ou local, como acontece com os deuses pagãos, mas insere-se num plano salvífico que une o princípio e o fim dos tempos e se estende, de modo colectivo, a cada indivíduo do Seu Povo.

No cristianismo, o termo *soter/soteris* surge 24<sup>97</sup> vezes nos textos do Novo Testamento, sendo usado 17 vezes para Jesus Cristo<sup>98</sup> e 7 vezes para Deus Pai,<sup>99</sup> pois embora Jesus Cristo seja referido algumas vezes como “Senhor”<sup>100</sup> e “Salvador”,<sup>101</sup> é a Deus Pai que é atribuída, em primeiro lugar, a autoria da acção salvífica<sup>102</sup> operada em Cristo e por Cristo, no Espírito Santo. Assim, o nome<sup>103</sup> de Jesus Cristo, onde estão compreendidos tanto o significado do título de “Messias” como o de “Salvador”,<sup>104</sup> evoca a sua acção de resgate do Homem dos seus pecados, de resgate da humanidade do pecado original e da sua vitória sobre o mal/morte,<sup>105</sup> contendo também a compreensão de que a salvação pertence, antes de mais, à vontade de Deus Pai.<sup>106</sup> Deste modo, o uso do termo *soter/salvador*, associado ao nome para Jesus Cristo, entre as primeiras comunidades cristãs de origem hebraica, conhecedoras dos sentidos etimológicos e teológicos do seu nome, seria, entre outros aspectos, uma espécie de tautologia.<sup>107</sup>

97 σωτήρ, 4 ocorrências; σωτήρα, 4 ocorrências; σωτήρι, 2 ocorrências; σωτήρος, 14 ocorrências. (Biblehub.com/Strong's Greek: 4990. σωτήρ - sôtér).

98 2 Tm 1:10; Tt 1:4; 2.13.3, 6; 2 Pe 1:1; 1:11; 2:20; 3:2; 3:18; Act 5:31; 13:23; Flm 3:20; 1 Jo 4:14.

99 Lc 1:47; 1 Tm 1:1; 2:3; Tt 1:3; 2:10; 3:4; Jd 1:25.

100 Segundo Cullmann, *soter*, que surge de modo mais frequente nas Pastorais, onde ocorre também, abundantemente, a designação de Deus como Salvador – por vezes, no mesmo passo em que o título é dado a Jesus, ele surge sempre associado a *Kyrios*, o nome sobre todos os nomes no Antigo Testamento, e que aparece, de modo predominante, entre os primeiros cristãos. Parece haver, assim, uma transferência para Jesus do título de Deus (*soter* e *kyrios*), na linha da tradição judaica, e menos na linha da tradição helénica (Cullmann 1963, 237-238).

101 A designação de Jesus Cristo como Salvador nunca é referida como sendo proferida por si, ou por outros, durante a sua vida. E o uso deste termo, ainda que raro no Novo Testamento, resulta já de uma visão/compreensão do Jesus Cristo pós-Pascal.

102 Lc 1:47; 1 Jo 4:14.

103 A evocação do nome de Jesus Cristo, no qual estava já contida a promessa/mensagem da salvação (Jesus é aquele que salva e vem para ser/é o Salvador do Mundo, o *Yeshua*, o *Mesiah*, משיח), torna-se, no seio das primeiras comunidades cristãs e à luz da compreensão dos eventos pós-pascuais, na invocação da acção, operada por Deus pela/na mediação, necessária, de Cristo, na salvação humana dos pecados e da morte.

104 Tt 1:4; 2:13; 3:6; 2 Pe 1:1; 1:11; 2:20; 3:18.

105 1 Jo 4:14, “o Filho que será o Salvador do mundo”.

106 Cf. Lc 2:11. Cristo, o Salvador, filho de Deus, nasce de Maria; Act 13:23, “Deus trouxe a Israel um Salvador, Jesus”.

107 “Salvador não poderia tornar-se um título honorífico para Jesus na Palestina, porque seria apenas a repetição do nome próprio ‘Jesus’. ‘Jesus Soter’ seria ‘Jeshua Jeshua’. Deste modo, Jesus só poderia ser chamado

Por outro lado, a compreensão, por parte dos primeiros cristãos, da acção soteriológica anunciada por Cristo, entende que esta não se refere – e ao contrário dos deuses antigos –, à mera existência terrena, pois, e como o próprio Jesus afirma: “o meu reino não é deste mundo”.<sup>108</sup> Esta pode ter sido outra das razões prováveis para que a utilização de um termo associado aos diversos panteões pagãos e ao poder imperial romano, que visava assim exaltar o seu poder como protectores/libertadores da pólis/pátria, tenha sido utilizado com prudência entre as primeiras comunidades cristãs, que parecem, deste modo, querer afastar-se dos antigos universos a que as ressonâncias deste termo poderiam re-conduzir.

Nos textos mais tardios<sup>109</sup> dos Evangelhos, onde o termo *soter* surge com alguma frequência aplicado a Jesus, e onde se refere à escatologia, o seu uso compreende o entendimento do termo como “a exaltação de Jesus como o *Kyrios*, através da divina ratificação do seu sofrimento pelo perdão dos pecados”, numa centralização cristológica do “*Kyrios Christos* glorificado, em que a ideia central da expiação” é essencial.<sup>110</sup>

## Conclusão

O termo *soter*, atribuído às divindades olímpicas no período grego antigo, como invocação do seu poder e da sua acção protectora/salvadora, tinha um sentido mais próximo de uma epiclese do que de um epíteto. *Soter* continha, assim, implicitamente, uma compreensão da graça benevolente dos deuses como actuante numa esfera mais universal e que, na concretude da existência individual, intervinha beneficentemente em favor dos seus recipientes contra doenças (morte) e outros padecimentos físicos, e contra outros perigos diversos, como naufrágios, batalhas e guerras. No período helénico, *soter* tor-

---

Salvador onde se falasse Grego. Só no tempo da expansão do Cristianismo, se deu um desenvolvimento teológico do conceito de *soter* que, juntamente com outros importantes elementos acrescentados ao nome de Jesus, se tornaram parte do credo Cristão: “ἡσο Ὡς Χριστός Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ” (Cullmann 1963, 244).

108 Jo 18:36.

109 O título Salvador, pouco vulgar nas Epístolas paulinas, surge dez vezes nas Pastoris, sendo usado aí tanto em relação a Cristo como em relação ao Pai. Este título surge também cinco vezes na 2 Pedro.

110 Cullmann 1963, 42.

nou-se em epíteto de uma divindade concreta ligada aos cultos políticos, assim como de generais e outros heróis e, sobretudo, de governantes, ganhando assim o sentido de um qualificativo que designava o portador deste epíteto como aquele que, dentro da esfera da *polis* e entre os seus habitantes, e como garante da paz e da ordem, era/actuava (como) o Soter. A acção benéfica deste salvador/protector, compreendida agora de modo mais circunscrito ao espaço comum da cidade, estava, assim, associada de modo inelutável ao bem-estar da *polis* e dos seus habitantes, cuja boa liderança proporcionava.

Nos cultos místéricos, *soter* adquire uma outra significação, dado que a acção salvadora da divindade actua sobre a morte e sobre a outra vida no Além. A função salvadora dos deuses associados a estes cultos era exercida, junto dos seus iniciados, como libertadora das contingências materiais e, conseqüentemente, salvadora e condutora à imortalidade ou a uma permanente existência abençoada no mundo inferior.

Como título e epíteto dos governantes (deificados), *soter* combina tanto as funções de salvação e providência, como as funções de libertação, ordenação e garante da paz. Os governantes, a quem era dedicado este nome, incorporavam assim, na sua pessoa e na sua governação, os domínios celeste e temporal, agindo como reguladores da ordem e da harmonia do seu reino, garantindo aos seus súbditos uma existência segura/liberta e próspera: a paz e a segurança do reino era a paz e segurança dos seus habitantes.

Na tradição judaica, o termo salvador, *soter*, não surge isolado ou como título divino. É, assim, um termo exclusivo de Deus, aplicado à sua acção/intervenção na história de Israel, mas que não surge como um nome ou epíteto. A glorificação de Yahweh e a exaltação da sua acção salvífica na história é feita através do reconhecimento da sua autoria e intervenção, ligada, de modo indissociável, aos eventos concretos do passado, nos quais Se revelou sempre como o Salvador de Israel. O termo *soter*, como epíteto/ /nome e com um sentido mais aproximado do conceito helénico, surge, na tradição judaica, sobretudo ligado às correntes messiânicas judaicas<sup>111</sup> e a

---

111 Além da esperança messiânica clássica, traçada no período do Exílio, que espera a vinda de um rei terreno que traga a glória e a ordem de modo a preparar a salvação futura, surge, no tempo de Jesus e

propósito da esperança escatológica da vinda do *Mesiah*<sup>112</sup> como salvador do povo de Israel.

No cristianismo, o termo *soter* é usado com pouca frequência nos Evangelhos, e surge quase que exclusivamente nos textos mais tardios. Quando utilizado, *soter*, que segue na linha da tradição judaica e é aplicado primeiramente a Deus, aparece agora também dedicado a Jesus Cristo. Esta utilização do termo *soter*, no que parece ser o resultado de uma transferência (também) para Jesus dos termos veterotestamentários exclusivos de Deus, manifesta, através de um entendimento do seu sentido soteriológico e escatológico novo, a herança matricial judaica vista a partir da perspectiva da mensagem pós-pascal e da centralidade cristológica. Porém, no cristianismo primevo é evitado o uso do “título *soter*, dado que não é este que eleva Jesus à esfera divina e, sim, o conteúdo da salvação/sotéria trazida por Si”.<sup>113</sup> Só posteriormente, e com o desenvolvimento da teologia cristológica, entendendo Cristo dentro da *oikonomia* trinitária como *locus* de salvação, o termo *soter*, como título,<sup>114</sup> e seus derivados passam a ser utilizados de modo mais frequente.

no primeiro século do cristianismo, uma nova corrente messiânica, em particular entre os fariseus, que aguarda a vinda de um rei que trará um novo reino (não o definitivo, mas um provisório, que garantirá o tempo até que Deus, pessoalmente, traga o reino definitivo) (Cullmann 1963, 114-115).

112 “Entre os hebreus, era *mesiah* um sumo-sacerdote (Lev, 4), ou um rei israelita (I Sm, 24), cada um deles em virtude da sua dignidade: e, deste modo, também um patriarca e até um rei pagão como Ciro.” Todos eles actuando (por acção intermediada de Yahweh) como um agente que traz justiça, felicidade, paz, ao povo hebraico, e podem, assim, ser designados como *Mesiah* (o ungião que salva/liberta). Mas “é só a partir de Isaías, Jeremias e Ezequiel” que a “figura do messias, como salvador comum saído da estirpe de David, artífice e epónimo da ‘nação’ ressurgida segundo um ‘pacto’ renovado com Deus e a estender a todos os povos, recebe uma caracterização precisa”. Assim, e “com base na velha tradição mítico-ritual dos vários *mesiah*, o movimento desenvolve-se configurando com traços precisos a personalidade e o papel do messias esperado e implorado”. O messianismo judaico, “que se entende como um evento a verificar na história do mundo”, “sendo a percepção hebraica da história colectiva marcada pela visão mítico-escatológica”, é “percorrido por uma fundamental e nunca abandonada espera de cumprimento objectivo, a verificar-se dentro da comunidade humana, no tempo futuro”. “Nesse sentido, o messianismo hebraico distancia-se do cristão, concebido como evento redentor a realizar-se momento a momento na íntima e imperscrutável espiritualidade da consciência individual.” “O nascimento do cristianismo dá lugar ao último movimento messiânico do mundo hebraico antes da conquista romana, e ao primeiro do Ocidente romanizado. Mas, enquanto o messianismo cristão desenvolve largamente uma concepção universalista do mundo e, conjuntamente, um salvacionismo individual, o messianismo judaico adere intimamente aos eventos externos e internos da nação e do povo, reflecte o estado de espírito comum nos mais agudos apertos de perseguição e aflicção, exprime a resposta de um povo que pretende reemergir unitariamente e encontrar uma salvação comum nas fases de mais profundo abatimento e desespero” (Lanternari 1994, 280-281).

113 Kittel et Friedrich (1971) 1995, 1021.

114 Houve um papa que recebeu o nome de São Soter (166-175), e “de quem São Dionísio de Corinto celebra a egrégia caridade para com os irmãos, pelos peregrinos necessitados, os aflitos pela miséria e os condenados aos trabalhos forçados” (vide *Martirologio Romano*). O uso deste termo como nome próprio parece decorrer já, e na linha da sucessão apostólica petrina, da visão do papa como cabeça da Igreja e vigário de Cristo na Terra, em cujos ombros assenta o poder espiritual e temporal.

## BIBLIOGRAFIA

- Adler, Ada, ed. 1967-1971. *Suda, Lexicographi Graeci*. Stuttgart: Teubner.
- Anagnostou-Laoutides, Eva. 2016. *In the Garden of the Gods. Models of Kingship from the Sumerians to the Seleucids*. Oxford: Routledge.
- Auge, Marc, 1994a. “Deuses.” In *Enciclopédia Einaudi*, dir. Ruggiero Romano. Vol. 30, 149-165. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- . 1994b. “Religião.” In *Enciclopédia Einaudi*, dir. Ruggiero Romano. Vol. 30, 177-243. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Bergson, Henri. 1958. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Bernabé, Alberto, et Ana Isabel Jimenez San Cristóbal. 2008. *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*. Leiden: Brill.
- Bible Hub*. URL: <https://biblehub.com>. [Acesso: 15.09.2020.]
- Brock, Arthur J., trans. 1916. Galen. *On the Natural Faculties*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Brownson, Carleton, ed. et trans. 1922. Xenophon. *Anabasis*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Cardullo, R. Loredana. 2014. “Il concetto di fortuna (ΤΙΧΗ ΕΔ ΕΥΤΥΧΙΑ) in Aristotele.” *Spazio Filosofico* 12:541-554.
- Chaniotis, Angelos. 2003. “The Divinity of Hellenistic Rulers.” In *A Companion to the Hellenistic World*, ed. Andrew Eskskine, 431-445. Oxford: Blackwell.
- . 2005. *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, Getzel M. 2013. *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*. California: University of California Press.
- Cook, John Granger. 2010. *Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian*. Tubingen: Mohr Siebeck.
- Cullmann, Oscar. 1963. *The Christology of the New Testament*. Trans. Shirley C. Guthrie et Charles A. M. Hall. Philadelphia: The Westminster Press.
- Curi, Umberto. 2002. *Endiadi. Figure della duplicità*. Milano: Feltrinelli.
- Curran, B. F. 1988. “Soteriological Themes and Motifs in Roman Religion.” In *The Idea of Salvation. Papers from the Conference on the Idea of Salvation, Sacred and Secular, held at St. Paul's College, University of Sidney, 22-25 August 1986*, ed. D. W. Dockrill et R. G. Tanner, 31-42. Auckland: University of Auckland.
- DeWitt, Norman, ed. et trans. 1946. *Demosthenes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fernández-Galiano, Emilio. 1987. *Posidipo de Pela*. Madrid: Instituto de Filología.
- Fontenrose, Joseph. 1988. *Didyma: Apollo's Oracle, Cult and Companions*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Gnoli, Tommaso. 2013. “La Fortuna di un'immagine: Antiochia.” In *Polis, urbs, civitas: moneta e identità. Atti del convegno di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae (Milano 25 ottobre 2012)*, ed. Lucia Travaini et Giampera Arrigoni, 89-101. Roma: Edizioni Quasar.

- Hall, Frederick W. et William M. Geldart, ed. et trans. 1907. Aristophanes. *Comœdiæ*. Oxford: Clarendon Press.
- Historiarum Philippicarum In Epitomen*. [s.l.]:[s.d.] URL: <http://thelatinlibrary.com/justin.html> [Acesso: 15.09.2020.]
- Ingelmo, María Cruz Herrero, trans. 2008. Pausânias. *Descripción de Grecia*. Vol. III, livros VII-X. Madrid: Editorial Gredos.
- Jabobitz, Karl, ed. 1913. *Luciani Samosatensis Opera*. Vol. II. Leipzig: Teubner.
- Jost, Madeleine. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Julien, Nadia. 2008. *Enciclopedia de los mitos*. Barcelona: Swing.
- Kenrinckx, Hans. 2016. "Tyche and Theotokos. From Paganism to Christianity in Constantinople." Texto não-editado, 9 pp., PDF. URL: [https://www.academia.edu/23349446/Tyche\\_and\\_Theotokos\\_From\\_Paganism\\_to\\_Christianity\\_in\\_Constantinople\\_draft\\_version](https://www.academia.edu/23349446/Tyche_and_Theotokos_From_Paganism_to_Christianity_in_Constantinople_draft_version) [Acesso: 15.09.2020.]
- Kittel, Gerhard, et Gerhard Friedrich, eds. (1971) 1995 *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VII. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kosmin, Paul. 2013. "Rethinking the Hellenistic Gulf: The New Greek Inscription from Bahrain." *JHS* 133:61-79. Doi: 10.1017/S0075426913000049.
- Lamb, Walter R. M., trans. 1930. *Lysias*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- , trans. 1955. *Plato*. Vol. VIII, *Charmides*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Lanternari, Vittorio. 1994. "Messias." In *Enciclopédia Einandi*, dir. Ruggiero Romano. Vol. 30, 280-302. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Leão, Delfim Ferreira. 2012. *A Globalização no Mundo Antigo. Do Polites ao Kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. Doi:10.14195/978-989-26-0267-7.
- Lebreton, Sylvain. 2013. "Surnommer Zeus: contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épicleses, de l'époque archaïque au Haut-Empire." Tese de doutoramento. Université Rennes 2.
- Lourenço, Frederico. 2008 *Homero. Odisseia*. Lisboa: Biblioteca de Editores Independentes.
- Martirologio Romano*. 2014. Página electrónica do Secretariado Nacional de Liturgia. URL:<https://www.liturgia.pt/martirologio/>. [Acesso: 20.10.2020.]
- Meineke, August, ed. 1877. Strabo. *Geographica*. Leipzig: Teubner.
- Mikalson, Jon D. 1975. *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2010. *Ancient Greek Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Murray, Gilbert, ed. 1913. *Euripidis Fabulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Niese, Benedikt, A. J., ed. 1892. *Flavii Iosephi opera*. Berlin. Weidman.
- Nilsson, Martin P. 1940. *Greek Popular Religion*. New York: Columbia University Press.
- Oldfather, Charles H., trans. 1962-1963. Diodorus Siculus. *The Library of History*. Loeb Classical Library. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- , trans. 1956. Epictetus. *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual and Fragments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parker, Robert. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.

- Petridou, Georgia. 2015. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Ribeiro, Ari Luís do Vale, trans. 2015. Irineu de Lyon. *Demonstração da Pregação Apostólica*. Patristica. Vol. 33. São Paulo: Paulus Editora.
- Searchable Greek Inscriptions*. Website, Cornell University Press/Ohio State University. Last update: July 13, 2020. URL:<http://inscriptions.packum.org>. [Acesso: 23.10.2020]
- Shorey, Paul, trans. 1969. *Plato*. Vol V, *Republic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Silva, Maria de Fátima de Sousa e, ed. et trans. 2006. Aristófanes. *As Aves*. Lisboa: Edições 70.
- . 2012-2013. “O Hades e a Pólis: O Tema Utópico da Catábase.” *Kléos. Revista de Filosofia Antiga* 16-17:13-45.
- Smyth, Herbert Weir, trans. 1926. *Aeschylus*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Suda on-line*. [2000-]. The Soa Consortium. URL:<http://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/>.
- Spirus, Fridericus, ed. 1903. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
- Svarlien, Diane Arson. 1990. *Pindar. Odes*. 1990. Los Angeles: The Annenberg CPB/Project.
- Tahberer, Bekircan. 2012. “Tyche – The City Goddess as a Political Entity.” Texto não-editado, 6 pp., PDF. URL: [https://www.academia.edu/4551558/TYCHE\\_\\_THE\\_CITY\\_GODDESS\\_AS\\_A\\_POLITICAL\\_ENTITY\\_-\\_2012](https://www.academia.edu/4551558/TYCHE__THE_CITY_GODDESS_AS_A_POLITICAL_ENTITY_-_2012) [Acesso: 15.09.2020.]
- Thilo, Georgius, et Hermannus Hagen, eds. 1881. Servius. *Vergilii carmina comentarii*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Urenã Prieto, Maria Helena, João Maria de Teves Costa Prieto, et Abel do Nascimento Pena. 1995. *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Wenstrom, Bill. [s.d.]. “Soter.” Texto não-editado, 3 pp., PDF. URL:[wenstrom.org/downloads/written/word\\_studies/greek/soter.pdf](http://wenstrom.org/downloads/written/word_studies/greek/soter.pdf) [Acesso: 15.09.2020.]
- White, Horace, ed et trans. 1899. Appian. *The Foreign Wars*. New York: The Macmillan Company.





# **WAITING FOR THE SALVATION:** A perspective on Mithras Soteriology

## **ASPETTANDO LA SALVEZZA:** *Una prospettiva sulla soteriologia nel Mitraismo*

Marco Alampi

Charles University in Prague – Philosophical Faculty

Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras

alampi.marco@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0001-7089-7800>

### **Abstract**

The paper presented here intends to be an analysis of the soteriological component in Mithraic mysteries, with particular attention to the rituals and practices of the above-mentioned cult. The question concerns the actual soteriological value of Mithraic practices and their distance from the Christian perspective, in regard to the distinction of the peculiarities and ways of approaching the study of such rituals. Moreover, this paper examines the difference between the Mithraism and other cults that are characterized by the preeminence of one deity above the others, in order to determine if henotheistic tendencies could be the source of the soteriological peculiarity of the Mithraic cult. This paper then further examines ritual practices and the approach of believers, with the purpose of delineating the boundaries of the Mithraic religion and understanding the ways in which the cult found its place in the Roman Empire of Late Antiquity. Furthermore, this paper explores whether it is proper to refer to the Mithraic mysteries as a soteriological belief, and thus examining if it is correct to use this connotation when

applying this characteristic to Mithraism. Finally, the conclusion of this article analyzes if and how it is possible to discuss salvation in the Mithras religion.

### **Keywords**

Mithras, Soteriology, Henotheism, Late Antiquity, Sol.

### **Sommario**

L'articolo qui presentato mira ad essere un'analisi della componente soteriologica nei misteri mitraici, con particolare attenzione ai rituali e alle pratiche del suddetto culto. La questione riguarda l'effettivo valore soteriologico delle pratiche mitraiche e la loro distanza dalla prospettiva cristiana, rispetto alla distinzione delle peculiarità e delle modalità di approccio allo studio di tali rituali. A tal fine, si approfondisce la differenza tra il mitraismo e altri culti che sono caratterizzati dalla preminenza di una divinità sulle altre, al fine di determinare se le tendenze enoteistiche potrebbero essere la fonte della peculiarità soteriologica del culto mitraico. Nel testo sono poi analizzate le pratiche rituali e l'approccio dei credenti, con lo scopo di delineare i confini della religione mitraica e comprendere i modi in cui il culto ha trovato posto nell'Impero romano della tarda antichità. Inoltre, questo lavoro discute se sia corretto riferirsi ai misteri mitraici come credenza soteriologica, esaminando pertanto se è accettabile impiegare questa connotazione quando si applica questa caratteristica al mitraismo. Infine, la conclusione di questo studio analizza in quali termini sia possibile discutere di salvezza nella religione di Mitra.

### **Parole chiave**

Mitra, Soteriologia, Enoteismo, Tarda antichità, Sol

The Mithraic cult first appears in Rome during the 1<sup>st</sup> century AD,<sup>1</sup> and it is known to develop and spread for at least three centuries.<sup>2</sup> The last evidence of the cult seems to be represented by two inscriptions,<sup>3</sup> the first one

---

1 The earliest Mithraic evidence known is dated 75-125 AD, although origins and formation of the cult remain still dubious until today (Chalupa 2016, 66).

2 Beck 1987, 299.

3 It is extant also an inscription dated 370 from a Mithraic priest (*CIL* 6.509) and the literary evidence of *Carmen contra Paganos*, Ant. Lat. 1.20.46 dated 393 (Freyburger et al., 2006, 328 n. 148).

from Rome (dated 387 AD),<sup>4</sup> which, according to Vermaseren,<sup>5</sup> comes from the gardens on the Caelian hill (from the area today known as Villa Mattei or Villa Celimontana), and the second one from Sidon (389 AD).<sup>6</sup> On the other hand, certain literary sources mentioned in Statius's work and the composition of Macrobius's work in 430 suggest Mithraism was "long since dead".<sup>7</sup> Even though it is possible to track the authors many references to Mithras or the Mithraism in Latin, there is a lack of detailed information regarding those rituals, which makes it problematic for modern scholars to comprehend the dynamics and peculiarities of this religion. The scarcity of the sources at our disposal describing and informing us about the Mithraic religion additionally comes from the fact that said religion was primarily characterized by mystery. Therefore, its rites were not observable, and few people might have access to the ritual practices of which main evidence today is constituted by *Mithraea*, such as dedicants' inscriptions, *ex voto* and iconography.<sup>8</sup> Nonetheless, archaeological and literary sources alike present many inconsistencies,<sup>9</sup> so that the scarce data at our disposal becomes futile.<sup>10</sup>

It would be correct to say that the Mithraism was practiced in the Roman empire without any interruption, as evidences from private Mithraic mysteries could be found all through the empire. The cult did not encounter any opposition, nor were Mithraists taking part in a hypothetical conflict against the upcoming Christian religion. Mithraism, as well as other public or private cults, continued to exist and be worshipped in addition to the advent

---

4 CIL 6.1778: Agorii / Vettio Agorio Praetextato v(iro) c(larissimo) // pontifici Vestae / pontifici Soli(s) / quindecemviro / auguri / tauroboliato / curiali / neocoro / hierofantae / patri sacrorum // quaestori / candidato / praetori urbano / correctori Tus/ciae et Umbriae / consulari / Lusitaniae / proconsuli / Achaiae / praefecto urbi / prae(ecto) praet(orio) II / Italiae et Illyrici / consuli / designato // Dedicata Kal(endis) Febr(uariis) / d(omino) n(ostro) Fl(avio) Valentiniano Aug(usto) III / et Eutropio cons(ulibus).

5 For the study of the Mithraic cult in Vermaseren, see Vermaseren 1963.

6 CIMRM 74; for the dating of the *Mithraeum* in Sidon, see Will 1950.

7 Cameron 2011, 269.

8 Mingo 2009, 206.

9 Chalupa 2016, 67.

10 More than literary sources, archaeological evidence provides us at least some information about spread of the religion (with the presence of *Mithraea*), name of participants (through the analysis of inscriptions and *ex voto*), presence of symbols and sacrifices (in iconography), although this data does not show directly and specifically the cult and the rituals performed. Probably the only interesting and detailed literary description of Mithraic mysteries is found in Porphyry, who in his work *De antro nympharum* describes the Persian origin of the cult and some of its peculiarities. Mithraic mysteries are also mentioned by other late writers (Chalupa 2016, 68, note n.8.), but without adding any further info about the cult.

of the new religion. In fact, evidence shows that the cult actually grew during Late Antiquity and traces of worship are found until the first half of the fifth century.<sup>11</sup> The permanence of Mithraism, as well as of other pagan cults, thus continued during the spread of the Christianity and coexisted in this time of transformation. A slow mutation occurred, consisting in the gradual disappearance of the orally transmitted cults to make way for religions of the book, likely one of the most interesting peculiarities of Late Antiquity.<sup>12</sup>

### Mithraism and other mysteric cults

In analyzing Mithraic practices, one likely initially notices a different approach towards the divine, not only when compared with other public festivals, but also in relation to other initiatory private cults. Mystic cults were widespread in Rome during Late Antiquity, including but not limited to Isis, Magna Mater, Cybele and Attis, the Dionysiac mysteries.<sup>13</sup> All of these beliefs mutually shared an initiatory character, in the sense that few and selected people were allowed to participate to said religious practices, and they were not allowed to speak about those practices nor divulge publicly information about the ceremonies. These cults were not an exclusive monolatry; in fact, Romans could still worship the deities of the Pantheon and participate to public religious festivals. At the same time though, adepts had a special preference towards Mithras, who was preeminent above the other divine entities. For this reason, it is possible to paint Mithraism as a henotheistic religion,<sup>14</sup> characterized by an admittance of importance of one single deity, which is primarily worshipped and considered, but without excluding other gods.<sup>15</sup> There are common peculiarities among the mystery cults, such as: initiation, individual approach of the

---

11 Bjornebye 2016, 198.

12 Stroumsa 2005. The end of extreme and brutal practices in the religion, such as animal sacrifices, characterizes the moment of change towards the monotheism and the religions of the book.

13 Burkert 1987.

14 As it will happen for the cult of Sol Invictus under the reign of the emperor Elagabalus in the 3<sup>rd</sup> century AD.

15 "The term 'henotheism' . . . denotes a personal devotion to one god without involving rejection or neglect of other gods" (Versnel 1998, 35).

believer towards his private cult, discourse about afterlife, and the presence of sacrifices. Moreover, three main stereotypes can be attributed to these ancient cults as common threads: (1) these beliefs developed in a late period; (2) they are characterized with Oriental features; and (most important for our discussion here) (3) they are considered religions of salvation,<sup>16</sup> achieved “through the closeness with the divine”.<sup>17</sup> Mystery cults represent a form of individual religion in which the believer is in contact with god, and therefore he has the possibility of reaching out to the divine directly in order to obtain what he prays for. There are extant many inscriptions with the function of *ex voto*, in which dedicants give praise to Mithras for having obtained what they had requested.<sup>18</sup> In most of the inscriptions Mithras figures as *invicto* or “undefeated”,<sup>19</sup> a designation also found in relation to *Deus Sol Elagabal* in Late Antiquity, as well as previously associated to emperors or other deities of the Roman pantheon.

The “undefeated” god Mithras gained success among Romans in Late Antiquity. This is likely attributed to the changes in politics, the economy and general society during second and third centuries. In fact, as the statal apparatus began to fail in its responsibilities in caring and maintaining the life of its citizens, the figure of the emperor was transformed into a distant symbol of reverence and power, allowing Mithraism to take its place as a state in miniature.<sup>20</sup> In contrast with public worship, however, private and secret cults focused on the journey of the single believer and focused on a path which allowed the adept to get in contact with the deity through different grades. The presence of a sacrifice, a ceremony already established in the public festival as purifying ritual for the masses, thus becomes crucial in the mysteric

---

16 Burkert 1987, 2-3.

17 Burkert 1987, 12.

18 See, for example: *AE* 1998.869; *AE* 2014.90; *CIL* 13.11612a; *AE* 2017.853; *CIMRM* 02.1441; *CIL* 03.15184.13; *CIL* 06.718; *CIL* 06.3724; *CIL* 05.6831; *LAugPraetoria* 12.

19 All the inscriptions mentioned above except *CIL* 06, 718, where Mithras appears only with the appellation of *Sol*, and *AE* 2017.853. The latter one, dated second century and found in Can Modolell (*Hispania citerior*), is particularly interesting because it presents the dedication d(eo) K(auti) M(i)thrae), therefore mentioning one of the two deities (*Cantes* and *Cantopates*) appearing in the Mithraic ceremony. There are other inscriptions, all from Spain, witnessing this use (*IRBarc* 14 from Barcelona; *IRC* 1.86 and *IRC* 1.206 from Can Modolell). As in regards of the other divine entity, *Cantopates*, is attested only once (*AE* 1980.50; see also Panciera 1979, 94).

20 R. Gordon 2001, 266.

cult. In this circumstance the ritual acquires the sense of commensality and participation of the group as a whole; the tauroctony is seen generally as act of salvation,<sup>21</sup> but it would be proper to define the sacrifice as a part of the whole ritual, described as an initiatory path through different grades, which might be further connected with the concept of cyclicity and rebirth.

## Ritual

As previously mentioned, what is known today about the Mithraic ceremony is scarce, but some evidence suggesting that it was a cult worshipped exclusively by males is that the adept is carried through an initiation process, and he is supposed to go through a divine path organized and divided in seven steps.

The journey appears as a way of purification, in the sense that all the adepts are led by Mithras, in the vest of *psychopomp*, the conductor of souls, towards the rising sun, first principle and supreme deity (Sol Invictus).<sup>22</sup> In the Indo-Iranian religion, Mithra's aid was needed in order to achieve the soul's release, "an opinion voiced in a warrior's prayer that dates at least to the fifth century B.C. Next, in a late Avestan text, most probably authored by one of the Magi, Mithra's role as savior is homologized to his association with the rising sun".<sup>23</sup> If the topic of salvation already exists in the first appearances of Mithra, who embodies the peculiarities of a savior, it is then to establish if such a peculiarity persists during the spread of this cult in the Roman Empire.

---

21 Beck 2015, 28.

22 It is worth of notice that the Mithraic cult and the cult of Sol Invictus both present the solar element as the ending point of the path towards the purification. In particular, for the religion of Mithras, "according to a popular Armenian legend, on the shores of Lake Van there is an opening in the rock. In the cavern, Meher (Mithras) on horseback and his black raven stay enclosed until Ascension night when manna falls from heaven. Then Meher emerges to gather the manna and live on it for the rest of the year in the cave, which closes behind him. Two candles burn beside him (like the two torch-holders which flank him on the cultic panels in Roman *Mithraea*). When the wheel of the universe, which turns day and night before his eyes in the cave, stops, Meher will emerge and his reign will come in time to coincide with the end of the world. It brings to mind the Mithraic ladder whose seventh door is gold and corresponds to the era of the Sun" (Turcan 1996, 198).

23 Lincoln 1991, 85.

In fact, a distinction is normally placed between the origin of the cult and its spread in the late antique centuries. As Giulia Sfameni Gasparro pointed out, the Mithraic cult has very particular characteristics which made it unique and different from its Iranian origins.<sup>24</sup> While the process which Mithraists need to follow for their own purification is known, it is necessary to point out that the connection of the rituals is not strictly connected via the discourse of salvation. In the representation found in *mithraea* it is possible to go through the phases of Mithras' earthly life, and to see through a view of life and history according to a "before" and "after" times,<sup>25</sup> the true essence of Mithras, who appears as mediator and savior. In this atmosphere, the sacrifice of the bull, that is the *tauroctony*, becomes the symbol of the Mithraism, since the killing of the animal, according to the Indo-Persian mythology, is connected with the process of regeneration of the world, and with purification.

The Sun is also part of the picture: the solar deity assists the scene from the sky, sometimes in the company of other gods.<sup>26</sup> Furthermore, in depicted scenes, particularly in a relief discovered in Troia (Setúbal) at the south of Lisbon, a triptych portrays the Sun having a banquet at table with Mithras.<sup>27</sup> Of this, only a small part of the central panel remains, and integrally, the right-most panel. The panel of the central scene represents the tauroctony and, at the top, it is possible to see the moon, represented through a feminine bust. In the center, Cautopates, a genius that symbolizes the setting sun, supports with his right hand a torch that serves as an attribute to distinguish one of the front legs of the sacrificed animal. In the zone opposite the central panel to the left, Cautes would be represented holding the torch erect and lit, symbolizing the rising sun. On the genius it would appear a masculine bust with radiated halo, representing the Sun itself. In the right panel, the only one remaining complete, we see Helios and Mitra, reclining on a triclinium and having the banquet.

---

24 "The situation of Roman Mithraism is quite unique . . . Although it has a certain relationship of continuity (to an extent and in forms which are still subject to definition) with the ancient Iranian cult of Mithras, it constitutes an organic and autonomous religious context which had so entirely assumed a 'mystery' shape that, of all the cults with an initiatory-esoteric structure in Antiquity, this alone deserves to be defined as "mystery religion". (Sfameni Gasparro 1985, XIV)

25 These times intended as the condition before the start of the journey, and after the completion of it.

26 Freyburger et al. 2006.

27 Turcan 1996, 208.

The characters of Cautopates and Cautes, accompanying the god Mithras and the Sun, symbolically indicate a specific eschatology, if not a soteriology of the Mithraic cult, as the ritual practices and the syncretistic peculiarity of this religion would show,<sup>28</sup> and serve to point out with more efficacy the problem of salvation in these mysteries.

In fact, in other extant reliefs<sup>29</sup> the same iconography appears, with both characters depicted on the sides of Mithras and the Sun God Helios. Wearing Phrygian caps, Cautes and Cautopades both hold torches, Cautes holding his upwards while Cautopates holds his downwards, respectively representing the rising and the setting sun, or, if seen from a soteriological and eschatological point of view, Cautopates might represent death, while Cautes life.<sup>30</sup> Both characters additionally appear with Mithras in other iconography, but this time connected with the ciclicity of the day (or the seasons), take for example a relief from Bologna,<sup>31</sup> where they are directly connected with Sol and Luna. The gesture of Cautes, raising the torch, in opposition with Cautopates' lowering of the torch, can be also interpreted as a bright manifestation of the ambivalence of the deity, and expression of harmony by the tension of the opposites.<sup>32</sup> This would reflect even more the sense of ciclicity given by the whole ceremony practiced in the *Mithraea*.

The Heddernheim *Mithraeum*, in particular, associates Cautes with the Sky with Heaven, while Cautopates is related to *Oceanus*.<sup>33</sup> This opposition is established in a scheme where the triade Mithras-Cautes-Cautopates is depicted as a journey consisting in three steps, death-descension/ascension-life, and

---

28 "Il est certain que le Mithraïsme enseigne une théologie qui se prolongeait par une eschatologie et, sans doute, par une sotériologie" (Freyburger et al. 2006, 300).

29 Above all it is here worth of mention, at least, the Mithraic relief of Fiano Romano of the II-III century AD (CIMRM 641); a *stela* from Nida/ Heddernheim (CIMRM 1127) with the dedication to Sun God Mithras and the attribute of *petra genericem* (Mithras rock-born); a statue of Cautopates from Sarmizegetusa (CIMRM 2120-2121), and of Cautes (CIMRM 2122-2123) from the same *Mithraeum* (CIMRM 2027); two statues of Cautes and Cautopates found in at Neuenheim in Germany, and probably indicating an existing *Mithraeum* in the area (CIMRM 1290); two marbel statues from *Regio I*, Ostia (CIMRM 254-255); a two-sided relief on pivot with side panels from Dieburg, Germany (CIMRM 1247) from the *Mithraeum* discovered in the same area (CIMRM 1246).

30 Claus 2000, 97.

31 Beck 2015, 28.

32 Beck 2007, 6.

33 Alvar Ezquerro 2008b, 86. Oceanus appears in the tauroctony often beside the image of Mithras while ascending in the sun's chariot, and it is often represented by watery iconography, "such as waves, a boat, an oar, a vase, or a sail" (Ulansey [s.d.]).

Mithras would embody the figure of the “Savior” who, according to the ancient doctrine of *Avesta*, will come at the end of times to exterminate Ahriman and regenerate the Universe with fire, that is the *ekpyrosis*. He would be the Iranian Messiah, the Savior, and even though he would be far from embodying the attributes of death and resurrection that are possible to find in relation to other Oriental cults imported to the Roman Empire,<sup>34</sup> Mithras would symbolize a condition of cosmic regeneration in accord with the naturalism of the Iranian religion.<sup>35</sup> If one is to analyze the salvific component in the Mithraic mysteries, it is worth noting that, while the sacrifice of the bull is necessary to bring life and vital power to the cosmos and the universe, the journey from death to life could be not intended as an individual journey for human beings in order to achieve the salvation and the ascension of the soul. The mysteries of the Mithraic caves appear not to be a benefit and a privilege for the single soul, or the single adherent to the cult, but rather they are the product of the collectivity, and for the collectivity, within a wider view which includes natural regeneration and the cosmic order. The mysteries of Mithras are ordinarily deemed as a dualistic and soteriological type of cult, with Mithras portrayed as a type of god who dies and resurrects, similar to the ways of other Oriental cults who practiced in the Roman Empire until the Late Antiquity, or, alternatively the type of Messiah in the rising Christianity. In reality, Mithraism differs from the monotheistic belief, and in this respect also from the other mystic cults, as there is a focus on the collectivity, and the path followed by adepts is not connected to an ideal hope of salvation in the afterlife.<sup>36</sup>

It seems in fact that the adherents to the Mithraic practices did not have the need, nor the urgency, to direct their devotion towards an individual essence. This likely occurred because of the social extraction of the believers.

---

34 For the Oriental cults in the Roman Paganism see, in particular, Cumont 2010.

35 Freyburger et al. 2006, 302-303.

36 Mithras in fact appear as a “living, vital and triumphant figure. His function is not to save the spiritual human soul out of its captivity in a material body and world. The point in the Mithraic soteriology is not the journey of the soul from the body and this world up through the seven spheres of the realm of the eternal fixed stars. This type of interpretation of Roman Mithraism appears to be forced and unnatural. The Mysteries of Mithra are not individualistic but rather a collective religion. Mithras is saving man and the world in bringing life, light, fertility and order. His salvation is vitalization. The Mysteries of Mithras are thus an optimistic, this-worldly and monistic religion” (Sorensen 1989, 40).

Since the first spread of the cult, it seems that Mithraism involved free men, sometimes men of the court itself, but also soldiers in legionary camps in remote areas of the Roman Empire. Despite this, it was generally small circled groups and high-ranking army members were involved in performing those rituals, especially within the walls of the capital of the reign, Rome.<sup>37</sup> In a middle-upper class communities, which were recognized and at times even working in the administration of the Empire at different levels, it was more necessary for the adepts to be inserted into a social group in which they were active members, rather than let single personalities emerge and be concentrated on the salvation of the soul. It is worth mentioning that in many depictions from Germany and the Eastern Empire, during the second and the third centuries, Mithras appears on horseback, a factor which more incisively proves the participation of high-class members to the ritual practices.<sup>38</sup> Furthermore, an extant inscription in Spain from the province of Valencia, found in Benifayó portrays an inscription dedicated from a slave, Lucano, to Invictus Mithras. Lucano, with Suceso and Elaina, represent the slavery as found in the Mithraic evidences of the peninsula. The presence of slaves worshipping Mithras is interesting because it shows that the cult was not prerogative of the aristocracy, but at the same time it does not necessarily mean that the cult was favored by lower classes.<sup>39</sup> The fact that slaves appear as adepts of the Mithraic cult does not mean that Mithraism embraced mass participation or a lower class involvement; in fact this evidence points to the opposite, that is, the participation of upper society rather including their slaves, and their participation to the cult somehow signalling of the prestige and importance of the adherents.

---

37 Turcan 1996, 240-245.

38 "It is probable that two factors, in short, encouraged Mithras' appearance as a cavalier in the second and third centuries-his popularity among men who used the horse themselves and his similarities to some foreign gods who already were cavaliers. But more generally, the image must have seemed a natural one to attach to Mithras, who was the soul's guide through the planetary spheres, the mediating link between heaven and earth and, on a more mundane level, the god to whom one prayed for good health and successful return from the next battle-the bringer of aid both now and later" (Johnston 1992, 310-311). The image of the cavalier associated to those who already were alike it is understandable, if we consider the participants to the cult, as well as the figure of Mithras as mediator. It is more difficult to see, in my opinion, a connection with the soteriology and the element of salvation in general.

39 "Sería engañoso extraer conclusiones precipitadas sobre la difusión del mitraísmo entre los sectores menos favorecidos de la sociedad. Precisamente, la creciente coincidencia entre mitreos privados y presencia de individuos en condición de dependencia acentúa el carácter instrumental del mitraísmo en manos de la clase propietaria" (Alvar Ezquerro 2008a, 219-220).

If a soteriology exists, it is concerning the destiny of a social entity, the Empire and, in a bigger picture, the destiny of the world and the whole universe. Even confronting the syncretism of the Mithraistic religion with other mysteric cults, it appears that Mithraism is quite distinguished and originates from different traditions in becoming a proper Roman religious practice. From this perspective, it seems useful in new and modern times to abandon the peculiarity of Mithras as savior and conductor of the soul,<sup>40</sup> especially in the development of the cult during Late Antiquity.<sup>41</sup> In further analysis, if one is to take the concept of soteriology as death and resurrection of the divinity for the salvation of the believers, Mithraism and the figure of Mithras himself do not seemingly belong in this category, as Mithras often appears, if not always appears, as a mediator. Therefore, if it is to be considered that, once accepted, a salvation of some kind is present in the Mithraism, it is not the salvation which could be found in Christianity, but it is a soteriology with cosmologic and sociologic connotation, which constitutes a new and different category.<sup>42</sup>

## Conclusion

Mithras' cult had its origin in the Persian tradition and became widespread in the Roman empire from the first century AD. Non-literary evidence shows the great dissemination of the cult, as many *Mithraea*, inscriptions and papyri were found, attesting to the large scale of its diffusion and the grand number of adherents to the cult. Little information is available concerning the rituals performed in honor of the deity, as the cult was initiatic and mysterious, but from this data it is possible to know some of its peculiarities, such as its symbols and iconography. By studying the images found in *Mithraea* described in the scarce literary evidence at our disposal, it is understood that a path, a

---

40 "Two other points of Mithraic doctrine . . . seem most thoroughly rooted in the West: the association of Mithras with the sun, and its role as savior and conductor of the soul" (Lincoln 1982, 506).

41 It seems that the notion of Mithras as savior, that is the proper soteriology of the divine figure, it should be put in doubt, mostly if we consider the evolution of this and the other cults during Late Antiquity.

42 Beck 2000.

spiritual journey, was provided for the adept, in order to achieve a contact with the deity. Even though some scholars depict this itinerary as a way to reach salvation, during this life or in the afterlife, it seems that the main purpose of such a quest is the purification and achievement of individuals request of the deity. Symbols and grades, some of which can be found in other mysteries, reflect the idea of a ciclicity, and the figures of Cautes and Cautopates well embody this concept. In some respects Mithraism can be compared with the other mysteric cults of Late Antiquity, as there are common features and symbols, but it differs in its representation of a unique scheme of society, in a minor scale, and because it would suggest an eschatological plan, which does not involve the concept of salvation, but rather refers to the ciclicity of life-death, closer with the Persian origins of the cult. Adherents to the Mithraic religion follow a path which leads to a better state and a better connection with the divine entities, but at the same time it does not appear to be a proper soteriological individual plan, but rather a chance to be part of a community, and to express one's own individual religiosity within the selected and restricted group. The concept of salvation, during or after life, will be shaped by a complex and structured system, only with the advent of the religions of the book. Christianity will take the reins, borrowing some elements from the Mithraism (one above all the sun as divine entity), and developing a spiritual discourse based on the possibility of salvation for the believers.

## BIBLIOGRAPHY

- Alvar Ezquerro, Jaime. 2008a. "Últimas aportaciones sobre el culto del dios sol Mitra en Hispania." In *O Sol Greco-Romano*, ed. Céu Maria Fialho do Céu, José D'Encarnação, et Jaime Alvar Ezquerro, 203-224. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- . 2008b. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Leiden: Brill. Doi:10.1163/ej.9789004132931.i-486.
- Beck, Roger. 1987. "Merkelbach's Mithras." *Phoenix* 41 (3):296-316. Doi:10.2307/1088197.
- . 2015. *Planetary Gods and Planetary Orders in Mysteries of Mithras*. Leiden: Brill. Doi:10.1163/9789004296664.
- Beck, Roger. 2000. "Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel." *JRS* 90:145-180. Doi: 10.2307/300205.
- . 2007. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press. Doi:10.1093/acprof:oso/9780199216130.001.0001.
- Betz, Hans Dieter. 2003. *The "Mithras Liturgy": Text, Translation and Commentary*. [S.l.]: Mohr Siebeck.
- Bjørnebye, Jonas. 2016. "Reinterpreting the Cult of Mithras." In *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, ed. Michele Renee Salzman, Marianne Sághy, et Rita Lizzi Testa, 197-212. Cambridge: Cambridge University Press. Doi:10.1017/CBO9781316274989.009.
- Burkert, Walter. 1987. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Cameron, Alan. 2011. *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalupa, Aleš. 2016. "The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs." *Religio* 1 (24):65-96.
- Clauss, Manfred. 2000. *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*. London: Routledge.
- Cumont, Franz. 2010. *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences fait au Collège de France en 1904*. Turnhout: Brepols.
- Freyburger, Gérard, Marie-Laure Freyburger-Gallard, et Jean-Christian Tautil. 2006. *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité Païenne*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gordon, R. L. 2001. "'Persaei sub rupibus antri': Überlegungen zur Entstehung der Mithrasmysterien." In *Ptuj in römischen Reich/Mithraskult und seine Zeit: Akten des intern. Symposion Ptuj, 11-15 Okt. 1999*, ed. V. Gojkovica, 289-301. Ptuj: Archaeologia Poetovionensis.
- Johnston, Sarah Iles. 1992. "Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century A.D." *CPb* 87 (4):303-321.
- Lincoln, Bruce. 1991. *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1982. "Mithra(s) as Sun and Savior." In *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma, 24-28 settembre 1979*, ed. U. Bianchi et M. J. Vermaseren, 505-540. Leiden: Brill. Doi: 10.1163/9789004295704\_029.

- Lizzi Testa, Rita. 2014. *The Strange Death of Pagan Rome: Reflections on a Historiographical Controversy*. Turnhout: Brepols. Doi:10.1484/M.GIFBIB-EB.5.112187.
- Mensching, Gustav. 1976. *Structures and Patterns of Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Merkelbach, Reynold. 1994. *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*. Wiesbaden: Beltz Athenäum.
- Mingo, Carlos A. Sanz. 2009. "Forcing the Bull to Its Knees: The Mithraic Strife in Modern Arthuriana." *Minerva* 22:205-215.
- Sfameni Gasparro, Giulia. 1985. *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden: Brill. Doi:10.1163/9789004296558.
- Sørensen, Jørgen Podemann. 1989. *Rethinking Religion: Studies in the Hellenistic Process*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Stroumsa, Guy G. 2005. *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Paris: Odile Jacob.
- Turcan, Robert. 1993. *Mithra et le mithriacisme*. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1996. *The Cults of the Roman Empire*. London: Blackwell.
- Ulansey, David. [s.d.]. "The Eighth Gate: The Mithraic Lion-Headed Figure and the Platonic World-Soul." URL: <http://www.mysterium.com/eighthgate.html>. [Access: 05.11.2020.]
- Vermaseren, Maarten Jozef. 1963. *Mithras, the Secret God*. London: Barnes & Noble.
- Versnel, Henk S. 1998. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. Vol 1, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. Leiden: Brill. Doi:10.1163/9789004296725.
- Will, Ernest. 1950. "La date du Mithréum de Sidon." *Syria* 27 (3-4):261-269.





# **DE CÓRDOVA A MECA:** A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI

**FROM CORDOBA TO MECCA:**  
*The 11<sup>th</sup> century Andalusí scholars' pilgrimage*

Ana Miranda

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa  
Centro de Arqueologia, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

alsmiranda@campus.ul.pt |  <https://orcid.org/0000-0003-1990-685X>

## **Resumo**

A peregrinação a Meca – *hajj* – é um dos pilares do islão, um dever que todo o crente adulto, saudável e com recursos deve cumprir, pelo menos, uma vez na vida. A confluência de muçulmanos de diferentes origens para o centro terreno e espiritual do mundo islâmico reforça a identidade colectiva, ao mesmo tempo que, na óptica do crente, propicia a salvação da alma. Também os muçulmanos do al-Andalus, no extremo ocidente da *dar al-Islam*, cumpriram este preceito, sendo a peregrinação dos letrados a melhor documentada. O presente trabalho pretende ser uma aproximação simultaneamente quantitativa e qualitativa ao estudo do *hajj* dos sábios andaluzes durante o século XI, período em que se inscrevem três grandes reconfigurações políticas: a crise da fase final do califado omíada do al-Andalus, sediado em Córdova, e consequente guerra civil; a fragmentação em dezenas de reinos independentes – taifas – e, finalmente, a conquista almorávida. Pretende-se, pois, aferir como a peregrinação a Meca dos sábios do

al-Andalus reflecte, neste período, as concepções de identidade e de salvação associadas a esse mesmo ritual, correlacionando o cumprimento do *hajj* quer com as mutações políticas então experienciadas, quer com a evolução, as motivações e as idiosincrasias do grupo em causa.

### **Palavras-chave**

Al-Andalus, ulemas, século XI, Meca, taifas

### **Abstract**

The pilgrimage to Mecca – *hajj* – is one of the pillars of Islam, which every believer – adult, healthy, and with enough material resources – must fulfil, at least, once in a lifetime. The gathering of Muslims from several origins in the earthly and spiritual centre of the Muslim world strengthens collective identity, and provides the salvation for one's soul. Muslims from al-Andalus, on the extreme west of *dar al-Islam*, also performed the *hajj*. Learned men are among those whose travels are best documented. The present work intends to be a both quantitative and qualitative approach to the study of the *hajj* performed by the 11<sup>th</sup> century Andalusí scholars, a century in which three major political events took place: the crisis during the late Cordoba-based Umayyad caliphate of al-Andalus and the subsequent civil war; the following fragmentation into several taifa kingdoms, and, finally, the Almoravid conquest of al-Andalus. Therefore, this paper seeks to study how did Andalusí scholars' pilgrimage to Mecca reflected the concepts both of identity and salvation related with this ritual, as perceived throughout the Muslim world. Moreover, it correlates the *hajj* with the political mutations which took place in al-Andalus, as well with the evolution, motivations and idiosyncrasy of this social group.

### **Keywords**

Al-Andalus, ulama, 11<sup>th</sup> century, Mecca, taifas

## Introdução

A viagem ocupa, na cultura árabe, uma posição central, que entronca numa matriz pré-islâmica associada quer ao comércio caravaneiro e ao nomadismo, quer a uma tradição literária mediterrânica que remonta a Gilgamesh, Ulisses, Noé, Abraão ou Moisés; ambas transitando para contexto corânico. O islão inspirou várias formas de viagem, como sejam a *hijra*, ou migração; a *ziyara*, ou visita aos santuários; e a *ribla*, a viagem em busca do conhecimento. Porém, é o *hajj* – a peregrinação a Meca – a principal forma de viagem, que todo o muçulmano deverá empreender pelo menos uma vez na vida.

O *hajj* enaltece uma crença comum e reforça a identidade colectiva, na medida em que faz convergir peregrinos de toda a *dar al-Islam* no cumprimento do mesmo preceito. Além disso, a viagem permite ao crente a purificação da alma, ao passo que a chegada ao destino é recompensada com a salvação.

Apesar da distância entre o al-Andalus e Meca, os muçulmanos peninsulares observaram este preceito, partindo não somente de Córdova, como o título deste trabalho poderá sugerir, mas de todos os quadrantes do al-Andalus. A opção por “De Córdova a Meca” prende-se com a importância desta cidade do Guadalquivir como referência cultural – o “ornamento do mundo”, como a descreveu Rosvita de Gandersheim –, que perdurou após a fálência da sua centralidade política. Entre os peregrinos andaluzes, destacam-se os letrados, dos quais nos chegou informação sistematizada referente ao *hajj*, por via, sobretudo, dos repertórios biográficos.

O século XI é pano de fundo para um conjunto de alterações políticas. Uma guerra civil – a *fitna* – iniciada em 1008, com a deposição do califa omíada Hisham II e o afastamento dos Amiridas, família que, nas décadas precedentes, se tinha apropriado das prerrogativas califais. Durante a *fitna*, facções de liderança andaluzas, berbere e eslava procuraram entronizar um califa em consonância com os seus interesses, o que tornou Córdova num palco de permanente hostilidade e confronto.

Segue-se uma nova fase, iniciada em 1031, momento em que as elites cordovesas cessaram a invocação califal com o intuito de apaziguar as forças

em contenda. Este passo abriu caminho para que poderes regionais, que desde a eclosão da guerra tinham emergido por todo o al-Andalus, passassem a governar de forma independente, como reinos de taifas.

Por fim, assiste-se à chegada dos almorávidas, confederação de tribos berberes que desde meados do século vinha a constituir um império originário da zona compreendida entre os rios Níger e Senegal. A primeira travessia do estreito de Gibraltar ocorreu em 1086, em auxílio aos reis das taifas de Sevilha, Granada e Badajoz face ao avanço cristão. Contudo, em 1090, o emir dos Almorávidas, Yusuf b. Tashfin, passou da cooperação para a anexação e, em poucos anos, os reinos de taifas viriam a ceder perante esta nova dinastia sedeada em Marraquexe.

