



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (*1.º grau canónico*)

VASCO ALEXANDRE DOMINGUES SOEIRO

O Jogo: lugar teológico de comunicação e relação
Uma leitura bíblica e litúrgico-sacramental

Dissertação Final

sob orientação de:

Professor Doutor José Carlos da Silva Carvalho

Coorientação de:

Professor Doutor Bernardino Ferreira da Costa

Porto
2016

AGRADECIMENTOS

Uma tese de mestrado é certamente um trabalho conclusivo de um ciclo académico. Todavia, como na vida humana, tudo o que realizamos é fruto do nosso passado, presente e futuro (no sentido em que o presente é um contínuo projetar-se em frente), e não acaso de um momento apenas.

Assim, não podemos deixar de agradecer, desde já, a todos os que nos acompanharam nesta etapa que agora se conclui. Reitores do Seminário Maior da Nossa Senhora da Conceição (Cón. Álvaro Veteriano, D. António Augusto, Pe. José Alfredo) e Sacerdotes que fizeram e fazem parte da equipa formadora. Aos professores, colegas do Seminário e de curso, e à Dr.^a Maria João (biblioteca do Seminário Maior da Nossa Senhora da Conceição) agradecemos a amizade.

Sem querermos particularizar demasiado, não podemos deixar de agradecer ao Dr. António Meireles, que recordamos com carinho, pelos altos valores humanos, intelectuais e cristãos com que sempre pautou a sua relação connosco e com os demais alunos.

Ao Dr. Luís Castro devemos o auxílio nos primeiros passos para a definição da área temática sobre a qual decidimos investigar, assim como a colaboração prestada na recolha e acesso a alguma da bibliografia essencial.

Agradecemos ainda à instituição Universidade Católica, Centro Regional do Porto, pelas condições proporcionadas para que este trabalho chegasse a bom porto. Neste agradecimento, refiro com particular afeto os Senhor Professor Doutor Jorge Teixeira da Cunha e Senhor Professor Doutor Adélio Fernando Abreu, respectivamente anterior e atual Diretor Adjunto da Faculdade de Teologia, bem como os funcionários da Biblioteca do Paraíso (Campus Foz).

Uma palavra final aos nossos orientadores por terem supervisionado este trabalho.

SIGLÁRIO

Siglas Bíblicas

Act – Actos dos Apóstolos

Ap – Apocalipse

AT – Antigo Testamento

Ex – Êxodo

F1 – Carta aos Filipenses

G1 – Carta aos Gálatas

Gn – Génesis

Hab – Habacuc

Jb – Job

Jl – Joel

Jr – Jeremias

Jz – Juízes

Lc – Lucas

Lm – Lamentações

Mc – Marcos

Mt – Mateus

Na – Naum

NT – Novo Testamento

Pr – Provérbios

Qo – Qohélet

Rm – Carta aos Romanos

S1 – Salmos

Zc – Zacarias

1 Cor – 1ª Carta aos Coríntios

1 Cr – 1º Livro das Crónicas

1 Sm – 1º Livro de Samuel

2 Cor – 2ª Carta aos Coríntios

2 Cr – 2º Livro das Crónicas

2 Sm – 2º Livro de Samuel

Outras siglas

AAS – Acta Apostolicae Sedis

cap. – Capítulo

CAT – Comentario al Antiguo Testamento

CBInt – Comentario Bíblico International

CBSJe – Comentario Bíblico «San Jeronimo»

CFF – Concetti fondamentali di filosofia

Cf. – Confrontar

ComNT – Comentario al Nuevo Testamento

dir. – Diretor

DL – Dicionário de Liturgia

DTAT – Diccionario Teologico del Antiguo Testamento

DTEDC – Diccionario Teológico El Dios Cristiano

DThC – Dictionnaire de Théologie Catholique

DTI – Diccionario Teologico Interdisciplinar

D.S. – Dictionnaire de Spiritualité

ed. – Editor (a)

LELBF – Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia

LXX – Tradução dos Setenta (septuaginta)

NEncP – Nova Enciclopédia Portuguesa

nº – Número

PEVSE – Polis: Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado

prep. – Preparado

p. – Página

Séc. – Século

SLML – Scientia Liturgica: Manuale di Liturgia

SLSap – Salmi e Letteratura Sapienziale

S. – São

TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament

TIBCom – The International Bible Commentary

TNGDMM – The New Grove Dictionary of Music and Musicians

TNJBCom – The New Jerome Biblical Commentary

VDComSE – Verbum Dei: Comentário a la Sagrada Escritura

VELBC – Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura

vol. – Volume

VTB – Vocabulário de Teologia Bíblica

vv. – Versículos

v. – Versículo

INTRODUÇÃO

Enquanto organista e diretor de coro, a nossa participação na liturgia passou muito pela arte performativa musical. Ora, a arte de tocar um instrumento, em grande parte das línguas antigas e modernas, designa uma ação de jogar¹. Eis o primeiro passo cheio de sentido entre o nosso passado e o presente – Música e Teologia, a partir do qual decidimos começar a investigar.

Como sabemos, a música é na sua essência um jogo entre som e silêncio, movimento e pausa, melodia e harmonia; é ordem, criatividade, liberdade e gratuidade. Podemos igualmente afirmar que a natureza do Homem implica sempre o jogo: inspirar-expirar, movimento-relaxamento, vida-morte, etc.

Assim sendo, será que a ação constitutiva de jogar advém do Homem? Se não, quem é o primeiro jogador? Que dinâmicas primordiais se encontram ligadas à ação de jogar? A ação de jogar, numa perspetiva bíblica, dará sentido à comunicação e relação entre transcendente (Deus) e imanente (Homem)? Poder-se-á considerar o jogo um lugar teológico? Estas foram algumas das questões a partir das quais começámos a perscrutar o subsolo bíblico.

À medida em que nos adentrámos na Sagrada Escritura, fomos tomando consciência, por comparação, de que a ação de jogar nos tempos hodiernos se encontra profundamente desvirtuada. Quando se fala em jogo, atualmente, pensa-se numa ação que designa principalmente competição, divertimento, entretenimento, autorreferencialidade. De facto, hoje vivemos numa «sociedade da abundância e do consumo, sob o sinal da eficiência e da produtividade, idólatra do ter e do fazer cálculos»², que promove uma descaracterização do sentido profundo do jogo.

A ação de jogar no mundo bíblico, como procuraremos demonstrar ao longo da nossa investigação, implica originalmente uma ação de comunicação, relação, liberdade, ordem, alteridade e gratuidade. Ora, se o jogo se manifesta de modo intenso na celebração festiva que é a liturgia, então será que a ação de jogar, segundo o mundo bíblico, nos poderá ajudar a melhor experienciarmos a liturgia/sacramentos hoje?

¹ Por exemplo: to play (Inglês), jouer (Francês), spielen (Alemão), giocare (Italiano).

² MATTAI, G. – Juego. In PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *DTI*, p. 199.

Depois de delineado o âmbito da investigação, definimos a abordagem: partimos de Deus para chegar ao Homem; saímos do Homem para alcançar Deus.

O trabalho de investigação agora apresentado encontra-se dividido em três capítulos, como reflexo da metodologia adotada: interdisciplinar; bíblica; litúrgico-sacramental. No entanto, devemos referir que a análise bíblica constituiu a fonte e o ponto nodal da nossa investigação, pois foi a partir dela que ‘jogamos os dados’ recolhidos.

Por conseguinte, no primeiro capítulo – *Status Quaestionis* – refletiremos acerca da questão lúdica, como é que esta questão tem vindo a ser debatida ao longo da história da humanidade. O objetivo do capítulo visa trazer a ‘jogo’ as principais reflexões acerca da temática em análise, não de forma detalhada acerca do pensamento de cada autor; interessa-nos, isso sim, expor as noções fundamentais do pensamento de cada um dos autores mais significativos em torno do tema em análise.

A metodologia usada neste capítulo implica uma abordagem interdisciplinar, no sentido de proporcionar uma visão holística da questão em estudo. Para tal, far-se-á uma interligação entre as abordagens teológica, filosófica, antropológica, psicológica e sociológica, no intuito de extrair delas os elementos constitutivo-fundacionais do jogo.

No segundo capítulo, intitulado *Ação de jogar no mundo bíblico*, efetuaremos uma análise bíblica (semântica, morfológica, sintática e gramatical) de todas as ocorrências em que são utilizados os três principais verbos hebraicos – קָנָה (*saḥaq*), קָנָה (*śaḥaq*) e קָנָה (*raqad*), bem como os verbos gregos que a partir deles foram traduzidos para o NT (tradução dos LXX), que designam a ação de jogar no mundo bíblico. O objetivo a que nos propomos é o de efetuarmos uma breve síntese de cada perícopa, para, de cada uma delas, extrairmos os elementos constitutivos e os dinamismos implícitos à ação de jogar.

Neste capítulo, adotaremos a seguinte metodologia: a partir de cada um dos verbos hebraicos e gregos, perscrutaremos a Sagrada Escritura segundo a ordem canónica dos seus livros. A metodologia adotada permitir-nos-á verificar as situações existenciais emergentes em que a ação de jogar se desenrola. Não obstante, faremos uma síntese das principais temáticas, para mais facilmente verificarmos qual o contexto principal pelo qual se joga na Sagrada Escritura.

No terceiro e último capítulo – *O Jogo e a Liturgia* – colocaremos em ‘jogo’ os temas comuns entre a ação de jogar, analisada nos dois primeiros capítulos, e a litúrgica, com o objetivo de verificar a possibilidade, a pertinência e a atualidade de se experienciar a liturgia em chave lúdica.

Metodologicamente, não nos propomos realizar uma análise exaustiva, a nível histórico, teológico, celebrativo ou espiritual da liturgia, mas sim construir pontes entre as temáticas abordadas ao longo da investigação, utilizando uma linguagem teológico-litúrgica. Neste último capítulo, propomo-nos atestar a pertinência de uma revalorização das ações litúrgicas ao modo do jogar bíblico.

A este respeito, faremos igualmente uma reflexão lúdico-sacramental, com o objetivo de verificarmos se uma vivência dos sacramentos em chave lúdica é ou não importante para o Homem crente do séc. XXI.

CAPÍTULO I

STATUS QUAESTIONIS

A questão lúdica tem vindo a ser debatida ao longo de toda a história da humanidade, desde a Grécia Antiga até aos nossos dias. Mas, como é que acontece originariamente o jogo? Quem é que joga? Quais as principais características do jogo? Pode Deus jogar com o Homem e vice-versa? Estas são algumas das interrogações às quais tentaremos dar resposta de forma sintética.

Assim sendo, o objetivo a que nos propomos é o de trazer a ‘jogo’ as principais reflexões acerca da temática em análise. Necessariamente, não faremos uma exposição detalhada do pensamento de cada autor, mas apenas exporemos as noções fundamentais do pensamento de cada um dos autores mais significativos em torno do tema em análise, no intuito de realizarmos um texto coerente e que apresente de forma abrangente o assunto em investigação.

Com este propósito, não efetuaremos uma análise estanque em cada uma das áreas científicas, como se efetuava no tempo da teologia escolástica, mas sim interdisciplinar, no sentido de proporcionar uma visão holística da questão em estudo, incluindo e interligando diferentes abordagens – teológica, filosófica, antropológica, psicológica e sociológica – para delas extrair os elementos constitutivo-fundacionais do jogo, desde os pensadores antigos até aos contemporâneos.

Ao realizarmos diferentes apertações, não procuramos descentrarmo-nos do nosso objetivo primeiro – o de realizar uma investigação teológica fundamentada essencialmente na Sagrada Escritura. Todavia, iremos tomar consciência de que as diferentes áreas do saber, que se interessaram pela temática do lúdico, ajudam a teologia a aprofundar e a sustentar a sua reflexão lúdica.

Neste sentido, a estrutura do capítulo apresenta uma clara intencionalidade teológica: partimos de Deus para chegar ao Homem; saímos do Homem para alcançar Deus.

Interessa-nos, pois, perceber como é que Deus joga e porque é que se pode dizer que Ele, segundo o pensamento de Hugo Rahner, é um *Deus vere ludens*. Neste sentido, demonstraremos que Deus, como princípio de todas as coisas, não só joga como é o primeiro jogador.

Por outro lado, Deus cria o mundo para com ele comunicar. Mas o Homem, enquanto obra prima da criação, é objeto único dessa comunicação. Este deve entrar na dinâmica lúdica divina, para se relacionar de forma cooperante, e não dominadora, com o mundo e com os seus congêneres. Só envolvido por esta dinâmica o Homem dará resposta afirmativa e entrará verdadeiramente no jogo divino e constituir-se-á um *Homo vere ludens*.

Efetuiremos, igualmente, uma análise da celebração festiva, do ponto de vista antropológico e teológico, com o objetivo de verificarmos o seu 'lugar' e importância na dinâmica lúdica.

1.1 *Deus vere ludens*

O jogo, comportamento lúdico, é tido como um dos fenómenos primários relacionados não só com a história da religião³, mas também igualmente com a ação criadora de Deus.

A criação do mundo, que na linguagem teológica designa a atividade fundante de Deus sobre a realidade⁴, constitui um tema abundantemente estudado⁵, não só numa perspetiva teológica, mas também antropológica, cosmogénica, sociológica e filosófica, entre outras. Numa perspetiva teológica, na qual se fundamenta esta investigação, e de acordo com a Sagrada Escritura, o verbo hebraico בָּרָא (bara'), que se traduz em português por 'criar', é aplicável unicamente a Deus – בָּרָא אֱלֹהִים [no princípio criou Deus] (Gn 1,1), o sujeito exclusivo do acontecimento de algo novo⁶.

Mas de que forma se podem relacionar criação e jogo? Será igualmente pertinente a análise do conceito de jogo relacionado com a hermenêutica da criação como acontecimento teológico?⁷

Começamos por afirmar que a ação de jogar, tal como nos é revelada na Sagrada Escritura, diz quem é Deus e a forma como se relaciona e comunica interiormente (Pr 8,30) – *lugar teológico*. Antes da criação do mundo, narrada simbolicamente no livro do Génesis, Deus revela como se relaciona com a sua Sabedoria: «eu [Sabedoria] estava com Ele [Deus] como arquitecto, e era o seu encanto, todos os dias, *brincando* continuamente em sua presença» (Pr 8, 30).

De acordo com o pensamento de François Euvé, Deus criou o mundo pela Sabedoria, o que significa que Ele modela a sua ação sobre a criação⁸ e por isso se trata da «sabedoria da criação»⁹. O jogo, elaborado segundo a ressonância cosmológica em que a Sabedoria se encontra relacionada, exprime o equilíbrio, a ordem e o movimento, e reflete a alegria imensa de Deus, que se manifesta no contexto da criação e das criaturas como resposta¹⁰.

³ Cf. FREITAS, Manuel da Costa – Jogo. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol. 3, col. 62.

⁴ Cf. ARMENDÁRIZ, Luis M. – Creación. In PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (dir.) – *DTEDC*, p. 308.

⁵ D. António Couto realiza um estudo muito aprofundado dos relatos, sacerdotal e javista, da criação. Ver COUTO, António José da Rocha – *Pentateuco: Caminho da Vida Agraciada*, 2ª ed. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005, p. 207-263.

⁶ Cf. COUTO, António José da Rocha – *Como uma dádiva: caminhos de antropologia bíblica*, p. 16.

⁷ Cf. VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 143.

⁸ Cf. EUVÉ, François – *Penser la création comme jeu*, p. 159.

⁹ MOLTMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 31.

¹⁰ Cf. EUVÉ, François – *Penser la création comme jeu*, p. 161-166.

Podemos afirmar que é precisamente aqui que encontramos o princípio fundamento da ação lúdica de Deus. É igualmente neste sentido que dizemos que é possível falar-se de uma temática lúdica relacionada com a criação do mundo¹¹, porque a «criação é um jogo de Deus, um jogo de insondável e inescrutável sabedoria, o lugar de recreio para o desenvolvimento da glória de Deus»¹².

Ao longo da história da humanidade variados pensadores, filósofos e teólogos refletiram acerca do lúdico ligado à criação. O filósofo grego Heráclito, considerado o primeiro pensador do jogo, intuiu a categoria do jogo como «símbolo cósmico do mundo»¹³, enquanto que para o teólogo Hugo Rahner o jogo assume valor de «princípio hermenêutico das revelações cristãs»¹⁴.

Tomando como ponto de partida estas duas afirmações, podemos afirmar que a «categoria de jogo se aplica em primeiro lugar à criação»¹⁵, pois esta reflete a original ação criadora de Deus – «comunicação criativa de Si mesmo»¹⁶. Mas como é que acontece a ação criadora de Deus? Quais as características fundantes do jogar criativo de Deus?

Primeiramente, devemos afirmar que a ação criativa¹⁷ de Deus é uma ação originalmente livre¹⁸ que se reflete no «universo de liberdade da Criação»¹⁹. Ao contrário de Hegel, que pensava que «a natureza é a ideia em sua alienação, em seu estar-fora-de-si, a qual em sua existência não mostra nenhuma liberdade, mas apenas necessidade e acidentalidade»²⁰, Hugo Rahner afirma que a «criação do Mundo e do Homem são um ato divinamente lógico, mas de nenhum modo necessário a Deus»²¹. Por outras palavras, Adolphe Gesché corrobora a mesma opinião de Rahner ao afirmar que «a gratuidade do ato criador constitui a criação autenticamente livre»²².

¹¹ Cf. EUVÉ, François – *Penser la création comme jeu*, p. 155.

¹² MOLTSMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 32.

¹³ *Ibidem*, p. 30.

¹⁴ MATTAI, G. – Juego. In PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *DTI*, p. 205.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1159.

¹⁷ François Euvé associa a criação à salvação. Cf. EUVÉ, François – *Penser la création comme jeu*, p. 175.

¹⁸ Cf. RAHNER, Hugo – *L'homo ludens*, p. 17.

¹⁹ VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 142.

²⁰ REALE, G.; ANTISERI, D. – *História da Filosofia: do romantismo ao empirismo*. p. 124.

²¹ RAHNER, Hugo – *L'homo ludens*, p. 17.

²² GESCHÉ, Adolphe – *Dios para Pensar: Dios – El cosmos*, p. 97.

Porém, para além da liberdade, a ação de Deus é gratuita²³, pois Deus não necessitava de criar nada para se realizar enquanto Deus. Partindo desta consideração, podemos afirmar que toda a Sua ação é complacência divina²⁴ e a criação constitui o mistério da Sua gratuidade como dom e não como o resultado da ação de um déspota arbitrário²⁵. É neste sentido que se percebe que «o mundo não pode ser uma exteriorização necessária de Deus nem uma imanação essencial da sua plenitude divina»²⁶. Pelo contrário, Deus «aceita implicar-se no jogo da sua criação»²⁷, fazendo-se presente no jogo criativo do mundo, «epifania transparente do Deus Criador»²⁸.

Mais, a ação criativa de Deus implica igualmente uma ordem universal, descrita no relato da criação (Gn 1,1-2,3). Cada um dos seis dias da criação é antecedido por uma comunicação de Deus – «Deus disse» – seguida de uma ação ordenada e ordenante – «faça-se». Assim, o jogo é uma atividade composta por regras, gratuita e espontânea, que encontra em si mesma uma finalidade²⁹ – comunicação e relação. Gadamer, pelo contrário, pensa que o jogo expresso na natureza não está vinculado a nenhum fim, que este aparece como um automovimento que não tem um fim ou uma meta à vista, mas apenas um movimento enquanto movimento, um fenómeno de excesso, de autorrepresentação do ser vivente³⁰.

