

FESTAS DO SENHOR

THE LORD'S FEASTS

LUÍS LAVRADOR

CECH – Universidade de Coimbra

luis.lavrador@turismodeportugal.pt

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

Texto recebido em / Text submitted on: 15/04/2026

Texto aprovado em / Text approved on: 01/06/2026

RESUMO

O presente artigo analisa a festividade como um fenómeno humano total, situando certas celebrações que constam do *corpus* bíblico como pontos de rutura em relação às práticas de comensalidade do Próximo Oriente Antigo e do mundo clássico. Partindo de uma análise comparada com as matrizes da Suméria, Mesopotâmia, Grécia e Roma — em que o banquete operava como reforço de hierarquias políticas ou expressão do prazer cívico —, este estudo demonstra como a narrativa bíblica operou uma transmutação ontológica: a conversão do ciclo biológico da natureza num calendário da memória histórica e ética.

Através de uma leitura fenomenológica das festividades judaicas e cristãs — desde a rutura fundacional da *Pessah* e a concessão normativa de *Shavuot*, até aos dispositivos de purificação subjetiva do *Yom Kippur* e à resistência cultural de *Hanukkah* e *Purim* —, argumenta-se que a festa bíblica atua como um mecanismo de suspensão do tempo útil e de afirmação da alteridade. Nestes contextos, elementos como o vinho e o pão são analisados enquanto marcadores de fronteira simbólicos e vetores de uma ociosidade sagrada que subverte a lógica da produtividade. O artigo conclui que a identidade judaica e cristã se alicerça numa comensalidade ritualizada que propõe uma alternativa à atomização social,

estabelecendo uma ética da alegria partilhada e uma gramática de esperança escatológica que permanece como um substrato crítico na cultura ocidental contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE

Banquete, Comensalidade, Ética da Festa, Fenomenologia do Sagrado, Identidade Cultural, Memória Coletiva.

ABSTRACT

This article analyzes festivity as a total human phenomenon, positioning specific celebrations within the biblical corpus as points of cleavage and re-signification of commensality practices in the Ancient Near East and the Classical world. Drawing on a comparative analysis with Sumerian, Mesopotamian, Greek, and Roman matrices—where the banquet functioned as a reinforcement of political hierarchies or an expression of civic pleasure—this study demonstrates how the biblical narrative operated an ontological transmutation: the conversion of nature's biological cycle into a calendar of historical and ethical memory.

Through a phenomenological reading of Jewish and Christian festivities—ranging from the foundational rupture of Pesach and the normative granting of Shavuot, to the mechanisms of subjective purification in Yom Kippur and the cultural resistance of Hanukkah and Purim—it is argued that the biblical feast acts as a mechanism for the suspension of useful time and the affirmation of alterity. Within these contexts, elements such as wine and bread are analyzed as symbolic boundary markers and vectors of a sacred idleness that subverts the logic of productivity. The article concludes that Judeo-Christian identity is anchored in a ritualized commensality that proposes an alternative to social atomization, establishing an ethics of shared joy and a grammar of eschatological hope that remains a critical substrate in contemporary Western culture

KEYWORDS

Banquet, Commensality, Cultural Identity, Ethics of the Feast, Collective Memory, Phenomenology of the Sacred.

Enquadramento

De acordo com o léxico contemporâneo, o termo “festa” designa uma reunião de indivíduos com fins recreativos, habitualmente estruturada em torno da música, da dança e da partilha de alimentos e bebidas¹. Esta aceção hodierna funda-se na matriz vivencial do Mundo Antigo — tempo que já consagrava espaços de exceção para eventos celebrativos, fossem eles de cariz público ou de índole privada, destinados ao regozijo e à expressão da alegria coletiva, sem que esquecessem a sua dimensão religiosa. Tais práticas vivenciais foram depois aglutinadas por quem assumiu compor os textos bíblicos.

Assim, a partir da análise do *corpus* textual bíblico, o presente estudo pretende demonstrar como os ambientes gerados em torno de episódios festivos concretos operavam uma metonímia da relação entre a materialidade do Humano e a imaterialidade do Divino. Perante a multiplicidade de episódios narrados nas Escrituras Sagradas, delimitaremos a análise ao horizonte sócio-religioso invocado pelo ciclo festivo anual: a Páscoa (*Pessah*), o Pentecostes (*Shavuot*), o Ano Novo (*Rosh Hashanah*), o Dia do Perdão (*Yom Kippur*), a Festa das Tendões (*Sukkot*), a Festa das Luzes (*Hanukkah*) e a Festa das Sortes (*Purim*)². Neste sentido, o trabalho articula uma metodologia interdisciplinar, cruzando a antropologia simbólica com a história das mentalidades. Embora o referencial da fenomenologia da religião forneça a base para a compreensão do sagrado³, reconhecem-se as críticas contemporâneas a este olhar, procurando-se, por isso, uma ancoragem na historicidade das conceções temporais, tal como proposto por Jacques Le Goff⁴. Assim, a análise não visa uma afirmação normativa ou teológica, mas sim uma interpretação da Festa como uma estrutura antropológica total como previsto na obra de Mauss⁵. O método dominante é a hermenêutica cultural, que busca nos textos bíblicos e rituais antigos os mecanismos de construção de identidade e de resistência ao “tempo mercantil”, delimitando

1 *Dicionário do Português Atual* 2011.

2 Museu Judaico de Belmonte s/d; *Bíblia Sagrada* 2001: 2117; Ex 12; Lv 23, 5-8; Nm 9, 1-5; 28, 16-25; Dt 16, 1-8; Mt 26; 1Cor 5, 7; 11, 23-27.

3 Eliade 1980; 1987.

4 Le Goff 1980; 1988.

5 Mauss 2013.

a análise ao seu impacto na organização social e simbólica das comunidades em estudo, sem pretensões de universalização essencialista.

As festividades aqui analisadas refletem um tempo marcado pelo desejo gregário de encontro, tanto interpessoal como hierofânico. Na verdade, o *ethos* e o comportamento humano foram sendo moldados por uma “dietética” do convívio, frequentemente codificada sob preceitos religiosos. Ainda que a ciência leve a crer que, muito antes do III milénio, a dimensão festiva assumia centralidade na vida das pessoas, na Suméria e, posteriormente, na Mesopotâmia e na Síria, os festins passaram a ser regidos por rituais ainda mais rigorosos. Embora as fontes privilegiem os banquetes oferecidos a deidades e monarcas, evocam igualmente as celebrações privadas, onde a comensalidade fortalecia laços de amizade e reiterava as hierarquias entre soberanos e vassalos. Mas também os grandes deuses se reuniam em torno de sumptuosos banquetes, durante os quais tomavam decisões importantes e davam largas ao seu regozijo⁶, celebrando tanto entre si como com os humanos, geralmente com o rei e uma parte da sua corte e o clero. Como advogam alguns investigadores⁷, esta prática era comum em diversos rituais do Império Hitita, na Anatólia. Na Assíria, por ocasião da cerimónia da coroação real e da *takultu* — um banquete ritual de cariz estatal em que as divindades também se alimentavam simbolicamente —, o evento servia para reafirmar a coesão do império e a legitimidade divina do monarca.

No Egito Antigo, a manutenção da ordem cósmica (*Maat*) dependia da nutrição diária dos deuses, que habitavam as suas estátuas cultuais e participavam de banquetes rituais conhecidos como o “circuito das oferendas”⁸. Nestes eventos, acreditava-se que as divindades consumiam a essência espiritual dos alimentos, num ato de comensalidade que sustentava a vida eterna⁹. Neste contexto, o autor sublinha que a festa e o ritual de oferendas funcionavam como uma mediação indispensável entre o mundo profano e o divino, cujo objetivo servia para garantir a presença contínua de Deus na terra. Para o autor, a manutenção da *Maat* através destes banquetes

6 Flandrin & Montanari 2008: 17-24; Joannès 2008: 41-52; Lafont 1995.

7 Oppenheim 1970: 385; Frankena 1954.

8 Assmann, no original em alemão, usa a expressão “Opferumlauf”, que significa também “circulação do sacrifício”.

9 Assmann 2001: 50-53.

rituais não subscrevia apenas um ato mecânico, mas uma forma de evitar que a divindade se retirasse para o isolamento do céu, deixando o cosmos entregue ao caos. A festa egípcia surge, assim, como o momento em que a distância entre o sagrado e o profano é temporariamente superada, estabelecendo uma simbiose ritual em que o sustento dos deuses assegura, em troca, a ordem, a justiça e a vitalidade de toda a sociedade. Assmann explica que tal ritual não se traduzia apenas na distribuição de comida, mas numa hermenêutica de reciprocidade: o mundo dos humanos oferece a *Maat* (ordem/justiça) aos deuses sob a forma de alimento. Deus consome a “essência” e a oferta “regressa” para os fiéis, então carregada de vitalidade e portadora da bênção divina.