Começaremos por reflectir acerca da peregrinação a Meca na perspectiva da identidade e da salvação com recurso a fátuas emanadas no Ocidente muçulmano entre o século XI e princípios do século XII, bem como a autores coetâneos, tais como al-Ghazali (m. 1111) ou Nasiri Khusraw (m. 1088). Seguidamente, procurar-se-á verificar como é que os sábios andaluzes do século XI cumpriam o *hajj* e como é que esta prática reflectia, no al-Andalus, as perspectivas que vigoravam na *dar al-Islam*. Procura-se, desta forma, identificar e comparar uma perspectiva oriental com a ocidental.

Com essa finalidade utilizaremos uma abordagem qualitativa e quantitativa. Nesse sentido, recorreremos à *Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus*, projecto cujos resultados podem ser visualizados em linha, mediante registo prévio.<sup>1</sup> Trata-se de uma investigação coordenada por María Luisa Ávila, do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), iniciada com os estudos publicados na colecção «Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus» (EOBA). A equipa, composta maioritariamente por investigadores do CSIC, reuniu, até ao momento, um repertório de cerca de 11 600 ulemas<sup>2</sup> andaluzes e respectivos dados biográficos.

1 Ávila 2006-2020.

2 Palavra que deriva de *'ilm* que significa ciência e que dá origem a *'alim* (pl. *'ulama*), aquele que é versado em conhecimento religioso (Marín 1992, 147-148). Neste trabalho, “ulema” refere-se a um sábio ou letrado em geral e não somente a um especialista em conhecimento religioso.

De entre os trabalhos basilares neste âmbito, destacam-se os de Luis Molina, “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Tarikh* de Ibn al-Faradi”, no qual sistematiza, como o título indica, os locais exteriores ao al-Andalus visitados pelos ulemas andaluzes até ao século X; bem como o da supracitada M. L. Ávila, “The Search for Knowledge: Andalusí Scholars and their Travels to the Islamic East”, na sua aproximação ao perfil sociológico do viajante andaluz.<sup>3</sup>

## Peregrinação, identidade e salvação

No islão, a viagem reveste-se de simbolismo. Como afirmam Eickelman e Piscatori, viajar é “um acto de imaginação” e suscita um envolvimento, simultaneamente, físico e espiritual.<sup>4</sup> A religião muçulmana define diferentes tipos de viagem, consoante o seu objectivo essencial. Tais conceitos, não obstante a evolução a que estão sujeitos, permitem uma “semântica da expectativa”, que garante o seu imediato reconhecimento, “como tabuletas numa paisagem em mudança”.<sup>5</sup>

Nesta tipologia, destacamos a *hijra*, que corresponde à obrigação do crente migrar de terras onde a prática do islão se encontra limitada, para outras em que o possa fazer sem constrangimento, mimetizando, assim, a migração do profeta de Meca para Medina. A *ziyara*, por sua vez, consiste na visita a santuários locais ou regionais, ou à morada de homens reputados pela sua piedade e ascetismo. Refira-se ainda a *rihla*, a viagem em busca do conhecimento, à qual oportunamente retornaremos.<sup>6</sup>

O aparecimento do viajante surge relacionado com o desenvolvimento urbano, pois ele “era um habitante da cidade, quer por escolha quer por origem e, quando a cidade não era o seu ponto de partida, era o seu horizonte”.<sup>7</sup> A necessidade de circulação entre estes pontos nevrálgicos moti-

---

3 Molina 1988; Ávila 2002.

4 Eickelman et Piscatori 1990, XIII.

5 Eickelman et Piscatori 1990, XIV.

6 Eickelman et Piscatori 1990, 5.

7 Toutati 2006, 2:830.

vou o aparecimento de um gênero literário – *kitab al-Masalik wa l-Mamalik*, literalmente, “livro dos caminhos e dos reinos” – caracterizado pela descrição das principais cidades e povoações ao longo das rotas comerciais, os seus recursos, gentes, história e distâncias a percorrer. Além da inventariação da paisagem humana e natural, estes textos constituíam uma afirmação do poder do soberano sobre o território e um roteiro para todos os que nele circulassem, entre os quais os peregrinos.<sup>8</sup>

*Hajj*, palavra cuja raiz significa “andar em torno de”, relaciona-se com os movimentos de circunvolução em redor da Ka‘aba,<sup>9</sup> estrutura cúbica que alberga a Pedra Negra e local para onde, desde a *Jabiliyya*,<sup>10</sup> se dirigiam as peregrinações em honra de diversas divindades. Meca, que inicialmente fora hostil à prédica do profeta Muhammad, submete-se-lhe em 629. Isso permitiu ao profeta “purgar a Ka‘aba dos seus ídolos, restaurando-a no seu papel original enquanto símbolo de uma fé monoteísta”, o islão.<sup>11</sup>

O *hajj* institui-se como um dever para todos que estejam em condições de o empreender.<sup>12</sup> Estão isentados dessa obrigação “os loucos, os escravos, aqueles que não tenham conseguido obter montadas ou reunido (de maneira honesta) as somas de dinheiro necessárias para a viagem e para o sustento das suas famílias durante a sua ausência”.<sup>13</sup>

Segundo Ibn Khaldun (m. 1406), Meca, onde Ismael se encontra enterrado, foi construída por este e pelo seu pai, Abraão, a mando de Deus. Contudo, também Medina e Jerusalém são consideradas cidades santas. Jerusalém é a cidade de David e de Salomão e onde estão os restos mortais de profetas descendentes de Isaac. Medina alberga, por sua vez, o túmulo do profeta Muhammad.<sup>14</sup>

O *hajj* permite o encontro de indivíduos de diversas proveniências na partilha de um mesmo ritual, reforçando, por isso, os laços do indivíduo com

8 Sobre o desenvolvimento da literatura de teor geográfico, vide Picard 2015, 127-131.

9 Wensinck et al. 1986, 3:31.

10 Tempos pré-islâmicos.

11 Nanji 2006, 1:429.

12 Alcorão 3:97.

13 Wensinck et al. 1986, 3:31-38.

14 Ibn Khaldun 1967, 554.

a *umma*<sup>15</sup> e, conseqüentemente, a sua identidade enquanto muçulmano. Esta acção gera impacto ao nível das pequenas comunidades locais, para as quais o peregrino regressa, dado que “muitas facetas da experiência religiosa são inerentemente paroquiais e intensamente pessoais, derivando a sua profundidade da experiência localmente partilhada”.<sup>16</sup> Exemplos disso são os de Yahya b. Ibrahim, um dos fundadores do movimento almorávida, e de Ibn Tumart, teorizador do movimento almóada, que desenvolveram os seus projectos político-teológicos após regressarem do Oriente e da peregrinação, dando origem, com um século de intervalo, a dois vastos impérios magrebinos.<sup>17</sup>

A peregrinação a Meca pode então fomentar o surgimento de novas identidades, na medida em que o *hajji* (o peregrino), ao promover a sua concepção de identidade islâmica (entendida como universal), junto da comunidade à qual regressa, catalisa aspirações políticas, sociais e económicas específicas. Desse encontro entre uma matriz muçulmana genérica e os interesses locais, surge um novo projecto identitário, que, frequentemente, conflitua com identidades pré-existentes.

Não obstante as particularidades político-religiosas constituírem um potencial para a criação de divisão, o *hajj* é símbolo da unidade muçulmana. A viagem àquele que é considerado o centro, “não só do mundo muçulmano mas do cosmos como um todo”, é uma experiência unificadora e a montante de qualquer motivação e interpretação política ou sectária.<sup>18</sup>

O *hajj* encerra, além disso, um carácter salvífico. Al-Ghazali, na transição do século XI para o XII, afirma que, segundo o profeta, “uma peregrinação que é aceite [por Deus] não tem outra recompensa senão o Paraíso”. Os peregrinos são particularmente estimados por Deus: “Se eles Lhe pedem [algo], Ele concede-lhes; se eles imploram pelo Seu perdão, Ele perdoa-os; se eles Lhe vocalizam a sua súplica, esta é-lhes ofertada; e se eles intercederem [em nome de alguém], a sua intercessão é concedida.”<sup>19</sup>

---

15 A comunidade de crentes.

16 Eickelman et Piscatori 1990, 13.

17 Sobre o início dos movimentos almorávida e almóada, vide Viguera Molíns (1992, 165-168; 205-211).

18 Hawting 1993, 32-33.

19 Al-Ghazali 1975, 28.

Entre os procedimentos que compõem o *hajj*, a circunvolução em torno da Ka‘aba tem especial valor. Muhammad adverte que este se encontra “entre as coisas mais importantes que figurarão no teu registo no dia da Ressurreição”. Por esse motivo, “Quem circunvagou [a Casa] sete vezes, descalço e de cabeça descoberta, é recompensado como se tivesse libertado um escravo, e quem circunvagou [a Casa] sete vezes sob a chuva é perdoado dos pecados anteriormente cometidos”.<sup>20</sup>

O reconhecimento divino é, portanto, tanto maior quanto o grau de dificuldade que o viajante encontra. Al-Ghazali refere que “quando os peregrinos alcançam Meca, eles são recebidos por anjos que cumprimentam aqueles que montam camelos, apertam as mãos àqueles que montam asnos e abraçam aqueles que chegam a pé”. Acresce que “aquele que morra imediatamente após o Ramadão, ou após uma guerra, ou após a peregrinação morre um mártir”.<sup>21</sup>

Nos casos em que a debilidade física dificultasse a deslocação do indivíduo, alguém poderia tomar o seu lugar. O especialista em Tradição al-Bukhari (m. 870) traz-nos o caso de uma mulher que interpelou o profeta Muhammad a respeito da possibilidade de fazer a peregrinação em nome do seu pai, “de provector idade, incapaz de se sustentar numa montada”, ao que Muhammad terá respondido afirmativamente.<sup>22</sup>

Porém, se Meca era o destino eleito para a peregrinação, a permanência dos crentes na cidade por tempo indeterminado era desaconselhada, pois o tédio e a inadaptação poderiam fazer esmorecer a fé.<sup>23</sup> Outros viram a sua presença tornar-se indesejada, não pelo laxismo dos costumes, mas pelo excesso de zelo com que escrutinavam a conduta alheia, como foi o caso de Ibn Tumart, na transição para o século XII.<sup>24</sup>

Meca, ponto de intercessão entre o terreno e o divino, amplia todo e qualquer acto que lá ocorra. Por esse motivo, “um dia de jejum aí equivale a cem mil dias de jejum [noutros locais], e um *dirham* ofertado como esmola,

20 Al-Ghazali 1975, 29.

21 Al-Ghazali 1975, 30.

22 Al-Bukhari 1908, 3:222-223.

23 Al-Ghazali 1975, 35-36.

24 Ibn Khallikan 1868, 3:206.

é igual a cem mil dirhams [dados noutra local]”.<sup>25</sup> Em Medina e Jerusalém, cidades com um estatuto mais modesto nesta “hierarquia de santidade”, o crente tem de mostrar maior empenho, já que um acto de fé nelas realizado traduz-se numa bonificação menos expressiva. Ainda assim, uma oração feita na mesquita do profeta em Medina “é mais meritória do que mil orações em qualquer outra mesquita excepto a Mesquita Sagrada [em Meca]”. Por sua vez, toda a boa acção em Medina é equivalente a mil boas acções em qualquer outro lado, seguida pela Terra Santa, onde toda a oração é equivalente a quinhentas orações proferidas noutros locais, à excepção, obviamente, de Meca e Medina.<sup>26</sup>

A aproximação a Meca tem de ser precedida da purificação do peregrino, que consiste em trocar a sua indumentária e adornos pelo *ibram*, a veste ritual, em locais pré-determinados para o efeito.<sup>27</sup> Ao entrar na Cidade Santa, é ao crente que cabe descobrir se Deus aceitou a sua peregrinação – se “descobrir que o seu coração está mais desencantado face à Morada da vaidade [isto é, o Mundo] e mais inclinado para a Morada da Amizade com o Deus Altíssimo para a Lei, ele que esteja certo de que foi aceite”. Se o inverso ocorrer, “trabalhos e problemas serão a recompensa da sua viagem”.<sup>28</sup>

Antes de encetar a viagem, o peregrino tem de respeitar uma série de preceitos para que a sua empresa seja bem-sucedida. Aqui inclui-se o pagamento de dívidas, o aprovisionamento para si e para os seus dependentes, a oferta de esmola e a aquisição ou aluguer de uma montada.<sup>29</sup> Mais significativo, o crente deve preparar-se como quem segue para a morte, devendo, inclusive, redigir o seu testamento “porque a Peregrinação é de algum modo paralela a viajar até à Última Morada”. A escolha do *ibram* obedecia ao mesmo critério, pois tanto a entrada em Meca, como estar na presença de Deus depois de falecer implicavam apresentar-se na maior simplicidade e despojamento.<sup>30</sup>

A equivalência entre o *haji* e a morte estava longe de ser apenas metafórica. De facto, diversos perigos – dos naufrágios ao banditismo – envolviam uma

---

25 Al-Ghazali 1975, 33.

26 Al-Ghazali 1975, 38.

27 Ibn Abi Zayd al-Qayrawani 1993, 98-99.

28 Al-Ghazali 1975, 124.

29 Al-Ghazali 1975, 54-55.

30 Al-Ghazali 1975, 111.

viagem a Oriente. Dado que muitos peregrinos transportavam bens preciosos para com eles irem financiando a viagem, as rotas que levavam a Meca eram apetecíveis para os salteadores, ao ponto de pretenderem comprar a conivência das autoridades.

Ibn Al-Athir (m. 1233) relata-nos que quando, em 977, Badis b. Ziri chegou a Meca, na sua qualidade de chefe dos peregrinos “recebeu a visita dos ladrões da cidade, que lhe ofereceram um pagamento de 50 000 *dirhames*, para que ele os deixasse operar livremente durante a duração das festas”. Badis acedeu, na condição de que todos os elementos do grupo se apresentassem para selar o acordo. O episódio terminaria mal para os meliantes, pois uma vez reunidos, Badis ordenou que lhes decepassem as mãos.<sup>31</sup>

Apesar dos perigos, o fluxo das caravanas marcava o ritmo dos negócios. Uma carta de cerca de 1020, redigida por um liberto de nome Faraj e enviada da Tunísia ao seu patrono, Ibn ‘Awkal, no Egipto, esclarece-nos a este respeito:

Eu peço-vos agora, meu senhor . . . que me compre pérolas se estas forem boas, para serem adquiridas antes da partida das gentes para Meca e enviadas com o primeiro homem que parta para aqui . . . Se as pérolas não forem para adquirir, fique com o dinheiro até que a caravana dos peregrinos regresse de Meca e Deus dar-lhe-á a oportunidade de as comprar.<sup>32</sup>

Algumas fátuas compiladas por al-Wansharisi (m. 1508) demonstram que as condições de segurança podiam alterar-se repentinamente. Uma, da autoria de al-Suyuri (m. 1067), emitida em Qayrawan, afirma:

Todo aquele que considere que a peregrinação deva ser feita sem atraso pode fazê-la, porque actualmente a via marítima está quase constantemente aberta. Se essa via apresenta dificuldades e que ele possa empreender a via por terra de um ponto ao outro sem verdadeiramente correr riscos, deve efectuar a peregrinação sem demora.<sup>33</sup>

Outra decisão, tomada por al-Lakhmi (m. 1085) assegura que, caso quer a via terrestre quer a marítima se apresentem perigosas, o indivíduo que evite fazer a peregrinação não incorre em pecado.<sup>34</sup>

---

31 Ibn al-Athir 1898, 389.

32 Goitein 1973, 83-84.

33 Al-Wansharisi 1995, 27.

34 Al-Wansharisi 1995, 29.

O persa Nasiri Khusraw, tendo realizado a viagem aos lugares santos em meados do século, relata que: “Nenhuma caravana tinha chegado aí [a Meca] de canto algum, e as provisões eram diminutas, pois toda a gente receava os árabes [beduínos]”.<sup>35</sup> Nos períodos de acesso condicionado a Meca, a peregrinação desviava-se para outros santuários, nomeadamente Jerusalém, onde, segundo o mesmo autor, os muçulmanos realizavam os seus rituais “e no dia da festa fazem o sacrifício, como é costume ser feito [em Meca no mesmo dia]”.<sup>36</sup>

### Os letrados do al-Andalus: entre o *hajj* e a *rihla*

O estudo da peregrinação a Meca dos letrados ou ulemas andaluzes suscita amplas reflexões. A primeira diz respeito à heterogeneidade socio-profissional do grupo em causa, que tende a acentuar-se a partir do califado, quando o conhecimento deixa de ser privilégio da aristocracia árabe para se estender àquilo que Marín apelida de “classes médias urbanas”, ou seja, pequenos proprietários, artesãos ou comerciantes.<sup>37</sup>

Existem, por sua vez, dificuldades devido às características inerentes aos repertórios biográficos, matéria-prima em que se basearam os estudos a que recorreremos neste trabalho.<sup>38</sup> Uma das limitações é desconhecer-se, na maior parte das vezes, qual o momento em que o indivíduo esteve em Meca. Na maioria dos casos, a menção ao *hajj* é breve ou somente o título *al-Hajji* denuncia ter completado a peregrinação com sucesso. Daí que, frequentemente, apenas saibamos que os indivíduos falecidos num dado intervalo cronológico efectuaram o *hajj* em algum momento da sua vida adulta, o que corresponde, em média, a uma janela temporal de 40 anos.<sup>39</sup>

O terceiro aspecto a ponderar é a convergência *hajj/rihla*, pois “do mesmo modo que o *hajj* pode ser prolongado em viagens de estudo e/ou de

---

35 Nasiri Khusraw 1888, 59.

36 Nasiri Khusraw 1888, 23.

37 Marín 1992, 150-151.

38 Sobre as características e limitações dos repertórios biográficos, vide Ávila 1997.

39 Zanón 1994, 344.

comércio, a *ribla* é, na maior parte das vezes, o relato de ampliação de uma viagem aos lugares santos”, dada a “convergência emocional”, do valor simbólico e religioso intrínseco a ambos os conceitos.<sup>40</sup>

A gênese da *al-ribla fi talab al-ilm* (a viagem em busca da ciência) encontra-se no imperativo de preservar os ensinamentos do profeta após a sua morte, de modo a garantir a unidade da *umma*, através de “uma arca de Noé que salvaguardasse a Tradição e que a protegesse do esquecimento”.<sup>41</sup> Definiu-se, para tal, que a transmissão teria lugar numa matriz de filiação directa – a *isnad*.<sup>42</sup> Nesta solução, a viagem tornou-se num dos seus principais instrumentos, uma vez que permitia reunir “aqueles que detêm parcelas de conhecimento numa rede de solidariedade que garantia a autenticidade do todo”.<sup>43</sup> Daí que a viagem a Oriente – a Meca, Medina, Bassorá, Cufa e Damasco – passasse a significar para os andaluzes a oportunidade de aprender directamente com aqueles que asseveravam a autenticidade das fontes de *ilm*.

Porém, se por um lado o al-Andalus vive orientado para Meca, por outro, segue a tendência dos omíadas, que, “após um novo começo da estaca zero, procuram a legitimidade somente em si mesmos”.<sup>44</sup> Uma aparente cisão cujos ecos chegam ao tempo de Ibn Khaldun, que, no século XIV, defende que os omíadas do al-Andalus “impediam os seus súbditos de deixar o país para irem em peregrinação, devido ao medo que tinham de os ver cair nas mãos dos abássidas”, ao mesmo tempo que, peremptório, afirma: “Ninguém, durante o tempo em que reinaram, pôde fazer a peregrinação.”<sup>45</sup> Porém, os dados contrariam esta tese.

Quando se procura determinar o comportamento dos sábios andaluzes face ao *hajj* durante o século XI, torna-se imperativo retroceder a observação às cronologias anteriores. Para tal, procedeu-se à recolha dos ulemas que constam na *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*, agrupando-os, segundo a data

40 Urvoy 1993, 43.

41 Touati 2010, 25.

42 Touati 2010, 28.

43 Touati 2010, 42-43.

44 Urvoy 1993, 44. Urvoy refere-se às origens do emirado omíada do al-Andalus, na sequência da mudança dinástica perpetrada pelos abássidas em 750, que resultou no massacre da família Omíada e na fuga de um dos seus membros, ‘Abd al-Rahman b. Muawiya, para o al-Andalus, onde fundou o emirado em 756.

45 Ibn Khaldun 1967, 443.

de óbito, em período emiral, califal, de taifas e almorávida, como se encontra representado no Anexo A.<sup>46</sup> Recolhemos o número de visitas a locais exteriores ao al-Andalus, excluindo Meca desta contabilidade, para cada uma das épocas mencionadas. As visitas à Cidade Santa foram listadas à parte, de acordo com a mesma organização cronológica. Isto permite-nos aferir o rácio entre o número de visitas e o número de letrados em cada conjuntura histórico-política, ou seja, o valor médio de locais para lá dos limites do al-Andalus visitados por cada letrado.

A opção de registar em separado as presenças em Meca destina-se a procurar compreender qual a relevância das deslocações à Cidade Santa quando contraposta ao conjunto da circulação por todos os outros destinos exteriores ao al-Andalus. Com este método, visamos auscultar a evolução na forma como o *haji* e uma outra forma de viagem, a *rihla*, são percepcionados ao longo do período em análise.

Observando o Anexo A, constatamos que os sábios do al-Andalus não só fizeram a peregrinação desde os primeiros tempos de governação omíada, como é, precisamente, durante o califado que o rácio entre número de visitas a Meca e o número de sábios se apresenta mais elevado – 0,20. Al-Khushani (m. 971) oferece-nos o exemplo de Muawiya b. Salih, homem próximo de Abd al-Rahman I, que, após ter feito a peregrinação, foi “nomeado juiz e chefe da oração”, tendo, mais tarde, repetido a viagem à cidade da Ka’aba.<sup>47</sup>

A ligação a Meca prossegue durante o século XI e encontra-se exemplificada num episódio protagonizado pelo rei da taifa de Sevilha, al-Mutadid. Segundo al-Marrakushi (m. século XIII), um camponês cego que tinha sido desapossado dos seus bens pelo governante sevilhano fez a peregrinação e, mesmo na Cidade Santa, “não se cansava de lançar imprecações contra ele [al-Mutadid]”. Ao tomar conhecimento disso, al-Mutadid encarregou alguém de lhe levar uma caixa com moedas impregnadas de veneno. O cego, após um momento de cepticismo perante a súbita generosidade do monarca, abriu a caixa e

---

46 Ávila 2006-2020. Em virtude de a *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus* trabalhar com o calendário islâmico, damos primazia a esta datação, à qual se segue a datação cristã. Apesar de este projecto agrupar os períodos emiral e califal num só intervalo cronológico, optámos por dividi-lo em dois períodos independentes, o que possibilita – cremos – uma melhor percepção das eventuais continuidades e/ou rupturas.

47 Al-Khushani 1914, 38-42. Do mesmo modo, o rácio entre o total de visitas a lugares externos ao al-Andalus e o número de ulemas atinge o seu máximo no período califal – 0,63.

colocou um dos dinares na boca, ao mesmo tempo que remexia nos restantes “até que se apoderou dele o veneno e não passou a noite sem que morresse”.<sup>48</sup>

Desta história de carácter anedótico propensa a múltiplas interpretações – algumas até quanto à sua veracidade –, sobressai a ligeireza com que o autor se refere ao al-Andalus e a Meca como se fossem duas aldeias vizinhas, em que os vitupérios esgrimidos por um dos seus habitantes chegassem, naturalmente, aos antípodas ocidentais do mundo mediterrânico. Estamos, pois, perante uma noção de identidade comum, que coloca estes dois pontos geograficamente distantes numa estreita proximidade emocional.

Assinale-se também que, se por um lado o cego não se coíbe de lançar injúrias durante a sua estância na Cidade Santa, por outro, al-Mutadid não se escusa a assassinar alguém em terreno sagrado, um acto que não lhe traz qualquer penalização ou censura do autor. Isto sublinha que Meca, cuja aura redentora era enfatizada pelos teóricos do *hajj*, era, simultaneamente, o terreiro no qual confluíam paixões mundanas.

A viagem dos letrados a Oriente consubstancia essa sobreposição de motivações terrenas, intelectuais e espirituais. Terá a peregrinação a Meca continuado, durante o século XI, a ser fundamental na definição da identidade e na procura de salvação, entre os letrados contemporâneos de al-Mutadid e do desafortunado cego?

A observação do Anexo A parece apontar em sentido contrário. Verifica-se que o aumento de sábios em período de taifas – de 997, durante o califado, para 1131, em período de taifas –, motivado pelo aparecimento de vários reinos independentes, não foi acompanhado por um aumento proporcional na circulação para o exterior do al-Andalus. Verifica-se, ao contrário, um ligeiro decréscimo no *hajj* – de um rácio de 0,20 para 0,15 – e uma acentuada diminuição da *ribla* – de 0,63 para 0,34. Por outras palavras, nesta época, cada ulema realiza somente 0,15 visitas a Meca e 0,34 visitas a outras cidades magrebina ou orientais.

Estamos, pois, perante uma época em que cidades andaluzas como Córdoba, Sevilha, Granada, Toledo ou Saragoça competem com o Oriente

---

48 Al-Marrakushi 1955, 78-79.

em prestígio cultural, o que concorre para justificar a queda no número de presenças no exterior. Segundo Marín, “do ponto de vista do estudante, o que resulta decisivo para a sua formação é acudir às classes dos mestres mais prestigiosos”.<sup>49</sup> Havendo à disposição, em terras andaluzas, mestres conceituados, muitos alunos descartam a hipótese de acudir ao exterior. Exemplo disso é Ibn ‘Abd al-Barr, que nunca tendo saído do al-Andalus, era um dos professores que mais discípulos congregava.<sup>50</sup>

Outro aspecto a ter em conta é o crescente recurso à *ijaza*,<sup>51</sup> a licença para transmitir conhecimentos adquiridos, atribuída frequentemente por correspondência, omitindo assim o contacto directo entre professor e aluno, o que, segundo Abu l-Walid al-Baji, natural de Beja, demove o estudante de empreender a *ribla* e, conseqüentemente, o *haji*.<sup>52</sup> Segundo Ibn Khallikan (m. 1282), al-Baji terá ouvido de al-Harawi: “se os certificados de capacidade fossem válidos, viajar em busca de conhecimento seria inútil”.<sup>53</sup> Apesar de pouco credíveis aos olhos de muitos, a sua concessão tornou-se prática corrente.

Todavia, a eficácia da *ribla* também era contestada. Al-Humaydi, letrado da taifa de Dénia que partiu para Oriente na década de 50, escreveu:

visitar homens [sábios] é inútil; tudo o que ganhamos com isso é [que possamos depois repetir as suas palavras sob] a estúpida forma de um ‘é dito’ ou ‘tal pessoa disse’. Visita-os então, mas raramente; a não ser que seja para adquirir conhecimento ou melhorar a tua conduta.<sup>54</sup>

Paralelamente a estas considerações, relacionadas com a validade da aprendizagem, existiam outras, mais prosaicas, que agrilhoavam os potenciais viajantes às exigências do pragmatismo. Falamos da “solvência económica”, um factor que pesava na decisão de empreender o *haji*,<sup>55</sup> bem como de qualquer viagem longa. Bastar-nos-á recordar o rol de despesas já aqui elencado que, segundo al-Ghazali, o aspirante a peregrino deveria assumir “de bom humor”.<sup>56</sup>

---

49 Marín 1992, 157-158.

50 Marín 1992, 158.

51 Segundo Goldhizer et Bonebakker, uma das práticas que tornou a *ijaza* uma instituição desacreditada foi a sua concessão a crianças ou mesmo a fetos (1986, 3:1020-1022).

52 Fierro et al. 2012, 1:233-243.

53 Ibn Khallikan 1843, 1:594.

54 Ibn Khallikan 1843, 3:2.

55 Marín 1992, 107-108.

56 Al-Ghazali 1975, 104.

Ibn Bassal é um exemplo de alguém que, devido à sua origem humilde, não teria condições materiais para uma excursão de grande envergadura. Nasceu em Toledo em meados do século XI, de família *muladi*, tornou-se num especialista em *filaba*.<sup>57</sup> No decurso do trabalho que desenvolveu sob a supervisão de Ibn Wafid, médico e botânico do rei al-Mamun de Toledo, foi incumbido de fazer um longo périplo a Oriente com o objectivo de trazer sementes e plantas exóticas para o jardim régio. Foi nessa longa viagem – que o levou a Alexandria, Cairo, Abissínia, Iémen, Hijaz, Palestina, Síria, Bassorá, Irão, Norte da Índia e às “ilhas de Zanj” junto à costa oriental africana – que Ibn Bassal cumpriu o *haji*. Já no al-Andalus, nas vésperas da tomada de Toledo por Afonso VI, Ibn Bassal procurou apoio junto de al-Mutamid, de Sevilha, cidade onde se instalou e veio a promover o desenvolvimento de uma escola prática de agronomia cuja notoriedade percorreu o mundo islâmico.<sup>58</sup> O cumprimento do *haji* podia depender, como vemos, do investimento do monarca na viagem de estudo dos sábios da sua corte.

Houve, todavia, quem tivesse feito o *haji* às suas expensas e em condições adversas. Al-Baji, na década de 30, contando com pouco mais de 20 anos de idade deixou o al-Andalus. Consta que terá financiado a sua viagem com os poemas que ia compondo ao longo do caminho e com trabalhos de ocasião, ao mesmo tempo que progredia nos estudos em direito e Tradição. Serviu também um dos seus professores, al-Harawi, no Hijaz, com quem fez quatro peregrinações. Depois de passar por Damasco, Mossul e, finalmente, Alepo, voltou ao al-Andalus, onde abraçou uma actividade manual, desta feita, a elaboração de folha de ouro para diversos objectos. Cativou o interesse de reis de taifas, como al-Muqtadir, de Saragoça, tendo enriquecido, ao que consta, de forma ilícita.<sup>59</sup>

Crê-se que, idealmente, a maioria dos ulemas pretendesse fazer o *haji* na sua juventude, assegurando, desse modo, a concretização de um dos passos para a sua salvação. Al-Ghazali adverte: “caso faleça sem a realizar,

---

57 Uma área do saber semelhante à actual agronomia.

58 López y López 2009, 2:565-573.

59 Fierro et al., 2012, 1:233-243; Ibn Khallikan 1843, 1:593-594.

irá ao encontro de Deus Altíssimo como alguém que Lhe desobedeceu por a omitir e a Peregrinação será incluída no seu legado e feita em seu nome [por outra pessoa]”.<sup>60</sup> A ausência de responsabilidades, como, por exemplo, um casamento, que implicaria prover ao sustento da família durante a sua longa ausência, pode incentivar a partida em fases mais precoces da sua vida. Contudo, o supracitado estudo de María Luísa Ávila sobre o *Akbbar al-fuqaha, wa-l-muhaddithin* conclui que apenas oito dos 25 casos (em 225 ulemas que foram a Oriente) em que a idade do viajante é mencionada contam com menos de 20 anos de idade. Outras variáveis condicionavam, portanto, a resolução de viajar, parecendo, para a autora, mais comum a opção de partir de solo andaluz com cerca de 30 anos, após terem desenvolvido uma fase prévia de estudos.<sup>61</sup> Deste modo, poderiam associar à peregrinação a oportunidade de se instruir nas capitais do conhecimento fora do al-Andalus.

Alguns, já tendo feito a peregrinação enquanto jovens, repetiam a viagem mais tarde. Foi o caso de Abu l-Hasan Ibn Di l-Nun. Nascido em Córdoba em finais de 1026 e falecido em 1105, com cerca de 27 anos, viajou pela primeira vez para cumprir o *haji* e visitou Damasco, Jerusalém e o Egipto. Posteriormente, repetiu a viagem, tendo, após o seu regresso, ocupado o posto de almocri e mestre tradicionista em Córdoba.<sup>62</sup>

A despeito de a permanência de letrados em Meca ser desencorajada, existem exemplos de indivíduos que lá se instalaram durante décadas. É o caso de Ibn Lubbaj, natural de Albacete, que se fixou em Meca durante mais de 30 anos, onde estudou *hadith*.<sup>63</sup>

A inclusão do al-Andalus no Império Almorávida levou a uma reorientação nos destinos da circulação andaluza. O rácio de idas a Meca decresce para 0,09, ao passo que a passagem por outras cidades não-andaluzas se mantém, em termos relativos, quase inalterado, com 0,35 por ulema (Anexo A).

Desta época, temos o exemplo de Ibn al-Arabi, nascido em 1076, que parte para Oriente com o seu pai, encarregado de obter o aval dos abássis-

---

60 Al-Ghazali 1975, 44.

61 Ávila 2002, 134.

62 Besteiro et Consejo 2004, 3:63.

63 Besteiro et Figueroa 2006, 4:31-32.

das para a conquista almorávida do al-Andalus. Ambos fizeram o *haji* antes de chegarem a Bagdade onde contactaram com al-Ghazali. Com a morte do progenitor, Ibn al-Arabi regressou a Sevilha, onde foi juiz até ser feito prisioneiro pelos almóadas. Redigiu um relato dessa viagem a Oriente, sendo considerado o primeiro exemplo da *rihla* enquanto género literário.<sup>64</sup>

Foi Ibn al-Arabi quem emitiu uma fátua sublinhando a obrigatoriedade da peregrinação para os magrebinos,<sup>65</sup> talvez em resposta à preocupação, na passagem do século XI para o XII, em aliviar os crentes da imposição do *haji*, convidando-os a substituí-lo pela *jihad*. Segundo Ibn Rushd:

Na nossa época não há mais a obrigação para as gentes do al-Andalus de cumprir com a Peregrinação porque não há a possibilidade de a fazer, ou seja, de chegar ao destino sem arriscar a sua vida ou os seus bens . . . Afigura-se que a Guerra Santa, cujos méritos são incontáveis, é mais meritória e a escolha está fora de questão.<sup>66</sup>

Ibn Hamdin é da mesma opinião: “Para um andaluz ou habitante de um país vizinho apto a efectuar a peregrinação, é melhor que faça a Guerra Santa.”<sup>67</sup> A emissão destes documentos, em Córdoba, pode indiciar que a peregrinação, na perspectiva das autoridades, desviava para o exterior recursos humanos necessários à guerra, quer contra os cristãos, quer contra os reinos de taifa que resistiam à pressão almorávida.<sup>68</sup> Jocelyn Hendrickson adianta que “se a *jihad* era mais meritória do que o *haji*”, presume-se que as terras onde a *jihad* se encontrava activa, nomeadamente no al-Andalus, zona de fronteira em que o islão media forças com a cristandade, era mais digna de atenção do que Meca.<sup>69</sup> A esta perspectiva, podemos adicionar as necessidades de governação, que implicavam uma maior deslocação de quadros da administração entre as duas margens do estreito, o que justifica a manutenção de um nível de circulação muito próximo do registado em período das taifas, diferindo apenas na orientação de parte do fluxo.

64 Ibn Khallikan 1843, 3: 12-14; Marín 2010, 133-143.

65 Al-Wansharisi 1995, 66.

66 Al-Wansharisi 1995, 63.

67 Al-Wansharisi 1995, 65.

68 Sobre a progressão cristã na segunda metade do século XI e a política de *parias*, bem como a conquista almorávida das taifas e as primeiras dissensões internas, vide Viguera (1994, 125-127; 1992, 174-177, 180-186).

69 Hendrickson 2016, 181. A autora sublinha o papel legitimador que esta fátua, requerida por Ali b. Yusuf b. Tashfín, e feita “à medida” do emir, confere à governação almorávida (175-182).

O Anexo B assinala as cinco cidades mais procuradas pelos sábios do al-Andalus desde o emirado independente até ao domínio almorávida. Do gráfico foi excluída a multiplicidade de topónimos que, sobretudo nos séculos XI e XII, foram adicionados aos roteiros andaluzes. Resulta evidente o decréscimo na afluência aos principais destinos – Meca e Egipto – a partir do período de taifas. O corredor sírio-palestino e a Mesopotâmia são procurados, ainda que em número diminuto. A Ocidente, Cairuão sofre o impacto da crise causada pelas incursões dos Banu Hilal e dos Banu Sulaym na Ifríquia, ao passo que Ceuta começa a sua trajetória ascendente em época almorávida.<sup>70</sup>

O final do século XI, que corresponde ao início do domínio almorávida na Península Ibérica, coincide com a Primeira Cruzada.<sup>71</sup> Entre 1098 e 1099, cidades do corredor sírio-palestino caíram nas mãos dos Cruzados, ao mesmo tempo que o tráfego marítimo era afectado. Embarcações andaluzas foram requisitadas para o serviço militar, como o indica um mercador de nome Zikri, que, cerca de 1100, estando no Egipto em negócios, se queixa de que a embarcação na qual devia seguir para o al-Andalus tinha sido “completamente esvaziada sob ordem escrita do sultão”.<sup>72</sup> Esta conjuntura leva a crer que a *jihad* em alternativa ao *hajj* como caminho para a salvação complementa uma tendência que se desenha no último quartel do século XI: a intermitência dos contactos com o Mediterrâneo oriental, com um menor afluxo aos centros urbanos tradicionais, acompanhada por um crescimento expressivo de Ceuta, no seguimento da intensificação dos contactos em época almorávida.

---

70 Ibn al-Khatib, 53. As incursões destas tribos beduínas deveu-se à proclamação de independência de al-Muizz b. Badis, governante da Ifríquia, face ao seu suserano fatímida al-Mustansir, que, como retaliação, instigou as tribos mencionadas a carregarem sobre a Ifríquia e sobre Cairuão, onde se encontrava a corte de al-Muizz. Sobre este tópico, vide Talbi 1997, 824-832.

71 France 2006.

72 Goitein 1973, 235-236.

## Conclusão

A viagem é, desde a *Jabilyya*, um traço indelével da cultura árabe, que se manifesta no comércio caravaneiro, no nomadismo e na religiosidade, através da peregrinação a locais santos. Com o advento do islão, a peregrinação a Meca define-se como obrigatória para todo o muçulmano adulto e com possibilidades físicas e materiais de o fazer.

O *hajj* torna-se um marco na vida de qualquer muçulmano e possibilita a reunião, num mesmo espaço, de indivíduos de diferentes proveniências, ao mesmo tempo que permite a sublimação dos traços que lhes são comuns, reforçando a identidade colectiva. Ao regressar à comunidade de origem, o *hajji* dispõe de um capital de prestígio que aumenta o seu ascendente junto das populações e a capacidade de disseminar projectos alternativos de liderança e de sociedade. Neste sentido, a peregrinação a Meca fomenta também o surgimento de novas identidades locais e regionais, que podem conflitar com as pré-existentes.

O *hajj* é, simultaneamente, a prática da salvação. A peregrinação garante ao indivíduo a aproximação a Deus e a entrada no Paraíso. É exigido ao peregrino que faça o seu testamento, salde as suas dívidas, deixe meios para o sustento da sua família e adquira ou alugue uma boa montada. O abandono da indumentária e adornos na proximidade do santuário simboliza a abnegação face ao mundo terreno e a purificação necessária para estar na presença de Deus.

No que respeita aos peregrinos originários do al-Andalus, dispomos de informação respeitante ao *hajj* dos ulemas, concretizado no âmbito da *rihla* ou viagem em busca de conhecimento. *Hajj* e *rihla* apresentam-se como modalidades de viagem complementares ou mesmo sobrepostas.

É no século XI, no qual se inclui a *fitna*, a emergência dos reinos de taifas e a conquista almorávida, que se verifica uma redução daqueles que viajam para além do horizonte andaluz, bem como dos que realizam o *hajj*. A divisão do al-Andalus em pequenas unidades políticas possibilitou o desenvolvimento de centros culturais na órbita das novas cortes, que exercem atracção sobre os letrados, com Córdoba e Sevilha à cabeça. Também a vulgarização da licença

docente ou *jjaza* dispensa a longa deslocação até ao Cairo, a Meca ou a Bagdade, no sentido de obter acreditação por parte de mestres conceituados.

Se durante o período de *fitna* e taifas a diminuição da peregrinação ainda é pouco expressiva face ao período califal, a tendência acentua-se sob o domínio da dinastia berbere. Sob governação almorávida, a convocação de esforços para a *jihad* no al-Andalus desvia o esforço salvífico do *haji* para a Guerra Santa. A instabilidade das ligações marítimas para Oriente, associada à Primeira Cruzada também perturba a circulação para Oriente e fornece os argumentos teológicos para circunscrever a circulação ao Ocidente da *dar al-Islam*.

Apesar de a ligação ao Oriente – e a Meca em particular – resistir no período almorávida, os condicionalismos políticos levaram a que o Ocidente muçulmano se virasse para si mesmo em busca de soluções identitárias e salvíficas que dispensassem ou adiassem a peregrinação a Meca. Se, do ponto de vista de um andaluz, vários obstáculos exponenciados pela distância se levantavam à prossecução do *haji*, a sua concretização, maioritariamente no âmbito da *rihla*, favoreceu o aparecimento, sob o cálamo de Ibn al-Arabi, do género literário que consiste no relato desse périplo, no qual a descrição do *haji* é um dos elementos incontornáveis.

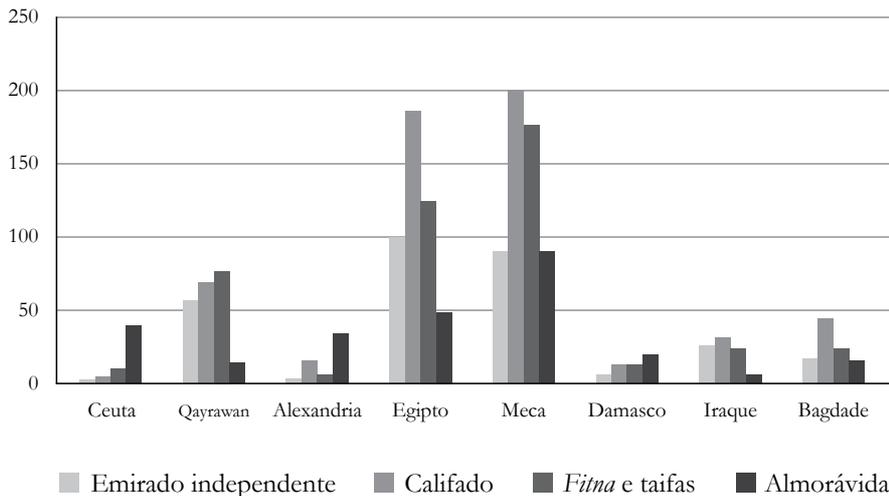
### Anexo A

Visitas dos letrados andaluzes a locais exteriores ao al-Andalus  
por período histórico-político (Ávila 2006-2020)

	<b>Emirado independente</b> <b>138 -316</b> (756-929)	<b>Califado</b> <b>316-399</b> (929-1009)	<b>Fitna e taifas</b> <b>399-479</b> (1009-1086)	<b>Almorávida</b> <b>479-541</b> (1086-1147)
<b>Letrados</b>	613	997	1131	1004
<b>Visitas a locais fora do al-Andalus</b> (excepto Meca)	335	631	381	351
<b>Visitas a Meca</b>	90	199	175	90
<b>Visitas a locais fora do al-Andalus/ /N.º letrados</b>	0,55	0,63	0,34	0,35
<b>Visitas a Meca/ /N.º letrados</b>	0,15	0,20	0,15	0,09

### Anexo B

Principais locais visitados fora do al-Andalus, n.º de referências  
para o conjunto dos períodos >50 (Ávila 2006-2020)



## BIBLIOGRAFIA

- ʿAbd al-Wahid Al-Marrakushi. 1955. *Kitab al-Muʿjib fi Taljis Ajbar al-Magrib*, trans. Ambrosio Huici Miranda. *Lo Admirable en el Resumen de las Noticias del Magrib*. Tetuan: Editora Marroqui.
- Al-Bukhari. 1908. *El-Bokhâri. Les Traditions Islamiques*. Trans. O. Houdas. Vol. 3. Paris: Imprimerie Nationale.
- Ávila, María Luisa. 1997. “El género biográfico en al-Andalus.” In *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. María Luisa Ávila et Manuela Marín. Vol. 8, 35-51. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- . 2002. “The Search for Knowledge: Andalusí Scholars and their Travels to the Islamic East.” In *Medieval Prosopography*, ed. Manuela Marín. Vol. 23, 125-140. Michigan: Western Michigan University.
- , coord. 2006-2020. *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*. Página electrónica. Escuela de Estudios Árabes/Consejo Superior de Investigaciones Científicas. URL: <https://www.eea.csic.es/pua/> [Acceso: 09.11.2020.]
- Eickelman, Dale F, et James P. Piscatori. 1990. “Social Theory in the Study of Muslim Societies.” In *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, eds. Dale F. Eickelman et James Piscatori, 3-28. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Fierro, M., J. Haremska, et A. Hernández López. 2012. “Al-Baji, Abu l-Walid.” In *Biblioteca de al-Andalus*, eds. Jorge Lirola Delgado et José Miguel Puerta Vilchez. Vol. 1, 233-43. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Fórneas Besteiro, J. M., et Consejo de Redacción. 2004. “Ibn Di l-Nun, Abu l-Hasan.” In *Biblioteca de al-Andalus*, ed. Jorge Lirola Delgado et José Miguel Puerta Vilchez. Vol. 3, 63. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Fórneas Besteiro, J. M., et A. Rodríguez Figueroa. 2006. “Ibn Lubbaj, Abu Muhammad.” In *Biblioteca de al-Andalus*, ed. Jorge Lirola Delgado. Vol. 4, 31-32. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- France, John. “First Crusade.” 2006. In *The Crusades. An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray. Vol. 2, 439-449. Santa Bárbara: ABC Clío.
- Al-Ghazali. 1975. “*The Book on the Secrets of Pilgrimage (Kitab 'Asrar al-Hajj) by Abu Hamid Muhammad al-Ghazali.*” Trans. Ibrahim Umar. Tese de mestrado. American University in Cairo. URL: <http://www.ghazali.org/books/hajj.pdf>. [Acceso: 06.11.2020.]
- Goitein, S. D. 1973. *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldziher, I., et S. A. Bonebakker. 1986. “Idjaza.” In *The Encyclopaedia of Islam*, eds. B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat, et J. Schacht. Vol. 3, 1020-1022. Leiden: Brill.
- Hawting, G. R. 1993. “The Hajj in the Second Civil War.” In *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. Ian Richard Netton, 31-42. Richmond: Curzon Press.
- Hendrickson, Jocelyn. 2016. “Prohibiting the Pilgrimage: Politics and Fiction in Mālikī ‘Fatwās.’” *Islamic Law and Society* 23 (3):161-238. Doi:10.1163/15685195-00233p01.
- Ibn Abi Zayd al-Qayrawani. 1993. *Compendio de derecho islámico [Risala fi-l-Fiqh]*. Trans. Jesús Riosalido. Madrid: Editorial Trotta.

- Ibn al-Athir. 1898. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Trans. Édmond Fagnan. Alger: Typographie Adolphe Jourdan.
- Ibn Khaldun. 1967. *Discours sur l'Histoire Universelle. Al-Muqaddima*. Trans. Vincent Monteil. Beyrouth: Thesaurus Sindbad.
- Ibn Khallikan. 1843-1868. *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Vols. 1 e 3. Trans. William MacGuckin de Slane. Paris: Oriental translation fund of Great Britain and Ireland.
- Al-Khushani. 1914. *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani*. Trans. Julián Rivera. Madrid: Imprenta Ibérica – E. Maestre.
- López y López, Á. C. 2009. “Ibn Bassal, Abu 'Abd Allah”. In *Biblioteca de al-Andalus*, ed. Jorge Lirola Delgado et José Miguel Puerta Vilchez. Vol. 2, 565-573. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Marín, Manuela. 1992. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. MAPFRE.
- . 2010. “Tres Viajeros Andalusíes en Bagdad.” *Hesperia culturas del Mediterráneo* 15 (2):133-152
- Molina, Luís, 1988. “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Tarikh* de Ibn al-Faradi.” In *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. Manuela Marín. Vol. 1, 585-610. Madrid: CSIC.
- Molins, María J. Viguera. 1992. *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: MAPFRE.
- . 1994. “Historia política.” In *Historia de España Menéndez Pidal*, dir. José María Jover Zamora. Vol. 8, *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, coord. María Jesús Viguera Molíns, 29-129. Madrid: Espasa Calpe.
- Nanji, Azim. 2006. “Ka'aba or Kaaba.” In *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri. Vol. 1, 429-31. New York/London: Routledge.
- Nasiri-i Khusraw. 1988. *Diary of a Journey Through Syria and Palestine by Nasiri Khusrau in 1047 A.D.* Trans. Guy le Strange. London: Palestine Pilgrims' Text Society.
- Picard, Christophe. 2015. *La mer des califes. Une histoire de la Méditerranée musulmane (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Talbi, M. 1997. “Al-Kayrawan.” In *Encyclopaedia of Islam*, ed. E. Van Dozel, B. Lewis, et Ch. Pellat. Vol. 7. Leiden: Brill.
- Touati, Houari. 2006. “Travel.” In *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri. Vol. 2, 830-2. London, New York: Routledge.
- . 2010. *Islam & Travel in the Middle Ages*. Trans. Lydia G. Cochrane, Chicago. Chicago University Press.
- Urvoy, Dominique. 1993. “Effets pervers du Hajj, d'après le cas d'al-Andalus.” In *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. Ian Richard Netton, 43-53. Curzon Press.
- Al-Wansharisi. 1995. Trans. Vincent Lagardère. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yarid d'al-Wansharisi*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Wensinck, A. J., J. Jomier, et B. Lewis. 1986. “Hadjj.” In *The Encyclopaedia of Islam*, ed. B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat, et J. Schacht. Vol. 3, 31-38. Leiden: Brill.
- Zanón, Jesús. 1994. “Demografía y sociedad: la edad de fallecimiento de los ulemas andaluces.” In *Saber religioso y poder político en el Islam / Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, 333-353. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.





# **PEREGRINO EM MECA OU GUERREIRO NO AL-ANDALUS?**

Estratégias para reforçar os exércitos almorávidas na luta contra os cristãos (século XII)

## ***PILGRIM IN MECCA OR WARRIOR IN AL-ANDALUS?***

*Strategies to reinforce the Almoravid armies  
in the war against the Christians (twelfth century)*

Inês Lourinho

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

ilourinho@letras.ulisboa.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-3975-0429?lang=en>

### **Resumo**

No início dos anos de 1120, o poder almorávida, com sede em Marraquexe e cujos territórios se estendiam das bacias dos rios Senegal e Níger até às margens do Tejo, viu-se confrontado com a pregação de um líder carismático, Muhammad b. Tumart, fundador do movimento almóada. Dizia pretender regressar à pureza do islão, recompensar os justos e punir os injustos, mas o seu propósito era o desafio ao poder e a composição de uma nova unidade política, projeto que apenas o seu pupilo Abd al-Mumin conseguiria concretizar. Ao mesmo tempo, no al-Andalus, a instabilidade começou a agudizar-se, não só por via de conflitos entre a população, como também devido aos ataques cristãos. A revolta em Córdova, em 1121, que fez perigar o poder almorávida no al-Andalus, é

exemplificativa da primeira situação. Já entre 1125 e 1126, Afonso de Aragão desferiu uma campanha contra as terras do islão, que deixou a nu as fragilidades defensivas almorávidas. Numa estratégia para proteger o império e engrossar os seus contingentes, que se viam divididos entre várias frentes, o emir almorávida indagou junto dos ulemas maliqúitas se a peregrinação, dever de todos os muçulmanos, poderia ser convertida em *jihad* contra os cristãos. A resposta foi não só positiva, como sublinhou os méritos da guerra santa face aos da peregrinação. A partir do caso almorávida, este artigo pretende examinar algumas obrigações dos muçulmanos, como a guerra santa (*jihad*) e a peregrinação (*hajj*), mostrando que o entendimento que delas é feito tem variado de acordo com conjunturas políticas específicas.

### Palavras-chave

Almorávidas, almóadas, al-Andalus, Magrebe, guerra santa, peregrinação

### Abstract

In the beginning of the 1120's, the Almoravid power, with its capital in Marrakesh and whose territories stretched between the basins of rivers Senegal and Niger and the banks of river Tagus, had to deal with the preaching of a charismatic leader, Muhammad ibn Tumart, founder of the Almohad movement. According to his hagiography, his purpose was to return to the origins of Islam, to reward the righteous and to punish the unjust. Yet, his real goal was to defy the Almoravid regime and to establish another political unity, a project that only his pupil Abd al-Mumin would be able to achieve. Simultaneously, in al-Andalus, instability has worsened, not only due to conflicts among the population, but also because of the Christian attacks. The rebellion in Cordoba in 1121, which endangered the Almoravid power in al-Andalus, is a good example of the first situation. On the other hand, between 1125 and 1126, king Alfonso of Aragon waged a campaign against the lands of Islam, which exposed the fragility of the Almoravid defensive system. Aiming at enlarging his armies to protect the empire, the Almoravid emir enquired the Maliki ulama: could the pilgrimage, a duty of all Muslims, be converted in jihad against the Christians? The answer was not only positive, but also underlined the merits of the holy war over the hajj. Taking the Almoravid context as a case study, this article's purpose is to observe some Muslim obligations, such as the holy war (*jihad*) and the pilgrimage (*hajj*), underlining that the interpretation of these concepts varies according to specific political contexts.

### Keywords

Almoravids, Almohads, al-Andalus, Maghreb, jihad, hajj

## Início do desafio ao poder almorávida

“O derramamento do vosso sangue é lícito, os vossos bens constituem um saque justificável.”<sup>1</sup> No início dos anos de 1120, Muhammad b. Tumart, autoproclamado reformador das leis e dos costumes, dirigia cartas plenas de retórica violenta à dinastia almorávida, procurando obviar aos interditos de guerra e saque entre praticantes do islão. O filho da tribo de hargha dizia ter chegado para premiar os justos e para fazer a guerra aos injustos, à cabeça de um grupo de fiéis que anunciava a unicidade de Deus: chamou-lhes *al-mumabbidun*, mas o mundo cristão ficou a conhecê-los como “almóadas”.<sup>2</sup>

Se, de início, Ibn Tumart seguiu o maliquismo – uma das escolas de jurisprudência do islão sunita –, deve ter compreendido que, para afrontar o emir Ali b. Yusuf, poucos anos antes confirmado no poder pelo califa abássida,<sup>3</sup> teria de optar por uma ideologia de corte e enfrentamento. Os almóadas alegavam pretender regressar à pureza do islão sunita, mas, ao agregarem à sua doutrina a figura do *mahdi*, o messias anunciado por Deus para governar no fim dos tempos, mesclavam-lhe elementos xiitas, seguindo uma ideologia compósita, *à la carte*, talhada segundo os seus interesses políticos. Apesar de, à superfície, o Magrebe seguir o maliquismo, Ibn Tumart parecia ajustar-se às características da população, muito fragmentada por interpretações diversas da religião e influenciada pelo xiismo fatímida e pelo misticismo sufi.<sup>4</sup> Foi num tal quadro de ebulição de interpretações religiosas que os almóadas desafiaram o poder almorávida. Entre as acusações que lhes dirigiam, encontravam-se a heresia, a apostasia, a opressão, a falsidade, a mentira e a prática da injustiça e do mal. Mais tarde, já no século XIII, fontes como Abd al-Wahid al-Marrakushi chegaram a utilizar uma tradição mais matriarcal das tribos do deserto como prova da inabilidade do emir Ali b. Yusuf para governar, afirmando que eram as mulheres quem tratava dos negócios do Estado, as quais se rodeavam de conselheiros “perversos, malvados, salteadores de caminhos, bêbedos e

---

1 Al-Baydaq [1120-1165?] 1928, 18.

2 Fierro 2014, 132.

3 *Al-Futuh al-Mawsitiyya* [1381-1382] 1951, 105-106.

4 Saidi 1988, 37-41.

libertinos”, perante a passividade do soberano, que preferia recolher impostos e dedicar-se ao ascetismo.<sup>5</sup>

Nesta linha de ideias, Ibn Tumart alegava que os senhores de Marraquexe teriam de pagar com a vida os crimes contra Deus, e os almóadas seriam os executores da vontade divina.<sup>6</sup> O discurso era aparentemente preciso, mas na sua essência revelava-se vago e de largo espetro, procurando mascarar as semelhanças entre ambos os projetos políticos: desde logo, ambos retiravam a sua legitimidade de um líder religioso apoiado num exército forjado pela disciplina férrea e liderado por um chefe militar ao serviço desse *imam*.