Ora, quando se afirma que Deus joga, toma-se como ponto de partida Pr 8,30 e o Sl 104, onde Deus brinca com a sabedoria – «eu estava com Ele como arquitecto, e era o seu encanto, todos os dias, brincando continuamente em sua presença» (Pr 8,30) – e o com monstro marinho (Leviatã) – «Nele passam os navios e ainda o Leviatan, monstro que Tu criaste, para ali brincar» (Sl 104,26).

Destes dois textos da Sagrada Escritura se infere um outro aspeto importante a considerar: o jogo «exige alteridade e reciprocidade»³¹. Daqui se depreende que o jogo divino é, desde logo, lugar de relação, porque requer sempre um outro. Esta dimensão do

²³ Adolfe GESCHÉ afirma que a ação de Deus é «um sinal de um desejo e de um desígnio dignos de um criador», ao abordar a questão da causalidade divina. Ver GESCHÉ, Adolphe – *Dios para Pensar: Dios – El cosmos*, p. 204-208.

²⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 32.

²⁵ Cf. GESCHÉ, Adolphe – *Dios para Pensar: Dios – El cosmos*, p. 180.

²⁶ *Ibidem*, p. 31-32.

²⁷ EUVÉ, François – *Penser la création comme jeu*, p. 50.

²⁸ RAHNER, Hugo – *L'homo ludens*, p. 13.

²⁹ Cf. OLIVEIRA, A. de – Jogo. In BARBOSA, Arnaldo de Miranda e (dir.) [et al.] – *ELBC*, vol. 11, col. 685.

³⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 66-67.

³¹ VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 154.

jogo divino será importante para o ponto seguinte, em que se considerará a relação do jogo com o Homem.

Não obstante, podemos afirmar desde já que Deus não joga sozinho, Deus não é um jogador solitário, e o «mundo é a materialização da ideia e do pensamento primordial que Deus tinha em si mesmo e que se converte no cenário em que se desenvolve a história da relação entre Deus e a sua criatura»³². Por conseguinte, quando falamos do jogo de Deus como atividade original, dizemos que é uma ação criativa «que se torna acessível à criatura mediante a criativa alienação de si mesmo no maravilhoso jogo da sua obra»³³.

Uma outra característica do jogo divino é que ele acontece no tempo e no espaço. Quando relacionamos a categoria do tempo com o jogo divino, partimos, novamente, da revelação bíblica, mais precisamente do livro dos Provérbios, onde se diz que a sabedoria estava diante de Deus *todos os dias* e com Ele brincava *continuamente* (Pr 8,30). Como verificamos, antes da criação, o jogo divino já acontecia expresso na categoria do tempo. Por outro lado, a criação é, ela mesma, o espaço criativo onde Deus se revela e com o qual joga. Em Pr 8,31 é clara esta relação do jogo divino realizado no espaço – a Criação, modo de se relacionar criativamente com as criaturas e de forma particular com o Homem: «brincava sobre a superfície da Terra, e as minhas delícias é estar junto dos seres humanos» (Pr 8,31).

Podemos assim concluir que, de tudo o que acima foi exposto, numa perspetiva bíblica, a criação implica o jogo divino, porque «sem jogo não há criação»³⁴, e que Deus «estabelece o cosmos, não como um momento de si mesmo, mas como uma realidade em si e para si»³⁵ e por isso é um *Deus vere ludens*³⁶.

1.2 *Homo vere ludens*

Como acima referido, a reflexão acerca do jogo relacionado com a criação remete-nos para o tempo da Grécia Antiga. Desde Heráclito, Platão, Fílon, Aristóteles, Pitágoras,

³² RATZINGER, Joseph – *Deus e o Mundo*, p. 104.

³³ RAHNER, Hugo – *L'homo ludens*, p. 28.

³⁴ VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 153.

³⁵ GESCHÉ, Adolphe – *Dios para Pensar: Dios – El cosmos*, p. 180.

³⁶ Cf. RAHNER, Hugo – *L'homo ludens*, p. 28.

a categoria do jogo relacionada com o devir, a harmonia do uno e do múltiplo, encontra-se presente numa interpretação filosófica do jogo como relação com o cosmos, que é «verdadeiramente o lugar do Homem»³⁷.

Ao longo dos tempos, várias foram as teorias formuladas³⁸ a propósito do conceito de jogo: esteticista; biologista; mimetista; psicanalista; construtivista; culturalista; metafisicista. Segundo a teoria esteticista, formulada por F. Schiller, o jogo é o princípio e a explicação de toda a arte³⁹; enquanto a teoria biologista afirma, segundo H. Spencer, que o jogo expressa a manifestação e o investimento de um excesso de energia vital. Para a teoria mimetista, de acordo com dois dos seus principais representantes – W. Wund e G. J. Romanos – o jogo obedece ao instinto da imitação social. Por seu lado, a teoria psicanalista, segundo Sigmund Freud e H. Carr, afirma que o jogo exerce uma função erótica fundamental; enquanto a teoria construtivista, de acordo com K. Gross, afirma que o jogo constitui um processo de exercitação, de preparação e progressiva afirmação da própria individualidade. Para a teoria culturalista, da qual emerge a figura de Johan Huizinga, toda a cultura é jogo e todo o jogo é cultura. Por último, segundo a teoria metafisicista, da qual se salienta a figura de Nietzsche, tudo é jogo, o ser e o devir, o mundo e a história, o princípio que é o fim e o fim que é princípio.

Ainda que, do ponto de vista antropológico, se possa afirmar que o «jogo não produz nada, ele não tem outra finalidade que ele mesmo [...], contudo] não significa que seja provido de sentido»⁴⁰. Numa abordagem teológica afirmamos que o jogo de Deus é o protótipo originante e configurador do jogo humano. Este, porque é colocado em relação⁴¹ com a sua Sabedoria, que com ele joga (Pr 8,30), deve igualmente jogar diante do seu criador (Pr 8,31), ato comunicativo e relacional. É neste sentido que Jean Chavalier afirma: «os jogos aparecem sempre, consciente ou inconscientemente, como uma das formas de diálogo do Homem com o invisível»⁴².

³⁷ GESCHÉ, Adolphe – *Dios para Pensar: Dios – El cosmos*, p. 181.

³⁸ Para a explanação das diferentes teorias apresentadas seguimos os conteúdos expostos na Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Ver OLIVEIRA, A. de – Jogo. In BARBOSA, Arnaldo de Miranda e (dir.) [et al.] – *VELBC*, vol. 11, col. 685.

³⁹ Hans-Georg Gadamer realizou também um importante estudo acerca do conceito de jogo, símbolo e festa, ligado à arte. Ver GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991, 124 p. Pensamiento Contemporáneo; 15.

⁴⁰ EUVÉ, François – *Penser la création comme jeu*, p. 11.

⁴¹ Joseph Ratzinger diz que «o Homem foi criado com uma tendência primária para o amor, para a relação com o outro [... porque] ele é naturalmente relação». Ver RATZINGER, Joseph – *Deus e o Mundo*, p. 100.

⁴² C., M. – Jogo. In CHEVALIER, Jean (dir.) – *Diccionario de los símbolos*, p. 610-612.

Numa perspectiva bíblica, é evidente que o jogo coloca em comunicação Deus com o Homem que, embora limitado na compreensibilidade da grandeza de Quem lhe fala, toma consciência da Sua presença no quotidiano da sua vida.

Assim, e ao contrário do que pensa Huizinga, ao afirmar que o jogo acontece fora do quotidiano⁴³, a Sagrada Escritura coloca a dinâmica do jogo a acontecer na totalidade da experiência humana, pois o jogo «é com efeito também uma experiência»⁴⁴. Esta afirmação tornar-se-á particularmente evidente no segundo capítulo da nossa investigação, no qual se fará a análise bíblica de todas as ocorrências em que os verbos hebraicos e gregos, que traduzem a ação de jogar, são utilizados. Nelas verificaremos que a ação de jogar se desenrola nos diferentes campos da existência humana: promessa divina concretizada em aliança festiva (Gn 17,17; Gn 18,11, 1 Sm 18,7; 2 Sm 6,5.21; 1 Cr 15,28; Lc 1,58; 1 Cor 12,26; Act 2,25-26; Lc 6,23; Mt 11,17; Gl 4,27, entre outros), luta (2 Sm 2,14; Hab 1,5; Is 13,21; Ap 18,20), destruição/morte/condenação (Gn 19,14; Jl 2,5; Na 3,2; Mt 2,16; Mc 10,34; Lc 23,36; Mt 27,33; Mc 15,20; Lc 22,63), idolatria (Ex 32,6; 1 Cor 10,7; Act 7,41), vida (Gn 21,6; Mt 9,24; Lc 1,41 e 44; Act 3,8).

Como podemos desde já atestar, toda a ação de jogar no mundo bíblico envolve a totalidade da experiência humana, tanto no que se refere ao espaço e tempo, como no conteúdo da experiência, de relação/não-relação ou de vida/morte, entre Homem e Deus, bem como entre o seu semelhante e o mundo. É neste sentido que afirmamos que nada do quotidiano fica de fora na ação de jogar, pois nada da existência humana fica de fora do jogo divino, mas pelo contrário preferimos a consideração de que no jogo acontece algo novo.

Portanto, o Homem não tem necessidade de suspender nada da sua vida para entrar na dinâmica do jogo divino, ao contrário do que afirma Huizinga ao comparar o jogo com a ‘vida normal’⁴⁵. O jogo divino envolve a totalidade da vida humana⁴⁶, porque Deus joga com o todo do Homem numa dinâmica para o reabilitar à condição primeira de filho.

Sob uma abordagem antropológica, o jogo é certamente uma das noções mais ricas e mais complexas⁴⁷ e é tido como ligado a atividades sagradas e profanas⁴⁸. Isto é tão verdade quanto o facto de se terem descoberto artefactos, no Egipto, utilizados em jogos

⁴³ Cf. HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*, p. 20.

⁴⁴ PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1156.

⁴⁵ Cf. HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*, p. 25.

⁴⁶ Cf. PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1160.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, col. 1150.

⁴⁸ Cf. C., M. – Juego. In CHEVALIER, Jean (dir.) – *Diccionario de los símbolos*, p. 610.

de azar, datados de 3500 a.C., e de haver testemunhos de que os jogos são tão antigos quanto a humanidade⁴⁹. Desta forma, compreendemos o porquê de o jogo ser comumente considerado como «a expressão primeira e pura da atividade humana»⁵⁰.

Nesta linha de pensamento, Johan Huizinga afirma que «o jogo é mais velho do que a cultura, pois a cultura, ainda que inadequadamente definida, pressupõe a existência de uma sociedade humana»⁵¹. A este respeito, devemos considerar o pensamento de Wolfhart Pannenberg, que questiona a tese de Huizinga afirmado que «não pode provar por si só a tese de Huizinga segundo a qual toda a cultura, em todas as suas formas vitais, dimana do jogo»⁵². Para Pannenberg, tal tese só é plausível quando se une à função cultural o elemento da competição⁵³.

No ponto 1.1, *Deus vere ludens*, vimos as principais características do jogo divino, como este se reflete na criação e na sua relação com as criaturas, particularmente com o Homem. Tendo sempre como ponto de partida a Sagrada Escritura, que características são necessárias para que o Homem entre (se relacione) no jogo com Deus?

Primeiramente devemos lembrar que homem e mulher foram criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27). Então, se a criação do universo não é uma ação necessária, mas originalmente livre, se a humanidade constitui o cume da criação, por isso lhe é dada a possibilidade de crescer, multiplicar, encher, submeter e dominar a terra (Gn 1,28), e se o «O ser humano não está no cosmos; ele é cosmos. O ser humano não está na criação, ele é criação»⁵⁴, podemos deduzir que o jogo divino reflete como que uma autodoação de Deus, exigindo da parte do Homem uma resposta ao «distinto-absoluto»⁵⁵. Utilizando as palavras de Moltmann, «a sabedoria teológica culmina na liberdade dos filhos de Deus»⁵⁶.

Mas como se concretiza essa liberdade e que tipo de resposta lhe é exigida para entrar no jogo divino? Antes de tudo devemos considerar que «a atividade lúdica é

⁴⁹ Cf. PEREIRA, Orlindo Gouveia – Jogo. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *PEVSE*, vol. 3, col. 815-818.

⁵⁰ PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1151.

⁵¹ HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*, p. 17.

⁵² PANNENBERG, Wolfhart – *Antropologia en perspectiva teologica: implicaciones religiosas de la teoria antropológica*, p. 413.

⁵³ Cf. *Ibidem*.

⁵⁴ VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 158.

⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegria y el juego*, p. 31.

⁵⁶ *Ibidem*.

atividade humana específica que distingue o Homem de todos os outros viventes»⁵⁷, porque só homem e mulher foram criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27). Então, no jogo o Homem coloca todas as suas potencialidades, a totalidade do seu ser⁵⁸, particularmente a racionalidade, que o distingue dos outros animais.

Os animais também jogam, mas irracionalmente, enquanto o Homem sabe que joga (jogo racional)⁵⁹. Hans-Georg Gadamer corrobora a mesma opinião ao dizer que o particular do jogo humano é que este pode incluir em si mesmo a razão, que é o carácter mais distintivo do ser humano. Logo, para o Homem, o jogo de movimentos ordena-se e disciplina-se como se tivesse fins, mas ao mesmo tempo é uma racionalidade livre de fins, porque condição específica do ser humano⁶⁰.

Tanto do ponto de vista teológico, como sociológico, psicológico, antropológico ou cultural, o jogo implica sempre alteridade, um outro com quem se joga, porque o Homem só pode jogar com alguém que jogue com ele⁶¹. Neste sentido, compreendemos que o jogo constitui uma ação «fundamentalmente a nível das relações interpessoais e intergrupais»⁶². Assim, o ‘jogar com’ torna-se um momento comunicativo por excelência⁶³. Doravante podemos concluir que, confrontando jogo divino e jogo humano, ambos se realizam segundo uma dinâmica de alteridade e, assim como o jogo divino, o jogo humano encontra-se confinado ao espaço e ao tempo – «joga-se dentro de limites de tempo e espaço»⁶⁴.

Como acima referido, o jogo divino acontece num campo de liberdade, Deus não necessitava de criar nada para se realizar enquanto Deus. É precisamente essa liberdade/gratuidade que é igualmente sugerida ao Homem para jogar com Ele. Mas, como é que no jogo acontece uma possibilidade real, um jogo teológico de libertação do Homem⁶⁵, se «todo o jogo constitui uma totalidade»⁶⁶?

Joseph Ratzinger não tem dúvidas em afirmar que a liberdade pertence «à constituição da criação, à existência espiritual do ser humano»⁶⁷. Desta afirmação inferimos que, para o Homem, o jogo, sob a suas diversas modalidades, evoca sempre

⁵⁷ PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1151.

⁵⁸ Cf. HEINZ, Rudolf – Gioco. In KRINGS, Hermann (ed.) [et al.] – *CFF*, vol. 2, p. 933.

⁵⁹ Cf. HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*, p. 20.

⁶⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 67-68.

⁶¹ Cf. MOLTMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 32-33.

⁶² PEREIRA, Orlindo Gouveia – Jogo. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *PEVSE*, vol. 3, col. 816.

⁶³ Cf. GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 69.

⁶⁴ HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*, p. 25.

⁶⁵ Cf. MOLTMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 26-28.

⁶⁶ PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1153.

⁶⁷ RATZINGER, Joseph – *Deus e o Mundo*, p. 86.

uma «actividade livre e gratuita»⁶⁸ e ao mesmo tempo é lugar de uma «adequada possibilidade»⁶⁹. Por outras palavras, afirmamos que o jogo constitui uma tendência natural do Homem e representa, ao mesmo tempo, um movimento da liberdade, como realização de possibilidade. Adolphe Gesché reafirma precisamente esta perspetiva ao dizer que «o ser humano é afirmado livre, já que o seu destino não é resultante de uma necessidade e de suas consequências necessárias»⁷⁰. Jürgen Moltmann corrobora a mesma opinião, ligando a questão da liberdade com o jogo, ao afirmar que «se o Homem se entende como livre e sabe utilizar a sua liberdade, a sua atividade é um jogo»⁷¹.

Podemos assim concluir que, de acordo com o acima exposto, o jogo adquire uma «profunda significação ontológica como expressão primeira e mais autêntica da atividade especificamente humana»⁷². É precisamente neste sentido que «a criação, na Bíblia, não é apenas dom de Deus ao Homem, mas, mais em profundidade, constituição do Homem como *partner* de Deus e a sua interpelação a [jogar como Deus joga]»⁷³, porque o «Criador não é um rival da sua criação, mas o seu promotor»⁷⁴. J. Moltmann intui o mesmo por outras palavras ao afirmar que «o jogo criador do Homem é um permanente jogar com algo, que joga, por sua vez, com o jogador»⁷⁵, assim como Gadamer falou do Homem como *cojogador* e que por isso forma parte do jogo⁷⁶.

Sintetizando, afirmamos que a criação, como resultado do jogo divino – *Deus vere ludens* – e do Homem que joga com Deus – *Homo vere ludens*, é o lugar onde o transcendente e o imanente se comunicam e se relacionam verdadeiramente. Sem Deus não há jogo nem criação, como sem o jogo divino não há comunicação e relação entre o Homem e Deus. O jogo divino liga e religa o Homem, porque Sua imagem e semelhança,

⁶⁸ FREITAS, Manuel da Costa – Jogo. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol. 3, col. 62. Ver também Jogo. In LIMA, Emílio Campos (dir.) – *NEncP*, vol. 14, p. 1306; VACANT, A.; DESHAYES, F. – Aléatoires. In MANGENOT, E. – *DThC*, vol. 1, col. 695-703; AUROUX, Sylvain (dir.) – *Les Notions Philosophiques: dictionnaire*, vol. 1, p. 1390-1397; PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1150-1164; C., M. – Juego. In CHEVALIER, Jean (dir.) – *Diccionario de los símbolos*, p. 610-614.

⁶⁹ MOLTSMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 30.

⁷⁰ GESCHÉ, Adolphe – *Dios para Pensar: Dios – El cosmos*, p. 97.

⁷¹ MOLTSMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 37.

⁷² FREITAS, Manuel da Costa – Jogo. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol. 3, col. 62-63.

⁷³ COUTO, António José da Rocha – *Pentateuco: Caminho da Vida Agraciada*, p. 209.

⁷⁴ ARMENDÁRIZ, Luis M. – Creación. In PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (dir.) – *DTEDC*, p. 310.

⁷⁵ MOLTSMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 40.

⁷⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 73.

à sua origem primeira – Deus, tornando-o «co-criador, jogador no relvado cósmico e não mero espectador de bancada»⁷⁷.

1.3 Celebração festiva

A celebração festiva constitui, em todas as religiões, um elemento essencial do culto, porque é uma forma de contacto único entre Deus e o Homem⁷⁸. Jürgen Moltman chega mesmo a afirmar que, de acordo com o *modus vivendi* primitivo,

«nas festas com os deuses os homens não somente conjuravam magicamente aos deuses para que os socorressem na necessidade, mas representavam-se a si mesmos e às suas vidas diante do absolutamente distinto, correspondendo-lhe de novo como na origem do tempo. O homem arcaico jogava no religioso com os seus cultos e festas»⁷⁹.

Desta forma percebemos que a festa⁸⁰ adquiriu desde cedo um carácter coletivo para o Homem, pois ela entrelaça relações⁸¹ e representa para ele uma «possibilidade individual e coletiva de reapropriação, de realização do sentido do agir»⁸².