Já na Grécia Clássica, a mitologia imortalizava os banquetes no Monte Olimpo, onde os deuses se deliciavam com néctar e ambrósia; contudo, a verdadeira ligação operava-se no sacrifício público. Nele, o fumo das carnes subia para alimentar os imortais, estabelecendo um festim partilhado que demarcava a fronteira entre a esfera humana e a corte divina. Para além da recuperação do tempo sagrado, a festa encontra na Grécia Antiga a sua expressão máxima na “cozinha do sacrifício”. Com efeito, o banquete sacrificial não configurava apenas um ato religioso, mas constituía o próprio fundamento da sociabilidade, cuja partilha do alimento determinava o lugar do ser humano entre a divindade e a animalidade.¹⁰

Ainda em Roma, esta tradição assumiu um caráter jurídico e cívico através do *Lectisternium*: um banquete ritual no qual as imagens das divindades eram dispostas em leitos de honra (*puluinaria*) perante mesas fartas. O ato em causa simbolizava que a paz com os deuses (*pax deorum*) se consolidava mediante a partilha física do alimento no espaço público¹¹. Tais rituais incluíam abluções com água e unções com óleos perfumados, antecedendo o serviço enogastronómico, no qual o vinho assumia protagonismo absoluto como a bebida primordial de festa¹².

A gramática da Festa não representava um fenómeno periférico, mas antes a matriz estruturante que conferia inteligibilidade e coesão aos universos clássicos de Grécia e Roma. Na Grécia Antiga, o festim eleva-

10 Vernant 1982.

11 Vernant 1982; Scheid 2003.

12 Bonneterre 2021.

va-se à categoria de ritual cívico e religioso: a integração na *pólis* não se discutia apenas na *ágora*, mas validava-se no sacrifício e no Simpósio — a reunião de homens em torno do vinho. Ser excluído da mesa, neste quadro, configurava condição de bárbaro: um exílio da própria humanidade e do olhar dos deuses¹³.

Neste espaço, o vinho não atuava de forma isolada: integrava uma engrenagem cultural e espiritual profunda sob a égide de Dioniso. O deus do vinho e do êxtase assumia o papel de anfitrião invisível que, através da bebida, permitia a suspensão das rígidas hierarquias sociais e o acesso à loucura sagrada. No Simpósio, o ato de beber convidava à recitação poética, ao discurso filosófico e ao canto. Torna-se, portanto, fundamental compreender que tais práticas não constituíam apenas instrumentos de prazer pessoal ou de elevação intelectual: eram, outrossim, manifestações do génio artístico e da inspiração divina. Cantar um hino ou debater a natureza da alma sob o efeito do vinho prefigurava entusiasmo (*enthousiasmos*): o estado de ter deus dentro de si.¹⁴

Esta matriz helénica, caracterizada pela busca de equilíbrio entre o sagrado e a cidadania, encontraria no mundo romano uma profunda reconfiguração semântica. Ao transitar para este espaço, o rigor ritualístico e conceptual grego viu as suas fronteiras dilatadas, cedendo espaço à opulência e à cenografia do convívio político. A *Cena* romana afirmava-se como o triunfo do supérfluo sobre o necessário. Sob a influência de Baco, o vinho manteve o seu carácter celebrativo, mas passou a servir também o prestígio social e a autogratisificação. Baco personificava agora uma liberdade mais ligada ao deleite sensorial e à desinibição, integrando-se num cenário em que a mesa permanecia como o altar da vida pública, do poder e da ostentação, um espaço onde tendia a fundir-se o culto do prazer e da abundância¹⁵.

Contudo, a religião e a festa em Roma não constituíam questões de sentimento individual ou de desregramento subjetivo, mas sim expressões de ortopraxia coletiva devidamente codificadas. Mesmo nos cenários de abundância, a Festa funcionava como um sistema de gestão do tempo e

13 Bresciani 2008: 53-62; Vetta 2008: 147-160.

14 Pantel 2008: 133-145

15 Dupont 2008: 173-188.

do espaço, onde a execução correta do ritual e a partilha da mesa serviam, acima de tudo, para manter a *pax deorum*. Assim, o banquete e o culto a Baco, embora sensoriais, permaneciam integrados numa “religião do fazer”, em que a ordem e a obrigação cívica ditavam o ritmo da celebração, garantindo que o prazer servisse à coesão da cidade e ao respeito pelas hierarquias divinas¹⁶.

É precisamente em contraponto a este duplo legado da Antiguidade — que oscilava entre a manutenção teocrática do poder e a imersão na opulência sensorial — que o texto bíblico edifica a sua rutura paradigmática. O judaísmo e o cristianismo nascente não operam num vácuo cultural; ao apropriarem-se criticamente das práticas de comensalidade e das estruturas de descanso dos povos circundantes, os autores bíblicos subvertem-nas por dentro¹⁷. Assim, a narrativa bíblica propõe uma transcendência da simples replicação de modelos de ostentação, apresentando a festividade como um mecanismo soteriológico orientado para a plenitude humana. O fenómeno, outrora cíclico e de matriz puramente naturalista, é reelaborado nas fontes como uma categoria histórica, identitária e mística¹⁸. Assim, na economia do texto, a festa bíblica é descrita como inauguradora de uma alegria escatológica; um júbilo que, embora experienciado na imanência do presente, é estruturado na narrativa como uma antecipação proléptica da comunhão com o sagrado, rompendo, nos termos do autor, com o determinismo dos ritos de cariz meramente institucional¹⁹.

16 Scheid 2003:18-35; 77-87.

17 Is 1, 13-17: este excerto revela as festas e assembleias que não são acompanhadas de justiça e demonstra que a validade da festa não reside na sua execução institucional, mas na sua orientação para a retidão. Por outro lado, o livro de *Amós* (Am 5, 21-24) é o exemplo máximo da rutura paradigmática entre o rito vazio e a exigência ética.

18 Em Ex 12, 14.26-27 assiste-se à instituição da Páscoa. Aqui, a festa deixa de ser apenas uma celebração da primavera (naturalista) para se tornar o memorial de um evento histórico de libertação. O Dt 16, 12 lembra, por seu lado, que a festa serve para ancorar a identidade do povo na história da salvação.

19 O Dt 16, 14-15 lembra: “Alegrar-te-ás nesta tua festa... e serás inteiramente feliz.” A alegria festiva é apresentada neste quadro como um imperativo divino que visa a plenitude do indivíduo e da comunidade. Ne 8, 10 afirma que “a alegria do Senhor é a vossa força.” A festa (neste caso, a leitura da Lei) era o que sustentava a existência do povo após o exílio. Enquanto Is 25, 6-9 mostra a visão do banquete messiânico no monte Sião como a imagem perfeita da festa da alegria escatológica que aniquila a morte e o sofrimento, o Sl 126 declara que a nossa boca se encheu de sorriso... “Grandes coisas fez o Senhor por nós”. Este texto

Nas festividades de matriz judaica e cristã, prevalece a lógica da abundância e da gratuidade ontológica. Em múltiplas ocasiões, o *corpus* textual bíblico configura a mesa como espaço de interseção entre a anamnese da libertação e a tensão escatológica, celebrando uma divindade que, na qualidade de anfitrião primordial, convoca os sujeitos à plenitude existencial. A festividade, enquanto fenómeno humano total, institui um hiato fundamental na linearidade do tempo profano: uma epifania em que as dimensões sociológica, filosófica, antropológica e teológica convergem para a restauração da ordem cósmica e da identidade, tanto individual como colectiva. Sob uma perspectiva semiótica, a festa opera uma transmutação de significados: o quotidiano transmuta-se em rito e o objeto profano adquire uma densidade simbólica sagrada.

Nesta dinâmica, a festividade emerge como o agente catalisador do *ethos* gregário, assumindo o papel de actante central na reestruturação do real. A sua ocorrência suspende as hierarquias quotidianas e interrompe a tirania do tempo útil — regido pela linearidade cronométrica, pela produtividade exaustiva e pela premência da sobrevivência — para instituir a ociosidade sagrada. Esta tensão entre o tempo do trabalho e o tempo da celebração remete para a distinção de Jacques Le Goff entre o tempo cíclico do sagrado e o tempo do mercador, sublinhando como o calendário religioso funcionou como a primeira grande estrutura de organização social e de resistência à produtividade simples²⁰.

Esta dimensão do repouso transcende a mera inatividade e configura uma disponibilidade ontológica, um estado de ócio criativo que permite ao sujeito desvincular-se das exigências da eficácia em prol da alteridade e da hierofania²¹. Neste sentido, o Sábado na cultura judaica transcende simplesmente a noção de repouso; constitui-se como uma ferramenta de libertação perante aquilo que Le Goff identificaria, séculos mais tarde, como a tentativa de o mercado colonizar a totalidade da existência

articula a alegria presente com a esperança da restauração final.