Após anos de estudo, que, segundo as fontes, incluíram viagens ao al-Andalus e ao Oriente em busca de conhecimento e o exercício da profissão de *mufti* (consultor jurídico) a título gratuito, Ibn Tumart estava pronto para desafiar o império almorávida.<sup>7</sup> Autores como O. Saidi dão, no entanto, como provado que, ao contrário do que defende a hagiografia de Ibn Tumart, este nunca se encontrou com o mestre al-Ghazali no Oriente ou seguiu os seus ensinamentos, nem tão-pouco recebeu dele o propósito de reformar o islão magrebino ou de eliminar os almorávidas.<sup>8</sup> Os textos, esses sim, alegam que permaneceu cinco anos no Oriente e que, no regresso à sua terra, conheceu, no território que hoje pertence à Argélia, o jovem Abd al-Mumin b. Ali, que se tornou seu discípulo e que viria a ser o primeiro califa almóada. Já em Marraquexe, por ocasião de uma oração de sexta-feira, procurou o emir Ali b. Yusuf na mesquita aljama e dirigiu-lhe críticas severas em público. Forçado pelo emir a confrontar-se com os ulemas maliquitas, as fontes asseguram que conseguiu ganhar o embate teológico. Ainda assim, foi obrigado a fugir de Marraquexe rumo à cidade de Aghmat,<sup>9</sup> o que mostra que, tendo ou não vencido, a sua posição política seria ainda frágil. Qual o objetivo, então, de afrontar Ali b. Yusuf no seu meio, quando não teria condições para derrotá-lo? Este evento aparentemente imponderado pode constituir o anúncio

---

5 Abd al-Wahid al-Marrakushi [1224-1230?] 1955, 135.

6 Clément 2005, 223.

7 Lourinho 2010, 74-75.

8 Saidi 1988, 41.

9 Al-Zarkashi [1364-1392?] 1895, 3-4; Ibn Abi Zar [1310-1331?] 1918, 176-177; al-Baydaq [1120-1165?] 1928, 108-112; Abd al-Wahid al-Marrakushi [1224-1230?] 1955, 143; Huici Miranda 2000, 1:52-59.

do novo movimento político, num lugar simbólico e público – a mesquita aljama durante a oração de sexta-feira – e perante o líder que desejava depor. Ibn Tumart mostrava que teriam de contar consigo daí em diante.

Depois de uma estada na cidade de Aghmat, decidiu instalar-se em Tinmal, um ninho de águias nas montanhas do Atlas,<sup>10</sup> ao qual só era possível aceder por um caminho de madeira, que poderia ser removido em caso de ataque.<sup>11</sup> A região encontrava-se habitada, mas tal não constituiu problema. Ibn Idari fala de 15 mil mortos entre a tribo hazmira, natural das montanhas de Tinmal, onde Ibn Tumart, depois de apropriar-se dos respetivos bens, veio a edificar a sua base fortificada. Mandou executar todos os que questionavam as suas decisões e duvidavam da sua condição de *mahdi*, por natureza dotado de infalibilidade (*isma*).<sup>12</sup> Este massacre expressivo mostra que não seria já um modesto pregador e que contaria com uma base de apoio militar.

A facilidade com que fez de Tinmal a sua base é ainda bem reveladora do fraco controlo almorávida das regiões montanhosas. Em 1122, segundo o *al-Hulal al-Mawsīyya*, e em 1124, de acordo com Ibn Idari, Muhammad b. Tumart, que as fontes agora confirmam que já tinha um grupo de apoiantes entre as tribos das montanhas do Atlas, reclamou o estatuto de *mahdi*.<sup>13</sup> Mas alguns fragmentos encontrados em Marrocos e traduzidos por Évariste Lévi-Provençal sugerem que usava o título, pelo menos, desde o princípio de 1118.<sup>14</sup> Aliás, por volta de 1121, quando o emir Ali b. Yusuf se esforçava para controlar a grande rebelião em Córdoba, que quase custou aos almorávidas o domínio sobre o al-Andalus, o *imam* pregava nas montanhas e já recebia seguidores, que “fugiam para junto de si”.<sup>15</sup> Ou seja, começava a crescer o seu grupo de apoio.

Uma vez mais, as semelhanças face ao percurso almorávida são inegáveis. Se Abd Allah b. Yasin – o *imam* dos homens do deserto – se refugiou num *ribat* (fortaleza) de localização incerta na companhia dos seus apoiantes, que disciplinou com mão de ferro, Ibn Tumart aquartelou-se num ponto estratégico, de

10 Al-Baydaq [1120-1165?] 1928, 117-118.

11 *Kitab al-Isfīsar* [1135-1191?] 1900, 179; *al-Hulal al-Mawsīyya* [1381-1382] 1951, 135-136.

12 Ibn Idari [1311-1312?] 1963, 159-160.

13 *Al-Hulal al-Mawsīyya* [1381-1382] 1951, 140; Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 158.

14 Lévi-Provençal 1925, 370.

15 Lévi-Provençal 1925, 366.

difícil acesso, e formou um exército recrutado pelo fio da espada. Contudo, os almorávidas procuraram a legitimidade dentro da ortodoxia do islão, rejeitando o estatuto de califa para o seu líder militar: Abu Bakr b. Umar e depois Yusuf b. Tashfin. Já os almóadas forjaram para Abd al-Mumin genealogias que remontavam a Maomé, permitindo-lhe, assim, anunciar-se como legítimo califa. Mais: ao proclamar-se *mahdi*, Ibn Tumart prescindia da legitimidade conferida pelos ulemas maliquitas, já que o novo estatuto lhe permitia declarar a infalibilidade das suas decisões.<sup>16</sup> Todavia, a figura do *mahdi* também falava ao coração do povo de uma região pouco urbanizada, habituada ao misticismo e à proliferação de personagens que reclamavam uma tal condição.<sup>17</sup>

Outra marca forte do movimento almóada era a propaganda. Não que se encontrasse ausente do percurso almorávida, mas o discurso tornou-se mais violento e eficaz. Todas as ações de Ibn Tumart pareciam concebidas para serem difundidas, desde a afronta a Ali b. Yusuf até às execuções dos inimigos políticos, passando pelas alegadas demonstrações de virtude moral, bem sublinhadas pelas fontes, com destaque para al-Baydaq. A violência tornava-se num dos pilares da propaganda, e tinha impacto, tal como ainda hoje no seio dos movimentos radicais islâmicos, tanto dentro do grupo político, funcionando como cimento agregador, como para fora, infundindo o terror.

Formado um exército de fiéis e um círculo de apoio com 50 elementos e, dentro deste, outro mais restrito, com apenas dez escolhidos, Ibn Tumart não perdeu tempo e, tal como Ibn Yasin e os almorávidas décadas antes, lançou-se em campanhas militares.<sup>18</sup> Os seguidores pagavam-lhe tributo, sem exceção para “os cegos e os inválidos”, e estavam obrigados à conscrição, isto é, a fornecer homens para a luta armada.<sup>19</sup> O seu poder económico e militar encontrava-se em expansão e, novamente, os métodos parecem decalcados dos adotados pelos almorávidas. Al-Baydaq é a mais criteriosa das fontes a relatar as expedições militares em que, à semelhança de Ibn Yasin, o *mahdi* dos almóadas participava na condição de guerreiro. Toda a década de 1120 foi

---

16 Fierro 2003, 82.

17 Ferhat 1994, 54.

18 Lévi-Provençal 1925, 364-365.

19 Lévi-Provençal 1925, 368.

pontilhada por ataques almóadas a interesses almorávidas, mas a guerra longa, dura e realmente destrutiva ainda estava para vir.

## Dispersão de tropas por diversos cenários de guerra

O cruzamento das fontes permite concluir que os ataques almóadas eram, muitas vezes, simultâneos com conflitos no al-Andalus, obrigando à dispersão das forças almorávidas e explicando a dificuldade em mobilizar tropas para resolver todos os conflitos. Por exemplo, os primeiros ataques almóadas no Magrebe ocorreram quando o emir Ali b. Yusuf teve de acorrer a Córdova para debelar uma séria rebelião contra o poder almorávida. As causas não são claras nas fontes, mas a nomeação de um governador pouco apreciado pela cidade e o mau comportamento de um dos seus escravos numa festa pública terão constituído o rastilho para os conflitos se espalharem e conduzirem à destruição e à pilhagem dos bens dos almorávidas. O próprio emir teve de sair do Magrebe, à cabeça de um exército, para controlar a situação.<sup>20</sup> Um motivo aparentemente fútil fez perigar o poder almorávida no al-Andalus.

Já por volta de 1125 a 1126, quando os almóadas atacaram posições almorávidas, Afonso de Aragão entrou com as suas forças no al-Andalus sem grande oposição. Saindo em campanha em setembro de 1125,<sup>21</sup> rumo a Saragoça e Valência, o rei aragonês arrasou o território à sua passagem. Daqui, acompanhou a linha da costa, entre Alcira e Múrcia, e depois derivou para o interior, em direção à Serra Nevada, de Purchena às cercanias de Granada, onde acampou em janeiro de 1126. Ibn al-Khatib refere que a oração contra o medo foi proferida em todas as mesquitas quando a população avistou as tendas do acampamento de Afonso de Aragão.<sup>22</sup> O mau tempo e a chegada de contingentes muçulmanos terão impedido a continuação do cerco.<sup>23</sup>

---

20 Ibn al-Athir [1175-1233?] 1898, 525-526; al-Nuwayri [1314-1331] 1917, 2:196-197; *al-Hulal al-Mawsūya* [1381-1382] 1951, 103-104.

21 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 161.

22 *Al-Hulal al-Mawsūya* [1381-1382] 1951, 110-111; al-Maqqari [1600-1632?] 1840-1843, 2:305.

23 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 163; *al-Hulal al-Mawsūya* [1381-1382] 1951, 112.

As hostes cristãs seguiram, então, para a região de Córdoba, que pilharam e destruíram durante seis semanas, sem, no entanto, tentarem o cerco à cidade.<sup>24</sup> Esta campanha, naturalmente, pressionou o poder almorávida no sentido do reforço das suas defesas.

Se as cidades do al-Andalus foram obrigadas a organizar-se para consolidarem as muralhas,<sup>25</sup> o Magrebe também não foi deixado de parte. Diz Ibn Idari que o emir Ali b. Yusuf mandou construir atalaias e bloquear os caminhos que davam acesso a Marraquexe, pelos quais os seguidores de Ibn Tumart desciam para atacar as planícies e depois regressavam às montanhas.<sup>26</sup> Não é referido o exato contexto em que tal ocorreu, mas o anónimo *al-Hulal al-Mansiyya* leva a pensar que tenha sido logo depois de Ibn Tumart se instalar em Tinmal. Diz esta crónica que o emir Ali encarregou um afamado salteador de estradas, oriundo do al-Andalus, da defesa das fronteiras de Marraquexe, com o objetivo de cortar o acesso à capital.<sup>27</sup> Ibn al-Qattan acrescenta que o emir construiu fortificações para controlar os almóadas e impedi-los de descer as montanhas.<sup>28</sup>

Se, por um lado, é razoável a decisão de consolidar as defesas da principal cidade do império, a verdade é que também aqui parece notória a demissão da tarefa de controlar as montanhas, onde residia o perigo emergente. E Ibn Tumart aproveitou a situação da melhor forma possível para minar um emir cada vez mais entrincheirado no seu reduto. Justamente, como nota Yassir Benhima, a rede de fortificações mandada erigir por Ali b. Yusuf, que só mais tarde seria provida de guarnições permanentes, serviu sobretudo para defender as grandes cidades, deixando de fora o mundo rural. Estas fortificações correspondiam mais a locais de encontro e agrupamento de forças militares do que a estruturas de proteção efetivas.<sup>29</sup> Um tal sistema defensivo estava condenado ao insucesso face à extrema mobilidade dos guerreiros almóadas, os quais, depois de atacarem as planícies, voltavam a

---

24 Lagardère 1998, 109.

25 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 170-172.

26 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 174.

27 *Al-Hulal al-Mansiyya* [1381-1382] 1951, 136.

28 Ibn al-Qattan al-Marrakushi [1248-1266?] 1990, 132-133.

29 Benhima 2002, 263.

tomar refúgio nas montanhas.<sup>30</sup> Nas zonas vazias de poder, o império começava a ruir, e Ibn Tumart pressionava as populações para aderirem ao seu partido: “O *imam mahdi* libertou os súbditos e os companheiros de Ali b. Yusuf da submissão a este príncipe e informou todo o povo da sua destituição; alguns seguidores de Ibn Tumart chegaram a anunciar publicamente nas mesquitas a deposição do príncipe.”<sup>31</sup>

Ibn Tumart comportava-se como um legítimo detentor do poder, que cobrava impostos, obrigava à conscrição, impunha uma ideologia, fazia executar um código de conduta e controlava uma vasta região onde os almorávidas não tinham significativa presença. E, embora não conste que cunhasse moeda – uma das mais importantes prerrogativas da governação –, a soma dos indícios nas fontes leva a crer que, a partir do começo da década de 1120, o Magrebe fosse dominado por dois poderes. Um “império das montanhas” procurava absorver um “império das planícies e das cidades”, cada vez mais entrincheirado, mas conservando o controlo do ouro que era extraído na África subsariana e animava a economia. A grande campanha militar iniciada em 1139, já sob o comando do califa Abd al-Mumin, corresponde a esse processo de sucção das cidades pelas montanhas.

## Rede maliquita ao serviço do poder almorávida

Numa estratégia para proteger o império e engrossar os seus contingentes, solicitados para acorrerem a situações de guerra tanto no Magrebe como no al-Andalus, o emir almorávida indagou os doutores de leis sobre se a peregrinação, dever de todos os muçulmanos, poderia ser substituída pela *jihad* contra os cristãos. A resposta foi não só positiva, como sublinhou os méritos da *jihad* face aos da peregrinação.

A coleção de *fatama* (plural de *fatwa*), ou seja, pareceres jurídicos emitidos por doutores de leis (*muftun*, plural de *mufti*), reunida por al-Wansharisi e parci-

---

30 Lourinho 2010, 80-81.

31 Lévi-Provençal 1925, 363.

almente traduzida por Vincent Lagardère, é bem esclarecedora do envolvimento, senão comprometimento, da rede maliquita com o poder almorávida. Ibn Rushd, cádi (juiz) de Córdoba e avô do polímata muçulmano conhecido como Averróis no mundo cristão, declarou em 1126:

No nosso tempo, deixa de haver a obrigação para as gentes do al-Andalus de fazerem a peregrinação, porque já não há possibilidade de fazê-la, isto é, de chegar ao fim sem arriscar a vida e os bens. O desaparecimento da obrigação torna-a [a peregrinação] num ato supererrogatório [ou seja, o peregrino sacrificaria o seu bem-estar sem necessidade], reprovável devido ao perigo. Parece, assim, que a *jihad*, cujos méritos são incontáveis, é mais meritória. Para os magrebinos, o mesmo se aplica em caso de perigo [na viagem até aos lugares santos].<sup>32</sup>

A conjuntura de 1126 foi uma das mais difíceis para o poder almorávida no al-Andalus, devido à campanha de Afonso de Aragão, que atingiu o coração político dos berberes do deserto do Sara no seu território europeu: a cidade de Granada. As fontes não esclarecem inteiramente a motivação do monarca aragonês, alegando que a expedição teria sido suscitada pelo envio de missivas da comunidade moçárabe e que Afonso teria aceitado o repto devido às grandes riquezas daquela que, à época, era a capital do al-Andalus. É o caso do *al-Bayan al-Mugrib*, de Ibn Idari, e do anónimo *al-Hulal al-Mavsiyya*.<sup>33</sup> Teria o rei *Batalbador* pensado numa oportunidade para fazer cair o poder almorávida? Ter-se-á tratado apenas de uma operação de desgaste, ainda que prolongada? Qualquer que tenha sido a intenção, a verdade é que acabou por não produzir resultados positivos, pois o poder almorávida, apesar das dificuldades extremas, conseguiu conter o território.

Numa tal conjuntura, não admira que os doutores de leis maliquitas, que, depois da grande vitória contra os cristãos na Batalha de Zalaca, em 1086, se apressaram a ratificar legalmente o poder almorávida, na pessoa do emir Yusuf b. Tashfin, e a contribuir para a deposição dos reis de taifas,<sup>34</sup> viessem agora sair em defesa do regime que os mantinha. Além de determinarem a expulsão

32 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 63.

33 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 160-170; Abd al-Wahid al-Marrakushi [1224-1230?] 1955, 109-116.

34 El Hour 2006, 25; Clément 1997, 94.

de grande parte das comunidades moçárabes de Granada, que, segundo o argumento oficial, haviam quebrado o pacto de proteção que as ligava ao regime almorávida (pacto de *dhimma*),<sup>35</sup> forneciam aos emires de Marraquexe instrumentos legais que lhes permitiam ampliar os números dos seus exércitos.

Mas não foi apenas o avô de Averróis a alinhar com o regime almorávida nesta questão. Semelhantes *fatava* foram emitidas na mesma época por *muftun* como Ibn Talha e Abu Bakr al-Turtushi: “É pecado para as gentes do Magrebe cumprirem a peregrinação.”<sup>36</sup> Abu al-Hassan Sidi Ali b. Masud, por sua vez, declarava: “É dispensável fazer a peregrinação para não arriscar a vida, o que é o caso na nossa época.”<sup>37</sup> Abu Musa Isa b. Manas chegou ao ponto de afirmar: “Hoje em dia, partir para Meca é um pecado.”<sup>38</sup> Para o ano de 1127, temos outra grande figura de Córdoba, o cádi Ibn Hamdin, que substituíra o avô de Averróis na posição, a opinar que, “para um andaluz ou um habitante de uma região vizinha apto a cumprir a peregrinação, o melhor é fazer a *jihad*”.<sup>39</sup>

A peregrinação, como é evidente, envolvia perigos, desde roubos a naufrágios, multiplicados em tempo de instabilidade política, perigos estes também devidamente relatados na coleção de *fatava* de al-Wansharisi.<sup>40</sup> Indispensável ainda para perceber os perigos daqueles que se dirigiam a Meca é a prosa vívida do investigador Ziauddin Sardar, que relata os ataques a caravanas de peregrinos, mas também sofridos já dentro da cidade, por quem se encontrava a fazer as suas orações à volta da Caaba, o grande cubo que marca o lugar mais sagrado do islão.<sup>41</sup> A argumentação dos doutores de leis maliquitas ia beber diretamente aos receios e riscos, visando moldar um estado de espírito coletivo em favor da *jihad*, ainda que a guerra santa envolvesse uma probabilidade muito superior de perda da vida, até porque o recrutamento de indivíduos sem treino militar com maior facilidade precipitaria um tal desfecho.

---

35 Serrano Ruano 1991, 163-182; al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 64.

36 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 63.

37 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 63.

38 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 63.

39 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 65.

40 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 27-30.

41 Sardar 2014, 104-140.

## *Jihad*, conceito de geometria variável

A palavra *jihad* significa “luta” ou “esforço”, e pode assumir diversas formas: a luta ou o esforço contra o ego e os defeitos de caráter (designada por “grande *jihad*”), contra as falhas morais da sociedade através do debate ou da escrita (“*jihad* do cálamó”) ou, ainda, contra os não-crentes no islão, vertente que pode envolver o conflito militar (“pequena *jihad*”).<sup>42</sup> Se a peregrinação incumbe a todos os muçulmanos, o mesmo se aplica à *jihad*. Contudo, não é fácil discernir o verdadeiro sentido desta obrigação, uma vez que tanto pode ser associada à guerra como não, ou recair sobre o indivíduo (*fard ‘ayn* ou “dever individual”) ou sobre a comunidade, na pessoa do príncipe, que organiza a expedição militar (*fard kifaya* ou “dever da suficiência”). Por outro lado, até que ponto a participação na hoste do soberano constitui um dever da suficiência ou uma obrigação individual? Esta distinção pode tornar-se ainda mais difícil de estabelecer, e a margem para interpretações jurídicas é lata, uma vez que a expressão “*jihad* no caminho de Deus”, frequente no Corão, não é inequívoca: pode referir-se a qualquer uma das formas de “luta” ou “esforço”.

Na sua obra de referência *Ihya Ulum ad-Din* (“Revivificação das Ciências da Religião”), o mestre oriental al-Ghazali alega que Maomé terá declarado:

Os *mujahidun* no caminho de Deus são melhores do que os mártires. Eles têm vontade e estão vivos. Eles caminham sobre o mundo, e Deus elogia-os perante os anjos. O Paraíso foi preparado para eles. . . . Eles ordenam o bem e proíbem o mal, amam-se uns aos outros pelo amor de Deus e abstêm-se de se odiarem uns aos outros pelo amor de Deus.<sup>43</sup>

Não é claro que a modalidade de *jihad* aqui descrita envolva a guerra. Este *hadith*, ou opinião do profeta, parece querer dizer que quem se esforça por praticar o bem e erradicar o mal tem mais valor do que quem morre em nome de Deus. Mas vejamos outra passagem significativa, também atribuída por al-Ghazali ao profeta:

---

42 Tyan 1986-2004, 2:538.

43 Al-Ghazali [1095-1106?] 1993, 2:184.

Ó humanidade, antes de invocares Deus, ordena o bem e proíbe o mal, senão, a tua invocação não será aceite. . . . Em comparação com a *jihad* no caminho de Deus, as boas ações não passam de uma brisa num mar profundo. E todas as boas ações e a *jihad* no caminho de Deus não passam de uma brisa num mar profundo em comparação com ordenar o bem e proibir o mal.<sup>44</sup>

Atentemos ainda na seguinte declaração, que al-Ghazali diz ter sido igualmente emitida por Maomé: “A melhor *jihad* consiste em proferir as palavras certas perante um governante tirano.”<sup>45</sup>

Estes exemplos surgem na obra de um mestre a que o emir almorávida Yusuf b. Tashfin recorreu para legitimar o seu poder no Magrebe e no al-Andalus,<sup>46</sup> ainda que, ao tempo do seu filho Ali e do seu neto Tashfin, por razões políticas, tenha sido ordenada a queima pública dos respetivos livros. Todos os excertos sugerem que o esforço individual para propagar o bem e evitar o mal, e para fazer triunfar a justiça, se sobrepõe aos méritos da participação na guerra. Diferente entendimento tiveram, como vimos, os doutores de leis maliqutas quando confrontados com a necessidade de aumentar os exércitos almorávidas.

Se tomarmos como termo de comparação a obra de Ali b. Tahir al-Sulami, ulema damasceno que faleceu em 1106, podemos notar a mesma tendência para converter a *jihad* num dever individual com participação militar efetiva. De novo, o contexto dita a argumentação: al-Sulami assistiu ao choque da Primeira Cruzada e pretendia, com o seu *Kitab al-Jihad* – uma série de discursos reduzidos à escrita pelos seus seguidores –, incitar os muçulmanos para que defendessem as terras do islão. Afirmava al-Sulami ser a *jihad* um dever de todos os muçulmanos até ao Dia da Ressurreição (*Yawm al-Qiyama*).<sup>47</sup> Ainda assim, o ulema de Damasco, que, tal como al-Ghazali, pertencia à escola xafita de jurisprudência sunita – os almorávidas seguiam, como vimos, a escola maliquta –, reconhecia que a obrigação recaía em primeiro lugar sobre os governantes e os seus representantes. E chama à argumentação uma passagem do próprio al-Shafī‘i, cujos ensinamentos levaram à fundação da escola xafita: “O mínimo que o

44 Al-Ghazali [1095-1106?] 1993, 2:181.

45 Al-Ghazali [1095-1106?] 1993, 2:195.

46 Viguera 1977, 351-352.

47 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 204.

*imam* [soberano com poder temporal e espiritual] deve fazer é não deixar que passe nenhum ano sem que ele ou os seus representantes tenham organizado uma expedição militar, de acordo com os interesses muçulmanos, de modo que a *jihad* só seja interrompida com uma desculpa válida.<sup>48</sup>

Entre os deveres dos governantes – por exemplo, discutidos por al-Mawardi no seu livro *al-Abkam al-Sultaniyya* –, encontram-se a proteção do território do islão e dos lugares santos, a fortificação das fronteiras e a guerra contra os opositores da religião de Maomé.<sup>49</sup> E os almorávidas, que no século XI haviam recorrido à guerra contra muçulmanos para unificarem o fragmentado Magrebe,<sup>50</sup> assumiam este dever de proteção da comunidade: não por acaso, após a vitória na Batalha de Zalaca contra as forças de Afonso VI, o emir Yusuf b. Tashfin assumiu o título de *amir al-muslimin wa nasr ad-din* (“emir dos muçulmanos e defensor da religião”). De resto, como sublinha Pascal Buresi, ao longo dos séculos XII e XIII, a *jihad* tornou-se palavra de ordem no al-Andalus, um apelo à mobilização de forças militares, um elemento de propaganda e de legitimação do poder político.<sup>51</sup> Sem surpresa, as fontes, como Ibn Idari e Ibn al-Qattan, estão repletas de exemplos de campanhas militares organizadas contra os cristãos da Hispânia durante todo o período almorávida, e as derrotas dos príncipes na guerra implicavam a perda da governação das cidades. Como consequência, era elevada a rotatividade na governação das principais urbes do al-Andalus. Basta atentar na lista de governadores de Sevilha (e respetivo tempo de permanência no cargo), elencada por Ibn Idari no *al-Bayan al-Mugrib*, para comprová-lo.<sup>52</sup> Mas, apesar de os almorávidas assumirem o dever de proteção da comunidade, a necessidade terá ditado uma mudança na estratégia: a *jihad* tornava-se também individual dentro da hoste do soberano.

Quanto a al-Sulami, procurava igualmente adaptar o Corão, os *abadith* (plural de *hadith*) e as opiniões dos ulemas à sua necessidade de recrutamento,

---

48 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 207.

49 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 13.

50 Viguera 1997, 45-46.

51 Buresi 2002, 230.

52 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 241-244.

acrescentando uma citação de al-Ghazali que não encontramos na obra deste. As razões podem ser várias, como argumenta Niall Christie, tradutor do *Kitab al-Jihad*. Al-Sulami poderia estar a referir-se a um texto perdido, a incluir algo que tivesse ouvido do próprio al-Ghazali ou simplesmente a recorrer a um nome conhecido para reforçar os seus argumentos.<sup>53</sup> O excerto é o seguinte: “Sempre que passe um ano sem que uma expedição tenha tido lugar, cada muçulmano livre, responsável e capaz deve tomar a tarefa em mãos.”<sup>54</sup> De acordo com uma tal visão, se os governantes falhassem nas suas obrigações, os muçulmanos deveriam substituí-los. Contudo, esta prescrição atribuída a al-Ghazali parece estar em contradição com outra que al-Sulami pede de empréstimo ao mesmo autor:

*A jihad só é uma obrigação individual em duas situações. A primeira é se os politeístas [cristãos, crentes na Santíssima Trindade, logo, em “três deuses”] oprimirem as terras do islão, e torna-se uma obrigação individual de todos os que forem capazes de a repelir. A segunda é se o muçulmano estiver numa batalha; a perseverança será uma obrigação individual, e fugir é proibido, exceto para se movimentar no campo de batalha ou reagrupar, mesmo que os companheiros estejam longe.*<sup>55</sup>

Al-Sulami pretende fazer coincidir a obrigação de expedição militar anual, atribuída aos governantes, com os deveres de defesa em caso de invasão, que recaíam sobre qualquer homem livre, adulto, na posse das suas faculdades mentais, sem pais a seu cargo nem dívidas por saldar.<sup>56</sup> E, para atribuir um caráter de universalidade aos seus argumentos, inclui opiniões de ulemas de outras escolas de jurisprudência do sunismo: por exemplo, recorre a um seguidor da escola maliquita, que declara ser a *jihad* um dos deveres da comunidade, a menos que o inimigo desfira um ataque surpresa, situação em que qualquer indivíduo tem o dever de defender-se, sendo-lhe proibidas as tréguas, exceto com uma desculpa válida; mas também soma ao raciocínio a opinião de um seguidor da escola hambalita, que afirma ser obrigatório para a população, pobre ou rica, defender-se se atacada pelo inimigo, prescindindo de autorização do soberano em face de um ataque inesperado.

---

53 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 24-25.

54 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 207.

55 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 209.

56 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 14.

A *jihad* acaba por ser um conceito de geometria variável, adaptado consoante os interesses políticos dos seus defensores num contexto específico. Se al-Sulami, face a uma situação de conquista territorial cristã, procurou aduzir argumentos legais para convencer os muçulmanos a aderirem à guerra, algo semelhante fizeram os almorávidas com as suas *fatava*. Numa conjuntura de ataques simultâneos ao império, solicitaram aos doutores de leis maliquitas que lhes fornecessem as justificações para favorecerem o recrutamento e as probabilidades de sucesso. Aliás, da mesma forma procedeu Ibn Tumart, fundador do movimento almóada: para obviar à proibição de guerra entre muçulmanos, formulou diversas acusações contra os almorávidas, de modo a desqualificá-los como bons praticantes da religião. O *takefir*, genericamente uma excomunhão, foi (e tem sido) usado entre grupos políticos muçulmanos oponentes para justificar ataques militares que, à partida, o islão não permite.

Independentemente da escola de jurisprudência, concluímos, pois, que a *jihad* não é algo de irracional ou irrefletido, mas um instrumento político, que uma sociedade normativa tem a preocupação de utilizar dentro de balizas legais, ainda que possamos discutir a validade ou a credibilidade dos argumentos. E o mesmo sucede nos nossos dias. Apesar de existirem interditos quanto à morte de mulheres, crianças e não-combatentes (por exemplo, sublinhados por al-Sulami no *Kitab al-Jihad*), após o 11 de Setembro, Usama b. Laden invocou o direito à retribuição (*qisas*) contra civis, com o argumento de que estes têm o poder de eleger os seus representantes e de recusar as suas políticas, condição que os torna admissíveis como alvos. Uma vez mais, é notória a preocupação de enquadrar em termos legais um ato injustificável à luz do islão – no limite, a democracia torna os cidadãos ocidentais responsabilizáveis.<sup>57</sup> O glossário na obra que Joas Wagemakers dedicou a al-Maqdisi, ideólogo do salafismo contemporâneo e uma referência para os movimentos islâmicos da Argélia à Indonésia, mostra bem esta preocupação de enquadrar as ações políticas em limites legais.<sup>58</sup>

---

57 Maher 2017, 56-57.

58 Wagemakers 2012, XIII-XXII.

## Benefícios na morte

Al-Sulami tentava recrutar com os argumentos dos despojos da guerra (saque e prisioneiros) e com a participação em algo sublime, enquanto os ulemas maliquitas prometiam benefícios espirituais na troca da peregrinação pela *jihad* contra os cristãos. A morte – o sacrifício da vida – adquiria um sentido. De acordo com a teoria maliquita sobre os mártires (*shuhad*, plural de *shahid*), estes assumiam uma posição privilegiada na sociedade face aos restantes crentes e, no outro mundo, esperava-os um conjunto de retribuições. No Corão, o termo *shahid* refere-se a alguém que presencia um feito ou dá testemunho de alguma coisa. O mártir é, pois, alguém que faz prova ou dá testemunho da sua fé entregando a vida.<sup>59</sup> Ou, como lembra Malik b. Anas, fundador da escola maliquita, na sua obra *Kitab al-Muwatta'*: “O covarde não defende sequer o pai e a mãe, enquanto o corajoso combate pelo combate, e não pelos despojos. Ser martirizado é apenas uma das formas de encontrar a morte; o mártir é aquele que se entrega, esperando a recompensa de Deus.”<sup>60</sup>

E o espírito de quem dá a vida por Deus tem morada no paraíso desde o primeiro momento, enquanto os restantes crentes devem aguardar o Dia da Ressurreição (*Yawm al-Qiyama*). Os benefícios adicionais concedidos aos mártires variavam segundo os doutores de leis – também aqui as opiniões eram diversas. Mas, entre graças atribuídas, estavam o perdão das faltas desde o derramamento da primeira gota de sangue, a cabeça cingida com a coroa da dignidade e a recolha da alma diretamente por Deus, e não pelo anjo da morte. Também era defendido que um mártir não necessitava de ser lavado, uma vez que não lhe fazia falta a água deste mundo, nem precisava de mortalha, podendo ser inumado com as suas próprias vestes. Além disso, quem dava a vida por Deus não estava realmente morto: permanecia vivo junto d’Ele, de quem recebia o sustento.<sup>61</sup>

---

59 Penelas 2004, 453.

60 Malik b. Anas [740-795?] 1982, 10-11.

61 Penelas 2004, 454-456.

As dificuldades impostas pela extrema violência, das quais a instabilidade social, a incerteza do quotidiano, a escassez de alimentos, as doenças e a fiscalidade elevada, levavam as comunidades a depositar a sua confiança na espiritualidade como forma de repor a justiça e algum equilíbrio no mundo. É neste contexto que temos também de inserir a figura do *mabdi*, o messias anunciado por Deus para governar no fim dos tempos, condição que o líder do movimento almóada reclamou ao desafiar o poder de Marraquexe. Mas, por outro lado, era também neste húmus que frutificava a predisposição para assumir a condição de *shahid* ou mártir. E, se o movimento almóada soube manipular a seu favor o sentimento revelado pelas populações, de insegurança e injustiça, temos de reconhecer um padrão de comportamento idêntico entre os doutores de leis maliquitas, que davam suporte legal ao regime almorávida. Beneficiavam ainda da transmissão de textos orientais no al-Andalus que apelavam à participação na *jihad*, e temos notícia de que até alguns ulemas chegaram a empunhar armas em campanhas militares.<sup>62</sup>

Não sabemos quantos habitantes do al-Andalus ou do Magrebe se tornaram *mujahidun* por via desta interpretação do Corão e dos *ahadith* – nem tão-pouco qual a eficácia do discurso de al-Sulami no recrutamento contra os cruzados –, ainda que tenhamos conhecimento de que, a partir de 1130, e durante oito anos, com a chegada ao governo-geral do al-Andalus do príncipe Tashfin b. Ali, filho do emir de Marraquexe, os almorávidas viveram o seu período mais eficaz contra os cristãos ao nível militar, tal como decorre, por exemplo, de Ibn Idari<sup>63</sup> e Ibn al-Qattan<sup>64</sup>. De resto, esta seria também uma fase de acalmia no Magrebe. Justamente em 1130, e depois de um período de expansão que durou uma década, o movimento almóada estava à beira do colapso, devido à tentativa falhada de conquistar Marraquexe, campanha que se traduziu no massacre do seu exército: de 40 mil guerreiros, sobraram apenas 400.<sup>65</sup> Poucos meses depois, morria igualmente o líder espiritual do movimento, Ibn Tumart, devido a doença prolongada.<sup>66</sup>

---

62 Albarrán Iruela 2019, 27-28.

63 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 186.

64 Ibn al-Qattan al-Marrakushi [1248-1266?] 1990, 230, 251-252.

65 Ibn al-Athir [1175-1233?] 1898, 536; Abd al-Wahid al-Marrakushi [1224-1230?] 1955, 137.

66 Lourinho 2010, 78.

Mas, qualquer que tenha sido o número de *mujabidun* recrutados pelas *fatama* emitidas pelos doutores de leis maliqitas, a medida não foi suficiente para salvar o império. Em 1139, depois de uma década de reorganização, os almóadas estavam de volta mais fortes.<sup>67</sup> Uma guerra sangrenta, que impôs um nível de sofrimento insuportável às populações, ditou a paulatina perda das grandes cidades do Magrebe e a desmilitarização progressiva do al-Andalus, que, nos últimos anos da dinastia almorávida, sobretudo entre 1144 e 1147, foi deixado praticamente à sua sorte e à mercê dos exércitos inimigos.<sup>68</sup>

---

67 Al-Baydaq [1120-1165?] 1928, 136.

68 Lourinho 2010, 5 e 96-103.

## BIBLIOGRAFIA

- Abd al-Wahid al-Marrakushi. [1224-1230?] 1955. *Kitab al-Mujib fi Talkbis Akhbar al-Magrib*, trans. Ambrosio Huici Miranda. *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*. Tetuán: Editora Marroquí.
- Albarrán Iruela, Javier. 2019. “Reflexiones en torno al supuesto desarraigo de la noción de guerra santa en al-Andalus: un estudio a través de diccionarios biográficos (ss. X-XI).” In *Al-Andalus y el Magreb. Miradas transatlánticas*, coord. Diego Melo Carrasco et Miguel Ángel Manzano Rodríguez. Gijón: Ediciones Trea.
- Ali b. Tahir al-Sulami. [1105?] 2015. *Kitab al-Jihad*, trans. Niall Christie. *The Book of the Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106)*. Farnham/Burlington: Ashgate.
- Al-Baydaq. [1120-1165?] 1928. “Akhbar al-Mahdi Ibn Tumart wa Bidayat Dawlat al-Muwahidin.” In *Documents inédits d'histoire almohade*, ed. et trans. Évariste Lévi-Provençal, 75-224. Paris: Paul Geuthner.
- Benhima, Yassir. 2002. “Fortifications étatiques et fortifications communautaires au Maroc à l'époque almoravide (11-12<sup>e</sup> s).” In *Mil Anos de Fortificações da Península Ibérica e no Magreb*, coord. Isabel Cristina Fernandes, 259-271. Lisboa: Edições Colibri.
- Buresi, Pascal. 2003. “La réaction idéologique almoravide et almohade à l'expansion occidentale dans la Péninsule Ibérique (fin XI<sup>e</sup>-mi XIII<sup>e</sup> siècles).” In *L'expansion occidentale (XI<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles). Formes et conséquences*, 229-241. Paris: Publications de la Sorbonne. Doi:10.3406/shmes.2002.1839.
- Clément, François. 1997. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas*. Paris: L'Harmattan.
- . 2005. “La rhétorique de l'affrontement dans la correspondance officielle arabo-andalouse aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles.” *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 28:215-241. Doi:10.3406/cehm.2005.1702.
- El Hour, Rachid. 2006. *La administración judicial almorávide en al-Andalus. Éléites, negociaciones y enfrentamientos*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Ferhat, Halima. 1994. “Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc: le cas de Massa.” *Studia islamica* 80:47-56. Doi:10.2307/1595851.
- Fierro, Maribel. 2003. “Las genealogías de Abd al-Mumin, primero califa almohade.” *Al-Qantara* 24:77-107.
- . 2014. “La revolución almohade.” In *Las Navas de Tolosa 1212-2012. Miradas cruzadas*, ed. Patrice Cressier et Vicente Salvatierra, 129-138. Jaén: Universidad de Jaén.
- Al-Ghazali. [1095-1106?] 1993. *Ihya Ulum al-Din*, trans. Fazl Ul-Karim. *Revival of Religious Learnings. Imam Ghazzali's Ihya Ulum id-Din*. Karachi: Darul-Ishaat.
- Huici Miranda, Ambrosio. 2000. *Historia política del imperio almohade*. Granada: Universidad de Granada.
- Al-Hulal al-Mawsiyya*. [1381-1382] 1951. Trans. Ambrosio Huici Miranda. *Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*. Tetuán: Editora Marroquí.
- Ibn Abi Zar. [1310-1331?] 1918. *Rawd al-Qirtas*, trans. Ambrosio Huici Miranda. *El cartás. Noticia de los reyes del Magreb e historia de la ciudad de Fez por Aben Abi Zara*. Valencia: Imprenta Hijos de F. Vives Mora.
- Ibn al-Athir. [1175-1233?] 1898. *Al-Kamil fi l-Tarikh*, trans. Édmond Fagnan. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Alger: Adolphe Jourdan.
- Ibn Idari al-Marrakushi. [1311-1312?] 1963. *Al-Bayan al-Mugrib*, trans. Ambrosio Huici Miranda. *Nuevos fragmentos almorávides y almohades*. Valencia: Textos Medievales.

- Ibn al-Qattan al-Marrakushi. [1248-1266?] 1990. *Nazm al-Juman Litartib ma Salafa min Abbar az-Zaman*, ed. Mahmoud Ali Makki. Beyrouth: Dar al-Gharb al-Islami.
- Kitab al-Istibsar fi Ajaib al-Amsar* [1135-1191?] 1900. Trans. Édmond Fagnan. *L'Afrique septentrional au XII<sup>e</sup> siècle de notre ère*. Constantine: Imprimerie-Librairie Adolphe Braham.
- Lagardère, Vincent. 1998. *Les almoravides. Le djihad andalou (1106-1143)*. Paris: L'Harmattan.
- Lévi-Provençal, Évariste, trans. 1925. "Six Fragments d'une chronique anonyme du début des almohades." In *Mélanges*, ed. René Basset. Vol. 2, 335-393. Paris: Éditions Ernest Leroux.
- Lourinho, Inês. 2010. "1147: Uma Conjuntura Vista a partir das Fontes Muçulmanas." Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. URL:<http://repositorio.ul.pt/handle/10451/1776>.
- Maher, Shiraz. 2017. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. London: Penguin Books.
- Al-Maqqari. [1600-1632?] 1840-1843. *Najb at-Tib min Ghusn al-Andalus ar-Ratib wa-Dhikr Waq'riha Lisan ad-Din Ibn al-Khatib*, trans. Pascual de Gayangos. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.
- Malik b. Anas. [740-795?] 1982. *Kitab al-Muwatta*, trans. 'Aisha 'Abdarahman At-Tarjumana et Ya'qub Johnson. Norwich: Diwan Press.
- Al-Nuwairi. [1314-1331] 1917. *Kitab Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab*, trans. Mariano Gaspar Ramiro. *Historia de los musulmanos de España y África por En-Nugairi*. Granada: Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino.
- Penelas, Mayte. 2004. "Introducción a la doctrina malikí sobre el martirio." In *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* 14:451-478.
- Saidi, O. 1988. "A Unificação do Magreb sob os Almóadas." In *História Geral da África*, coord. D. T. Diane. Vol. 4, 37-76. São Paulo: Ática/UNESCO.
- Sardar, Ziauddin. 2014. *Mecca. The Sacred City*. London: Bloomsbury.
- Serrano Ruano, Delfina. 1991. "Dos fetuas de expulsión de los mozárabes en 1126." *Anaquel de estudios árabes* 2:163-182.
- Tyan, Émile. 1986-2004. "Djihad." In *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, ed. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal et J. Schacht, 2:538-540. Leyden: E. J. Brill.
- Viguera Molíns, María Jesús. 1977. "Las cartas de al-Gazali y al-Turtusi al soberano almorávide Yusuf b. Tashfin." *Al-Andalus* 42 (2):341-374.
- . 1997. "El retroceso territorial de al-Andalus." In *Historia de España Menéndez Pidal*. Vol. 8. Madrid: Espasa Calpe.
- Wagemakers, Joas. 2012. *A Quietist Jihadi. The Theology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Wansharisi. [1450-1508?] 1995. *Kitab al-Miyar al-Mugrib wa-l-Gami al-Murib an Fatawa Abl Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, trans. Vincent Lagardère. *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miyar d'al-Wansarisi*. Madrid: Casa de Velásquez.
- Al-Zarkashi. [1364-1392?] 1895. *Tarikh al-Dawlatayn al-Muwabidiyah wa al-Hafsiyah*, trans. Édmond Fagnan. *Chronique des almohades et hafcides attribuée à Zerkechi*. Constantine: Imprimerie Adolphe Braham.



# OS JUDEUS EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV:

Indícios de uma cultura reactiva<sup>1</sup>

## *THE JEWS IN PORTUGAL IN THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES: Evidence of a reactive culture*

José Alberto R. Silva Tavim

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa  
tavim40@hotmail.com |  <https://orcid.org/0000-0001-5064-8399>

### **Resumo**

Os judeus medievais são muitas vezes observados pelo mundo contemporâneo como formando comunidades de grande vulnerabilidade face ao universo religioso maioritário, que permitia a sua idiossincrasia social e religiosa. É verdade que em Portugal, e na Europa em geral, às comunidades judaicas estava associado o estigma do “Povo Deicida”, que levou à crucificação de Cristo e sub-repticiamente hostilizava os cristãos. Por outro lado, a autorização da sua permanência em território cristão, sob a protecção régia, tinha por base a evidência de não se assumirem num horizonte político-territorial *de facto* – ao contrário do que acontecia com a minoria muçulmana. Portanto, pensava-se que, finalmente desprovidos de possibilidade de reacção política, e rodeados pelo exemplo

---

<sup>1</sup> Este trabalho foi redigido no âmbito do projecto “Portuguese Jewish Sources in Medieval Times”, com sede no CIDEHUS, Universidade de Évora.

cristão, os judeus acabariam por se converter ao cristianismo. Contudo, há provas de que esse poder de reacção – imprescindível para a sobrevivência identitária que se preconizava como necessária ao fim do Exílio – fazia parte do quotidiano dos judeus portugueses, durante a Idade Média, mesmo nas suas estratégias de mimetismo das instituições cristãs. Neste estudo, revelamos a capacidade do seu virtuosismo em revestir de “fórmulas” cristãs o seu universo identitário, para que este resista e permaneça; mas também os sinais mais activos da sua reacção, que passam, quando possível, pela possibilidade de assinar em hebraico e pela invocação de histórias de resistência e de enfrentamento face à religião da maioria, no segredo das judarias.

### **Palavras-Chave**

Judeus, Idade Média, Portugal, Cultura Reactiva, Judiarias.

### **Abstract**

Medieval Jews are often observed by the Modern World as forming communities of great vulnerability to the majority religious universe, which allowed their social and religious idiosyncrasies. It is true that in Portugal, and in Europe in general, the stigma of the “Deicidal People” was associated with Jewish communities, which “led to the crucifixion of Christ” and surreptitiously to the harass of Christians. On the other hand, the authorization of their stay in Christian territory, under the royal protection, was based on evidence that they did not take place on a de facto political-territorial horizon – unlike the Muslim minority. Therefore, it was thought that, finally, devoid of possibility of political reaction, and surrounded by the Christian example, the Jews would eventually convert to Christianity. However, there is evidence that this ability of reaction – indispensable to the survival of a Jewish identity, which was advocated as necessary to the end of the Exile – was part of the daily life of the Portuguese Jews during the Middle Ages, even in their strategies of mimicry of Christian institutions. In this study we reveal the capacity of their virtuosity to coat Jewish identity by “Christian formulas”, so that it can resist and remain; but also the most active signs of their reaction, through the possibility of signing in Hebrew, and the invocation of stories of resistance and confrontation with the religion of the majority, in the secret of the Jewish Quarters.

### **Keywords**

Jews, Middle Age, Portugal, Reactive Culture, Jewish Quarters.

## Israel em Exílio

Sabemos que mesmo “admitidos” e protegidos pelo poder régio, os judeus, dada a sua situação estatutária de “minoría religiosa”, são observados *a posteriori* como numa situação inferior, mesmo equivalente a passividade, na esfera das negociações sociais e políticas dentro do reino.

A constituição das comunas judaicas, com vereações semelhantes às dos concelhos cristãos; o facto de haver cargos que, embora com uma terminologia diferente, têm os seus equivalentes no aparelho administrativo cristão – lembremos o caso dos rabis-menores, que eram comparáveis aos juizes cristãos locais –; a existência peculiar de um rabi-mor, que, podendo não ser um especialista na lei judaica, possuía as mesmas funções do corregedor da Corte, e tantas outras similitudes, parece fazer transparecer a ideia de que a sociabilidade dos judeus em Portugal converge para um modelo sociopolítico prevalecente que é igual ao da sociedade cristã: uma espécie de cópia desta, cuja única diferença se consubstanciava na observância religiosa.

A questão que aqui se suscita é que a sociedade cristã foi sobretudo “envolvente” e que, ao contrário do que por vezes é pressuposto, não havendo como naquela uma paulatina evolução do civil em relação ao religioso, até à modernidade do século XIX, toda a vivência judaica seria aquilo a que poderíamos chamar hoje “religiosa”. Inclusivamente, a tácita aproximação ao modelo de organização institucional cristão era ela própria “avaliada” em termos de sobrevivência identitária, ou seja, política e juridicamente aceite em função da sobrevivência de Israel.

Porque é da sobrevivência de Israel que se trata. Os judeus possuíam e possuem uma cultura de compreensão, cujo fundamento é a sua articulação no âmbito de uma forma de “vida inclusiva”, baseada na assunção da existência de um *ethnos*, cujos membros são os protagonistas dessa sobrevivência, assumida, portanto, em comunidade. O principal pressuposto dos ensinamentos rabínicos era a santificação de toda a existência, de tal forma, como referimos, que a separação entre religioso e secular era, na prática, alheia ao universo dos judeus antes da modernidade. Na verdade, a palavra judaísmo – do grego *Ioudaïsme*,

cunhada pelos gregos para designar as “leis e costumes” dos judeus<sup>2</sup> – não foi utilizada pelos judeus até à modernidade, nomeadamente para assumir a categoria de uma religião, mas sim expressões de colectivo, como “Israel”, ou “Nação Santa”, ou uma referência indissociavelmente étnico-religiosa de “judeus” (*yebudim*). Com a destruição do Templo e a reformulação rabínica em diáspora, e face a esta, o principal vector da santidade no mundo passa dos rituais exercidos pelos sacerdotes para o comportamento de todo o povo, e os movimentos individuais de fé, de salvação, têm assim um peso menor face ao protagonismo salvífico que se espera do colectivo do Povo Eleito (*Hatchalat ha-Ge’ulah* – o princípio da salvação, redenção ou libertação final assume-se como colectivo).

Em todo este contexto, de acordo com o sistema cultural rabínico, o local de cumprimento de uma vida judaica é um “corpo” politicamente autónomo chamado *kehillah*, uma comunidade judaica configurada normativamente e publicamente reconhecida: em Portugal, e em português, a comuna judaica. A situação de exílio – *Galut* – repercutiu-se ao nível da condição física e existencial dos judeus, pois a estrutura organizacional teocrática no antigo Israel teve de se transformar numa autoridade governamental, mas dependente das estruturas de poder vigentes, pertencentes ao grupo religioso maioritário. Contudo, mesmo neste novo contexto, a existência de qualquer judeu estava dependente de uma colectividade judaica, com o seu pessoal e instituições. Sem essa vivência plural, ou seja, sem essa relação íntima com a *kehillah*, a pessoa só podia ser Israel de forma “técnica” e passiva. A contrapartida da situação em *Galut* é que esta podia evoluir para uma situação de assimilação cultural<sup>3</sup> que recorria da semiautonomia, ou seja, da sua aceitação em território exterior a Israel. O dilema é harmonizar esta teatralizada assimilação cultural com a prossecução de toda a ritualística judaica, de forma que se concretizasse a *Ge’ulah*. Na verdade, estamos a lidar com o elemento humano, que sabia que todos os actos da sua vivência eram avaliados e por vezes julgados (e autojulgados),

2 Cohen 1999, 7-8.

3 Estamos em dívida, para esta preciosa informação e reflexão, para com o excelente artigo de Graizbord 2013, 15-44. Veja-se também Batnitzky 2011.

em termos escatológicos de incentivo ou denegação de uma redenção final muito terreal. Mas muitos judeus eram atraídos por esse mundo externo, cujas normas chocavam tantas vezes com as do universo judaico, e aí surgiam os detractores de tais desvios, fazendo equivaler estes aos pecados.

Por exemplo, Salomão Alami (ou seja, Ibn Lahmish) apresenta em 1415, no seu tratado de ética *Iggeret ha-Musar* (*Epístola sobre a Moralidade*), também publicado com o título *Iggeret ha-Tokhava ve-ha-Emunah* (*Epístola da Reprovação e Fé*) uma descrição bastante negativa da comunidade judaica de Lisboa. Ao tentar demonstrar que a causa das perseguições aos judeus da Catalunha, de Castela e de Aragão, em 1391 – de que foi testemunha –, é uma punição divina pela sua decadência moral e religiosa, não deixa de consolidar o seu argumento apontando o caso da sociedade em que se exilou: a da comuna de Lisboa. Escreve ele que os judeus ricos despendem as suas fortunas numa vida de luxo, mostrando-se pelo contrário avarentos em relação aos seus correligionários necessitados. Os judeus ricos estão sempre à procura de isenções fiscais, que desta forma recaem sobre aqueles. Mas o “retrato” espalha-se à generalidade da comuna, quando nos revela o que se passa num serviço da sinagoga: o povo tagarela, os velhos rressonam, as senhoras exibem as suas jóias, e os “espíritos livres” trocam os livros profanos que trouxeram de suas casas, chegando o *hazzan* a intercalar os hinos sagrados com canções de amor, sensuais e mordazes, à maneira dos cristãos e dos muçulmanos, com o objectivo de atrair os “espíritos infantis” e os jovens arruaceiros.<sup>4</sup> Poderá haver certo exagero na caricatura de Alami, mas ela revela algo de verdade. Está por de mais demonstrado que um dos privilégios concedidos pelos reis às famílias abastadas era a isenção de impostos, recaindo a carga que estas deviam pagar pelos mesteirais, que chegaram a insurgir-se contra estas prerrogativas e a obter de D. Afonso V (1438-1481) a sua revogação.<sup>5</sup>

Nada mais sintomático de uma visão oposta sobre a mesma comunidade do que a opinião do seu nativo imigrado na Apúlia (Bitonto), o médico, gra-

---

4 Vide Wilke 2007, 55-56 e 61. A obra de Salomão Alami – *Iggeret ha-Musar* – foi traduzida do hebraico e publicada em alemão por Adolf Jellinek em 1854. As referências aqui enunciadas surgem nas pp. 27 e 10-11. Acerca de Alami, vide Baer 1966, 239-243; e Shochat 1974.

5 Vide Tavares 1982b, 216-218.

mático e poeta Moisés ben Shem Tov ibn Habib (1450-1520), que em 1486, no seu *Darke No'am* (*Vias de Delícia*), recordando a sua comunidade, dirá que ela é glorificada e elogiada – uma pedra angular na Diáspora. Acrescenta ainda que aquela se distingue no conhecimento e no desejo e observância dos preceitos, possuindo igualmente linhagem, prosperidade e glória.<sup>6</sup>

Como compatibilizar este retrato idílico com a crítica de Alami e de outros cronistas, que interpretam o drama da expulsão como uma punição divina, devido ao desvio de comportamento do povo, do âmago cultural que era sua essência e a razão da sua existência,<sup>7</sup> ou seja, por causa da sua atracção pelo mundo dos *goim* (nações estrangeiras ou gentias)?

Não é possível compatibilizar simplesmente porque o texto de Alami tem um teor autopunitivo: revelar que a aculturação dos judeus na Península Ibérica adultera a especificidade da sua cultura como Povo Eleito; e que essa mesma adulteração, penetrando no espaço vivencial e até na sinagoga, levará certamente a uma punição, como aquelas verificadas em tempos bíblicos e registadas para o futuro no texto da “sua História”: a Bíblia. Pelo contrário, o testemunho de Ibn Habib é ele próprio mais um dos muitos elementos do “Teatro de Aculturação”<sup>8</sup>: tenta mostrar a excelência da Comuna de Lisboa, protagonizando uma articulação harmónica entre a cultura dos outros e a preservação da sua própria cultura. Esta articulação harmoniosa é, para Ibn Habib, o que faz da comunidade de Lisboa uma pedra angular da diáspora judaica, com todas as repercussões escatológicas que daí possam advir.

A convivência que fez com que se cantassem na sinagoga canções de amor, sensuais e mordazes, à maneira dos cristãos e dos muçulmanos, era mais profunda ao longo de toda a estratificação social que perpassava a sociedade judaica medieval. É esta convivência que explica a existência de vultos como os trovadores Vidal, judeu de Elvas,<sup>9</sup> e Judá Negro, também astrólogo.<sup>10</sup> Foram os

6 A obra *Darke No'am* foi publicada em Istambul, entre 1510 e 1514. Vide a reprodução desta parte do seu texto, em hebraico, e sua tradução em inglês, por Schippers (2001, 174-175), que também tece uma biografia do autor e analisa a sua obra.