1.3.1 A festa: lugar de comunhão e comunicação

A temática do jogo foi muito desenvolvida pelos Gregos, como forma esquemática de interpretação dos domínios da atividade humana, especialmente nos domínios da liturgia e da teologia, porque desde cedo o jogo foi tido como expressão da entrega, humilde e confiante, à liturgia cósmica da Sabedoria⁸³, representação coletiva desse jogo divino⁸⁴. Partindo desta perspetiva, podemos inferir que uma das características da ação festiva é o de ser e gerar comunidade.

⁷⁷ VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 154.

⁷⁸ Cf. SESBOÛÉ, Daniel; LACAN, Marc-François – Festas. In DUFOUR, Xavier Léon (dir.) [et al.] – *VTB*, col. 349.

⁷⁹ MOLTMAN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 83.

⁸⁰ Para os romanos os jogos eram festas públicas, os chamados *ludi circenses*. Ver MOLTMAN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 19-23.

⁸¹ Cf. AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidad*, p. 210.

⁸² MAGGIANI, S. – Festa/Festas. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 460.

⁸³ Cf. FREITAS, Manuel da Costa – Jogo. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol. 3, col. 64.

⁸⁴ Cf. PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1159.

Recorremos à Sagrada Escritura, como ponto nodal, para justificarmos esta afirmação. Várias e variadas são as passagens que atestam a celebração festiva como ser e geradora de comunidade – «um meio interpessoal de relação e de encontro»⁸⁵. Salientamos apenas algumas, porque no segundo capítulo – Ação de jogar no mundo bíblico – far-se-á uma análise mais detalhada sobre todas e cada uma das ocorrências.

Encontramos em 1 Sm 18 o eco de uma manifestação festiva, espelhada nas danças das mulheres. O texto bíblico ajuda-nos a compreender melhor esta afirmação:

«Ao regressar o exército, depois de David ter morto o filisteu, de todas as cidades de Israel as mulheres saíram ao encontro de Saul, cantando e dançando alegremente, ao som de tambores e címbalos. E, à medida que dançavam, cantavam em coro: «Saul matou mil, mas David matou dez mil» (1 Sm 18,6-7).

Como podemos verificar, a festa refere-se claramente a uma ação coletiva – as mulheres – e relacional – saíram ao encontro de Saul.

Em 2 Sm é colocada em evidência a dimensão comunitária – David e toda a casa de Israel – e musical – ao som de toda a espécie de instrumentos – da celebração festiva em Israel. Os músicos, as danças e os instrumentos são aqui claramente um fator de comunicação e relação (comunidade):

«David reuniu depois toda a elite de Israel, em número de trinta mil homens, e pôs-se a caminho com todos os seus homens, desde Baalat de Judá, para de lá trazer a Arca de Deus, sobre a qual é invocado o nome do Senhor do universo, que está sentado sobre os querubins. Colocaram a Arca de Deus num carro novo, tirando-a da casa de Abinadab, situada na colina. Uzá e Aío, filhos de Abinadab, conduziam o carro novo. Conduziram-no da casa de Abinadab, que está sobre a colina, e Aío ia adiante da Arca. David e toda a casa de Israel dançavam diante do Senhor, ao som de toda a espécie de instrumentos: harpas, cítaras, tamborins, sistros e címbalos» (2 Sm 6,1-5).

Ainda no segundo livro de Samuel, mas no capítulo 6, o texto bíblico fala de David que, após ter efetuado a transladação da Arca do Senhor para Jerusalém, regressa a sua casa e conta a Mical a sua experiência relacional festiva com YHWH:

⁸⁵ MARTÍN, Julián López – *No Espírito e na Verdade*, vol. 1, p. 184.

«Voltando David para abençoar a sua família, Mical, filha de Saul, saiu ao seu encontro e disse-lhe: «Que bela figura fez hoje o rei de Israel, dando-se em espectáculo às servas de seus vassallos, e descobrindo-se sem pudor, como qualquer homem do povo!» Mas David respondeu: «Foi diante do Senhor que dancei [dimensão relacional], do Senhor que me escolheu e me preferiu a teu pai e a toda a tua família, para me fazer chefe do seu povo de Israel [dimensão coletiva]. E bailarei ainda mais, e me desonrarei aos meus próprios olhos, mas serei honrado pelas servas de que falaste.» E Mical, filha de Saul, não teve mais filhos em todo o tempo que ainda viveu» (2 Sm 6,20-23).

Em 1 Cr 15 encontramos-nos diante da passagem paralela a 2 Sm 6,20-23, onde se salienta, novamente, a dimensão festiva relacional:

«David, os anciãos de Israel e os chefes de milhares foram buscar a Arca da aliança do Senhor a casa de Obedom, com grande júbilo. E, como Deus assistia os levitas que transportavam a Arca da aliança do Senhor, foram sacrificados sete touros e sete carneiros. David estava revestido de uma túnica de linho fino, assim como todos os levitas que transportavam a Arca, os cantores e Cananias, que dirigia a música entre os cantores. David estava também revestido de uma faixa votiva de linho. Todo o Israel, ao transportar a Arca da aliança do Senhor, soltava brados de júbilo ao som das trombetas, trompas, címbalos, cítaras e harpas» (1 Cr 15,25-28).

O profeta Zacarias fala-nos igualmente da celebração festiva comunicativa-relacional entre Deus e o seu povo. YHWH anuncia ao profeta a dimensão lúdica da Sua ação diante do Seu povo:

«A palavra do Senhor do universo foi-me dirigida de novo nestes termos: «Assim fala o Senhor do universo: ‘Sinto por Sião um amor ardente, que me provoca ciúme e grande cólera.’» Assim fala o Senhor do universo: «Volto a Sião e vou habitar no meio de Jerusalém. Jerusalém será chamada ‘Cidade Fiel’, e a montanha do Senhor do universo, ‘Montanha Santa’.» Assim fala o Senhor do universo: «Velhos e velhas sentar-se-ão ainda nas praças de Jerusalém; cada um terá na mão o seu bastão, por causa da sua muita idade. As praças da cidade ficarão cheias de meninos e meninas que brincarão nelas.» Assim fala o Senhor do universo: «Se isto parece um milagre aos olhos do resto deste povo, acaso será impossível aos meus olhos, naqueles dias?» – Oráculo do Senhor do universo. Assim fala o Senhor do universo: «Eis que

Eu salvo o meu povo dos países do Oriente e dos países do Ocidente. Eu os levarei a habitar em Jerusalém. Eles serão o meu povo e Eu serei o seu Deus em fidelidade e em justiça.» (Zc 8,1,-8)

Depois de analisados os textos do AT, recorreremos agora ao NT para apresentarmos dois exemplos de como a celebração festiva envolve as dimensões comunitária e relacional. Para isso, focamo-nos primeiramente no Evangelho de S. Lucas, que no seu capítulo primeiro menciona o inaudito acontecido a Isabel, que se revela como sendo uma alegria festiva:

«Entretanto, chegou o dia em que Isabel devia dar à luz e teve um filho. Os seus vizinhos e parentes [dimensão comunitária], sabendo que o Senhor manifestara nela a sua misericórdia [dimensão relacional], rejubilaram com ela» (Lc 1,57-58).

De igual modo São Paulo, o apóstolo dos gentios, dirigindo-se aos Coríntios fala analogicamente do corpo como sinal de relação festiva:

«Mas Deus dispôs o corpo, de modo a dar maior honra ao que dela carecia, para não haver divisão no corpo e os membros [dimensão relacional] terem a mesma solicitude uns para com os outros. Assim, se um membro sofre, com ele sofrem todos os membros; se um membro é honrado, todos os membros participam da sua alegria [dimensão comunitária festiva]» (1 Cor 12, 24-26).

Por conseguinte, de todos os exemplos da Sagrada Escritura trazidos a análise, podemos concluir que o carácter do jogo se expressa de forma particular na festa, como lugar gerador de envolvimento (relação) e de celebração (comunicação) – «lugar onde se recupera a comunicação de todos com todos»⁸⁶. Desta forma, o jogo «aparece então como um rito social que expressa e reforça, à maneira de um símbolo, a unidade do grupo, cujas oposições internas se exteriorizam e resolvem precisamente nessas manifestações lúdicas»⁸⁷.

É neste sentido que podemos afirmar que a festa é sinónimo de comunidade, movimento de carácter temporal ritual e cultural, pois a festa é um lugar onde se criam

⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 45.

⁸⁷ C., M. – Juego. In CHEVALIER, Jean (dir.) – *Diccionario de los símbolos*, p. 610.

pontes de relacionamento coletivo⁸⁸, «vínculos de conhecimento, afeto, parentesco, amizade, relação profunda»⁸⁹. Hans-Georg Gadamer capta este sentido profundo da ação festiva ao afirmar que «a festa é comunidade, é apresentação da comunidade mesma na sua forma mais completa [...] a festa é sempre festa para todos»⁹⁰.

Porém, de tudo o que acima foi exposto, será possível considerar que a festa representa uma dimensão total do Homem?

Se anteriormente afirmamos e justificamos que a ação lúdica envolve a totalidade da existência humana e agora verificamos que o carácter lúdico se encontra expresso na celebração festiva, particularmente a religiosa, parece-nos consistente afirmar que, de facto, na festa encontramos evidenciada a totalidade da existência humana. É precisamente isto o que Guy Petitdemange defende ao realçar que «é verdade que a relação do Homem com o sagrado se desenvolve na cerimónia sob a forma de um jogo imenso»⁹¹.

Esta afirmação é compreensível no sentido em que o jogo envolve a relacionalidade (encontro interpessoal), a comunicabilidade, o gozo, a festa, e se manifesta como lugar gerador de comunhão, e não uma mera experiência de entretenimento. É nesta linha que tentaremos justificar, ao longo da nossa investigação, a necessidade de uma recuperação da dimensão lúdica, não apenas na dimensão antropológica, mas igualmente numa dimensão teológica, pois a primeira não poderá realçar a totalidade da existência humana sem a segunda. Por outras palavras, o Homem só se conhece a si mesmo na relação com Deus, o seu criador e modelo de ação.

1.3.2 A festa e o sagrado

Como vimos, o Homem é um ser livre e joga livremente. Desta forma, se «a liberdade impele não somente à sua realização, mas também à sua apresentação e celebração»⁹², a festa é «criatividade, iniciativa, liberdade imensa [...] e coloca-se de

⁸⁸ Cf. AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidad*, p. 210-211.

⁸⁹ MALDONADO, Luis; FERNANDEZ, Pedro – *La Celebracion Liturgica: Fenomenologia y Teologia de la Celebracion*. In BORIBIO, Dionisio (dir.) – *La Celebracion en la Iglesia*, vol. 1, p. 207.

⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 99.

⁹¹ PETITDEMANGE, Guy – *Jeu*. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1153.

⁹² MOLTSMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 39.

algum modo no plano do sagrado»⁹³, lugar onde se desenrola o jogo e «recreio para o desenvolvimento da glória de Deus»⁹⁴.

De facto, as festas fazem parte da «mais ampla actividade ritual própria do Homem»⁹⁵ e «são expressão dessa intensidade vivencial, rompendo o ciclo do tempo ordinário para prolongar no Homem a memória do passado. Essa memória retoma formas e repete-se no tempo [e no espaço] de forma regular, fixando-se através de um calendário»⁹⁶.

Devemos salientar da afirmação de João Lourenço que a expressão usada – ‘rompendo o ciclo do tempo ordinário’ – não contradiz a nossa afirmação anterior de que o jogo se desenrola na totalidade da existência do Homem, porque na celebração festiva acontece uma possibilidade do mero criatural ser transposto a um nível de filho de Deus, entrando na Sua relação, no Seu jogo, pois «a festa e a celebração definem-se claramente porque, nelas, não só não há separação, mas tudo está congregado»⁹⁷. É nesta linha que podemos captar melhor, segundo o nosso parecer, o sentido mais profundo da festa, que «na sua característica de diversidade, converte-se na expressão do Homem que ama o quotidiano, não o rejeita, mas o quer fazer cada vez mais fecundo»⁹⁸.

Como anteriormente referido, a festa encontra-se «enraizada na natureza do Homem, no desejo de transcendência e sua nostalgia de vida divina e eterna»⁹⁹. Para o povo de Israel, a liturgia¹⁰⁰, enquanto expressão de um calendário litúrgico, torna-se numa festa que «se apresenta como ponto nodal do seu modo de ser e da sua existência qualitativa»¹⁰¹ em forma de festa legal e litúrgica de aliança¹⁰².

A liturgia é sempre expressa, no tempo e no espaço, como forma de celebração festiva. Embora o tempo litúrgico nos remeta para o transcendente, tempo hierofânico da celebração de um ritual¹⁰³, comparado com o tempo cronos do mundo, ele concretiza-se

⁹³ AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidad*, p. 211.

⁹⁴ MOLTMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, p. 32.

⁹⁵ MAGGIANI, S. – Festa/Festas. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 462.

⁹⁶ LOURENÇO, João Duarte – *O mundo judaico em que Jesus viveu*, p. 119-120. João Lourenço faz um interessante estudo acerca das festas e liturgia judaica. Ver livro citado p. 117-173.

⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 100.

⁹⁸ AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidad*, p. 211.

⁹⁹ HILD, Jean – Fêtes. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 5, col. 221.

¹⁰⁰ Toda a dinâmica da liturgia relacionada com o conceito de jogo será analisada no terceiro capítulo desta investigação de forma mais aprofundada. Porém, podemos desde já afirmar que se liturgia é festa, a «liturgia implica uma via comunitária». Ver JUNGSMANN, Joseph Andreas – *La Liturgie des premiers siècles: juqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, p. 23.

¹⁰¹ MAGGIANI, S. – Festa/Festas. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 462.

¹⁰² Cf. HILD, Jean – Fêtes. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 5, col. 225.

¹⁰³ Cf. ELIADE, Mircea – *Tratado de História das Religiões*, p. 482.

no mundo, porque a Igreja vive no tempo do mundo e, como consequência, a sua liturgia usa inevitavelmente as categorias do passado, presente, futuro¹⁰⁴. Ora, as categorias do tempo e do espaço são duas realidades inseparáveis, pois o espaço é medido pelo tempo e este necessita de um espaço no qual vai durar¹⁰⁵.

É desta forma que melhor compreendemos o surgir do calendário religioso, que marca o «tempo qualitativo e, portanto, o valor mítico-cultural de determinada experiência religiosa»¹⁰⁶, do qual o sábado – *shabbat* – constitui «um dos elementos fundamentais no conjunto do universo cultural do judaísmo e um dos pólos mais significativos da sua liturgia»¹⁰⁷, porque corresponde ao gesto primordial de Deus, o sétimo dia da criação, configurando-se, segundo as palavras de Mircea Eliade, como uma *imitatio Dei*¹⁰⁸.

Portanto, segundo a perspectiva bíblica, o sábado está originalmente relacionado com a obra da criação e por isso é sinal da Aliança¹⁰⁹. A noção de Aliança, como veremos no segundo capítulo desta investigação, está igualmente relacionada com o conceito de relação e comunicação.

Ainda analisando as celebrações festivas judaicas, atestamos que a festa da Páscoa é, com certeza, «de todas a mais significativa do calendário judaico»¹¹⁰, adquirindo um valor simbólico de nova criação, lugar onde Israel e toda a humanidade se renova num original dinamismo de libertação¹¹¹. É neste sentido que, tal como nos propõe o livro de Zacarias (8,1-8), «a era messiânica é festividade, superação do espaço e do tempo pela transcendência em canto, dança, ritmo, alegria, jogo»¹¹².

Podemos desta maneira adiantar que, à liturgia, enquanto festa celebrativa, pode-se atribuir-lhe o conceito de *lugar teológico*¹¹³, porque constitui espaço e tempo privilegiado de comunicação e relação entre Deus e o Homem.

¹⁰⁴ Cf. ANDRONIKOF, Constantin – *Le sens de la liturgie: La relation entre Dieu et l'homme*, p. 53.

¹⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 70.

¹⁰⁶ MAGGIANI, S. – Festa/Festas. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 463.

¹⁰⁷ LOURENÇO, João Duarte – *O mundo judaico em que Jesus viveu*, p. 124.

¹⁰⁸ Cf. ELIADE, Mircea – *Mito do Eterno Retorno*, p. 27. Neste livro o autor realiza um estudo acerca da relação entre o Homem e o sagrado.

¹⁰⁹ Cf. HILD, Jean – Fêtes. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 5, col. 226.

¹¹⁰ LOURENÇO, João Duarte – *O mundo judaico em que Jesus viveu*, p. 129.

¹¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 134.

¹¹² VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 150.

¹¹³ Ver CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*. Paris: Beauchesne, 1999, 240 p. Sciences Théologiques et Religieuses; 9.

1.3.3 A dança festiva

Devemos ainda realçar um aspeto importante na dinâmica do jogo em relação com a celebração festiva: falamos da dança¹¹⁴. A dança como forma de jogo aparece mencionada nos textos da Sagrada Escritura, acima analisados e que aqui recordamos. Neles podemos verificar que a dança, numa perspetiva cristã, pode ser compreendida como um «exercício religioso e uma maneira de exteriorizar uma homenagem interior feita a Deus»¹¹⁵.

Em 1 Sm 18 a manifestação festiva encontra-se espelhada nas danças das mulheres:

«Ao regressar o exército, depois de David ter morto o filisteu, de todas as cidades de Israel as mulheres saíram ao encontro de Saul, cantando e dançando alegremente, ao som de tambores e címbalos» (1 Sm 18,6).

De igual modo, em 2 Sm verifica-se que a dimensão festiva se concretiza na dança de todo o Israel diante de YHWH, como exteriorização da alegria:

«David e toda a casa de Israel dançavam diante do Senhor, ao som de toda a espécie de instrumentos: harpas, cítaras, tamborins, sistros e címbalos» (2 Sm 6,1-5).

Também no segundo livro de Samuel, o texto bíblico fala de David que dançou diante de YHWH como forma de gratidão pela sua eleição como chefe de Israel:

«David respondeu: «Foi diante do Senhor que dancei [dimensão relacional], do Senhor que me escolheu e me preferiu a teu pai e a toda a tua família, para me fazer chefe do seu povo de Israel [dimensão coletiva]. E bailarei ainda mais, e me desonrarei aos meus próprios olhos, mas serei honrado pelas servas de que falaste.» (2 Sm 6,20-22).

¹¹⁴ O conceito de dança aplicado à teologia foi muito importante, não só para a caracterização da celebração festiva como também para a conceptualização da relação do Deus triuno. A noção de *perichoresis* ou *circuminessio* indica não só a relação entre pessoas divinas, mas também que umas estão nas outras, *esse ad* e *esse in*. Gregório de Nazianzo, o primeiro a aplicar o conceito de *perichoresis* ligado à cristologia para falar das duas naturezas de Cristo, e João Damasceno, o primeiro a usar a noção em sentido trinitário, pensaram a relação intratrinitária numa dinâmica perichorética. Ver LADARIA, Luis F. – *El Dios Vivo y Verdadero: El misterio de la Trinidad*, p. 371-375; KASPER, Walter – *El Dios de Jesucristo*, p. 435-437.

¹¹⁵ BERTAUD, Émile – Danse religieuse. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 3, col. 21-22. Para uma análise mais aprofundada sobre a ação de dançar no mundo bíblico e sua posterior interpretação, consultar o mesmo artigo col. 21-37.