Finalmente, o Evangelho de Mt 22, 1-14, através da parábola do banquete nupcial apresenta a festa como sendo a metáfora central para o Reino de Deus, confirmando, assim, a natureza soteriológica da festividade.

20 Le Goff 1980.

21 Veja-se, a título de exemplo, a instituição do *Shabbat* na tradição judaica e a observância do Domingo no cristianismo como arquétipos desta suspensão do tempo produtivo.

humana. Representa, nos termos do historiador, a salvaguarda de um espaço-tempo em que o lucro carece de jurisdição²². Tal disrupção faculta a transcendência da finitude, permitindo a imersão na intemporalidade do sagrado em resposta a uma necessidade ancestral de retorno simbólico à utopia das origens.²³

Nas civilizações de matriz mítico-cósmica, o banquete figurava como a emulação de uma *praxis* divina. As deidades não constituíam entidades hipostasiadas ou abstrações remotas, mas entes que confluíam em banquetes para celebrar a vitória sobre o caos primordial; os humanos, ao festejarem, participavam dessa vitalidade mediante ritos de comensalidade sagrada. Nestes contextos, a festividade consagra espaços de exceção orientados para a transgressão institucionalizada: ritos dionisíacos ou saturnais facultavam o excesso e a inversão das hierarquias sociais, operando como um mecanismo de regulação homeostática²⁴. Esta suspensão temporária da legalidade servia, paradoxalmente, para corroborar a vigência da norma no reatamento da vida quotidiana. Em última análise, a festa afirmava a premência da vida sobre a finitude, convertendo o ato ritual num dispositivo de validação da ordem cósmica.²⁵

Esta estrutura sofre uma mutação fundamental no horizonte bíblico: a passagem do mito cíclico à história linear da salvação. Nesse sentido, no AT, a festa deixa de ser apenas uma celebração dos ritmos da natureza para se tornar um memorial das intervenções de Deus — o Demiurgo que ordena a história — na vida do Seu povo. A ociosidade é sublimada no descanso sabático, um imperativo religioso que interrompe a economia da exploração para justificar a narrativa da Criação e para recordar a liberdade da Aliança²⁶.

22 Le Goff 1980.

23 Han 2017; 2024.

24 Bakhtin 2010. O autor utiliza a obra de Rabelais como ponto de partida para analisar o contexto das festividades populares. Ele argumenta que o Carnaval não era apenas uma pausa no trabalho, mas uma segunda vida do povo, caracterizada pela suspensão das hierarquias, pelo mundo ao contrário e pelo espaço de liberdade.

25 Esta dinâmica de suspensão e validação da ordem através do rito encontra eco na tese de Le Goff (1980), para quem a temporalidade pré-moderna é definida pela predominância do sagrado sobre a cronometria, onde a festa opera como charneira que liga a existência terrena à harmonia do cosmos.

26 Gn 1; 2, 1-4.

Desta reorientação do tempo sagrado emerge uma nova fenomenologia da festividade. Se, por um lado, a literatura bíblica propõe que se rejeite a transgressão enquanto libertinagem idolátrica, por outro, institui, em contrapartida, uma “transgressão santa”, que se manifesta no equilíbrio dos desníveis sociais por meio da caridade e da hospitalidade messiânica.

No NT, tal trajetória culmina na *práxis* de Jesus, que utiliza o banquete como metonímia — um signo de poderosa carga semiótica — do Reino de Deus. A festa cristã transfigura, assim, a comensalidade ritual em comunhão plena, em que Cristo se constitui como o actante central que opera a reconciliação entre a humanidade e a esfera que a transcende. A suspensão da lógica do mérito e o abandono do tempo utilitário prefiguram a alegria escatológica. Desta forma, a materialidade da mesa e a imaterialidade da gentileza divina convergem num evento que não se limita à anamnese do passado, mas antecipa o banquete eterno, momento em que a ociosidade se transmuta em contemplação e a festa se fixa como a ontologia definitiva de todos os fiéis. Compaginados com as tendências do pensamento atual, facilmente se deduz que uma boa parte dos indivíduos se têm tornado proletários do espírito, focando-se, prioritariamente, na eficiência e no trabalho. Este cenário impõe a recuperação da festividade, enquanto celebração da memória e da fantasia, enquanto antecipação do devir, erigindo-as como dispositivos de resistência e espaços de esperança contra a hegemonia do utilitarismo²⁷.

Harvey Cox, ao socorrer-se da figura do «folião» ou do «bobo» revela como a manifestação do riso e a celebração festiva podem constituir-se, em simultâneo, como formas de crítica social e de renovação espiritual. Na sua ótica, tais exteriorizações de alegria funcionam como uma insurreição da fantasia; o riso não é uma fuga passiva, mas um mecanismo que desmascara as pretensões de perenidade das instituições humanas, devolvendo ao indivíduo a capacidade de imaginar alternativas ao presente²⁸. Por outro lado, a festa não se esgota na mera comemoração de um acontecimento mítico-religioso, mas opera

27 Callois 2001.

28 Cox 1974.

a sua reatualização radical. O tempo sagrado em que a festividade se desenrola não se circunscreve à interrupção da ação profana; assume, sobretudo, a reintegração do Tempo Original. Segundo Eliade, este regresso às origens permite que o ser humano transcenda o “terror da história” — o peso esmagador dos acontecimentos sem sentido — para regenerar a sua existência através de um mergulho na fonte primordial e sagrada da realidade.²⁹

A experiência da festa constitui, na verdade, uma rutura na linearidade do tempo produtivo, operando numa dupla dimensão que une a ontologia de Eliade à teologia social de Cox. Enquanto para Eliade a festividade permite o eterno retorno ao tempo das origens, reatualizando o sagrado e regenerando o mundo através do mito, para Cox essa mesma suspensão do real abre espaço à fantasia, permitindo aos sujeitos ensaiarem novas formas de existência e de esperança. Assim, a festa não é apenas um refúgio no passado arquetípico, mas também um laboratório de liberdade: ao recuperar a sacralidade do tempo (Eliade), o folião ganha a audácia necessária para imaginar e projetar um futuro transformado (Cox).

Antes de se proceder à análise individualizada do ciclo festivo no ponto subsequente, importa salientar que se tornou metodologicamente indispensável recuar às matrizes festivas e rituais do Próximo Oriente e da Antiguidade Clássica. Longe de constituir uma digressão estranha ou meramente enciclopédica, entendemos que o mapeamento das dinâmicas comensais na Mesopotâmia, no Egito, na Grécia e em Roma obedece a um imperativo comparativista: compreender o ecossistema cultural e as estruturas antropológicas que os autores bíblicos partilhavam e assimilavam. Só através do contraste com a dietética política da comensalidade palaciana mesopotâmica, a ontologia da *Maat* egípcia, a *paideia* do Simpósio grego ou a ortopraxia jurídica da *pax deorum* romana se torna inteligível a singularidade da proposta bíblica. Este recuo histórico permite-nos avaliar como o texto sagrado herda uma gramática ritual partilhada para, subsequentemente, operar a sua rutura paradigmática, transmutando o banquete de um dispositivo de estratificação e reprodução cósmica num horizonte de libertação histórica e escatológica.

29 Eliade 1980: 80-83.

1. Cronologia das Festas do Senhor a partir do calendário judaico

Estação	Mês Bíblico	Festa	Significado da Memória e Identidade
Primavera	<i>Nisan</i> (<i>Abib</i>) 1º mês	<i>Pessah</i> (Páscoa)	A Festa da Libertação. Memória da saída do Egito. Afirmação da identidade como povo livre.
Primavera	<i>Sivan</i> 3º mês	<i>Shavuot</i> (Pentecostes ou Semanas)	A Festa da Aliança. Memória da entrega da Torá no Sinai. Afirmação da identidade ética e legal.
Outono	<i>Tishrei</i> 7º mês	<i>Rosh Hashanah</i> (Ano Novo)	A Festa do Memorial. Dia de introspecção e julgamento perante o Criador.
Outono	<i>Tishrei</i> 7º mês	<i>Yom Kippur</i> (Dia do Perdão)	O ápice da Santidade. Purificação da identidade individual e coletiva.
Outono	<i>Tishrei</i> 7º mês	<i>Sukkot</i> (Tabernáculos)	A Festa da Proteção. Memória da habitação em tendas no deserto. Confiança no desígnio divino.
Inverno	<i>Kislev</i> 9º mês	<i>Hanukkah</i> (Festa das Luzes)	A Festa da Resistência. Memória da re-dedicação do Templo e vitória sobre a aculturação grega.
Inverno	<i>Adar</i> 12º mês	<i>Purim</i> (Festa das Sortes)	A Festa da Sobrevivência. Memória da salvação do povo na Pérsia (Livro de <i>Ester</i>).