7 Vide, por exemplo, Saba (1568) 1992, 126-127; e Selomoh (de Terrutiel) (1510), 1992, 70.

8 Utilizamos a expressão de Stow 2001.

9 Picchio 1979, 67-93.

10 Wilke 2007, 61.

“excessos” dessa convivência que levaram a um paulatino crispamento social, traduzido em legislação de carácter nitidamente sexual. Na realidade, só em 1215 o concílio de Latrão ordenaria a diferenciação dos judeus pelo traje ou sinal exterior, para evitar o contacto sexual, o que justificará posteriormente a adopção de bairros próprios.<sup>11</sup> Assim, em 1366, D. Pedro I (1357-1367) proibiria que os judeus saíssem das judiarias depois do pôr-do-sol, e que nenhuma mulher cristã se dirigisse àquelas sem ser acompanhada por dois homens, também cristãos, se fosse casada; e apenas por um homem, se fosse viúva ou solteira. O judeu que fosse encontrado fora da judiarias, depois de os guardas cerrarem as portas, seria açoitado publicamente; a mulher cristã que prevaricasse ou o judeu que também desobedecesse, permitindo que esta entrasse em sua casa sem os ditos guardas, seriam castigados com a pena capital.<sup>12</sup> As relações sexuais entre indivíduos de crenças diferentes foram também consideradas ilícitas e pecaminosas.<sup>13</sup>

A legislação foi emitida pelo poder régio. Mas sabemos que as autoridades comunais judaicas são frequente e previamente consultadas; neste âmbito, o trânsito sexual não é visto com bons olhos por uma vereação que, tal como a judaica, tem também como objectivo analisar se os actos jurídicos são estabelecidos de acordo com o primado do direito – no caso dos judeus, segundo a *Halakha*.

De facto, sabemos que as decisões das entidades cristãs em relação às comunas judaicas e aos seus membros deviam ser tacitamente sancionadas pelos seus funcionários, podendo falar-se de uma estrutura biunívoca, visto que os actos registados nas chancelarias comunais dos judeus também deviam ser sancionados pelo poder régio – considerada a autoridade legal superior no reino, e daí o facto de os soberanos portugueses fazerem menção aos “meus judeus”<sup>14</sup> – tendo em conta a especificidade identitária destes, reconhecida pelos soberanos.

---

11 Vide o canone 68 in *Medieval Sourcebook* (<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp>) 2015, 20-21. E ainda, Baron 1957, 5-12; e Kriegel 1979, 20-21.

12 Tavares 1979, 67.

13 Tavares 1982b, 399.

14 No que respeita a esta atitude dos reis face a judeus e muçulmanos, vide Tavares 1982a e 1982b, cap. 2.

Vamos viajar até Évora para verificar que o poder régio previa a necessidade de os actos legais, de carácter particular, serem tacitamente reconhecidos por autoridades judiciais judaicas. Quando o casal constituído pelo alfaiate Fernão Pires Calvo e Isabel Fernandes decidiu vender uma vinha ao casal Samuel de Leiria e Dona, em 17 de Dezembro de 1470, o acto legal teve lugar no Paço dos Tabeliães daquela urbe. Além das testemunhas cristãs, também surge Isaac Caro, notário da Comuna de Évora.<sup>15</sup> Esta informação é muito interessante, pois revela que o acto jurídico teve lugar num local sem filiação religiosa, ou seja, de natureza iminentemente jurídica; e a presença do notário judeu mostra que, para a maioria cristã presente, o testemunho do último era importante para garantir, na sua necessária amplitude, o valor do documento perante os membros de diferentes comunidades religiosas. O que significa que para certos cristãos era importante que os judeus acreditassem que, também no âmbito de uma esfera de identidade diferente, o documento estava conforme os seus parâmetros de legalidade.

### A “Rua que foi *Judaria*”

Na verdade, o poder régio reconheceu tacitamente a especificidade da população judaica, por isso frequentemente apartada, sob um pretexto teologicamente assente em duas premissas interligadas: que a sua posição de minoria e a sua “decadência” eram parte da justiça divina e, por isso, uma demonstração quotidiana da verdade do dogma cristão; mas que a sua permanência em meio cristão levaria à sua conversão, de forma consciente, devido à influência e “bondade” da população e dos rituais cristãos, e daí o imperativo da sua protecção. Por isso, até à política agressiva de conversões forçadas, em finais do século XV, considerava-se que estas não podiam ser feitas dessa forma: a convicção da superioridade incontestável do cristianismo era a base da credibilidade das conversões dos designados infieis, até porque o bap-

---

15 ADE – Cod. n.º 63, fol. 39. Santa Casa da Misericórdia de Évora.

tismo é um sacramento que se deve tomar livremente (e no caso das crianças, reiterado, ou não, pelo crisma).<sup>16</sup> É por isso que o próprio rei D. Afonso V se dirige a um judeu convertido, o mestre Paulo, em Braga, em 1468, respondendo às queixas da comunidade judaica local de que este a obrigava a assistir às suas pregações, demovendo-o peremptoriamente de tal acto.<sup>17</sup> Aliás, como já referimos, podemos entender esta relação de poderes como tendo duas fontes. De acordo com o Talmude, os judeus podem e devem apelar aos tribunais régios, principalmente em alguns casos mais difíceis – com base no princípio “a lei da terra é a lei” (*dina de-malkhuta dina*) – se a lei da terra não viola a lei judaica fundamental, ou seja, sendo promulgada de forma arbitrária e ditatorial.<sup>18</sup>

Esta atitude da comunidade “acalmava” o espírito dos soberanos e invocava um princípio universalista, cabalmente aceite por um povo que se encontrava numa situação “provisória”, em diáspora, até que uma entidade teológico-política perfeita fosse estabelecida nos ansiosos tempos da redenção final. Mas o reconhecimento régio da sua especificidade identitária também não é aleatório do ponto de vista político. A ideia de que as comunidades de judeus deviam ser administradas juridicamente segundo os princípios próprios da lei judaica, além de permitir que as possíveis conversões ao cristianismo fossem convincentes, também tornava imune este “corpo estranho” no seio da cristandade: dentro dos seus recintos habitacionais, a sua diferença estava assinalada e era como se fosse um mundo à parte, tolerado no seu estado provisório de quem não reconheceu a Igreja de Cristo, e cujo destino é claudicar, de uma forma ou outra.

É verdade que em determinadas judiarias medievais se constata a vivência de habitantes cristãos no seu interior. Contudo, parece que a situação vigente é que judeus e cristãos vivessem apartados. E, sobretudo nas judiarias mais pequenas, é notório que o topónimo revela que, sendo espaços habitados por judeus, a sua menção apontava mais para o conjunto dos homens diferentes do que para designações próprias do mundo cristão. A “judaria” (como está

---

16 Esta concepção está patente já no *Constitutio pro iudaeis*, enviado pelo papa Inocêncio III à Península Ibérica e Narbonne, em 15 de Setembro de 1199 (Amram 2009, 29-30; vide ainda Kriegel 1979, 13-28).

17 Sobre o mestre Paulo, vide Moreno 1976; 1978.

18 Roth 2005, 9-15.

escrito nos documentos) de Guimarães estava localizada entre o centro da cidade e a sua muralha ocidental, numa rua primeiro chamada da Quintã dos Sapateiros ou judaria, hoje Rua Dr. António Mota Prego, entre a central Praça de São Tiago, em frente da Capela de São Tiago (depois desaparecida) e a Rua de Vale de Donas, onde os judeus também alugaram algumas casas. Após a expulsão geral dos judeus de Portugal, esta rua foi nomeada como do Santo Espírito ou do Espírito Santo.<sup>19</sup>

Em Braga, tal como aconteceu em Guimarães, após a expulsão geral dos judeus de Portugal, o local onde habitavam foi designado de acordo com uma estrita expressão católica: Rua de Santo António.<sup>20</sup> Por exemplo, em 12 de Dezembro de 1500, Luís Gonçalves, na verdade um judeu convertido, irmão de Isaac do Rego, continuou a alugar um estábulo na chamada “Rua que foi Judaria”.<sup>21</sup> Assim, parece que durante muitos anos, e sem os seus judeus, a Rua de Santo António foi mais conhecida como “Rua que foi Judaria”. Ainda sobre Coimbra, para um período inicial – 1351 –, há uma referência interessante para a judaria como um “local” e não uma rua, largo ou praça.<sup>22</sup> A sul, o bairro judaico de Évora, distribuído por várias ruas e becos,<sup>23</sup> também foi referido, de um modo geral, por judaria nas cartas de aforamento. Contudo, quando as casas se situavam no espaço da judaria, cotejando com residências situadas em ruas habitadas por cristãos, estas foram especificamente designadas.<sup>24</sup>

De acordo com o *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, coordenado por José Pedro Machado, judaria é um “conjunto de judeus” e sinónimo de judiaria.<sup>25</sup> Isso mostra que o conjunto de homens é o significado primordial para o espaço em que habitam, o que parece apontar, na verdade, para uma designação reducionista: um espaço que não interessa discriminar, porque é o

19 Tavares 2010, 166-167; Silva 2012, 70-71.

20 Losa 1982; Vasconcelos 1992-1993.

21 AMB – Livro Primeiro dos Prazos, 12 de Dezembro de 1500, fols. 97vº-98vº.

22 AUC – Antigo perg. 2 – “Judaria”, 15 de Outubro de 1351. Publicado por Gomes (2003, 72-77). Acerca das judarias de Coimbra, vide Gomes (2003, 16-22).

23 Tavares 1982b, 55-62; 2010, 72-79.

24 Vários exemplos. Vide os casos da “Carta de aforamento de um chão na judaria”, Évora, 15 de Dezembro de 1446, in ADE – Livro 67 (1.º Livro de Pergaminhos), fols. 51vº-52; ADE – “Carta de venda de um quintal na judaria a Isaac Samaria”, Évora, 1459, in Livro 67 (1.º Livro de Pergaminhos), fol. 71.

25 Machado 1991, 3:497. Só Cândido de Figueiredo salienta, como José Pedro Machado, que judaria é equivalente a judiaria (1996, 1492-1493).

lugar do “outro”. Tal revela que para os governantes cristãos, a judaria não era uma rua, mas a localização dos judeus, ou seja, consubstanciava um espaço que não foi concebido de acordo com o planeamento da cidade cristã, revelando, ao contrário, uma (necessária) opacidade desejada pelos cristãos. Somente após a expulsão dos judeus, a judaria foi (re)considerada como uma rua de acordo com os conceitos cristãos de ordenamento do território.<sup>26</sup> Mas parece que os próprios judeus, salvo algumas exceções, pretendiam esta mesma opacidade, pois a sua vivência era equacionada em parâmetros diferentes daqueles pelos quais se norteavam os cristãos, que remetiam, como já vimos, para a sua condição de Povo Eleito numa situação provisória e para a existência de equipamentos que davam significado à sua identidade, como a sinagoga, o talho *cashier*, as instituições caritativas, o *midrash*, etc.

Não obstante a destruição maciça de documentos após a Expulsão Geral de 1496, e outras voragens do tempo, existem alguns documentos com assinaturas em hebraico.

Um dos raros documentos que resistiu, emitido por uma comuna judaica em Portugal, é o famoso pergaminho da Comuna dos Judeus de Lisboa, de 11 de Outubro de 1485, relativo à transacção de casas na Judiaria Nova de Lisboa ou das Taracenas. Na verdade, o documento funciona com um atestado comprovando o que se passou na vereação, reunida na Sinagoga Grande da Judiaria Velha de Lisboa, servindo como testemunhas David Negro, escrivão da câmara, e mestre Moisés Azaqui. Foi Abraão Manuel, tabelião entre os judeus, que produziu o documento para os vendedores, apostando o seu sinal. Os vendedores dirigiram-se nove dias depois, à noite, à Judiaria Velha, às casas do tabelião Abraão Manuel, para obterem o documento final das suas mãos. Só em 2 de Março do ano seguinte, porém, José Catalão tomaria posse das referidas habitações, e o tabelião dirigiu-se à Judiaria Nova atestando a venda, estando presentes o vendedor José Calado e as testemunhas Samaia, porteiro, e Judá Levi, escrivão de livros. Só o sinal do tabelião se encontra em hebraico, com o nome Abraham.<sup>27</sup> Estamos, portanto, não perante um acto extraordinário

26 No que respeita a estes conceitos cristãos de ordenamento do território, vide Andrade 1993; Andrade 1998.

27 AHA – Perg. 004, n.º 837. Coleção de Pergaminhos. Transcrito por Oliveira 2004-2005, 66-69.

ou excepcional, mas diante de uma actividade do quotidiano, podemos avançar mesmo, corrente. Mas este é um dos aspectos que importa neste documento extraordinário: revela que todas as actividades da esfera pública estavam sob a alçada das autoridades da comuna e, mais importante, não podiam estar em contradição com a *Halakha*, e daí a presença dos rabis, mesmo num acto de compra e venda que poderia parecer trivial, visto que aquela engloba todos os aspectos da existência.<sup>28</sup>

O que pode parecer um “teatro de aculturação” – para utilizar as palavras de Kenneth Stow<sup>29</sup> – é a constituição da vereação, com as suas designações. Maria José Ferro Tavares, analisando o funcionamento das comunas judaicas e da sua administração, já comprovou abundantemente que a hierarquia comunal parecia um émulo da hierarquia estatal portuguesa, o que explica a existência de um rabi-mor no reino, que de facto acompanhava a corte, intermediário entre o rei e os seus judeus, até à extinção do cargo em 1463, no reinado de D. Afonso V.<sup>30</sup> A própria sinagoga grande, funcionando como tribunal (*Beit din*) e câmara de vereação (*Beit knesset*) – ou seja, o local de proclamação de todos os actos públicos –, apresentava alguma semelhança com o funcionamento do concelho cristão e sua câmara municipal.<sup>31</sup> Os rabis menores exercem a justiça segundo o Talmude (mas sujeita às ordenações gerais do reino), pois como já foi referido, a *Halakha* cobre todos os aspectos do quotidiano. São assistidos pelos vereadores e pelos procuradores (ausentes do nosso documento), que juntamente com os homens-bons, ou seja, os grandes da comuna, formam a câmara de vereação, funcionando na sinagoga. Os tabeliães tinham de abrir sinal na chancelaria régia. Por lei de 1405, estão autorizados a fazer escrituras públicas em hebraico, mas D. João I (1385-1433) proibir-lhes-á o uso da língua e do alfabeto hebraicos – excepto nos sinais, como vimos no documento em causa.<sup>32</sup> A designação de “homens-bons” tende a identificar um

28 Sobre a abrangência da *Halakha*, vide, em termos de síntese, Wigoder (1996, 412-422). Acerca da pertinência dos rabis para que todas as actividades – mesmo as de teor económico – se reportem à *Halakha*, vide Goldish (2012).

29 Vide supra, nota 8.

30 Vide Tavares 1982b, 107-115.

31 Tavares 1982b, 359-360. Para a comparação com o concelho cristão, vide, em termos gerais, Coelho 1981b; Mattoso 1995, nomeadamente 383-384 e 432-436; e Mattoso et Sousa 1993, 205-241.

32 Tavares 1982b, 118-123.

grupo de famílias poderosas e ricas de Lisboa, que também exerciam ali o seu poder através da vereação: ou seja, é uma “caracterização social” exterior ao universo judaico, mas que o sector mais poderoso da judiaria mimetiza, numa “teatralização de aculturação” que lhe é conveniente.<sup>33</sup>

Portanto, o documento do Arquivo Municipal de Almada revela que um conjunto de famílias ricas e que conseguiram singrar junto da corte detinha, de facto, os poderes comunais, pois algumas espriavam os seus membros pelos órgãos de poder das mais importantes comunas do país. Estas famílias, pelo menos as mais numerosas, tentavam igualmente que os seus membros preenchessem todos os nichos do poder comunal, revezando-se: rabis, vereadores, escrivães, presidentes de confrarias. Todos pertenciam ao grupo extraordinário dos *boni homini*, ou seja, no sentido de “bom” ou “melhor”, que com o passar do tempo incluía estratégias de hereditariedade de funções.

A sociedade judaica dispunha, desde tempos bíblicos, de reconhecidos dispositivos linhagísticos, mesmo em diáspora, ligados à antiga ideia da primazia dos ramos tribais, do sangue real e dos cargos sacerdotais: a noção de *yibus* (boa linhagem) que tão bem equivale culturalmente à de *boni homini*. Se, como afirma David Nirenberg, estas considerações linhagísticas em exílio, embora prestigiantes, não acarretavam *per si* uma força legal,<sup>34</sup> não foi esta adaptação lexical ao modelo cristão uma “arma” legal da oligarquia judaica para, na realidade, exercer essa mesma força e se aproximar e justificar a sua superioridade junto dos poderes cristãos?

Neste âmbito, a assinatura hebraica do tabelião Abraão Manuel não é um pormenor a desprezar. Quando todo o pergaminho está escrito no alfabeto latino, em português, Abraão Manuel decide colocar no seu “público sinal” não o apelido, mas o nome próprio, que o legitima culturalmente para o exercício específico, identitário-religioso, daquele cargo. Maria José Ferro Tavares denotou a importância do nome próprio na transmissão geracional: normalmente, ao primogénito é dado o mesmo nome do avô paterno. A autora

---

33 Para uma rápida caracterização do grupo dos homens-bons, vide Coelho 1981a, 1981b; e ainda Mattoso 1995, sobretudo 110-112.

34 Nirenberg 2002, 7-8.

também verificou que, pelo menos entre os Negro, o mais velho da linhagem tende a tomar a chefia da família.<sup>35</sup> Como estas disposições onomásticas não parecem ocasionais, mas sim arquitectadas para perpetuar a reverência que se oferece ao nome próprio, de raiz bíblica – ou seja, do pressuposto primogénito “original”, com raízes em Israel – a transmissão para o futuro, em hebraico, do nome próprio do tabelião,<sup>36</sup> apresenta um significado especial. É um pequeno significante que dignifica o documento ao revelar simbolicamente a marca identitária e cultural da comunidade. Neste âmbito, este dispositivo cultural vem ao encontro da sábia percepção de Stow, de que os judeus – neste caso os judeus da comuna de Lisboa – tiraram partido da sua complexa, e também intercultural, cultura, para criarem instrumentos de sobrevivência identitária.

Documentação notarial, mas assinada pelos próprios requerentes em hebraico, surge também na Braga quatrocentista. Pode tratar-se, como já foi referido, de uma tradição local, pois parece que, “por contaminação” da lei que impedia a redacção dos documentos em hebraico pelos tabeliães, as assinaturas dos requerentes judeus em documentos de outras localidades não são geralmente nessa língua. E não se trata de uma prerrogativa do poderoso cabido da Sé de Braga, visto que surgem também assinaturas em hebraico no Primeiro Livro de Prazos, pertencente ao Arquivo da Câmara Municipal de Braga. Ou seja, a prerrogativa de o requerente assinar em hebraico era tão forte que “transbordou” mesmo para os domínios de outras entidades civis e religiosas, como o caso do Senado da Câmara, o segundo mais importante senhorio da urbe.<sup>37</sup>

Ora, tal como no pergaminho à guarda do Arquivo Municipal de Almada, na aposição de alguns sinais de tabeliães judeus em documentação relativa às Comunas na Chancelaria de Lisboa, publicados por Maria José Ferro Tavares,<sup>38</sup> no contrato de Dezembro de 1201 estabelecido entre o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e a comuna judaica desta urbe, apurado por Saul

---

35 Tavares 1982b, 231-232.

36 Vide vários exemplos em Tavares 1984, Quadro n.º 5.

37 Vide Marques 1982-1983; Bandeira 2000, 95.

38 Tavares 1984, Quadro n.º 6.

António Gomes,<sup>39</sup> e no “Livro de Repartição da Fruta”, de 1412, à guarda do Arquivo Municipal de Loulé,<sup>40</sup> a utilização do hebraico para assinar um documento protocolar, no caso de Braga, por parte dos requerentes, além de atestar outra veracidade no consentimento do acto jurídico, revela o que lhe está subjacente em termos identitários: o atestar da diferença, não em termos de inferioridade na hierarquia social, mas de pertença a outro universo cultural, que todo o judeu da época sabia remeter para uma diferente carga de significados sociais e religiosos. O uso da escrita diferente legitimaria também de forma diferente a precariedade do acto jurídico de empraçamento, oferecendo-lhe um significado tão dignificante no âmbito de um contexto cultural idiossincrático, como a já mencionada presença do notário judeu num acto jurídico perpetuado no Paço dos Tabeliães de Évora.<sup>41</sup> O hebraico remetia, de uma forma muito reforçada, para a sua condição de elemento do Povo Eleito, agrupado em comunidades que ocupavam espaços físicos precários – as judarias – e enveredando por algumas situações de aculturação, porque interpretadas no tradicional e multissecular equacionamento teológico das suas vivências. Conscientes culturalmente da sua situação social em *Galut* (Díáspora), o que importa fundamentalmente é que sejam garantidas as condições culturais e religiosas para que fosse conseguido, num futuro mais ou menos próximo, o seu apoteótico destino, ou seja, encontrarem-se, como já vimos, no bom caminho da redenção final.

Podemos asseverar assim que desta prerrogativa, que os judeus de Braga conseguiram preservar, embora a princípio pareça ter um carácter de um epifenómeno, transparece na sua forma minimalista uma voz fundamental, que o poder central entendeu como transgressora, ao proibir o uso da língua santa pelos notários no território régio. Sob a textura legislativa de mais um súbdito, embora diferente, o judeu que assina o seu simples contrato de empraçamento em hebraico estava também, e fundamentalmente, a falar de si mesmo: da sua

---

39 Gomes 2003, 66-67 e 123.

40 Vide AML – “Livro da Repartição da Fruta”, 14 de Fevereiro de 1412. Publicado por Alberto Iria (1956, 437-449), sem a transcrição dos nomes em hebraico, embora os assinale. Sobre a comunidade judaica medieval de Loulé, vide Tavim 2018.

41 Vide supra, nota 22.

consciência de que era um homem especial, do povo que aceitou a *Torah*, ao contrário de todos os outros, e a quem estava reservado um destino único, tão iminente quanto mais o seu protagonismo se aproximasse do ideal prescrito por *Jeovah*. Ao usufruir da possibilidade de assinar na sua língua de Povo Eleito, os judeus de Braga estavam a transmitir, para um mundo de dimensões variadas, que o significado social da sua existência ultrapassava o protocolo quotidiano em causa, a mera prossecução da necessidade de sobrevivência, que por isso podia ser coberto por formas jurídicas derivadas da lei do reino. Estava de facto mais próximo de uma vivência estrita, na totalidade, no âmbito da lei judaica, a ser Israel. Resta questionar apenas o que levava os poderosos arcebispos de Braga a sancionarem tal acto. Apenas uma secular experiência de boas relações com a comunidade judaica?

### ***Yeshu*: ou uma história alternativa de Jesus**

No entanto, sub-repticiamente, e não obstante a salientada voragem dos tempos e a opacidade da vivência nas judarias, há indícios de uma “resistência” identitária tanto mais acutilante quanto mais os seus membros eram alvo de perseguição.

Na verdade, a respeito de “meio judaico”, o historiador Elliot Horowitz avançou, em 2006, a provocativa sugestão de que nem todos os judeus se comportaram como meras vítimas não-reactivas e que, provavelmente, algumas das acusações da Igreja sobre actos sacrílegos perpetrados por eles correspondem a sentimentos generalizados de revolta, insatisfação e rejeição ética e teológica dos fundamentos da religião da maioria<sup>42</sup> – que são visíveis nos textos das polémicas anticristãs que chegaram até nós.<sup>43</sup>

Mas o que aconteceu no que respeita a Portugal? É verdade que as provas advêm de homens que pertencem à cultura de “fronteira”, ou seja, que viviam tão perto da fronteira portuguesa que eles, ou os seus filhos,

42 Horowitz 2006.

43 Lasker 1992; 2007; Ben-Shalom 2014; Wilke 2014.

acabaram por se converter ao cristianismo em Portugal. Mas é esta “cultura de fronteira”, unindo tantas famílias judaicas de Portugal a Castela, à Galiza e a outras regiões da Península Ibérica<sup>44</sup> – o que explica o trânsito frequente dos seus membros –, que nos permite avançar a hipótese de que os dados que vamos apresentar eram extensíveis ao património cultural dos judeus que viviam em Portugal.

Em 1960, o infatigável e minucioso investigador Israel Salvator Révah, no seu artigo sobre “La famille de Garcia de Orta” transcreve um depoimento de um cunhado deste na Inquisição de Lisboa – Leonel Peres, marido de Catarina de Orta –, em que afirma que o famoso botânico lhe dizia o seguinte: “Que as profecias não eram acabadas, Cristo não era filho de Deus e que o não mataram os judeus, e morrera de velho, e era filho de Maiã [Miriã] e de Joseph.” E Révah comenta em nota (final) a este extracto: “*Seule la thèse selon laquelle Jésus serait mort de veillesse paraît curieuse dans une mentalité marrane.*”<sup>45</sup>

Na verdade, esta “instrução” do “quase judeu” Garcia de Orta – de facto, o seu pai era um judeu de Valência de Alcântara que se refugiou em Castelo de Vide, aquando da expulsão dos judeus de Espanha em 1492, e ali se converteu ao cristianismo, depois da expulsão dos judeus de Portugal, quatro anos mais tarde – não é nada insólita. Insere-se na grande corrente de transmissão oral de histórias contra a divinização de Jesus, ou seja, uma popularização da tradição judaica de profanação do cristianismo como religião através da “elucidação” da “simples” humanidade de Cristo e, portanto, da sua não-perenidade. A “instrução” de Garcia de Orta também parece não ser insólita em termos de “adaptação marrana”, que implica um certo adocicar, por precaução, da “agressão” sobre Jesus Cristo. Na verdade, o registo que “o não mataram os judeus” e “morrera de velho” parece o discurso de quem quer “salvar a face” como sendo anteriormente judeu e apenas humanizar Jesus – intenção que apurámos em estratégias semelhantes de “acomodação” de homens da geração do pai de Garcia de Orta que também passaram a fronteira de Portugal e se converteram ao cristianismo. O mais emblemático destes casos é, quiçá, o de

---

44 Tavares 1987a; 1989; 2014.

45 Révah 1960, 16.

Luís de Carvajal, nascido judeu em Fermoselle, na raia de Espanha com Miranda do Douro, antecessor do famoso governador de Nuevo León, Luís de Carvajal y de la Cueva, e do seu homónimo sobrinho.<sup>46</sup> Este homem, trazido da sua nova residência na terra transmontana de Sambade para a prisão da Inquisição de Évora, não deixa de transmitir uma “história” mítica sobre a expulsão dos judeus de França<sup>47</sup> – que, na realidade, parece incorporar trechos da história de Barlaão e Josafat –, em que Jesus surge perante o rei de França e seu médico judeu, imolando-se todos os dias devido aos males que quotidianamente se fazem aos judeus. Mas esta “histórias” correriam decerto, de outra forma, na altura em que eram “abertamente” judeus.

Houve, da parte de Carvajal, uma tentativa de enobrecer a figura do “judeu” Jesus, denegrida frequentemente, como já vimos, no âmago da cultura judaica? Num artigo relativamente recente, Thierry Murcia chama a atenção para que, no Talmude da Babilónia e na literatura pós-tanaíta, Barlaão se encontra fortemente associado a Jesus Cristo – o que ressurgue, muito provavelmente, da longa tradição de associação das suas virtudes (ou dos seus defeitos). No Tratado Gittin 56b-57b, quando Onkelos pretende converter-se ao judaísmo, invoca os espíritos do imperador Tito, de Barlaão e de Jesus, através da necromancia, para saber a sua opinião. Estes três encontram-se no Inferno (*Gebenna*), supliciados de forma diferente: as cinzas de Tito são quotidianamente reunidas e queimadas de novo, por ter mandado incendiar o Templo de Jerusalém; Barlaão é punido com efusões de sémen fervente, por ter tentado desviar Israel através da luxúria; e Jesus com excrementos também ferventes, por ter escarnecido das palavras dos sábios. Como explica Thierry Murcia, o castigo associado a Jesus advém da ideia do cristianismo como uma nova idolatria, no qual se faz de um homem um Deus, e em que os crentes se prostram diante de representações humanas. Havendo no pensamento rabínico uma associação entre idolatria, sexualidade e escatologia, os excrementos representam os ensinamentos de Jesus e, sobretudo, a religião cristã, de que ele foi o instigador. Por outro

46 Toro 1982, 278; Escalante Arce 1996, 400-401; Temkin, 2008; 2019.

47 ANTT, IE, Processo 8976, fols. 38-39vº; e Tavim 2015,154-155.

lado, neste contexto, Jesus, reconhecendo as suas faltas revela quão vã é a religião cristã.<sup>48</sup>

Mas além destes extractos de carácter mais erudito, o vulgo tinha à sua disposição outras narrativas contra a divindade de Jesus e de repulsa da “nova religião”.

Vamos exemplificar com Francisco Aires, um membro do mesmo grupo de Carvajal, que foi transportado de Trás-os-Montes para a Inquisição de Évora, nos anos 40 do século XVI. Trata-se de um proprietário de Bragança, mas havia nascido em Medina del Campo, o famoso centro financeiro e bancário de Castela, tendo sido baptizado mais tarde na Lousã – o que significa que pertencia à primeira geração dos judeus baptizados em Portugal. Aires foi acusado de dizer que Jesus era um feiticeiro e encantador: por isso o crucificaram em troncos de verga, pois estes não recebiam feitiços; ou então no talo de uma couve. Acusou ainda Jesus de ser um ladrão dos “semíforos” do Templo, de fazer passarinhos de gesso e de nunca ter ressuscitado, ou seja, de ser um “homem morto”. Por isso, as “cousas” dos cristãos eram “cousas de vento”. Também considera que a famosa “matança” de Lisboa, de 1506,<sup>49</sup> fora um castigo pelo facto de os judeus não se manterem firmes na lei judaica.<sup>50</sup> De facto, estas ideias foram retiradas das *Toledot Yeshu* (*Histórias de Jesus*) – usando o secreto nome de Deus (em hebraico, *Shem há-Meforash*), ou seja, YHVH, *Yesbu* podia concretizar a sua magia. A questão que se levanta aqui é se a palavra “semíforos” remete para o substantivo português de origem grega que significa “porta-bandeira”,<sup>51</sup> ou se para a própria expressão hebraica, no sentido de “letras do secreto nome de Deus”, embora nos inclinemos mais para esta última hipótese.<sup>52</sup>

48 Murcia 2014. Veja-se *El Talmud de Babilonia, Séder Nashim, Tratado Guítin* (1974, 226), no qual o nome de Jesus é censurado e transformado em “*los pecadores de Israel*”, de acordo com a edição de Vilna, que segue a edição de Soncino. Jean-Pierre Osier publica o extracto em causa na obra *L'Évangile du Ghetto ou comment les juifs se racontaient Jésus* (1984, 151).

49 Sobre o assunto, o melhor estudo é ainda o de Yerushalmi (1976). Segundo Maria José Ferro Tavares, também a expulsão e o baptismo dos judeus foram entendidos por estes como um castigo pelos pecados do povo de Deus (Tavares 1991, 248).

50 ANTT, IE, Processo 6117, fols. 3, 7vº, 15, 89vº-90vº e 160. Vide também Tavim 2015, 166. Sobre Francisco Aires, vide Tavares 1987a, 358.

51 Machado 1991, 6:20.

52 Nas versões de Viena, Estrasburgo e Wasengeil das *Toledot Yesbu*, o *Shem ha-Meforash* estava escrito numa rocha existente no interior do Santo dos Santos; vide *L'Évangile du Ghetto* (1984, 38-39, 71-72, 89-90).

Temos a primeira prova física da existência das *Toledot Yeshu* no século X, em fragmentos escritos em aramaico, depositados na *Guenizab* do Cairo.<sup>53</sup> Em Espanha, sabemos que foram usadas por Semtob ibn Saprut na sua obra de polémica, no fim do século XIV;<sup>54</sup> e que há provas, no Aragão trecentista, que alguns judeus tentaram dissuadir com sucesso um correligionário tornado cristão, utilizando extractos das *Toledot*.<sup>55</sup> Claro que podemos suspeitar que Aires podia ter tido acesso a uma versão cristã das *Toledot Yeshu*, pois sabemos que o franciscano Alfonso de Espina, na sua famosa obra impressa de 1470, *Fortalitium Fidei*,<sup>56</sup> copiou o *verbatim* de Raimundus Martinus, introduzido no seu trabalho de 1280, *Pugio Fidei adversus Mauros e Judaeos*.<sup>57</sup> Mas tal não invalida o carácter da sua utilização, na argumentação anticristã de Aires. Na verdade, Paola Tartakoff comprovou que as *Toledot Yeshu* circularam por via oral entre o comum dos judeus, tendo o seu “lugar” no lar judaico ibérico, para além dos casos da Coroa de Aragão, que ela analisou.<sup>58</sup>

Podemos então suspeitar, pelo exemplo de Aires, que, com provável gáudio dos detractores dos malefícios de uma “excessiva” aculturação, como Alami, circulavam também nas judiarias portuguesas, de forma escrita ou mais frequentemente oral, no segredo que o espaço da judaria comportava, estes trechos populares de resistência: uma resposta ao mesmo tempo polémica e paródica aos evangelhos canónicos, com base em trechos do Talmude com referência a Jesus e à sua família e em tradições orais, e em que aquele era considerado um mago que inadvertida e impiamente se havia introduzido no Santo dos Santos, apropriando-se do *Shem ha-Meforash* – horror dos horrores – para praticar a magia que os cristãos diziam que eram milagres.

Como já vimos, neste “evangelho judaico”, que é um contra-evangelho cristão, Jesus é remetido para a sua humanidade especial, porque arrogante, decadente e perversa. Em todas as suas versões, Jesus surge como um bastardo, não filho de Yohanan (João), noivo ou marido de Maria, mas do ímpio José

---

53 Schäfer 2011, 3.

54 Sokoloff 2011, 13.

55 Tartakoff 2011, 297-309.

56 Entre outras obras, vide Ginio 1998.

57 Deutsch 2011, 289.

58 Tartakoff 2011, 303.

ben Pandera, que de facto a violou (na versão de Viena o ímpio é Yohanán; e na de Huldreich, a própria Maria consentiu em ter relações com José). A partir daí, Jesus, porque bastardo, era sagaz e arrogante, e carregou o mal consigo. Introduziu-se no Templo, onde se encontrava a pedra fundamental e onde estavam gravadas as letras do Nome explícito de Deus, de que conseguiu apropriar-se, executando magias e sortilégios, e enganando os seus próprios discípulos. Acabou por ser condenado ao estrangulamento, mas, nas versões de Viena, Estrasburgo e Wagenseil, como conseguiu usar o Nome de Deus (de que foi desprovido quando sujado de urina por Judas Iscariote), sabendo do seu futuro, havia conjurado todas as árvores para que o não suportassem. Por isso, acabou por ser dependurado no talo de uma couve, visto que não se tratava sequer de um arbusto – daí a evocação da “couve” na “história” de Aires. A construção de aves de gesso também está referida na versão de Estrasburgo das *Toledot Yesbu*: foi uma tarefa executada pelos discípulos de Jesus na Galileia, que sobre elas pronunciou as letras do Nome de Deus de tal forma que começaram a voar.<sup>59</sup> Em quase todas as versões das *Toledot Yesbu*, o corpo de Jesus é finalmente encontrado e arrastado – o que de novo encontra eco na história de Aires sobre um Jesus que não ressuscitou e de ser um homem morto.

Portanto, podemos imaginar que na placidez dos seus lares, os judeus da Península Ibérica – que estrategicamente, até em termos de projecção teológica, teatralizavam para o exterior uma emulação da administração cristã, para estar em consonância com esta – ouviam e transmitiam a mesma história de Aires, até porque qualquer que seja o remate, ela é de teor salvífico.

Segundo Aires, o massacre de 1506, dos cristãos-novos, foi um castigo divino pelo facto de os judeus não se manterem firmes na sua lei. Para além de remeter para uma realidade que nem judeus nem autoridades cristãs estavam à espera que sucedesse, de tal forma repentina – a expulsão e conversão forçada dos judeus em Portugal<sup>60</sup> –, estas interpretações e auto-avaliações soteriológicas dos eventos dramáticos vividos pelos (ainda considerados)

---

59 *L'Évangile du Ghetto* 1984, 73.

60 Facto salientado por Maria José Pimenta Ferro Tavares no seu livro *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, 1987b, cap. 1.

judeus, inserem-se numa larga tradição de interpretação dos acidentes da sua história em função da sua posição – mais ou menos complacente – como Povo Eleito, num caminho determinado por Javé. Como comprovou Yosef Hayim Yerushalmi, é este mesmo determinismo interpretativo que impera nas fontes de historiadores judeus seus contemporâneos, que tentam avaliar na longa diacronia, a dramaturgia da expulsão dos judeus da Península Ibérica, em finais do século XV.<sup>61</sup>

Mas, como tentámos comprovar, não se trata apenas de lucubrações de espíritos convulsivos ou de autores mais eruditos. Pequenos ou maiores indícios do quotidiano permitem-nos perscrutar as convulsões que se verificaram dentro das judarias para que a adaptação cultural não se transformasse em mais do que um “teatro de aculturação”. Portanto, muito do que assome destas posições judaicas revela que o fenómeno de aculturação social e cultural dos judeus no universo medieval cristão – e ibérico em particular –, não era linear, visto que, em ambos os universos culturais, a defesa da identidade religiosa passava, por contraste, pela denegação das outras identidades próximas e vizinhas. Até aos dramáticos acontecimentos de 1496, o necessário jogo de sobrevivência diante de uma situação de permanência precária em país “estranho” passava por tentar uma harmonia de relações com o poder instituído e, ao mesmo tempo, manter a identidade face a este, o que significava, algumas vezes, prefigurar sub-repticiamente valores contra este. Aires é pressionado pelo Santo Ofício para contar o que se passava no interior das judarias. Duvidamos que, nos tempos antes da conversão forçada de 1497, mesmo um crítico tão mordaz como Alami se atrevesse a transmitir para o “exterior” extractos das profanadoras *Toledot Yesbu*.

---

61 Vide Yerushalmi 1982, sobretudo cap. 3.

# BIBLIOGRAFIA

## Fontes manuscritas

### **ADE – Arquivo Distrital de Évora (Évora)**

#### **Santa Casa da Misericórdia de Évora**

Cod. n.º 63 (Albergarias ou Hospitais do Corpo de Deus da Sé do Espírito Santo, S. Bartolomeu e S. Gião).

#### **Arquivo Histórico Municipal de Évora**

Livro 67 (1.º Livro de Pergaminhos).

### **AHA – Arquivo Histórico de Almada (Almada)**

Perg. 004, n.º 837. Colecção de Pergaminhos.

### **AMB – Arquivo Municipal de Braga (Braga)**

Livro Primeiro dos Prazos.

### **AML – Arquivo Municipal de Loulé (Loulé)**

Livro de Repartição da Fruta. Registo de documentos relativos ao abastecimento e tabelamento de géneros.

### **ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)**

#### **Inquisição de Évora**

Processo 6117.

Processo 8976.

### **AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra (Coimbra)**

Antigo perg. 2 – “Judiação.” Cofre. Caixa de documentos apartados sem cota.

## Estudos e fontes impressas

Alami [Ibn Lahmish]. (1415) 1854. *Igueret ha-Musar*. Trans. Adolf Jellinek. Leipzig: J. Fischel.

Amram, Rica. 2009. *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.

- Andrade, Amélia Aguiar. 1993. “Conhecer e Nomear – A Toponímia das Cidades Portuguesas.” In *Actas do Colóquio – A Cidade, Jornadas Inter e Pluridisciplinar*, ed. Maria José P. Ferro Tavares. Vol. 1, 121-140. Lisboa: Universidade Aberta.
- . 1998. “A Paisagem Urbana Medieval Portuguesa: Uma Aproximação.” In *Universo Urbanístico Português, 1415-1822*: 11-38, coord. Hélder Carita et Renata Araújo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Baer, Yitzhak. 1966. *A History of the Jews in Christian Spain*. Vol. 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Bandeira, Miguel Sopas de Melo. 2000. *O Espaço Urbano de Braga em meados do Século XVIII. A Reconstituição da Cidade a partir do Mapa das Ruas de Braga e dos Índices dos Prazos das Casas do Cabido*. Porto: Edições Afrontamento.
- Baron, Salo Wittmayer. 1957. *A Social and Religious History of the Jews*. Vol. 2. New York: Columbia University Press.
- Batnitzky Leora. 2011. *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Ben-Shalom, Ram. 2014. “The Foundation of Christianity in the Historical Perceptions of Medieval Jewry as Expressed in the *Anonymous Various Elements on the Topic of Christian Faith* (London, BL, MS Addit 27129, pp. 88b-92a).” In *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom. Studies in Honor of Ora Limor*, ed. Israel Yuval et Ram Ben-Shalom, 221-252. Turnhout: Brepolis.
- Canon 68. *Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215. The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215*. Website, Fordham University. URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>. [Acesso: 20.10.2020].
- Coelho, António Borges. 1981a. *A Revolução de 1383*. Lisboa: Caminho.
- . 1981b. *Comunas ou Concelhos*. Lisboa: Caminho.
- Cohen, Shaye. 1999. *The Beginnings of Jewishness*. Berkeley: The University of California Press.
- Deutsch, Yaacov. 2011. “The Second Life of Jesus: Christian Reception of *Toledot Yeshu*.” In *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited. A Princeton Conference*, ed. Peter Schäfer, Michael Meerson, et Yaacov Deutsch, 283-295. Tübingen: Mohr Siebeck.
- El Talmud de Babilonia, Séder Nashim, Tratado Guittín*. 1974. Ed. Abraham J. Weiss, trans. Mario Calés. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Escalante Arce, Pedro Antonio. 1996. “Apuntes sobre la Inquisición mexicana y los judíos portugueses en el siglo XVII.” In *Actas do IV Congresso das Academias da História Ibero-Americanas*, ed. Joaquim Veríssimo Serrão, 393-411. Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Figueiredo, Cândido de. 1996. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Vol. 2. Lisboa: Bertrand.
- Ginio, Alisa Meyúhas. 1998. *La forteresse de la foi*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Goldish, Matt. 2012. “Hakham Jacob Sasportas and the Former Conversos.” *Studia Rosenthaliana* 44:149-172.
- Gomes, Saul António. 2003. *A Comunidade Judaica de Coimbra Medieval*. Coimbra: Inatel.
- Graizbord, David. 2013. “Who and What Was a Jew? Some Considerations for the Historical Study of New Christians.” In “Os Judeus e o Comércio Colonial (Séculos XVI-XIX): Novas Abordagens”, ed. José Alberto Tavim, dossiê, *Anais de História de Além-Mar* 14:15-44.
- Horowitz, Elliot. 2006. *Reckless Rites. Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton: Princeton University Press.

- Iria, Alberto. 1956. *O Algarve e os Descobrimentos*. In *Descobrimentos Portugueses*, dir. João Martins da Silva Marques. Vol. 2, tomo 2. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.
- Kriegel, Maurice. 1979. *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*. Paris: Hachette.
- Lasker, Daniel. 1992. "Jewish-Christian Polemics in Ligth of the Expulsion from Spain." *Judaism* 41 (2):148-155.
- . 2007. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- L'Evangile du Ghetto ou comment les juifs se racontaient Jésus*. 1984. Ed. Jean-Pierre Osier. Paris: Berg International.
- Losa, António. 1982. "Subsídios para o Estudo dos Judeus de Braga no Séc. XV." Separata, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e Sua Colegiada*, Vol. V. Braga: [s.n.].
- Machado, José Pedro. 1991. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Vols. 3 e 6. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Marques, José. 1982-1983. "A Contenda do Cabido com os Judeus de Braga na Segunda Metade do Século XV." *Revista Altitude* 7-8:129-153.
- Mattoso, José, et Armindo de Sousa. 1993. *A Monarquia Feudal*. In *História de Portugal*, dir. de José Mattoso. Vol. 2. Lisboa: Editorial Estampa.
- Mattoso, José. 1995. *Identificação de Um País*. Vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa.
- Moreno, Humberto Baquero. 1976. "As Pregações de Mestre Paulo contra os Judeus Bracarenses nos Finais do Século XV." *Bracara Augusta* 30 (1):53-62.
- . 1978. "Novos Elementos Relativos a Mestre Paulo, Pregador do Século XV, contra os Judeus Bracarenses." *Bracara Augusta* 32:117-124.
- Murcia, Thierry. 2014. "B.Gittin 56B-57A: l'épisode talmudique de Titus, Balaam et Yeshu en Enfer – Jésus et l'insolite châtiment de l'excrément bouillant." *Revue des études juives* 173 (1-2):15-40.
- Roth, Norman. 2005. *Daily Life of the Jews in the Middle Ages*. Westport: Greenwood Press.
- Saba, Abraham ben Jacob. (1568) 1992. "Zeror ha-Mor." In *The Expulsion: 1492 Chronicles. An Anthology of Medieval Chronicles Relating to the Expulsion of the Jews From Spain and Portugal*, ed. David Raphael, 125-128. North Hollywood: Carmi Press.
- Selomoh [de Terrutiell], Abraham bar. "Sefer ha-Qabbalah." (1510) 1992. In *Dos Crônicas Hispanoebreas del siglo XV*, ed. Yolanda Moreno Koch, 69-72. Barcelona, Riopiedras Ediciones.
- Schäfer, Peter. 2011. "Introduction." In *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*, ed. Peter Schäfer, Michael Meerson, et Yaacov Deutsch, 1-11. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schippers Arie. 2001. "Moses ibn Habib: Poet and Migrant." *Studia Rosenthaliana* 35 (2):172-183.
- Shochat, Azriel. 1974. "Alami, Solomon." In *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Roth et al. Vol. 2, 510. Jerusalém: Keter Publishing.
- Silva, Rita Ribeiro da. 2012. *A Minha Praça de S. Tiago*. Guimarães: Edição da Autora.
- Sokoloff, Michael. 2011. "The Date and Provenance of the Aramaic *Toledot Yeshu* on the Basis of Aramaic Dialectology." In *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*, ed. Peter Schäfer, Michael Meerson, et Yaacov Deutsch, 13-26. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stow, Kenneth. 2001. *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the Sixteenth Century*. Washington: University of Washington Press.

- Tartakoff, Paola. 2011. "The *Toledot Yeshu* and Jewish-Christian Conflict in the Medieval Crown of Aragon." In *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*, ed. Peter Schäfer, Michael Meerson, et Yaacov Deutsch, 297-309. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tavares, Maria José Ferro. 1979. *Os Judeus em Portugal no Século XIV*. Lisboa: Guimarães Editores.
- . 1982a. "Judeus e Mouros no Portugal dos Séculos XIV e XV (Tentativa de Estudo Comparativo)." *Revista de História Económica e Social* 9:75-89.
- . 1982b. *Os Judeus em Portugal no Século XV*. Vol. 1. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- . 1984. *Os Judeus em Portugal no Século XV*. Vol. 2. Lisboa: INIC.
- . 1987a. "Judeus e Conversos Castelhanos em Portugal." *Anales de la Universidad de Alicante* 6:341-367.
- . 1987b. *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Presença.
- . 1989. "Judeus Peninsulares: Mobilidade e Relacionamento." *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, ed. Humberto Baquero Moreno, Luís Adão da Fonseca, et José Marques. Vol. 3, 875-892. Porto: INIC.
- . 1991. "Características do Messianismo Judaico em Portugal." *Estudos Orientais* 2:245-266.
- . 2010. *As Judiarias de Portugal*. Lisboa: Correios de Portugal.
- . 2014. "Judeus de Castela em Portugal no Final da Idade Média: Onomástica e Fontes Documentais." *Sefarad* 74 (1):89-144.
- Tavim, José Alberto R. Silva. 2015. "A 'Fantastic' Tale of the New Christians Concerning the Immigration of the Jews to Portugal." In "Between Edom and Kedar. Studies in Memory of Yom Tov Assis", ed. Aldina Quintana, Raquel Ibañez-Sperber, et Ram Ben Shalom, special issue, *Hispania Judaica Bulletin* 11 (2):151-168.
- . 2018. "Judeus de Loulé nos Séculos XIV-XV: No Prolongamento do al-Andaluz." *Atas do I Encontro de História de Loulé*, ed. Rita Moreira et Nelson Vaquinhas, 91-110. Loulé: Câmara Municipal de Loulé, Arquivo Municipal.
- Temkin, Samuel. 2008. "Luis de Cravajal and His People." *AJS Review* 32 (1):79-100
- . 2019. "Mirandese Crypto-Jews. Crypto-Jewish Life in Mid-Sixteenth Century Miranda do Douro." *Hispania Judaica Bulletin* 14:161-187.
- Toro, Alfonso. 1982. *Los judíos en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vasconcelos, Maria da Assunção Jácome de. 1992-1993. "A Casa Grande da Rua de St. António das Travessas." *Forum* 12-13.
- Wigoder, Geoffrey. 1996. *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Paris: Éditions du Cerf, Robert Lafont.
- Wilke, Carsten. 2007. *Histoire des juifs portugais*. Paris: Chandeigne.
- . 2014. *The Marrakesh Dialogues: A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance*. Leiden: Brill.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. 1976. *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yeudab*. Cincinnati: Hebrew Union College.
- . 1982. *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Paris: Gallimard.





# **SALVAÇÃO, PROBLEMAS DE CONSCIÊNCIA E CATARSE NA DRAMATURGIA PORTUGUESA QUINHENTISTA**

## *SALVATION AND PROBLEMS OF CONSCIENCE AND CATHARSIS IN 16<sup>TH</sup> CENTURY PLAYWRITING*

Maria Leonor García da Cruz

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

cruzmaria@campus.ul.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-8989-4527>

### **Resumo**

O crence do Renascimento, dominado pela acção humana e pelo problema da salvação, mostra uma consciencialização particular no que toca a relações sociais e à sua conexão com a conduta espiritual. Problematiza-se, sobretudo nos meios humanistas, a postura do fiel e da própria Igreja em relação a Deus e às prescrições por esta criadas. Vive-se, em Portugal e por toda a Europa, sentimentos reformistas do ponto de vista disciplinar e até certo ponto do doutrinal, facto que se espelha em reacções e heterodoxias. Nesse ambiente de pré-Reforma e de ecos de Erasmo e de Lutero, monta Gil Vicente as suas criações teatrais, diversificadas no estilo e nos conteúdos, particularmente ricas de problemática sobre Deus e a fé no processo de salvação, o livre arbítrio, o poder da oração e das boas obras, a eucaristia, os símbolos da Paixão de Cristo. Importa sistematizar as suas ideias numa investigação que tem em conta a totalidade da obra, revelando quanto o seu pensamento, pela afirmação da ortodoxia ou, em oposição, pelo riso sarcástico e catártico, não se alheia das posições críticas da época.

## Palavras-chave

Salvação; Humanismo; Gil Vicente; Livre-arbítrio; Eucaristia

## Abstract

The Renaissance believer, dominated by human action and the problem of salvation, shows to have a particular awareness of social relations and their connections with spiritual conduct. The attitude of the faithful and the Church towards God and the provisions created by the Church itself is a point raised particularly by humanists. There are disciplinary and up to a certain point doctrinal, reformist feelings in Portugal and in the whole of Europe, a fact that is mirrored in reactions and heterodoxies. In this pre-Reformation environment with echoes of Erasmus and Luther, Gil Vicente stages his theatrical creations, with a variety of styles and contents, particularly rich in issues related to God and to faith in the process of salvation, free will, the power of prayer and good works, the eucharist, and the symbols of the Passion of Christ. It is important that his ideas be organised and research be conducted that takes into consideration his entire body of work, revealing how his thinking, by his assertion of orthodoxy or, on the contrary, by his sarcastic and cathartic laughter, is close to the critical positions of the time.

## Keywords

Redemption; Humanism; Gil Vicente; Free Will; Eucharist

## Gil Vicente e as correntes críticas humanistas

O problema da salvação domina o crente do Renascimento europeu,<sup>1</sup> de agudizada consciencialização quanto à sua postura face a Deus e às prescrições da Igreja, mais ainda no contexto de um processo de laicização e de mercantilização da sociedade em espaços alargados. À interiorização da fé, aprofundada por correntes místicas – e estou a referir-me a correntes dos finais da época medieval como os Irmãos da Vida Comum ou o movimento mais tardio da *Devotio moderna* –, irá juntar-se o debate sobre o contacto indi-

---

1 O homem do século XVI é naturalmente um homem crente, já o disse Jean Delumeau em diversos dos seus trabalhos (entre os quais, 1973), posição valorizada por Lucien Febvre (1971; 1983). Vide, recentemente, Zierer (2016).

vidualizado com as Sagradas Escrituras, mais ainda nas controvérsias sobre a sua tradução para língua vulgar,<sup>2</sup> e também após a divulgação, pela imprensa, da Patrística e dos comentários e traduções de textos sagrados pelos humanistas, e sobre toda uma literatura crítica e moralizante daí decorrente.

A crítica emanada dos meios humanistas desenvolve o combate por uma Igreja reformada do ponto de vista disciplinar e até certo ponto doutrinal, facto que espelha reacções e heterodoxias. A necessidade da reforma disciplinar é sentida desde os sínodos medievais pelos próprios membros da Igreja e isso terá impacto nos debates conciliares do século XV, durante o Cisma da Igreja, até às reformas preconizadas nos cânones do faseado Concílio de Trento de meados de Quinhentos. Reflecte-se também em Cortes, em inquéritos em conventos, em denúncias municipais, em epístolas trocadas entre o rei de Portugal e o seu agente na Cúria romana, em intervenção de homens da Igreja no Concílio de Trento.<sup>3</sup> Recorde-se as reformas da Igreja na Península Ibérica anteriores a este, em coordenação com a política dos Reis Católicos, assim como o papel de grandes prelados portugueses, como o cardeal D. Afonso, irmão de D. João III, arcebispo de Évora e de Lisboa,<sup>4</sup> cuja acção foi marcante, antecipando em algumas décadas medidas tomadas pelo Concílio de Trento.

Do ponto de vista doutrinário, levantam-se debates no interior da Igreja e em círculos de intelectuais, havendo alguma consonância entre o primeiro humanismo dos finais do século XV/inícios do XVI e o “interiorismo afectivo e a inquietação moral dos reformadores católicos do século XV”,<sup>5</sup> prolongando-se controvérsias desde a forma de fixar o texto sagrado até a definições dogmáticas extremas de Zwinglio, de Lutero e de Calvino.

A dramaturgia portuguesa quinhentista não se omite a tal respeito, e particularmente as criações de Gil Vicente<sup>6</sup> são ricas de problemática, reve-

---

2 O conhecimento das Escrituras traduzidas para língua vulgar já era defendida por Wycliffe em Inglaterra, acusado aliás de heresia, e em círculos humanistas evangélicos, considerando Lutero, no século XVI, a leitura individualizada como uma das varas da salvação salutar, combatendo com isso a exclusividade da Igreja na leitura e interpretação do Livro.

3 Dias 1960, 33-66.

4 Cruz 1994; I. R. Pereira 1994; Paiva 2007.

5 Dias 1960, 16.

6 Obra conhecida de 1502 a 1536. Utilizaremos a edição de Marques Braga (Vicente 1942-1944), confrontando-a, contudo, com a fixação de texto e comentários de Buescu (1984).

lando uma postura inequivocamente ortodoxa a respeito dos assuntos da fé e do dogma, ao mesmo tempo que desenvolve críticas acutilantes à conduta desrespeitosa de fiéis e de homens da Igreja sobre formas de religiosidade e desvios morais, e um sarcasmo que se expressa, quantas vezes, no despertar de um riso catártico sobre um mundo às avessas.

Deus, fé, oração, livre-arbítrio, símbolos da Paixão, eucaristia, boas obras comentam-se em discursos fortemente representativos da mentalidade renascentista e do humanismo cristão. Na óptica vicentina, observadora do humano nas suas perspectivas externas e íntimas, o homem tem possibilidade de criar a sua vida e de atingir o bem e com isso a salvação, não dependendo em absoluto da Providência divina ou tão-somente da misericórdia de Deus. Trata-se, aliás, de um discurso que se revela, ao fim e ao cabo, similar ao de outros pensadores e ao de figuras do mundo eclesial, respeitosos das orientações dogmáticas e disciplinares da Igreja.

Se é evidente o carácter experimental do teatro de Gil Vicente, como se conclui do estudo de vários filólogos, quando dramatiza fontes e materiais de diversa proveniência, facto que, aliás, surpreendia os seus próprios contemporâneos,<sup>7</sup> a sua formação cultural continua alvo de polémica. Se concordam muitos estudiosos de Gil Vicente sobre não ter frequentado estudos universitários, todavia discordam sobre a sua conclusão dos estudos regulares ou sobre uma formação clerical.<sup>8</sup>

Entre os que se têm debruçado sobre a cultura intelectual vicentina, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, preocupada com a sua latinidade, aliás como o será ainda mais I. S. Révah,<sup>9</sup> elaborou um catálogo de citações, não se chegando a conclusões definitivas. Hábil no uso de expressões latinas (baralha-as e altera-as a gosto, como aliás faz com o português e o castelhano),

7 Recordar o Calderón (2003, 135). Também se torna importante reflectir como o texto dramático foi construído para ser visualizado e como se relacionariam intimamente textos e imagens em circulação (manuscritos ou impressos) ou em exposição na época (vide Kleiman et al. 1998; Palla 1996; Bernardes 2018).