Como podemos verificar, por todos os exemplos referidos, a dança surge sempre num contexto celebrativo festivo, o que nos permite afirmar que esta faz realçar a dimensão relacional (já que a dança atua sempre num contexto de relação¹¹⁶) e comunicativa do jogo.

Embora a dança, na igreja primitiva, não tenha sido associada diretamente à função cultural, os exemplos bíblicos analisados evidenciam a existência de uma dança sacra, que terá originariamente surgido como forma de interpretação do mistério cósmico, de imitação da dança celeste dos astros, mas também ligada com o jogo da criação e mais profundamente ligada à participação no jogo da graça divina¹¹⁷.

Esta dinâmica é tanto mais evidente quando nos situamos na celebração festiva africana. Nela, ainda hoje, atestamos que a dança adquire um profundo significado no contexto celebrativo, pois revela ser uma «expressão da alegria espiritual»¹¹⁸.

Assim, recorrendo-nos do pensamento de Hugo Rahner, afirmamos que todo o jogo é dança¹¹⁹, enquanto possibilidade de exprimir corpórea e visivelmente a dimensão lúdica, e que toda a dança se relaciona, de alguma forma, com o mistério cósmico, de que é exemplo a dança dos astros¹²⁰.

1.3.4 A festa e a música

Apesar de o início da música não ser conhecido¹²¹ (embora se conheçam pinturas alusivas à música desde o paleolítico¹²²) é possível afirmar-se que em todas as civilizações antigas¹²³ a música se encontra sempre intimamente ligada ao sagrado¹²⁴, desempenhando um papel central para o Homem. Isto torna-se particularmente evidente a partir dos antigos mitos¹²⁵. O abismo primordial foi de igual forma interpretado como sendo um fundo de ressonância e o som que daí emanou considerado como a primeira força

¹¹⁶ Cf. SANTANA, Ivani – *Dança na Cultura Digital*, p. 171.

¹¹⁷ Cf. RAHNER, Hugo – *L'homo ludens*, p. 71.

¹¹⁸ BERTAUD, Émile – Danse religieuse. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 3, col. 35.

¹¹⁹ Cf. RAHNER, Hugo – *L'homo ludens*, p. 63.

¹²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 67-71.

¹²¹ Cf. RIEMANN, Hugo – *Historia de la Música*, p. 1. Existem várias teorias acerca das origens da música, desde a vocalização nos animais ao paralelismo com a evolução da linguagem no Homem. Para mais desenvolvimento deste assunto sugerimos a leitura do livro WALLIN, Nils L. (ed.) [et al.] – *The Origins of Music*. London: MIT Press, 2000, 498 p.

¹²² Cf. CHAMPIGNEULLE, Bernard – *Histoire de la Musique*, p. 7.

¹²³ Referimo-nos à Mesopotâmia, à Palestina, ao Egipto, à Índia, à China e à Grécia.

¹²⁴ Cf. CHAMPIGNEULLE, Bernard – *Histoire de la Musique*, p. 7.

¹²⁵ Cf. MICHELS, Ulrich – *Atlas de Música*, vol. 1, p. 159.

criadora, uma fonte acústica¹²⁶. Esta afirmação torna-se de mais fácil compreensão se tomarmos consciência que «um dos seus [da música] elementos primordiais – o ritmo, está presente em todo o universo»¹²⁷.

É verdade que o Homem, desde os tempos pré-históricos, tentou explicar a música, na sua natureza mágica ou sagrada. Pode dizer-se que a música foi considerada como uma dádiva de Deus à humanidade e que o som (música), para o Homem primitivo, foi interpretado como um meio de estabelecimento de relação entre o humano e o divino.

Já nas tradições mágicas, os sons eram interpretados como algo que tinha a capacidade de alcançar o inatingível, captar as forças invisíveis, e de fazer despertar no Homem todas as suas faculdades, sensibilidade, inteligência, corporeidade – a totalidade do seu ser.

Devemos realçar que, o som, ligado ao canto e depois aos instrumentos musicais, encontra-se intrinsecamente relacionado com os momentos mais importantes da vida do Homem, desde o nascimento à morte. Neste sentido, é possível afirmar que a música, enquanto fenómeno complexo que envolve o corpo, a percepção, a cognição, os sentimentos e emoções, aspetos pessoais e sociais¹²⁸, tem o poder de atrair e unir o Homem, que nela encontra uma forma de expressar os seus sentimentos mais profundos, porque a linguagem da música é «a mais completa de todas porque atinge o Homem no seu todo: através do ritmo, atinge a motricidade; pela melodia, atinge a afectividade e, através da estrutura ou composição, atinge a racionalidade»¹²⁹.

A música, considerada de invenção divina, é oferecida ao Homem como meio de comunicação, experiência relacional, e de elevação do Homem ao transcendente. Assim, percebemos a importância que a música teve, e continua a ter, para o povo de Deus, desde as celebrações litúrgicas da Antiga Aliança até aos dias de hoje, enquanto constituinte do ser humano e da sua relação com o divino. Os Padres da Igreja destacaram a importância da música ao afirmarem que «o valor da música residia no seu poder de elevar a alma à contemplação das coisas divinas»¹³⁰. A mesma ideia encontramos nas palavras de José

¹²⁶ Cf. PEDROSO, Agostinho Manuel Ribeiro – *História da Música: 1ª parte*, p. 7.

¹²⁷ SILVA, José Fernandes da – A música litúrgica: expressão da comunidade de fé. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 112.

¹²⁸ Cf. GABRIELSSON, Alf – Strong Experiences With Music. In JUSLIN, Patrik N.; SLOBODA, John A. (dir.) – *Handbook of Music and Emotion*, p. 548-574.

¹²⁹ SILVA, José Fernandes da – A música litúrgica: expressão da comunidade de fé. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 113.

¹³⁰ GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. – *História da Música Ocidental*, p. 42.

Silva ao afirmar que «[a música] faz ressoar nos sons a vida íntima, os misteriosos movimentos da alma»¹³¹.

Recuando um pouco na história da música, o conceito de música – *μουσική* – terá surgido com os Gregos e designava inicialmente as artes das musas, poesia, música e dança¹³². Na Grécia Antiga, segundo a sua mitologia, a música tinha origem divina e «designava como seus inventores e primeiros intérpretes deuses e semideuses, como Apolo, Anfião e Orfeu»¹³³. Os Romanos, similarmente, reconheceram a importância da música no âmbito do «culto, na vida social, nos banquetes, na dança, no trabalho, no exército»¹³⁴, mas esta também adquiriu um papel decisivo, para eles, nas «diversões particulares e manifestações públicas»¹³⁵.

Como já foi dito, a música é considerada como uma dádiva de Deus à humanidade. A sua importância para o Homem é de tal ordem que nos momentos mais significativos da sua vida, como o nascimento, a puberdade, o casamento, a morte, as festas, as mudanças de estação, a música encontra-se habitualmente presente. Nesta linha de ideias, compreendemos que seja comumente aceite que a música constitua para o Homem uma forma de exteriorização dos seus sentimentos. Neste sentido, como afirma José Fernandes da Silva, «a música [pode ser definida] como uma linguagem universal que exprime todas as sensações da vida, através dos sons e dos silêncios»¹³⁶.

A música é também considerada como um elemento indissociável das cerimónias religiosas¹³⁷, sendo, por isso mesmo, um lugar de encontro com o divino, porque promove a integração do Homem na comunhão sonora da criação divina. Pode dizer-se que «ela [a música] tem o condão de disciplinar, espiritualizar e transfigurar os elementos mais prosaicos da nossa vida quotidiana, como: o tempo, o espaço, a duração, o movimento, o silêncio e o barulho»¹³⁸, tornando-se desta maneira lugar de comunhão festiva.

¹³¹ SILVA, José Fernandes da – A música litúrgica: expressão da comunidade de fé. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 111.

¹³² Cf. MICHELS, Ulrich – *Atlas de Música*, vol. 1, p. 11.

¹³³ GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. – *História da Música Ocidental*, p. 17.

¹³⁴ MICHELS, Ulrich – *Atlas de Música*, vol. 1, p. 179.

¹³⁵ GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. – *História da Música Ocidental*, p. 33.

¹³⁶ SILVA, José Fernandes da – A música litúrgica: expressão da comunidade de fé. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 111.

¹³⁷ Cf. GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. – *História da Música Ocidental*, p. 17

¹³⁸ SILVA, José Fernandes da – A música litúrgica: expressão da comunidade de fé. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 112.

1.4 Síntese do capítulo I

Da breve exposição realizada acerca do Deus que joga, do jogo do Homem e da celebração festiva como elo fundamental entre o Deus que Se revela e o Homem que anseia por Deus, podemos apontar algumas conclusões.

A temática lúdica tem vindo a ser estudada, ao longo da história da humanidade, sob os diferentes quadrantes das ciências. Contudo, numa abordagem teológica, afirmamos que Deus criou o mundo pela Sabedoria, ação revelada na Sagrada Escritura e que diz quem é Deus e a forma como se relaciona e comunica interiormente – a ação lúdica relacionada com a criação do mundo. De igual modo, o jogo, analisado segundo a ressonância cosmológica, com a qual a Sabedoria se encontra relacionada, exprime o equilíbrio, a ordem e o movimento, e reflete a alegria imensa de Deus, que se manifesta no contexto da criação.

Daqui inferimos que ação criadora de Deus é essencialmente comunicação criativa de Si mesmo, ação criativa original e autenticamente livre. A ação de Deus é igualmente gratuita, pois Deus não necessitava de criar nada para se realizar enquanto Deus, implicando uma ordem universal, descrita no relato da criação (Gn 1,1-2,3). O jogo divino acontece no tempo e no espaço (cf. Pr 8,30) e exige sempre alteridade e reciprocidade (cf. Pr 8,31), pois Deus não joga sozinho, Deus não é um jogador solitário.

Assim sendo, o jogo divino implica a criação, porque sem jogo não há criação – Deus é verdadeiramente um *Deus ludens*.

Não obstante, de que forma o Homem pode ser apelidado de *Homo vere ludens*? De tudo o exposto até ao momento, fica claro que o jogo de Deus é a ação original, originante e configuradora do Homem e coloca, desta forma, Deus (criador) e Homem (criatura predileta) numa dinâmica de comunicação e relação. Colocando o nosso olhar no mundo bíblico, verificamos que a ação de jogar envolve a totalidade da experiência humana, cume da criação. Daí se depreende que o ser humano não está no cosmos, ele é cosmos.

De facto, o Homem foi criado livre, porque criado à imagem e semelhança de Deus criador. Portanto, a liberdade pertence necessariamente à constituição da criação, à existência espiritual do ser humano. Preenchido pelo alento criador, o Homem coloca no jogo todas as suas potencialidades (liberdade e racionalidade), a totalidade do seu ser, que é precisamente o que o distingue dos outros animais.

Podemos dizer que, tal como no jogo divino, o jogo humano implica sempre alteridade, um outro com quem se joga, porque o Homem só pode jogar com algo que jogue com ele. É neste sentido que melhor compreendemos que o ‘jogar com’ torna-se um momento comunicativo por excelência, confinado ao espaço e ao tempo, porque joga-se sempre dentro dos limites do tempo e do espaço. Huizinga, numa perspetiva cultural, definiu o jogo como uma ocupação livre, que se desenrola dentro de limites temporais e espaciais determinados, segundo regras absolutamente obrigatórias, mas que são livremente aceites¹³⁹.

Ora, se «a natureza do Homem é essencialmente religiosa, quer dizer em relação com Deus [...] todo o Homem pode ser considerado ‘ser litúrgico’»¹⁴⁰ por natureza.

A celebração festiva constitui, em todas as religiões, um elemento essencial do culto, porque é uma forma privilegiada de contacto entre Deus e o Homem. Da mesma forma, ela representa uma possibilidade individual e coletiva de reapropriação, de realização do sentido do agir. Como ficou devidamente fundamentado, o carácter do jogo expressa-se na festa, como lugar gerador de relação e comunicação. A festa é assim lugar onde se recupera a comunicação de todos com todos, é criatividade, iniciativa, liberdade imensa.

Vimos ainda que a dança surge sempre num contexto celebrativo festivo, o que nos permite afirmar que a sua dinâmica faz realçar, de acordo com as perícopes analisadas, tanto do AT como do NT, uma dimensão relacional e comunicativa do jogo. Apesar de a dança não ter sido associada diretamente à função cultural na igreja primitiva, a Sagrada Escritura, nomeadamente os trechos mencionados (1 Sm 18,6-7; 2 Sm 6,1-5; 2 Sm 6,21-23; 1 Cr 15,25-28; Zc 8,1,-8; Lc 1,57-58; 1 Cor 12, 24-26), permite-nos afirmar que a dança expressa um carácter sacro. Os místicos interpretaram a dança religiosa como uma dança celeste, uma dança que é «uma maneira humana de exprimir a jubilação e a harmonia dos céus»¹⁴¹.

Da investigação realizada foi possível realçar que a música, forma de comunicar informação¹⁴², se encontra intimamente ligada ao sagrado e desempenha um papel central para o Homem. De facto, o som foi desde cedo interpretado como um meio de

¹³⁹ Cf. HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*, p. 12.

¹⁴⁰ ANDRONIKOF, Constantin – *Homo liturgicus*. In TRIACCA, A.M.; PISTOIA, A. (ed.) – *Liturgie et Anthropologie*, p. 15; ver também MARTÍN, Julián López – *No Espírito e na Verdade*, vol. 2, 443 p.

¹⁴¹ BERTAUD, Émile – *Danse religieuse*. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 3, col. 36.

¹⁴² Cf. MEYER, Leonard B. – *Music, The Arts, And Ideas*. p. 5.

estabelecimento da relação entre o humano e o divino e a sua importância é de tal ordem que, nos momentos mais significativos da vida do Homem, a música encontra-se habitualmente presente. De toda a exposição realizada, fica igualmente claro o porquê de a música ser considerada um elemento constitutivo das cerimónias religiosas, promotora de comunhão e relação com Deus.

A afirmação de Pannenberg de que «todo o jogo humano deve ser entendido, pelo que concerne a sua função representativa, a partir do culto»¹⁴³ ou ainda a afirmação segundo a qual «sem antropologia (cristã) não há culto (litúrgico) [pois] o antropo (cristão) é o sujeito (com-sujeito) que produz o objeto culto (litúrgico) [... porque] é o Homem todo que exerce a actividade litúrgica»¹⁴⁴, ficam, desta forma, melhor compreendidas.

Depois do percurso realizado, podemos concluir que: a «celebração de uma festa é, claramente, um modo muito específico da nossa [humana] conduta»¹⁴⁵; a celebração litúrgica adquire um valor de «festa libertadora»¹⁴⁶; todo o «jogo diante de Deus é liturgia»¹⁴⁷; e «a festa é o que nos une a todos»¹⁴⁸. Desta forma, a liturgia adquire um valor constitutivo de comunhão e de regra desse jogo, ao mesmo tempo que se torna presença divina que se apresenta e oferece àquele que com ele participa¹⁴⁹.

Concluindo, de tudo o que foi investigado neste primeiro capítulo, podemos afirmar, com segurança, que Deus e o Homem, no jogo, tocam-se verdadeiramente, como bem exprimiu artisticamente Michelangelo no fresco ‘A criação’ (1508-1512), por si criado e que se encontra no teto da Capela Sistina do Vaticano (Roma). Por outras palavras, afirmamos que *Deus ver ludens* e *Homo vere ludens*, na celebração litúrgica festiva, entrelaçam-se num jogo comunicativo-relacional.

¹⁴³ PANNENBERG, Wolfhart – *Antropologia en perspectiva teologica: implicaciones religiosas de la teoria antropológica*, p. 417.

¹⁴⁴ ESTEVES, José Fernando Caldas; CORDEIRO, José Manuel Garcia – *Liturgia da Igreja*, p. 67.

¹⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 102.

¹⁴⁶ RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 47.

¹⁴⁷ SCHÖKEL, L. Alonso; LINDEZ, J. Vilchez – *Proverbios*, p. 242.

¹⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, p. 118.

¹⁴⁹ Cf. PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 8, col. 1159.

CAPÍTULO II

AÇÃO DE JOGAR NO MUNDO BÍBLICO

Quando nos adentramos no mundo bíblico, deparamo-nos com um conjunto variado de livros, tanto no conteúdo como na variedade literária (poemas, profecias, narrações épicas, máximas de sabedoria, narrativas, linguagem apocalíptica, códigos legislativos, cartas)¹⁵⁰. Contudo, verificamos que a palavra de Deus, revelada na Sagrada Escritura, envolve sempre dois intervenientes: Deus e o Homem. É um processo comunicativo em que a iniciativa parte sempre de Deus, que se diz por palavras e ações.

A Sagrada Escritura «é um livro vivo, nascido da vida e para a vida do povo de Deus, em permanente estado de atualização»¹⁵¹. Percebemos esta afirmação no sentido em que a Palavra de Deus é performativa, tem um sentido e realiza aquilo que diz. Isto implica, igualmente, aceitar que a Palavra de Deus não existe de maneira pura, mas sim interpretada. Portanto, os textos bíblicos, mais do que literatura, revelam uma experiência de fé, pois as palavras nunca esgotam a realidade – a realidade é sempre maior que as palavras.

O percurso que pretendemos realizar neste capítulo envolve a recolha dos principais dinamismos anexos aos verbos¹⁵² que traduzem a ação de jogar na Sagrada Escritura. O objetivo a que nos propomos é o de efetuar uma breve síntese de cada perícopo, dos textos bíblicos do AT e NT, com intuito de extrair, de cada um deles, os elementos constitutivos da ação de jogar, respondendo às questões implícitas à investigação: quem joga, como se joga, quando se joga, porque se joga?

¹⁵⁰ Cf. DIETRICH, S. de – *Uma palavra sempre viva: a renovação bíblica hoje*, p. 19.

¹⁵¹ LOURENÇO, João Duarte – *Hermenêuticas Bíblicas*, p. 43.

¹⁵² Por opção metodológica, juntamente aos verbos hebraicos acrescentamos a transliteração, tanto do hebraico, como do grego (traduzido nos LXX). Por exemplo: וַיִּשְׁחַק (wayišḥaq/égélasēn).

2.1 No Antigo Testamento

A ação de jogar no Antigo Testamento representa algo muito significativo. YHWH joga interiormente (Pr 8,30), dando o conteúdo e a forma dessa ação ao Homem. Este, porque é colocado em relação com a sua sabedoria, que com ele joga (Pr 8,31), deve igualmente jogar diante do seu criador, ato comunicativo e relacional. Mas, como veremos, o jogar bíblico implica desde logo reconhecer diferentes tonalidades, cores, sentimentos e expressões, muitas vezes antitéticos.

O percurso agora iniciado pretende levar-nos a uma análise semântica, sem deixar de parte a análise morfológica, sintática e gramatical, dos textos da Sagrada Escritura, com o intuito de fazer realçar os dinamismos internos da ação de jogar no mundo bíblico, expresso nos verbos hebraicos קָחַ (śaḥaq), קָחַשׁ (śaḥaq) e רָקַד (raqad).

