

UM OLHAR SOBRE O CORDEIRO PASCAL EM PORTUGAL A PARTIR DO CAPÍTULO XII DO LIVRO DO *Êxodo*

A LOOK AT THE PASCHAL LAMB IN PORTUGAL FROM CHAPTER XII OF THE BOOK OF *Exodus*

LUÍS LAVRADOR

CECH – Universidade de Coimbra

luis.lavrador@turismodeportugal.pt

<https://orcid.org/0000-0002-2080-6197>

RESUMO

O Capítulo XII do livro do *Êxodo* inspirou a investigação seguida neste estudo, cuja trajetória visa cruzar a materialidade com a misticidade do Cordeiro em contexto de festim pascal. Desde a Antiguidade que este quadrúpede tanto se enquadra nas práticas alimentares comuns como, nessa esteira, responde às questões do foro simbólico. A paisagem ovina que dominava o *modus vivendi* anterior e paralelo ao corpus bíblico gerou familiaridade com os autores sagrados, o que os motivou a incorporá-la nos textos. Face aos seus atributos taxonómicos, desde os primórdios da pastorícia e da agricultura, que o Cordeiro, a par dos ázimos, foi escolhido como símbolo pascal. Na altura, imolado o primogénito do rebanho e colhidas as primícias das searas, o povo oferecia-os como dons a Deus. Desde então até à atualidade, a cultura do Ocidente, particularmente a portuguesa, prossegue o uso do Cordeiro pascal na sua duplicidade profana e sagrada. Se o primeiro envolve o consumo da sua carne em contexto de refeição pascal, já o segundo projeta o Cordeiro como ente sobrenatural. Embora mude de figura ao longo dos textos bíblicos, o Cordeiro permanece na história

religiosa e cultural através do solene ritual eucarístico, circunstância em que se evoca a imagem de Cristo ressuscitado enquanto metáfora do triunfo humano sobre os que, na sua ótica, simbolizam o Mal. Este banquete ritual apresenta profunda continuidade histórica, com raízes em práticas ancestrais que antecedem a formação do povo hebreu, e que se perpetua através do Êxodo hebraico e da Páscoa cristã. O aspeto central reside na sua transformação: de um alimento perecível para um alimento de natureza mística, cujo poder de saciedade se projeta para além da esfera das necessidades humanas imediatas.

PALAVRAS-CHAVE:

Cordeiro, Páscoa, Integridade, Eucaristia, Pastorícia.

ABSTRACT

Chapter XII of the Book of *Exodus* inspired the research carried out in this study, which aims to combine the materiality with the mysticism of the Lamb in the context of the Passover feast. Since ancient times, this quadruped has been part of common dietary practices and, in this vein, has responded to questions of a symbolic nature. The sheep-farming landscape that dominated the *modus vivendi* prior to and parallel to the biblical corpus generated familiarity with the sacred authors, which motivated them to incorporate it into the texts. Given its taxonomic attributes, since the dawn of pastoralism and agriculture, the Lamb, along with unleavened bread, was chosen as a Passover symbol. At that time, once the firstborn of the flock had been sacrificed and the first fruits of the harvest had been gathered, the people offered them as gifts to God. From then until now, Western culture, particularly Portuguese culture, has continued to use the Paschal Lamb in its profane and sacred duality. While the former involves the consumption of its flesh in the context of the Passover meal, the latter projects the Lamb as a supernatural being. Although its image changes throughout the biblical texts, the Lamb remains in religious and cultural history through the solemn Eucharistic ritual, in which the image of the risen Christ is evoked as a metaphor for human triumph over those who, in its view, symbolize Evil. This ritual banquet has deep historical continuity, with roots in ancestral practices that predate the formation of the Hebrew

people, and which are perpetuated through the Hebrew Exodus and Christian Easter. The central aspect lies in its transformation: from perishable food to food of a mystical nature, whose power of satiety extends beyond the sphere of immediate human needs.

KEYWORDS:

Lamb, Passover, Integrity, Eucharist, Shepherding.

O animal do rebanho para vós será sem defeito, um macho, filho de um ano, e tomá-lo-eis de entre os cordeiros ou de entre os cabritos. (Ex 12, 5)

No seguimento de anteriores investigações, a ambição deste contributo encontra-se nas respostas às múltiplas matizações semânticas que levanta o quadro alimentar pascal, circunstância que evoca o Cordeiro na sua dimensão real e simbólica. Contando que o simbólico traduz a grandeza do real, procuraremos na Bíblia, fonte das fontes da história da alimentação, os ecos gastronómicos que na atualidade perscrutem as sonoridades dos ambientes festivos pascais. No meio de uma ancestral encruzilhada de saberes, envolver-nos-emos em saber a visão estratégica dos textos bíblicos especialmente no que respeita às semânticas culturais e religiosas do Cordeiro, interpretando-o desde a condição de animal do rebanho, apascentado pelo seu pastor, até à condição de alimento pascal¹, na mesa dos portugueses, trespassado pela simbólica de filho de Deus imolado revelado à Humanidade como garante da sua imortalidade.

A amplitude e a profundidade das questões atinentes a este animal de rebanho arrastaram-nos para uma incursão ao passado, a fim de olharmos para o pulsar presente e anteciparmos o prazer de cuidar e animar o futuro.

1 Apesar da leitura tradicionalmente aceite no texto bíblico, que associa a «Páscoa» ao hebraico *Pesach*, com o significado de «passagem» ou «saltar por cima», esta correspondência requer uma demonstração rigorosa. No plano conceitual, a relevância do termo intensifica-se ao considerar-se a sua homofonia com o verbo grego (*paskhein*), que significa «sofrer». Esta ligação estabelece uma ponte teológica direta entre o evento da Páscoa judaica e a Paixão de Cristo. Contudo, a Páscoa cristã transcende o sofrimento: ela representa a passagem definitiva da morte para a vida, um triunfo que reconfigura o Cordeiro como símbolo de redenção e da vida que prevalece para sempre (*Bíblia Sagrada* 2001: 2097).

As vastas redes de investigação oferecem já olhares sobre a questão aqui enunciada; nós apresentamos tão só outra perspetiva de valor, ancorada em obras de autores consagrados no domínio da história da alimentação.

Embora, nos primórdios, o Cordeiro não tivesse sido o filão, recaindo sobre os vegetais a composição da paleta alimentar dos humanos, o desejo depois de consolidar modos de vida mais ascéticos, puros e imaculados, graças à subtileza e simplicidade nutricional das plantas, mas sobretudo para defender a vida animal, e agora por fidelidade à saúde do ecossistema, tem convertido ao veganismo uma boa parte da população mundial. Historicamente, a rejeição da carne era motivada pela procura de um modo de vida ascético; esta convicção, defendida por pensadores como Clemente de Alexandria, ancorava-se na ideia de que a carne potenciava os vícios, como a luxúria e a gula, e contrastava com a simplicidade promovida pela dieta vegetal².

Todavia, a argumentação a favor do vegetarianismo no mundo Antigo não visava teorias a favor da ecologia, pois essas não faziam parte do leque das inquietudes de então. Segundo o *Génese*³, no princípio, homens e animais alimentavam-se unicamente de «ervas» e frutos: «Também vos dou todas as ervas com semente que existem à superfície da terra, assim como todas as árvores de fruto com semente, para que vos sirva de alimento. E a todos os animais da terra, a todas as aves dos céus e a todos os seres vivos que existem e se movem sobre a terra, igualmente dou por alimento toda a erva verde que a terra produzir». Ao refletir lendas e mitologias antigas (anteriores à conceção do *Génese*), este excerto cruza a teoria de que no princípio os seres humanos e outros animais seriam herbívoros, só depois a carne viria a integrar a dieta, obrigando estas criaturas a corromper-se, ou seja, a comerem-se umas às outras. Na verdade, como no paraíso, tudo na terra parecia existir para gozo de uma vida tranquila e feliz. Porém, talvez por condescendência divina, a partir de uma determinada altura, os humanos foram autorizados a introduzir na sua alimentação os proteicos manjares de carne, embora com a prerrogativa de o consumo de sangue ser inegociável. O sangue, para o povo hebraico, continha a vida e esta só a Deus pertencia.