8 Segundo Carolina Michaëlis de Vasconcelos, o latim de Gil Vicente adviria apenas da Bíblia, do breviário e da liturgia. De outra forma considera Joaquim de Carvalho a cultura teológica vicentina. Dos diferentes estudos, destaque-se Vasconcelos (1949) e J. Carvalho (1948). De recordar, contudo, que a erudição pode constituir um traço de união entre a tradição monástica e o humanismo, tendo em conta, conforme Freitas de Carvalho, o “humanismo monástico”, muito vivo na cultura europeia dos séculos XV e XVI (Carvalho 1988).

9 Da abundante bibliografia deste investigador, destaque-se Révah 1949, 1950, 1951.

as incorrecções de Gil Vicente justificam-se facilmente pela rima, pela intenção cômica ou pelo mais fácil acesso à compreensão do auditório. António José Saraiva<sup>10</sup> confirma que o dramaturgo saberia mais do que aquilo que mostrava, não só na língua como nos conhecimentos de teologia.

Stephen Reckert<sup>11</sup> salienta ainda que Gil Vicente terá revelado assiduidade na leitura e utilização de autores também gregos, religiosos e profanos, com base em estudos de Eugenio Asensio<sup>12</sup> a propósito sobretudo das fontes das barcas vicentinas nos diálogos de Luciano de Samósata, e de Costa Ramalho<sup>13</sup> a propósito de *Mosco*, imitado, como já observado por Menéndez y Pelayo, em a *Frágua d'Amor*, com certeza lido na sua versão latina em edição de 1519. Paul Teyssier e Luciana Stegagno Picchio<sup>14</sup> parecem concordar que o conhecimento de latim não pode medir-se apenas pela presença textual na escrita, podendo revelar-se nas obras a presença oculta de outros modelos latinos. Num estudo de Stephen Reckert,<sup>15</sup> concretiza-se, por seu turno, a comparação entre os três autos vicentinos das barcas e um expoente dos pregadores da época, o renano Johann Geiler von Kausersberg (1445-1510), autor de *Navicula fatuorum* (1510) que inspirou alguns elementos do *Elogio da Loucura*, de Erasmo, e de *Navicula penitentiae* (1511), autor, aliás, que será banido pelo Índice de 1559. Em outra sua colectânea de sermões (1517), o mesmo estudioso encontra num deles o motivo central do *Auto da Feira* (1527 ou 1528) e outras semelhanças. Também confronta o *Sermão* de Gil Vicente (1506) com o *Speculum morale* (com três edições incunábulas, Estrasburgo 1476, Nuremberga 1485, Veneza 1493),<sup>16</sup> encontrando uma coincidência de organização ideológica e propondo o seu conhecimento através, uma vez mais, de Geiler.

Seja como for, Gil Vicente incluía-se como autor, músico e actor no mundo da corte e do cerimonial da vida cortesã, da roda imediata da rainha D. Leonor, de D. Manuel e de D. João III e de círculos intelectuais

---

10 Saraiva 1992.

11 Reckert 1983, 178.

12 Asensio (1953) 1974.

13 Ramalho 1965-1966; 1980.

14 Teyssier 1982; Picchio 1959.

15 Reckert 1983, 179-182.

16 Reckert 1983, 185-196.

cultos.<sup>17</sup> As influências clássicas não se limitariam a citações feitas em latim ou ao número de nomes referentes à Antiguidade Clássica, tendo Américo da Costa Ramalho referenciado reminiscências clássicas diversas. Paul Teyssier concluiria que, não sendo um humanista, Gil Vicente “respirava o latim no ar ambiente”,<sup>18</sup> além de que dominava perfeitamente a língua castelhana, em que escreveu cerca de um terço da sua obra, língua essa um excelente veículo cultural na época.

Homem de tempos de transição, nele se reflecte a sociedade estamentária e o sopro renovador renascentista,<sup>19</sup> que reconhece novas actividades e a mobilidade social.<sup>20</sup> Na caracterização desta, pesa, contudo, uma apreciação fortemente moralizadora, não tanto de legitimação da ascensão social de camadas populares, burguesas ou nobres, mas antes da condenação de uma ambição e cobiça que desconcerta a sociedade tradicionalmente ordenada e condena espiritualmente o indivíduo. Mais moderno, todavia, se mostra na caracterização dos membros da Igreja, pretendendo purificá-la dos comportamentos anti-normas, libertando os indivíduos sem vocação de uma conduta antinatural. Aqui se verifica em força a inversão de discursos oficiais, os jogos de palavras, as figuras parodiadas ou a amargura sarcástica de cenas e falas.<sup>21</sup> Gil Vicente inclui na sua dramaturgia elementos renascentistas, mesmo que alguns sejam de raiz medieval. Vemo-lo exaltando, em novelas de cavalaria, os valores humanos individuais; incorporando a paisagem na literatura e um naturalismo na conversação entre crianças; contrapondo ao litúrgico e ao cavaleiresco o popular e o cómico; da mesma forma que parodia as superstições, introduz, a par de tipos sem problemas de natureza psicológica e de interiorização, outras

---

17 Em particular, D. João III tomará iniciativas culturais que levarão os escritores coevos a enaltece-lo como mecenas. Entre outras acções, saliente-se a criação de bolsas para custear portugueses em universidades estrangeiras.

18 Teyssier 1982, 17.

19 Visível também na construção gramatical de certas obras vicentinas, na separação entre actores e público, conforme salienta Gouveia ([1989] 2005, 5).

20 J. C. Pereira 1998.

21 No *Auto da Barca da Glória*, as falas do diabo que se endereçam a figuras eclesiásticas “são mais longas, mais recheadas de acusações, como se as suas vidas, que deveriam ser exemplo dos fiéis, tivessem sido mais reprováveis do que quaisquer outras”, como salientou Carrilho ([1993] 2005, 28). Também nota algumas frases dirigidas pelo diabo ao bispo que serão eliminadas pelo Índice Expurgatório de 1581, enquanto o *Index Auctorum Damnae Memoriae* de 1624 será muito mais interveniente nesta obra (Carrilho [1993] 2005, 34).

figuras com uma personalização bem vincada e expressão individualizada da paixão humana; incorpora o entusiasmo nacionalista bem como a crítica pré-reformista, ou quiçá erasmiana, que acompanha a sátira moralizadora, e ainda na forma como trabalha alegorizações de forças e formas da natureza, referências mitológicas e clássicas, ligando-se com o sagrado.

A par da reflexão de cunho espiritual de algumas das suas obras (total ou parcialmente), noutras, circunstanciais, enaltece-se uma ideologia de corte com exaltação de acções bélicas e de valores cavaleirescos de cruzada que o afastam dos ideais do evangelismo pacífico erasmiano. A obra vicentina e o seu humanismo são naturalmente marcados pela época do expansionismo português.<sup>22</sup> Basta recordar peças como a *Exortação da Guerra* (1514), o *Auto da Barca do Inferno* (1517), o *Auto da Fama* (1520), por um lado, de exaltação dos cavaleiros da fé e da guerra de devoção. Por outro lado, revela as suas dúvidas sobre a guerra justa ao interrogar-se sobre os verdadeiros propósitos e as provas práticas de espírito bélico e de empreendimento comercial no *Auto da Índia* (1509). Se no que respeita a formas de conversão, da guerra justa à evangelização pacífica, Gil Vicente e Erasmo<sup>23</sup> não são concordantes, noutros temas a proximidade é visível.<sup>24</sup>

Claramente se evidencia a condenação vicentina de certas exteriorizações do culto, quando excessivas e encapotando, num formalismo e ritualismo ociosos, ambições pessoais de membros da Igreja. Poderemos exemplificar com a *Romagem dos Agravados* (1533) e com a *Frágua de Amor* (1524). Da mesma forma, denuncia a venda de jubileus, estações e perdões, e outras formas de remissão dos pecados pela autoridade da Igreja, quando serve apenas objectivos políticos. Na verdade, não é a Igreja enquanto instituição que ele ataca, nem nega o seu poder espiritual, antes denuncia os seus vícios internos e o comércio de dignidades e benefícios eclesiásticos, a perda de fé e de consciência dos seus membros, que prejudicam, assim, uma verdadeira evangelização da sociedade

---

22 Cruz 1993.

23 Mesnard 1977.

24 Contudo, Menendez y Pelayo (2007) e Bataillon ([1936] 1974; [1937] 1998) parecem discordar de que o teatro satírico vicentino fosse erasmista ou precedente do humanismo cristão, atribuindo-o antes à tradição anticlerical da época medieval, conforme recordou Calderón (2003, 140).

e o bem comum. Pregadores e oradores são por isso parodiados no *Auto de Mofina Mendes* (1515)<sup>25</sup> ou no *Breve Sumário da História de Deus* (1527),<sup>26</sup> à maneira de Erasmo no *Elogio da Loucura* e no *Enquiridion*.<sup>27</sup>

Entre os estudiosos de Gil Vicente, tem sido também salientado o seu franciscanismo de tendência heterodoxa, manifesto na forma como utiliza passos lírico-religiosos,<sup>28</sup> aborda temas bíblicos e em particular o culto da Virgem.<sup>29</sup> Claramente revela uma consciência pré-reformista e o reflexo das polémicas que irão provocar divisões na Cristandade.<sup>30</sup> O seu discurso é notoriamente livre porque situado nas primeiras décadas de Quinhentos, antes da imposição de controlos institucionais, seja o inquisitorial,<sup>31</sup> seja o dos índices de obras proibidas. Passagens ou obras inteiras acabarão por figurar nestes, tal como obras de Erasmo, autor, aliás, que terá uma influência maior em Portugal tardiamente, já nos finais da década de 40.<sup>32</sup> A mordacidade de Gil Vicente e certas construções discursivas aproximam-se, aliás, do discurso erasmiano, seja dos *Colóquios*, seja do *Elogio da Loucura*, utilizando o dramaturgo figuras como o louco; o diabo, que é ridicularizado e ri das loucuras das almas; ou o parvo, com as suas diatribes cómicas.

Tal como pensadores da época, de Erasmo e seus seguidores a Lutero, também Gil Vicente denuncia a mundaneidade de Roma e as suas fontes de réditos e tudo o que a afasta do seu espírito primitivo, fazendo-o através de figuração alegórica ou fustigando desde papas e cardeais até monges e párocos. Recorde-se a propósito o *Auto da Feira* (1527 ou 1528), a *Romagem dos Agravados* (1533) ou o *Sermão perante a Rainha D. Leonor* (1506). Condena romagens, ofertas, rezas mecânicas, um adulterado culto dos santos,<sup>33</sup> tal como pregadores e suas

---

25 Vicente 1942-1944, I:128, 8-10.

26 Vicente 1942-1944, II:204, 3-7.

27 Como já salientado por Marques Braga (Vicente 1942-1944) e Cruz et al. (1984, 120).

28 Patente o espírito do *Cântico ao Sol*, de S. Francisco de Assis, em Vicente (1942-1944, II:185, 9-25).

29 Ao expor certas doutrinas teológicas, parece tê-las apreendido de Raimundo Lúlio ou de seus discípulos, quando enumera as dignidades como essências que constituem o próprio Deus no *Breve Sumário da História de Deus* (1527) ou se refere à Trindade ou à encarnação de Deus no *Auto dos Quatro Tempos* (1513) (Vicente 1942-1944, II:179, 1-8).

30 Cruz 2019.

31 Marcocci et Paiva 2013.

32 Com a fundação do Colégio das Artes, segundo Dias (1960, 194).

33 Afasta-se Gil Vicente das teses da Reforma nas referências de louvor aos santos, sobretudo no *Auto da Barca do Purgatório* (1518), e à Virgem, no *Auto Pastoril Português* (1523).

subtilezas escolásticas. A superstição, tal como as artes ocultas, a astrologia e a feitiçaria, também é objecto da sua crítica, à semelhança dos discursos de outros humanistas. Pontualmente, parece Gil Vicente aproximar-se mais do misticismo ou de correntes espirituais heterodoxas, quando parece defender que “a simples pureza moral basta para merecer o Céu” (*Auto da Feira*, 1527 ou 1528), “que os méritos da Paixão de Cristo salvam gratuitamente aqueles que pelas obras mereciam o Inferno, inculcando uma adesão mística à Divindade” ou quando transmite “a ideia de que ser-se religioso consiste mais em actuar com espírito evangélico do que assistir ou cumprir os actos externos do culto” (*Auto da Barca do Inferno*, 1517).<sup>34</sup>

Afasta-se das teses da Reforma ao revelar a crença no Purgatório (*Auto da Barca do Purgatório*, 1518), na Encarnação (*Auto de Mofina Mendes*, 1515), na missa e no mistério da sagrada Eucaristia, na confissão e no livre arbítrio (*Auto da Alma*, 1518). Em lugar de *Auto da Barca do Purgatório*, melhor seria designar a obra por *Auto da Praia Purgatória*, segundo Stephen Reckert,<sup>35</sup> pois, na realidade, desde o *Auto da Barca do Inferno* (1517) que haverá de facto apenas dois batéis, um com destino ao Paraíso, o das almas de salvação imediata, outro ao Inferno (descrito à maneira das pinturas de Hieronymus Bosch), o das almas condenadas, ficando na praia as almas destinadas ao Purgatório, as da salvação adiada até os pecados serem expurgados por inteiro.

Como já foi sintetizado num estudo de M. Leonor García da Cruz, S. Marta Pinheiro e Maria J. Teles, “O humanismo religioso de Gil Vicente manifesta-se, na sua interiorização do cristianismo, na repulsa pelos ritos e exteriorizações e numa visão desinteressada e racional de Deus. Dotado de uma cultura medieval, manifesta através dela uma sabedoria humanista, reformista”.<sup>36</sup> De realçar como Gil Vicente canta a Virgem não só nos moldes bíblicos e tradicionais, mas como mãe, nos estremecimentos humanos de coração e sensibilidade, de tendência humanista (*Auto de Sibila Cassandra*, 1513).<sup>37</sup> Alonso Zamora Vicente e Stanislav Zimic terão encontrado ainda

---

34 Cruz et al 1984, 125.

35 Reckert 1983, 89-94.

36 Cruz et al 1984, 126.

37 Freitas 1938, 205.

no protagonista da *Comédia do Viúvo* (1524) semelhança com o cristianismo interior preconizado pelos erasmistas, e o último destes investigadores chega a afirmar que “*Sin poseer la erudición clásica, filosófica, literaria y teológica de Erasmo, Gil Vicente no obstante revela una espiritualidad humanista muy afín a la de aquél*”.<sup>38</sup>

## Exemplos da soteriologia cristã em Gil Vicente

No *Breve Sumário da História de Deus*, de 1527, a Morte – “parteira da terra, guia das partidas, rainha dos prantos, a nunca ociosa, adela das dores, a emboladeira dos grandes senhores, cruel regateira, que a todos enleia”,<sup>39</sup> e o Tempo ajoelham-se significativamente, tal como o Mundo, diante do Redentor. É o próprio Cristo quem explicará ao Mundo, que se sente indigno e “baixa pousada” para receber o “verbo divino”, o que dele pretende: que a sua alma se cure com o sangue derramado; que veja como de vontade Ele se sacrificou; que se lembre como morreu pelos pecados do Mundo; que sofra com a Sua morte.<sup>40</sup> A paixão e morte de Cristo, o Seu sangue ou sacrifício no calvário, pelo qual os pecados do crente foram perdoados, constitui, pois, a base da salvação. Deus concede a Graça (favor não merecido, independente das obras dos homens) pela expiação de Cristo, pagando toda a pena do pecado, constituindo-se em fonte de salvação. Jesus assume, pois, todas as dívidas e paga-as. Mais do que perdão dos pecados, é a remoção da condenação, absolvição ou isenção de culpa, o dom gratuito de Cristo. Estamos a falar da Justificação. Mas se Deus concede a graça, o homem escolhe aceitá-la ou resistir-lhe e rejeitá-la.

No *Auto da Alma* (1518), esta, cansada e sofrida por arrastar pecados durante longa caminhada, será confrontada numa estalagem, que é a Igreja – e com a ajuda de santos (Agostinho, Jerónimo, Ambrósio e Tomás) –, com os símbolos da Paixão de Cristo: o lenço de Verónica, os açoites, a coroa de espinhos, os cravos e a própria Cruz. Todos lhe serão explicados e valorizados face ao seu mesquinho sofrimento. À mesa (o altar), receberá mantimentos e

38 Zimic 2003, 194.

39 Vicente 1942-1944, II:184, 3-9 (fala de Adão).

40 Vicente 1942-1944, II:207-208.

iguarias que a fortalecerão e finalmente a ajudarão a salvar-se. Mas não haverá uma atitude passiva e totalmente dependente da misericórdia de Deus. A alma cerrará os olhos ao deleite humano, orando e contemplando as dores da Virgem, e mediante o poder daquelas insígnias ser-lhe-ão então remidos os pecados.

Também no *Auto da Barca da Glória* (1519), o símbolo da Cruz (na vela da embarcação) e a representação das chagas de Cristo (nos cinco remos) operarão forte intervenção nas almas atormentadas de grandes figuras da Igreja e do Mundo. Só o poder da Cruz lhes abre o caminho para a Glória, mediante a sua intervenção salvífica. Note-se que nesta peça as figuras mostram-se, de início, mais lamentosas do que arrependidas e a sua conduta em vida foi claramente condenatória. Só perante o símbolo da paixão de Cristo, condes, duques, reis e imperadores, e altas figuras eclesiásticas, o próprio papa, através de uma penosa e sincera contrição, mediante o valor da oração e a intervenção da própria figura de Cristo, são resgatados, conseguindo alcançar a salvação eterna.

Ter fé ou plena confiança em Deus e particularmente em Cristo para a redenção do pecado é uma condição necessária no processo. Pela fé, o homem reconhece a necessidade de salvação e é levado a crer em Cristo. Ela é um meio para a salvação. Por ela se manifesta a glória de Deus. Em Gil Vicente, todavia, ela está intimamente interligada com o respeito pela Igreja, como pode ver-se no *Auto da Fé* (1510). Embora seja caracterizada como “sentimento imediato e puro que não precisa de qualquer tipo de explicação ou raciocínio”,<sup>41</sup> a alegoria acaba por funcionar como intermediária entre Deus e as almas simples dos pastores, a quem esclarece sobre o simbolismo da noite de Natal e dos objectos sagrados que compõem a capela (árvore da vida, cruz preciosa), numa função perto da sacerdotal. A Fé acaba por definir-se no discurso vicentino, aliás inequivocamente ortodoxo, pelo amor a Deus e aos seus mistérios e pela crença na Igreja e sua mensagem: “Fé he amar a Deos, só por elle . . . crer na Madre Igreja sancta, e cantar o que ella canta, e querer o que ella quer.”<sup>42</sup>

Muito se discute na época se a salvação é obtida apenas pela graça e pela justificação ou também pelos méritos manifestados, pelas boas obras.

---

41 Cruz 1990, 200.

42 Vicente 1942-1944, I:89, 3-19.

A conduta humana, na sua espinhosa caminhada para a comunhão com Deus, colabora ou não com a graça divina para a obtenção da salvação? Marcaram a história do pensamento e da espiritualidade as controvérsias emanadas dos discursos de Lutero e de Erasmo sobre o livre arbítrio.<sup>43</sup> Na *Romagem dos Agravados*, significativamente de 1533, Gil Vicente confronta um frade, de concepções arreigadas ao destino e à fatalidade, com as figuras profanas das regateiras, defensoras do livre arbítrio e da responsabilidade de cada um pelo seu destino.<sup>44</sup> No *Auto da Barca do Inferno* (1517), o pecador que se apresenta, ora ao diabo, ora ao anjo toma finalmente consciência de que o seu destino depende da sua conduta em vida.<sup>45</sup> O fidalgo, por exemplo, que não pretende entrar na embarcação infernal, escuta, contudo, duras imprecizações à beira desta: “Vai ou vem, embarcar prestes: segundo lá escolheste. Assi ca vos contentae.”<sup>46</sup>

No processo, haverá algo de divino e algo de humano. A opção de voltar-se para Cristo, para coisas espirituais e eternas, para obter perdão dos pecados, envolve toda a personalidade humana, do pensamento à sensibilidade e à vontade. Vemo-lo claramente na construção do *Auto da Alma* (1518) e na envolvimento do discurso do diabo e das tentações. Em Gil Vicente, a opção pela salvação envolve o arrependimento, o indivíduo reconhecer o seu pecado e confessar-se a Deus (ou a um seu intermediário, como a própria Igreja, estalagem nesta peça), aceitando a punição, a expiação. Então, sim, a conversão faz-se, intimamente ligada à alegria e à ressurreição. Há uma regeneração ou mudança interior radical operada pelo Espírito Santo na natureza do homem, que o altera em termos de carácter.

Um dos expoentes da representação do significado e poder da Paixão de Cristo e, simultaneamente, da capacidade de livre-arbítrio no homem é, na verdade, colocado em cena no *Auto da Alma*. Naturalmente pura (porque de origem divina), a alma é uma permanente caminheira que constrói a sua viagem

---

43 Delumeau 1973; Cunha 2014.

44 Vicente 1942-1944, V:235-236, 506-510, 526-530.

45 Já Bernardes (2018, 38-41, 43, 46) acentuou a falta de consciência/alienação de certas personagens para entrar no Paraíso. Nalgumas, só os discursos do diabo e do anjo supostamente as esclarecem, executando uma sentença, sentença essa construída em vida pelas próprias personagens (diferente do papel de intervenção dinâmica do diabo e do anjo no *Auto da Alma*).

46 Vicente 1942-1944, II:43, 1-3.

lutando contra obstáculos em que poderá soçobrar, porque tem natureza corpórea fraca (“ vaidades, riquezas”, “ pompas, honras, herdades”), ou vencer ao resistir a tentações mundanas e conservar intacta a sua natureza divina.<sup>47</sup> Foi-lhe concedido por Deus o livre-arbítrio, como lho recorda o anjo: “Deu-vos livre entendimento, e vontade libertada e a memória, que tendes em vosso tento fundamento, que sois por elle criada pera a glória”,<sup>48</sup> ou em outra passagem: “Vosso livre alvedrio, isento, fôrro, poderoso, vos he dado polo divinal poderio e senhorio, que possais fazer glorioso vosso estado.”<sup>49</sup>

A glorificação será, de facto, o acto final do processo de salvação, honra almejada pelo crente e concedida por Deus. Mas na caminhada para a glória a alma será tentada por Satanás, que a torna atribulada e atormentada, mediante ofertas pelo caminho de atractivos mundanaes, isto é, enganosa, pois que serão abandonadas quando o corpo encontrar a morte. Embora o diabo lhe lembre que à hora da morte terá tempo e ocasião de ser perdoada, a alma, cansada por tais embaraços, triste, sentindo-se pecadora e arrependida, ouvirá o anjo, que a incentiva a avançar até à estalagem próxima – a Igreja –, onde será agasalhada. Perante as iguarias que lhe são oferecidas (símbolos da Paixão), em profunda contrição, cega ao deleite humano e orando, a alma recebe enfim a remissão dos pecados.

A Igreja, encarada no *Auto da Alma* como estalagem e guarida, albergue onde o crente se purifica, encontra a paz e estabelece uma comunhão maior com Cristo sofredor por amor do Homem, é defendida incondicionalmente por Gil Vicente como instituição pilar da Fé. Mas até que ponto, na ortodoxia vicentina, cumpre na realidade o seu papel de mediação e guarida? O autor é fortemente crítico dos desvios dos seus membros a essa missão que a ordenação lhes exige.

Recorde-se os múltiplos clérigos e frades (aos milhares, conforme se afirma na *Frágua do Amor*, 1524)<sup>50</sup> que falham a sua vocação espiritual, desejando

47 Possíveis influências do *Auto da Alma* em obras de Calderón de la Barca, *Representación moral del viaje del alma*, de Lope de Vega, *El lirio y la azucena*, e de Josef de Valdivieso, *El peregrino*, conforme salienta M. Jorge 1993 (2005), 33.

48 Vicente 1942-1944, II:7, 3-9.

49 Vicente 1942-1944, II:6, 12-16, 7, 1-2.

50 Cruz 2016.

antes ser fidalgos, guerreiros, homens do mundo... Esta autoafirmação parece revelar uma opção de vida forçada pelas circunstâncias, que atingiria grande parte dos homens da Igreja, sobretudo os regulares. Os escândalos nas instituições masculinas e femininas, aliás, eram denunciados no interior da própria Igreja. A montagem da Frágua e a confissão do frade, no meio de gargalhadas que o dramaturgo despertaria, parecem ser uma forma de explosão crítica e uma maneira de repor a verdade nua e crua revificando o corpo social e expurgando de falsidade o próprio meio espiritual. Seria uma catarse. A atenção vicentina, à maneira do *Elogio da Loucura*, de Erasmo, e das gravuras da *Dança da Morte*, de Holbein, atinge também bispos, arcebispos, cardeais e papas, a quem não poupa um julgamento. Todos estão presentes, conduzidos pela Morte, sobretudo no *Auto da Barca da Glória* (1519), mas em sofrimento.

No *Auto da Feira* (1527 ou 1528), embora a espiritualidade apareça aparentemente mais difusa em contrapartida com os problemas que sobressaem da actualidade internacional,<sup>51</sup> é a própria Roma, a Igreja, acusada de mundaneidade, luxo e cobiça. O diabo, que com ela negociava constantemente, conhece-lhe bem a forma de compra e de venda. Mas ela sente-se amargurada, pois os cristãos lhe fazem guerra (alemães, ingleses e franceses) – numa alusão aos movimentos do humanismo evangélico e da reforma luterana, quiçá do saque de Roma –, “a Christandade he toda gastada só em serviço da opinião”<sup>52</sup> e os papas e outros príncipes da Igreja estão “adormidos”, afastados da sua missão de “pastores das almas”. Será esta, aliás, uma obra que sofrerá mutilações na *Compilação*, de 1586, sendo suprimidas algumas passagens que se referem a eclesiásticos e à troca de jubileus. A simonia da Igreja é também alvo de menção crítica no *Auto da Barca da Glória* (1519) e na *Romagem dos Agravados* (1533). Extremamente acutilante na sua condenação terá sido Gil Vicente em Bruxelas, em 1531, onde foi representada uma das peças, que seria provavelmente expurgada e não chegou até nós, *Jubileu de Amores*. A representação deu-se diante do legado do papa, Girolamo Aleandro, que nela identificou ecos de Lutero.<sup>53</sup> Gil Vicente nunca se revela, porém, cismático.

51 Elton 1982.

52 Vicente 1942-1944, I:204, 15-16.

53 Carta arquivada, datada de Bruxelas, 26 de Dezembro de 1531, dirigida a Sanga, o secretário de Clemente VII, estudada por Vasconcelos (1912) 1949. Referenciada por Pereira (2011).

Por mais do que uma ocasião, o dramaturgo representa a vida como uma feira. Atenda-se no *Auto da Alma* (1518). A alma compra a mercadoria que escolhe (fruto do seu livre arbítrio), mas note-se que o diabo não é encarado como simples mercador. Ao vender os seus artigos, rouba-lhe a própria vida condenando-a à perdição. É, pois, um corsário. Nada para que a alma não esteja previamente alertada...<sup>54</sup> No *Auto da Feira* (1527 ou 1528), a própria Igreja perdera o temor a Deus, a virtude, buscando agora, desesperada, comprar “paz, verdade e fé”,<sup>55</sup> mas continua a negociar com o diabo ao oferecer jubileus, estações e perdões, isto é, formas com que absolvía os pecados individuais, mas com que mais se perdia ao obter apenas poder na terra, afastando-se da sua verdadeira missão.

Idéia próxima se evidencia no *Auto da Barca da Glória* (1519). Apresenta-se em cena um papa que, ascendendo ao alto estado de vigário da Igreja, se evidenciara tirano, mundano, vivendo de luxúria, simonia e soberba, revelando-se escandalosamente desregrado e vendedor de graças. O diabo bem lhe lembra: “*Cuanto más de alto estado, tanto mas es obligado dar a todos buen ejemplo, y ser llano, a todos manso y humano*”,<sup>56</sup> e os anjos lamentam o destino deste “*Pastor, porque . . . guiador de toda la Christandad*”.<sup>57</sup> De tudo fora agora despojado pela morte e condenado à embarcação infernal. Mísero e humilde, como finalmente se sente, acaba por lamentar ter falhado e implora a piedade de Deus e a da Virgem. Perante o crucifixo pintado na vela da embarcação, roga, por fim, de joelhos, ser ouvido pelo “*Pastor crucificado*”, isto é, por Cristo.<sup>58</sup> E é Este quem o salva, em virtude do seu sofrimento, quando os anjos se preparavam para partir sem ele. Semelhantes manifestações ocorrem com outras almas depois da morte, como com um cardeal, ambicioso em demasia, e com um bispo extremamente orgulhoso e agora horrorizado com a degradação do seu corpo e a condenação aos Infernos.<sup>59</sup>

---

54 Vicente 1942-1944, II:14, 4-6 (fala do anjo).

55 Vicente 1942-1944, I:214, 12.

56 Vicente 1942-1944, II:163, 23-26 et 164, 1.

57 Vicente 1942-1944, II:166, 4-6.

58 Vicente 1942-1944, II:167, 4.

59 Perspectivar estas altas figuras pecadoras em sofrimento, no âmbito do reconhecimento da sua degradação e fraqueza humana (em contrição gradativa), salvos pela apoteótica demonstração da misericórdia de Cristo e perante as suas insígnias, levar-nos-ia a aproximar Gil Vicente da “teologia da cruz” reflectida por Lutero, contraposta à “teologia da glória”, segundo o estudo de Palma (2019).

É a dor e a contrição de cada um e as orações ao Redentor diante do crucifixo que, em qualquer dos casos, conduzem à intervenção divina e ao acto da Graça. Apela Gil Vicente, nesta e em outras obras, ao processo de purificação do fiel, isto é, ao seu processo de santificação, na dedicação a Deus, no afastar-se do que é terreno, ao consagrar-se a uma vida santa e justa, num processo de aperfeiçoamento. Estes episódios poderiam levar-nos a um longo comentário sobre o poder da oração.

A devoção passa pela sinceridade e pela disciplina moral, como Gil Vicente adverte na *Floresta de Enganos* (1536). As palavras da oração à divindade ganham significado pela conduta espiritual e pelo comportamento. Se as orações são como flores, o fruto são as obras. Há que considerar estas, na visão vicentina, e o seu papel no processo de santificação e de salvação. O verdadeiro valor da oração é representado de novo no *Auto da Cananeia* (1534), remetendo-nos uma vez mais para Erasmo, quando coloca em Cristo certas considerações prévias à oração: “Que o rezar não é ouvido, nem é nada, sem alma estar inflamada e o ‘espírito transcendido na divindade sagrada. Nem cuideis que arrecadais por rezar muita oração, se no coração estais fora de contemplação.”<sup>60</sup> A par do religioso introduz-se o profano e criam-se obras de caricatura assaz contundentes na crítica social relacionada com metodologias catequéticas e regras comportamentais de membros da Igreja. Tais normas ou ritos são perspectivados pelo lado negativo, concluindo-se a sua falsidade ou ineficácia. Desmascara-se, assim, rituais e ri-se mordazmente das orações mecânicas n’O *Clérigo da Beira* (1529 ou 1530) proferidas de forma patusca pelo negro alforriado e ladrão, bem como pelo próprio clérigo mundano.

Condena Gil Vicente, como dissemos, certas exteriorizações do culto, quando excessivas e encapotando ambições pessoais de membros da Igreja. Nesse sentido, cria na *Romagem dos Agravados* (1533) duas figuras exemplares, Frei Paço, frade palaciano e cortesão, e Frei Narciso, ambicioso que simulava provações (fazia “o rosto amarelo com muita palha centeia”<sup>61</sup> para ser favo-

60 Vicente 1942-1944, II:246, 6-14. O mesmo sentido se encontra no discurso erasmiano: “No el grito de los labios, sino el deseo ardiente del espíritu es el que hiere – como voz penetrante – los oídos de Dios” (Erasmo de Roterdão 1995, 69).

61 Vicente 1942-1944, V:240, 603-604.

recido com um bispado), assim como na *Frágua de Amor* (1524) o frade folião que se aborrece de toda a disciplina monacal (do vestuário às horas e às obrigações) e desejava bailar, jogar e casar.<sup>62</sup> Muitos outros corpos da Igreja servem de criação a Gil Vicente para criticar a canalização excessiva de gente sem vocação para a vida religiosa, desperdiçada na guerra e no cultivo dos campos. Ofertas, orações e romagens, rezas mecânicas e o adulterado culto dos santos, à semelhança de Erasmo, constituem formas exteriores de devoção que não escapam ao seu crivo crítico, no *Auto dos Quatro Tempos* (1513), no *Breve Sumário da História de Deus* (1527), n' *O Clérigo da Beira* (1529 ou 1530) e no *Triunfo do Inverno* (1529), contrapostas a um sincero arrependimento e verdadeira contrição.

Um dos pontos altos da arte vicentina moralizadora, mas utilizando elementos profanos, é a sua construção do *Templo de Apolo* (1526). Transforma o Paço num Templo, a que se dirigem inúmeros romeiros. Curiosamente, Apolo reconhece a origem do mundo em Deus, pois enumera o que teria ele próprio criado diferente, mas substitui-se a Ele e ordena novos mandamentos. É aí que se veicula forte crítica ao clero, aliás em número excessivo, dando asas à imaginação, ao possibilitar às freiras voarem dos conventos, aos monges queimarem as suas celas, aos clérigos serem feitos de manteiga e expostos ao Sol para derreterem, plantando-se os frades de cabeça para baixo num areal para se castigarem por não darem nem limões.<sup>63</sup> A inutilidade de grande parte do clero fica óbvia no discurso vicentino. Também no *Auto Pastoril Português* (1523) os maus ministros da Igreja, o cura, o prior, o capelão, são apontados, atribuindo-se à Virgem recomendações de castigos através dos pastores. Note-se, porém, que subjaz a intenção de um aviso para os eclesiásticos se emendarem e a referência ao pontífice como responsável máximo para o seu concerto.<sup>64</sup>

Torna-se, aliás, muito importante a figura do pastor em Gil Vicente e não apenas pelo seu papel no cómico em virtude da boçalidade. Apesar de presente,

---

62 Vicente 1942-1944, IV:125, 6-21 et 126, 1-5.

63 Vicente 1942-1944, IV:165, 6-20.

64 Correia 2014.

esta é mais atribuída ao parvo. O pastor vicentino é muitas vezes um inocente, semi-ingénuo, que adere de imediato ao fenómeno místico, como no *Auto dos Reis Magos* (1503?), ou tem um feito contemplativo, como Gil Terron no *Auto Pastoril Castelbano* (1502), ao distinguir-se dos seus companheiros por influência da doutrinação de um clérigo, certamente na missa. Naturalmente que o saber popular do pastor e o seu raciocínio, ligado à dimensão do humano, deturparão comicamente algumas das orientações espirituais que pretende veicular.<sup>65</sup> Também no *Auto da Fé*, os pastores, autodenominando-se bobos e néscios, não conseguem apreender totalmente as explicações dessa figura circunspecta que é a Fé. Seja como for, a sua singeleza, pureza e amor verdadeiro para com Deus demonstram uma maior proximidade com a divindade, apesar da sua ignorância e rusticidade, relativamente a quantas outras figuras sociais, degradadas e corroídas pela ambição e a maldade.

Na sequência do que foi dito, talvez se compreenda melhor a criança que, na obra vicentina, facilmente identifica Deus com a hóstia, definindo-O como branquinho e redondo, assumindo plenamente o fenómeno da transubstanciação, embora de forma ingénuo, fenómeno esse alvo de polémica nos meios reformistas da época.

No *Auto da Alma* (1518), por seu turno, haverá uma didáctica sobre a eucaristia em ambiente bem mais elaborado. Segundo Moser, haveria fases<sup>66</sup> e o anúncio que seria a via mística a conveniente à alma. Estaria presente uma exortação do sacerdote aos penitentes (no prólogo), a reza que se segue na missa invocando o perdão divino (na oração a Santo Agostinho),<sup>67</sup> seguindo-se o lava-mãos da alma e a ceia (com a apresentação das iguarias ou instrumentos da Paixão), isto é, uma iluminação gratuitamente recebida. Mas seria o acto de consumir o quarto prato (o crucifixo) o que constituiria a refeição mística por excelência, isto é, a comunhão, a com-união com Deus, representando

---

65 Como salienta Rodrigues (1999, 138), a propósito do diálogo entre o anjo e o pastor no *Auto da Barca do Purgatório*, o facto de aquele não criticar quem mal se exprime em matérias do foro religioso, não significa que incentive ou se conforme com a “inconsistência da formação doutrinária”.

66 Note-se, ao longo das centúrias, a liturgia eucarística compreendendo dois grandes momentos, a Liturgia da Palavra (leituras, homilia e oração universal) e a Liturgia Eucarística (apresentação do pão e do vinho, acção de graças consagratória e comunhão), conforme Dotro et Helder (2006).

67 Oração mutilada na 2.ª edição da *Compilação das Obras*, de 1586, conforme recorda Quint (1997, 20).

em simultâneo o Cristo crucificado e o ressuscitado. Claro que o recebimento deste último prato exige que a alma se despoje de jóias e roupa vistosa, oferta do diabo, ou seja, “do lastro dos seus pecados confessados e arrependidos”,<sup>68</sup> revelando um sincero arrependimento.

No repasto místico, Eucaristia e Paixão de Cristo surgem assim em Gil Vicente interligados, aliás, como na iconografia abundante da primeira metade do século XVI ou até anterior referente aos instrumentos da Paixão e à lenda de São Gregório, isto é, nos materiais pictóricos sobre a Missa de São Gregório.<sup>69</sup>

### Catarse pelo discurso carnavalesco

São vários os processos discursivos utilizados por Gil Vicente para conseguir fazer-se ouvir por palavras duras e certeiras, mas sem admoestações, e poder transmitir críticas e conselhos a corpos sociais e indivíduos de elevado estatuto, sem censura ou castigo. Recorde-se, a esse propósito, a criação do pregador louco no *Sermão perante a Rainha D. Leonor* em 1506, de facto um guia espiritual faminto de graça que não poupa avisos a um mundo que se pretende reformar, reforma essa difícil, visto caminhar aquele “de cara atrás”, cego, corroído pela ambição, a maldade e a falsidade, pactuante com o diabo, por isso moribundo. O choque entre o espiritual, o especulativo – a que não poucas vezes procura escapar dada a mensagem clara e directa que pretende junto de uma audiência laica de elevado estatuto ou de um público alargado e de cariz popular – e o material, até grosseiro, não corresponde no seu teatro apenas a uma tradição dos tempos medievais ou a uma dura e intragável realidade reafirmada pelo costume ou mesmo institucionalizada que urge

---

68 Reckert 1983, 133.

69 Moser (1962) 1966, 16, 19, 20. Ver também Giorgi 2005. Como material pictórico do tema da Missa de São Gregório, recorde-se, a título exemplificativo, as representações do Missal Rico (f.133v, Biblioteca Municipal do Porto); a *Messe de Saint Grégoire*, do Maître du Mont des Oliviers de Dutuit (1450-1460; Gallica.bnf.fr/Bibliothèque Nationale de France); *A Missa de São Gregório*, de Alfonso Carrillo, do século XV, ou a de Diego de la Cruz, anterior a 1480 (Museu Nacional de Arte da Catalunha, Barcelona); a gravura de Albrecht Dürer (1511, Museu de Belas Artes de Boston, EUA); a representação a óleo sobre madeira de Hieronymus Bosch no tríptico fechado da *Adoração dos Magos* (c. 1510, Museu do Prado, Madrid); e finalmente Francisco Henriques (1508-1511, MNAA, Lisboa).

denunciar. Tal choque é frequentemente provocado para despertar um riso mordaz<sup>70</sup> e, portanto, demolidor. Para tal irreverência, escolhem-se discursos e personagens que seria insensato rebater: o parvo, essa figura terra-a-terra,<sup>71</sup> o louco ou o diabo.

O discurso oficial é correntemente invertido no *Templo de Apolo* (1526), onde os mandamentos da Igreja são sistematicamente alterados: amar a todas as mulheres sobre todas as coisas, dar ao diabo o pai, a mãe e os parentes próximos, etc., substituir salmos e aleluias por bailes e folias. Trata-se contudo, tudo isto, de uma grande paródia baseada em estruturas oficiais. Da sua loucura se adverte o ouvinte desde o início, não se chegando, pois, a uma plena transgressão. A reflexão crítica e regeneradora tanto aparece no seu teatro religioso como em farsas e comédias profanas, mais ou menos acutilantes, dependendo do percurso pessoal do autor e do contexto histórico ou da festa que se celebra. Um discurso invertido na representação de personagens em situações ambíguas ou contrárias à norma, ou uma transmissão oral por trocadilhos e outros jogos linguísticos, não são, aliás, fruto tão-somente de uma cultura popular presente na dramaturgia, trata-se propositadamente de ambiente também de elites<sup>72</sup> e mesmo de uma arma mordaz destas.

O riso torna-se resultado de uma cumplicidade na ironia e no sarcasmo acutilante entre autor e ouvintes ou leitores sobre problemas de consciência e de comportamento fora das normas. Representa um escape e uma purificação ou catarse ao inverter-se a ordem e, simultaneamente, ao repô-la pela máscara do bobo (sobretudo o parvo ou o diabo, mas não exclusivamente), que por ser bobo diz a verdade, mas sem ser castigado.

Não raramente figuras superiores da Igreja são fruto de observação condenatória por Gil Vicente, assim como nobres e cortesãos. Como salientou M. Leonor García da Cruz: “Ridicularizam-se membros de uma elite so-

---

70 Martins 1978.

71 Palla 1992; M. J. F. Jorge 2007.

72 Huizinga 1985. A inversão como tema vulgar na cultura popular foi analisado por Mário Martins, Michael Bakhtin, Natalie Davis ou Peter Burke, mas evidencia-se particularmente como arma de elites em Henk van Nierop, quando aborda a revolta política da nobreza dos Países Baixos contra a tirania de Filipe II de Espanha, em pleno século XVI, ao assumir-se em cortejos e banquetes e nos códigos dos mendigos.

cial por suas condutas e falta de valores intrínsecos como a virtude cristã e a honra, assim como se elevam vilões pelos seus ditos jocosos mas veículos da verdade ou pelos seus discursos catequéticos de profunda espiritualidade.<sup>73</sup> Manifestando a ingenuidade ou a rudeza de certas criações, como o grumete de navio, o pastor, a criança ou o parvo, e a argúcia e perversidade de outras, com facilidade se transpõe Gil Vicente da materialidade para os mistérios da Paixão, enchendo o palco de diabos à maneira de Hieronymus Bosch. Tais demónios complementam mensagens moralistas, provocando e vergastando os homens com os seus discursos e despertando o riso, por vezes com eles se confundindo propositadamente.

---

73 Cruz 2018, 82-83.

## BIBLIOGRAFIA

- Asensio, Eugenio. (1953) 1974. “Las fuentes de las Barcas de Gil Vicente.” In *Estudios portugueses*, 59-77. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português. URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcr5081>.
- Bataillon, Marcel. (1936) 1974. “Une source de Gil Vicente et de Montemor: la méditation de Savonarole sur Le Miserere.” In *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*, 155-170. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português.
- . (1937) 1998. *Erasmus et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVI<sup>e</sup> siècle*. Genève: Librairie Droz.
- Bernardes, José Augusto Cardoso. 2018. “As Barcas, de Gil Vicente, Cinco Séculos Depois.” *Críticón* 134:35-49. URL: <http://hdl.handle.net/10316/85263>.
- Buescu, Maria Leonor Carvalhão, introd. norm. texto. 1984. *Copilaçam de Todas as Obras de Gil Vicente*. 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Calderón Calderón, Manuel. 2003. “Temas y formas del teatro castellano de Gil Vicente.” In *Gil Vicente 500 Anos Depois. Actas do Congresso Internacional realizado pelo Centro de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. Vol. 1, 131-147. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Carrilho, Ernestina. (1993) 2005. *Glória*. E-book. Vicente – Coleção dirigida por Osório Mateus. Lisboa: Quimera Editores.
- Carvalho, Joaquim de. 1948. *Os Sermões de Gil Vicente e a Arte de Pregar*. Lisboa: Ocidente.
- Carvalho, José Adriano Freitas de. 1988. “Erudição e Espiritualidade no Século XVI em Portugal. Nótula a propósito da Imagem da Vida Cristã, de Fr. Heitor Pinto, O.S.H.” In *O Humanismo Português. 1500-1600. Primeiro Simpósio Nacional 21-25 de Outubro de 1985*, 653-681. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.
- Correia, Maria José Andrade Pinheiro Lázaro da Silva. 2014. “Imagens do Clero na Obra de Gil Vicente.” Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra. URL: <http://hdl.handle.net/10316/27967>.
- Cruz, Maria Leonor García da. 1990. *Gil Vicente e a Sociedade Portuguesa de Quinhentos – Leitura Crítica num Mundo de “Cara Atrás” (As Personagens e o Palco da Sua Ação)*. Lisboa: Gradiva.
- . 1993. “Gil Vicente e o Império.” In *História de Portugal*, ed. João Medina. Vol. IV, 333-340. Amadora: Ediclube.
- . 1994. “Alguns Elementos sobre a Situação Eclesiástica em Portugal nos Começos do Reinado de D. João III.” In *Actas do Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*. Vol. II, 93-107. Évora: Instituto Superior de Teologia/Seminário Maior de Évora.
- . 2016. “Gil Vicente and Thomas More’s Construction of a Perfect Community: ‘Frágua d’Amor’ in the Imagination of a New World.” In *Utopia(s): Worlds and Frontiers of the Imaginary*, ed. M. Rosário Monteiro, Mário S. Ming Kong, et M. João Pereira Neto, 275-279. London: CRC Press, Taylor & Francis Group.
- . 2018. “Contexto Ideológico de Representações nas Artes: De Bosch e Gil Vicente a More, Maquiavel e à Emblemata de Alciato.” *Revista História, Histórias. Revista do Programa de Pós-Graduação em História – UnB* 6 (11):67-89.

- . 2019. “Tensões e Sentidos na Consciência Europeia de 1532 a 1536.” In *Martinho Lutero e Portugal: Diálogos, Tensões e Impactos/Martin Luther & Portugal: Dialogues, Tensions & Impacts*, coord. Edite Martins Alberto, Ana Paula Avelar, Margarida Sá Nogueira Lalandia, et Paulo Catarino Lopes. Lisboa: CHAM/Edições Húmus.
- Cruz, Maria Leonor García da, S. Marta Pinheiro, et Maria J. Teles. 1984. *O Discurso Carnavalesco em Gil Vicente*. Lisboa: GECpublicações.
- Cunha, Samuel. 2014. “Erasmus, Lutero e o Livre-Arbitrio.” *DISCERNINDO – Revista Teológica Discente da Metodista 2* (2):53-66.
- Delumeau, Jean. 1973. *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: PUF.
- Dias, José Sebastião da Silva. 1960. *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*. Tomo I. Universidade de Coimbra
- Dotro, Ricardo Pascual, et Gerardo García Helder. 2006. *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Edições Loyola.
- Elton, G.R. 1982. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa: Presença.
- Erasmus de Roterdão. 1995. *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Febvre, Lucien. 1971. *O Problema da Descrença no Século XVI. A Religião de Rabelais*. Lisboa: Ed. Início.
- . 1983. *Au coeur religieux du XVI<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Le Livre de Poche Biblio Essais.
- Freitas, Maria Múrias de. 1938. “A Virgem Maria na Obra de Gil Vicente.” *Revista da Faculdade de Letras* 5:203-210.
- Giorgi, Rosa. 2005. *Symboles et cultes de l'Église*. Paris: Éditions Hazan.
- Gouveia, Carlos. (1989) 2005. *Fé*. E-book. Vicente – Coleção dirigida por Osório Mateus. Lisboa: Quimera Editores.
- Huizinga, Johan. 1985. *O Declínio da Idade Média*. Lisboa: Ulisseia.
- Jorge, Maria. (1993) 2005. *Alma*. E-book. Vicente – Coleção dirigida por Osório Mateus. Lisboa: Quimera Editores.
- Jorge, Maria José de Freitas. 2007. “Figuras de Parvo: Os Parvos no Teatro Quinhentista Português.” Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- Kleiman, Olinda, Robert Horville, et Godeleine Logez, eds. 1998. *Théâtre de cour, théâtre de ville, théâtre de rue*. Lille: Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle.
- Marcocci, Giuseppe, et José Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Martins, Mário. 1978. *O Riso, o Sorriso e a Paródia na Literatura Portuguesa de Quatrocentos*. Lisboa: ICP.
- Menendez y Pelayo. 2007. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Homo Legens.
- Mesnard, Pierre. 1977. *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Lib. Phil. J. Vrin.
- Moser, Fernando de Mello. (1962) 1966. “Liturgia e Iconografia na Interpretação do ‘Auto da Alma’.” Separata, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III série, n.º 6. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa.
- Paiva, José Pedro. 2007. “Um Príncipe na Diocese de Évora: o Governo Episcopal do Cardeal Infante D. Afonso (1523-1540).” *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 7: 127-174.

- Palla, Maria José. 1992. “O Parvo e o Mundo às Avestas em Gil Vicente – Algumas Reflexões.” *Actas do Colóquio em torno da Obra de Gil Vicente, Teatro da Cornucópia (1989)*, 87-101. Lisboa: ICALP.
- . 1996. “Gil Vicente e as Artes Plásticas.” *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 9:281-297. URL: <http://hdl.handle.net/10362/6887>.
- Palma, Alexandre. 2019. “Lutero e a Cruz. Raízes, Chave Hermenêutica e Posteridade de Um Tema Teológico.” In *Martinho Lutero e Portugal: Diálogos, Tensões e Impactos/Martin Luther & Portugal: Dialogues, Tensions & Impacts*, coord. Edite Martins Alberto, Ana Paula Avelar, Margarida Sá Nogueira Lalanda, et Paulo Catarino Lopes, 23-35. Lisboa: CHAM/Edições Húmus.
- Pereira, Isaiás da Rosa. 1994. “Uma Figura Histórica Mal Conhecida: O Cardeal-Infante D. Afonso (1509-1540).” In *Actas do Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*. Vol. I, 417-439. Évora: Instituto Superior de Teologia/Seminário Maior de Évora.
- Pereira, João Cordeiro. 1998. “A Estrutura Social e o Seu Dever.” In *Nova História de Portugal: Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, ed. João J. Alves Dias. Vol. V, 277-336. Lisboa: Editorial Presença.
- Pereira, Silvina. (2011) 2013. “Gil Vicente em Bruxelas.” *JL. Jornal de Letras*, página atualizada a 27.02.2013. URL: <http://visao.sapo.pt/jornaldeletras/bloguesjl/dramasimperfeitos/gil-viceinte-em-bruxelas=f708935>
- Picchio, Luciana Stegagno. 1959. “Questioni Gilvicentine.” *Cultura Neolatina* 19 (3).
- Quint, Anne-Marie. 1997. *Le jeu de l'âme. Le jeu de la foire / Auto da Alma. Auto da Feira / Gil Vicente*, ed. crítica, introd. e notas A.-M Quint. Paris: Chandeigne.
- Ramallo, Américo da Costa. 1965-1966. “Algumas Observações sobre o Latim de Gil Vicente.” *Humanitas* 17/18:198-210.
- . 1980. *Estudos sobre o Século XVI*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português.
- Reckert, Stephen. 1983. *Espírito e Letra de Gil Vicente*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Révah, I. S. 1949. *Les sermons de Gil Vicente. En marge d'un opuscule du professeur Joaquim de Carvalho*. Lisbonne: [s.n.].
- . 1950. “La source de la Obra da Geração Humana et de l'Auto da Alma.” *Bulletin d'Histoire du Théâtre Portugais* 1:1-32.
- . 1951. *Recherches sur les Oeuvres de Gil Vicente*. Tome I, *Édition critique du premier “Auto das Barcas”*. Lisbonne: Institute Français au Portugal.
- Rodrigues, M. Idalina Resina. 1999. *De Gil Vicente a Lope de Vega. Vozes Cruzçadas no Teatro Ibérico*. Lisboa: Teorema.
- Saraiva, António José. 1992. *Gil Vicente e o fim do Teatro Medieval*. Lisboa: Gradiva.
- Teyssier, Paul. 1982. *Gil Vicente – O Autor e a Obra*. Amadora: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação e das Universidades.
- Vasconcelos, Carolina Michaëlis de. (1912) 1949. “Notas Vicentinas 1. Gil Vicente em Bruxelas ou O Jubileu de Amor.” In *Notas Vicentinas. Preliminares duma Edição Crítica das Obras de Gil Vicente. Notas I a V*. Lisboa: Revista Ocidente.
- . 1949. *Notas Vicentinas. Preliminares duma Edição Crítica das Obras de Gil Vicente. Notas I a V*. 2 tomos. Lisboa: Revista Ocidente.
- Vicente, Gil. 1942-1944. *Obras Completas*. Pref. e notas Marques Braga. 6 vols. Lisboa: Livraria Sá da Costa – Editora.

- Zierer, Adriana. 2016. "Religiosidade, Perdição da Alma e Salvação na Sociedade Portuguesa Medieval (Séc. XIV-XVI)." *Revista Agora* 23:169-195.
- Zimic, Stanislav. 2003. "El teatro religioso de Gil Vicente." In *Gil Vicente 500 Anos Depois. Actas do Congresso Internacional Realizado pelo Centro de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. Vol.1, 181-196. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.



# **O COMÉRCIO DOS CORPOS E A PERDIÇÃO DAS ALMAS:**

O baptismo dos escravos no arquipélago  
de Cabo Verde (1460 – século XVIII)<sup>1</sup>

***THE BODIES TRADE AND THE SOUL'S DAMNATION:  
Slaves' baptism in the Cape Verde archipelago  
(1460 – 18<sup>th</sup> century)***

Maria João Soares

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

mariajoasoares@yahoo.co.uk |  <https://orcid.org/0000-0002-6921-5451>

## **Resumo**

Este estudo tem por objectivo analisar a questão do baptismo dos escravos nas ilhas de Cabo Verde desde 1460 até ao século XVIII, nos momentos em que esta temática conheceu maior destaque, designadamente no início da monarquia filipina, no período da missão dos jesuítas (1604-1642) e no episcopado de D. Fr. Vitoriano Portuense nos finais da centúria de Setecentos.

---

1 Agradeço aos avaliadores as sugestões ao texto inicial no que se refere a questões formais, conceptuais e bibliográficas. O meu agradecimento estende-se a André Morgado, que editou o texto de acordo com as normas de publicação deste volume.

### Palavras-chave

Arquipélago de Cabo Verde, tráfico negreiro, baptismo, catequese, jesuítas, bispo D. Fr. Vitoriano Portuense.

### Summary

This study purposes to debate the issue of the slave's baptism in the Cabo Verde islands at the time when this theme was more prominent, as in the beginning of the Philippine monarchy, in the Jesuit's mission in the early seventeenth century and in the episcopate of D. Fr. Vitoriano Portuense in the late years of the XVII century.

### Keywords:

Cape Verde archipelago, slave trade; baptism, catechesis, Jesuits, bishop D. Fr. Vitoriano Portuense.

A história da implantação do cristianismo no arquipélago de Cabo Verde conta apenas com algumas décadas e com um número limitado de estudos.<sup>2</sup> Tal facto explica que, por vezes, se tenham de visitar alguns aspectos basilares da presença eclesial nos trópicos, como o da administração dos sacramentos aos escravos africanos.

Para melhor enquadrar a questão, é necessário visitar a condição das fontes documentais eclesiais relativas às ilhas de Cabo Verde. A documentação referente ao tomo eclesiástico não sobreviveu, tal como não perduraram outros importantes fundos arquivísticos, como róis de confessados, habitações sacerdotais ou registos paroquiais, estes últimos só remanescentes para algumas paróquias no século XIX. Também não se conservaram *corpus* documentais relativos à misericórdia e a outras confrarias.<sup>3</sup> Por outro lado, a correspondência trocada entre as autoridades metropolitanas e os agentes régios e eclesiásticos locais revestiu um cariz eminentemente político-administrativo e um enfoque urbano, tendo incidido, sobretudo, em assuntos de

---

2 Rema 1982; Cerrone 1983; Vaschetto 1987; M. E. M. Santos et M. J. Soares 1995; N. S. Gonçalves 1996; M. J. Soares 2002; Horta 2014.