2.1.1 O verbo קָחַ (śaḥaq)

O verbo קָחַ (śaḥaq) aparece pela primeira vez, na Sagrada Escritura, no livro do Génesis, mais precisamente no capítulo 17. A dinâmica da ação surge enquadrada no fazer da Aliança entre o «YHWH supremo» (Gn 17,1) e Abraão, que recebe uma nova identidade, nomeado Abraão, e é constituído pai das gerações vindouras (Gn 17,4-6). Esta aliança de riqueza e fecundidade¹⁵³ implica que sua esposa Sarai, receba igualmente um novo nome¹⁵⁴, doravante chamada de Sara, a qual, e apesar da avançada idade (90 anos), receberá um filho (Gn 17,15-16). É uma promessa divina e não humana, porque através de um ventre morto não seria possível gerar-se vida¹⁵⁵. Em resultado desta inesperada impossível possibilidade ação de YHWH, Abraão sorriu – «וַיִּשְׁחַק [wayiṣḥaq/ěgėlasėn]» (Gn 17,17) – para si próprio, pois não compreende como que de uma relação estéril se fará vida¹⁵⁶. Contudo, YHWH insiste que Sara dará à um filho, de seu nome Isaac (Gn 17,19), com o qual estabelecerá a Sua aliança (Gn 17,21).

A forma verbal Qal, na qual se apresenta o verbo, exprime uma ação simples. Encontra-se no modo imperfeito, demonstrando uma ação incompleta, por isso

¹⁵³ Cf. SCHARBERT, Josef – בָּרַךְ. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) – *DTAT*, vol. 1, col. 841.

¹⁵⁴ Esta mudança de nomes simboliza, desde logo, a promessa divina que virá a ser realizada. Cf. CHAINE, J. – *Le Livre de la Genèse*, p. 228.

¹⁵⁵ Cf. VERA, José Iosa; CASTILLO, Raúl Duarte – *Introducción al Pentateuco: Génesis*, p. 203.

¹⁵⁶ Cf. HAMILTON, Vítor P. – *The Book of Genesis: chapter 1-17*, p. 477.

denominada de imperfeita, porque indica algo que ainda está por se realizar. O sujeito da ação é Abraão, que sorri diante de um dom inesperado concedido por YHWH. É uma graça divina que ultrapassa a mera possibilidade humana de concretização. O verbo surge, por conseguinte, de uma ação comunicacional e relacional entre YHWH e o homem Abraão.

São Jerónimo fala desta passagem aludindo à relação do sorrir de Abraão com o nome do filho que YHWH lhe concederá e lhe indica o nome - קַיִשָּׁהָק (yis^eḥaq), que não é mais que o verbo קָחַ (šaḥaq) substantivado, expressando desta forma o «caráter extraordinário do acontecimento»¹⁵⁷. De facto, esta ligação pode fazer-se; contudo o mais significativo é que a ação de Abraão não surge isolada, mas de uma comunicação divina que não só *convoca*, mas *provoca* uma ação relacional.

Em Gn 18 encontramos-nos perante um quadro em que aparecem três mensageiros de YHWH a Abraão. Estes anunciam o nascimento do seu futuro filho קַיִשָּׁהָק (yis^eḥaq), anteriormente comunicado por YHWH (Gn 18,1-10). Nesta cena quem fica afetada pela notícia é Sara, que se riu – קַיִשָּׁהָקֵן (watis^eḥaq/ëgélasën) – pela sua condição de mulher com noventa anos de idade e igualmente pela condição do seu marido Abraão, com cem anos (Gn 18,11-12). O verbo קָחַ (šaḥaq) encontra-se no modo imperfeito e Sara é o sujeito da ação. A ação divina oferece-se para curar Sara da sua esterilidade, livrando-a da sua crise profunda de desânimo, fazendo que passe de um humor cético – «Não me ri [קַיִשָּׁהָקֵן לֹ (lō' šaḥaq^etí/öük ëgélasa)]» (Gn 18,15) – a uma esperança realizada¹⁵⁸.

YHWH, cumprindo a sua promessa, visita Sara, que tinha acabado de ser mãe (Gn 21,1-2) fruto de um milagre de YHWH e por isso dito filho da promessa¹⁵⁹, e Abraão, que coloca em prática a palavra de YHWH, circuncidando Isaac aos oito dias de vida (Gn 21,3-5). Sara, perante a visita e atestando nela a concretização da impossível possibilidade ação de YHWH, afirma que todos se alegrarão¹⁶⁰ – «קַיִשָּׁהָקֵן לִי [yis^eḥaq-lí/sügkharëitai möi]» (Gn 21,6) – com ela. O verbo encontra-se na forma Qal (perfeito) salientando uma ação inacabada. Mais uma vez, é pela presença de YHWH e no reconhecer da sua ação que Sara se reconhece reconhecida e se alegra.

De seguida, no contexto de um banquete oferecido por Abraão, Sara endurece o seu coração observando que Ismael, filho ilegítimo de seu marido, brincava – «קַיִשָּׁהָקֵן

¹⁵⁷ MALY, Eugene H. – Genesis. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, vol. 1, p. 92.

¹⁵⁸ Cf. SICRE, José Luis – *Introducción al Antiguo Testamento*, p. 94-95.

¹⁵⁹ Cf. LÓPEZ, Félix Gracia – *Comment lire le Pentateuque*, p. 107.

¹⁶⁰ Esta passagem remete-nos, por analogia, para as palavras proferidas por Maria diante da ação de Deus em si mesma (cf. Lc 1,46-56).

(šəḥaq/páidzōnta)» (Gn 21,8-10). Mas, apesar do desgosto de Abraão para com aquele seu filho, YHWH anuncia-lhe que de Ismael nascerá igualmente uma descendência sua (Gn 21,11-13). Podemos dizer que associada à ação de brincar existe a presença (relação) com YHWH que não abandona Ismael. À não-relação de Sara, YHWH responde com a sua proteção, o que implica uma ação relacional (Gn 21,13-21).

Recoando ao capítulo 19 do livro do Génesis, encontramos-nos perante o quadro da destruição da cidade de Sodoma. Os dois mensageiros de YHWH são acolhidos por Lot, que lhes dá guarida e pães ázimos¹⁶¹ como refeição (Gn 19,3). O povo de Sodoma, desconfiado por Lot ter recebido em sua casa dois estrangeiros, atenta contra a vida de Lot (sendo ele próprio um homem estrangeiro) (Gn 19, 4-9). Depois de salvo pelos mensageiros e de receber a notícia da destruição da cidade de Sodoma, Lot é convidado a avisar a sua família que abandone a cidade (Gn 19,10-11). É precisamente neste contexto que surge novamente o verbo קִנַּח (šəḥaq). Lot hesita em deixar a sua terra e os seus genros¹⁶², que não acreditados na palavra libertadora de YHWH, julgam que ele graceja – קִנַּח־וֹ (kim^ešəḥēq/gēlōiádžēin) – deles (Gn 19,14). O verbo encontra-se na forma Piel (particípio masculino absoluto) descrevendo uma ação intensiva, uma veemente tensão relacional do fazer ou desfazer, salvar ou destruir, morte ou vida. Porém, tudo começa na palavra dada por YHWH ao Homem.

Em Génesis 26 encontramos-nos diante da afirmação do cumprimento da promessa feita a Abraão por YHWH: de Isaac sairá numerosa descendência (Gn 26,3-5). Isaac era casado com Rebeca, tida como mulher muito bela. Com medo que fosse morto, Isaac ocultava aos homens de Guerar a relação sponsal entre si e Rebeca (Gn 26,7). Mas, certo dia em que o rei dos filisteus (Abimélec) se encontrava à janela, viu que Isaac acariciava – קִנַּח־וֹ (m^ešəḥēq/páidzōnta) – Rebeca (Gn 26,8). O verbo קִנַּח (šəḥaq) encontra-se na forma Piel (particípio masculino absoluto), indicando uma ação intensiva relacional sponsal entre o homem (Isaac) e a mulher (Rebeca). O rei dos filisteus, tomando conhecimento desta relação e não querendo transgredir a lei de YHWH, ordena a todo o povo que não toque em Isaac e Rebeca (Gn 26,11). Deste contexto, podemos constatar

¹⁶¹ Os pães ázimos – מַצֹּת (mašāh) –, servidos por Lot aos mensageiros de Deus, fazem alusão ao banquete Pascal celebrado pelo povo de Israel no deserto, no contexto da ação libertadora de Deus (Ex 12-13; Dt 16). Paralelamente ao texto do Êxodo e de Deuterónimo, Lot e a sua família são libertados da morte (destruição) por Deus (Gn 19,3).

¹⁶² Cf. BOADT, Lawrence – Genesis. In FARMER, William R. (ed.) – *TIBCom*, p. 376.

que sob toda ação narrativa se encontra o tema teológico da assistência divina¹⁶³, formulado na afirmação «Eu estou contigo e abençoar-te-ei» (Gn 26,3).

No capítulo 39 do livro do Génesis, verifica-se a utilização pela última vez do verbo שָׂחַק (şaḥaq), neste livro. O contexto remete-nos para a figura de José, homem belo (Gn 39,6), que depois de levado para o Egipto encontra hospitalidade em casa de um eunuco do Faraó, de seu nome Potifar (Gn 39,1). Neste capítulo, diz-se que YHWH estava e acompanhava¹⁶⁴ José em todas as suas ações (Gn 39,5-6.21-23). Este facto será muito importante para se compreender o enredo no qual é utilizado o verbo שָׂחַק (şaḥaq). Potifar era casado, vivendo uma relação esponsal fiel. Porém, sua mulher, fascinada pela beleza de José, desejava dormir com este (Gn 39,8), não olhando a meios para alcançar o fim (Gn 39,11-18).

José, homem habitado por YHWH, recusava firmemente envolver-se numa relação impossível, pois era fiel a YHWH e ao seu mestre¹⁶⁵, afirmando «como poderei cometer uma tão grande falta e assim ofender a YHWH?» (Gn 39, 9). Porém, a mulher de Potifar, na sua sede insaciável de dormir com José, engendra um esquema malicioso no qual José será apanhado (Gn 39,19-20). É neste contexto de tentativa de obter uma relação proibida¹⁶⁶ que é utilizado, em Gn 39,14 e 17, o verbo שָׂחַק (şaḥaq) por duas vezes, ambos na forma Piel (infinitivo constructo) realçando uma ação causativa – שָׂחַקְךָ (l^oşaḥéq/ěmpaidzěin) – «para se rir». Apesar de preso injustamente, mantendo-se fiel à não-relação com a mulher de Potifar, José não deixou de estar em relação com YHWH, sendo as suas ações bem-sucedidas (Gn 39, 20-23).

No livro do Êxodo, capítulo 32, deparamo-nos com a temática do pecado idolátrico¹⁶⁷. O povo de Israel, vendo que Moisés tardava em voltar para junto de si, decide construir um bezerro de metal fundido, esquecendo YHWH libertador que o tinha feito sair do Egipto (Ex 32,1-4). Melhor dizendo: o povo de Israel queria transformar o sentido da presença do seu YHWH¹⁶⁸. No fundo, o que o povo pretendia era assegurar

¹⁶³ Cf. TORRALBA, Juan Guillén – Genesis. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 1, p. 86.

¹⁶⁴ Cf. HAMILTON, Vítor P. – *The Book of Genesis: chapter 18-50*, p. 459.

¹⁶⁵ Cf. CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. – Genesis. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *TNJBCom*, p. 38.

¹⁶⁶ Esta passagem relembra-nos a cena do Éden em que Eva é seduzida pela serpente e engana Adão, levando-o a pecar contra YHWH (cf. Gn 3).

¹⁶⁷ Este pecado assemelha-se ao de Jereboão (1 Rs 12, 25-33). Cf. TORRALBA, Juan Guillén – Exodo. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 1, p. 164.

¹⁶⁸ Cf. SPREAFICO, Ambrogio – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El Libro del Éxodo*, p. 178.

para si mesmo uma proteção orientadora, duradora e sólida¹⁶⁹. Aarão, receando o povo¹⁷⁰, comparticipa desta infidelidade construindo um altar diante do ídolo (Ex 32,5)¹⁷¹ e é reprovado por Moisés, mais por ter permitido fazer a estátua do que por tê-la feito ele mesmo¹⁷². O povo faz uma festa para se divertir – «קִיץִי (I^eşaheq/paidzēin)» (Ex 32,6), mas esquece a quem deve adorar em verdade. Só pela intervenção de Moisés, que invoca a honra do nome de YHWH¹⁷³, é que se restabelecerá a aliança do seu YHWH com o povo (Ex 32,7-14). O verbo קִיץ (şaḥaq) aparece, na forma Piel (infinitivo constructo), neste cenário de rutura da relação com YHWH. A perícopé desenrola-se numa trama onde as principais ações são o diálogo (comunicação) Aarão-povo e Moisés-YHWH, e relação entre YHWH e Moisés¹⁷⁴.

A última vez¹⁷⁵ que o verbo קִיץ (şaḥaq) aparece no Antigo Testamento é no livro dos Juízes, mais propriamente no capítulo 16. O contexto da perícopé desenvolve-se a partir da luta de Sansão contra os filisteus. Sansão, homem consagrado a YHWH desde o ventre materno (Jz 16,17), apaixona-se por Dalila, que funcionará como um isco para descobrir a força desumana que possui e que lhe permite devastar todos os seus adversários (Jz 16,4-5). Sansão começa por não revelar o segredo do seu poder, enganando consecutivamente Dalila por três vezes (Jz 16,6-16). Ainda assim esta não desarma, usando de chantagem amorosa, até que Sansão lhe desvela o segredo: jamais tinha cortado o seu cabelo (Jz 16, 17). Sansão cai finalmente na cilada e depois de lhe ser cortado o cabelo (sete tranças), perdendo a força divina que o acompanhava, os filisteus apoderam-se deste e destinam-lhe a morte (Jz 16,19-24).

É neste enquadramento que o verbo קִיץ (şaḥaq) aparece, na forma Piel (imperfeito), demonstrando uma ação inacabada, porque apesar dos filisteus pretenderem troçar de Sansão enquanto este os divertia com gracejos – «קִיץִי [way^eşaheq/épaidzēn]» (Jz 16,25), ele invoca YHWH, que lhe restitui as forças, «só por esta vez»¹⁷⁶, causando

¹⁶⁹ Cf. HOUTMAN, Cornelius – *Exodus (Historical Commentary on the Old Testament)*, vol. 3, p. 611.

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁷¹ Por esta ação Aarão é tido como o «inaugurador do culto sincrético». HOUTMAN, Cornelius – *Exodus (Historical Commentary on the Old Testament)*, vol. 3, p. 611.

¹⁷² Cf. CAZELLES, Henri – *Em busca de Moisés*, p. 134.

¹⁷³ Cf. HUESMAN, John – Exodo. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, vol. 1, p. 201.

¹⁷⁴ Cf. CHILDS, Brevard S. – *The Book of Exodus*, p. 563.

¹⁷⁵ Em Ez 23,32 é utilizado um substantivo (nome comum masculino singular absoluto) que deriva do verbo קִיץ (şaḥaq): «Assim fala o Senhor Deus: Beberás a taça da tua irmã, taça grande e funda; será objeto de escárnio (קִיץִי/liş^eḥiq) e de vergonha; é abundante o seu conteúdo». Por não ser uma ação verbal fica excluído da nossa análise.

¹⁷⁶ POWER, E. – Jueces. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDCOMSE*, vol. 1, p. 738.

numerosas mortes nos filisteus, incluindo a sua (Jz 16, 28-31). Neste sentido, pelo fim trágico da sua missão, se percebe o porquê de Sansão ser comumente apelidado de anti-herói e anti-juiz¹⁷⁷. A dinâmica na qual é utilizado o verbo induz a um estado sem-YHWH, simbolizado pelo cabelo rapado e consequente perda de poder.

Atestamos que toda a narrativa é entrelaçada por filamentos humanos de «oposição entre força e debilidade, amor, paixão e luta, poder e ternura, relações homem-mulher, sedução-força bruta»¹⁷⁸. No entanto, é pelo restabelecimento da relação com YHWH, pela oração de Sansão, que o mais profundo sentido antropológico-teológico se desenrola.

Sintetizando, nos três livros do Antigo Testamento – Génesis, Êxodo e Juízes, verificamos que a utilização do verbo קחצ (şaḥaq) é variada, desde o particípio masculino absoluto ao perfeito, imperfeito e infinitivo constructo. Verifica-se que não existe uma clara predominância entre as formas Qal e Piel, sendo, contudo, a segunda forma a mais utilizada (7 vezes). Atesta-se que o verbo jogar encontra-se primordialmente associado a uma ação comunicativa e relacional de YHWH com o Homem, a partir da qual tudo começa, intermeia e conclui. Deve ainda salientar-se que em Gn 21,6 e Ez 23,32 aparecem dois nomes próprios (masculinos absolutos) que derivam ambos do verbo şaḥaq, קחצ (şəḥoq) e קחצל (lišəḥoq) respetivamente.

2.1.2 O verbo קחצ (şaḥaq)

O livro dos Juízes pode ser visto como o elo entre a análise já efetuada e a que se segue. Pois bem, neste livro são utilizados o verbo קחצ (şaḥaq), em Jz 16,25, e o verbo קחצ (şaḥaq), em Jz 16,25 e 27. Devemos, desde já referir que, a nível semântico, os dois verbos adquirem o mesmo valor, sendo traduzidos em português pelas mesmas ações¹⁷⁹.

No primeiro livro de Samuel, o verbo קחצ (şaḥaq) é utilizado na forma Piel (particípio feminino absoluto plural), enquadrando-se num contexto de festa. David, homem habitado por YHWH (1 Sm 18,12), é enviado para a guerra e elimina dez mil

¹⁷⁷ Cf. PUERTO, Mercedes Navarro – *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, p. 114.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 113.

¹⁷⁹ O verbo קחצ (şaḥaq) e o verbo קחצ (şaḥaq) são sinónimos. Ver BARTELMUS, Kiel R. – קחצ/קחצ. In BOTTERWECK, G. Johannes (ed.) [et al.] – *TDOT*, vol. 14, p. 58-72.

filisteus. A ação das mulheres, que dançavam – «תִּקְרָאֵן [ham^eśahāqōt/ěcsērkhōn]» (1 Sm 18,7), advém de uma exteriorização festiva, comunicacional e relacional. O verbo קָרָא (śahāq) encontra-se encaixilhado pela profunda amizade, em forma de aliança¹⁸⁰, entre David e Jónatas (1 Sm 18,1-4) e pela inveja (inimizade) de Saul para com David. A ação semântica desenrola-se num entretecido de comunicação e relação, em que YHWH não deixa de estar presente na cena. Pelo contrário, todo sucesso de David, tanto nas batalhas como no desviar-se da morte (1 Sm 18,11), encontra-se radicado na relação deste com YHWH - «porque YHWH estava com David» (1 Sm 18,12). Desta forma, percebe-se melhor que o grande protagonista desta perícopé, apesar da aparente ausência, é YHWH¹⁸¹.

O segundo livro de Samuel (2 Sm 2,14) relata a unção de David como rei de Judá (2 Sm 2,1-11) e a batalha de Guibeon (2 Sm 2,12-32). David antecede a sua ação com um diálogo com YHWH (2 Sm 2, 1), porque deseja saber a vontade divina¹⁸². Depois da morte de Saul (2 Sm 2,4), David assume o reinado de Judá, acentuando a divisão entre o território de Israel e Judá, ao ponto de se cerrarem fileiras para o combate, do qual David sai vitorioso (2 Sm 2,8-17). É neste contexto relacional e comunicacional que encontramos o verbo קָרָא (śahāq) na forma Piel (imperfeito), realçando uma ação intensiva – lutar. Abner, confiante no poderio do exército de Israel, dirige-se a Joab, do reino de Judá, com palavras irónicas, tratando o combate como uma brincadeira, um jogo demasiado fácil de se jogar: «Aproximem-se os mancebos para lutar [וַיִּקְרָאֵן (wyśahāqû/paicsátōsan)]» (2 Sm 2,14). Verificamos que a ação do verbo implica a presença de duas ou mais pessoas. No entanto, a vitória da casa de David advém, uma vez mais, da relação desta com YHWH. Portanto, embora YHWH não esteja presente diretamente no desenrolar da narrativa, a sua influência na sucessão dos acontecimentos é decisiva.