Todavia, os argumentos filosóficos e éticos associados à defesa da vida animal faziam já parte do pensamento dos Antigos. Além do primeiro

2 Clemente de Alexandria 2014.

3 Gn 1, 29-30.

par humano (Adão e Eva), que teve como habitação o Éden, se alimentar dos frutos desse jardim primordial⁴, Hesíodo, autor de *Teogonia*, no passo «O mito das cinco Idades», dá nota de que a perfeição sobrevinha de uma alimentação proveniente de um solo fértil⁵. Isto não significava que tanto Hesíodo como o Gênesis não abrissem uma fresta sobre o sacrifício de animais, desde que autorizado pelos deuses. Da parte de Hesíodo, não se tratava de descrever os pormenores da matança, mas tão só de revelar o modo como se fazia a partilha da carne, a porção que se destinava aos deuses e a fração que se reservava para os humanos. No caso do *Gênesis*, o episódio de Abel e Caim marca a apetência de Deus pelo sacrifício animal, uma vez ter aceitado o do primogénito do rebanho de Abel e rejeitado o das primícias dos frutos da terra de Caim⁶.

Porém, tanto na generalidade da literatura antiga como especificamente no *corpus* textual bíblico, a chamada de carne à mesa referencia quase sempre situações especiais de festa na presença de figuras ilustres. Na mítica epopeia homérica, a título de exemplo, a carne toma central relevo, tendo sido elogiada como alimento apropriado para honrar os heróis. E também à mesa diária de Salomão subia diariamente um copioso menu de carnes, algumas exóticas⁷. Afinal, eram comedores de carne os povos ou os grupos sociais que ambicionavam ser indivíduos sábios, robustos e fortes, atributos essenciais para quem assumia e exercia o poder.

A utilização da espécie ovina tem um registo ancestral que remonta a achados arqueológicos em Zawai Chemi Shanidar (Iraque), datados de cerca de 9000 a.C. A sua domesticação está mais bem testemunhada posteriormente, na região de Jericó, com evidências que apontam para o período de 6000 a 7000 a.C. Brothwell admite, a partir de escavações aí realizadas, que há a possibilidade de poderem ter sido abatidas reses com menos de um ano de idade, não só com o propósito de colher carne de melhor qualidade para levar à mesa, mas também para arrecadar as melhores peles, na altura já usadas para produzir vestuário⁸.

4 Gn 2.

5 Hesíodo 2005.

6 Dias 2012: 84-85.

7 1 Rs 5, 2-3.

8 Brothwell 1971: 47-49.

Embora a dieta cárnea (*Kréas*) configurasse, desde cedo, um tabu difícil de contornar, a sua adoção encontra explicação nos textos bíblicos, as fontes que melhor desvendam a retórica associada ao código que regulava o consumo de vianda animal. Na verdade, o ato de comer carne, no quadro religioso antigo, foi-se constituindo polémico, gerando múltiplas discussões cujos argumentos giravam em torno de aspetos como a escolha dos animais, a técnica e a forma de os abater, as circunstâncias em que podiam ou não ser comidos, entre outras⁹.

Além dos autores bíblicos, outras vozes têm-se feito ouvir, ao longo dos séculos, cujas sonoridades matizam a polifonia que ecoa da mensagem sagrada. Pela reconhecida relevância para a historiografia alimentar, realçamos a fundamentação ético-cívica de Pitágoras, porquanto centra o evitamento de carne na pacificação humana. Obstar ruído de violência ao não sacrificar a vida dos animais torna o homem mais dócil para com o seu semelhante. Lembramos também Porfírio de Tiro cuja tese propugnava que para lá do enobrecimento humano causado pela ingestão de plantas, poupar os animais ao sufrágio gastronómico. Esse autor colocava na mesma linha os humanos e os animais, na medida em que partilham de um princípio vital semelhante (uma *psyche*), incluindo as sensações (*to asthanesthai*). Deste modo, os seres humanos e os animais estariam unidos segundo o princípio da familiaridade (*oikeiosis*), razão pela qual o conceito de justiça para com os outros implica incluir também os animais, o que revela elevação moral. Subtrair a vida de um animal, em proveito próprio, equivale a um homicídio, garante Porfírio¹⁰. Dianne Bazell¹¹ recorda ainda que, em certos meios cristãos, a ordem para o evitamento cárneo assentava no pressuposto de que a simples menção já de si constituía coisa «supérflua». Acreditava-se que quem a não ingerisse tocava a virtude e quem a comesse ficava impedido de ser «atleta de cristo».

Retomando o filão textual bíblico na pressuposição de que ele forjou uma boa parte da cultura do mundo Ocidental, lemos no livro do *Génesis*, no episódio que narra o mito da Criação do mundo, que a fenomenologia alimentar foi desencadeada a partir da água e das trevas (Gn1,2). Destes elementos primordiais resultaram divisões concretas: primeira, cisão das

9 Vejam-se, a título de exemplo, os textos de Lv 11 e Dt 14.

10 Dias 2012: 90.

11 Bazell 1997: 75-97

trevas (Gn1,4); segunda, separação das águas; terceira, separação das águas de baixo; quarta, criação de três categorias bem definidas de animais - terrestres, aquáticos e aéreos. A partir desta ordenação, o mandato inicial subordinava os humanos a jamais admitir arbitrariedade da natureza. Havia, pois, que respeitar a ordem da Criação como desígnio divino e dever religioso. Com efeito, uma ordem social de obrigações e interdições havia de vir a ser selada pela «Lei», a qual regulamentava, com rigor, todo o sistema alimentar judaico. Neste quadro, os animais que se moviam no solo e os alados que se moviam no ar sucederam aos vegetais, concluindo-se que a entrada de carne na alimentação humana aconteceu em época bem mais tardia.

Ora, segundo o código *Levítico*, a espécie ovina obedecia aos imperativos legais, tendo sido, desde logo, incluída na alimentação¹² (*Kosher*) e nos ritos sacrificiais¹³. A centralidade assumida por estes quadrúpedes, no contexto do AT, ganhava, desde logo, notoriedade face às referências aos rebanhos de Abel¹⁴, Abraão¹⁵, Labão¹⁶, Nabal¹⁷, Job¹⁸ e David¹⁹. Ainda que as fontes antigas demonstrem apreço por outras criaturas (exs: bovídeos, equídeos), não há dúvida que os textos bíblicos valorizavam muito esta espécie. Não só no AT, mas sobretudo no NT²⁰, em cujo *corpus* variadas narrativas assentam a tónica na mundividência pastoril, coligindo para o cerne da sua mensagem, por um lado, a imagem do rebanho, como metáfora da comunidade que seguia Jesus, sendo este o Pastor, por outro, a imagem do Cordeiro, como sendo Jesus Cristo, o filho de Deus, imolado, para resgate da humanidade. Este modo hermenêutico de olhar, através da Bíblia, o percurso cultural dos ovinos, configura a necessidade de sistematizar, no tempo, as intencionalidades epistemológicas e simbólicas, que emergem das conotações semânticas de teor religioso associadas a

12 «[...] podereis comer todo o animal que tem unha de pé dividida em dois cascos e que ruma» (Lv 11, 3).

13 Gn 22.

14 Gn 4.

15 Gn 13.

16 Gn 29.

17 1Sm 25.

18 Jb 1.

19 1 Sm 16.

20 Mt 18; Mt 25; Lc 15; Ap 22. (*Bíblia Sagrada* 2001: 2097).

esta espécie. Este fundamento hipostatizado alimenta-se dos ingredientes religiosos e culturais procedentes do conjunto civilizacional formado pela Suméria - Mesopotâmia, Egipto, Canaã e da costa ocidental do Mediterrâneo, de cuja paisagem humana emergia a ideia de que o domínio do essencial assume em concomitância o religioso.