3 F. F. Silva 1899, 19.

natureza comercial, fiscal, militar e burocrática. A questão das religiosidades locais foi muitas vezes silenciada por bispos, missionários e oficiais régios, alguns dos quais se autocensuraram, como foi o caso do militar Manuel Roiz Lucas de Senna, que em 1818 afirmou: “Enfim, eu muito mais tinha que dizer a respeito da [ir]religião; porém deixo ficar no tinteiro aquilo que pode escandalizar a muitos.”<sup>4</sup>

O baptismo dos escravos assumiu grande importância para a monarquia portuguesa em virtude da sua índole confessional e do estatuto central da religião na época moderna. A chegada massiva de escravos africanos da “Guiné” a Lisboa, a partir de meados do século XV, e a permanência desses cativos na sua condição religiosa original provocaram polémica e suscitaram resposta dos soberanos.<sup>5</sup> Era obrigação e encargo dos reis portugueses garantir a catequização e baptismo dos escravos africanos, como forma de assegurar a salvação da sua da alma.<sup>6</sup>

A tradição jurídica nesta matéria remete para o Código das Siete Partidas, de Alfonso X. Na partida IV, foi definido o estatuto jurídico dos escravos, os direitos e deveres entre senhores e escravos, além de determinações do âmbito dos sacramentos, como por exemplo o baptismo e o casamento.<sup>7</sup>

Na sequência deste legado jurídico, foi estipulado, nas Ordenações Manuêlinas, que os senhores deviam providenciar que os seus escravos fossem baptizados no prazo de seis meses. Em caso contrário, incorriam na sua perda. O escravo tinha de consentir na recepção do sacramento. Os escravos até dez anos deviam ser baptizados no período de um mês depois de os senhores os terem adquirido. Quantas às crianças cativas, deviam receber o sacramento na mesma forma que as crianças cristãs.<sup>8</sup> A codificação filipina reproduziu estas determinações sem alterações.<sup>9</sup>

Dado que até meados do século XVI não existiram representantes permanentes da Igreja Católica na Costa da Guiné, o baptismo dos escravos afri-

---

4 Senna (1818) 1987. Sobre esta temática, vide D. Santos 2012.

5 Mendes 2008; Marcocci 2012, 59.

6 Marcussi 2013, 65.

7 Alfonso X 1252-1284. Partida 1, tít. 4, ley 14; Partida 4, tít. 5; tít. 21.

8 *Ordenações Manuêlinas* (1797) 1987. Liv. 5, tít. 99.

9 *Ordenações Filipinas* (1603) 1999. Liv. 5, tít. 99. Sobre esta questão ver Paes 2013.

canos competia aos eclesiásticos estabelecidos nas ilhas de Santiago e do Fogo, a bordo das embarcações ou, à chegada a Lisboa. Neste último caso, foi encarregado desta tarefa o vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição.<sup>10</sup>

Para contextualizar esta problemática é necessário relembrar as principais linhas condutoras da história das ilhas de Cabo Verde.<sup>11</sup> O povoamento do arquipélago no primeiro século da sua história centrou-se nas ilhas de Santiago e do Fogo.<sup>12</sup> A ilha de Santiago, devido, entre outros factores, à sua posição geoestratégica nas rotas transatlânticas, transformou-se rapidamente em entreposto e plataforma do tráfico negreiro. Por outro lado, os povoadores tiveram de importar escravos para fixar naquelas ilhas e aí desenvolver actividades agrícolas, pecuárias e manufactureiras, uma vez que a legislação de 1472 tornara obrigatório que o trato nos Rios de Guiné fosse feito com produtos da terra.<sup>13</sup>

A ocupação das ilhas processou-se com um número reduzido de povoadores europeus e um grande volume de população escrava. Em 1582, de acordo com os dados do sargento-mor Francisco de Andrade, os escravos representavam mais de 80 % das ilhas povoadas, Santiago e do Fogo.<sup>14</sup>

A questão da doutrinação dos escravos do arquipélago de Cabo Verde, tanto dos cativos em trânsito, como dos escravos crioulos nascidos na terra, no que diz respeito à sua instrução catequética e posterior admissão ao baptismo, não mereceu um tratamento aprofundado nas fontes insulares, civis e eclesiásticas de finais de Quatrocentos e primeiras décadas de Quinhentos, como sucederá mais tarde para a Guiné, Angola e Brasil.<sup>15</sup>

---

10 D. Manuel I concedeu um cruzado de ouro ao vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Lisboa, para baptizar os escravos negros vindos da Guiné; vide Brásio 1958-2004, 3:129-131 (D. Manuel I, “Alvará de D. Manuel I concedendo um cruzado de ouro ao vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, incluso na confirmação régia de 26 de Maio de 1559”, de 1516. Liv. 48, fl. 49, Chancelaria de D. João III, Arquivo Nacional da Torre do Tombo). Este documento emana do espírito da bula *Preclara Tui*, de Leão X, que determina que os indianos e os africanos sejam baptizados nos navios, no porto de Lisboa ou em casas particulares; vide Brásio 1958-2004, 3:115-117 (Papa Leão X, “Bula do papa Leão X determinando que os indianos e africanos sejam baptizados nos navios, no porto de Lisboa ou em casas particulares. Deve ser pago um ducado de ouro ao vigário da igreja de Nossa Senhora da Conceição de Lisboa”, de 1516, fols. 21-17, Bulas, Arquivo Nacional da Torre do Tombo).

11 M. E. M. Santos et al. 2001.

12 Pereira 2005a.

13 Torrão 1991.

14 Baleno 1991; Teixeira 2005.

15 Engemann 2014; Marcussi 2013; M. C. Soares 2011; Oliveira 2008; 2009; 2016.

Nas décadas finais do século XV, surgem as primeiras referências ao estabelecimento de eclesiásticos na vila da Ribeira Grande, na ilha de Santiago, capital e cidade-porto mais importante do arquipélago.

Mais tarde, em 1513, quando o ciclo negreiro da ilha de Santiago se encontrava em fase de grande dinamismo, o corregedor Pêro de Guimarães indicou que existiam 12 membros do clero naquele aglomerado urbano, num total de 156 pessoas, embora não tivesse contabilizado os escravos.<sup>16</sup> Os representantes da Igreja constituíam assim uma fatia muito significativa da população daquela vila. Numa época em que o movimento de entrada e saída dos navios vindos dos Rios de Guiné no principal porto do arquipélago era muito intenso e que a duração da escala era breve, devido, entre outros factores, aos elevados níveis de mortalidade a bordo, a acção catequética dos escravos devia ser muito limitada.

A criação da diocese de Cabo Verde, em 1533, e a instalação da sé catedral, na cidade da Ribeira Grande, do corpo capitular e demais ofícios eclesiásticos decorrentes daquela condição poderão ter alterado um pouco a situação atrás descrita. Embora os membros do cabido não tivessem por missão principal as tarefas espirituais de cura de almas, é provável que alguns escravos da urbe, sobretudo os domésticos, tenham sido alvo do ensino da catequese por parte dos capitulares, tendo um maior esclarecimento em matérias de fé.<sup>17</sup>

Na década de 1570, decorrido já mais de um século sobre o início do povoamento das ilhas de Santiago e do Fogo, uma série de documentos de João III, na sua qualidade de patrono da diocese de Cabo Verde, como grão-mestre e governador da Ordem de Cristo, refere-se implicitamente a esta matéria. Foi estipulado, em 11 alvarás dirigidos aos vigários das freguesias das ilhas de Santiago e do Fogo, que esses curas só teriam os seus salários (ordinárias) acrescidos se ensinassem doutrina ao povo nos tempos e pelo modo que o bispo mandasse.<sup>18</sup> Não temos mais elementos documentais sobre

---

16 Albuquerque et M. E. M. Santos 1988, 1:219-223 (Pero de Guimarães, “Carta do corregedor de Cabo Verde ao rei, dando conta do estado da ilha de Santiago”, de 1513. Parte 1, maço 12, n.º 120, Corpo Cronológico, Arquivo Nacional da Torre do Tombo).

17 M. E. M. Santos et M. J. Soares 1995, 371-374.

18 M. E. M. Santos et M. J. Soares 1995, 416-417.

esta eventual actividade catequética. Os cativos encontravam-se dispersos pelas fazendas dos escravocratas, ocupados nas actividades agrícolas, na pecuária, além de outras tarefas, como construção de vedações, transporte de água, lenha, etc. Mesmo que os entraves linguísticos entre clero e escravos pudessem ter sido mitigados com a progressiva, embora muito demorada, aprendizagem do português, o ritmo do trabalho nos campos e a necessária dispensa laboral que os senhores precisavam de conceder aos escravos para aprender catequese não terão criado condições muito favoráveis a essa aprendizagem. Os escravos tinham um contacto distanciado com a religião dos povoadores quando escoltavam os seus senhores às igrejas matrizes nos dias santos e de guarda, permanecendo, no entanto, aqueles no adro adjacente aos pequenos templos locais ou na retaguarda dos cortejos festivos.

Quanto às outras ilhas do arquipélago, sobretudo as do Barlavento, onde a presença humana era essencialmente sazonal para as chamadas “chacinas” do gado e tratamento dos produtos derivados, o povoamento permaneceu muito reduzido até às primeiras décadas do século XVII. Nestas ilhas, a presença da Igreja limitava-se ao envio de sacerdotes para a desobriga pascal. Nestes casos, o ensino da doutrina seria ainda mais reduzido e, provavelmente, verificar-se-ia apenas uma administração do baptismo através de fórmulas rituais, sem a devida interiorização do significado do sacramento pelo neófito.<sup>19</sup>

Em 1582, o já referido Francisco de Andrade, sargento-mor da ilha de Santiago, apresentou a Filipe II uma relação das ilhas de Cabo Verde e Rios de Guiné. Os dados demográficos indicados para a ilha de Santiago assinalam que na cidade da Ribeira Grande existiam 5700 escravos de confissão, enquanto a vila da Praia contabilizava 3000 escravos, 800 de confissão e 200 que se ensinavam para a admissão a este sacramento. Nas freguesias rurais, residiam 5000 escravos, 3000 de confissão e 2000 de ensino.<sup>20</sup> Esta informação mostra que existia um maior acesso aos sacramentos na capital do arquipélago, embora

---

19 M. E. M. Santos et M. J. Soares 1995, 433.

20 Brásio 1958-2004, 3:97-107 (Francisco de Andrade, “Relação das ilhas de Cabo Verde e Costa da Guiné do sargento-mor da ilha de Santiago ao rei sobre as ilhas de Cabo Verde e Guiné de 26 de Janeiro”, de 1582. Maço 109, Guerra Antigua, Archivo General de Simancas). Sobre a evolução demográfica de Cabo Verde, vide Teixeira 2005.

as percentagens no meio rural fossem também elevadas. Apesar de existir uma elevada concentração do clero insular na principal ilha de Cabo Verde, sobretudo na cidade da Ribeira Grande, não se afigura verosímil que um cura por cada freguesia pudesse ministrar um ensino catequético adequado a tão elevado número de escravos dispersos pelas fazendas. Está também implícito neste documento que os escravocratas cumpriam os seus deveres legais, morais e piedosos relativamente aos seus escravos, garantindo-lhes o acesso à aprendizagem da doutrina.

No entanto, este documento tem de ser contextualizado, uma vez que se tratou de uma informação solicitada por Filipe II dois anos depois do início do período da monarquia dual. Francisco de Andrade veiculou os interesses dos armadores de Santiago que queriam chamar a atenção do novo monarca para a necessidade de se reforçar a defesa do arquipélago e da costa africana fronteira, investindo em infra-estruturas militares e meios navais. Nesse sentido, apresentou um retrato idealizado da sociedade santiaguense, em que os negociantes e escravocratas, bem como a igreja local, cumpriam as suas obrigações espirituais relativamente aos escravos em matéria do ensino da catequese e da administração de sacramentos.

A partir de meados do século XVI, o contexto económico do arquipélago de Cabo Verde conheceu alterações significativas. Desde 1530, corsários e piratas franceses, seguidos mais tarde por ingleses e holandeses, começaram a atacar as rotas negreiras que até aí eram exclusivas dos negociantes da ilha de Santiago. Aqueles concorrentes comerciais europeus acederam directamente aos mercados guineenses, dispensando a intermediação dos armadores locais. Por outro lado, as alterações nas disposições do contrato de fornecimento de escravos e a introdução do regime dos *asientos*, em 1595, permitiram a participação de outros agentes, que suplantaram os comerciantes santiaguenses, dado que, entre outros factores, dispunham de capitais mais avultados e podiam negociar com um leque mais amplo de mercadorias.<sup>21</sup>

Estas alterações repercutiram-se nos Rios de Guiné, onde o poder metropolitano procurou estender a sua influência através de uma cobertura

---

21 A. C. Silva 1995, 7-15; Torrão 1995; Baleno 1995, 127-130; Vila-Vilar 1977.

institucional de Cacheu, o principal porto negroiro da região nos inícios do século XVII.<sup>22</sup> Este projecto contemplou também o envio de uma missão exploratória de quatro padres jesuítas em 1604, que visava, entre outros objectivos, a conversão dos chefes locais, suas famílias e elite, além de assistência espiritual aos núcleos luso-africanos estabelecidos naquela região.<sup>23</sup>

Os padres inacianos que permaneceram e assistiram nas ilhas de Santiago e do Fogo contradisseram a informação do sargento-mor Francisco de Andrade e mostraram-se críticos quanto à condição espiritual dos escravos. À medida que desenvolveram o seu labor espiritual pelos meios urbanos e rurais insulares, cedo se aperceberam de que a cristianização dos cativos era aparente, de que o seu ensino catequético era deficiente e de que muitos escravos crioulos nem sequer eram baptizados.<sup>24</sup>

O padre Manuel de Barros, que viria a falecer apenas um ano depois de chegar, devido ao seu “fervor missionário” pelas ilhas de Santiago e do Fogo “adentro”, denunciou práticas muito pouco abonatórias da presença eclesial e da responsabilidade espiritual dos escravocratas face aos seus escravos. Testemunhou que existiam *jabacones*,<sup>25</sup> de que os naturais das ilhas e brancos do reino se socorriam, escandalizando-se com o recurso destes últimos àqueles oficiantes africanos nos momentos de doença. Por outro lado, revelou que os negros viviam como “selvagens pelas serras”, tendo apenas de cristão o nome. Perante este panorama, o inaciano decidiu tomar a seu cargo o catecismo de adultos, procurando que todos os recém-chegados dos Rios de Guiné às ilhas fossem devidamente preparados para receber o baptismo. Tentou negociar com os terratenentes santiaguenses a dispensa dos escravos ao domingo, para se dedicarem ao ensino da doutrina, e a concessão de folgas aos sábados, para que os cativos pudessem trabalhar para seu auto-sustento.<sup>26</sup> Tal solicitação revelou-se vã.

Por sua vez, o padre Manuel de Almeida pediu que os seus “alunos meninos” da cidade da Ribeira Grande o avisassem caso algum escravo ado-

22 Torrão 1995, 60-76; Cohen 1995, 191-206.

23 N. S. Gonçalves 1996, 109-122.

24 A expressão “escravo crioulo” designa os escravos nascidos nas ilhas de Cabo Verde.

25 *Jabacone*: curandeiro, feiticeiro, adivinho originário das religiões africanas tradicionais transposto pelos escravos e forros para a cultura crioula insular cabo-verdiana (Hawthorne 2010, 217).

26 ARSI, Lusitania, Padre Manuel de Barros, “Carta do padre jesuíta ao padre assistente de Portugal de 19 de Abril” de 1605, Lusitania, 83, fols. 349-352 v.

ecesses, para não morrer sem ser batizado. Num testemunho concordante com o anterior, informou que existiam muitos “negros gentios” aos quais os escravocratas apenas davam um nome sem os batizar, para evitar pagar o montante exigido pelos seculares para a administração daquele sacramento. Transmitiu também que os curas iam a bordo dos navios em trânsito no porto da cidade da Ribeira Grande sem, no entanto, conseguirem identificar os que já haviam recebido o sacramento e os que estavam por batizar, por não haver tempo para mais. Sugeriu que na Guiné, antes do embarque dos escravos, se fizessem listas dos batizados, para evitar a perdição das almas de tantos africanos, devido à indiferenciação entre os já sacramentados e os não-batizados.<sup>27</sup>

O discurso destes dois padres jesuítas apenas pôs em evidência o que a documentação que temos vindo a analisar deixou pressupor. Os escravos que faziam escala no arquipélago e os que já nasciam nas ilhas eram batizados com a administração apressada e massiva dos actos sacramentais formais, sem a devida preparação doutrinal. O ensino da catequese era inexistente para os escravos em trânsito e, mesmo para muitos dos cativos nascidos no arquipélago, se alguma instrução era leccionada, era deficiente. Os inacianos revelaram que os escravocratas não cumpriam as suas obrigações legais e espirituais relativas aos seus escravos, uma vez que não lhes concediam a requerida dispensa dos seus afazeres quotidianos para a demorada aprendizagem da doutrina. Os senhores, quando atribuíam aos seus novos escravos nomes portugueses, escondiam que eles não eram batizados e que muitos morriam sem ter tido acesso ao sacramento de entrada na vida cristã.

As críticas dos inacianos abriram uma questão de consciência e de legalidade à qual a Coroa não podia ficar indiferente, ante o volume crescente de escravos que eram transportados pelos contratadores de escravos dos Rios de Guiné para as Índias de Castela sem ser catequizados e batizados.<sup>28</sup>

Em 1622, o monarca, por sugestão da Mesa da Consciência e Ordens, ordenou a criação da Junta do Batismo dos Escravos de Cabo Verde e Guiné

---

27 Brásio 1958-2004, 4:278-282 (Padre Manuel Almeida, “Carta do padre jesuíta ao provincial da Companhia de Jesus de 11 de Julho”, de 1607, cód. 74, fols. 90-91 v., Archivum Romanum Societatis Iesus, Roma).

28 Vila-Vilar 1977.

para exame desta melindrosa questão. Este órgão consultivo emitiu o seu parecer no ano seguinte. A junta, com base em testemunhos de actores locais, como os jesuítas ou os governadores-gerais de Cabo Verde, concluiu que os baptismos dos escravos que rumavam à América espanhola não eram válidos, canónica e juridicamente, uma vez que não eram precedidos de um adequado ensino catequético e de um consentimento livre e informado dos cativos. Dado que entre um carregamento de centenas de negros podiam existir diferentes entendimentos sobre o que lhes era ministrado no fugaz baptismo colectivo, através da aspersão de água e do pronunciamento de fórmulas rituais, o mais adequado seria ministrar, nos portos de destino, um baptismo condicional para evitar a invalidade canónica de um duplo sacramento.<sup>29</sup>

A junta, já num âmbito pastoral do que entendia ser a admissão dos cativos a uma conversão efectiva, propôs que se fundasse no porto de Cacheu uma residência para quatro jesuítas, que funcionaria em colaboração com a futura instituição que a Coroa pretendia que esta ordem religiosa criasse na cidade da Ribeira Grande. Nesta casa de ensino, os religiosos inacianos e alguns jovens ordinandos naturais de Cabo Verde deviam aprender as línguas locais dos Rios de Guiné para, então, poderem instruir e baptizar convenientemente os cativos. Por seu lado, os negociantes de Santiago pretendiam que o baptismo dos escravos se fizesse na ilha, aproveitando este pretexto para que os navios negreiros aí tivessem escala obrigatória. A junta mostrou-se contrária a esta pretensão dos mercadores santiaguenses, uma vez que a escala nos portos da ilha devia ser o mais breve possível, para se evitar o aumento da mortalidade a bordo. No porto de Cacheu, o tempo de permanência das embarcações era mais elevado, para que se efectuassem as demoradas negociações com as chefaturas locais para a aquisição dos escravos, para completar os carregamentos e embarcar os cativos nos navios. No entender da junta, este período poderia ser aproveitado para capacitar os cativos a receber um baptismo conforme às normas canónicas. Além disso, devia seguir nos navios um sacerdote nomeado pelo

---

29 Brásio 1958-2004, 3-7 (Junta do Baptismo dos Escravos de Cabo Verde e Guiné, “Consulta da Junta do Baptismo dos escravos de Cabo Verde e Guiné”, de 1623. Cód. 36, cód. 35, fols. 120 v.-124, Conselho Ultramarino, Arquivo Histórico Ultramarino). Sobre este assunto, vide N. S. Gonçalves, 160-162.

bispo de Cabo Verde para baptizar os que ainda não o tivessem sido, confessar os que adoessem e dar a extrema-unção aos moribundos. Este sacerdote devia ser pago pelos armadores de Santiago e pelos contratadores. Igual procedimento deveria ser seguido em Angola e São Tomé, pelo que foi ordenado aos bispos dessas dioceses que fizessem instruir e catequizar os escravos nos portos de saída. Enquanto tal instituição não fosse fundada em Cacheu, o bispo devia mandar à costa dois clérigos que assistissem os escravos a bordo para receberem o baptismo, antes de efectuarem a arriscada travessia atlântica.

O projecto da implantação dos jesuítas em Cabo Verde e Rios de Guiné, tão estimado pelos primeiros Habsburgos, viria a soçobrar em meados do século XVII, quando os dois inicianos remanescentes abandonaram a ilha de Santiago, em 1642, sem licença régia. A província de Lisboa nunca tivera esta missão por prioritária, mandando poucos missionários para o terreno e adiando a fundação de uma casa na ilha de Santiago e de uma residência nos Rios de Guiné.<sup>30</sup>

O tema do baptismo dos escravos transpôs o Atlântico e chegou ao porto de Cartagena das Índias, um dos principais destinos dos escravos provenientes de Cabo Verde e Rios de Guiné desde as últimas décadas do século XVI.

Em 1604, foi fundada nessa cidade uma missão de padres jesuítas em que se incluía o padre Alonso de Sandoval, precisamente no mesmo ano da criação da missão de Cabo Verde, facto que não é despiciendo. Aquele eclesiástico, tal como os seus irmãos de missão e os seus escravos ladinos, dedicou o seu labor à assistência material e espiritual dos escravos recém-chegados.<sup>31</sup> Em muitos casos, eram os jesuítas de Cartagena e de Cabo Verde que negociavam esses escravos e os faziam transportar por armadores de confiança, participando assim activamente no trato negreiro entre o arquipélago, o porto de Cartagena e a posterior revenda desses cativos nas possessões espanholas. As normas convencionais das missões jesuítas implicavam a sua independência financeira e o seu autofinanciamento face aos centros provinciais ibéricos, pelo que os inicianos

---

30 Gonçalves 1995.

31 A expressão “escravos ladinos” diz respeito a escravos já aculturados que detinham importantes competências multilíngüísticas no domínio da língua portuguesa, espanhola, crioula e dos idiomas africanos, sendo utilizados pelos missionários como tradutores e intérpretes.

recorreram amiúde ao tráfico de escravos e ao trabalho dos cativos nas propriedades rurais e urbanas da missão, tendo investido no ensino da língua e da música aos escravizados (ladinização) para aumentar o seu valor comercial.<sup>32</sup> Em termos materiais, a missão de Cartagena procurou providenciar aos cativos melhores condições de acolhimento, bem como cuidados alimentares e de saúde, dado que vinham desfalecidos ou mesmo moribundos depois da travessia atlântica.

Nos barracões onde os escravos eram guardados antes de serem revendidos, o padre Alonso de Sandoval questionou-se e pôs em dúvida que esses cativos tivessem sido batizados na forma canónica e legal nos portos de Cabo Verde e Rios de Guiné. Através da intermediação linguística de negros ladinos,<sup>33</sup> constatou que a maioria dos escravos não tinha recebido o necessário ensino catequético para entender e consentir, de forma esclarecida, no sacramento que lhes era ministrado a bordo. Com base nestes testemunhos, nas cartas dos seus confrades da missão de Cabo Verde e Guiné, do historiógrafo jesuíta Fernão Guerreiro, dos negociantes negreiros e da sua gente de bordo, Sandoval redigiu uma obra soteriológica sobre a salvação daqueles cativos.<sup>34</sup> O inaciano mencionou que o significado que os africanos atribuíam aos gestos, às palavras e à água que um homem branco lhes aplicava era diferente do pretendido. Muitos escravizados pensavam que a água benta era semelhante ao ferro com que os negreiros os marcavam; outros, que se tratava de lhes lavar as cabeças sujas para melhor lhes cortar os cabelos, de refrescar os seus corpos ou de os preservar de certas doenças, como dores de cabeça, como era praticado nas suas terras de origem. Existiam ainda escravos que associavam este ritual a interditos de proibição de ter relações sexuais a bordo ou de se revoltarem durante a travessia do Atlântico; manifestaram também que era cerimónia e ordem superior dos brancos, pelo que deviam simplesmente obedecer.<sup>35</sup>

Em Cabo Verde, depois do encerramento da missão dos jesuítas, iniciou-se em 1657 a missionação franciscana sob a égide das províncias da

---

32 Sobre este assunto, vide estudo em curso de Horta et Torrão 2020.

33 De acordo com Raphael Bluteau, o termo era utilizado para designar os escravos “mais espertos e mais capazes para o que se lhes encomenda” (1712-1729, 5:16).

34 Guerreiro (1600-1609) 1930-1942; Sandoval (1627) 1956.

35 Sandoval (1627) 1956, 122-123; Cenci 2015.

Piedade e da Soledade. Pouco depois da sua chegada, foi construído o Convento de São Francisco na cidade da Ribeira Grande, ponto de irradiação dos novos missionários para as outras ilhas do arquipélago e para a Costa da Guiné. Esta missão não deixou muitos testemunhos sobre o posicionamento franciscano face ao baptismo dos escravos no arquipélago e na costa africana fronteira. Tal facto deveu-se à derrocada do Convento de Santo António dos Capuchos em Lisboa, a casa-mãe daquela missão, no Terramoto de 1755, uma vez que aí se conservava a correspondência com a missão de Cabo Verde.<sup>36</sup>

Em meados do século XVII, o arquipélago já não tinha uma participação activa nas principais rotas negreiras transatlânticas, limitando-se a fornecer aguada, refresco, sal e panaria da terra às embarcações europeias que faziam escala nas ilhas.<sup>37</sup> As ligações marítimas com Portugal tornaram-se escassas, diminuindo também a atenção política do centro sobre o arquipélago.<sup>38</sup>

A polémica das condições de admissão dos escravos cabo-verdianos e guineenses ao baptismo só foi reactivada na viragem para o século XVIII pelo bispo D. Fr. Vitoriano Portuense, cujo episcopado decorreu entre 1685 e 1705.<sup>39</sup>

A diocese de Cabo Verde havia estado vaga por mais de 25 anos devido ao corte de relações entre Portugal e a Santa Sé. Após o reatamento das ligações diplomáticas de Portugal com Roma, foi retomado o provimento dos bispos portugueses e ultramarinos.<sup>40</sup> Em 1671, foi escolhido D. Fr. Fabião dos Reis, que faleceu nove meses depois de chegar ao arquipélago, em 1674.<sup>41</sup> O bispo seguinte, D. Fr. António de S. Dionísio teve um exercício muito atribulado de nove anos, tendo entrado em conflito aberto com o clero local, já constituído na sua maioria por padres da terra, após o progressivo abandono da diocese por parte dos eclesiásticos metropolitanos a partir das primeiras décadas do século XVII.<sup>42</sup>

---

36 Rema 1982; Recheado 2010. Apenas os cronistas franciscanos Fr. Francisco de Santiago e Fr. Manuel da Mealhada, na sua *Crónica da Província de Nossa Senhora da Soledade...*, de 1762, referem a actividade pastoral dos frades franciscanos no arquipélago de Cabo Verde, salientando que se dedicavam ao ensino da catequese e à administração dos sacramentos aos nascidos na terra, nomeadamente aos escravos (Barcellense 2009; BPMP, Mealhada [1786-1789?], *Coronica da Província da Soledade...*). Sobre os dois cronistas, vide Araújo (2011).

37 Carreira 1983.

38 Carreira 1972, 131-173; Baleno 2002, 181-188.

39 M. J. Soares 2002, 346-364; 2005; M. P. Gonçalves 1995.

40 Almeida 1968, 335-342; Paiva 2006, 171-277.

41 M. J. Soares 2002, 340.

42 M. J. Soares 2002, 342-346. Sobre a emergência do clero nativo no espaço imperial, vide Marcussi 2012; esta temática no arquipélago de Cabo Verde foi estudada por Recheado 2013.

As vacâncias e os sobressaltos do poder episcopal foram relevantes para o assunto aqui em estudo, uma vez que uma parte muito significativa dos “padres da terra” (clero local ou autóctone) ficou muito tempo sem poder aceder a ordens sacras, quer por falta de prelado, quer por recusa episcopal na concessão do sacramento da ordenação. O número de eclesiásticos diminuiu de forma significativa e várias conezias e dignidades do cabido, tal como as paróquias, ficaram vagas por morte dos seus oficiantes ou até por abandono dos postos eclesiásticos, o que pode ter contribuído para que muitos escravos ficassem por baptizar ou fossem baptizados de forma inadequada. Por outro lado, à semelhança da elite escravocrata, o clero mostrou-se cada vez mais in-submisso, quando não rebelde, perante os oficiais régios e eclesiásticos.<sup>43</sup>

Foi então escolhido para a mitra de Cabo Verde D. Fr. Vitoriano Portuense, um dos mais carismáticos bispos da diocese. Nos primeiros dez anos do seu episcopado, D. Fr. Vitoriano dedicou-se às actividades pastorais de que foi incumbido pela Coroa, como a cristianização dos “reis” de Bissau; ou às causas que considerou prioritárias para a afirmação do poder episcopal, como a construção da sé catedral na cidade da Ribeira Grande ou as disputas com a elite local, a misericórdia e o cabido.<sup>44</sup>

O baptismo dos escravos mereceu grande atenção por parte de D. Fr. Vitoriano e foi uma das formas que privilegiou para enfrentar os terratenentes da ilha de Santiago. Em 1696, escreveu uma carta para o rei sobre os escravos da Companhia de Comércio de Cacheu e Cabo Verde.<sup>45</sup> Nesta missiva, o prelado criticou um dos comportamentos que considerava mais reprováveis por parte dos senhores, que consistia em não baptizarem de forma conveniente os seus cativos.<sup>46</sup> Esta denúncia fazia parte de uma estratégia de D. Fr. Vitoriano para admoestar os maioriais locais, submete-los ao poder episcopal e tentar enfraquecer a sua proeminência. Em resposta àquela carta, D. Pedro II ordenou ao bispo que não consentisse o embarque de escravos que achasse por baptizar

---

43 Sobre o clima de desordem social, vide Cabral 2002, 272-310.

44 Mota 1974; M. P. Gonçalves 1995; M. J. Soares 2002, 346-364.

45 Sobre a Companhia de Cabo Verde e Cacheu, vide Baleno 2002, 215-216.

46 Brásio 1958-2004, 7:325-326 (D. Fr. Vitoriano Portuense, “Carta do bispo de Cabo Verde ao rei sobre irregularidades no baptismo dos escravos de 4 de Junho”, de 1696. Caixa 8, Cabo Verde, Arquivo Histórico Ultramarino).

na ilha após um ano de serviço. Caso assim sucedesse, o caixeiro da companhia de Cacheu e Cabo Verde devia devolvê-los aos seus senhores para permitir a sua doutrinação durante um ano.<sup>47</sup> Contudo, os escravocratas persistiram em não entregar os seus escravos ao clero para os instruir.

Meses depois, o Conselho Ultramarino reuniu para fazer consulta sobre esta questão. Verificou-se que alguns armadores e sócios da companhia traziam escravos por baptizar. Numa determinada armação, o bispo foi pessoalmente à casa da alfândega na Ribeira Grande examinar a legalidade da administração do sacramento dos escravos, tendo impedido que o caixeiro da companhia os deixasse embarcar. O governador-geral António Salgado e o ouvidor João Coimbra Soeiro foram negociar com o prelado para que o assunto fosse resolvido de forma conciliatória. O Conselho sugeriu que, em vez de se proibir o embarque de escravos sem baptismo, estes deviam ser substituídos por escravos da terra já devidamente instruídos e baptizados, uma vez que os cativos em trânsito desconheciam a língua portuguesa ou a crioula e eram “rudes”, pelo que o ensino da catequese era muito demorado. Por seu lado, os negreiros argumentavam que os escravizados seguiam em direitura para “terra de católicos”, onde existiam muitos mestres para os doutrinar. O Conselho preconizou que os escravos que demorassem algum tempo para embarcar nos portos de Cacheu e Bissau aí fossem instruídos e baptizados. Quanto aos escravos que chegassem a Santiago por baldeação,<sup>48</sup> escala ou refresco, mesmo que viessem por sacramentar, deviam ser embarcados e baptizados nos portos de destino, dado que a perda de tempo podia significar maior risco de mortalidade.<sup>49</sup>

Pouco tempo depois, D. Pedro II informou o governador-geral e o bispo da decisão do Conselho, acrescentando que deviam seguir clérigos seculares em cada embarcação para ensinar os escravos que estivessem por baptizar e

---

47 Brásio 1958-2004, 7:376-377. (D. Pedro II, “Carta régia ao bispo de Cabo Verde enviando contra ordens acerca do baptismo dos escravos de Guiné e Cabo Verde”, de 1697. Cód. 489, Conselho Ultramarino, Arquivo Histórico Ultramarino).

48 Baldeação: acto de baldear, exportação, passar carga de um navio a outro (A. M. Silva [1789] 1813, 254).

49 Brásio 1958-2004, 7:355-358 (Conselho Ultramarino, “Consulta do Conselho Ultramarino de 14 de Novembro sobre o baptismo dos escravos”, de 1696. Caixa 8, Cabo Verde, Arquivo Histórico Ultramarino). Brásio 1958-2004, 7:357-358 (D. Pedro II, “Parecer sobre o baptismo dos escravos de 4 de Março de 1697 anexo à consulta do Conselho Ultramarino acima referida”, de 1697. Caixa 8, Cabo Verde, Arquivo Histórico Ultramarino).

para sacramentar os que estivessem em perigo de vida. Os navios deviam ser portadores de certidões com róis da quantidade dos escravos, nos quais se devia discriminar os que estavam por baptizar e os já baptizados, documentos que deviam ser entregues nos portos de destino a quem fosse responsável pela respectiva jurisdição espiritual.<sup>50</sup>

O prelado respondeu prontamente àquela missiva régia. D. Fr. Vitoriano afirmou literalmente que ficaria muito consolado se a questão do baptismo dos escravos fosse tão fácil de resolver, como fora rápido o Conselho Ultramarino a especular sobre o assunto. Assegurou que o baptismo dos escravos a bordo, mesmo dos que estivessem moribundos, nunca podia ser ministrado sem catequese, sob o risco de ser inválido em termos canónicos. Advertiu também que nos Rios de Guiné não existiam condições para o baptismo dos escravos, pois além de serem “rústicos e incapazes”, só pensavam em “quebrar as correntes e grilhões e tornarem para suas terras”. Considerou que os escravos desembarcados em Santiago eram boçais e não sabiam nenhuma palavra de língua crioula, na qual era ministrado o ensino, e só depois de muitos meses de aprenderem a falar é que podiam ser catequizados. Quanto aos escravos em trânsito ou escala na ilha de Santiago, o bispo observou que iria cumprir a determinação régia e assim apaziguar a sua consciência.

D. Fr. Vitoriano acrescentou que alguns sócios da companhia e seus aparguados em Santiago tinham comprado escravos para trabalhar nas suas fazendas e depois pretendiam revendê-los, após o prazo de um ano sem estarem baptizados. Salientou que a diocese não tinha meios materiais e humanos para fazer seguir sacerdotes em todas as embarcações negreiras, além de não existirem a bordo condições para instruir e baptizar, dadas as dilacerantes condições da travessia atlântica, afirmando que servia “muitas vezes o resgate de os mandar mais cedo a penar no outro mundo”. Reiterando a determinação régia decidida no período dos jesuítas, o bispo defendeu que se fundasse, em Cacheu, um grande edifício coberto de telha, para embarcar a escravaria que estivesse à

---

50 Brásio 1958-2004, 7:374-375 (D. Pedro II, “Carta régia ao governador de Cabo Verde D. António Gomes Mena sobre o baptismo de escravos de 5 de Março”, de 1697. Liv. 2, fols. 37-37v. Arquivo de Cabo Verde, Praia); Brásio 1958-2004, 7:376-377 (D. Pedro II, “Carta régia idêntica ao bispo de Cabo Verde D. Fr. Vitoriano Portuense de 5 de Março”, de 1697. Caixa 8, Cabo Verde, Arquivo Histórico Ultramarino).

espera de embarcar, onde os missionários e os eclesiásticos pudessem ensinar. Afirmou que iria diligenciar junto dos mestres das embarcações a elaboração de certidões relativas ao baptismo dos escravos, concluindo que a maior parte deles seguia por baptizar.<sup>51</sup>

O Conselho Ultramarino recomendou ao rei que se seguisse, nas ilhas de Cabo Verde e nos Rios de Guiné, uma estratégia pastoral semelhante à praticada em Angola. Deviam existir nos portos de embarque e de escala catequistas que fossem conhecedores das línguas africanas para baptizar os escravos, sem que fosse necessário esperar que aprendessem a língua portuguesa ou a crioula, no caso de Cabo Verde. Os senhores da ilha de Santiago que recebessem escravos deviam providenciar que fossem catequizados e baptizados, comprometendo-se a pagar o que fosse estipulado pelo clero para a administração daquele sacramento. Igual cuidado deveria ser observado nas embarcações negreiras que fizessem escala em Santiago; os catequistas deviam subir a bordo e fazer todo o possível para doutrinar os africanos embarcados. O Conselho sugeriu também ao monarca que diligenciasse para que fosse construída a edificação destinada ao ensino e baptismo dos escravos no porto de Cacheu.<sup>52</sup>

Poucos dias depois, D. Pedro II escreveu ao governador-geral de Cabo Verde, António Salgado, ordenando-lhe que desse execução à construção da casa da catequese em Cacheu e que existissem tanto naquele porto guineense como na ilha de Santiago catequistas “práticos” nas línguas guineenses.<sup>53</sup>

Em 1700, D. Fr. Vitoriano escreveu ao monarca uma longa missiva sobre as cinco questões pastorais que considerou mais reprováveis da diocese.<sup>54</sup> Entre as suas denúncias encontrava-se o assunto do baptismo dos escravos. Fez o historial da questão desde o início do seu episcopado e referiu todos os episódios e decisões régias acima enunciadas. D. Fr. Vitoriano informou que

---

51 Brásio 1958-2004, 7:386-388 (D. Fr. Vitoriano Portuense, “Carta do bispo de Cabo Verde a D. Pedro II de 17 de Abril”, de 1697. Caixa 8, Cabo Verde, Arquivo Histórico Ultramarino).

52 Brásio 1958-2004, 7:398-401 (“Consulta do Conselho Ultramarino sobre o baptismo dos escravos de 12 de Novembro”, de 1697, Cód. 478, fols. 103-104. Conselho Ultramarino, Arquivo Histórico Ultramarino).

53 Brásio 1958-2004, 7:415-416 (D. Pedro II, “Carta régia ao governador de Cabo Verde D. António Salgado de 7 de Janeiro”, de 1698. Caixa 8, Cabo Verde, Arquivo Histórico Ultramarino).

54 AHU, Cabo Verde, D. Fr. Vitoriano Portuense, “Carta do bispo de Cabo Verde ao rei em que apresenta as importantes questões pastorais da diocese de 13 de Junho, de 1700, Caixa 9, doc. 7.

mandara publicar carta pastoral em que estabelecia que os escravocratas de Santiago seriam multados em dez cruzados, se os seus escravos não soubessem rezar no prazo de seis meses, ou na perda do escravo, se tal não ocorresse no período de um ano. Acrescentou ao documento a disposição régia do ano anterior sobre o assunto. Informou o rei que os senhores santiaguenses tinham aproveitado a decisão régia de 1697 para negligenciar ainda mais o ensino dos seus escravos, uma vez que afirmavam que os escravos da terra que vendiam eram cativos que tinham vindo por escala, pelo que podiam sair sem ser baptizados. Na óptica do prelado, tornou-se possível que a maior parte dos escravos embarcados pela companhia fosse gentia. Finalmente, concluiu que na diocese o ensino da catequese aos escravizados, que sempre havia sido ruim, ficava agora pior.<sup>55</sup>

Nesta longa exposição, o bispo fez um breve parêntesis soteriológico, considerando que não só estava em risco a salvação dos cativos guineenses e santiaguenses, perante os elevados níveis de mortalidade a bordo nas embarcações negreiras, mas também a dos armadores e senhores que caucionavam o comércio de escravos por baptizar, dado que este pecado comprometia a redenção das suas almas.

D. Fr. Vitoriano informou o monarca de que os negociantes de Santiago e Cacheu se mancomunavam com os oficiais régios, fazendo destes seus “amigos”, além destes nada terem feito para edificar a casa de Cacheu onde se deveria proceder à catequese dos escravos. Quanto aos senhores da ilha de Santiago, o bispo exemplificou o caso de um maioral da milícia local que tinha na sua posse escravos gentios havia mais de 11 anos. O bispo comentou que seria conveniente confrontar todas estas práticas ilícitas com a legislação sobre o baptismo dos cativos, que não era observada em Cabo Verde.

O bispo realçou que uma das consequências imprevistas da dúbia decisão de D. Pedro II, de 1697, atrás referida, havia sido o baptismo apressado dos escravos em Cacheu, nos portos de Santiago a bordo, em situação de

---

55 M. P. Gonçalves 1992, 54-55 (D. Fr. Vitoriano Portuense, “Carta pastoral sobre o baptismo dos escravos Treslados das cartas pastorais de D. Frei Vitoriano Portuense”, de 1697. Fls. 101-102 v., Arquivo Histórico Nacional, Praia).

perigo de vida, sacramentos que eram nulos ou infrutíferos em termos canónicos, uma vez que eram realizados sem uma competente doutrinação. Advertiu também que não era possível ensinar a bordo, dado que os escravos estavam muito debilitados devido a uma má alimentação, além de que os navios seguiam de tal forma sobrelotados que muitos escravos morriam na viagem atlântica. Por outro lado, confrontou o rei com a realidade espiritual da ilha de Santiago, onde muitos escravos de idades mais avançadas nem sequer cumpriam o preceito anual da desobriga pela Quaresma, dado que os seus possuidores, mal eles chegavam da costa africana, os empregavam no trabalho das fazendas, sem que fosse concedido o tempo devido para o ensino da catequese.

D. Fr. Vitoriano incluiu neste documento uma transcrição do governador-geral António Salgado ao rei, em que solicitava instruções sobre a construção da casa da catequese em Cacheu, designadamente sobre as suas dimensões, modo de guardar os escravos, financiamento do seu sustento, etc., indagando se os deviam ser os moradores de Santiago ou de Cacheu a custear tal projecto.

O bispo escreveu ao governador sobre esta matéria indicando elementos muito relevantes sobre a questão linguística que a catequização dos escravos suscitava. Referiu que em Santiago os homens forros crioulos filhos da terra não guardavam memória das línguas africanas nativas. Recordou, no entanto, que existiam na ilha alguns escravos mais velhos “de geração recém-chegada” que não haviam cortado por completo as amarras com o seu meio de origem e que se lembravam das línguas maternas, pelo que eram bilingues. Uma vez que falavam crioulo, D. Fr. Vitoriano advogou a possibilidade de serem os escravos mais idosos a ensinar doutrina aos escravos novos vindos dos Rios de Guiné, solução que provavelmente seria do agrado dos escravocratas, dado não teriam de pagar ao clero por essa demorada tarefa.<sup>56</sup>

Depois desta longa missiva de denúncia sobre os assuntos mais graves com que se deparou no seu exercício pastoral, D. Fr. Vitoriano decidiu viver de forma mais discreta do que no período inicial do seu múnus, recolhendo-se

---

56 M. J. Soares 2006.

no Convento de São Francisco da cidade da Ribeira Grande. Trocou a mitra pelo burel e acolheu-se numa pequena cela em que se dedicava a exercícios espirituais que, no seu entender, lhe davam força para continuar à frente de tão acidentado bispado, ao qual o monarca não havia permitido que renunciasse e regressasse ao reino para reintegrar a vida conventual da ordem franciscana.

## Conclusão

No designado império português, a escravidão e o trato de escravizados foram justificados com recurso a um discurso evangelizador que apresentava o cativo como uma via para a salvação das almas dos escravos. Esta fundamentação soteriológica, bem como a natureza confessional da monarquia portuguesa, determinou que a evangelização, catequização e o baptismo dos escravos fossem garantidos juridicamente. Cabia aos agentes eclesiásticos das dioceses ultramarinas, neste caso aos de Cabo Verde, salvaguardar aquela legitimidade político-religiosa, através de uma escrupulosa administração do sacramento do baptismo aos neófitos africanos.

A historiografia sobre esta temática concluiu que até ao início do século XVI, o baptismo dos escravos em Lisboa era reiteradamente ministrado forçadamente, sem grandes preocupações catequéticas e através de rituais colectivos, fórmulas sumárias e modalidades breves.

A situação parece ter sido similar em Cabo Verde, o principal entreposto negreiro transatlântico até meados de Quinhentos. O clero insular dos séculos XV e XVI de matriz reinol viu-se confrontado, desde o início do povoamento das ilhas de Santiago e do Fogo, com a passagem de escravos dos Rios de Guiné pelos portos locais e com a integração dos cativos na sociedade e economia locais. Como lidou com esta questão?

Entre os padres portugueses e os escravos africanos, existiam barreiras linguísticas, culturais e religiosas profundas que não permitiam uma transmissão eficiente e apropriada da mensagem cristã, pelo que a interiorização da mesma seria muito superficial e plena de equívocos, como demonstrou o

mais tarde padre jesuíta Alonso de Sandoval, através das interpretações que os africanos atribuíam aos rituais do batismo. O fosso entre as partes exigiu a emergência de mediadores e intermediários, que despontaram gradualmente entre os escravos “línguas” e ladinos, já integrados na sociedade local e que, perante os obstáculos dos escravocratas e a fraca aptidão do clero secular nesta matéria, foram aceites como agentes de catequização e transmissão do ensino de rudimentos de catequese e da vivência cristã. Contudo, não vislumbrámos nenhuma iniciativa da igreja local no âmbito da formação de padres na complexa realidade linguística dos Rios de Guiné nem existiram, como em outras áreas do império, catecismos em línguas africanas.<sup>57</sup>

Por outro lado, e apesar de existir um número elevado de eclesiásticos nos meios urbanos, o volume do tráfico negreiro não permitiu uma correcta administração do batismo aos escravos em trânsito. A questão não sobressaiu na documentação por parte das autoridades régias e eclesiásticas locais, dado que denunciar tal situação significava pôr em causa os interesses comerciais que não permitiam muitos escrúpulos em matérias espirituais. Significava também denunciar as fragilidades da igreja local, uma vez que a esparsa presença do clero ao longo do território insular, as suas fracas competências pastorais e as cedências do clero reinol e da terra ante os negociantes negreiros e os terratenentes se saldaram por uma evangelização superficial dos escravos, sob a aparência da normalidade dos batismos colectivos, que aliviavam as consciências.

Quanto ao ensino e à administração do batismo aos escravos integrados na sociedade cabo-verdiana, a questão parece ter sido similar, uma vez que os escravocratas não permitiam que os seus escravos fossem dispensados do duro trabalho quotidiano nas fazendas para se dedicarem à longa aprendizagem da doutrina, tarefas didácticas que exigiam a existência de tradutores/intérpretes que ensinassem língua e catequese.

A soteriologia dos escravos no arquipélago de Cabo Verde só foi abordada pontualmente de forma crítica pelos missionários jesuítas, pelo inaciano Alonso de Sandoval e pelo bispo D. Fr. Vitoriano Portuense. Contudo, as apre-

---

57 Marcussi 2013, 69.

ciações enunciadas por estes eclesiásticos não lograram alterar o panorama de uma doutrinação deficiente e do baptismo apressado dos escravos.

Esta postura foi simultânea ao processo de progressivo abandono de Cabo Verde por parte dos padres reinóis desde as décadas finais do século XVI e à emergência do clero nativo e dos padres da terra, estreitamente relacionados com os interesses escravocratas, já que não só integravam as mais importantes famílias e clientelas da elite local, como também detinham fazendas com escravos.

Por outro lado, o clero autóctone cabo-verdiano demonstrou em variadas ocasiões a sua complacência e mesmo a sua anuência para com práticas religiosas híbridas, que emergiram no arquipélago à medida que este se endogenizou, pelo que também se afigura provável o seu escasso labor na evangelização e doutrinação dos escravos. Os escravizados domésticos constituíram, provavelmente, uma excepção e uma particularidade perante aquele panorama geral.

Em suma, ao longo deste período de mais de dois séculos e meio de história insular, a questão do baptismo dos escravos só episodicamente alcançou importância por parte de agentes externos e locais que denunciaram o chamado baptismo mecânico e uma cristianização e conversão aparentes e enganosas.<sup>58</sup> Tanto quanto as lacunas nos fundos documentais nesta matéria nos permitem concluir, não existiu na diocese de Cabo Verde um projecto específico de evangelização dos escravos, expresso em estratégias e métodos catequéticos consistentes.

Entre a legislação que tornava o baptismo dos escravos mandatório, as cartas régias que exaravam determinações sobre o assunto e as resoluções de órgãos consultivos como a Junta do Baptismo dos Escravos e o Conselho Ultramarino, existiram de permeio os interesses negreiros e escravocratas, que não se compadeceram com a perda de tempo e rendimentos exigida pela catequese e pelo baptismo dos escravos.

Esta problemática expôs as incongruências do domínio português nos trópicos, uma vez que entre o discurso evangelizador e as estratégias da

---

58 A propósito do conceito de “baptismo mecânico”, vide Marcussi 2013, 67.

Coroa e da Igreja estabelecidas no terreno, existia uma teia de conveniências socioeconómicas que dificultou o baptismo e a conversão efectiva dos escravos ao cristianismo, emergindo um padrão religioso dual. Os comportamentos espirituais locais conservaram rituais de passagem de matriz africana no momento do nascimento e baptismo (*noite di sete* ou *guarda-cabeça*), casamento (comensalidade e pilagem colectiva do milho), celebrações festivas (*zambunas*, reinados, *tabanca* e santos juninos)<sup>59</sup> e sobretudo nos rituais funerários com o cerimonial da esteira.<sup>60</sup>

Apesar de a monarquia se legitimar política e ideologicamente, entre outros motivos, através da salvação das almas dos escravos, tanto os agentes régios como o clero diocesano pouco puderam fazer ante o ritmo acelerado do tráfico negreiro ou os interesses dos terratenentes. Embora comerciantes e escravocratas fossem os responsáveis últimos pela garantia de condições aos seus escravos para que estes fossem catequizados e baptizados de forma adequada, os seus interesses económicos não eram conciliáveis com justificações políticas, morais ou religiosas.

A imposição do cristianismo aos africanos em Cabo Verde, oficializada antes de mais através do sacramento do baptismo, revelou-se afinal superficial, uma vez que por detrás de gestos e rituais cristãos que os escravos praticavam, estavam encobertas crenças e práticas religiosas de origem africana que se enraizaram com o devir.

---

59 Trata-se de ajuntamentos e bailes nocturnos praticados pelas escondidas da noite na vila da Praia, em que homens marginais pretos e mulatos tocavam um género musical de tipo de afinação, de inspiração africana, acompanhado de batidas de palmas e violão (Silva 2002, 30). Eram considerados eventos “gentílicos” e de resistência à ordem colonial e às “leis de Deus e do rei”, nos quais se dançava, tocava música, se bebia aguardente, e os homens e mulheres “de falta” se envolviam em actos sexuais considerados afrontosos aos olhos dos oficiais régios.

60 Pereira 2005a, 33-360; M. J. Soares [No prelo]; Rodrigues 1995; Semedo et Turano 1995; Saraiva 1998.

## BIBLIOGRAFIA

### Fonte manuscritas

#### AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

##### Cabo Verde

D. Fr. Vitoriano Portuense. 1700. “Carta do bispo de Cabo Verde ao rei em que apresenta as importantes questões pastorais da diocese de 13 de Junho, Caixa 9, doc. 7.

#### ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesus (Roma)

##### Lusitania

Padre Manuel de Barros, “Carta do padre jesuíta ao padre assistente de Portugal de 19 de Abril” de 1605, 83, fols. 349-352 v.

#### BPMP – Biblioteca Pública Municipal do Porto (Porto)

Mealhada, Fr. Manuel da. [1786-1789?]. *Coronica da Provincia da Soledade, da mais Estreita Observancia no Reyno de Portugal. Tomo II, Dedicado ao Grande, e Indefectivel patrocínio de Jezus, Maria e Joze, S. Joaquim e Santa Ana. Por Seu Author Fr. Manuel da Mealhada. Deu-lhe os Últimos Retoques por 1786-1789.*

### Estudos e fontes impressas

Albuquerque, Luís, et Maria Emília Madeira Santos, dirs. 1988. *História Geral de Cabo Verde. Corpo Documental*. Vol. 1, Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Direcção-Geral do Património Cultural de Cabo Verde.

Alfonso X, El Sábio. 1252-1284. *Las Siete Partidas*. PDF online. Biblioteca Virtual Universal. URL: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/130949.pdf>. [Acesso: 12.12.2018].

Almeida, Fortunato de. 1968. *História da Igreja em Portugal*. Vol. 2. Barcelos: Portucalense Editora.

Araújo, António de Sousa. 2011. “Em torno da *Crónica da Província de Nossa Senhora da Soledade* de Fr. Francisco de Santiago.” *Lusitana Sacra, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa* 23:233-241.

Baleno, Ilídio Cabral. 1991. “Povoamento e Formação da Sociedade.” In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Luís de Albuquerque et Maria Emília Madeira Santos. Vol. 1, 125-177. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Direcção-Geral do Património Cultural de Cabo Verde.

———. 1995. “Pressões Externas. Reacções ao Corso e à Pirataria.” In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 2, 125-188. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde.

- . 2002. “Reconversão do Comércio Externo em Tempo de Crise e o Impacto da Companhia do Grão-Pará e Maranhão.” In *História de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 3, 157-233. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Património Culturais de Cabo Verde.
- Barcellense, Frei Francisco de Santiago. 2009. *Chronica da Provincia de Nossa Senhora da Soledade*, edição fac-similada. Tomo II. Lisboa: Província Portuguesa da Ordem Franciscana/Alcalá.
- Barcellos, Cristiano José de Senna. 1899-1915. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné: Memória Apresentada à Academia Real das Ciências de Lisboa*. 3 vols. Lisboa: Typographia da Academia Real das Ciências.
- Bluteau, Raphael. 1712-1729. *Vocabulário Portugues e Latino, áulico, anatómico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu.
- Brásio, António, ed. 1958-2004. *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental*. 2.<sup>a</sup> série. 7 vols. Lisboa: Agência Geral do Ultramar/Academia Portuguesa de História/Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Cabral, Iva. 2002. “Política e Sociedade. Ascensão e Queda de Uma Elite Endógena.” In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 3, 235-326. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto de Investigação, Promoção e Património Culturais de Cabo Verde.
- . 2015. *A Primeira Elite Colonial Atlântica. Dos “Homens Homrados Brancos” de Santiago à “Nobrezza da Terra”. Finais do Século XV – Início do Século XVII*. Praia: Livraria Pedro Cardoso.
- Caldeira, Arlindo Manuel. 2002. “A Escravatura Africana vista da América. Alonso de Sandoval e o Tráfico de Escravos em Angola.” *Africana Studia: Revista Internacional de Estudos Africanos* 5:47-74.
- Carreira, António. 1972. *Cabo Verde: Formação e Extinção de Uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. [s.l.]: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- . 1983. *Panaria Caboverdiana-guineense (Aspectos Históricos e Sócio-Económicos)*. [s.l.]: Instituto Cabo-Verdiano do Livro.
- Cenci, Mário Paulo. 2015. “African Slavery and Salvation in *De Instauranda Aethiopum Salute* of Alonso de Sandoval S. J. (1577-1652).” *Patristica et Mediaevalia* 36:75-89.
- Cerrone, Frederico. 1983. *História da Igreja de Cabo Verde*. Praia: Diocese de Cabo Verde.
- . 1998. *Cabo Verde. Cruzamento do Atlântico Sul*. Turim/Mindel: Centro de Missões Estrangeiras dos Capuchinhos/Rádio Nova.
- Cohen, Zelinda. 1995. “Administração das Ilhas de Cabo Verde e Seu Distrito no Segundo Século de Colonização.” In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 2, 189-224. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde.
- Dias, Renato da Silva. 2008. “A Evangelização dos Escravos nas Minas do Ouro.” In *Escravidão e mestiçagem: Histórias Comparadas*, org. Eduardo França Paiva e Isnara Pereira Ivo, 292-310. São Paulo: Annablume.
- Engemann, Carlos. 2013. “Servos de Santo Inácio e de São Bento: Divergências e Convergências na Soteriologia dos Escravos na América Colonial.” *Ultramares* 4 (1):90-110.
- . 2014. “Sinais de Salvação: Catequese e Soteriologia dos Escravos na Visão dos Jesuítas nas Américas (Séculos XVII e XVIII).” *Universum* 29 (1):17-34.