A partir deste quadro³⁰, a análise que se segue não visa uma descrição exegética ou litúrgica do calendário judaico, mas propõe uma hermenêutica da existência mediada pelo rito. Cada uma das “Festas do Senhor” aqui inventariadas será abordada como um dispositivo de construção de sentido, em que a memória coletiva e a prática da comensalidade operam a síntese entre a herança do passado e a aspiração do futuro. Através desta cronologia, observar-se-á como o horizonte literário bíblico transfigura elementos biológicos e agrários em categorias éticas, oferecendo um modelo de resistência contra a fragmentação do tempo e a desumanização do cotidiano. Desta forma, o ciclo festivo emerge como a arquitetura

30 Este quadro foi adaptado a partir de *Bíblia Sagrada* 2001: 2117 e de Museu Judaico de Belmonte s/d.

invisível que sustenta a identidade de um povo, convertendo o ato de celebrar numa afirmação ontológica de liberdade.

1.1 A *Pessah* (Páscoa): do ciclo da natureza ao memorial sagrado

A *Pessah* — também designada Páscoa, Festa dos Ázimos ou da Imolação do Cordeiro — configurava-se, na sua génese, como uma festividade eminentemente agrícola. Nela, os camponeses deslocavam-se ao Santuário para oferecer as primícias da colheita da cevada, num gesto de gratidão a Deus pelo sustento e pela renovação do ciclo vital da natureza. Com a instalação dos israelitas em Canaã, esta celebração fundiu-se com o rito nómada do sacrifício do cordeiro. Todavia, Israel operou uma progressiva desvinculação deste carácter puramente agrário e pastoril, transmutando a Páscoa na Festa da Libertação do jugo egípcio. Nesta transição, o rito deixa de ser uma resposta biológica aos ciclos da terra para se tornar um dispositivo de memória política.

Os rituais pascais acontecem, primordialmente, na esfera doméstica. Na antevéspera da comemoração, a casa era submetida a uma inspeção minuciosa para erradicar qualquer vestígio de fermento (*hametz*). Durante uma semana, o pão ázimo (*matzot*) e outros alimentos não fermentados, como panquecas e pudins, substituíam integralmente o pão comum. Porém, o ponto culminante é a Ceia Pascal, composta por cordeiro assado, ervas amargas e o acompanhamento ritual do vinho³¹, sendo servida de acordo com uma estrutura litúrgica rigorosa denominada Seder.³² Desta forma, a casa converte-se num espaço de resistência cultural onde o alimento (o pão ázimo e as ervas amargas) funciona como um signo semiótico da pressa e da amargura da servidão, agora superadas pela comensalidade da liberdade.

Com a ascensão do cristianismo primitivo, a Páscoa não transita apenas de significado, mas sofre uma reconfiguração de identidade ao converter o pão e o vinho nos eixos centrais de um novo universo ritual. A partir do evento da Última Ceia e através da consagração eucarística, estes elementos

31 Ex 12; 23, 15; 34, 18; Lv 23, 5-8; Nm 9, 1-5; 28, 16-25; Dt 16, 1-8; Mt 26, 17; 1 Cor 5, 7; 11, 23-27.

32 Lavrador 2017: 341-344; Lavrador 2025: 1-27.

deixam de ser simples alimentos para se tornarem a prova material do cumprimento e, simultaneamente, da superação da economia religiosa judaica. Mais do que uma regular evolução, esta celebração reconfigura radicalmente a comensalidade coletiva: ao mesmo tempo que se ancora na estrutura tipológica da Páscoa judaica para validar a sua legitimidade, rompe-a por dentro ao estabelecer um sacrifício inédito. Assim, os novos comensais não são apenas convidados, mas impelidos a uma transigência ética e espiritual, desafiados a transcender o determinismo dos seus costumes ancestrais em favor de uma universalidade ritual.³³

A narrativa evangélica estabelece uma distinção essencial entre a Ceia Pascal judaica e a cristã. Enquanto a primeira se foca na rememoração (*anamnese*) de um evento histórico fundado no sacrifício de um animal, a segunda projeta-se no futuro, anunciando o sacrifício voluntário do “Cordeiro de Deus”. Assim, no mundo cristão, esta refeição festiva consolidou-se como o ato fundador por excelência, preservado na liturgia da Quinta-Feira Santa. Ao participar na Eucaristia, a comunidade reaviva o seu vínculo identitário e a sua dimensão comunitária, condições indispensáveis para aspirar à transcendência, cuja celebração é comparável à de um festim onde a mesa é farta e eterna.³⁴ Esta celebração prefigura o banquete escatológico prometido por Deus a todos os povos e encontra o seu cumprimento definitivo na ceia das bodas do Cordeiro³⁵.

1.2 *Shavuot*: A Festa das Colheitas ou das Semanas e a Identidade Ética

Sete semanas após a Páscoa, celebra-se o *Shavuot* (Pentecostes), festividade que, na sua raiz primordial, configurava a “Festa das Primícias”, assinalando o início da ceifa do trigo. Tratava-se de um momento de regozijo agrícola, durante o qual se ofereciam a Deus os primeiros frutos da terra como reconhecimento da Sua providência. Todavia, com o amadurecimento da consciência histórica de Israel, *Shavuot* transcendeu o ciclo

³³ Dias 2012: 115-129.

³⁴ Is 25, 6; Ap 19, 9; Borobio 1998; Lange 2000.

³⁵ Durkheim 2014: 240-260 explica como os indivíduos, ao reunirem-se para um rito (como a celebração pascal ou do Pentecostes), geram uma energia superior à soma das partes, que podemos designar por efervescência coletiva.

da natureza para se tornar o tempo da promulgação da Torá. Neste dia, a memória judaica celebra a recepção dos Dez Mandamentos no Monte Sinai, ocorrida sete semanas após a saída do Egito ³⁶. Esta transição revelou-se fundamental para a hermenêutica pascal. Se na Páscoa o povo alcança a liberdade de algo (da escravidão do Egito), no *Shavuot* alcança a liberdade para algo. A Lei não é apresentada como um conjunto de restrições, mas como o estatuto que garante a dignidade e a felicidade coletiva. A identidade judaica consolida-se aqui não apenas pelo sangue, mas pela aceitação de uma ética que promove a vida plena.

No cristianismo nascente, o *Shavuot* adquire uma nova e profunda camada de sentido, operando uma síntese vital entre a Lei e o Espírito. Este evento constitui mais do que uma nova etapa; torna-se na reversão definitiva do mito de Babel³⁷. Enquanto a narrativa de Babel descreve a desintegração da unidade humana através da confusão das línguas — castigo para a *hybris* de uma humanidade que tentava alcançar o divino através de uma autossuficiência técnica —, o Pentecostes cristão opera uma reunificação orgânica. Babel representa a tentativa de construir a unidade através da uniformidade imposta, o que gera a incompreensão. O Pentecostes do NT é, portanto, o “Babel ao contrário”. Enquanto em Babel a tentativa de unidade humana gerou a dispersão e a mudez (incompreensão), no Pentecostes o Espírito Santo cria uma unidade que não destrói a multiplicidade das línguas, mas antes as harmoniza ³⁸.

Do ponto de vista da tradição cristã, esta efusão é lida como o aniversário da Igreja — um espaço de comensalidade onde as barreiras linguísticas são rompidas pela estima e pela fraternidade que devem reger a comunidade. Atualmente, sob as reminiscências desta alegria primordial e do espírito de partilha das primícias, o Pentecostes continua a ser celebrado através da partilha festiva de alimentos. Este gesto reforça o vínculo entre a abundância da terra e a generosidade do espírito, transformando a refeição num reflexo terrestre da harmonia recuperada e da vitória sobre a dispersão de Babel³⁹.

36 *Bíblia Sagrada* 2003: 197; Ex 23, 14-17; Lv 23, 15-22; Dt 16, 9-12.

37 Gn 11, 1-9.

38 Ratzinger 1974: 45-52; Durkheim 2014.

39 Ionigi 2021; Soal & Henry 2018; Mendonça 2014.

1.3 *Rosh Hashbanah*: o Memorial do Início e o Tribunal da Memória

No primeiro dia do mês de *Tishrei*, celebra-se a festividade que, no Pentateuco, surge designada sobretudo como *Yom Teruah* (“Dia do Toque”) e *zikhron teru’ah* (“memorial do toque”), expressões que sublinham a sua natureza de convocação sagrada e do despertar espiritual⁴⁰. A designação *Rosh Hashbanah* (“Cabeça do Ano”), hoje central no judaísmo, consolidou-se sobretudo na tradição rabínica, a qual reconhece o primeiro dia de *Tishrei* como marco inaugural de um novo ciclo temporal e moral⁴¹.