O cordeiro

O facto de a Bíblia se ter formado em fase posterior às literaturas ancestrais, «que lhe servem de base e referência»²¹, e pelo facto de a sua leitura, comunitária e contínua, ter sido assumida por muitos, garante, para a nossa demonstração, uma assinalável representatividade. O acolhimento e a projeção significativa dos textos que foram sendo assimilados, ao longo do tempo, constituíram-se, assim, em fonte de conhecimento. Todavia, o universo bíblico não se cinge ao espaço cultural-religioso e geopolítico palestinese, onde se enquadra diretamente a sua história redaccional. A sua órbita é muito mais ampla e actante²². Por isso, a multiplicidade de referências a rebanhos ao longo do seu *corpus* textual monopoliza, em matéria de abono científico, o papel fundamental que o Cordeiro assumia não só nas culturas paralelas como nas que antecederam o acervo literário do AT e do NT.

Eivada de magia, de sincretismo, de história, de experiência e de vivência, a bucólica paisagem pastoril gera, inevitavelmente, no quadro literário e poético bíblico, uma holística própria revista na ampla «familiaridade» travada entre as comunidades, muitas delas entregues à transumância, o que configurava relações de proximidade e de cumplicidade, que motivava já os Antigos a tecerem sobre estes animais juízos de valor extrapolados em metáforas de liberdade, de docilidade, de simplicidade, de inocência, e, ainda, de sentido de serviço comunitário, de interdependência e de proximidade. Compaginados com esta hermenêutica, os textos sagrados alargaram-se em narrativas polissémicas em torno do complexo mundo do Cordeiro, num discurso que privilegia a metáfora alimentar como um

21 Ramos 2019: 18. «Literaturas anteriores» referem-se ao acervo literário do Próximo Oriente Antigo, incluindo as tradições Mesopotâmicas (ex., *Gilgamesh*), Egípcias, e as literaturas Cananeias e Ugaríticas, essenciais para a crítica e o contexto da formação dos textos bíblicos.

22 Ramos 2019: 18.

instrumento religioso. «Para aceder, ou explicar, o transcendente, o homem só tem como recurso a linguagem verbal, construída sobre a experiência concreta e real da humanidade»²³. Assim, apontamos caminho para a explicação dos fatores que induzem à imolação e ao consumo do cordeiro nos contextos mais festivos, como o caso da celebração da Páscoa.

Associado à esfera pascal judaica, o Cordeiro tornava-se, assim, símbolo indelével de liberdade e de identidade para Judeus e, por consequência, para Cristãos. Importará, desde já, frisar que a Páscoa é provavelmente a combinação de duas festividades primitivamente independentes, que se haveriam de fundir em época posterior: a oferta dos primogénitos dos rebanhos e dos Ázimos. Ambas as celebrações surgiram no período proto-hebraico e ocorriam na Primavera. A Páscoa era, assim, uma festividade muito antiga em Israel, anterior a Moisés. Tratava-se de uma festa de pastores, ligada, portanto, à gente simples da ruralidade²⁴.

Na Primavera, antes de deixarem os acampamentos da estação anterior rumo às pastagens de Verão, impunha a tradição que os pastores nómadas sacrificassem um cordeiro com menos de um ano para oferecer à divindade, a fim de garantir a sua proteção bem como a do seu gado, evitando os perigos do deserto, que na altura eram muitos. Ora, tal como estes, os clãs nómadas de Israel viriam também a praticar estes ritos sacrificiais. Estas práticas aconteciam na época da germinação da vida nos campos e revelavam duas perspetivas fundamentais: por um lado, a vida nova que renascia, por outro, gratidão pelos dons recebidos. Afinal, isso era um dom que carecia de agradecimento, de vivência e de celebração. Com efeito, a liturgia anterior ao exílio relacionava já diversos dos seus pormenores à libertação do Egito²⁵. Nestes sacrifícios não interferia o sacerdote nem havia relação com o altar, apenas se dava importância ao ritual do sangue. O sangue colocado sobre os postes da tenda e, posteriormente, sobre os lintéis das portas, servia para afugentar o demónio, o exterminador²⁶. Esta ritualística, revista por alguns autores, sugere que, no início, a Páscoa não significava mais do que um rito

23 Dias 2016: 26.

24 Estes são os destinatários preferidos dos autores sagrados para dar as grandes novidades (Lc 2).

25 Potin 2002: 222.

26 Ex 12, 23; 12, 13.

de proteção familiar, em que se incluíam todos os membros que habitavam a mesma casa. Mais tarde, ao tornar-se festividade da tribo, haveria de combinar-se com a oferenda primaveril das primícias dos rebanhos. E, posteriormente, haveria de converter-se na festa da saída dos hebreus do Egito. Outros detalhes abonam ainda mais a probabilidade de se tratar de um evento de nómadas: comia-se a vítima assada no fogo, sem necessidade de utensílios de cozinha, com pães sem levedura, que eram próprios dos beduínos, com ervas amargas, ou seja, não cultivadas, recolhidas diretamente do deserto. Pressupostos que nos permitem intuir que esta festa primaveril poderá ter tido origem antes do Êxodo e que se tratava já de uma Páscoa²⁷ comum entre todos os semitas nómadas e que os israelitas, depois, viriam a dar-lhe outro sentido - a libertação do Egito. Textos do *Pentateuco* e de *Ezequiel* precisam a data em que tinham lugar as celebrações da Páscoa: «no décimo quarto dia do primeiro mês, ao crepúsculo, é a Páscoa do Senhor. E no décimo quinto dia desse mês, terá lugar a festa do Pão Ázimo em honra do Senhor».²⁸ Estas narrativas aduzem que primitivamente a celebração da Páscoa ocorria à noite, no deserto, à luz da lua cheia.²⁹

A festa dos Ázimos, *massot* (pães sem fermento), acontecia por ocasião das primeiras colheitas: «Depois, contarás sete semanas, a partir do momento em que começares a meter a foice nas searas».³⁰ Nesta circunstância, preparava-se o pão com trigo novo, para oferecer às divindades, como as primícias da nova colheita.³¹ Durante sete dias (de sábado a sábado), a comunidade comia também deste tipo de pão. Esta prática é reveladora de um povo de agricultores sedentários. A data para esta festa não era fixa, acontecia logo que os trigais amadurecessem. Israel começou a celebrá-la quando se estabeleceu em Canaã, a terra prometida: «[...] quando chegardes à terra que vos concedo, e procederes à ceifa, levareis ao sacerdote o primeiro molho da vossa colheita.»³² Deduzimos, assim, que, provavelmente, os israelitas adotaram dos cananeus a celebração festiva da Páscoa.

27 Ex 5, 1.

28 Lv 23, 5-6; Nm 28, 16-25; Ez 45, 21.

29 Gaster 1949; Henninger 1950: 389-432.

30 Dt 16, 9.

31 Ex 23, 15; 34, 20; Lv 23, 9-14.

32 Lv 23, 10.

Com os Ázimos e a Páscoa, ambas festas de peregrinação, a celebrarem-se em concomitância no mês de Abib (março – abril)³³, Josias (640-609 a. C.) uniu-as numa só, de forma que os peregrinos que se deslocassem a Jerusalém apenas tivessem de o fazer uma só vez.

Na verdade, o livro das *Crónicas* revela duas celebrações da Páscoa, uma no reinado de Ezequias³⁴ (729-715 a. C.) e a outra no de Josias³⁵ (639-609 a. C.), cujo ritual evocava a saída do Egipto, através da imolação do cordeiro no Templo e a aspersão do altar com o seu sangue.

Na tradição mosaica, a celebração dos Ázimos e da Páscoa, intimamente relacionada com a saída do povo hebreu do Egipto, após aí ter permanecido séculos³⁶, manifestava a alegria e o reconhecimento pela libertação da opressão em terra estrangeira, rumo à liberdade em terra dada por Deus.

Depois do desterro da Babilónia (587 a. C.), o ritual foi-se aperfeiçoando, tal como o comprovam certos textos de tradição sacerdotal³⁷. Nessa altura, a celebração festiva ocorria em Jerusalém, na noite de 14 de Nisan, em torno de uma refeição partilhada, cujo ritual havia de permanecer quase imutável até aos dias de hoje. Começava com a matança de um cordeiro ou de um cabrito jovem. As escrituras revelam que não poderia ter mais do que um ano de idade. Com o sangue resultante da matança «pintavam-se» os lintéis das portas. Depois, o Cordeiro era assado inteiro³⁸ directamente no fogo e comia-se em família com pão ázimo e ervas amargas. Nesta ceia, participavam entre dez e vinte comensais pertencentes a uma ou duas famílias. Quem se recusasse a assistir era ameaçado de morte³⁹.