- Franco, Renato, et Adalgisa Arantes Campos. 2004. “Notas sobre os Significados Religiosos do Baptismo.” *Varia História* 31:21-40.
- Gonçalves, Manuel Pereira. 1992. “A Missionação dos Jesuítas e dos Franciscanos nos ‘Rios da Guiné’ no século XVII.” Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- . 1995. “D. Fr. Vitoriano Portuense (Primeiro Bispo a Visitar as Cristandades da Guiné no Século XVII).” *Mare Liberum: Revista de História dos Mares* 10:369-379.
- Gonçalves, Nuno da Silva. 1995. “Escravidura e Consciência Cristã. O Caso de Cabo Verde e Guiné na Segunda Metade do Século XVI e Inícios do Século XVII.” *Brotéria* 141:255-275.
- . 1996. *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria.
- . 2000. “Escravidura.” In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. II, 160-162. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Guerreiro, Fernão. (1600-1609) 1930-1942. *Relação Anual das Coisas que Fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas Suas Missões do Japão, China, Cataio... Nos Anos de 1600 a 1609 e do Processo da Conversão e Cristandade daquelas Partes; Tiradas das Cartas que os Missionários de lá Escreveram*. Nova edição dirigida e prefaciada por Arthur Viegas, 3 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Hawthorne, Walter. 2010. *From Africa to Brazil: Culture, Identity and an Atlantic Slave Trade, 1680-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horta, José da Silva. 2011. *A “Guiné do Cabo Verde”. Produção Textual e Representações (1578-1684)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- . 2014. “Trânsito de Africanos: Circulação de Pessoas, Saberes e Experiências Religiosas entre os Rios de Guiné e o Arquipélago de Cabo Verde (Séculos XV-XVII).” *Anos 90* 21 (40):23-49.
- Horta, José da Silva, et Maria Manuel Torrão. 2020. “(...) negros pera o seruisso que hé próprio deles e se não escuzza ass nesta ilha como na Serra Leoa e mais partes de Guiné: a companhia de Jesus e o tráfico de escravizados em Cabo Verde e nos “Rios de Guiné” no século XVII.” Trabalho em curso apresentado no Colóquio Internacional de Cacheu, Caminho de Escravos. Histórias e Memórias da Escravidura e do Tráfico na África Ocidental, 19 a 22 de Fevereiro de 2020.
- Marcocci, Giuseppe. 2012. *A Consciência de Um Império: Portugal e o Seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Marcussi, Alexandre Almeida. 2012. “A Formação do Clero Africano Nativo no Império Português dos Séculos XVI e XVII.” *Temporalidades* 4 (2):38-63.
- . 2013. “O Dever Catequético: A Evangelização dos Escravos em Luanda nos Séculos XVII e XVIII.” *7 Mares* 2 (1):64-79.
- . 2016. “Um Pregador Africano na Inquisição Portuguesa: Bento de Jesus e a Ideologia da Escravidão em Cabo Verde no Século XVII.” *Odeere* 1 (1):8-31.
- Mendes, António de Almeida. 2008. “Africanes esclaves au Portugal: dynamiques d’exclusion, d’intégration et d’assimilation à l’époque moderne (XV<sup>e</sup>- XVI<sup>e</sup> siècles).” In “Sub-Saharan Africa and Renaissance and Reformation Europe: New Findings and New Perspectives”, ed. K. J. P. Lowe, 43-63, special issue, *Renaissance and Reformation* 31 (2):45-65. Doi:10.33137/rr.v31i2.9183.

- Mota, A. Teixeira da. 1974. *As Viagens do Bispo D. Fr. Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos Reis de Bissau*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Newson, Linda, et Susie Minchin. 2007 *From Capture to Sale. The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century*. Leiden: Brill.
- Oliveira, Anderson José Machado. 2002. "Santos Pretos e Catequese no Brasil Colonial." *Estudos de História* 9 (2).
- . 2008. *Devoção Negra: Santos Pretos e Catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet.
- . 2009. "Igreja e Escravidão Africana no Brasil Colonial." *Especiaria. Cadernos de Ciências Humanas* 10:358-388.
- . 2016. "Santos Pardos e Pretos na América Espanhola: Catolicismo, Escravidão, Mestiçagens e Hierarquias de Cor." *Studia Historica. Época moderna* 38 (1):65-93. Doi:10.14201/2Fshhmo20163816593.
- . 2018. "As Habilitações Sacerdotais e os Padres de Cor na América Portuguesa. Potencialidades de Um Corpus Documental." *Acervo* 3 (1):33-48.
- Ordenações Filipinas*. (1603) 1999. Coord. Sílvia Hunold Lara. Liv. V. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ordenações Manuêlinas*. (1797) 1987. Fac-símile da edição da Real Imprensa da Universidade de Coimbra. Liv. 5. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Paes, Mariana Armond Dias. 2013."O Tratamento Jurídico dos Escravos nas Ordenações Manuêlinas e Filipinas." *Anais do Congresso Brasileiro de História do Direito*, 523-536. Curitiba: Associação Brasileira de História do Direito.
- Paiva, José Pedro. 2006. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Pereira, Daniel A. 2005a. *Cabo Verde. Apontamentos Históricos sobre a Ilha do Fogo*. Praia: Alfa-Comunicações.
- . 2005b. *Estudos de História de Cabo Verde*. 2.ª ed. revista e aumentada. Praia: Alfa-Comunicações.
- Recheado, Carlene. 2010. "As Missões Franciscanas na Guiné (Século XVII)." Dissertação de mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. URL: <http://hdl.handle.net/10362/5434>. [Acesso: 31.07.2018.]
- . 2013. "O Clero Nativo na Diocese de Cabo Verde. 1533-1774." *Atas do Colóquio Internacional Cabo Verde e Guiné-Bissau: Percursos do Saber e da Ciência*, ed. Ana Cristina Roque, Maria Manuel Torrrão, et Vítor Rosado Marques. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. URL: <https://coloiuocvbg.files.wordpress.com/2013/06/p01c01-carlene.pdf>. [Acesso: 02.11.2020.]
- Rema, Henrique Pinto. 1982. *História das Missões Católicas na Guiné*. Braga: Editorial Franciscana.
- Rodrigues, Moacyr. 1995. *Cabo Verde: Festas de Romaria, Festas Juninas*. Mindelo: edição do autor.
- Sandoval, Alonso de. (1627) 1956. *De instauranda Aethiopia salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, ed. Angél Valtierra S. J. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- . (1627) 1987. *Un tratado sobre la esclavitud. De Instauranda Aethiopia salute. Historia de Aethiopia, naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres y ritos y catecismo evangélico de todos los Etiopes...*, ed. Enriqueta Vila-Vilar. Madrid: Alianza Editorial.
- Santos, Danilo. 2012. "Catolicismo Cabo-Verdiano: Retrato da Vida Religiosa dos Cabo-Verdianos nos Textos Portugueses (1784-1844)." *Lusitania Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa* 25:101-114.

- Santos, Maria Emília Madeira, et Maria João Soares. 1995. “Igreja, Missionação e Sociedade.” In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 2, 357-508. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde.
- Santos, Maria Emília Madeira, Iva Cabral, Maria Manuel Torrão, et Maria João Soares. 2001. “Cabo Verde: Uma Experiência Colonial Acelerada (Séculos XVI-XVII)” *Africana* 6:49-78.
- Saraiva, Maria Clara. 1998. “Rituais Funerários em Cabo Verde: Permanência e Inovação.” *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 12:121-156.
- Semedo, José Maria, et Maria Turano. 1998. *O Ciclo Ritual das Festividades da Tabanca*. Praia: Spleen.
- Senna, Manuel Roiz Lucas de. (1818) 1987. *Dissertação sobre as Ilhas de Cabo Verde*. Notas e comentários de António Carreira. [s.l.]: edição do autor.
- Silva, António Correia e. 1995. “Cabo Verde e a Geopolítica do Atlântico” In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 2, 1-16. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde.
- . 2002. “Dinâmicas de Decomposição e Recomposição de Espaços e Sociedades.” In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 3, 1-66. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde.
- Silva, António Moraes. (1789) 1813. *Dicionário da Língua Portuguesa Recompilado dos Vocabulários Impressos até agora e nesta Segunda Edição novamente Emendado e muito Acrescentado...* Lisboa: Typographia Lacerdina.
- Silva, Francisco Ferreira da. 1899. *Apontamentos para a História da Administração da Diocese e Organização do Semynaryo Lyceu*. Lisboa: Typographia Minerva Central.
- Soares, Maria João. 2002. “A Igreja em Tempo de Mudança Política, Social e Cultural.” In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 3, 327-406. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto de Investigação.
- . 2005. “Portuense, D. Fr. Vitoriano.” In *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*. Página electrónica. CHAM – Centro de História de Além-Mar. URL: <http://eve.fcsh.unl.pt/>. [Acesso: 02.09.2018].
- . 2006. “Igreja, Crioulo e Línguas em Cabo Verde – Séculos XV a XVIII.” In *Cabo Verde. Origens da Sua Sociedade e do Seu Crioulo. Actas do Colóquio Internacional Erlangen-Nürnberg 2004*. ed. Jürgen Lang, John Holm, Jean-Louis Rougé, et Maria João Soares, 179-198. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- . [No prelo]. “As Comunidades dos Reinados e Suas Festividades em Cabo Verde.” In *Heresias em Perspectiva: Culturas, Identidades e Crenças nos Mundos Ibéricos e Latino-Americanos*, coord. Ângelo Adriano Faria de Assis, Theresa Baumann, et Yllan de Mattos. [s.l.]: [s.n.].
- Soares, Mariza de Carvalho. 2011. “A Conversão dos Escravos Africanos e a Questão do Gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.” In *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, org. Bruno Feitler et Everton Sales Souza, 303-321. São Paulo: Universidade Federal de S. Paulo.
- Souza, Marina de Mello e. 2002. *Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da Universidade de Minas Gerais.

- Teixeira, André. 2005. "O Arquipélago de Cabo Verde. A Sociedade." In *Nova História da Expansão Portuguesa*, dir. Joel Serrão et A. H. de Oliveira Marques. Vol 3, tomo 2, *A Colonização Atlântica*, coord. Artur Teodoro de Matos, 173-203. Lisboa: Estampa.
- Torrão, Maria Manuel. 1991. "Actividade Comercial Externa de Cabo Verde: Organização, Funcionamento, Evolução." In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Luís de Albuquerque et Maria Emília Madeira Santos. Vol. 1, 237-345. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Direcção-Geral do Património Cultural de Cabo Verde.
- . 1995. "Rotas Comerciais, Agentes Económicos, Meios de Pagamento" In *História Geral de Cabo Verde*, coord. Maria Emília Madeira Santos. Vol. 2, 17-123. Lisboa/Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde.
- Vaschetto, P. Bernardo. 1987. *Ilhas de Cabo Verde: Origem do Povo Cabo-Verdiano e da Diocese de Santiago*. Boston: Farol.
- Vicente, João Dias. 1988. "Quatro Séculos de Vida Cristã em Cacheu" *Itinerarium* 34 (132):355-378.
- Vila-Vilar, Enriqueta. 1977. *Hispanoamerica y el comercio de esclavos: los asientos portugueses*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- . 2014. *Hispanoamerica y el comercio de esclavos*. 2.<sup>a</sup> ed. Sevilla: Universidad de Sevilla.



## **TRANSACTIONS WITH THE SACRED:**

The political fashioning of religious experience  
in the Portuguese Jewish community of Hamburg<sup>1</sup>

## **TRANSACÇÕES COM O SAGRADO:**

*A construção política da experiência religiosa  
na comunidade judaico-portuguesa de Hamburgo*

Hugo Martins

Centre for History, School of Arts and Humanities, University of Lisbon

Hugo.fcc.martins@gmail.com |  : <https://orcid.org/0000-0003-0958-0059>

### **Abstract**

The present article will discuss the practical disposition through which the leaders of the Portuguese Nation of Hamburg understood and oriented their relationship between the religious and the political domains, in the second half of the seventeenth century. In doing so, its main goal is to assess the social, religious, and political constraints of ruling agents in their task of leading the community, and how the latter came to incorporate new understandings of the surrounding reality into the traditional moulds of the past. As this article will show, the art of governance in the Portuguese community of Hamburg was as much dictated by religious considerations, as by economic and pragmatic concerns, being the result of a vast array of attitudes towards greater regulatory capacity, legitimacy, and authority.

---

<sup>1</sup> This work was supported by the Rothschild Foundation (Hanadiv) Europe, under Grants No 065/15, and 130/14; and by the Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), under Grant No 57130097.

## Keywords

Sephardic Diaspora, Jewish Community, Hamburg, Portuguese Nation, Governance

## Resumo

O presente artigo discute a disposição prática através da qual os líderes da Nação Portuguesa de Hamburgo compreenderam e orientaram a sua relação entre os domínios religioso e político, na segunda metade do século XVII. O seu principal objectivo será assim avaliar os condicionalismos sociais, religiosos e políticos dos líderes congregacionais na sua tarefa de governar a comunidade e a sua incorporação de novas concepções nos moldes tradicionais do passado. Este artigo demonstrará que a arte da governação na comunidade portuguesa de Hamburgo foi ditada tanto por considerações religiosas, como por preocupações económicas e pragmáticas, sendo estas o resultado de uma vasta gama de atitudes no sentido de uma maior regulamentação comunitária, legitimidade e autoridade.

## Palavras-chave

Díaspóra Sefardita, Comunidade Judaica, Hamburgo, Nação Portuguesa, Governação

## Relationship between secular and religious power

As its sister communities in Amsterdam, Livorno, and London, the Portuguese Jewish community of Hamburg was founded upon the initial experience and idea of *marrano* Judaism that took root in Venice, at the end of the sixteenth century.<sup>2</sup> Its political heritage, however, can be said to have its roots in a constellation of traditions and customs, characterized as much by their affinity with contemporary merchant practices, ethics, and political organization, as with distant cultural wisdom, arising from Portuguese medieval practices of Jewish communal administration.<sup>3</sup>

The pre-eminence of political and economic considerations in the art of governing of the Portuguese Jewish Diaspora assumed proportions of particular controversy, mainly in respect to the nature of its relationship with

---

2 Yerushalmi 1981, 195-206; Ravid et David 2001; Pullan 1983; Ruspio 2007.

3 Such is the case, for example, of lawsuits, which according to Ferro (1979, 28-30), date back to the Iberian medieval period. See also Wilke (2009, 43-49).

religious tradition and authority. Traditionally, in sixteenth-century Ottoman, Balcanic, and North-African Jewries, the figure of the rabbi (or *bacham*) was associated with a type of practical authority that still held effective power in crucial areas of communal administration.<sup>4</sup> Contrarily, in the context of the Portuguese Nation, the *bacham*, served an exclusively ritualistic and symbolic purpose, being its range of action circumscribed to the expectations and volitions of the ruling secular class, through which the former was hired and disposed of, just as with any other communal employee.

This phenomenon is particularly explicit in the protocol books of the Portuguese community of Hamburg, in the passages dealing with the relationship between the *bachamim* and the Mahamad – the secular leadership of the community and its main political authority.<sup>5</sup> Although the influence of the Mahamad was theoretically undisputed, the evolution of the *ascamot*, that is, of congregational statutes, demonstrates how this power was negotiated or even contested on behalf of the rabbis of the community. Thus, in a period assailed by a wave of transgressive behaviour such as the one seen during the year of 1659, the Mahamad accepted, without much resistance, a claim on behalf of the rabbis for more influence on legal matters.<sup>6</sup> Conversely, in another case registered years later, the *bachamim* were stripped of some of their prerogatives, after having openly confronted the authority of the Mahamad, and sent, against its will, a commission to the syndics of the neighbouring Jewish community of Altona.<sup>7</sup> Spearheaded by Jacob Sasportas and Moses Israel, the two rabbis of the Portuguese community at the time, this episode provoked an institutional crisis, resulting in the deliberate delay of religious duties in the Bet Din, synagogal services, and in the educational institutions of the community, most conspicuously in the Talmud Torah.<sup>8</sup>

The plasticity of power relations between, on the one side, the secular government, and on the other, the religious leadership, was in this way defined

---

4 Ben-Naeh 2008, ch. 4-6.

5 Staatsarchiv Hamburg [StAHH], Jüdische Gemeinden 993, Protokollbuch (1652-1682), Vols. I-II (cited hereafter as “*Livro da Nação*”).

6 Martins 2019a, 214-15.

7 Martins 2019a, 221-23.

8 On Sasportas and his relationship with Portuguese leaders, see Goldish 2012 and Dweck 2019.

not solely on the degree of authority and influence possessed by the leaders on both side of the aisle, but equally and most prominently, by the nature of the socioeconomic circumstances at hand. In this way, the process of power transference could be one of conflicting nature, or conversely, characterized by harmonious cooperation in view of common goals. As exemplarily defined by Abraham Gabay Isidro, a rabbi from the Portuguese community of Surinam, in an attempt to describe the complex and mutually dependent relationship between the two bodies: “What is a mahamad without its hakham, and a hakham without its mahamad. Like a body without a soul that is dead, and in order to live they must be united . . . The hakhamim are the eyes of the congregation, and the mahamad its arm. Who will be able to see more and better, the eyes or the arm, and how will these arms succeed in their work when they lack eyes for guidance”.<sup>9</sup>

### **The curtailment of rites, customs, and traditions: the trend towards sacralization and refinement**

Another area of influence of secular power into the sphere of the sacred refers to religious tradition, specifically to the repression and *ad-hoc* amendments of Jewish ritual practices, considered too “archaic” and “outdated” to be observed by the Portuguese congregation. Progressively proscribed from the repertoire of ritual practices, whether inside the synagogue or outside its limits, the Portuguese leadership stood firm in its decision to expurgate all remnants of what they called “barbaric” vestiges, reaffirming theirs as a new era of “civilised” and “sophisticated” people. This heightened sense of self-perception, already analysed by Yosef Kaplan in one of his previous studies, assumes a new prevalence in the world-view of Portuguese Jews, stressing a rupture between an obsolete and repulsive past, and an aesthetically refined present where to be and appear civilised came to assume an important new

---

9 GAA PA 334, n.º 1028-1029, fol. 59; Oliel-Grausz 2008, 157.

facet of Portuguese self-fashioned identity.<sup>10</sup> Reflecting not only the profound cultural transformations operated during the period, but as well a whole new conception carefully centred on the cult of image and the ostentation of luxury, this phenomenon was the product of a distinctly Iberian socialization, where Christian aristocratic ideas of *grandeza* and honour were carefully cultivated.<sup>11</sup>

At the spiritual level, this transition was accompanied by a sacralization of the main religious sites of the community in an effort to bring back *gravidade* and *serenidade* to its rightful place. It was in the synagogue, the centre of Jewish life and activity, that this phenomenon was most conspicuously felt, as an attempt to counteract moral depravity and excessive behaviour. New dress codes were enacted prohibiting the use of jewellery, and certain types of clothes like short sleeves and trousers.<sup>12</sup> Particularly targeted in these new enactments were women and children: the first for their exuberant and immodest choice of clothes; the second for their inappropriate behaviour and attitude during synagogal services. Men too were targeted, although less overtly, mainly through the interdiction of boot spurs, snuffing of tobacco, and the use of other inappropriate equipment during religious services. The distinction between the realm of the sacred and the profane became clearer, as new laws were introduced prohibiting the discussion of matters relating to business and professional activity, further restraining the laws predicted in the *halakha* (body of Jewish religious laws).<sup>13</sup> These more pragmatic measures had the intent, together with others of more aesthetic leanings, to reappropriate the synagogue as the bastion of religious values and the site, by definition, of spiritual contemplation, where reverence for the holy was to be preserved at all costs against the ongoing erosion of traditional values.

---

10 Kaplan 2001, 21-40.

11 Tavim 2019; Bodian 1997, 85-95; Studemund-Halévy 2000, 16-22. For a gendered perspective on this lifestyle, see Tavim 2017.

12 *Livro da Nação*, I, 213, 301, 389.

13 *Livro da Nação*, I, 213, 301, 389.

## Discipline and dissent: transgressive behaviour and heterodoxy

In quite a different fashion, the same leadership that took under its wing the refinement of old “archaic” traditions, saw itself urged to preserve moral rectitude and institutional authority in a time much assailed by political and religious convulsions. The fragmentation of western Christendom and the revolution of scientific knowledge had provoked, by the second half of the seventeenth century, a feeling of profound instability in the old-world order. In order to preserve the sense of social order in a time of weakening religious authority, the Mahamad was forced to radicalise its stance on all forms of religious deviance, harshening its position towards transgressive behaviour and adopting a much stricter attitude regarding disciplinary measures.

The progressive solemnity with which public rituals were infused was intended, thus, as part of a greater political endeavour set to sharpen the boundaries between those affiliated to the congregation and those who led a marginal life at its margins. The latter, which chose not to adhere to the community or to partake in any of its religious activities, nor even to acknowledge their Jewish affiliation, where, for all matters, still socially active in its midst, representing their existence a considerable threat to the integrity of the community.

Some studies have already emphasized the dysfunctional relationship between these individuals and the many communities among which they lived in, characterizing their situation as a rational and conscient choice rather than resulting from mere chance or arbitrariness. Termed as “atheists”, “deists”, or “karaites”, their common denominator consisted in their shared heterodoxy *vis-à-vis* the rabbinical Jewish tradition of which the Portuguese communities were the perceived embodiment.<sup>14</sup> When the famous apostate Uriel da Costa presented his views against the leaders of the Portuguese community of Hamburg, he did so arguing in favour of a non-confessional Judaism, a Judaism

---

14 Révah 1959; Popkin 1981; Saperstein 2008, 313-34; Kaplan 2018, 393-400.

liberated from its links to Pharisaic tradition and uprooted from the constraints of the Oral law and tradition.<sup>15</sup> In a similar vein, the assertions made by Juan de Prado and Baruch Espinosa, both renegades of the Portuguese community of Amsterdam some decades later, serve as a testimony for the development of a new system of values based in a reformulation of the relationship between the individual and the divine.<sup>16</sup>

As a means to identify and repress these “Jews without synagogue”, as termed by Yosef Kaplan in allusion to their detachment to Jewish law and existence at the margins of the community, the Mahamad saw itself forced to issue dispositions with the intent of containing the dissident voices within its borders.<sup>17</sup> This was achieved through all kinds of ways, notably, by further restricting censorship laws already in use, by resorting to communal excommunication (also known as *herem*), and by making use of new political concepts designed to preserve the unity and order of the congregation, matter to which we shall return more ahead in the present work.

### **Transacting with the sacred: critics to the polemical judicial reform**

The practical disposition through which the Portuguese leaders understood and oriented their relationship between the religious and the political impacted at all levels of communal administration. As merchants and bankers of international level, profoundly rooted in the aristocratic circles and court etiquette of their time, their conception of leadership had its *raison d'être* in motivations others than those advocated by rabbinic tradition, and its main foundation, the divine law.<sup>18</sup>

In that respect, many of the communal institutions sought to ensure, under the external appearance of religious conformity (the use of *kinyan*,

---

15 Costa 1996.

16 For Juan de Prado, see Muchnik 2005. For Espinosa, see Smith 2007.

17 Kaplan 1992, 84-85.

18 For this topic, see the still relevant contributions from the sociologist Norbert Elias (1983; 2000).

the mediation of *dayanim*, among many others),<sup>19</sup> the satisfaction of customs and regulations inherent to the governing merchant class and their utilitarian principles. This meant, by its necessary corollary, that all precepts of *halakha* relative to the functioning of the *bet din* (the religious court) were subject to political and economic considerations of the ruling elite – the Mahamad – and that this body was the sole warrant of authority on all matters relating to justice inside the congregation.<sup>20</sup> Possibly for that reason, the system of financial benefits that underpinned the functioning of communal justice was, not rarely, subject to fierce criticism from community members, being denounced for its faulty administration and corrupt mechanisms, many of which contrary to religious law.

This economic reason of state attained its high point in 1673, year which saw the appearance of a critical treaty by Mose Gideon Abudiente, a member of the Portuguese community of Hamburg, against a judicial reform that had just been ratified into law.<sup>21</sup> The treaty, addressed to the Portuguese syndics, called into question the legality of the payment that was made to the *dayanim* (the Jewish-religious judgeship) for the performing of their services as judges inside the community; and moreover, stressed the many scruples which arose from the prohibition of teaching the Oral Law, and of what Abudiente called the “*julgar-se por premio*” (“Judging by merit”).<sup>22</sup> The critique apparently centred on the legal interpretation of the *sobad* (literally: the gift) given by the Portuguese *parnassim* which, in the context of a courtroom could assume dimensions of a bribe rather than of a mere reward, thus constituting a type of corruption on part of Portuguese authorities.

Under penalty of *beracha*,<sup>23</sup> the treaty would be summarily banned by the Mahamad, who, after careful deliberation by the main *yeshivah* of the congregation, would exempt communal leaders from any irregularities or faults

---

19 *Kinyan*: a symbolic formal act by which a commitment is sealed. The *dayanim* are the body of judges presiding over the rabbinical court of the community.

20 Ruderman 2010, 65.

21 The context of this judicial reform is described in greater detail in Martins (2019b, 26-27).

22 *Livro da Nação*, II, 79.

23 Term that meant literally "blessing", and was used as a euphemism for punishment. It consisted generally in the expulsion or temporary isolation of the individual from the rest of the community.

in this area.<sup>24</sup> The fact that the Mahamad had deliberately prohibited the study of this particular aspect of the oral law is most revealing, for it attests to how far the Portuguese leadership was committed to go to protect the favourable status quo in matters of communal justice. As so often used by Portuguese leaders in opposition to inconvenient religious laws, it was necessary to preserve the “commercial custom” at all costs, which translates, in the current case, to their wider economic and political interests.

## Two concepts of governance

At the doctrinal level, these transactions with the sacred were codified in conceptual terms under the form of two equally suggestive terms, representing both of which modalities of action and inaction in the political administration. The first one termed “conservation” (or *conservação*), was understood as a set of principles leading to the preservation of the political body, and implied a reaction against all destabilizing phenomena.<sup>25</sup> This terminology was especially found in the Iberian literary genre known as *espelho de príncipes*, and as such, was much in vogue in texts advocating princely virtues and political rightful action.<sup>26</sup> *Dissimulação*, on its turn, suggested conformity or political inaction in the face of disrupting elements. In this sense, it implied adaptation as a necessary and fundamental component of political bodies, when dealing with threats outside the range of possibility or action.<sup>27</sup> In that respect, it served as an indicator of periods of communal crisis, consisting all the while as the main propellant in the transition towards social change and innovation.

It is under the lenses of these two concepts that one must understand some of the most significant differences at the level of the political praxis in the Portuguese communities of the Diaspora. It is, for example, of “conservation”

---

24 *Livro da Nação*, II, 79.

25 Kaplan 1999, 45-46.

26 Lloyd, Burgess, Hodson 2007, 445; see also Botero 1619, 5-6, 16,15; Saavedra 1920, 165.

27 Too much dissimulation could lead to institutional mismanagement, such as when the Mahamad accused the previous governments of being too indulgent on disciplinary, economic, and fiscal matters (*Livro da Nação*, I, 342, 193, 352).

that we speak of when the *parnassim* of Hamburg issue a reform of the judicial system towards greater interference of the government in family matters.<sup>28</sup> By transferring many of the privileges relating to marriage, wills, and inheritance to the realm of the state, the latter was effectively performing a necessary step in the pursuit of conservation, whereby it secured the distribution of assets and the centralization of collective wealth into the hands of the “general good”, or *bem geral*, as it was termed.

Similarly should be understood the practices of “dissimulation” operated by the Portuguese *parnassim*. The most relevant of which having to do with the process of democratization of the electoral system, which, after its inauguration in 1662, gave way to a new institutional framework characterized by wide-ranging communal constituency.<sup>29</sup> Paradoxically enough, the new system allowed, after its establishment, for the development of political structures that challenged the very foundations of communal authority, being ultimately perceived as a threat to the communal stability. Rejected by the Portuguese syndics as a “ridiculous mode of election which nowhere among us is used”, the democratization constituted, in effect, an innovation in the Portuguese communities of the Diaspora, especially when considering the two remaining cases of London and Amsterdam, where electoral systems were based in the perpetual cooptation of the ruling elite.<sup>30</sup> Only reluctantly did the leaders of the Hamburg community accept the democratic transition, dissimulating their preference in favour of the prevailing popular opinion and thus, acting under the tenets of majority rule. Constituting the biggest example of political dissimulation in the history of the community, the democratic regime established in Hamburg prevailed over more than 20 years before it was rejected in favour of the old oligarchic rule.

---

28 *Livro da Nação*, I, 342, 193, 352.

29 Martins 2018, 106-107.

30 Martins 2018, 106-107.

## **Institutional centralization and extension of regulatory capacity**

A final and important point to highlight is the set of limitations and shortcomings of the centralisation process initiated by the Mahamad after the congregational union of 1652.<sup>31</sup> The curtailment of customs and traditions strongly rooted in the cultural heritage of the Portuguese, first as New-Christians, and finally, as Jews, was more difficult to impose in practice than on paper. Despite this fact, the Mahamad continued his fight against all forms of popular expression that were, in his opinion, likely to threaten the conservation and good governance of the community. Although such measures were adopted in other communities of the Portuguese Nation, in no other was their impact as profound and vast as in Hamburg. In fact, the development until then of distinct norms and practices within the same community (made possible in large part by the parallel evolution of different congregations), meant from the outset that any undertaking to homogenize religious practices would encounter strong congregational opposition.<sup>32</sup>

Based on a strategic balance between dissimulation and periods of greater disciplinary severity, the Mahamad's response was guided by a firm and steady line of action: to pursue, at any cost, the centralising purpose over the whole community and to legitimize, for the first time in its history, an orthodoxy extending to all its members. Predictably and within a short time, areas such as education, marriage, divorce, married life, and family inheritance would become particularly contentious as their legal and rhetorical scope moved irretrievably from the family to that of the community.<sup>33</sup> Social, cultural and sexual barriers were erected at some of the major festivals and traditions, such as dances, music, and popular gatherings. Other festive occasions, such as circumcision, marriage, newborn naming, Purim, and Simchat Torah would be severely restricted and stripped of their most excessive, turbulent, and subversive components.<sup>34</sup>

---

31 The unification of the three minor congregations into a single one, named Kahal Kadosh Bet Israel. See *Livro da Nação*, I, 5.

32 Martins 2018, 94-109.

33 Martins 2018, 245-58.

34 Lieberman 2011, 142-63.

In other more particular areas, the approach taken by communal leaders would be the precursor to a profound modernizing change, where progressively secularizing tendencies would gain ground in the face of old customs and traditions. This was the case, for example, with the lifting of the ban on razor shaving,<sup>35</sup> or the approach taken towards the issue of *acunbadar*.<sup>36</sup> Although rather circumscribed both in number and quality, these more liberal attitudes would testify to the strong links that united the Portuguese community to the wider Christian world and European culture of its time. On the other hand, they demonstrated the need felt by Portuguese leaders to integrate change and innovation as a necessary component of the political process.

### **Policy towards communal justice and social assistance**

Largely dependent on the communal microcosmos where much of religious and social life took place, one of the ways used by families and individuals to bypass government interference in their private sphere would be through local justice. Benefiting from a legal context in which multiple jurisdictional frameworks limited the authority of communal justice, several members of the community were able to navigate, to their advantage, the complex legal and institutional web that existed in Hamburg and its neighbouring localities (e.g. among the local and appellate courts, one could find the *Niedergericht*, the *Obergericht*, the Admiralty, the *Reichshofrat* and the Chancellery of *Glückstadt*).<sup>37</sup> Such a situation illustrated that although constrained by religious, ethnic, and legal obstacles, some actors were able to creatively exploit the possibilities at their disposal, drawing considerable personal advantage and/or political influence. While both the pace of litigation and insubmission to communal justice showed signs of not slowing

---

35 Martins 2018, 265-66.

36 Term that designates the practice of marrying one's brother or sister-in-law, known as levirate marriage. On this issue in Hamburg, see Martins (2018, 251-53).

37 For a detailed description of each of these courts, see Martins (2018, 176-78).

down, the Mahamad sought to use its power to bind *jechidim* to communal jurisdiction (through the Bet Din, the Mahamad, or arbitration by *homens bons*).<sup>38</sup> In this regard, several measures leading to the reform of communal justice were implemented with the implicit aim of curbing high litigation rates, streamlining the functioning of justice, and strengthening its legal and disciplinary authority over community members. Criticized by some members of the Nation, who would see certain changes as an invitation to corruption and favouritism (as seen in the case of Mose Gideon Abudiente), such reforms would largely have the desired effect, considerably strengthening the authority of the community leadership in judicial matters.

On the other hand, the cooperation that took place between the Mahamad and State authorities in certain areas of communal justice was a key aspect in the administration of communal social welfare. Here, as in so many other communities of the Portuguese Nation, the leadership assumed an absolute responsibility in assisting the poor, sick and dying, a duty that was not only understood as a humanitarian imperative, but effectively as the result of pragmatic considerations associated with communal “conservation” and the preservation of good relations with the Senate.<sup>39</sup> In general terms, the organization of social assistance in the Hamburg community was based on the model practised in its Amsterdam counterpart, which in turn was inspired by the Jewish tradition and contemporary ideas and practices inherited from the Iberian Peninsula. Charitable institutions such as the Hebra and Guemillut Hassadim fulfilled an important humanitarian function by providing support to the sick and dying, while at the same time rehabilitating wide fringes of the population through voluntary work. Alongside these public institutions, a wide range of charitable activities was provided directly by the communal government. The criteria determining the allocation, destination, and volume of remittances followed a generally well-defined pattern: ethnic-religious and behavioural considerations outweighed all others, depending the merit both on

---

38 Translated literally to “good-men”, which designated originally men of the lower nobility. Here it means men of social standing, dedicated to the public service.

39 On the topic of social assistance in Hamburg, see Martins 2019c, 189-218.

the origin and the attitude of the beneficiary, as well as on the degree of his or her need.<sup>40</sup>

In addition to the communal pathway, a substantial portion of the aid to the poor was provided by private initiative. Within this group are, for example, the testamentary donations and the various deeds carried out by zealous members of the Nation which were generally, but not always, the domain of the richest and most distinguished members of the community. The charity promoted by private individuals was highly valued by the Mahamad, yet it failed to fill an important gap in the assistance provided by the community: the absence of charitable societies of independent or autonomous character. In fact, despite similarities with its Amsterdam counterpart, important differences in the type and quality of communal assistance provided in Hamburg should be nevertheless noted. Among these are, most notably, the highly centralising policies pursued by the Mahamad over the period in question, a practice that played a key role in the prevention of social structures capable of meeting the demands of communal welfare. Although other communities have been marked by the same dilemma characterized by a balance between religious autonomy and institutional supervision, the Hamburg community has taken a more radical approach than its counterparts. As part of its repressive policy towards dissent, all forms of sub-congregational organization involving a certain level of autonomy were viewed with suspicion by the community leadership and, at one time or another, actively pursued and discouraged. Such was the case, for example, with the Ets Haim brotherhood, but as well with the dissolving ex-congregations, the so-called *midrassim*, including a number of aborted attempts at founding brotherhoods and houses of study.<sup>41</sup>

Thus, unlike Amsterdam, where alongside the central government, several private institutions were instrumental in creating a fabric of social interdependence and solidarity, in Hamburg the aversion of the Mahamad to autonomous initiative created a vacuum increasingly difficult to fill, and even

---

40 Such considerations are present as well in the welfare system provided by Portuguese Jews in Amsterdam, as shown by Levie Bernfeld (2012).

41 *Livro da Nação*, I, 322, 394.

more so to finance.<sup>42</sup> Unparalleled in any other community in the Western Sephardic Diaspora, this aversion to decentralization may be closely related, on the one hand, to the serious internal conflicts that marked much of the community's history in the second half of the seventeenth century.<sup>43</sup> On the other hand, the precarious political and legal situation of the community externally – dependent on the delicate balance of power between the Senate and the *Bürgerschaft*<sup>44</sup> – and on the other, a political and religious rift between some of the most prominent families of the community. Understandably, the impact of such situation on the self-confidence of the community led its leaders to compensate the deep instability through a more pronounced position internally, one that would stifle religious and political dissent at its very core.

### Final remarks

In a concluding note, the concepts and practices of government that characterized the leadership of Portuguese Nation of Hamburg along the seventeenth century were as much a product of their time as a complex mosaic of traditions and customs coming from the period before the Iberian expulsion. Mercantilist in their world-view, secular leaders sought to regulate the influence of religious tradition and authority under the realm of a pragmatic approach to government, while depending at the same time, on the premises of divine law and on the charismatic influence of religious figures in order to legitimize their actions and reinforce communal cohesion. By its natural constraints, the strong links with the Christian world and European culture, and the markedly economic and diplomatic character of their activity, these were forced to integrate change and innovation as a necessary component of the political body. In this sense, Portuguese communities were precursors

---

42 The many important private societies in Amsterdam stand out in this respect: Ets Haim, Dotar, Aby Jetomim, Temime Darech, Maskil el Dal, Honem Dalim and Mazon Abanot. For more information on these institutions, see Bernfeld (2012).

43 On this aspect, see Whaley 1985; Kaplan 1994; Böhm 1994; and Braden 2001; as well as more recently, Martins 2018.

44 Hamburg's citizen council.

of a profound change towards modernization, where complex secularizing tendencies gained progressive ground in face of old customs and traditions. It is at the crossroads between the need to safeguard tradition and the necessity to welcome the new, that one should understand the complex and ambiguous process of government which stood at the heart of Portuguese contemporary leaders, be they secular or religious.

# BIBLIOGRAPHY

## Manuscript Sources

### Staatsarchiv Hamburg (Germany)

StAHH, Jüdische Gemeinden 993, Protokollbuch (1652-1682), Vols. I-II (cited throughout the article as “*Livro da Nação*”).

### Gemeente Archief Amsterdam (Netherlands)

GAA PA 334, n° 1028-1029, fol. 59.

## Printed Sources and Secondary Literature

- Ben-Nach, Yaron. 2008. *Jews in the Realm of the Sultans*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bernfeld, Tirtsah Levie. 2012. *Poverty and Welfare among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Böhm, Günther. 1994. “Antijüdische Ressentiments gegenüber den Hamburger Sefardim im 17. Jahrhundert.” In *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte einer Minderheit*, ed. M. Studemund-Halévy et P. Koj. Vol. I, 89-102. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Bodian, Miriam. 1997. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press.
- Botero, Giovanni. 1619. *Della ragion di stato*. Venice.
- Braden, Jutta. 2001. *Hamburger Judenpolitik im Zeitalter Lutherscher Orthodoxie: 1590–1710*. Hamburg: Christians Verlag.
- Elias, Norbert. 1983. *The Court Society*. Oxford: Blackwell.
- . 2000. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Costa, Uriel da. 1996. *Examination of Pharisaic Traditions. Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul*. Trans H. P. Salomon et I. S. D. Sassoon. Leiden: Brill.
- Dweck, Yaacob. 2019. *Dissident Rabbi: The Life of Jacob Sasportas*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferro, Maria José Pimenta. 1979. *Os Judeus em Portugal no Século XIV*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Gil, Xavier. 2008. “Spain and Portugal.” In *European Political Thought 1450-1700: Religion, Law and Philosophy*, ed. Howell A. Lloyd, Glenn Burgess, et Simon Hodson. New Haven: Yale University Press.
- Goldish, Matt. 2012. “Hakham Sasportas and the Former Conversos.” In “Mapping Jewish Amsterdam: The Early Modern Perspective. Dedicated to Yosef Kaplan on the Occasion of His Retirement”, special issue, *Studia Rosenthaliana* 44:149-172.
- Kaplan, Yosef. 1992. “La diáspora judeo-española-portuguesa en el siglo XVII: tradición, cambio y modernización.” *Manuscris* 10:77-89.

- . 1994. “The Place of Herem in the Sephardi Community of Hamburg during the Seventeenth Century.” In *Sefarden in Hamburg: Zur Geschichte eine Minderheit*, ed. M. Studemund-Halévy, P. Koj. Vol. I, 63-88. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- . 1999. “La Communauté Séfarade d’Amsterdam au XVII<sup>e</sup> siècle: entre tradition & changement.” in *Les nouveaux-juifs d’Amsterdam. Essais sur l’histoire sociale & intellectuelle du judaïsme séfarade au XVII<sup>e</sup> siècle*, ed. Yosef Kaplan, 25-60. Paris: Chandeigne.
- . 2001. “*Gente Politica*: The Portuguese Jews of Amsterdam vis-à-vis Dutch Society.” in *Dutch Jews as Perceived by Themselves and by Others*, ed. C. Brasz, et Yosef Kaplan, 21-40. Leiden: Brill.
- . 2018. “Discipline, Dissent, and Communal Authority in the Western Sephardic Diaspora.” In *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 7, *The Early Modern Period, 1500-1815*, ed. Jonathan Karp et Adam Sutcliffe, 378-406. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lieberman, Julia. 2011. *Sephardi Family Life in the Early Modern Diaspora*. Waltham: Brandeis University Press.
- Martins, Hugo. 2018. “A Comunidade Judaico-Portuguesa de Hamburgo entre 1652 e 1682.” Tese de doutoramento. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- . 2019a. “Os Rabinos da Comunidade Judaico-Portuguesa de Hamburgo entre 1652 e 1682.” *Cadernos de Estudos Sefarditas* 20:205-227.
- . 2019b. “Justiça e Litigação na Comunidade Judaico-Portuguesa de Hamburgo, 1652-1682.” *Ler História* 74:17-40. Doi:10.4000/lerhistoria.4566.
- . 2019c. “Assistência Social e Instituições Caritativas na Nação Portuguesa de Hamburgo – A Análise de Um Caso Particular.” *InterDISCIPLINARY Journal of Portuguese Diaspora Studies* 8:189-218.
- Muchnik, Natalia. 2005. *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l’Europe du XVIII<sup>ème</sup> siècle*. Paris: Champion Éditeur.
- Oliel-Grausz, Evelyne. 2008. “*Patrocinio* and Authority: Assessing the Metropolitan Role of the Portuguese Nation of Amsterdam in the Eighteenth Century.” In *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*, ed. Yosef Kaplan, 149-172. Leiden: Brill.
- Popkin, Richard Henry. 1981. “Les caraites et l’émancipation des juifs.” *Dix-huitième siècle* 13:134-147.
- Pullan, Brian. 1983. *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550-1670*. Oxford: Barnes & Noble.
- Ravid, Benjamin, et David Ruderman. 2001. *The Jews of Early Modern Venice*. Baltimore: John Hopkins University.
- Révah, Israel. 1959. *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. Paris: Mouton.
- Ruderman, David. 2010. *Early Modern Jewry: A New Cultural History*. Princeton: Princeton University Press.
- Ruspio, Federica. 2007. *La nazione portoghese: ebrei ponentini e nuovi cristiani a Venezia*. Torino: Silvio Zamorani Editore.
- Saavedra, Diego de. 1920. “Idea de un príncipe político-cristiano – representada en cien empresas.” In *Obras de Don Diego de Saavedra*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Saperstein, Marc. 2008. “The Treatment of ‘Heretical Views’ in the Sermons of Saul Levi Morteira in Amsterdam.” In *Rabbinical Culture and Its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, ed. Daniel Frank et Matt Goldish, 313-34. Detroit: Wayne State University Press.
- Smith, Steven. 2007. *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. Yale: Yale University Press.

- Studemund-Halévy, Michael. 2000. *Biographisches Lexikon der hamburguer Sefarden*. Hamburg: Hans Christians Verlag.
- Tavim, José Alberto R. Silva. 2017. "Rica e Sara: un diálogo sobre la vida frívola en Ámsterdam en el siglo XVII." *Ladinar* 9:9-30.
- . 2019. "Bom senso e bom gosto.' Los judíos en contacto con las monarquías ibéricas: protocol y apariencia." In *La monarquía hispánica y las minorías. Élités, poder e instituciones*, coord. Ana López-Salazar et Francisco J. Moreno Díaz del Campo, 59-84. Madrid: Sigila.
- Whaley, Joachim. 1985. *Religious Toleration and Social Change in Hamburg 1529–1819*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilke, Carsten. 2009. *História dos Judens Portugueses*. Lisboa: Edições 70.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. 1981. *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: a Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*. Seattle: University of Washington Press.



# **A COMÉDIA DA SALVAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO:**

Uma proposta de abordagem<sup>1</sup>

## **THE COMEDY OF SALVATION IN MODERN POLITICAL THOUGHT:**

*A suggested approach*

Fernando da Cruz Gabriel

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

fernando.c.gabriel@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0003-3072-087X>

### **Resumo**

Este ensaio tem por objectivo a caracterização da deslocação da imagem cristã de salvação (sotēria) para o contexto constituído por alguns discursos ideológicos emergentes na modernidade europeia. Propõe-se uma abordagem inspirada nas teorias da história de Michael Oakeshott e de Hayden White e procurar-se-á mostrar que: (i) é possível identificar dois entendimentos morais distintos da experiência humana na história política da Europa moderna; (ii) estes entendimentos implicam noções diferentes da salvação, identificáveis em diversas teorias políticas; (iii) as teorias políticas que envolvem formas secularizadas de salvação são de dois tipos: aquelas em que a ideia de salvação é traduzida numa condição objectiva a atingir por meios colectivos e aquelas em que a ideia de salvação é traduzida numa condição subjectiva, interna ao agente moral; (iv) as ideologias do primeiro tipo são designadas por ideologias soteriológicas e sugerem uma forma de libertação permanente do Homem dos dilemas morais decorrentes da Queda; (v) as ideologias soteriológicas são construídas por recurso ao

---

1 O autor agradece as recomendações editoriais, que contribuíram para melhorar a versão final do texto.

arquétipo narrativo da comédia, enquanto as teorias que propõem formas de salvação individual são construídas por recurso ao arquétipo narrativo do romance.

### **Palavras-chave**

Comédia; salvação; ideologias soteriológicas.

### **Abstract**

This essay aims to characterise the dislocation of the Christian notion of salvation (*sōtēria*) into the context of some ideological discourses which emerged in European modernity. The suggested approach is inspired by the theories of history of Michael Oakeshott and Hayden White, and it will be argued that: (i) it is possible to identify two different moral understandings of human experience in European political modernity; (ii) these understandings imply different notions of salvation, which can be identified in several political theories; (iii) the political theories that involve secularised forms of salvation are of two kinds: those where salvation is represented by an objective state of affairs to be achieved by collective processes, and those where salvation translates into a subjective condition, internal to the moral agent; (iv) ideologies of the first type will be referred to as soteriological ideologies, and intimate the permanent liberation of Man from the moral predicaments implied by the Fall; (v) soteriological ideologies are formulated within the narrative archetype of comedy, while the theories that propose forms of individual salvation are formulated within the archetype of romance.

### **Keywords**

Comedy; salvation; soteriological ideologies.

## Introdução

Este ensaio pretende dar um contributo para a compreensão do modo de apropriação da imagem cristã de salvação (sotēria) por alguns discursos ideológicos emergentes no pensamento político da modernidade europeia.<sup>2</sup> A abordagem inspira-se nas teorias da história de Michael Oakeshott e de Hayden White. Propõe-se uma forma de *construtivismo* relativamente ao passado histórico;<sup>3</sup> no qual se reconhece que o texto não constitui um suporte “neutro” de representação – é uma componente intrínseca à produção de significado<sup>4</sup> – e em que a dimensão de representação tem prioridade sobre a dimensão de interpretação histórica.<sup>5</sup> Porque as teorias historiográficas de Oakeshott e de White têm sido objecto de alguma atenção nos últimos anos,<sup>6</sup> entende-se pertinente fazer duas observações preliminares.

Em primeiro lugar, um breve comentário relativo aos respectivos estatutos teóricos: a obra de Michael Oakeshott<sup>7</sup> contém uma filosofia da história, i.e., uma reflexão problemática sobre aspectos *ontológicos*<sup>8</sup> e *epistemológicos*<sup>9</sup> da história como discurso teórico. Quanto à obra de Hayden White,<sup>10</sup> as diferentes teorias propostas têm como objectivo genérico caracterizar aquilo que White designou como um *estilo historiográfico* – o resultado compósito de

---

2 Pela expressão “pensamento político” entendem-se as concretizações objectivas em forma textual de ideias normativas sobre o carácter da acção política. Estes textos podem decorrer de dois modos distintos de actividade intelectual: um consiste na articulação de argumentos de carácter prático e os resultados desta forma de pensamento político são designados por “ideologias”; o outro modo refere-se a reflexões de carácter teórico sobre a actividade política e os resultados desta forma de pensamento político constituem “filosofias políticas”. De forma sintética, “ideologias” identificam teorias políticas, enquanto “filosofias” são teorias *da* política. Para uma discussão mais aprofundada destas distinções conceptuais, vide Gabriel (2012, 75-77).

3 Por “passado histórico” entende-se uma sucessão de imagens historiográficas com conteúdo epistemológico e em permanente revisão. As conclusões do discurso histórico *não são* uma “reconstituição” do passado, nem têm carácter definitivo.

4 Na medida em que o teor concreto dos elementos meta-históricos envolvidos na dimensão de representação – aquilo que White designou como o “conteúdo da forma” (White 1987) – constitui uma escolha do historiador, esta dimensão é, como argumentou White, uma forma de “escolher o passado”.

5 O que implica que, para que um determinado conjunto de eventos possa ser interpretado de modo historiográfico, é necessário começar por representar o contexto de interpretação, construindo-o como *um espaço habitado por figuras, cujos traços essenciais as tornem caracterizáveis* (White 1973, 30, itálico nosso).

6 Ahlskog 2016 e Kellner 2017, por exemplo.

7 Oakeshott 1933, 86-168; (1962) 1991, 151-183; 1975, 1-107 et passim; (1983) 1999, 1-128.

8 Existe um modo de experiência histórico?

9 Quais são os pressupostos e as possibilidades de produção de conhecimento da actividade historiográfica?

10 White 1973; 1987; 2010a; 2014.

uma série de escolhas sequenciais por parte do historiador.<sup>11</sup> Embora possam ser entendidas como um uma abordagem *analítica* à filosofia da história,<sup>12</sup> deve notar-se que uma das implicações da teoria “meta-histórica” de White é a perda de significado da própria distinção entre filosofia da história e prática de produção historiográfica.<sup>13</sup>

Em segundo lugar, há uma diferença relevante entre objectos de interesse: enquanto os autores mencionados se ocupam, primordialmente, com a caracterização do discurso histórico; neste texto, pretende-se construir uma abordagem historiográfica viável ao estudo de textos que constituem passagens do pensamento político, textos que serão mais adiante descritos como ideologias soteriológicas. Não se pretende, portanto, caracterizar um estilo historiográfico, mas sim um estilo de argumentação política. Consequentemente, algumas questões suscitadas pelas teorias de Oakeshott e de White, e que têm recebido atenção recentemente, têm pouca relevância para o argumento a expor aqui. Refiro-me especificamente à distinção modal estabelecida por Michael Oakeshott entre o passado “prático” e o passado “histórico” e à forma como esta noção tem sido comentada (e utilizada) por Hayden White.<sup>14</sup> Não é possível (nem pertinente) efectuar neste contexto uma apreciação histórica da noção filosófica de modalidade, com antecedentes intelectuais em Espinoza (e só subsidiariamente em Hegel), nem da forma como Oakeshott incorporou e modificou essa noção ao longo das sucessivas revisões da sua filosofia. Basta notar que tanto a forma como White interpretou<sup>15</sup> a distinção entre os

---

11 Para White, a escolha de um *tropo narrativo* é prioritária e determina aquilo que designou por “estrutura profunda do texto”: o historiador é forçado a “escolher *um* passado”, à semelhança das fenomenologias de Sartre e de Heidegger, em que o acto de representação do passado é uma forma de escolha desse passado (Doran 2013, 9-14). Os tropos propostos por White são os mesmos teorizados por Kenneth Burke: a *metáfora*, a *metonímia*, a *sinédoque* e a *ironia* (Burke 1945, 503-517). A escolha tropológica é necessária mas não suficiente para a definição de um estilo historiográfico, que é ainda influenciado, segundo White, pela escolha de um *modo narrativo*, de uma *forma de argumentação* e de uma *perspectiva ideológica*. Os modos narrativos considerados são os arquétipos teorizados por Northrop Frye: o *romance*, a *tragédia*, a *comédia* e a *sátira* (Frye [1957] 1990, 33-67). Os modos de argumentação são: *formalista*, *mecanicista*, *orgânico* e *contextualista*. Por fim, as perspectivas ideológicas admitidas por White são: *anárquica*, *radical*, *conservadora* e *liberal* (White 1973, 31-38).

12 Danto (1985) 2007, 1-16.

13 “*There can be no ‘proper history’ which is not at the same time ‘philosophy of history’*” (White 1973, xi).

14 White 2010b, 10-19; 2014, 3-24.

15 Os termos da discussão estabelecidos por Hayden White centram-se na teorização da modalidade proposta na década de 1930 (Oakeshott 1933) e ignoram a profunda – e crucial revisão – contida na forma final da filosofia de Oakeshott (Oakeshott 1975); uma revisão que altera de forma relevante a noção de modalidade subjacente à distinção entre passado “prático” e “histórico”. A este respeito, vide Auspitz (2005, 86-116).

modos referidos de experiência do passado, bem como algumas apreciações subsequentes,<sup>16</sup> comportam omissões e interpretações reducionistas da noção de modalidade na filosofia de Oakeshott. De modo semelhante, a discussão sobre as implicações epistemológicas<sup>17</sup> das teorias de White para o discurso histórico também é pouco relevante para esta exposição: basta notar que aceitar a asserção de que o conteúdo da forma é parte integrante da explicação histórica não implica aceitar também que esse conteúdo tenha de ser retórico; ou, se envolver elementos retóricos, não é evidente por que motivo esses elementos tenham de ser aqueles que White propôs, nem sequer que tenham de ser escolhidos na sequência definida.

Os elementos empregados na abordagem proposta aqui são *tipos ideais*:<sup>18</sup> teorizações abstractas que intervêm de modo não-causal na construção da explicação histórica. Algumas advertências prévias podem evitar certas confusões motivadas pelo emprego destas identidades teóricas. Em primeiro lugar, um tipo ideal *não é* uma representação do real: o seu uso na explicação histórica é aferido pela *adequação*, não pela “correspondência à realidade”; consequentemente, a utilização de tipos ideais não implica o estabelecimento de qualquer relação epistemológica significativa – e.g., de “correspondência” entre um objecto e a sua representação. Em segundo lugar, tipos ideais *não são* formas platónicas: não há qualquer sugestão implícita de essencialismo nem os tipos ideais configuram formas de perfeição. Por fim, os tipos ideais *não são* elementos de análise tipológica: não existe qualquer relação de figuração<sup>19</sup> entre os tipos ideais propostos.

---

16 Ahlskog 2016. O autor argumenta que a distinção modal entre “prática” e “história” não é absoluta. A crítica seria (ainda) mais pertinente se fosse dirigida à leitura reducionista que White fez da noção de modalidade na filosofia de Oakeshott, já que a co-possibilidade modal está presente em *On Human Conduct*. Argumenta ainda que a construção do discurso histórico implica necessariamente considerações de ordem prática, e.g., de ordem moral. Novamente nada a opor, como ficará claro nas próximas secções.

17 Porque White considera que a escolha do tropo discursivo é subjectiva, os motivos da escolha, por um historiador, de um tropo em concreto num determinado contexto podem ser de ordem estética, moral ou ideológica, o que inviabiliza qualquer argumento apodíctico susceptível de distinguir a história da ficção em termos do conteúdo de verdade. A abordagem de White resulta assim numa forma de niilismo discursivo.