Mais do que uma simples mudança de calendário, *Rosh Hashbanah* inaugura o período mais solene do ano litúrgico judaico, culminando em *Yom Kippur*, e abre o que a tradição conhece como os “Dez Dias de Penitência”. Neste horizonte, a humanidade é simbolicamente colocada sob o olhar escrutinador de Deus, num tempo em que o juízo divino se torna linguagem de verdade moral e de renovação espiritual. A tradição rabínica exprime esta convicção ao afirmar que, em *Rosh Hashbanah*, “todos os habitantes do mundo passam diante d’Ele”, sendo avaliados segundo a sua vida e as suas obras⁴².

É neste sentido que tal festividade pode ser entendida como um verdadeiro tribunal da memória. Não apenas porque Deus, segundo a linguagem litúrgica e rabínica, recorda e julga, mas também porque a comunidade é chamada a recordar-se de si própria diante do Eterno. A festa convoca cada consciência para um exame interior: que fizemos com o tempo recebido? Em que medida os nossos atos corresponderam à vocação moral que professamos? O som do *shofar*, mais do que um sinal cerimonial, adquire aqui uma função espiritual: interrompe a rotina, rasga o ruído do quotidiano e desperta a pessoa para a urgência do retorno interior e da conversão⁴³.

Mas esta memória não é apenas individual. Ela possui igualmente uma densidade comunitária, familiar e intergeracional decisiva. Enquanto festa do recomeço, não se limita a assinalar um ponto do calendário. Ela

40 Lv 23, 23-25; Nm 29, 1-6.

41 Stern 2001b; Stern 2001a.

42 Stern 2001b

43 Lange 2000 : 114-115.

reinscreve a comunidade na sua aliança com Deus e restitui à família o seu papel de primeira escola de identidade religiosa. A reunião doméstica, a audição do *shofar* na assembleia e a repetição dos gestos e símbolos permitem às gerações mais novas entrar, não apenas intelectualmente, mas existencialmente, no universo ético e espiritual do judaísmo. Neste sentido, a narrativa de Neemias⁴⁴, no primeiro dia do sétimo mês, permanece particularmente eloquente: o povo reúne-se, escuta a Lei, comove-se, chora, e depois é convidado a transformar essa solenidade em alegria sagrada, pois “a alegria do Senhor é a vossa força⁴⁵”.

Apesar da sua carga solene e da linguagem de juízo que a envolve, *Rosh Hashanah* não aporta temor ao ambiente festivo religioso, mas de confiança reverente. A tensão entre o receio do julgamento e a alegria da celebração resolve-se, de modo particularmente expressivo, na mesa festiva, onde a simbologia alimentar assume uma função narrativa e pedagógica de grande centralidade. O costume de comer maçã mergulhada em mel, por exemplo, traduz o desejo de augurar um ano doce, fecundo e favorável; outros alimentos simbólicos, como a romã, reforçam a linguagem da plenitude, da bênção e da continuidade⁴⁶.

A comensalidade, por isso, não funciona apenas como ato social, constitui o fio condutor da ética e da fé. Ao partilharem os alimentos simbólicos e ao explicarem o seu sentido, os mais velhos inscrevem nos mais novos a memória viva de que a identidade judaica não se funda apenas na pertença cultural, mas na responsabilidade perante o Criador e na possibilidade sempre renovada de recomeçar. A felicidade, nesta perspetiva, não consiste na ausência de julgamento, mas na confiança de que o juízo divino não visa a destruição, antes a restauração da relação entre Deus e a sua comunidade.

Embora o cristianismo tenha reconfigurado a experiência do tempo sagrado em chave litúrgica e escatológica, a essência espiritual de *Rosh Hashanah* — o ato de interromper o tempo ordinário para proceder a um balanço ético, um retorno interior e uma renovação da esperança — permanece como uma das expressões mais densas do legado veterotestamentário. A sua grande lição não reside apenas no anúncio de um “novo

44 Ne 8.

45 Ne 8, 1-12

46 Marks 2010.

ano”, mas na convicção de que a natureza humana, para permanecer fiel à sua vocação originária, necessita de ser periodicamente recordada, julgada e renovada⁴⁷.

1.4. *Yom Kippur*: A Festa da Purificação

O calendário judaico culmina no *Yom Kippur*, designado simplesmente por “O Dia” (*Yoma*). Esta festividade, dedicada à Expição ou ao Grande Perdão, encerra o ciclo iniciado no *Rosh Hashanah* e constitui o momento mais marcante da religiosidade judaica. Nele, o crente é inserido num contexto de pureza e santidade que define a própria essência do “povo eleito”. Este dia de absoluto descanso e interdição, marcado por preces contínuas e um jejum rigoroso, é ontologicamente o mais importante do ano em Israel⁴⁸. Do ponto de vista da sociologia do sagrado, o jejum do *Yom Kippur* não significa a simples negação do corpo, mas afirma-se como a soberania do espírito sobre as necessidades fisiológicas.

Do ponto de vista religioso e histórico, o *Yom Kippur* representava o único momento do ano em que o Sumo Sacerdote entrava no *Kodesh HaKodashim* (o Santo dos Santos) para pronunciar o Nome Inefável de Deus e obter o perdão para toda a comunidade. Este dia opera uma suspensão do tempo e da biologia: ao abster-se de comer, beber ou cuidar do corpo, o indivíduo aproxima-se da condição angelical. Torna-se uma afirmação da identidade espiritual sobre a materialidade; cada um prova que a suspensão temporária das necessidades vitais do corpo promove a purificação mística, condição fundamental para o restabelecimento da comunhão com a imaterialidade do Divino⁴⁹.

47 Sl 90, 12: “Ensinai-nos a contar assim os nossos dias, para podermos chegar ao coração da sabedoria.” Por outro lado, Paulo (Gl 4, 4-5) justifica a tese de que o cristianismo reconfigurou o tempo. O tempo deixa de ser apenas uma sucessão de dias (*chronos*) e passa a ser o lugar da intervenção definitiva de Deus. “Mas, quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho [...] nascido sob o domínio da Lei, para resgatar os que se encontravam sob o domínio da Lei, a fim de recebermos a adoção de filhos.”

48 Lv 16; 23, 26-32; Ne 9, 3; Sir 50, 5; Heb 7, 27; 9, 7.

49 Turner 2013: 97-110. Este autor, no capítulo intitulado “*Liminaridade e Communitas*”, desenvolve a ideia de que durante o ritual (como no ritual *Yom Kippur*), os indivíduos estão “entre e no meio”, libertos das classificações habituais. Elbogen 1993.

Embora o dia seja de privação, a estrutura do *Yom Kippur* é paradoxalmente festiva. A tradição estipula que é um dever comer abundantemente na véspera, criando um contraste que realça a solenidade do jejum. O fim do dia, marcado pelo toque do *Shofar* (o *Neilah*), culmina numa reunião familiar ao redor de uma refeição festiva. Esta refeição não é apenas um ato de saciar a fome, mas a celebração da reconciliação alcançada. É o banquete dos puros, daqueles que recuperaram a sua identidade original após o arrependimento (*Teshuvá*).

Este encerramento em atmosfera de festa coincidia também com o início do novo ano agrícola, estabelecendo uma ligação profunda entre a renovação da alma e a renovação da terra. A pureza do povo era vista como a condição *sine qua non* para que a terra voltasse a ser fecunda e feliz.

No cristianismo, a teologia do *Yom Kippur* é absorvida e transformada pela *Epístola aos Hebreus*. A figura do Sumo Sacerdote e o sacrifício expiatório são vistos como prefigurações de Cristo, que “entrou de uma vez por todas no santuário” para obter uma redenção eterna. Para o cristão, a “festa do perdão” deixa de ser um evento anual de temor para se tornar uma celebração contínua da graça. À luz do pensamento paulino, o ato de comer ou não comer perde relevância: o essencial é a fé, o arrependimento e a reconciliação com Deus⁵⁰. Assim, a identidade cristã alicerça-se na certeza de que a barreira entre Deus e as criaturas humanas foi definitivamente derrubada, permitindo, entre ambos, uma comensalidade plena e eterna.⁵¹

1.5 *Sukkot*: A Memória da Fragilidade e a Alegria da Gratidão

Cinco dias após a solenidade do *Yom Kippur*, e prolongando-se por oito dias, o povo de Israel celebra a Festa das Tendas — *Sukkot*. Originalmente, esta festividade constituía um ciclo de ação de graças pelas colheitas outonais e um pedido de bênção pelas primeiras chuvas, essenciais para a fertilidade da terra⁵². Estes dias de alegres celebrações, profundamente carregados de simbolismo, destinavam-se em primeira

50 Rm 14, 17-18; 1 Cor 8, 8.

51 Stern 2001.

52 Lv 23, 33-36; Dt 16, 13-17.

instância às crianças, garantindo a transmissão geracional da memória histórica através da experiência lúdica e sensorial⁵³.