No tempo de Jesus Cristo, a solenidade pascal continuava a obedecer a um ritual bastante preciso e rigoroso, e assumia o condão de atrair multidões de Judeus a Jerusalém. A imolação dos Cordeiros era executada, como de

33 Ex 23, 15; 34, 18.

34 2 Cr 30, 1.

35 2 Cr 35, 1.

36 Colunga & Cordero 1967: 453.

37 Ex 12, 1-20; 40-51; Lv 23, 5-8; Nm 28, 16-25.

38 «Comer-se-á numa só casa. Não se fará sair carne da casa para fora, e não lhe quebrareis nenhum osso» (Ex 12, 46).

39 «Quem, estando puro e não andar em viagem, deixar de celebrar a Páscoa, será eliminado do meu povo, porque não apresentou a oferta ao Senhor no tempo devido; esse homem suportará as consequências do seu pecado (Nm 9, 13).

costume, na tarde do dia 14 de Nisan e tinha lugar no Templo, no átrio dos sacerdotes. Neste caso, o sangue, que resultava da imolação, era derramado aos pés do altar e as gorduras queimadas sobre ele. O que restava do animal levava-se para assar em casa. Neste lugar íntimo acontecia a ceia. Antes de ocuparem lugar à mesa, todos lavavam as mãos; em seguida, o chefe de família tomava uma taça de vinho, benzia-a e partilhava-a com os presentes; depois, cada um comia um pouco de ervas amargas, enquanto o pai de família lia passagens da escritura que recordavam a escravatura e a saída do Egipto. A refeição continuava com a distribuição de uma segunda taça de vinho, que se bebia a escutar a narrativa dos salmos 113 e 114. Terminadas estas «entradas», não se iniciava a refeição principal, sem que o pai de família não recitasse uma oração de acção de graças. Neste momento comia-se, então, o Cordeiro assado no fogo com pão ázimo e ervas amargas. Terminada esta iguaria, passava por todos um terceiro copo com vinho, que se designava por «taça de bênção». Todos bebiam a escutar os salmos 115 e 118. Ao finalizar a audição deste último texto sagrado, fazia-se circular pelos comensais uma quarta taça com vinho, e assim terminava a refeição da Páscoa.

Esta refeição, enquanto modelo de comensalidade extraordinária, condensava assim toda a fenomenologia pascal e adensava prospectivamente a identidade cristã, no que ela viria a representar de sagrado e de profano, porquanto, acredita-se que na última Páscoa em que participou, Jesus, com a transubstanciação dos ázimos e do vinho, que tinha sobre a mesa, assumia, por inteiro, a simbólica de Cordeiro, que viria a ser imolado, e que, depois de morto e de ressuscitado, serviria de alimento místico vital aos Homens. Com efeito, em contexto eucarístico, momentos antes de distribuir à assembleia os ázimos e o vinho consagrados, o sacerdote proclama: «Eis o Cordeiro de Deus que tira o Mal [o pecado]⁴⁰ do mundo», cujo pão simboliza o corpo do Cordeiro e o vinho o seu sangue⁴¹. Compaginada com este quadro, a cultura cristã do Ocidente passou a adotar tipologicamente a imagem do Cordeiro nas celebrações rituais religiosas. Ou seja,

40 Como veremos a seguir, no *Apocalipse*, o Mal [o pecado] é simbolizado pelo dragão.

41 Na esteira de Jo 6, 51-58 verifica-se, neste contexto, um realismo eucarístico claro: o pão é a carne (não só o corpo) e o sangue de Jesus, dados à Humanidade para comer e beber. De acordo com a nota do tradutor ao excerto mencionado (*Bíblia Sagrada*, 1743, nota), ao proferir estas palavras, Jesus “não apela ao metafórico nem suaviza as suas palavras, antes as reforça com mais clareza”. Ele emprega um verbo que exprime realmente “o acto de comer com os dentes (mastigar).”

o cordeiro imolado, assado inteiro e comido na Páscoa Judaica é figura de Cristo morto, ressuscitado e comido em contexto da eucaristia. No domínio profano, o Cordeiro foi elevado a iguaria predominante nas mesas festivas da Páscoa. No universo cristão, em Portugal, especialmente nos territórios da transumância, os cordeiros assados inteiros e servidos, em tantas casas, no Domingo de Páscoa, representam em continuidade as práticas matriciais de comensalidade pascal⁴². No Ocidente, a celebração da Páscoa acontece cruzando nas duas mesas, na sagrada e na profana, o valor da integridade do cordeiro assado. Na primeira, imperam os rituais religiosos, na segunda, reinam os rituais profanos, embora na prática se complementem uma à outra, fundindo-se, triunfa a mesa como o altar do mundo.



Foto: Anho preparado inteiro, com os membros atados, a entrar no forno para assar. Iguaria típica do território entre o Douro e Minho.⁴³

42 Só o livro de *Cozinha Tradicional Portuguesa* reporta em foto pelo menos quatro receitas de cordeiro/cabrito inteiro, além de outras referências sem ilustração a este tipo de preparação. Modesto 1982.

43 Modesto 1982: 27.

A relevância da circunstância exigia que se respeitassem os preceitos matriciais relacionados com a escolha do animal a abater, a fim de garantir perfeição plena em torno desta refeição festiva. O livro do *Êxodo*, cujo texto reflete tradições anteriores, contém não só instruções claras e detalhadas acerca dos requisitos para a escolha do animal, mas também como se havia de celebrar a Páscoa:

Falai a toda a comunidade de Israel, dizendo que, aos dez deste mês, tomará cada um deles um animal do rebanho para a família, um animal do rebanho por casa. Se a família for pouco numerosa para um animal do rebanho, tomar-se-á com o vizinho mais próximo da casa, segundo o número das pessoas; calculareis o animal do rebanho conforme o que cada um puder comer. O animal do rebanho para vós será sem defeito, um macho, filho de um ano, e tomá-lo-eis de entre os cordeiros ou de entre os cabritos. [...] Comer-se-á numa só casa. Não se fará sair carne da sua casa para fora, e não lhe quebrarei nenhum osso.⁴⁴

Reflectindo sobre este excerto, não restam dúvidas que, desde os seus alvares, a Páscoa hebraica se celebrava à volta da mesa, que a carne de Cordeiro assumia especial relevância e que ao seu redor vigorava sentido comunitário. Ainda assim, de acordo com as coordenadas bíblicas subsequentes, afigurava-se um espaço segregador, porquanto «nenhum filho de estrangeiro comerá dela. Todo o escravo adquirido com dinheiro, tu o circuncidarás, e então comerá dela...nenhum incircunciso comerá dela.»⁴⁵ Havia, portanto, que proclamar identidade, exclusividade e diferenciação. Afinal, tratava-se da Páscoa do «povo escolhido, da nação santa, do povo resgatado».

A particularidade de a oferta prever um animal sem defeito não só traduzia práticas radicadas do passado como passava a fazer escola no meio doutrinal judaico⁴⁶, porquanto o profeta *Malaquias* censurava os sacerdotes que negligenciavam esta disciplina ritual.

44 Ex12, 3-5; 12, 46.

45 Ex 12, 43-49.

46 Colunga & Cordero 1967: 441-456.

Se Eu sou o Senhor, onde está o respeito por mim? Isto diz o Senhor do universo a vós, sacerdotes, que desprezais o meu nome. Mas vós perguntais: “Em que é que desprezámos o teu nome?” É que vós ofereceis sobre o meu altar alimentos impuros e ainda perguntais: “Em que é que vos profanámos?” Pensais que a mesa do Senhor é coisa desprezível! Quando trazeis animais cegos para o sacrifício, não será isso mau? E quando trazeis animais coxos ou doentes, não será isso mau? Leva-os ao teu governador. Será que isso lhe será agradável? Será que ele te irá receber bem? [...] (Ml1,6-8)

A dureza que eclode do discurso de *Malaquias* compreende-se em linha com a intransigente Lei judaica, a qual não tolerava a insolência de certos dignitários religiosos para com o código alimentar, considerado um salvo conduto para a santidade⁴⁷. Na verdade, quem aspirava à dignidade sacerdotal deveria procurar a perfeição plena, ou seja, exigia-se ao sacerdote que assumisse exemplarmente a perfeição e integridade total, de contrário punha em causa os princípios da santidade, desiderato identitário judaico⁴⁸.