O verbo קָרָא (śahāq) volta a aparecer no segundo livro de Samuel no sexto capítulo, versículos 5 e 21. Ambos os versículos se relacionam, ou melhor, são ambos causa do mesmo efeito – a Arca de YHWH. Situamo-nos, por conseguinte, no contexto da presença de YHWH diante do seu povo (2 Sm 6,2). David, rei de Judá (2 Sm 2,1-11) e as pessoas do seu povo dançavam – מְקַיֵּם (m^eśahāqîm/paidzōntēs) – diante do Senhor, acompanhados de instrumentos musicais (2 Sm 6,5), um espetáculo efetuado em honra a

¹⁸⁰ Cf. CAQUOT, André; ROBERT, Philippe de – *Les Livres de Samuel*, p. 219-220.

¹⁸¹ Cf. SICRE, José Luis – *Primer libro de Samuel*, p. 136.

¹⁸² Cf. MCKAY, H. – Samuel. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDCOMSE*, vol. 1, p. 781.

YHWH¹⁸³. O verbo apresenta-se na forma Piel (particípio masculino plural absoluto), realçando uma ação intensiva que se encontra em perfeita sintonia com o tipo de relação entre YHWH e David, e o povo. YHWH é a causa da relação e o seu efeito verifica-se na manifestação da alegria em forma de dança. No versículo 21, a justificação de David relativamente ao seu comportamento – «dancei [וְרָקְדוּ] (w^eśiḥaq^etí/örkhēsōmai)» – é a mesma do versículo 5 – a presença de YHWH na sua vida. Aqui o verbo encontra-se também na forma Piel mas no perfeito (1ª pessoa comum do singular).

No primeiro livro das Crónicas deparamo-nos com um cenário semelhante ao das passagens de 2 Sm 6,5 e 21. O verbo רָקְדוּ (śaḥaq), na forma Piel (particípio masculino plural absoluto), é utilizado para exprimir a alegria pela presença de YHWH diante do seu povo: «David e todo o Israel dançavam – «מְרַקְדִים [m^eśaḥāqîm/paidzōntēs]» – diante de YHWH com todas as suas forças, cantavam e tocavam cítaras, harpas, tamborins, címbalos e trombetas» (1 Cr 13,8).

Em 2 Cr 30 é utilizada pela primeira vez a forma verbal Hifil¹⁸⁴, que expressa uma verdadeira ação causativa¹⁸⁵. Encontramo-nos no contexto da convocação para a celebração da Páscoa festiva (2 Cr 30,1-5), acontecimento congregacional do novo povo de Israel¹⁸⁶. Neste intuito, são enviados mensageiros apelando ao povo que volte a Jerusalém para louvar o «YHWH de Abraão, de Isaac e de Israel» (2 Cr 30, 6), mas grande parte das pessoas do povo de Efraim, Manassés e Zabulão riam-se – מְרִיקִים (mās^eḥîqîm/katagēlōntēs) – deles (2 Cr 30, 10), rejeitando uma palavra que convoca. O verbo רָקְדוּ (śaḥaq), que assume um significado de escárnio, gozo, ridicularização (como é próprio do riso e como pode acontecer no jogo), encontra-se encaixilhado por duas posturas antitéticas: convocação-rejeição de uma relação com YHWH. Por outras palavras, podemos dizer que nos deparamos com uma tensão comunicativa entre ‘relação ou não-relação’, consoante é aceite ou não.

Conclui-se que, depois de analisadas as passagens dos livros 1 e 2 Samuel e 1 Crónicas, os textos refletem uma dinâmica de relação e exteriorização, em forma de dança comunicativa entre YHWH e o Homem, enquanto em 2 Crónicas o tema da relação é mais expressivo.

¹⁸³ Cf. CAQUOT, André; ROBERT, Philippe de – *Les Livres de Samuel*, p. 415.

¹⁸⁴ Esta forma verbal só é utilizada em duas passagens do AT: 2Cr 30,10 e Sl 29,6.

¹⁸⁵ Cf. RODRIGUES, Manuel Augusto – *Gramática Elementar de Hebraico*, p. 58.

¹⁸⁶ Cf. CARRASCO, Joaquín Menchén – *Libros de las Crónicas*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 1, p. 570.

O livro de Job¹⁸⁷ é o que mais ocorrências apresenta do verbo קַחַשׁ (śaḥaq), 9 vezes ao todo. O verbo é utilizado predominantemente na forma Qal, seis vezes no imperfeito e uma vez no perfeito. Por duas vezes é utilizada a forma verbal Piel, mas ambas no imperfeito. As passagens do livro de Job em que aparece o verbo קַחַשׁ (śaḥaq) relacionam-se sempre com uma ligação com YHWH.

Em Jb 5 encontramos-nos perante a temática da necessidade de uma relação justa do Homem com YHWH. O Homem, na não-relação com YHWH, é apresentado como insensato e imbecil (Jb 5,1-7). Por este motivo Job apela à necessidade de que o Homem se volte para YHWH¹⁸⁸, confiando-lhe a sua vida, para d'Ele obter a Vida (Jb 5, 8-27). Neste regressar ao olhar de YHWH, Job afirma que «rir-te-ás [קַחַשׁ] (tiś'ēḥaq/katagēlāsē) da devastação e da fome e não temerás os animais ferozes» (Jb 5,22). O verbo é empregue na forma Qal (imperfeito), realçando que estamos diante de uma ação inacabada, um constante refazer relacional, vivencial.

A experiência pessoal de Job¹⁸⁹ leva-o a sentir saudade do tempo em que tudo corria bem na sua vida, em que sentia a proteção de YHWH (Jb 29,1-23). Nesse tempo, até quando sorria – קַחַשׁ ('és'ēḥaq/gēlāō) – contagiava os mais infelizes (Jb 29,24-25). O drama alude à antítese entre luz e trevas, presença e ausência de Deus¹⁹⁰. Ora, a vida presente de Job assume um contraste dos tempos de outrora. Job sente na pele a amargura do sofrimento, dor, angústia, fracasso, e por isso exclama: «Agora, riem-se [קַחַשׁ] (śāḥāqû/katēgēlāsán) de mim...[sou] objeto dos seus escárnios» (Jb 30,1-31). Assim, Job faz um protesto de inocência¹⁹¹ diante de YHWH.

Todavia, a impotência do homem Job, o seu caráter supérfluo¹⁹², leva-o a constatar que YHWH é quem comanda o ciclo dos acontecimentos do Homem e do universo do criado. YHWH ri-se – קַחַשׁ (îś'ēḥaq/katagēlōn) – diante das divisões do Homem e do

¹⁸⁷ A estas passagens acrescenta-se mais uma, Jb 21,11, em que é utilizado o verbo קַחַשׁ (raqad).

¹⁸⁸ Cf. O'CONNOR, Donal J. – *Job: His wife, his friends and his God*, p. 54.

¹⁸⁹ Job está de acordo com o Homem sábio do livro dos Provérbios (3,7 e 14,16), mas é um exemplo paradigmático, dentro dos textos bíblicos. Se o sábio é aquele que teme o mal e dele se afasta, Job enquadra-se no ideal de sabedoria, do Homem sábio. Contudo, a realidade põe em causa a própria sabedoria, coloca em crise a vida do Homem, porque a Job não deveria acontecer o que lhe vai acontecer. Job vai contestar e colocar em crise a visão idílica da realidade e também a própria sabedoria. Porém, deve salientar-se que o mundo sapiencial bíblico não rejeita, mas ao contrário integra esta voz de crise.

¹⁹⁰ Cf. MURPHY, Roland E. – Job. In FARMER, William R. (ed.) – *TIBCom*, p. 771.

¹⁹¹ Cf. MAZZINGHI, Luca – *Il Pentateuco sapeinziale: Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza*, p. 113.

¹⁹² Cf. TERRIEN, Samuel – Job, p. 255.

tumulto das cidades (Jb 39,7), das criaturas (Jb 39,18) e até do próprio medo (Jb 39,22). Desta forma, podemos dizer que, neste livro, toda a criação e criatura estão envoltos pela presença de YHWH, fazem parte do seu canto¹⁹³ discursivo-relacional.

Job, «homem de consciência limpa»¹⁹⁴, assumindo a sua pequenez (Jb 40,1-5) reconhece a grandeza de YHWH, pois tudo se encontra diante do Seu olhar e até «os animais do campo divertem-se [יִקְרָאֵם? (y^eśahãqû/khamõnēn)] à sua volta» (Jb 40,20), com a Sua presença. Mas, para com o Homem, «mandatário do criador»¹⁹⁵, YHWH relaciona-se de forma especial, mais intensa, pois diz-lhe que «brincarás [חַתְּשָׁהֶֿק (hat^eśahéq/paícsē)]» (Jb 40,29) em liberdade¹⁹⁶ como um pássaro, expressa na forma Piel em que se encontra o verbo.

Em Jb 41, o verbo קִטַּשׁ (śahaq) é aplicado no contexto da descrição do crocodilo (Jb 41,1), animal considerado o rei dos animais ferozes (Jb 41, 26). Ele é tão forte e resistente que «até o martelo, para ele, é como palha; ri-se [קִטַּשׁ־יָ (w^eîś^eḥaq/katagēla)] do sibilar dos dardos» (Jb 41,21). Teologicamente, esta passagem remete-nos para a presença de YHWH diante de todo o criado, ao qual ninguém pode resistir, pois a sua força tudo ultrapassa¹⁹⁷.

Podemos afirmar que este modo de jogar de YHWH, falante e actuante¹⁹⁸, para com o Homem, nos remete para um âmbito de liberdade, relacionalidade e comunicabilidade. Segundo o livro de Job, o Homem só depois de alcançar a justa relação com YHWH pode relacionar-se consigo mesmo, com os outros e com a natureza (animais e plantas).

Neste *excursus* pelos textos do AT chegamos ao livro dos Salmos. Desde logo, falar deste livro implica necessariamente aceitar que nos encontramos diante de contextos de «intensidade, vida, energia, canto, música, alegria, prazer, festa, ainda que, por vezes, dorida»¹⁹⁹.

¹⁹³ Cf. FRADES, Eduardo – Perché Il Dolore, Dio Mio?: Libro di Giobbe. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 89.

¹⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 114.

¹⁹⁵ KEEL, Othmar – *Dieu Répond à Job*, p. 133.

¹⁹⁶ Cf. SCHÖKEL, L. Alonso; DÍAZ, J. L. Sicre – *Job. Comentario Teológico y Literario*, p. 692.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 716.

¹⁹⁸ Cf. FRADES, Eduardo – Perché Il Dolore, Dio Mio?: Libro di Giobbe. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 102.

¹⁹⁹ COUTO, António José da Rocha – *O livro dos Salmos*, p. 9-10.

A primeira vez que o verbo קחש (śahaq) é utilizado, neste livro, surge precisamente no Sl 2, considerado, no seu género literário, um Salmo Real²⁰⁰, assim classificado por expressar uma «ideologia real»²⁰¹. A trama do salmo desenrola-se na incapacidade do Homem em relacionar-se consigo mesmo e com YHWH (Sl 2,1-2). Neste drama relacional é YHWH quem dos céus sorri – קחשׁ? (îś^ehāq/ĕkgĕlāsetai) – sobre os adversários (Sl 2,4-5). Segundo D. António Couto, citando R. de Vaux, o ‘riso’ de Deus nunca se encontra associado a algo positivo, mas a um sentimento negativo, de desprezo e zombaria²⁰². Percebemos esta afirmação enquanto ela deriva de uma não-relação do Homem para com YHWH. Contudo, o riso será melhor interpretado se entendido como uma «comoção da alma»²⁰³, um apelo constante de YHWH para que todas as nações para Ele se voltem, se relacionem, porque são «Felizes os que nele confiam» (Sl 2,12).

O Sl 37, de género Didáctico-Sapiencial, aborda o tema da condição humana (ética e religiosa) e sobre o modo como YHWH reage às ações do Homem. Neste género literário realça-se um estilo comunicacional, de instrução e transmissão²⁰⁴, entre aquele que corrige (YHWH) e o que é corrigido (Homem). Neste espaço de palavra dada e recebida, o justo é tido como aquele que confia no Senhor e n’Ele encontra felicidade e bem-estar (Sl 37,3), enquanto o ímpio será exterminado, recolhendo adversidade e desgraças (Sl 37, 9). Deles (ímpios) YHWH ri-se – קחשׁ? (îś^ehāq/ĕkgĕlāsetai) – porque nada da criatura é-Lhe desconhecido (Sl 37,13). YHWH, «instância transcendente»²⁰⁵, é o Senhor do tempo e a vida junto de Si alcança esperança para o futuro, seja em longevidade ou tranquilidade²⁰⁶.

O salmo 52, sendo uma exortação profética²⁰⁷, fala da antítese comportamental do Homem. Tal como no Sl 37, o ímpio, «que parecia um valente que se bastava a si mesmo»²⁰⁸, é descrito como aquele que, não confiado em YHWH (Sl 52,9), preferindo o mal ao bem (Sl 52,5), maltrata os justos (Sl 52,3). Os justos, pelo contrário, porque se encontram ligados, relacionados, com YHWH e se confiam à sua misericórdia (Sl 52,10),

²⁰⁰ Cf. SABOURIN, Léopold – *Le Livre des Psaumes*, p. 75-76.

²⁰¹ LOURENÇO, João Duarte – *Salmos. Oração do Povo de Deus*, p. 89.

²⁰² Cf. COUTO, António José da Rocha – *O livro dos Salmos*, p. 36.

²⁰³ AGOSTINHO, Santo – *Comentário aos Salmos: Salmos 1-50*, p. 26.

²⁰⁴ Cf. LOURENÇO, João Duarte – *Salmos: oração do Povo de Deus*, p. 93-94.

²⁰⁵ SCHÖKEL, L. Alonso; CARNITI, Cecilia – *Salmos: Traducción, introducciones y comentario*, vol. 1, p. 559.

²⁰⁶ Cf. SCHAEFER, Konrad – *Salmos, Cantar de los Cantares, Lamentaciones*, p. 120.

²⁰⁷ Cf. SABOURIN, Léopold – *Le Livre des Psaumes*, p. 252.

²⁰⁸ SERRANO, Gonzalo Flor – *Los Salmos*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 2, p. 445.

como que espantados e impulsionados pela ação comunicativa-purificadora de YHWH, farão troça – יִשְׁחָקוּ/גְלָסוֹתַי (îś^ehāqû/gĕlāsōtai) – dos ímpios (Sl 52,8). Assim se conclui que «sem confiança em Deus o Homem cai em poder do mal [...] transforma em deus o seu próprio eu, sua riqueza»²⁰⁹.

A tensão entre os que se encontram relacionados (justos) com YHWH e os desligados (ímpios) d’Ele, continua a ser descrito pelo salmista no Sl 59. Este salmo faz parte do género literário de lamentação e súplica individual. O contexto semântico indica que uma não-relação do Homem com YHWH conduz necessariamente a uma tensão relacional (ligar-desligar) entre si próprio (Sl 59,1-5). O justo suplica para que YHWH extermine os que desejam a não-relação com Ele (Sl 59,12-14), porque persuadidos na Sua não existência²¹⁰. O verbo שָׁחַק (śahāq) é utilizado para caracterizar o *jogo* entre YHWH e os que dele se afastam: «Tu, SENHOR, escarneces [יִשְׁחָקוּ (tiś^ehāq/ĕkgĕlāsē)] deles» (Sl 59,9).

O Sl 104, catalogado como sendo um Hino de Louvor, é como que um resumo dos salmos anteriores, porque descreve a ação relacional do criador para com o universo e suas criaturas (Sl 104,24). YHWH cuida da criação, da sua perfeita harmonia (Sl 104,3-25), e da relação das criaturas com ela. Por isso, o salmista, celebrando a «bondade de Deus refletida na harmoniosa simetria da criação»²¹¹, afirma que até o monstro Leviatan, criado por YHWH, vai para o grande mar para aí brincar – «יִשְׂחַק [I^eśahēq/ĕmpaídžĕin]» (Sl 104,26). É YHWH, o «inesperado e bem-vindo»²¹², quem tudo governa e d’Ele tudo depende para viver (Sl 104,27-30), porque YHWH é criador e dador de vida²¹³. Neste sentido, para o salmista a não-relação com YHWH é sinónimo de «possível impossibilidade»²¹⁴ vivencial e relacional de toda obra da Sua mão, pois é Ele quem «lhes envia e mantem o seu espírito vital»²¹⁵.

²⁰⁹ WEISER, Artur – *Os Salmos*, p. 307.

²¹⁰ Cf. JANOWSKI, Bernd – *Dialogues conflictuels avec Dieu: Une anthropologie des Psaumes*, p. 135.

²¹¹ SCHAEFER, Konrad – *Salmos, Cantar de los Cantares, Lamentaciones*, p. 200.

²¹² SCHÖKEL, L. Alonso; CARNITI, Cecilia – *Salmos: Traducción, introducciones y comentario*, vol. 2, p. 1311.

²¹³ Cf. MONROY, Agostino – *Ogni Vivente Dia Lode Al Signore: Salmi 107-150*. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 422.

²¹⁴ Bruno Forte utiliza esta expressão para descrever a ação divina sobre Maria aquando da sua conceção maternal. Cf. FORTE, Bruno – *Seguindote a Ti, Luz de la Vida*, p. 54.

²¹⁵ SERRANO, Gonzalo Flor – *Los Salmos*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 2, p. 487.

O livro dos Provérbios²¹⁶ utiliza o verbo קַחַשׁ (śaḥaq) por seis vezes, três vezes na forma Qal (uma vez no perfeito e duas vezes no imperfeito) e três vezes na forma Piel (uma vez no particípio masculino absoluto e duas vezes no particípio feminino absoluto).

Em Pr 1 deparamo-nos com a descrição da sabedoria divina (Pr 1,7)²¹⁷. Toda a trama textual coloca-nos diante da tensão entre o sábio (חָכָם/hākām), que fala ao Homem em geral²¹⁸, e o insensato (עֵוִיל/éwíl), assumindo uma dimensão pedagógica, instrutiva, de comunicação e harmoniosa relação entre filhos e pais (Pr 1,8-9) e entre os semelhantes (Pr 1,10-19). Podemos dizer que o tema teológico deste livro alude a uma conceção prática e experiencial da sabedoria, bem como à conceção da criação sempre na relação (presença) do Deus de Israel²¹⁹.

Interessante é o facto de neste livro a sabedoria divina²²⁰ realizar um discurso, uma ação comunicativa, pois é precisamente neste contexto que o verbo קַחַשׁ (śaḥaq) é utilizado pela primeira vez no livro dos Provérbios. Num apelo a que o Homem se converta às Suas convocações (Pr 1,23) e a (consequente) não-escuta da palavra por parte deste, leva a que a sabedoria divina²²¹ afirme: «me rirei [קַחַשׁוּמַי (‘és^ehāq/katakharōumai)] da vossa ruína» (Pr 1,26). Encontramo-nos diante de um conselho²²² não acolhido, mas que retrata, acima de tudo, uma ação não acabada. Por isso o verbo é utilizado na forma Qal (imperfeito). A situação do Homem, que não escuta (acolhe) o conselho divino, não é definitiva. Assim, a sabedoria ri-se com o objetivo de levar o Homem a reencontrar²²³ a justa relação consigo mesmo e com YHWH (Pr 1,33).