De forma improvisada, ergue-se junto a cada habitação uma tenda ou cabana de madeira, coberta apenas com elementos naturais como folhas e ramos. Estas construções, denominadas *Sukkot*, estão prescritas na Bíblia (AT) como lembrança eterna das habitações precárias utilizadas pelos israelitas durante os quarenta anos de errância no deserto. O ritual construtivo reforça o caráter didático da festa, envolvendo todos os membros da comunidade na criação do espaço sagrado e temporário⁵⁴.

Sukkot exorta à reflexão sobre a precariedade da vida e a verdadeira segurança. Ao abandonar o conforto das casas de pedra para habitar numa cabana cujo teto permite ver as estrelas, o crente afirma que a sua identidade e proteção não residem na posse material, mas na providência divina⁵⁵. A *Suká* torna-se assim metáfora da existência humana: frágil, transitória, mas capaz de albergar alegria plena.

O interior da tenda, decorado com os frutos da estação e guarnecido com mesa e cadeiras, transforma-se no centro da vida social. Durante toda a semana, as refeições familiares e comunitárias decorrem neste espaço. A comensalidade alargada constitui um imperativo ético: a alegria só é completa se for partilhada com o “levita, o estrangeiro, o órfão e a viúva”⁵⁶. A identidade judaica reafirma-se como uma ética de hospitalidade e justiça social⁵⁷.

Tendo em conta o profundo sentido de alegria e de felicidade que infundia, a *Sukkot* era designada apenas por “A Festa” (*He-Hag*). No Templo de Jerusalém, o ritual da “Libação da Água” e a celebração das colheitas de vinho tornavam esta festa uma ocasião de abundância e comunhão. *Sukkot* prefigura o Banquete Escatológico prometido pelos profetas, na qual todas as nações da terra se reunirão em paz⁵⁸.

No cristianismo nascente, a simbologia de *Sukkot* encontra eco na Encarnação: o *Evangelho de João* afirma que o Verbo veio habitar entre nós,

53 Milgrom 1991.

54 Hoffman 1996.

55 Douglas 1966.

56 Dt 16, 14-15.

57 Hoffman 1996.

58 Levine 1993.

assumindo a condição humana e a fragilidade da vida terrena⁵⁹. A festa das cabanas torna-se, assim, uma antecipação do Reino de Deus, onde a verdadeira morada não é deste mundo; tal como as aves do céu não semeiam nem colhem, mas são providas pelo Pai, a vida no Reino não depende do conforto material ou da segurança terrena⁶⁰. A humanidade, curada da sua errância, é convidada a repousar na habitação divina. A alegria da *Sukkot* é, por isso, também, neste contexto, o júbilo antecipado da felicidade escatológica, marcada pela confiança na providência de Deus e pela liberdade face às vicissitudes do mundo⁶¹.

Neste rito, a fragilidade da cabana não é um sinal de carência, mas uma pedagogia da confiança: a verdadeira proteção não emana das muralhas edificadas pelos construtores, mas da Providência divina (a *Shekhinah*). Do ponto de vista antropológico, *Sukkot* funciona como a festa da hospitalidade radical. A tradição das *Ushpizin* (convidados espirituais) exorta as famílias a acolherem simbolicamente os patriarcas e, concretamente, os necessitados, transformando a mesa da cabana num espaço de democratização da alegria. Se no *Yom Kippur* o indivíduo se purifica pelo isolamento e pelo jejum, em *Sukkot* a santidade é alcançada através da celebração comunitária e do usufruto dos bens da terra.

A simbologia das “Quatro Espécies” — o ramo de palmeira, o cidrão, o salgueiro e a murta — sintetiza a unidade na diversidade: diferentes tipos de plantas (e, por extensão, diferentes tipos de pessoas) que, unidas num único feixe, louvam ao Criador. Esta dinâmica reforça a ideia de que a identidade coletiva se constrói na aceitação da alteridade sob o mesmo teto precário.

No horizonte cristão, a encarnação é revista como o *Sukkot* definitivo, onde Deus assume a fragilidade da “cabana” humana para partilhar a nossa história. A liturgia cristã realça esta dimensão do “povo a caminho” a fim de alertar consciências para uma Igreja peregrina, que não possui aqui morada permanente, mas caminha em festa rumo à Jerusalém Celeste. Assim, a alegria de *Sukkot* que prefigura a hospitalidade do Reino, onde

59 Jo 1, 14.

60 Mt 6, 25-26.

61 Sanders 1992.

todas as nações serão convocadas para o grande banquete, celebrando a vitória da vida sobre a efemeridade do tempo profano.⁶²

1.6. *Hanukkah*: A Festa das Luzes e a Identidade como Resistência

A Festa das Luzes — *Hanukkah*, celebrada anualmente durante oito dias no mês de *Kislev* (aproximadamente em dezembro), comemora a vitória dos judeus numa das primeiras lutas travadas pela liberdade religiosa na Antiguidade⁶³. Trata-se da epopeia dos Macabeus que, em 168-167 a.C., lideraram uma resistência armada contra o poder esmagador dos opressores sírio-helenistas da dinastia selêucida⁶⁴. Esta não foi apenas uma campanha militar, mas um combate existencial pelo direito à diferença e pela preservação do culto monoteísta face à imposição de práticas religiosas helenísticas e de costumes pagãos⁶⁵. A análise histórica-literária de *Macabeus* destaca esta articulação entre violação do Templo, violência contra a comunidade e legitimação político-religiosa da resistência hasmoneia por meio de *Hanukkah*.⁶⁶

Do ponto de vista simbólico, *Hanukkah* representa o triunfo do espírito sobre a força bruta⁶⁷. Neste contexto, a identidade judaica afirma-se resiliente, recusando a assimilação total e defendendo a sua “luz própria” perante projetos de uniformização cultural⁶⁸. A festa celebra a re-dedicação do Templo de Jerusalém, anteriormente profanado, devolvendo o espaço à sua função original de encontro com o sagrado⁶⁹. Estudos recentes mostram

62 Jo 1, 14: “E a Palavra fez-Se carne e habitou [armou a sua tenda] entre nós, e nós vimos a sua glória”. Heb 13, 14: “Porque não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a que há-de vir”. Ap 21, 3: “E ouvi uma grande voz vinda do trono, que dizia: “Eis aqui a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles, e eles serão o seu povo”. Ap 7, 9. 15-17: Esta passagem descreve uma multidão de “todas as nações, tribos, povos e línguas” com palmas nas mãos (um elemento ritual de *Sukkot*) diante do trono. Daniélou 1951; Le Goff 1980; 1988.

63 1 Mac 1-4; 2 Mac 8-10; *Bíblia Sagrada* 2001: 2130.

64 1 Mac 1, 20-64; 2 Mac 6-7.

65 1 Mac 1, 41-50; 2 Mac 6, 16; Ex 20, 16; Dt 6, 49.

66 VanderKam 1987: 59-80; Rhyder 2021: 1-23.

67 Zc 4, 6.

68 Is 42, 6; 49, 6.

69 1 Mac 4, 3659; 2 Mac 10, 18.

como o relato de 2 Mac⁷⁰ explica a origem de *Hanukkah* e o seu caráter de festa de purificação e consagração do Templo.⁷¹

Os dois livros dos Macabeus descrevem a restauração do culto e a instituição da celebração, mas não mencionam ainda o que ficou conhecido como o “milagre do azeite”.⁷² Este surge na tradição rabínica posterior, que narra como uma pequena medida de azeite puro, suficiente para apenas um dia, ardeu miraculosamente durante oito dias. Esta lenda é compreendida como um *Midrash* construído a partir de antecedentes bíblicos — nos quais a dedicação do santuário é acompanhada por fogo ou intervenção divina⁷³ e por narrativas de continuidade através de objetos preservados.⁷⁴

Este “milagre do azeite” fundamenta a prática de acender as luzes da *Hanukkiab* (candelabro de nove braços) tanto na sinagoga como nos lares. Simbolicamente, estas luzes funcionam como um memorial luminoso: recordam os feitos dos antepassados, a profanação e a posterior restauração do culto no Templo e a sobrevivência da liberdade religiosa⁷⁵. O facto de as luzes serem tradicionalmente colocadas à entrada ou nas janelas das casas reforça a ideia de que a identidade religiosa não deve ser escondida, mas assumida publicamente como sinal de esperança.⁷⁶ A comensalidade festiva marcada por alimentos fritos em óleo (*sufganiyot*, *latkes*)⁷⁷ prolonga, no plano sensorial, o simbolismo do azeite e da luz como sinais de bênção e de presença divina.⁷⁸

Hanukkah é a única grande festa do calendário judaico que não integra o cânone hebraico (*Tanakh*), mas cuja instituição é relatada nos dois livros

70 2 Mac 10, 1-8.