A reprovação saída do texto de *Malaquias* não só convoca o leitor para perscrutar o passado como também apela para a escuta dos ecos que ressoam novidade nas práticas alimentares hodiernas. Com efeito, apreciar do melhor que é cultivado e «apascentado» pela mão humana continua a fazer manchete nas práticas e nos discursos gastronómicos. Nas situações normais de ontem e de hoje não sobe à mesa senão alimento perfeito. Então a Deus só se deverá dar mesmo o inteiro, o íntegro, o total, o belo. Para além disso, os antigos pastores nómadas, acreditavam já que o facto de se assarem os cordeiros inteiros garantia a vida do rebanho, ao passo que esquarterar esses animais mortos antes de os cozinhar significava a destruição do rebanho⁴⁹. O *Evangelho de João*⁵⁰, a propósito da crucificação e morte de Cristo (Cordeiro), retoma esta narrativa do *Êxodo*: «não

47 Douglas 1991: 43-74.

48 «A santidade é o atributo de Deus. Na sua raiz «santidade» significa: separar (*set apart*). Douglas 1991: 66.

49 *Bíblia Sagrada* 2001: 222 (nota).

50 Jo 19.

se lhe quebrará nenhum osso». Este passo das Escrituras é prefigurativo. Tipologicamente, embora tivesse morrido, salvando-se o Cordeiro (Cristo) inteiro, a vida do rebanho estava garantida, ou seja, a comunidade cristã nascente tinha garantia de vida. Neste caso, não dando cumprimento à tradição do crurifrágio, os soldados ao serviço de Pilatos desferiram um golpe de lança alvejando Jesus no coração. E daí brotou sangue e água. Porém, a integridade daquele corpo permanecia intacta⁵¹.

A Páscoa é esta festa da vida, que celebra em contínuo devir a integridade e a totalidade. Deus libertou do Egipto o seu povo todo (inteiro). Deus libertou da morte Cristo todo (inteiro). Acredita-se que Jesus Cristo ressuscitado ascendeu aos céus inteiro e lá permanece. E os mais tradicionais discursos cristãos defendem que o fim último da humanidade passará pela sua ressurreição total, circunstância festejada ao redor de um banquete lauto e contínuo⁵², cujo ambiente o reino messiânico de Isaías explicita.⁵³

A indicação para se cozinhar o cordeiro inteiro diretamente no fogo, e não em água, um processo que o submetia ao «sacrifício» de uma alta temperatura, não só lhe conferia melhor salubridade, isentando-o das impurezas, como também confirmava a sua dimensão comunitária. Esta prática, além de prosseguir os elementares preceitos culinários anteriores ligados aos pastores nómadas,⁵⁴ estava ligada a muitas religiões e a outros grupos sociais. Os heróis de Homero, por exemplo, também não procediam de outra maneira.⁵⁵ Lévi-Strauss estabelece a diferença entre os alimentos fervidos em água e os assados. Os primeiros representam a endo-cozinha, ou seja, a cozinha direcionada para um grupo restrito de pessoas e mais íntimo; enquanto os segundos simbolizam a exo-cozinha, a que extrapola a esfera privada e é preparada para oferecer a convidados⁵⁶. Esta leitura, ao

51 Jo 19, 31-37.

52 Is 25, 6.

53 Is 11, 1-9.

54 Colunga & Cordero 1967: 457.

55 Homero 2005: IX.

56 Lévi-Strauss 1964. Sobre o costume de também se assar o cordeiro inteiro na Antiga Grécia, ler Soler 2001: 223-224. Além disso, esta investigadora enumera um grande número de testemunhos acerca da importância culinária e gastronómica do cordeiro no interior da cultura grega: Filóxeno, fr. 836b PMG (Ateneu IV 147d); Aristófanes, fr. 449K. – A. (Ateneu IX 368e); Antífanos, fr. 170 e 181K. – A. (Ateneu IV 130e-f e IX 370e); Dífilo, fr. 90 K. – A. (Ateneu IX 383f); Eubulo, fr 63, 75 e 148K. – A. (Ateneu VII 330c, III 108b e II 65c);

gerar pontos de contacto com as dinâmicas do passado, não só confirma a proximidade do sedentarismo à técnica de cozinhar os alimentos por ação da água fervente, como também liga o nomadismo ao processo culinário de assar por ação do fogo.

Depois, os comensais são convidados a apreciar a carne assada com ervas amargas, alimentos naturais que remetiam para dificuldades experienciadas pelos Hebreus no Egipto, e, também, com pães sem fermento, alimento puro que simbolizava a rejeição egípcia, em virtude de esta terra ter sido terra de fermento, ou seja, terra de malícia. A razão para tal proibição deverá buscar-se na crença popular de que a fermentação produzida pela levedura supunha uma espécie de deterioração ou corrupção, que tornava impura a oferenda e o banquete pascal.⁵⁷

Por fim, domina a narrativa em torno da estética e da ética pessoal a que deviam obedecer os Hebreus enquanto celebravam a Páscoa: “os rins cingidos, as sandálias nos pés, e o cajado na mão”⁵⁸. Afinal, o autor sagrado expressa claramente a maneira como este povo saíra do Egipto, na contingência que estava de sucumbir às mãos dos faraós⁵⁹. Este episódio além de desenhar na história aquele povo a peregrinar como um eterno nómada, demonstra também a capacidade de libertação de um povo errante. Mais tarde, o texto de Lucas ilustra com quem viria a dar o exemplo de liberdade e de poder: «As raposas têm tocas e as aves do céu têm ninhos, mas o Filho do Homem [o Cordeiro de Deus] não tem onde reclinar a cabeça»⁶⁰. Para os hebreus, o fim não era o povo descansar, mas alcançar a terra prometida, onde manava leite e mel, ou seja, era apoderar-se não só de um território rico em comida, concedida gratuitamente pela libe-

Efipo, fr. 3 K. – A (Ateneu IX 370d); Mnesímaco, fr. 4 K. – A. (Ateneu IX 403^a); Atenión, fr.1 K. – A (Ateneu XIV 661a); Molpis, FGH 590 fr. 2c (Ateneu IV 141e); Nicandro, fr. 68 Schneider (Ateneu III 126b-c).

⁵⁷ As conotações negativas não se ficaram pelo AT, Jesus também usou a imagem do fermento para falar mal das doutrinas e das práticas farisaicas (Mt16, 6). Ao usar a imagem do fermento como estratégia comunicativa, Paulo, por seu lado, advertia os seus para se libertarem da corrupção moral: «Purificai-vos do velho fermento, para serdes uma nova massa, já que sois pães ázimos. Pois Cristo, nossa Páscoa, foi imolado. Celebramos, pois, a festa, não com o fermento velho, nem com o fermento da malícia e da corrupção, mas com os ázimos da pureza e da verdade. (1 Cor 5, 7-8; Gal 5, 9). Cf. Lv 2,11; 6, 10.

⁵⁸ Ex 12, 11.

⁵⁹ Ex 12, 33s.