²¹⁶ O livro dos Provérbios é uma coletânea de várias coleções, constituindo o primeiro núcleo da sapiência bíblica hebraica. A forma base é o provérbio – *mašal* (מָשָׁל) que significa governar, ser semelhante. O provérbio assemelha-se sempre a qualquer situação da nossa vida, oferecendo uma chave de leitura para a governar corretamente. O provérbio, na tradição hebraica, é sempre traduzido pela forma poética, pedagógica, através de recursos literários como do paralelismo antitético que coloca sempre em confronto duas realidades contrastantes: o sábio (חָכָם/hākām) e o insensato (עֵוִיל/éwíl).

²¹⁷ O versículo 7 introduz um elemento de surpresa – o temor – que logicamente poderia estar no princípio do livro. Pode dizer-se que a palavra ‘temor’ é o princípio e a chave teológica de toda a sabedoria bíblica. Cf. CAMARERO, Lorenzo – *Cammino Di Vita: L’Equità - Libro dei Proverbi*. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 70.

²¹⁸ Cf. PREUSS, Horst Dietrich – *Teología del Antiguo Testamento: El camino de Israel com Yahvé*, vol. 2, p. 214.

²¹⁹ Cf. MAZZINGHI, Luca – *Il Pentateuco sapeinziale: Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza*, p. 58.

²²⁰ A sabedoria bíblica não é um saber técnico, teórico ou intelectual, mas sim um saber experiencial. A sabedoria (חָכָם/hākām) significa saber fazer alguma coisa: habilidade, saber governar, capacidade de conduzir a própria vida (comportamento ético na relação com Deus).

²²¹ A sabedoria age como um profeta que comunica um julgamento definitivo. Cf. GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora – *Proverbs*. In FARMER, William R. (ed.) – *TIBCom*, p. 865.

²²² O *mašal* (מָשָׁל) bíblico não dá ordens, mas sugere, provoca um processo cognitivo (reflexão). Por vezes, porém, provoca surpresa ou ambiguidade, incita uma resposta ou o silêncio.

²²³ A sabedoria (חָכָם/hākām) lamenta-se por não ter sido escutada, mas convida à conversão das más ações do passado. Neste sentido, a sabedoria preocupa-se com o futuro. O saber nunca está adquirido

Em Pr 8 a sabedoria fala ao Homem, particularmente ao ingénuo e ao insensato, apelando à escuta e conhecimento da verdade (Pr 8, 1-10). Dela advém toda a fecundidade, riqueza e justiça (Pr 8,18-21) e o seu objetivo visa enriquecer os que a amam (Pr 8,21). Mas, qual a origem e finalidade última da sabedoria? Foi YHWH quem a criou antes de toda a criação (Pr 8,22-31), revelando uma relação primigénia desta com o seu criador: «eu estava com Ele [YHWH] como arquitecto» (Pr 8,30).

É precisamente desta relação íntima com YHWH que se percebe a utilização do ver שָׂחַק (śāḥaq), traduzido pela ação de brincar. A forma Piel em que é utilizado traduz expressivamente o profundo sentido da ação realizada, pois esta forma demonstra uma ação intensa. A sabedoria que brinca – מְשַׁחֵקֶת (m^eśāḥéqét/ēuphrainómēn), porque diante da presença de YHWH (Pr 8,30), estabelece também uma ação intensiva – מְשַׁחֵקֶת (m^eśāḥéqét/ēuphrainómēn) – com a Terra e por isso deseja relacionar-se com o Homem, estar junto de (Pr 8,31). Podemos dizer que esta dinâmica festiva intensiva é como que um abraço envolvente entre YHWH-sabedoria-criação-Homem, um jogo que conduz a uma «liberdade criativa e resplandecente de beleza»²²⁴, uma simbiose integrativa do criado com o criador, pois «todos os seres do universo são marcados com o selo da Sabedoria, princípio e arquitecto do universo»²²⁵.

Voltamos a encontrar o verbo שָׂחַק (śāḥaq)²²⁶, no livro dos Provérbios, no capítulo 26. Aqui é retomado o tema da relação humana entre o justo e o insensato, numa clara tensão de afastamento entre um e outro (Pr 26,1-17). A incoerência de vida do preguiçoso (insensato), que se julga sábio, leva-o a enganar o próximo dizendo que assim tinha agido por brincadeira – « שָׂחַק [m^eśāḥēq/paídžōn]» (Pr 26,19). O contexto semântico em que é aplicado o verbo traduz uma ação intensa de jogar não relacional, porque «joga com armas perigosas»²²⁷, que tem início numa não-relação do ímpio com YHWH. Esta não-relação faz com que o insensato se desligue do criador e dos irmãos. Desta forma, se o sábio discutir com o insensato, não interessa se este se agasta ou se ri – קַטְגְּלַי (w^eśāḥaq/katagĕlatai), pois este não terá paz (Pr 29,9).

totalmente, é um caminho gradual de aquisição, devendo procurar-se ir sempre mais fundo no saber. Por isso, a sabedoria constitui uma formação integral da vida, moral e ética.

²²⁴ SCHÖKEL, L. Alonso; LINDEZ, J. Vilchez – *Proverbios*, p. 242.

²²⁵ CAMARERO, Lorenzo – *Cammino Di Vita: L'Equità - Libro dei Proverbi*. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 77.

²²⁶ Em Pr 14 é utilizado um nome comum masculino singular absoluto, que deriva da forma verbal שָׂחַק (śāḥaq), que é traduzido por *sorrir*. Contudo, não é analisado por não ser constitutivamente uma ação verbal.

²²⁷ SCHÖKEL, L. Alonso; LINDEZ, J. Vilchez – *Proverbios*, p. 466.

Em Pr 31, intitulado *Provérbios de Lemuel*, encontramos-nos perante o entretecido relacional entre mãe e filho. O rei de Massá recorda os conselhos de sua mãe, «com vista ao exercício do seu ofício»²²⁸, que apela a uma justa relação entre si, Lemuel, e o seu povo (Pr 31,1-9). Entre os versículos 10 e 31, deparamo-nos com a exaltação da mulher valiosa para o seu marido. Neste quadro, encontramos o verbo קהש (śahaq) associado a uma ação da mulher agraciada pela sabedoria (Pr 31,26), por isso vista, para muitos autores, como «símbolo da sabedoria»²²⁹. Precisamente porque cheia de fortaleza e de graça, ela sorri – קהשׁתִּי (watis^eħaq/ěuphránthē) – diante dos acontecimentos futuros (Pr 31,25). Desta forma se verifica que é pela presença da sabedoria na mulher e da sua resposta em forma de temor a YHWH, que esta será louvada e fecunda (Pr 31,30-31).

Continuando a nossa viagem pelo mundo bíblico, o verbo קהש (śahaq) é utilizado novamente no livro de Qohélet²³⁰. A temática desta perícopé é a da injustiça e temperança, remetendo-nos para uma reflexão acerca da totalidade da existência humana²³¹. O autor do livro alerta para que tudo tem o seu tempo (Qo 3,1-8), e que por isso há «tempo para chorar e tempo para rir [קוֹהֵלֵת (lis^eħōq/gělásai)]» (Qo 3,4). A utilização do verbo no infinitivo constructo, forma Piel, realça uma ação causativa, porque tudo é dom de YHWH (Qo 3,13). Neste sentido, a atitude do Homem, segundo o livro de Qohélet, não deve ser de resignação, mas de reconhecer-se reconhecido pela presença de YHWH na sua vida (Qo 3,14-15), uma fé teológica²³², uma contínua evocação «à condição humana universal como possibilidade inquietante»²³³.

O livro de Jeremias utiliza por três vezes o verbo קהש (śahaq), sempre na forma Piel (particípio masculino absoluto). No capítulo 15, YHWH comunica com Jeremias

²²⁸ FORESTELL, J. Terence – Proverbios. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, vol. 2, p. 434.

²²⁹ MAZZINGHI, Luca – *Il Pentateuco sapeinziale: Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza*, p. 71.

²³⁰ Qohélet foi traduzido na Vulgata como *Eclesiastes*. O termo *Eclesiastes* é a forma latina do grego *ekklesiastes*, supondo o desejo da tradução dos LXX em traduzir o termo hebraico *qohélet*. O termo grego *ekklesiastes* traduz razoavelmente bem *qohélet*, significando «quem se senta ou fala em assembleia». Com efeito, a palavra *qohélet* é um particípio feminino do verbo *qhl*, que na sua raiz Qāhāl significa «reunir em assembleia», «convocar». No entanto, *qohélet* não assume um sentido de «editor» porque o verbo *qhl* não tem como complemento objetos ou seres inanimados, mas sim pessoas. Assim, *qohélet* é um nome não próprio mas de função, aparecendo sete vezes. É um nome fictício com função literária. Qohélet é aquele que convoca, reúne. Mas reúne o quê, que assembleia? Não será assembleia litúrgica mas sim do âmbito escolástico (alunos, público, que congrega as palavras).

²³¹ Cf. BONORA, Antonio – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Qohélet*, p. 73.

²³² Cf. FRADES, Eduardo – Non Varrà L’Uomo Più Della Sua Vita?: *Ecclesiaste (Qoelet)*. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 143-144.

²³³ BONORA, Antonio – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Qohélet*, p. 73.

dizendo que se *desligou* do povo pervertido (Jr 15,1-9), iludindo à figura materna que perde os filhos e se encontra sem forças para outros dar à luz²³⁴. Mas, Jeremias, apelando ao sentimento filial e fiel com YHWH (Jr 15,10-13), suplica pela sua misericórdia (Jr 15,15-16). O profeta afirma que jamais se *ligou* aos escarnecedores, muito menos para com eles se divertir – «סָהַאֲקִים [śahāqîm/paidzöntōn]» (Jr 15,17). Para Jeremias o que é importante na sua vida, sem a qual não vive, é a intimidade e fidelidade relacional com YHWH.

Em Jr 30 deparamo-nos com a ação comunicativa de *religar* por parte de YHWH com o seu povo, através de Jeremias (Jr 30,1-4). A ação de YHWH encontra-se sempre para além de qualquer possibilidade humana (Jr 30,5), libertando o seu povo para que este O sirva (Jr 30,8-9). Porém, esta impossível possibilidade só se realiza pela presença de YHWH diante do seu povo: «Eu estarei contigo para te salvar» (Jr 30,11). É o próprio YHWH que curará todas as feridas (Jr 30,17) e dará possibilidade de vida (Jr 30,18) ao seu povo. Nesta ação imponderada de YHWH, pelo seu amor infinito, o povo encontrará alegria de viver e, nesse sentimento, cantará cânticos de louvor e soltará gritos de alegria – «מִסָּהַאֲקִים [m^éśahāqîm/paidzöntōn]» (Jr 30,19), porque assim diz YHWH: «Vós sereis o meu povo, e Eu serei o vosso Deus» (Jr 30,22). É Ele, pela sua ação comunicativa, quem dá esperança ao futuro do Homem, uma liberdade sonhada²³⁵.

Este sentido de filiação, entre o povo e YHWH, é desenvolvido no capítulo 31 do mesmo livro. YHWH promete amor eterno, a restauração de Israel (Jr 31,3-4), que voltará a ter alegres danças – «מִסָּהַאֲקִים [m^éśahāqîm/paidzöntōn]» (Jr 31,4), depois de «passar pela experiência fundacional do êxodo, que é experiência de libertação»²³⁶. Tudo por YHWH será renovado e só com a Sua presença tudo frutificará (Jr 31,5), pois Ele é a «garantia da criação de algo novo»²³⁷. Neste sentido, podemos afirmar que a ação intensiva de YHWH convoca e provoca uma resposta intensiva (relacional) por parte do Homem, pois é pela Sua graça que o povo é convertido²³⁸.

No livro das Lamentações, o verbo סָהַאֲ (śahāq) é utilizado na forma Qal (perfeito). No primeiro capítulo do livro, mais concretamente no versículo 7, é utilizado o verbo

²³⁴ Cf. SCHÖKEL, L. Alonso; DÍAZ, J. L. Sicre – *Profetas*, vol. 1, p. 488.

²³⁵ Cf. LACY, José María Abrego de – Jeremias. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 2, p. 138.

²³⁶ SCHÖKEL, L. Alonso; DÍAZ, J. L. Sicre – *Profetas*, vol. 1, p. 559.

²³⁷ SICRE, José Luis – *Los Profetas de Israel y Su Mensaje*, p. 175.

²³⁸ Cf. FISCHER, Georg – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Jeremias*, p. 201.

num contexto de separação conjugal, de não-relação entre o Homem e YHWH²³⁹. O tempo evocado abarca o passado e o presente de Jerusalém. Os inimigos, que detêm o domínio sob o povo de Israel, olham e troçam – יִרְקֹץ (śāḥāqû/ěgélasan) – da sua miséria (Lm 1,7). O verbo é aplicado a um contexto de subjugação do povo de YHWH ante o inimigo. Na verdade, ninguém acreditava ser possível que as portas da cidade de Jerusalém fossem escancaradas por qualquer adversário ou força hostil²⁴⁰. Assim, deste ambiente caótico surge o lamento, que reclama quem o escute. Este é resultado de um pesar mesurado que expressa a dor de todo o povo e tem um efeito terapêutico (vital) para aqueles que têm esperança em YHWH²⁴¹.

Em Hab 1 encontramos-nos diante de um entrelaçar dialogal entre o profeta e YHWH, que suplica a Sua interceção perante a violência e a opressão (Hab 1,2-4), uma situação «centrada nos pecados de injustiça inter-humana»²⁴². A esta súplica YHWH corresponde com uma ação impossível aos olhos do Homem (Hab 1,5). A desordem entre o povo assume contornos de insurreição, pois o povo zomba – יִשְׁחָק (îś^eḥāq/ěmpaicsētai) – dos seus reis (Hab 1,10). O verbo encontra-se na forma Qal (imperfeito), demonstrando uma ação incompleta, porque YHWH é o Senhor poderoso e cioso do seu povo e realiza aquilo que comunica.

No livro de Zacarias, capítulo 8, YHWH demonstra pelo seu povo um amor ardente (Zc 8,2) e por este motivo habita no meio de Jerusalém (Zc 8, 3). Pela sua presença e ação, todos retomarão vigor e até as crianças brincarão – יִשְׂחוּ (m^eśāḥāqîm/paidzōntōn) nas praças (Zc 8,5), sinal da nova aliança²⁴³. Deparamo-nos com uma ação improvável realizável de YHWH (Zc 8, 6). A ação intensiva das crianças é consequência desta concretização impossível de YHWH, que se comunica, se faz presente e se relaciona com o Homem (Zc 8,7-8).

Concluindo, podemos apontar as principais linhas orientadoras que a utilização do verbo יִשְׂחָק (śāḥaq) nos transmite. Primeiramente, dizemos que o verbo é utilizado sempre

²³⁹ Cf. LACY, José María Abrego de – *Lamentaciones*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 2, p. 540.

²⁴⁰ Cf. RENKEMA, Johan – *Lamentations*, p. 130.

²⁴¹ Cf. SCHAEFER, Konrad – *Salmos, Cantar de los Cantares, Lamentaciones*, p. 303-304.

²⁴² RIVAS, Pedro Jaramillo – Habacuc. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 2, p. 360.

²⁴³ Cf. RIVAS, Pedro Jaramillo – Zacarias. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, vol. 2, p. 381.

em contexto relacional e comunicacional entre YHWH e o Homem. Mesmo quando YHWH não se encontra diretamente presente, por exemplo quando se atesta a não-relação entre o justo e o ímpio, o verbo קחשׁ (śaḥaq) remete para uma não-relação entre o Homem, que se deve ao não acolhimento da palavra de YHWH, ao afastamento dos seus desígnios. Portanto, tudo se deve à ação de YHWH que, mesmo quando se ri do ímpio, envolve e abraça toda a obra das Suas mãos.

2.1.3 O verbo רקד (raqad)

No percurso já realizado analisamos os contextos semânticos em que os verbos קחשׁ (śaḥaq) e קחשׁ (śaḥaq) se nos aparecem no decorrer dos livros veterotestamentários. Após este *excursus* falta analisarmos, segundo o mesmo método adotado, o verbo רקד (raqad). Este verbo aparece em sete livros do AT: 1 Cr 15,29, Sl 29,6;114,4;114,6, Jb 21,11, Qo 3,4, Is 13,21, Jl 2,5 e Na 3,2.

Segundo a ordem canónica, a primeira vez que o verbo aparece no AT é no primeiro livro das Crónicas. Em 1 Cr 15,29 atestamos a utilização dos dois verbos, קחשׁ (śaḥaq) e רקד (raqad). Por este facto, optamos por analisar neste momento o trecho do texto sagrado. O contexto semântico em que os verbos são utilizados advém da presença da Arca da Aliança (1 Cr 15,25). Pela presença de YHWH, o povo sente a necessidade de exteriorizar a sua alegria, soltando «brados de júbilo ao som das trombetas, trompas, címbalos, cítaras e harpas» (1 Cr 15,28). Depois de transportarem a Arca da Aliança até à cidade de David, Mical observa que o seu rei «dançava [מְרַקֵּד (m^eraqēd/ōrkhōúmēnōn)] e ria [וּמְשַׁחֵק (ûm^eśaḥēq/paídžōnta)]» (1 Cr 15,29). Ambos os verbos estão na forma Piel (particípio masculino absoluto).

Assim, deste contexto semântico, se realça que o dançar e rir de David revelam uma relação festiva comunicativa deste para com YHWH, princípio da sua exteriorização.

Em Jb 21, deparamo-nos com as interrogações de Job diante dos homens maus, os que se encontram fora da relação com YHWH e que dizem: «Afasta-te de nós» (Jb 21,13). Aparentemente a estes tudo corre bem e até os seus filhos, cheios de alegria, brincam «רַקְדִּין [y^eraqēdûn/prōspaídžōusin]» (Jb 21,11). Job responde aos seus três

amigos (Elifaz, Bildad e Sofar), refutando todas as suas afirmações²⁴⁴. Partindo da sua experiência pessoal, Job coloca em causa a teoria da retribuição, pois os maus prosperam e enriquecem (Job 21,7). Porém, os que vivem na não-relação com Deus «serão como palha arrastada pelo vento» (Jb 21,18), enquanto Job, não querendo ser relacionado com os ímpios, mesmo que os seus amigos o considerem como ímpio, permanece ligado a YHWH²⁴⁵.

O Salmo 29 é um Hino de Louvor²⁴⁶ ao «Senhor cósmico da tormenta»²⁴⁷. O salmo reflete uma experiência humana profunda diante do seu criador, pois em YHWH tudo é incluído. É a voz de YHWH que se faz ouvir por toda a criação e que torna possível a impossibilidade do Líbano brincar – וַיִּרְקֵינָם (wayar^eqîdēm/lěptuněi) – como um novilho (Sl 29,6). Podemos dizer que todo o louvor do Homem é antecedido pela ação comunicativa de YHWH, que tudo cria e relaciona consigo. A forma verbal Hifil (sufixo 3ª pessoa masculino plural), em que é utilizado o verbo רָקַד (raqad), expressa uma verdadeira ação causativa iniciada em YHWH.