71 VanderKam 1987: 59-80; Rhyder 2021: 1-23.

72 1 Mac 4, 49-59 ; 2 Mac 10, 18.

73 Ex 40, 34-38 ; Lv 9, 22-24 ; 1 Rs 8, 10-11 ; 2 Cr 7, 13.

74 2 Mac 1, 18-36; 2 Rs 22-23; Esd 6; Ron 2015: 1-22.

75 1 Mac 4, 59; 2 Mac 1, 9; 10, 8.

76 Mt 5, 14-16.

77 *Sufganiyot* e *latkes* são dois alimentos tradicionais de *Hanukkah*, ambos fritos em óleo para recordar o “milagre do azeite” associado à festa. Os *sufganiyot* são bolos tipo *donut*, recheados (geralmente com compota) e fritos em óleo. Em Israel e em muitas comunidades judaicas, tornaram-se a guloseima típica de *Hanukkah*. As *latkes* são panquecas de batata raladas, fritas em óleo, muitas vezes servidas com puré de maçã ou natas azedas; semelhantes às panquecas de batata da Europa de Leste.

78 Sl 36, 10; 119, 105; Jo 1, 49.

dos *Macabeus*, preservados nas tradições católica e ortodoxa⁷⁹. Estes textos configuram a memória do levantamento macabeu e fornecem o quadro litúrgico-histórico da festa.⁸⁰

O NT menciona explicitamente a “Festa da Dedicção” (*Hanukkah*) em Jerusalém, situando Jesus no Pórtico de Salomão durante essa celebração⁸¹. A associação tradicional de *Hanukkah* aos milagres ajuda a explicar o acento tónico posto por João nas obras de Jesus⁸². Outros estudos argumentam que toda a narrativa de Jo 8–10 está impregnada de simbolismo de *Hanukkah*, incluindo a afirmação “Eu sou a luz do mundo”⁸³, que reinterpreta a festa da luz em torno da pessoa de Cristo⁸⁴.

Na perspectiva cristã, na verdade, a simbologia da luz de *Hanukkah* encontra a sua plenitude em Cristo, a “Luz do Mundo”⁸⁵, que realiza o motivo bíblico da luz divina.⁸⁶ A vitória dos Macabeus deverá ser lida como momento providencial na história judaica e cristã: a preservação da identidade judaica e do culto no Templo garante a continuidade da linhagem messiânica⁸⁷ e o horizonte histórico no qual a encarnação de Cristo se torna possível.⁸⁸

1.7 *Purim*: A Festa das Sortes e a Metafísica da Providência

A Festa de *Purim*, ou das Sortes, celebrada com exuberante alegria e regozijo, evoca os acontecimentos narrados no *Livro de Ester*. Esta festividade recorda a experiência dramática da comunidade judaica em Susa, capital do Império Persa, sublinhando a vulnerabilidade de um povo em situação de diáspora⁸⁹.

79 1 Mac 4, 52-59; 2 Mac 1, 9.18; 2, 16; 10, 18.

80 VanderKam 1987: 59-80.

81 Jo 10, 22-23.

82 Jo 10, 22-39; Dennert 2013 : 675-695.

83 Jo 8, 12.

84 Poirier 2008 : 395-415.

85 Jo 8, 12; 9, 5; 12, 35-36, 46.

86 Is 9, 15; 60, 13; Lc 1, 78-79.

87 2 Sam 7; Sl 89; Miq 5, 14.

88 Dennert 2013 : 675-695 ; Mt 1, 117 ; Lc 1-2 ; Jo 1, 114.

89 Est 1-10.

Próxima, no calendário, do período do Carnaval ocidental, Purim comemora a coragem estratégica da rainha Ester e a integridade de Mardoqueu, que, em conjunto, desarticularam o plano genocida de Haman, o qual pretendia exterminar os judeus num dia escolhido por sorteio (*pur*)⁹⁰. A instituição da festa é explicitamente referida em *Ester*⁹¹, onde se narra o envio de presentes, a partilha de alimentos e a alegria prescrita para as gerações futuras.

O *Purim* explora de forma paradigmática a dialética entre acaso e destino. O termo “sortes” sugere, à primeira vista, uma realidade entregue à arbitrariedade humana ou ao mero azar. No entanto, a narrativa bíblica inverte esta lógica: aquilo que parece ser um simples jogo de contingências revela-se como expressão de uma Providência discreta, mas eficaz. É particularmente significativo que *Ester* seja o único livro bíblico em que o nome de Deus não é mencionado; este silêncio afirma que a identidade divina e a identidade do povo se manifestam através das ações humanas, da responsabilidade ética e da resistência corajosa, mesmo quando o sagrado parece escondido ou afastado.⁹²

A celebração do *Purim* é marcada por uma comensalidade que rompe com a sobriedade de outras festividades. Na véspera, iniciam-se os preparativos que incluem o envio de porções de alimentos a amigos e a distribuição de dádivas aos pobres, em escrupuloso cumprimento do que narra *Ester*⁹³. Na sinagoga, a leitura pública do rolo (*Meguilat Ester*) é acompanhada de ruídos, apitos e matracas sempre que o nome de Haman é mencionado, transformando o trauma histórico em catarse coletiva e reforçando, através do riso, a vitória da vida sobre o projeto de extermínio.

A refeição festiva de *Purim* constitui o ponto alto desta alegria transgressora. O consumo de doces específicos, como os *oznei Haman* (“orelhas de Haman”), dramatiza simbolicamente o “comer o inimigo”, convertendo a memória da agressão em doçura e triunfo. A presença destacada de vinho, tradicionalmente associada a um certo grau de desinibição, visa sublinhar o paradoxo da festa: a fronteira entre a maldição e a bênção, entre o decreto de morte e a salvação inesperada, torna-se aparentemente confusa, revelando a reversão radical

90 Est 3, 7 ; 9, 24-26.

91 Est 9, 20-22.

92 Berlin 2001; Fox 2001.

93 Est 9, 22.

operada pela Providência⁹⁴. A identidade, neste quadro, afirma-se através da hermenêutica do riso, da paródia e da subversão: o fraco vence o forte, o marginal torna-se protagonista, e o luto é metamorfoseado em banquete⁹⁵.

A relevância do *Purim* para a reflexão sobre a identidade judaico-cristã reside na compreensão da festa como mecanismo de sobrevivência em contexto de minoria. Enquanto as grandes festas de peregrinação (Páscoa, Pentecostes, Tendas) estão associadas à Terra e ao Templo, Purim é, por excelência, a festa da sobrevivência entre as nações, sem mediação territorial ou cultural. Ela ensina que a identidade religiosa e cultural não depende exclusivamente de espaços sagrados materiais, mas pode — e deve — ser preservada em ambientes hostis, sob domínio estrangeiro e em condições de vulnerabilidade⁹⁶.

Ao longo da história, *Purim* inspirou diversas comunidades em perigo, judaicas e não judaicas, a releverem a própria experiência de perseguição, à luz de uma lógica de reversão e esperança. A festa confirma a tese de que a felicidade plena desejada por Deus para a humanidade não é anulada pela opressão, mas reafirmada pela libertação. No horizonte literário bíblico, a “sorte” não é um jogo de azar, mas a expressão de que a última palavra pertence sempre à vida, à justiça e à alegria. A celebração de *Purim* torna-se, assim, um laboratório litúrgico em que a memória do perigo se transforma em energia ética para o presente, e em que a Providência — embora silenciosa — se revela o fundamento último da resistência identitária.

Conclusão

A análise do fenómeno festivo no *corpus* bíblico permite concluir que a mesa não é apenas um lugar de nutrição, mas o espaço geográfico e espiritual onde se funde a identidade de um povo. Ao contrário das civilizações vizinhas do Próximo Oriente ou das *poleis* gregas — onde o banquete muitas vezes servia para cristalizar a exclusão social ou para o apaziguamento de divindades distantes —, o texto literário bíblico sugere

94 Bokser 1981: 99-132 ; Handelman & Katz 1991: 99-128.

95 Est 9, 22.

96 Levenson 1997; Gruen 2002.

uma revolução no domínio da comensalidade. A festa deixa de ser um evento cíclico da natureza para se tornar num evento ético da história.

Neste percurso cronológico, observámos que cada celebração é um “tijolo” na construção da felicidade humana. Na *Pessah*, a felicidade é liberdade; em *Shavuot*, é a dignidade da Lei que reverte o caos de Babel; no ciclo de *Tishrei*, é a renovação da esperança e a purificação espiritual; e, finalmente, em *Hanukkah* e *Purim*, é a resistência jubilosa que garante a sobrevivência da identidade⁹⁷. Em todos estes momentos, o vinho emerge como o fio condutor: ele é a “bebida da festa” que, longe de ser um entorpecente para o esquecimento, funciona como um estimulante para a memória. É o vinho que sacraliza o tempo e proclama que a alegria é um dever a assumir.