⁶⁰ Lc 9, 58.

ralidade da realeza divina, mas sobretudo chegar a um lugar edênico que, de algum modo, antecipava a plenitude utópica da mesa escatológica. Na perspectiva de Lucas, nunca o homem deverá ficar aprisionado a um lugar fixo. Desse apenas usufruirá no fim da caminhada, quando cada um, peregrino, estiver face a face com o Cordeiro, e deixa de se deslumbrar apenas com a natureza efêmera das coisas. Neste quadro, Jesus suspende as funções de Cordeiro, essas são atribuídas a seu povo, o seu rebanho, e assume o papel de Rei, propondo uma visão humanista para a sociedade. Os cordeiros (e as ovelhas) do seu rebanho, se lhes forem fiéis, têm garantido lugar perene à Sua direita. “À sua direita porá os [cordeiros] e à sua esquerda, os cabritos.”⁶¹ O texto continua enunciando quem se senta à direita do Rei [o Cordeiro]:

Vinde, recebei em herança o Reino que vos está preparado desde a criação do mundo. Porque tive fome e destes-me de comer, tive sede e destes-me de beber, era peregrino e recolhestes-me, estava nu e destes-me que vestir, adoeci e visitastes-me, estive na prisão e foste ter comigo.

A idade do animal é também referida, não só porque identificava uma carne de gordura abundante e fina, de textura macia, succulenta e tenra, a partir da qual se poderia preparar uma refeição mais agradável e saborosa, para comer em dias assinalados, mas também porque o autor deseja enfatizar, por um lado, o carácter inocente e a docilidade, por outro, a marca de vigor e vitalidade, atributos associados ao cordeiro ainda jovem. Mas, sobretudo, pretende-se assinalar um sacrifício maior, que custa mais a quem o oferece. Afinal, está a oferecer-se uma cria recém-nascida, um «bebé», a novidade, a vida na sua máxima potência. Maior do que este só mesmo o sacrifício humano. Porém, este estava interdito desde Abraão,⁶² embora se saiba que nos meios pagãos tinha lugar, conforme certos textos bíblicos o comprovam.⁶³ Além destes, o sacerdote e arqueólogo Hugues Vincent afirma que Mesa, rei de Moab, imolou o seu filho herdeiro sobre as muralhas para

61 Mt 25, 33.

62 Gn 22.

63 Lv 18, 21; 20, 2-4; 2 Rs 23, 10; Jr 33, 35.

conseguir de seu deus a libertação da cidade sitiada pelos israelitas⁶⁴. Este costume encontrava-se também entre os fenícios e os cartagineses. A mesma fonte indica que nas cidades cananeias de Megido, Gezer e Jericó foram encontrados restos mortais de crianças imoladas, presumivelmente, como sacrifício de fundação. Apesar de a legislação hebraica proibir explicitamente os sacrifícios humanos, classificando-os como costumes abomináveis dos povos cananeus⁶⁵, a narrativa bíblica regista o caso anômalo de Jefté, que imolou a sua filha como cumprimento de um voto pessoal⁶⁶.

O episódio do sacrifício de Isaac deve ser interpretado num contexto teológico distinto. O autor sagrado tem o cuidado de enquadrar a ordem divina dada a Abraão antecipadamente como um teste de fé e obediência (provação), e não como uma exigência de culto a ser estabelecida⁶⁷. Este evento contrasta com as práticas sacrificiais da região, uma vez que o patriarca estava, sem dúvida, ciente de que as divindades cananeias exigiam frequentemente o sacrifício de primogénitos para fins propiciatórios. Deste modo, a narrativa de Isaac serve para demarcar o culto a Deus dos rituais pagãos circundantes.⁶⁸

A narrativa da provação de Isaac tornou-se fundamental para o entendimento de todo o processo pascal. A partir do pensamento judaico, ancorado na referência a Ex 12, 42 (a Noite de Vigília), é possível estabelecer uma relação direta entre os rituais da Páscoa e o sacrifício não consumado de Isaac. A liturgia cristã, ao mergulhar na leitura de Gn 22, assume-a como um dos episódios mais relevantes, porquanto vê nele a clara prefiguração (tipologia) do sacrifício de Cristo, o novo Isaac⁶⁹. A entrega do filho (em Moriá, a 15 de Nisan), recheada de méritos face ao pensamento teológico judaico, correspondia ao nascimento e à fundação do povo de Israel. A interpretação da história de Isaac como uma prefiguração de Cristo é

64 Vincent 1907: 188-196.

65 Lv 18, 21; Dt 18, 10.

66 Jz 11, 30-40. Além dos teólogos Alberto Colunga e Maximiliano Cordero, os tradutores da *Bíblia Sagrada*, usada neste estudo, na nota que fazem a este episódio, afirmam que o voto de Jefté, "tão estranho no seu conteúdo, explica-se pela rudeza dos costumes da época, que o narrador tem por missão referir. Era frequente nas culturas do Antigo Próximo Oriente a oferta de sacrifícios humanos, inclusive de filhos".

67 Gn 22, 1-12.

68 Colunga & Cordero 1967: 229.

69 Por isso, o ritual litúrgico da vigília Pascal Católica dá voz ao episódio de Isaac.

classicamente fundamentada, na teologia contemporânea, pelo trabalho de Jean Daniélou. Este teólogo demonstrou que a exegese dos Padres da Igreja (como Tertuliano, Orígenes e Santo Agostinho) via em Gn 22 o principal *tipo* veterotestamentário da Paixão e Ressurreição de Cristo. Para Daniélou, a tipologia não constituía mera alegoria, mas sim um método histórico-teológico que reconhecia nos eventos do AT (os sacramentos futuros) a presença antecipada e intencional dos acontecimentos da Nova Aliança. Ele sublinha, por exemplo, o simbolismo do madeiro (a lenha que Isaac carrega), que era visto pela tradição cristã como uma clara prefiguração da Cruz, e a libertação de Isaac no terceiro dia era interpretada como o tipo da Ressurreição de Cristo⁷⁰.

Gorada a aceitação de tamanha dádiva, nomear o Cordeiro pascal é recordar o cordeiro que fora imolado por Abraão no lugar do seu próprio filho, não significando isso que Isaac não tivesse sido o verdadeiro cordeiro do sacrifício. De acordo o texto levítico, quando o menino Isaac se preparava para se entregar à morte tudo fez para que o seu sacrifício não fosse inválido. Na verdade, o que mais importava era redimir o seu povo e expiar as suas faltas⁷¹. O sacrifício de Isaac ressoava já aos ouvidos de Deus, na noite da libertação do Egito, por meio do sangue do cordeiro, o que O impeliu a salvar os primogénitos dos israelitas. Porém, o discurso cristão posterior qualifica de mais perfeito o sacrifício da entrega voluntária de Jesus à morte. De todos os sacrifícios da Antiga Lei (ou Antiga Aliança), este [o de Isaac/Abraão] é, sem dúvida, a prefiguração mais expressiva do sacrifício do Calvário, no qual Jesus Cristo desempenhou simultaneamente os papéis de vítima e sacerdote, consumando a entrega de Si mesmo de forma plenamente voluntária⁷².

Além da centralidade que assumia e assume como símbolo pascal, o Cordeiro configura no NT, para além da imagem do Servo sofredor, sobretudo a imagem do Servo triunfante. Paulo, de fervoroso judeu a confesso militante cristão, apura significativamente a imagem do Cordeiro, junto dos que pretendiam seguir o seu ideal. Afinal, ao contrário do sangue derramado por Cristo, o sangue dos antigos cordeiros imolados

70 Daniélou 1950: 97-128.

71 Lv 22, 27.

72 Colunga & Cordero 1967: 231.

não comportava qualquer valor salvífico⁷³. Igual testemunho ressoa da *Carta aos Hebreus*. Ao sublinhar a imperfeição que constituía as oferendas de comidas e bebidas a Deus, uma vez não representarem mais do que passageiras prescrições humanas, o autor sagrado pretende salientar a perenidade do sacrifício de Cristo⁷⁴.

Esta distinção decisiva entre a eficácia sacrificial da Antiga e da Nova Aliança é exaustivamente analisada pelo biblista Frederick Fyvie Bruce. Na sua análise da *Carta aos Hebreus*, Bruce demonstra que o conceito de “redenção eterna”⁷⁵ é alcançado unicamente pelo sangue de Cristo, o Cordeiro de Deus, pois Ele é o único capaz de atuar como sacerdote e sacrifício perfeito. Bruce argumenta que a ênfase paulina e de Hebreus na eficácia singular do sacrifício de Cristo reside na sua natureza não repetível e definitiva, em contraste direto com a natureza provisória e ineficaz dos rituais levíticos que apenas prefiguravam a verdadeira expiação⁷⁶.