18 Os tipos ideais propostos devem ser entendidos como instâncias concretas da noção de *idealtypus* teorizada por Max Weber ([1904] 1949, 90-112). No entanto, o princípio ontológico subjacente é consideravelmente anterior à teorização de Weber: Heráclito observou que determinadas entidades tinham uma *identidade*, embora fossem dinâmicas, i.e., se mantivessem em fluxo permanente. Essa identidade era-lhes conferida por um conjunto de características que permanecia estável através da mudança. O mesmo aplica-se à construção analítica de tipos ideais: um tipo ideal é uma identidade teórica construída a partir da identificação de um conjunto de características dinamicamente estáveis.

19 A análise tipológica é um modo exegético onde o anti-tipo constitui a realização plena – ou “figuração” – do tipo que o antecede, que por sua vez constitui a “prefiguração” do anti-tipo.

## Modos de conduta e a ideia de salvação

Nesta secção, apresentam-se os tipos ideais empregados na abordagem, que são de duas ordens distintas: descritivos e discursivos. Quanto aos primeiros, trata-se de identidades teóricas que descrevem disposições político-morais opostas, sem qualquer interação, dialéctica ou outra, cujos traços fundamentais emergem e vão-se consolidando através das contingências da modernidade política europeia. Quanto aos segundos, trata-se dos arquétipos narrativos teorizados por Northrop Frye e empregados por Hayden White, mantendo presente que estes arquétipos são tratados aqui como tipos ideais de representação discursiva e aplicados à caracterização do modo narrativo ideológico dos textos políticos.

Os tipos ideais descritivos empregados foram designados por Michael Oakeshott como *indivíduo* e *anti-indivíduo*.<sup>20</sup> Do ponto de vista formal, trata-se de arquétipos,<sup>21</sup> no sentido em que são imagens dotadas de conteúdo moral. Em termos do discurso histórico, são sínteses retrospectivas<sup>22</sup> que representam entendimentos opostos da conduta humana, com implicações para a condição civil e os modos de governação do Estado moderno.<sup>23</sup> Para Oakeshott, o evento histórico central na modernidade política europeia é a emergência de uma atitude descrita genericamente como “individualismo”, ou disposição individual.<sup>24</sup> A definição dos contornos desta disposição acontece ao longo de um processo histórico contingente, cujos eventos iniciais

---

20 Estes tipos ideais surgem pela primeira vez no ensaio de 1957 “The Masses in Representative Democracy”, cuja versão inglesa foi publicada em 1962 (Oakeshott [1962] 1991, 363-383). Reaparecem teorizados nas *Harvard Lectures*, de 1958, publicadas postumamente (Oakeshott 1993), e recebem o último tratamento teórico no ensaio “On the Character of a Modern European State” (Oakeshott 1975, 185-326).

21 Sobre a noção de arquétipo, vide Frye (1957) 1990, 155.

22 Os tipos ideais não constituem descrições de indivíduos, dos respectivos modos de conduta, de comunidades políticas concretas ou dos correspondentes modos de governação. Qualquer comunidade política é composta por indivíduos cujas disposições morais só podem ser aproximadas, em graus variáveis, a um dos arquétipos aqui apresentados.

23 Este texto ocupa-se de argumentos políticos sobre o carácter da actividade de *governação*, bem como o carácter das *regras*, ou “espírito das leis”, pelas quais se rege uma comunidade política. Não se consideram aqui argumentos invocados para justificar a *autoridade* dos Estados modernos, que envolvem três tipos de questões: (i) *soberania*: apreciações comparativas da autoridade do governo e de outras formas de autoridade; (ii) *nacionalidade*: considerações relativas à existência de características unificadoras de grupos humanos entendidas como suficientes para serem dotados de formas autónomas de governação; (iii) *regime* e de *sistema político*: a apreciação relativa dos diferentes modos de escolher os governantes. Para uma análise do pensamento político relativo à constituição dos Estados modernos, vide Skinner (1978).

24 O recurso a tipos ideais na história do pensamento político não se restringe necessariamente ao período moderno. Para um estudo envolvendo a teorização de tipos ideais medievais, vide Coleman (1996, 1-58).

são identificáveis nas diferentes respostas a modificações cruciais ocorridas no modo de vida medieval, algumas das quais eram já perceptíveis no século XII.<sup>25</sup> Genericamente, o “indivíduo” enquanto tipo ideal corresponde a uma disposição moral que emerge da lenta dissolução dos elos que uniam a *Respublica Christi* e que vão gradualmente perdendo a sua capacidade de unificação comunal.<sup>26</sup> A disposição individualista traduz-se numa apetência crescente por autonomia – nas aspirações e nas escolhas –, mas é uma apetência que, nas suas múltiplas concretizações, não foi sentida de modo geral ou uniforme: para muitos, o contexto histórico pós-medieval constituiu uma ameaça e o acréscimo de responsabilidade em matéria de autogovernança representou um fardo. Começou, portanto, a delinear-se em simultâneo uma moral oposta à do individualismo, que Oakeshott designou por “anti-indivíduo” ou *homme manqué*. Assim, tanto a disposição individual como a sua antítese são fenómenos da modernidade: em resposta à consolidação histórica de um conjunto de valores e crenças centrado na ideia de autonomia individual, começa também a definir-se em paralelo um outro conjunto de valores e crenças centrado na rejeição dessa autonomia.<sup>27</sup>

Embora esta descrição seja ainda geral, justifica algumas observações. Em primeiro lugar, os tipos ideais não devem ser entendidos como concretizações de processos deterministas, nem como designações alternativas para outras construções teóricas: nem o indivíduo constitui a prefiguração do arquétipo “burguês” da sociedade comercial oitocentista, nem o anti-indivíduo prefigura o “trabalhador”, arquétipo da ideologia marxista, ou o subsequente “homem de massas” do regime da democracia representativa. Em segundo lugar, deve manter-se presente o carácter moderno da disposição moral anti-individual: embora uma das características centrais do sistema moral anti-individual seja a exaltação da comunidade, essa exaltação não descreve um desejo de regressão ao período medieval; é uma forma de rejeição do idioma moral individualista, uma recusa da prioridade das relações *inter homines* através da asserção da prioridade moral das relações de cada um com a entidade abs-

---

25 Oakeshott (1962) 1991, 365.

26 Oakeshott (1962) 1991, 366.

27 Oakeshott (1962) 1991, 370-375.

tracta que corporiza o propósito comum identificado como superior. Em terceiro lugar, Oakeshott não teorizou o tipo do anti-indivíduo como uma entidade qualitativamente distinta do indivíduo: a diferenciação entre os dois tipos ideais decorre apenas da valoração da possibilidade de realização do potencial humano (*ex ante*) e da capacidade relativa para realizar esse potencial (*ex post*).

Para se aprofundar estas duas noções teóricas, deve notar-se que os tipos ideais são compostos por... tipos ideais, i.e., é necessário caracterizar como tipos ideais duas formas distintas de agência moral para se estabelecer a distinção fundamental entre a disposição individual e a anti-individual. Estas formas de agência moral foram designadas por Oakeshott como modo de conduta *autoperformativa* (*self-enactment*) e modo de conduta *autocomunicativa* (*self-disclosure*). A conduta autoperformativa identifica escolhas e acções orientadas pelos motivos pelos quais são executadas;<sup>28</sup> a conduta autocomunicativa designa escolhas e acções orientadas pela prossecução de um determinado estado de coisas substantivo.<sup>29</sup> O sucesso na conduta autoperformativa é aferido por um padrão interno ao agente, que pode ser descrito como um sentimento de integridade moral; enquanto o sucesso na conduta autocomunicativa é aferido por um padrão externo e intersubjectivo.<sup>30</sup> Estas duas formas de agência moral originam sanções morais categoricamente distintas: na conduta autocomunicativa, em que o padrão de avaliação é externo, a inobservância desse padrão motiva um juízo de *culpa* (inversamente, de *inocência*); na conduta autoperformativa, em que o padrão de avaliação é interno, a inobservância desse padrão motiva um juízo de *vergonha* (inversamente, de *honra*).<sup>31</sup> Ambas as formas de agência moral estão presentes na experiência humana; no entanto,

---

28 Oakeshott (1962) 1991, 71-72.

29 Oakeshott 1975, 70.

30 É difícil estabelecer uma correspondência total entre estas formas de agência moral e as tipologias usuais do discurso ético, mas é possível localizar algumas abordagens éticas numa ou noutra forma de agência. Por exemplo, todas as éticas consequencialistas, e.g., formas de utilitarismo, teorizam a agência moral na forma autocomunicativa, porque o padrão de avaliação da conduta é externo e intersubjectivo; em contraste, alguns discursos éticos deontológicos, e.g., a filosofia moral kantiana, assim como as abordagens éticas centradas no carácter do agente, e.g., a chamada “ética da virtude”, configuram formas de conduta autoperformativa, porque os respectivos padrões de avaliação são internos ao agente. Os discursos éticos centrados na noção de “direitos” são menos claros e dependem crucialmente do carácter das normas de conduta que especificam.

31 A distinção entre estas formas de agência moral não implica uma hierarquização relativa: aliás, sem padrões de sanção moral externos aos agentes, as comunidades políticas reverteriam a um estado de anarquia (Worthington 2005, 73-77).

pela sua transiência e pela dependência de um padrão externo de sucesso, a conduta autocomunicativa é insusceptível de proporcionar ao agente uma realização plena do seu potencial. O aspecto mais importante destas formas de agência é que a diferença fundamental entre os tipos ideais do indivíduo e do anti-indivíduo decorre da diferenciação – ou da ausência dela – entre os dois modos de conduta: Oakeshott argumenta que, embora estes modos não sejam específicos a cada um dos tipos ideais, na moralidade individual, ambas as formas de agência moral – e conseqüentemente ambos os tipos de sanção – são separáveis, enquanto na moralidade anti-individual ocorre uma confluência dos dois tipos de conduta – e das correspondentes sanções.<sup>32</sup>

As duas formas discutidas de agência moral configuram noções distintas da *salvação*: ambas constituem deslocações da imagem teológica cristã, mas de teor e implicações políticas consideravelmente diferentes. No caso da moralidade individual, a possibilidade de salvação traduz-se numa condição interna ao agente moral – uma forma de aceitação da transiência da experiência humana, que pressupõe o reconhecimento da existência de limites inultrapassáveis através da acção e que tais limites constituem uma condicionante na tentativa de realização do pleno potencial humano – não representam um “problema” por resolver. No caso da moralidade anti-individual, esses limites são declarados “imperfeições” a detectar e erradicar. Conseqüentemente, a salvação deixa de constituir uma possibilidade do presente para se transformar numa condição de perfeição externa ao agente moral – e porque a noção teológica de salvação é considerada como uma “falsa promessa”, essa condição deve ser traduzida num estado de coisas substantivo a atingir por meios humanos: há, portanto, uma *teleologia* da salvação implícita na moralidade anti-individual.<sup>33</sup>

Estes entendimentos morais opostos geram também concepções opostas do carácter da actividade de governação: a moralidade individualista pressupõe a acomodação legal da diversidade nos termos da associação política, o que requer leis de carácter não-instrumental; por contraste, a moral anti-

---

32 “... every crime is recognised as a sin, and every sin is proscribed as a crime” (Oakeshott 1993, 16).

33 Sob a moralidade anti-individual, a actividade política consiste em procurar a coincidência entre o sistema de valores morais da comunidade e o sistema legal que rege a conduta dos membros dessa comunidade (Oakeshott 1975, 83-84).

individual pressupõe a prioridade da prossecução do objectivo relativamente ao qual a comunidade política se constitui enquanto “pessoa colectiva”; consequentemente, as disposições legais neste modo de associação são de natureza instrumental.<sup>34</sup> Note-se que a diferença entre estes dois tipos de lei não se refere ao grau de coerção envolvido – qualquer disposição legal envolve um determinado grau de coerção –, mas sim à forma como as leis qualificam a conduta (no caso de leis não-instrumentais) ou determinam a conduta (no caso de leis instrumentais). Oakeshott designou o modo de associação política decorrente da moral individualista por *societas* e o modo de associação política decorrente da moral anti-individualista por *universitas*,<sup>35</sup> de forma a evitar a sobrecarga interpretativa associada a termos mais usuais.<sup>36</sup> De modo informal, esta distinção crucial entre o carácter das leis nas *societas* e nas *universitas* pode ser expressa como uma diferença entre disposições legais que regem formas de *modus vivendi* nas *societas* e disposições legais que identificam modos concretos de conduta nas *universitas*, modos esses determinados pela condição substantiva que identifica a finalidade da associação. A descrição das formas de *universitas* sugere uma maior proximidade às comunidades medievais,<sup>37</sup> mas deve manter-se presente que tanto a teorização de formas de *universitas* como as suas concretizações históricas incorporam a ideia distintamente moderna

---

34 Obviamente, as leis presentes ou pretéritas de qualquer Estado envolvem uma mistura de disposições instrumentais e não-instrumentais.

35 No direito privado romano, os termos designavam formas de associação e tornaram-se de uso frequente nas questões legais do século XII em diante relacionadas com a natureza jurídica de associações: “*In the late Middle Ages the words societas and universitas were already in use to denote and to distinguish some actual associations and communities. The human race was often reckoned to be a societas and so was a civitas or a regnum; while an imperial city, a gild, a cathedral chapter, or a ‘university’ were recognised as universitates*” (Oakeshott 1975, 199).

36 Para um tratamento da disposição moral anti-individual e de formas de *universitas*, vide Black (2002, 3-120). Note-se que este autor exagera ao afirmar que “[Oakeshott] considerava as formas de *universitas* como destituídas de relevância moral” (Black 2002, 235). Oakeshott representou os modos políticos da *societas* e da *universitas* como sendo moralmente *opostos*; e embora tivesse uma preferência pela disposição moral individual e pela *societas*, nunca considerou que apenas uma das formas de associação política fosse moralmente relevante.

37 Alguns autores do século XV observaram que a emergência de formas reconhecíveis de *societas* parecia configurar formas de *libertas Romana*, no sentido em que as disposições legais especificavam relações formais de conduta entre os membros – *libertates* – por contraposição ao sistema de privilégios pessoais, corporativos ou comunais do ordenamento jurídico medieval (Oakeshott 1975, 208). A influência intelectual de Cícero sobre as teorizações de formas de associação civil no século XV é notória e a recuperação da sua obra deve-se principalmente a Petrarca. Note-se ainda que a mediação do pensamento de Cícero por teólogos medievais, designadamente por Santo Agostinho, é particularmente relevante para a compreensão da influência intelectual de Cícero sobre alguns pensadores florentinos, mas o assunto é demasiadamente complexo para ser abordado aqui (Skinner 1978, 84-101). Sobre teorizações neo-romanas da liberdade civil no contexto inglês, vide Skinner (1998, 1-99).

de concepção do Estado como “pessoa artificial”, constituído por autoridade legal e dotado de personalidade jurídica – a qual alguns proponentes de formas de *universitas* vieram a teorizar como “vontade comum”.

Em resumo, a construção apresentada até agora propõe dois tipos ideais de carácter, relaciona-os com diferentes modos de exercício da agência moral, especifica a forma como essas disposições morais produzem diferentes noções da salvação e indica as respectivas implicações para o carácter das leis e para os diferentes entendimentos do modo de governação. Trata-se agora de saber se estas descrições constituem ferramentas adequadas ao estudo da história do pensamento político. A resposta sucinta é “não”: as identidades morais cujas características foram extraídas da história política europeia são demasiadamente esquemáticas para servirem o propósito teórico para o qual foram concebidas.<sup>38</sup> Na próxima secção, apresenta-se uma solução possível, através da construção de uma base de representação em que se combinam os tipos ideais apresentados com os quatro arquétipos narrativos da *comédia*, *tragédia*, *romance* e *sátira*.

## Modos narrativos e a ideia de salvação

Conforme argumentou Hayden White, é necessário reconhecer o conteúdo da forma narrativa na prática historiográfica,<sup>39</sup> mas do ponto de vista da história do pensamento político, o reconhecimento do conteúdo formal interessa menos enquanto acto reflexivo, importando sobretudo como instrumento de abordagem ao objecto de estudo – o texto ideológico –, no qual o *modo narrativo* constitui um elemento relevante na interpretação historiográfica daquilo que, por analogia, se poderá designar por estilo argumentativo.<sup>40</sup>

---

38 Boucher 1991, 717-728.

39 É duvidoso que, tal como sugere White, a generalidade dos historiadores produzam historiografia em condições de “ingenuidade realista” (White 2010a, 90): o estilo narrativo é uma característica frequente dos respectivos trabalhos.

40 A expressão é usada por analogia com a expressão “estilo historiográfico”. Não se pretende sugerir que todos os textos ideológicos ou todos os autores possuem um “estilo” que possa e deva ser caracterizado por recurso aos modos narrativos; apenas que, onde esse estilo existe, ele deve ser reconhecido e isso constitui um elemento relevante para o estudo historiográfico dos textos políticos.

Para caracterizar um determinado estilo discursivo ideológico, ir-se-á propor uma abordagem que articula os tipos ideais já explicados com os quatro arquétipos narrativos. Para este efeito, talvez seja esclarecedor recordar as três características não retóricas da narrativa poética enunciadas por Aristóteles: *mythos*, *ethos* e *dianoia*. Quando se considera o texto político, é possível encontrar analogias para cada uma destas componentes: no discurso ideológico, o *mythos* corresponde à forma narrativa,<sup>41</sup> o *ethos* corresponde à relação existente entre o autor e o contexto intelectual do texto e a *dianoia* identifica a ideia, o pensamento político concreto. Mantendo presente o argumento exposto, o *ethos* ideológico é formado pelas ideias que constituem os antecedentes intelectuais de uma determinada teoria política, os tipos ideais servem como auxiliares na interpretação do *ethos* e da *dianoia*, enquanto os modos narrativos permitem identificar e interpretar o *mythos* ideológico.

Pretende-se então explicar o modo concreto como este conteúdo formal intervém na construção já exposta, começando por caracterizar os quatro modos narrativos fundamentais teorizados por Northrop Frye<sup>42</sup> da *tragédia*, *comédia*, *romance* e *sátira*. Com a exceção da sátira, os modos narrativos do romance, comédia e tragédia evoluem ao longo de três etapas sucessivas: conflito (*agon*), luta decisiva (*pathos*) e superação ou revelação (*anagorisis*), pelo que a caracterização de cada um destes modos consiste na descrição destes momentos narrativos.

Considere-se em primeiro lugar o modo do *romance*.<sup>43</sup> A narrativa romântica inicia-se com a identificação do *agon*, um estado de coisas insatisfatório

---

41 Frye (1957) 1990, 53.

42 A descrição que se apresenta aqui é uma forma simplificada da teoria exposta por Frye: algumas das respectivas complexidades servem primordialmente o propósito da crítica literária e não se revelam adequadas à interpretação do texto ideológico. Duas simplificações merecem menção. Em primeiro lugar, note-se que a tipologia de modos estabelecida por Frye decorre de uma diferenciação das narrativas em função do poder da personagem central, sendo esse poder estabelecido por comparação, em género e em grau, com o poder dos outros intervenientes (Frye [1957] 1990, 33-34). Por este motivo, o modo *mítico* é excluído de consideração: neste modo, o poder da personagem central é superior em género e em grau ao dos restantes intervenientes humanos, pelo que o sujeito é de natureza sobre-humana e a narrativa épica é desprovida de aplicabilidade política. Em segundo lugar, na teoria dos arquétipos narrativos exposta por Frye, os quatro modos aqui considerados sucedem-se em movimento cíclico, em analogia com o ciclo sazonal (Frye [1957] 1990, 158-162). Embora esta hipótese não seja adoptada aqui, deve notar-se que existe uma contiguidade dos modos expostos adiante.

43 O romance enquanto modo narrativo não deve ser confundido com o romantismo – identidade do discurso estético cronologicamente localizável nos séculos XVIII e XIX.

que o herói se propõe transformar, acção no decurso da qual ocorre o *pathos* romântico, produzindo o triunfo do herói na etapa final da narrativa. O tema dominante no romance é, portanto, a *transcendência*. Focado no ideal, em termos do texto político, o triunfo romântico pode ser entendido como o atingir de uma forma de perfectibilidade traduzível numa condição de autodomínio: trata-se, portanto, de uma condição subjectiva e interna ao agente, a ser alcançada através de formas de conduta autoperformativa. Consequentemente, o modo narrativo do romance é uma forma de representação adequada para ideologias que configuram formas de associação política aproximáveis à *societas*.

Seguidamente considere-se o modo narrativo da *tragédia*. A narrativa trágica é mimética da Queda e, ao contrário do herói romântico, aqui a personagem central aceita o *agor*: na *anagorisis* trágica reconhece-se a impossibilidade de resolução das antinomias fundamentais da condição humana<sup>44</sup> e assimila-se o ensinamento – contra-intuitivo – de que os esforços para limitar ou eliminar o sofrimento humano podem resultar em sofrimento acrescido. Em resultado, a tragédia não propõe nenhuma forma de resolução; sugere apenas formas de *acomodação* aos limites do possível.<sup>45</sup> Na tragédia, a separação entre conduta autoperformativa e autocomunicativa é total,<sup>46</sup> consequentemente, a *universitas* enquanto forma de associação política é incompatível com a tragédia. Devem fazer-se três observações quanto ao carácter da tragédia. Primeiro, embora o herói trágico seja portador de uma forma de sabedoria, esta não deve ser forçosamente entendida como o mesmo que “prudência”. Segundo, existe uma forma reducionista da tragédia que é anti-histórica: trata-se da tragédia *fatalista*,<sup>47</sup> que reduz a condição trágica a um processo determinista, efectivamente anulando a agência moral. Terceiro, porque não existe qualquer forma de resolução trágica, o ensinamento primordial da tragédia é de ordem irónica: a imagem final da tragédia é de um mundo em insanável desordem,

---

44 No diálogo *Fedro*, Platão compara a alma humana a “uma carroça puxada por uma parilha de cavalos desiguais; um de raça nobre, outro de natureza ignóbil. Enquanto o primeiro puxa a carroça em direcção aos deuses, o segundo faz com que a carroça se despenhe no solo”. A imagem platónica constitui uma ilustração metafórica da condição trágica; da tensão irresolúvel entre a bondade (divina) e a fraqueza (humana).

45 Para Hannah Arendt, a forma de reconciliação intimada pela tragédia na política moderna constitui uma forma de *tolerância*.

46 As cidades agostinianas, *civitas peregrina* e *civitas terrena*, são uma representação metafórica desta separação.

47 Um exemplo saliente deste tipo de tragédia no contexto ficcional é *Édipo Rei*.

uma imagem com uma implicação soteriológica: a salvação é apenas possível pela graça de Deus.

O ensinamento trágico tem algumas semelhanças com a forma narrativa oposta do romance: a *sátira* ou a *ironia*. Se a narrativa romântica representa a confiança heróica na capacidade de transformar da acção humana, a ironia configura um cepticismo limite quanto a essa capacidade de superação; se o horizonte da narrativa romântica é o ideal, o da narrativa irónica é o real. Ao contrário dos restantes modos narrativos, a sátira não tem princípio individuante, sendo o seu motivo central a produção de um juízo da representação da condição humana nos restantes modos, juízo esse eventualmente paródico: a lógica satírica é destrutiva (*sparagmos*). A indefinição temática da sátira implica a indeterminação dos tipos de conduta e, por consequência, dos modos de associação política. Onde a sátira se aproxima da tragédia, poderá configurar formas de associação política aproximáveis à *societas* (e.g., a crítica irónica à filosofia política escolástica na exegese de Erasmo ou a crítica ao optimismo da *Aufklärung* nos escritos de Voltaire); onde se aproxima da comédia, a sátira poderá configurar formas de associação política aproximáveis à *universitas* (e.g., no utilitarismo de Bentham, cujo alvo era a mistura de jusnaturalismo e *Common Law*, que Bentham designava depreciativamente por “*Church-of-Englandism*”).

Finalmente, o modo narrativo de interesse primordial para este ensaio: a *comédia*. Se o tema do romance é a transcendência e o da tragédia é a acomodação, o tema da comédia é a *reconciliação*. Em termos da estrutura narrativa, a comédia é semelhante ao romance: tal como no romance, o *agon* cómico traduz-se num estado de coisas indesejável; consequentemente, o *pathos* da comédia é intrinsecamente subversivo ou revolucionário – visa a transformação total do *statu quo* e, do ponto de vista político, descreve o movimento de um modo de organização social para outro.<sup>48</sup> O *agon* e o *pathos* da comédia não se distinguem qualitativamente das mesmas etapas no romance, mas diferem no terceiro momento: na *anagorisis* cómica, i.e., na descoberta crucial pelo herói. É este

---

48 Frye (1957) 1990, 163.

momento que torna a comédia especialmente relevante no contexto político: a *anagorisis* cômica envolve a revelação ao herói das leis que regem o processo de transformação social.

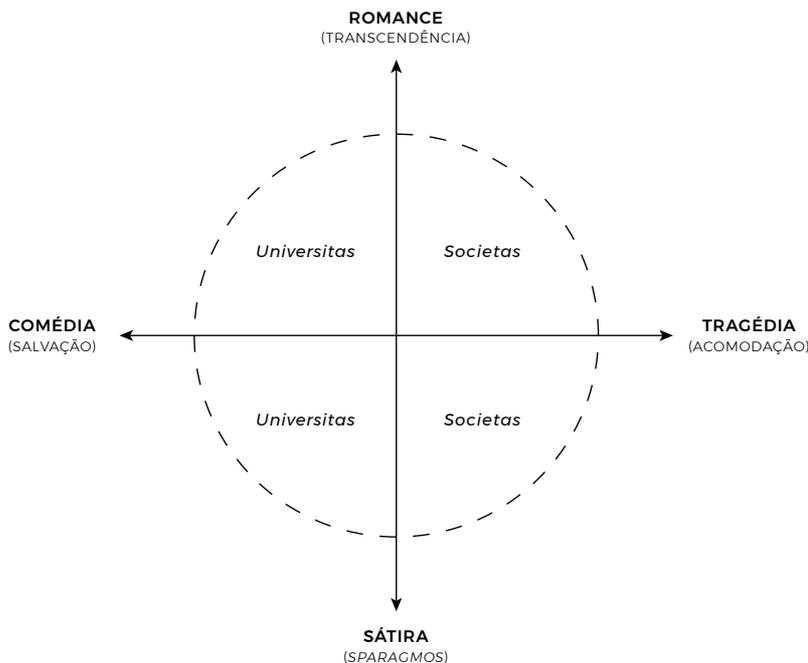
Porque a transformação pretendida é total, a reconciliação final da comédia é representada de forma a sugerir uma inclusão maximalista em termos da sociedade. O herói da comédia política tende assim a assumir uma forma genérica – o “homem”, o “cidadão”, o “trabalhador” – e a apoteose consiste numa libertação celebrada por homens reconciliados entre si e com o mundo,<sup>49</sup> a concretização de uma visão idealizada de harmonia social. Esta visão ideal pode ter como horizonte de referência o passado ou o futuro, mas independentemente da localização temporal imaginada do *telos*, a comédia política implica necessariamente uma *teleologia de salvação*: a revelação na comédia política consiste, portanto, na descoberta das “leis” que regem a teleologia concreta a ser prosseguida até à obtenção da salvação, concebida como a concretização de um estado de coisas que tanto pode ser identificado por condições materiais – e.g., comunismo total – como por condições normativas abstractas – e.g., a *polis* perfeitamente justa ou a coincidência entre o “real” e o “racional”. Em qualquer dos casos, a realização da teleologia da comédia política permite a redenção no tempo histórico, e essa redenção constitui-se como o objectivo primordial da actividade de governação, através da qual se procura atingir a coincidência entre as leis civis e os valores morais do herói da comédia, representativo do universo moralmente relevante. Em resumo, o carácter da associação política em ideologias conformes ao modo narrativo da comédia é o de uma *universitas*. A comédia é, portanto, o modo narrativo característico das *ideologias soteriológicas*, expressão pela qual se entendem as teorias políticas centradas na possibilidade da libertação secular e permanente do homem do contexto moral definido pela Queda e pela conseqüente perda da inocência original.

Antes de apresentar uma ilustração da aplicação desta abordagem, há algumas inferências a retirar desta breve digressão pelos modos narrativos,

---

49 White 1973, 9.

que podem ser resumidas num gráfico. Em primeiro lugar, o modo trágico só compatível com discursos ideológicos que configurem formas de governação aproximáveis à *societas*, enquanto a comédia apenas é compatível com formas de governação aproximáveis à *universitas*. Tanto o romance como o seu oposto irónico podem servir como suporte de representação para ideologias que configuram formas de governação aproximáveis aos dois tipos ideais de associação política. Em segundo lugar, enquanto os discursos ideológicos expressos nos modos narrativos do romance e da comédia propõem formas (distintas) de resolução, que no caso da comédia se traduz numa forma secularizada de salvação, nem a tragédia nem a sátira propõem formas de resolução: as ideologias expressas no modo trágico propõem formas de acomodação enquanto o discurso ideológico irónico é incompatível com a ideia de resolução. Em terceiro lugar, os princípios orientadores dos modos narrativos opõem-se em pares: o tema dominante da sátira é o cepticismo quanto à possibilidade de transcendência, enquanto o tema trágico da acomodação opõe-se à ideia de salvação colectiva, dominante na comédia política. Por fim e mantendo presente que não existem discursos ideológicos “puros”, no sentido em que se identificam perfeitamente com as características de um determinado modo narrativo, note-se que à medida que o herói romântico se torna progressivamente difuso na sua individualidade, a ideologia correspondente tende para a comédia e a resolução aproxima-se de uma forma de salvação. De forma análoga, as narrativas que mais se aproximam do arquétipo narrativo irónico configuram formas de niilismo político, mas à medida que se afastam desse arquétipo tendem a propor ou a resolução típica da comédia, ou uma forma de acomodação trágica.



**Fig. 1.** Modos narrativos e modos de associação política

## Uma ideologia soteriológica: o fabianismo

A secção anterior completa a apresentação da abordagem proposta. Nesta secção final, procurar-se-á ilustrar as potencialidades da construção exposta na caracterização de uma ideologia soteriológica, ainda que de forma necessariamente esquemática e incompleta.<sup>50</sup>

Através desta abordagem, pretende-se evitar os problemas decorrentes da aceitação da linguagem e da contextualização dos discursos ideológicos que se constituem como objecto de estudo na historiografia do pensamento político. Esses problemas tendem a agravar-se quando um determinado dis-

50 Uma caracterização completa exigiria a consideração dos textos relevantes de *todos* os autores envolvidos na Fabian Society, uma tarefa que excede claramente os limites formais deste texto.

curso ideológico apresenta afinidades intelectuais com outro discurso ideológico que seja não apenas muito mais influente, mas decorra ele próprio de uma filosofia da história: é o caso da forma de socialismo promovida pela Fabian Society,<sup>51</sup> doravante designada por “fabianismo”, que, pela saliência do socialismo marxista, é normalmente remetida para uma situação subsidiária de teorizações conjuntamente designadas por socialismos não-marxistas, bastando como justificação para tal que alguns dos autores envolvidos rejeitem, critiquem (ou simplesmente ignorem) a teoria de Marx sobre a formação do valor económico.<sup>52</sup> Este tratamento usual do fabianismo sugere os três principais motivos da sua escolha para ilustração.

Em primeiro lugar, ao agregar o fabianismo a outros discursos ideológicos heterogêneos sob a classificação de socialismos não-marxistas, sugere-se uma coerência intelectual conjunta que é inexistente. Acresce que o emprego de subdivisões mais densas das formas de socialismo não-marxista não será a melhor forma de contornar a dificuldade.<sup>53</sup> Em alternativa, propõe-se identificar características intelectuais relevantes do fabianismo, sem condicionar essa caracterização pela dominância do marxismo como discurso ideológico.

Em segundo lugar, a influência do marxismo não se limitou a induzir uma agregação residual de outras variantes de socialismo: o materialismo histórico condicionou também a forma de representação e interpretação dessas variantes de socialismo, subordinando e eliminando aspectos potencialmente contraditórios com a teleologia marxista. Também aqui as origens do fabianismo fornecem uma ilustração desse tipo de supressão: tratando-se de uma organização criada no final do século XIX, o fabianismo recebeu um forte impulso do movimento religioso não-conformista – um antecedente importante para a compreensão do papel da religião cristã na formação do movimento socialista britânico e na fundação do primeiro partido político

51 A Fabian Society foi fundada em 1884, por Beatrice e Sidney Webb, e emerge de uma associação anterior, designada Fellowship of New Life, fundada em 1883, por Thomas Davidson.

52 Claeys 2011.

53 Bevir 2011. Nesta obra, o fabianismo surge como uma tendência socialista distinta das tendências “marxista” e “socialista ética”. Esta classificação suscita diversas dúvidas. Desde logo, porque na Fabian Society coexistiram intelectuais aproximáveis tanto ao marxismo – o casal Webb, George Bernard Shaw ou Harold Laski –, como ao que Bevir designa como “socialismo ético” – H. G. Wells ou Leonard Woolf; depois, porque alguns dos autores identificados como “marxistas” declararam em diversas ocasiões desconhecer a teoria do valor económico de Marx – William Morris é o exemplo mais saliente.

representando os valores desse movimento, o Independent Labour Party. No entanto, as abordagens produzidas por historiadores comprometidos com os valores ideológicos do socialismo marxista representaram o fabianismo e o subsequente partido trabalhista como “seculares”; quando confrontados com a existência de uma corrente não-conformista, optaram por descrever o reavivar do impulso religioso no período vitoriano como um “atavismo” e procuraram explicar a influência religiosa no movimento socialista argumentando que o não-conformismo representava um “sintoma de declínio religioso”, por corresponder a um afastamento das formas confessionais tradicionais, e.g., o anglicanismo. Tratar-se-ia, portanto, de uma “etapa intermédia” na libertação dos trabalhadores da “falsa consciência” religiosa.<sup>54</sup>

Em terceiro lugar, porque as diferentes tipologias de teor ideológico tendem a menosprezar os contributos dos “inclassificáveis” intelectuais: é o caso de Leonard Sidney Woolf (1880-1969), que, apesar de ter efectuado estudos importantes para a Fabian Society,<sup>55</sup> não é primordialmente conhecido pelo seu pensamento político, sendo habitualmente referido apenas como o marido da escritora Virginia Woolf ou como membro do movimento estético conhecido por grupo de Bloomsbury.

No que se segue, utilizam-se os textos de Leonard Woolf como ponto de partida para a caracterização do fabianismo como ideologia soteriológica e procurar-se-á mostrar que existe uma *teleologia da salvação* no pensamento político de Woolf, ainda que esse carácter teleológico seja marcadamente diferente da teleologia marxista. Embora não seja possível analisar aqui a totalidade dos textos políticos produzidos pelos autores identificados com o fabianismo, é possível argumentar que, se os textos de um autor que recusava o *ethos* ideológico do marxismo prevalecente na Fabian Society,<sup>56</sup> autodescrevendo-se como um “socialista herético” e explicando que não encarava o socialismo como uma finalidade, mas como um meio para a criação de uma sociedade “próspera e

---

54 Um dos proponentes desta distorção foi Eric Hobsbawm (1959).

55 Em particular, refira-se a monografia *International Government* (Woolf [1916] 2009), bastante influente na formação de um movimento anti-imperialista britânico e nas propostas de institucionalismo internacional que vieram a concretizar-se no pós-guerra.

56 Sobre os fundadores, Sidney e Beatrice Webb, dizia Woolf “estarem tão seguros quanto ao acerto dos fins a atingir [a sociedade comunista] que não se preocupavam grandemente com os meios empregados para os obter” (Morgan 2006, 49).

civilizada”,<sup>57</sup> configuram ainda assim uma forma de ideologia soteriológica; então o fabianismo enquanto teoria política será, por inclusividade, uma *ideologia soteriológica*.

O argumento envolve três etapas sequenciais: (i) a caracterização do *mythos* ideológico identificável nos textos de Woolf em termos do modo narrativo da *comédia* – *agon* – *pathos* – *anagorisis*; (ii) a descrição do modo político de governação proposto como uma forma de *universitas*, instrumental ao objetivo da salvação; e, por fim, (iii) a caracterização do *ethos* ideológico em termos dos antecedentes intelectuais relevantes.

Na sua autobiografia, Leonard Woolf expõe com clareza uma visão do estado de coisas característica do *agon* da comédia: o mundo tal como se apresenta é incompatível com a ideia cristã de criação divina; para Woolf, trata-se de um repositório de erros e omissões cometidos por um demiurgo, cuja incompetência é visível em todos os aspectos da existência humana, desde a decadência biológica (um “desperdício estúpido”) até à “semicivilização”<sup>58</sup> das sociedades e dos sistemas políticos.<sup>59</sup> Para Woolf, o *pathos político* é evidente: “Deus necessita de ser civilizado pelo homem” e a salvação humana, traduzida numa sociedade completamente expurgada de falhas demiúrgicas, pode e deve ser alcançada através de uma governação progressista. Estamos, portanto, perante uma concepção de perfeição externa ao agente moral, traduzida num estado de coisas substantivo, a atingir por meios políticos – as características essenciais da disposição moral anteriormente descrita através do tipo ideal do “anti-indivíduo”. Note-se que Woolf não adoptou a teleologia marxista; aliás, criticou os fabianos marxistas, acusando-os de pretenderem subverter a organização social para “favorecer os produtores” e estabelecer um sistema económico julgado apenas pela capacidade de “pagar salários”. Para Woolf, as psicologias capitalista e sindicalista eram como dois pólos da electricidade e a troca de uma por outra não correspondia a nenhuma forma de progresso.<sup>60</sup>

57 Woolf 1967, 85.

58 Woolf (1916) 2009, 111.

59 “I resent the wasteful stupidity of a system, which tolerates the spawning herring or the seeding groundsel or the statistics of infantile mortality wherever God has not been civilised by man. And I resent the stupid wastefulness of a system which requires that human beings with great labour and pain should spend years acquiring knowledge, experience, and skill and then just when at last they lose their teeth and their hair and their wits, and are hurriedly bundled, together with all that they have learnt, into the grave and nothingness” (Woolf 1960, 12, realces nossos).

60 Woolf 1967, 88.

Nos textos de Woolf, essa ideia de progresso nunca é teorizada em detalhe – Woolf está muito longe de propor uma filosofia da história alternativa ao materialismo marxista –, mas a linguagem empregada revela um esquema narrativo comum a outras formas de socialismo, construindo uma representação da actividade política característica do *pathos* narrativo da comédia. Essa representação traduz-se numa sucessão de oposições dualistas envolvendo uma diversidade de *metáforas geradoras*, orgânicas, institucionais e mecanicistas,<sup>61</sup> empregado na construção de uma retórica racionalista, de legitimação da “necessidade” de um programa de acção política revolucionário. Assim, a actividade política é representada como uma luta entre a “decadência” e o “progresso”, e as questões politicamente relevantes são representadas como problemas e comparadas a doenças; conseqüentemente, a intervenção política deve ser saneadora – deve “resolver”, “curar”, “erradicar” os males do corpo político.<sup>62</sup> O “capitalismo” é identificado como a causa das doenças do corpo político e para Woolf é evidente que o conflito dicotómico prevalecente na política interna se projecta de forma análoga às relações entre Estados soberanos. Conseqüentemente, a guerra é o resultado esperado da projecção neomaquiavélica internacional do capitalismo – o “imperialismo” – e o seu contrário, a paz – é assumido como o resultado “óbvio” da projecção internacional da força do progresso. O avanço do socialismo é, portanto, assumido como implicando o avanço do “pacifismo”, e o triunfo do progresso resultará numa sociedade “totalmente civilizada”, i.e., “curada” dos males políticos internos e num estado de paz perpétua na esfera política internacional. Apesar da heterogeneidade de *weltanschauungen* prevalecentes entre as diferentes tendências, o fabianismo como discurso político contém invariavelmente uma forma concreta deste argumento teleológico.

A retórica empregada por Woolf é de teor *demonstrativo*,<sup>63</sup> na qual a identificação de uma situação indesejável é tomada como justificação suficiente para a necessidade de acção política, que consiste invariavelmente na

---

61 Para uma análise do emprego de metáforas geradoras no contexto do socialismo trotskista, ver Beilharz, 1987, 9-58.

62 Note-se que este tipo de argumento envolve deduções normativas a partir de pressuposições positivas.

63 Por oposição a argumentação *persuasiva*.

prossecação de um plano de intervenção eficaz, pelo que qualquer oposição ou cepticismo só poderá decorrer de ignorância ou de má-fé.<sup>64</sup> A acção política é concebida como correctiva e descrita por recurso a metáforas mecanicistas, com saliência para o termo “maquinaria” (“*government machinery*”, “*national machinery*”, “*international machinery*”). A acção desta “maquinaria” surge sempre associada a termos tecnocráticos (“*method*”, “*ordering*”, “*automatic*”, “*decision*”, “*coordination*”, “*organisation*”) que sugerem uma confiança total quanto à eficácia da acção na produção dos resultados. Porque a acção política é orientada para uma finalidade concreta – o *telos* –, identificada como o saneamento total dos males políticos, e porque as disposições legais são instrumentais relativamente à prossecação dessa teleologia de salvação,<sup>65</sup> o carácter da associação política implícito nos textos de Woolf é o de uma *universitas*. Uma vez mais, a conclusão pode ser generalizada ao fabianismo como discurso político.

A conclusão preliminar é que os textos de Woolf e o fabianismo em geral não se distinguem, de nenhuma forma intelectualmente relevante, de outras variantes ideológicas progressistas na representação das duas primeiras etapas da comédia de salvação. No entanto, Woolf e os fabianos apresentam uma especificidade interessante na representação da *anagorisis* política: embora a personagem central do processo de transformação – o “herói” da comédia de salvação política – assuma uma forma genérica, como é normal neste modo narrativo, no caso do fabianismo esta personagem não é o “trabalhador” da narrativa marxista, mas um novo tipo de herói – o “especialista profissional” –, capaz de produzir (e aplicar) uma nova ciência de governação, susceptível de promover a reorganização total da sociedade e proporcionar o triunfo das forças do progresso, numa forma de reconciliação total. Tanto Woolf como

64 Este dispositivo retórico tem um antecedente intelectual utilitarista: Jeremy Bentham utilizou-o sistematicamente, referindo-se aos seus opositores e às respectivas propostas como “*sinister interests*” (Bentham 1776, 120-121).

65 A característica essencial do fabianismo é esta teleologia de progresso, que pressupõe a transformação total da sociedade; não o “gradualismo”, como é habitualmente argumentado (Bevir 2011, 186). O símbolo da Fabian Society – uma tartaruga – é normalmente interpretado como significando a apologia de uma mudança gradual, mas essa intenção deve ser entendida como um elemento estratégico. O sentido simbólico da tartaruga decorre do respectivo contexto – a corrida com a lebre – e do correlativo desfecho: é o “final da corrida”; ou seja, o *telos* político que importa; não é a estratégia seguida para conseguir esse objectivo. Neste sentido, a teleologia de salvação do fabianismo é equivalente à teleologia de salvação dos socialistas marxistas: conforme proclamou John Maynard Keynes em 1911, um economista com afinidades políticas e intelectuais com Leonard Woolf, “a reorganização da sociedade na base do socialismo colectivista é simultaneamente inevitável e desejável” (Clarke 1978, 132).

a maioria dos fabianos adoptavam a ideia de Bentham, da necessidade de uma nova “ciência política” como base de uma actividade exercida por profissionais e viam-se a si próprios como elementos de um “proletariado intelectual”,<sup>66</sup> moralmente intimado a concretizar uma forma tecnocrática de salvação.

Sendo a centralidade conferida ao “especialista tecnocrático” no processo de salvação política uma das especificidades do fabianismo, é relevante delinear um esboço esquemático do respectivo enquadramento contextual, em termos dos antecedentes intelectuais relevantes e da justificação normativa para a necessidade de um plano político de transformação total. Relativamente à centralidade da autoridade tecnocrática no “problema da organização social”, esta ideia tem diversos antecedentes relevantes. Um desses antecedentes é constituído pelas *Staatswissenschaften*, teorizadas no século XVIII pelos cameralistas. Inspirados nas teorias de Christian Wolff, Leibniz e de outros autores da *Aufklärung*,<sup>67</sup> dos quais os cameralistas recebem a figura do “príncipe divino” de Calvin já em trajes inteiramente seculares – o “déspota esclarecido” –, os cameralistas são dos primeiros a formular uma teoria de administração pública centralizada num idioma racionalista e a transformar o impulso pietista de “purga dos pecados” num desígnio político.<sup>68</sup> Outro antecedente importante da centralidade do especialista no processo de revolução política é o culto da autoridade tecnocrática promovido por Saint-Simon, segundo o qual as massas eram “politicamente incompetentes”, pelo que a transformação revolucionária da sociedade teria de ser promovida pelas classes superiores<sup>69</sup> – um estrato social que os fabianos não identificam com a aristocracia fundiária, mas com uma “aristocracia intelectual” que, nos finais do século XIX, já se encontra organizada nos principais centros universitários britânicos, especialmente em Cambridge, a partir dos quais difunde a sua influência social e política.<sup>70</sup>

Em relação à justificação normativa para a necessidade de uma política progressista (no sentido conferido ao termo pelos fabianos), o antecedente

---

66 Clarke, 1978, 34.

67 Blackburn 2003, 26.

68 Wakefield 2009.

69 Iggers 1970, 76-77.

70 Lubenow 1998, 142-204.

intelectual mais relevante é a teoria sociológica de perfeccionismo humano desenvolvida por Leonard T. Hobhouse (1864-1929). A teoria é uma mistura heterogênea: a partir de uma teleologia de progresso de teor hegeliano, inspirada na filosofia dos idealistas britânicos, particularmente de Thomas H. Green (1836-1882) e de Bernard Bosanquet (1848-1923), Hobhouse incorporou uma forma de consequencialismo moral como critério de escolha social de teor utilitarista e exprimiu as “inferências” resultantes numa linguagem retirada da teoria evolucionária de Darwin. O resultado constitui um misto de filosofia política, ideologia e religião, uma vez designado como “novo liberalismo”, outras como “socialismo utilitário” e outras ainda como “socialismo liberal”.<sup>71</sup> É na sociologia de Hobhouse que os fabianos encontram a fundamentação do *agon* social como uma oposição dialéctica entre as forças do progresso – o movimento do mal para o bem – e as forças da decadência – o movimento oposto.<sup>72</sup> Hobhouse argumentou publicamente pela necessidade de uma organização política capaz de promover o ideal de perfeccionismo moral: o fabianismo proporcionou-lhe essa plataforma ideológica, mas se na teorização de Hobhouse a perfeição moral representava ainda um horizonte ideal e assintótico, na doutrina fabiana era já entendida como um objectivo a alcançar politicamente – uma forma de salvação humana. Se Hobhouse evitou a confluência do “é” com o “deve ser”, os fabianos garantiam que “os factos da evolução” constituíam a prova da respectiva bondade, tomando evolução como sinónimo de progresso. Como resultado, a sociologia de Hobhouse foi traduzida numa ideologia de “progresso social e colectivismo democrático”, em que os especialistas governamentais eram os únicos capazes de efectuar a escolha adequada em termos da “racionalidade social”.<sup>73</sup>

---

71 Weinstein 2007, 61-93.

72 A influência da teoria de Hobhouse na Fabian Society deveu-se sobretudo a Graham Wallas (1858-1932). Vide Clarke (1978, 100-101).

73 Note-se que Hobhouse manteve um distanciamento crítico relativamente à apropriação fabiana da sua teoria, tendo mesmo afirmado que o único interesse do casal Webb no “colectivismo democrático” era enquanto forma de legitimação da concentração do poder num governo controlado e ao serviço de uma aristocracia intelectual autoneameada (Clarke 1978, 262).

## Conclusão

Neste texto, apresentou-se uma abordagem à história do pensamento político que minimiza os problemas para a construção da explicação histórica decorrentes de uma perspectiva endógena ao discurso ideológico. Essa abordagem articula tipos ideais, que caracterizam entendimentos morais opostos da experiência humana, e modos narrativos, que são os quatro arquétipos narrativos fundamentais da representação textual. Neste quadro analítico, teorizaram-se diferentes apropriações da noção soteriológica da salvação e procurou-se mostrar de que modo essas noções intervêm no discurso ideológico. Deu-se particular atenção às ideologias que representam a salvação como uma condição externa ao agente moral, argumentou-se que esses discursos constituem comédias políticas do ponto de vista narrativo e ilustrou-se a abordagem proposta recorrendo a passagens do socialismo fabiano. Seria desejável estender os textos políticos aqui considerados de forma a produzir uma caracterização completa do fabianismo como ideologia soteriológica, mas um tal objectivo terá de ser prosseguido num contexto mais adequado, pelo que a secção final pretende apenas ilustrar as potencialidades da abordagem proposta.

## BIBLIOGRAFIA

- Ahlskog, Jonas. 2016. "Michael Oakeshott and Hayden White on the Practical and the Historical Past." *Rethinking History* 20 (3):375-394. Doi:10.1080/13642529.2016.1153320.
- Ankersmit, Frank. 2012. *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*. Ithaca: Cornell University Press.
- Auspitz, Josiah. 2005. "Modality and Compossibility." In *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, ed. Corey Abel et Timothy Fuller, 86-116. Exeter: Imprint Academic.
- Beilharz, Peter. 1987. *Trotsky, Trotskyism and the Transition to Socialism*. Totowa: Barnes & Noble Books.
- Bentham, Jeremy. (1776) 1988. *A Fragment on Government*, ed. James Henderson Burns et Herbert Lionel Hart. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bevir, Mark. 2011. *The Making of British Socialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Black, Antony. 2002. *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Blackbourn, David. 2003. *History of Germany (1780-1918)*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Boucher, David. 1991. "Politics in a Different Mode: An Appreciation of Michael Oakeshott (1901-1990)." *History of Political Thought* 12 (4):717-728.
- Brett, Annabel, et James Tully, eds. 2006. *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Kenneth. 1945. *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Claeys, Gregory. 2011. "Non-Marxian Socialism: 1815-1914". In *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, ed. Gareth Stedman Jones et Gregory Claeys, 551-552. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, Peter. 1978. *Liberals & Social Democrats*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, Janet, ed. 1996. *The Individual in Political Theory and Practice (The Origins of the Modern State in Europe, 13<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> Centuries)*. Oxford: Oxford University Press.
- Danto, Arthur C. (1985) 2007. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Doran, Robert, ed. 2013. *Philosophy of History After Hayden White*. London: Bloomsbury.
- Frye, Northrop. (1957) 1990. *Anatomy of Criticism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gabriel, Fernando. 2012. "The Pursuit of Peace and the Character of a Modern State." Tese de doutoramento, Universidade Católica Portuguesa. URL: <http://hdl.handle.net/10400.14/12482>.
- Hobsbawm, Eric. 1959. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*. Manchester: Manchester University Press.
- Iggers, Georg. 1970. *The Cult of Authority – The Political Philosophy of the Saint-Simonians*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kellner, Hans. 2017. "The Practical Turn." *Journal of the Philosophy of History* 11 (2):221-228. Doi:10.1163/18722636-12341353.

- Lubenow, William. 1998. *The Cambridge Apostles 1820-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, Kevin. 2006. *The Webb's and Soviet Communism*. London: Lawrence & Wishart.
- Oakeshott, Michael. (1933) 1995. *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1962) 1991. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund.
- . 1975. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- . (1983) 1999. *On History and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund.
- . 1993. *Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures*. Ed. Shirley R. Letwin. New Haven: Yale University Press.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wakefield, Andre. 2009. *The Disordered Police State – German Cameralism as Science and Practice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, Max. (1904) 1949. “Objectivity in Social Science and Social Policy.” In *Methodology of Social Sciences*, ed. et trans. Edward A. Shils et Henry A. Finch. New York: Free Press.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . 2010a. *The Fiction of Narrative*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . 2010b. “The Practical Past.” *Historiein* 10:10-19. Doi:10.12681/historein.2.
- . 2014. *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press.
- Wolf, Leonard. (1916) 2009. *International Government*. New York: Brentano's.
- . 1960. *Sowing: An Autobiography of the Years 1880 to 1904*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- . 1967. *Downhill All the Way: An Autobiography of the Years 1919-1939*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Weinstein, David. 2007. *Utilitarianism and the New Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Worthington, Glenn. 2005. *Religious and Poetic Experience in the Thought of Michael Oakeshott*. Exeter: Imprint Academic.





**CADMO**

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA  
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

**SUPLEMENTO | SUPPLEMENT**

Editor Principal | Editor-in-chief  
Nuno Simões Rodrigues

## CADMO – SUPLEMENTOS

Os *Suplementos da Cadmo – Revista de História Antiga* são uma colecção associada a esta publicação periódica. Sediada no Centro de História da Universidade de Lisboa, esta colecção tem como objectivo acolher e editar monografias e volumes de estudos individuais e colectivos, cujo denominador comum seja a Antiguidade. As obras a serem publicadas incluirão trabalhos não apenas sobre a Antiguidade Pré-Clássica ou Próximo Oriental (no âmbito da Egiptologia, da Assiriologia, dos Estudos Bíblicos e Anatólicos) e a Antiguidade Clássica (no domínio dos Estudos Helénicos ou Romanístico-Latinos), mas também sobre a Recepção desses períodos históricos e de temas com eles relacionados em épocas posteriores (Idade Média, Modernidade, Época Contemporânea e Tempo Presente). As publicações poderão tratar de problemáticas relacionadas com os mais variados domínios – como por exemplo a História Institucional e Política, a História Económica e Social, a História Cultural, a História das Ideias, as Representações Mentais ou as Expressões Culturais, da Literatura às Artes Plásticas –, privilegiando perspectivas interdisciplinares que incluam não só a História, a Filologia e a Arqueologia, como outras ciências e disciplinas, do Direito à Biologia. Os *Suplementos da Cadmo* cumprem assim a sua função de publicar e difundir resultados de investigação historiográfica dos investigadores, e não só, do Centro de História da Universidade de Lisboa, integrando-se nas actividades dos grupos de investigação desta unidade de I&D.

**Nuno Simões Rodrigues**

*Director da Cadmo – Revista de História Antiga*

## CADMO – SUPPLEMENTS

*Cadmo – Supplements* is a book series associated with *Cadmo – Journal for Ancient History*. Based at the Centre for History of the University of Lisbon, this book series aims at hosting and editing monographs and volumes of individual and collective studies whose common denominator is Antiquity. We intend to publish works not only on Pre-Classical or Near-Eastern Antiquity (within the scope of Egyptology, Assyriology, Biblical and Anatolian Studies) and Classical Antiquity (within the domain of Hellenistic or Romanistic-Latin Studies), but also on the reception of those historical periods and of themes related to them in later periods (Middle Ages, Modernity, the Contemporary Period and Present Time). The publications may deal with problems related to the most varied domains – such as Institutional and Political History, Economic and Social History, Cultural History, History of Ideas, Mental Representations or Cultural Expressions, from Literature to the Plastic Arts –, giving priority to interdisciplinary perspectives that include not only History, Philology and Archaeology, but also other sciences and disciplines, from Law to Biology. *Cadmo – Supplements* thus fulfils its function of publishing and disseminating results of historiographical research not only of the Centre for History of the University of Lisbon researchers', and others, integrating itself in the activities of the research groups of this R&D unit.

**Nuno Simões Rodrigues**

*CADMO – Journal for Ancient History, Editor-in-chief*

Os discursos soteriológicos e as suas manifestações, como marcadores identitários em contextos históricos de encontro e interacção cultural, constituem um tema de grande actualidade. Suscitam, por isso, interesse em inúmeros campos do saber, incluindo a história. Os estudos agora publicados percorrem um espectro de longa duração, desde a civilização egípcia e as culturas clássicas, até à modernidade, incluindo estudos sobre o islão, o judaísmo e o cristianismo, convocando contextos coloniais e de diáspora.

*Soteriologias. Identidades e Salvação* é representativo do campo alargado de interesses, dos caminhos de debate trilhados e dos fios de convergência tecidos no CH-ULisboa. Que este volume seja mais um testemunho de que é no conhecimento científico e no trabalho colaborativo, sempre sob o primado da liberdade, da solidariedade e da entreatajuda, que reside a chave para a superação dos desafios que a humanidade enfrenta.

CH  
CENTRO DE HISTÓRIA

---