A gramática do banquete, interpretada sob a lente dos autores bíblicos, vaticina que a felicidade pretendida por Deus para todos não é uma promessa adiada para o além, mas uma realidade a ser ensaiada no “aqui e agora” da comunidade. Na economia do texto sagrado, a mesa constitui um dispositivo de coesão que visa mitigar a fragmentação individualista e a desolação social. Ao elevar o supérfluo (o vinho, o perfume, a música) ao estatuto de essencial, a narrativa sagrada retira os sujeitos da condição de simples servidores da terra para os elevar à condição de convidados de Deus.

As festividades aqui tratadas representam um dispositivo de pedagogia social e ontológico fundamental. Elas demonstram que a identidade não se preserva no isolamento, mas na partilha; que a memória não constitui um fardo, mas um banquete de comunhão; e que a plenitude humana é um horizonte de transcendência que se manifesta sempre que os indivíduos, em liberdade e alteridade, se reúnem ao redor de uma mesa para consagrar a vida como dádiva e contradádiva.

Referências Bibliográficas

- Assmann, J. (2001), *The Search for God in Ancient Egypt* (D. Lorton, trad.). Ithaca: Cornell University Press.
- Bakhtin, M. (2010, 7.^a ed.), *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais* (Y. Vieira, trad.). São Paulo: Annablume.

97 Bakhtin 2010.

- Berlin, A. (2001), *The JPS Bible Commentary: Esther*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Bíblia Sagrada* (2001, 3.^a ed.). Fátima: Difusora Bíblica.
- Bokser, B. (1981), “The origins of the Seder and Purim”, in B. Bokser (ed.), *Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*. Berkeley: University of California Press, 99-132.
- Bonnetterre, D. (2021), *Banquets, rations et offrandes alimentaires au Proche-Orient ancien: 10000 ans d'histoire alimentaire révélée*. Oxford: Archaeopress Archaeology.
- Borobio, D. (1988), *La celebración en la Iglesia. Vol. II: Sacramentos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bresciani, E. (2008), “Alimentos e bebidas do Egipto Antigo”, in J. Flandrin & M. Montanari (coords.), *História da alimentação: Dos primórdios à Idade Média* (2.^a ed.). Lisboa: Terramar, 53-62.
- Caillois, R. (2001), *Man and the Sacred* (trad. M. Barash,). New York: The Free Press.
- Cox, H. (1974), *A festa dos foliões: Ensaio sobre o riso e a esperança*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Daniélou, J. (1951), *Bible et liturgie: La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*. Paris: Cerf.
- Dennert, B. (2013), “Hanukkah and the testimony of Jesus’ works (John 10:22–39)”, *Journal of Biblical Literature* 132(3): 675-695.
- Dias, P. (2012), “Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos”, in J. Ramos & M. Pimentel (eds.), *Paulo de Tarso, grego e romano, judeu e cristão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 115-129.
- Dias, P. (2016), “A grande refeição: Metáforas alimentares na descrição do transcendente religioso na cultura ocidental”, in C. Ribeiro & C. Soares (coords.), *Odisseia de sabores da lusofonia*. Coimbra: IUC; Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 21-40.
- Dicionário do Português Atual* (2011, 1.^a ed.). Lisboa: Círculo dos Leitores; Sociedade Houaiss.
- Douglas, M. (1966), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Dupont, F. (2008), “Gramática da alimentação e das refeições romanas”, in J. Flandrin (coord.) & M. Montanari, *História da alimentação: Dos primórdios à Idade Média* (2.^a ed.). Lisboa: Terramar, 173-188.
- Durkheim, É. (2014, 4.^a ed.), *As formas elementares da vida religiosa* (P. Neves, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Elbogen, I. (1993), *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (R. Scheindlin, trad.). Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Eliade, M. (1980), *O sagrado e o profano: A essência das religiões* (R. Fernandes, trad.). Lisboa: Livros do Brasil.
- Eliade, M. (1987), *Enciclopédia das religiões*. New York: Macmillan.

- Flandrin, J. (coord.) & Montanari, M. (2008, 2.^a ed.), *História da alimentação: Dos primórdios à Idade Média*. Lisboa: Terramar.
- Fox, M. (2001, 2.^a ed.), *Character and Ideology in the Book of Esther*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Frankena, R. (1954), *Tākultu: The Sacral Meal in Assyrian Ritual*. Leiden: Brill.
- Gruen, E. (2002), *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Han, B.-C. (2017), *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingerin*. Cambridge: Polity Press.
- Han, B.-C. (2024), *A crise da narração* (trad. G. Encarnação). Lisboa: Relógio D'Água.
- Handelman, S. & Katz, A. (1991), "The parodic sermon in Rabbinic literature and the homiletic narratives of Purim", *Prooftexts* 11(2): 99-128.
- Hoffman, L. (1996), *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ionigi, I. (2021), "Il lògos e la pòlis", *Firenze Architettura* 1: 20-25.
- Joannès, F. (2008), "A função social do banquete nas primeiras civilizações", in J. Flandrin (coord.) & M. Montanari, *História da alimentação: Dos primórdios à Idade Média* (2.^a ed.). Lisboa: Terramar, 41-52.
- Lafont, B. (1985), «Le sabum de roi de Mari», in J.-M. Durand & J. R. Kupper (dirs.), *Miscellanea Babylonica: Mélanges offerts à M. Birot*. Paris: ERC, 161-180.
- Lange, N. (2000), *Introdução ao judaísmo* (trad. O. Bessa). Lisboa: Prefácio.
- Lavrador, L. (2017), *A mesa entre os homens: Comensalidade e gastronomia nos textos bíblicos, um discurso para o nosso tempo*. Figueira da Foz: Casino da Figueira da Foz.
- Lavrador, L. (2025), "Um olhar sobre o cordeiro pascal em Portugal a partir do capítulo XII do livro do Êxodo", *DIAITA: Food & Heritage* 2: 1-27.
- Le Goff, J. (1980), *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Le Goff, J. (1988), *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages*. New York: Zone Books.
- Levenson, J. (1997), *Esther: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Levine, B. (1993), *Numbers 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press.
- Marks, G. (2010), *Encyclopedia of Jewish Food*. Hoboken: Wiley.
- Mauss, M. (2013), *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- Mendonça, J. (2014, 2.^a ed.), *A mística do instante: O tempo e a promessa*. Lisboa: Paulinas.
- Milgrom, J. (1991), *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Anchor Bible.
- Mishnah (1988), *Rosh Hashbanah 1:2* (trad. J. Neusner). New Haven: Yale University Press.

- Museu Judaico de Belmonte (s.d.), *Festas e símbolos judaicos*. Belmonte: C. M. Belmonte.
- Oppenheim, L. (1970), *La Mésopotamie : Portrait d'une civilisation*. Paris: Gallimard.
- Pantel, P. (2008), “As refeições gregas, um ritual cívico”, in J. Flandrin (coord.) & M. Montanari, *História da alimentação: Dos primórdios à Idade Média* (2.^a ed.). Lisboa: Terramar, 133-145.
- Poirier, J. (2008), “Hanukkah in the narrative chronology of the Fourth Gospel”, *New Testament Studies* 54(3): 395-415.
- Ratzinger, J. (1974), *O novo povo de Deus*. Lisboa: Paulinas.
- Rhyder, J. (2021), “Festivals and violence in 1 and 2 Maccabees: Hanukkah and Nicanor's Day”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 10(1): 1-23.
- Ron, Z. (2015), “Antecedents of the Hanukkah oil story”, *Review of Rabbinic Judaism* 18(1): 1-22. DOI: <https://doi.org/10.1163/15700704-12341267>
- Sanders, E. (1992), *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Scheid, J. (2003), *An Introduction to Roman Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Soal, A. D. & Henry, D. (2018), “The reversal of Babel: Questioning the early church's understanding of the gift of the Holy Spirit in Acts as a reversal of the curse of Babel”, *Verbum et Ecclesia* 39(1).
- Stern, D. (2001b), *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Theory*. Evanston: Northwestern University Press.
- Stern, S. (2001a), *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, Second Century BCE–Tenth Century CE*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, V. (2013, 4.^a ed.), *O processo ritual: Estrutura e anti-estrutura* (trad. de N. Caiafa). Petrópolis: Vozes.
- VanderKam, J. (1987), “Hanukkah: Its timing and significance according to 1 and 2 Maccabees”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2: 59-80.
- Vernant, J.-P. (1982), *A cozinha do sacrifício no mundo grego*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Vetta, M. (2008), “A cultura do symposion”, in J. Flandrin & M. Montanari (coords.), *História da alimentação: Dos primórdios à Idade Média* (2.^a ed.). Lisboa: Terramar, 147-160.