A ênfase na perfeição do sacrifício de Cristo é também um tema central na análise do teólogo Donald Allen Hagner, que sublinha o contraste entre a obra de Cristo e o sistema levítico. Hagner aponta que o sacrifício de Jesus não era apenas superior em valor, mas era consumidor, pois foi o único capaz de levar os crentes ao “aperfeiçoamento”⁷⁷, um estado que os rituais da Antiga Aliança não podiam alcançar. Para Hagner, a eficácia do sangue de Cristo reside na sua natureza não só expiatória, mas também santificadora, demonstrando que o Cordeiro de Deus efetuou um acesso definitivo e completo a Deus, onde o antigo sistema oferecia apenas uma aproximação provisória e incompleta⁷⁸.

Na verdade, constitui objetivo central desta epístola demonstrar a superioridade irrevogável da Nova Aliança sobre o sistema ritualístico judaico. A comunidade a que se dirigia o autor estava a ser tentada a regressar às práticas do AT, nomeadamente o sacerdócio e os sacrifícios do Templo.

73 Ef 1, 7; 1 Cor 5, 7: “Purificai-vos do velho fermento, para serdes uma nova massa, já que sois pães ázimos. Pois, Cristo, nossa Páscoa, foi imolado”.

74 Heb 9, 11-14

75 Heb 9, 12.

76 Bruce 1990.

77 Heb 10, 14.

78 Hagner 1990.

Para evitar este retrocesso, *Hebreus* estabelece uma comparação teológica rigorosa, utilizando a doutrina da Expição (*Yom Kippur*) como eixo central.

No sistema levítico, o sangue de animais figurava como o único meio para a purificação temporária dos pecados⁷⁹. No entanto, o facto de estes sacrifícios terem de ser repetidos anualmente provava a sua ineficácia fundamental, servindo apenas como uma “sombra” das coisas que estavam para vir⁸⁰. O sangue de Cristo é introduzido precisamente como a Realidade Perfeita que anula e cumpre a “sombra” anterior. A ênfase é colocada na sua natureza de oferta única e eterna. Jesus, como o Sumo Sacerdote Perfeito, não usa o sangue de bodes ou bezerros, mas o “Seu próprio sangue”, entrando no santuário celestial (o “Santo dos Santos” verdadeiro) uma só vez e garantindo assim a “redenção eterna”.⁸¹ Assim, é por meio deste sangue que a consciência é purificada de “obras mortas”⁸² e que a humanidade ganha ousadia e acesso direto a Deus⁸³, algo que o sangue dos antigos rituais nunca pôde conceder. Por isso, o tema do sangue derramado é o instrumento teológico indispensável na *Carta aos Hebreus* para concluir que a Nova Aliança, mediada por Cristo, é superior, definitiva e insubstituível.

No domínio da simbólica cristã, o *Apocalipse* explora as conotações do Cordeiro para lá dos naturais contextos seculares, convergindo para a dimensão imagética do Cordeiro que é Cristo, filho de Deus⁸⁴. Nas vinte e nove ocorrências, Cordeiro deixa de significar o universo natural para passar a referenciar a atmosfera do sobrenatural, respondendo, assim, aos anseios humanos de transcendência. Com esta leitura de metaforicidade projetiva, o homem do Ocidente foi desenvolvendo uma série de intuições

79 Com base no Lv 17, 11, «a vida da carne está no sangue, e Eu vo-lo dei sobre o altar para fazer expiação pela vossa alma».

80 Heb 1, 4.

81 Heb 9, 12.

82 Heb 9, 14.

83 Heb 10, 19

84 O livro do *Apocalipse* (Ap) foi considerado canónico somente pelos ortodoxos no século XII e, ainda hoje, os ortodoxos de rito siríaco não o consideram como tal. A igreja latina teve muitas dúvidas quanto à sua mensagem até ao século IV, bem como com a sua autoria. Santo Ireneu, bispo de Lião (180 d. C.) defende que foi João, o apóstolo, o seu autor, mas Gaio, bispo de Roma, e Dionísio, bispo de Alexandria (séc. III d. C.), pensavam tratar-se de uma obra do herege Cerinto. (Neves 2008).

em cadeia até esboçar um sistema de interpretação holística da experiência relacional entre o profano e o religioso, com indícios de assertividade abstrata ou metafísica⁸⁵.

Aceder à mesa utópica de Deus, em que o Cordeiro representa, por um lado, o misticismo de alimento saboroso e reconfortante, e por outro, a proteção e a liderança da humanidade, pressupõe travar uma luta renhida com o dragão, a metáfora do Mal. Observa-se neste quadro, mais uma vez, não o Cordeiro no seu estatuto de docilidade e inocência, mas o Cordeiro todo-poderoso, lutador, guerreiro e defensor dos seus, assumindo-se o Rei absoluto. Embora se deva realçar que não se trata de um Rei que luta feroz e vilmente, mas de um guarda que previne e protege todo o seu rebanho, no papel de Bom Pastor. O Bom Pastor guia e guarda o seu rebanho dos perigos, apascenta-o e dá a vida por ele⁸⁶.

A convergência imagética de Cordeiro e Pastor, que se torna particularmente relevante no *Apocalipse*, compagina-se através do princípio teológico do sacrifício vitorioso. A metáfora do Cordeiro é, primariamente, a afirmação da expiação: Ele é o sacrificado inocente, cuja morte redentora lhe confere a dignidade para quebrar os selos do juízo⁸⁷. Contudo, é este Cordeiro sacrificial que assume para sempre a função do Pastor⁸⁸. Esta fusão de papéis é a chave da liderança messiânica: o ato de dar a vida (Cordeiro) é a prova máxima do cuidado e da autoridade (Pastor) que lhe permite guiar o rebanho até à consumação celestial. Deste modo, o Cordeiro-Pastor assinala que o poder régio de Cristo não reside no domínio físico, mas na soberania conquistada pelo Seu amor sacrificial.

Só depois de vencido o dragão, os fiéis ao Cordeiro podem aspirar na terra a um reinado sem sobressaltos durante mil anos⁸⁹. Todavia, findo este tempo, o dragão volta a soltar-se, combatendo de novo o Cordeiro e seus amigos. Então, depois desta contenda, há que dar ordem às bodas do Cordeiro, ou seja, há que unir esforços para voltar a vencer o dragão. E, assim, desta união nupcial entre o Cordeiro, o noivo, e a comunidade

⁸⁵ Ramos 2019: 31.

⁸⁶ Jo 10, 7s; Sl 23.

⁸⁷ Ap 5, 5-6.

⁸⁸ Ap 7, 17: “o Cordeiro que está no meio do trono os apascentará e conduzirá às fontes de água viva...”.

⁸⁹ Ap 20, 1-10.

cristã, a noiva, reabre-se a janela de uma nova esperança, iniciando um novo tempo em que são “felizes os que lavam as suas vestes, para ter direito à árvore da Vida”. Ao contrário de Adão que perdeu a confiança de Deus por ter comido da árvore da Vida, e foi castigado, este homem novo, criado à imagem do Cordeiro, poderá comer à saciedade da árvore da Vida, durante todo o tempo. Um novo céu fundir-se-á com uma nova terra e assim terminará o reinado dos maus contra os bons. Como num conto de fadas, drama ou tragédia clássica vencem os bons por obra e graça do Cordeiro, ou seja, o Bem suplanta o Mal. O mesmo *Apocalipse*⁹⁰ refrega a história, quando exorta a humanidade a suspirar de novo pelo regresso do Cordeiro. Afinal, as bodas nupciais do Cordeiro não se revelaram concludentes, não abriram em definitivo os olhos do povo. Então o Cordeiro promete regressar: “Eis que Eu venho em breve e trarei a recompensa para retribuir a cada um conforme as suas obras”⁹¹, porque na verdade voltaram “os cães, os feiticeiros, os luxuriosos, os assassinos, os idólatras e todos os que amam e praticam a fraude”⁹². Deste modo, não viam outra saída que não fosse suplicar pela vinda do Cordeiro: “Vem!”⁹³.

Embora esta mensagem tivesse como destinatários os cristãos da Ásia Menor, especificamente as comunidades de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sárdis, Filadélfia, Laodiceia⁹⁴, as quais se encontravam a viver no meio de muitas dificuldades políticas, ela ecoa nas mentes de quem ainda hoje se sente tocado/a pelo espírito do Cordeiro como a solução última para os problemas da humanidade, no seu todo, e de cada pessoa, em particular. Do cerne do *Apocalipse* brota o magistério da temporalidade e da intemporalidade da dimensão litúrgica, em cuja mensagem o Cordeiro figura unido ao festim eucarístico: “Felizes os convidados para o banquete

90 Ap 22, 6-21 – altura em que se atinge o epílogo do livro. Um novo céu fundir-se-á com uma nova terra e assim terminará o reinado dos maus contra os bons. A conclusão, na qual o Bem suplanta o Mal por obra e graça do Cordeiro, evoca a satisfação catártica inerente ao conto de fadas, ao drama, ou à tragédia clássica, onde a queda do herói ou do vilão serve para restaurar a ordem cósmica e a justiça ética (como no final da *Oresteia* de Esquilo (1998), com o triunfo da lei sobre a vingança).

91 Ap 22, 7; 22, 12.

92 Ap 22, 15.

93 Ap 22, 17.

94 Ap 2, 1-3, 22.

das núpcias do Cordeiro!”⁹⁵ Esta manifestação alegre demonstra que a ideia apocalíptica se revê na crença de vitória dos cristãos, reunidos em liturgia, à volta do Cordeiro Pascal. Por um lado, o texto pretende evidenciar o drama da humanidade quando opta pela conflitualidade bélica, neste caso a que o império romano infligia ao Cordeiro e sua igreja (as sete cartas dirigidas às sete igrejas)⁹⁶. Por outro, a mensagem assume foros de pacificação e revela uma dimensão transformadora do rito eucarístico, recheado que está de símbolos e imagens, em que a história natural de cada ser humano “não passa de uma sombra da realidade vitoriosa do Cordeiro e da sua igreja”⁹⁷.

O que na verdade o *Apocalipse* pretende realçar é o papel de Cristo, o Cordeiro Pascal, enquanto metáfora do triunfo humano sobre os que na sua ótica simbolizam o Mal e a restante criação, principalmente sobre as forças hostis aos seus ideais. A celebração, que se iniciou nos cultos pagãos antigos, que passou pelo Êxodo hebraico e pela Páscoa cristã, que se perpetua através do banquete eucarístico, invoca não o sacrifício do animal do rebanho como alimento humano, passageiro, próprio do peregrino, mas a imolação voluntária do filho de Deus enquanto alimento que sacia sem limites:

sabendo que fostes resgatados da vossa vã maneira de viver herdada dos vossos pais, não a preço de bens corruptíveis, prata ou ouro, mas pelo sangue precioso de Cristo, qual cordeiro sem defeito nem mancha, predestinado já antes da criação do mundo e manifestado nos últimos tempos por causa de vós; vós, que por meio dele tendes a fé em Deus, que o ressuscitou dos mortos e o glorificou, a fim de que a vossa fé e a vossa esperança estejam em Deus⁹⁸.

Com estas palavras, Pedro argumenta a favor de uma relação umbilical que cada pessoa deverá manter com o novo Cordeiro Pascal, Cristo. Quem quiser fidelizar-se a este Bem terá de ser como criança recém-nascida

⁹⁵ Ap 1,5-8; 5,9-14; 7,12; 11,15-17; 14,7-13; 15,3-4; 16,5-7; 22,17-20.

⁹⁶ Ap 2.

⁹⁷ Neves 2008: 447-457 ; Brown 1977: 775 ; Briquel-Chatonnet 2006: 282-292.

⁹⁸ 1Pd 1, 18-21.

que anseia pelo leite de sua mãe. A opção é clara: “ponde de parte toda a malícia, falsidades, hipocrisias, invejas e toda a espécie de maledicências; como crianças recém-nascidas, ansiai pelo leite espiritual, não adulterado, para que ele vos faça crescer [...]”.⁹⁹

Por fim, Paulo, com a veemência que o assiste, repreende os Coríntios por não anuírem à nova mensagem do Cordeiro ressuscitado¹⁰⁰, exortando-os para o fim da corrupção moral, princípio essencial para ambicionarem a integridade. Este convite inspirava-se na moldura ritualista da Páscoa judaica da eliminação do fermento (símbolo do Mal), da imolação do cordeiro (símbolo sacrificial) e da utilização dos ázimos (símbolo de pureza).¹⁰¹

Bibliografia

- Bazell, D. (1997), «Strife among the TableFellows: Conflicting Attitudes of Early and Medieval Christians toward the Eating of Meat», *Journal of the American Academy of Religion*, 65.1:7597.
- Bíblia Sagrada* (2001), Lisboa/Fátima, Missionários Capuchinhos, Difusora Bíblica, 3ªed.
- BriquelChatonnet, F., (coord), *et al*, (2006), *A Bíblia*, Lisboa, Edições 70.
- Brothwell, D. (1971), *A Alimentação na Antiguidade*, Lisboa, Verbo, (original 1969).
- Brown, R. (1997), *An Introduction to the New Testament*, Nova Iorque, Doubleday.
- Bruce, F. (1990), *The Epistle to the Hebrews: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, MI (EUA): Eerdmans.
- Clemente de Alexandria (2014), *O Pedagogo*, Faria, I. & Carneiro, J. (trans.). Campinas, SP: Ecclesiae.
- Cocagnac, M. (1993), *Les Symboles Bibliques, Lexique théologique*, Paris, Cerf.
- Colunga, A. & Cordero, M. (1967), *Bíblia Comentada – Pentateuco*, Madrid, BAC, La Editorial Catolica, S. A.
- Daniélou, J. (1950), *Sacramentum Futuri*, Paris, Beauchesne.
- Dias, P. (2012), «Em defesa do vegetarianismo: o lugar de Porfírio de Tiro na fundamentação ética da abstinência da carne dos animais», *Humanitas Suppletum, Contributos para a história da alimentação na antiguidade*, Soares, C., Dias, P. (coords.), Coimbra, UC, CECH, 81-92.

99 1 Pe 2, 1-3.

100 1 Cor 5, 7.

101 Cocagnac: 2003, 190-193.

- Dias, P. (2016), «A Grande Refeição – Metáforas Alimentares na Descrição do Transcendente Religioso na Cultura Ocidental», in Ribeiro, C. & Soares, C. (coords.), *Odisseia de Sabores da Lusofonia*, Coimbra, IUC, Editora Universitária Campagnat.
- Douglas, M. (1991), *Pureza e Perigo*, Lisboa, Edições 70 (original 1966).
- Ésquilo (1998), *A Oresteia: Agamémnon, Coéforas, Euménides* (Pulquério, M., Trad.). Edições 70. (Obra original publicada cerca de 458 a.C.).
- Gaster, T. (1949), *Passover – Its History and Traditions*, New York.
- Hagner, D. (1990), *Hebrews: New International Biblical Commentary*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Henninger, J. (1950), *Les fêtes du printemps chez les Arabes et leur implications historiques*, Rev. do Museu Paulista 4, S. Paulo, 389-432.
- Hesíodo (2005), *Teogonia, Trabalhos e Dias*, Ferreira, (J. R., Pinheiro, A.E. trans), Lisboa.
- Homero (2005), *Iliada*, Lourenço, F. (trad.), Lisboa, Cotovia.
- LéviStrauss, C. (1964), *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
- Modesto, M. (1982), *Cozinha Tradicional Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Verbo
- Neves, C. (2006), «Novo Testamento», in Hadas – Lebel, et.al, *A Bíblia*, Lisboa, Edições 70, 221261.
- Neves, C. (2008), *O Que é a Bíblia*, Lisboa, Casa das Letras.
- Potin, J. (2002), *A Bíblia Devolvida à História*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Ramos, J. (2019), «O mar nos textos religiosos antigos», *Lusitania Sacra*, 40 (julho-dezembro), 15-32.
- Soler, M. (2001), *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Vincent, H. (1907), *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, V. Lecoffre.