A narração da Páscoa hebraica surge-nos cantada no salmo 114, em forma de hino memorial do Êxodo. Relata, portanto, uma ação festiva do povo de Israel perante acontecimentos que transcendem a capacidade humana, pois as águas recuam do seu leito (Sl 114,3) e até «os montes saltaram [רָקְדוּ (rāq^edû/ěskirtēsan] como carneiros, e as colinas, como cordeiros» (Sl 114,4). O verbo רָקַד (raqad) é utilizado na forma Qal (perfeito, 3ª pessoa comum plural), demonstrando uma ação inacabada, iniciada pela mão de YHWH. No versículo seis²⁴⁸ o verbo é novamente utilizado, mas em imperfeito (2ª pessoa masculino plural). O salmista interroga-se diante de uma ação imprevista de YHWH. De facto, tudo acontece pela presença relacional de YHWH, que se manifesta ao povo por Si escolhido. Desta forma, podemos dizer que a natureza comunica ao Homem o ser relacional e comunicacional de YHWH.

O verbo רָקַד (raqad) surge-nos de novo em Qohélet 3,4. O contexto semântico em que se situa é o mesmo da análise anteriormente efetuada relativamente ao verbo שָׁחַק

²⁴⁴ Cf. VOGELS, Walter – *Job, L'Homme qui a bien parlé de Dieu*, p. 142.

²⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 143.

²⁴⁶ Acerca da classe dos Hinos ver COUTO, António José da Rocha – *O livro dos Salmos*, p. 14.

²⁴⁷ SCHÖKEL, L. Alonso; CARNITI, Cecilia – *Salmos: Traducción, introducciones y comentario*, vol. 1, p. 458.

²⁴⁸ «Montes, porque saltais (רָקְדוּ /tir^eq^edû) como carneiros, e vós, colinas, como cordeiros?».

(śaḥaq). Aliás, ambos os verbos encontram-se em infinitivo constructo, forma Piel, realçando uma ação intensiva causativa, pois, segundo Qohélet, tudo é dom de YHWH. Todo o tempo tem a sua origem em YHWH que, no lugar criado, concede tempo ao Homem para rir – «לִישׁוֹחַ [liš'eḥōq/gělásai]», e tempo para dançar – «רָקֹד [r'eqōd/örkhēsasthai]», em profunda sinfonia relacional com o criador.

O livro de Isaías (13,1-23,18) aborda o predizer de YHWH contra as nações estrangeiras²⁴⁹. No capítulo 13 deparamo-nos com o oráculo proferido contra a cidade de Babilónia (Is 13,1), que será atacada por guerreiros consagrados (Is 13,3). YHWH, segundo o salmista, é o ‘Senhor do universo’ e nada lhe é oculto (Is 13,4-5). O profeta Isaías, emprestando a sua voz, avisa o povo que o dia de YHWH está próximo (Is 13,9), procurando «recuperar uma adequada relação entre Deus e os seres humanos através de uma conversão consistente em fazer que pensem como pensa Deus»²⁵⁰.

Assim, porque centrada em si mesma, Babilónia será destruída por YHWH e jamais habitada será (Is 13,19-20). É precisamente neste drama relacional que o verbo רָקֹד (raqad) nos aparece. O lugar criado para o Homem, espaço relacional com o criador, será ocupado por criaturas que aí dançarão – «רָקְדוּ [y'raq'edû/örkhēsōntai]» (Is 13,21). O verbo encontra-se na forma Piel (imperfeito, 3ª pessoa masculino plural), revelando uma ação intensiva provocada por uma não-relação do Homem com YHWH.

O profeta Joel, no capítulo 2, alerta Sião que o dia de YHWH está próximo (Jl 2,1). Joel adverte que diante de YHWH tudo será renovado e que a Sua não-presença será causa de ruína (Jl 2,3). YHWH é descrito como aquele que age para além das possibilidades humanas, «semelhante ao estrondo dos carros saltando [רָקְדוּ [y'raq'edûn/ěcsalōutai]] sobre o cume dos montes» (Jl 2,5). O verbo רָקֹד (raqad) encontra-se na forma Piel (imperfeito, 3ª pessoa masculino plural), realçando uma ação tornada possível porque tem origem em YHWH.

Ele é quem deve ser reverenciado e diante d'Ele o Homem relacionar-se-á corretamente: «cada um segue o seu caminho sem confundir as suas sendas. Não se embarçam uns aos outros; cada um marcha pela sua estrada» (Jl 2,7-8). Joel apela à conversão do povo, que ele se volte (relacione) para YHWH, «porque Ele é clemente e compassivo, paciente e rico em misericórdia» (Jl 2,13).

²⁴⁹ Babilónia, Assíria, Filisteia, Moab, Damasco, Egipto, Idumeia, Arábia, Tiro e Sídon.

²⁵⁰ MARCONCINI, Benito – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Isaías (1-39)*, p. 25.

A última vez que o verbo רָקַד (raqad) é utilizado no AT encontra-se no livro de Naum, no capítulo 3. O profeta Naum reclama os crimes de Nínive, pois todo o ruído dessa cidade é som de destruição: «ruído de chicotes, barulho de rodas, cavalos a galope, movimento [מִרְקָדִים (m^craqēdāh/anabrássōntos)] de carros» (Na 3,2). O verbo aparece na forma Piel (particípio feminino absoluto), ação intensiva de não-relação do Homem entre si, porque não relacionado com YHWH. O drama da autodestruição humana levada a cabo pelos habitantes de Nínive não é indiferente ao criador que agirá contra ela (Na 3,5-7).

2.2 No Novo Testamento

Depois de percorridos os textos veterotestamentários, importa agora analisar de que forma os verbos רָקַד (raqad), רָקַדְתָּ (śahaq) e רָקַדְתָּ (śahaq) foram traduzidos para o grego utilizado nos textos do NT, na bíblia dos LXX (septuaginta). Tal como no hebraico, a metodologia usada passa por analisar as perícopes, segundo a ordem canónica dos respectivos livros, bem como os contextos semânticos em que os verbos gregos são utilizados, extraindo daí os dinamismos relevantes para investigação em curso.

2.2.1 A partir do verbo רָקַד (raqad)

O verbo γελᾶω/gēlāō é utilizado no evangelho de Lucas, capítulo 6, no contexto do discurso das Bem-Aventuranças proferido por Jesus Cristo. A palavra ‘felizes’ traduz do hebraico o sentido de uma dinâmica de salvação inserida na vida do Homem que caminha em direção ao reino de Deus²⁵¹. O mote é repetido quatro vezes, circunscrevendo a ação presente e escatológica de Cristo. É neste contexto que no versículo 21 é utilizada a forma verbal γελάσετε/gēlāsētē (indicativo futuro activo, 2ª pessoa plural), indicando uma ação futura de alegria para aqueles que estiverem em relação com Aquele que a comunica. Assim, a totalidade da felicidade encontra-se em relação com Cristo, Filho de Deus, em forma de uma nova compreensão da existência humana²⁵². A mensagem de

²⁵¹ Cf. THAYSE, André – *Luc: L'Évangile Revisité*, p. 86.

²⁵² Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *Evangelio Segun San Lucas*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 206.

Jesus dirige-se particularmente para os pobres, aqueles que por contingência se encontram desligados da sociedade e de Deus, religando-os (relacionando-os) através do olhar comunicativo e misericordioso de Deus na sua pessoa²⁵³.

Ainda no mesmo capítulo, mas no versículo 25, o verbo γελᾶω/gěláo é novamente utilizado ainda no contexto do discurso proferido por Jesus Cristo à multidão, mas com função antitética. Os que abdicarem da relação com Cristo – «os que agora rides»²⁵⁴ – e não acolhem a Sua palavra serão excluídos da relação filial com Deus. Este grupo encontra-se em oposição ao dos ‘felizes’, pois não acionam em si a escuta da palavra que comunica comunhão (relação) com Aquele que a profere. Mesmo assim, Jesus não se desliga dos excluídos, mas provoca-os no sentido da escolha de um caminho repleto de possibilidades relacionais²⁵⁵.

O verbo ἐμπαίζω/ěmpaídzō surge pela primeira vez no evangelho de São Mateus, no contexto da fuga de José e Maria, com o menino recém-nascido, para o Egipto (Mt 2,13-15). Herodes, porque tinha sido enganado (ἐνεπαίχθη/ěněpaíkhthē) pelos magos, age com ira mandando matar todos os meninos com menos de dois anos de idade (Mt 2,16). A sua ação revela uma tentativa de aniquilação de relação vital entre mãe e filho, cumprindo-se a comunicação do profeta Jeremias: «Ouviu-se uma voz em Ramá, uma lamentação e um grande pranto: É Raquel que chora os seus filhos e não quer ser consolada, porque já não existem» (Mt 2,16). O sentido do massacre ordenado por Herodes assume aqui um carácter antitético de salvação para o povo de Israel²⁵⁶, pois o que era perseguido foi salvo para salvar o povo. Tudo começa numa mensagem divina a José que se faz ouvir, guia e protege da tentativa homicida de Herodes²⁵⁷.

No capítulo 20 de Mateus, situamo-nos diante do terceiro anúncio da Paixão feito por Jesus Cristo aos seus doze discípulos. O verbo ἐμπαίζω/ěmpaídzō é utilizado para descrever uma ação de rejeição da Vida comunicativa. Cristo anuncia que será entregue às mãos dos pagãos que «o vão escarnecer [ἐμπαίζαι/], açoitar e crucificar» (Mt 20,19).

²⁵³ Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – Evangelio Segun San Lucas. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 207.

²⁵⁴ Lc 6,25: γελῶντες/gělōntēs (participio presente activo, nominativo, masculino plural).

²⁵⁵ Cf. THAYSE, André – *Luc: L'Évangile Revisité*, p. 89.

²⁵⁶ Cf. BONNARD, Pierre – *L'Évangile selon Saint Matthieu*, p. 29.

²⁵⁷ Cf. LESKE, Adrian – Mateo. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1148.

Contudo, esta ação de não-relação por parte de Israel não terá a última palavra porque depois da morte virá o terceiro dia da vida nova²⁵⁸.

Em Mt 27 encontramos-nos no centro do drama da condenação de Cristo, onde Pilatos dialoga com Jesus, interrogando-O acerca da sua messianidade. Cumprindo a tradição, Pilatos dialoga com o povo, que lhe pede Barrabás em vez de Jesus (Mt 27,15-23). Receoso de perder o seu poder²⁵⁹, Pilatos «lavou as mãos na presença da multidão, dizendo: «Estou inocente deste sangue. Isso é convosco» (Mt 27,24) e soltou-lhes Barrabás. O verbo ἐμπαίζω/ẽmpaídzō surge num contexto de ausência total de relação. Jesus Cristo, depois de flagelado e entregue para ser crucificado, foi coroado com uma coroa de espinhos e os soldados escarneciam-no (ἐνέπαιξαν/ẽnẽpaicsan); e depois de o terem escarnecido (ἐνέπαιξαν/ẽnẽpaicsan), despiram-no da sua dignidade enquanto Homem (Mt 27,27-31). O verbo é utilizado por duas vezes, realçando uma ação intensa de não-relação.

De seguida, o verbo ἐμπαίζω/ẽmpaídzō é aplicado, pelo mesmo evangelista, no contexto da crucifixão de Jesus que, depois de percorrido o caminho até ao local chamado Gólgota (Mt 27,33) e de ser crucifixado juntamente com dois salteadores (Mt 27,35-38), é injuriado por todos os que por ali passavam e até os sumos sacerdotes, doutores da Lei e os anciãos zombavam [ἐμπαίζοντες/ẽmpaídzõntes] d'Ele (Mt 27,39). As verbalizações eram certamente resultado das sessões do Sinédrio, que tinham levantado falsos testemunhos acerca de Jesus e se tinham divulgado pela cidade²⁶⁰. José Pagola associa o zombar dos soldados ao sofrimento de Cristo na cruz²⁶¹, porém a ação dos soldados relaciona-se originariamente com a negação da filiação divina de Jesus Cristo, que afirmava viver uma relação íntima com Deus seu Pai, concretizada na interrogação: «Se és Filho de Deus» (Mt 27,40). Podemos dizer que o sofrimento de Cristo não é tanto o corporal, mas mais o de não acreditarem na sua filiação divina, relacional com Deus²⁶².

No evangelho de São Marcos, o verbo ἐμπαίζω/ẽmpaídzō é igualmente utilizado por três vezes, uma vez no capítulo 10 e duas vezes no capítulo 15. Em Mc 10 o contexto semântico remete-nos para a passagem paralela a Mt 20,19, a do terceiro anúncio da

²⁵⁸ Cf. OPORTO, Santiago Guijarro – *Evangelio Segun San Mateo*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 91.

²⁵⁹ Cf. BONNARD, Pierre – *L'Évangile selon Saint Matthieu*, p. 397.

²⁶⁰ Cf. BOVER, José M. – *El Evangelio de San Mateo*, p. 498.

²⁶¹ Cf. PAGOLA, José Antonio – *O Caminho aberto por Jesus*. Coimbra: Gráfica Coimbra 2, p. 255-256.

²⁶² Cf. RINALDI, Giovanni (ed.) – *Il Nuovo Testamento Commentato: L'Evangelo secondo Matteo*, vol. 1, p. 481.

Paixão. Desta forma, o verbo ἐμπαίζω/ēmpaídzō surge num contexto de negação da identidade messiânica de Jesus Cristo por parte daqueles que «hão-de escarnecê-lo [ἐμπαίζουσιν/ēmpáidzōusin], cuspir sobre Ele, açoitá-lo e matá-lo» (Mc 10,34), correspondendo a uma ação de repúdio e de condenação à morte²⁶³. A cena remete-nos para uma oposição humana contra o enviado (relacionado) de Deus²⁶⁴.

O capítulo 15,16-20 do mesmo evangelista corresponde à passagem paralela, anteriormente analisada, de Mt 27,15-41. Aqui, é utilizado o mesmo verbo, ἐμπαίζω/ēmpaídzō, para realçar a ação dos soldados que, depois de terem colocado na cabeça de Jesus Cristo uma coroa de espinhos (Mc 15,17) e de Lhe baterem com uma cana, também na cabeça, cuspendo-Lhe (Mc 15,18), retiraram o manto de púrpura depois de o terem escarnecido – ἐνέπαιξαν/ēnēpaicsan (Mc 15,20). Corresponde a uma ação de troça por parte dos soldados romanos que jogam do desamparo do alegado aspirante ao trono²⁶⁵.

A passagem de Mc 15,23-31 corresponde paralelamente a Mt 27,33-41, acima analisado. O verbo ἐμπαίζω/ēmpaídzō é aplicado por Marcos também ao contexto da crucifixão de Jesus Cristo, descrevendo a ação dos sumos sacerdotes e doutores da Lei que troçavam (ἐμπαίζοντες/ēmpaídzōntes) d'Ele (Mc 15,29), uma ação irónica²⁶⁶ de tentativa de anulação da identidade do Homem-Deus, pois exigiam de Cristo um sinal que não lhes foi dado²⁶⁷. Podemos dizer que este momento constitui a maior separação e incompreensão relacional entre os transeuntes, chefes dos sacerdotes e mestres da Lei, e Jesus Cristo²⁶⁸.

S. Lucas utiliza o verbo ἐμπαίζω/ēmpaídzō por cinco vezes, nos capítulos 14, 18, 22 e 23 (duas vezes). A primeira vez em que é utilizado o verbo corresponde às condições impostas por Jesus Cristo àqueles que O desejem seguir (Lc 14,25-33). A questão do seguimento implica mais relação do que o simples ir atrás de. Assim se compreende a necessidade de amar mais a Jesus Cristo do que aos familiares (Lc 14,26), uma entrega «deliberada e total»²⁶⁹. Ele é a pedra fundante e fundacional para quem O deseja seguir,

²⁶³ Cf. PUERTO, Mercedes Navarro – *Marcos*, p. 373.

²⁶⁴ Cf. CUVILLIER, Elian – *L'évangile de Marc*, p. 214.

²⁶⁵ Cf. RINALDI, Giovanni (ed.) – *Il Nuovo Testamento Commentato: L'Evangelo secondo Marco*, vol. 2, p. 384.

²⁶⁶ Cf. PUERTO, Mercedes Navarro – *Marcos*, p. 555.

²⁶⁷ Cf. LENTZEN-DEIS, Fritzleo – *Comentario al Evangelio de Marcos*, p. 459.

²⁶⁸ Cf. HERRERO, Francisco Pérez – *Evangelio Segun San Marcos*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 181.

²⁶⁹ ABOGUNRIN, Samuel Oyin – Lucas. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1286.

implicando a renúncia de tudo o que é mundano (Lc 14,33). Neste sentido se percebe o exemplo que Cristo dá para o seu seguimento: a questão do cálculo. Quem não elaborar um verdadeiro cálculo acerca do que deseja realizar pode cair no ridículo de «todos os que virem comecem a troçar [ἐμπαίζειν/ēmpaídzēin] dele» (Lc 14,29). Cristo é o princípio e a fonte do cálculo relacional infinito para os que querem arrear caminho com Ele²⁷⁰, apenas exigindo uma «liberdade total»²⁷¹.

O capítulo 18 de São Lucas corresponde paralelamente aos de Mc 10,34 e de Mt 20,19 – o terceiro anúncio da Paixão. Em Lucas, a diferença é a de que o verbo é utilizado na voz passiva, realçando uma ação de não-relação originada naqueles que não O aceitam: vai ser escarnecido [ἐμπαυχθήσεται/ēmpaikhthēsētai] pelos gentios (Lc 18,32).

Em Lc 22, 63-65, o contexto é o mesmo das passagens de Mc 15,16-20 e de Mt 27, 15-41: «os [soldados] que guardavam Jesus troçavam [ἐνέπαιζον/ēnépaidzōn] dele e maltratavam-no» (Lc 22,63). O verbo sugere mais a ridicularização das pretensões reais de Jesus por parte dos soldados do que o seu sofrimento²⁷².

Um capítulo depois é novamente utilizado o verbo ἐμπαίζω/ēmpaídzō pelo evangelista Lucas, agora num contexto de diálogo entre Jesus e Herodes (Lc 23,6-12). Herodes, intrigado pela figura de Jesus, há muito que o desejava ver (Lc 23,8). Contudo, diante das palavras de Herodes, Jesus não dialoga com ele (Lc 23,9). Por isso, Herodes, «mortificado na sua vaidade»²⁷³, tratou Jesus com desprezo e «por troça [ἐμπαίξαζ/ēmpaícsas], mandou-o cobrir com uma capa vistosa, enviando-o de novo a Pilatos» (Lc 23,11). O contexto em que é utilizado o verbo remete-nos para uma tentativa de comunicação onde não existe compreensão (relação) e por isso Jesus remete-se a uma atitude de não comunicação²⁷⁴.

A última vez que o verbo ἐμπαίζω/ēmpaídzō é utilizado por Lucas é igualmente no capítulo 23, mas no versículo 36. Estamos perante o drama vital da crucifixão de Jesus, passagem paralela à de Mc 10,23-31 e de Mt 27,33-41, acima analisado. O verbo ἐμπαίζω/ēmpaídzō é utilizado para descrever uma ação de anulação por parte dos soldados ao Deus-Homem: «Os soldados também troçavam [ἐνέπαιζαν/ēnēpaicsan] dele» (Lc 23,36).

²⁷⁰ Cf. LANGNER, Córdula – *Evangelio de Lucas; Hechos de los Apóstoles*, p. 183.

²⁷¹ FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno – *O Evangelho de Lucas*. In FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno – *Os Evangelhos*, vol. 2 p. 158.

²⁷² Cf. BOVON, François – *L'Évangile selon Saint Luc (19,28-24,53)*, vol. 3d, p. 285.

²⁷³ GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *Evangelio Segun San Lucas*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 257.

²⁷⁴ Cf. THAYSE, André – *Luc: L'Évangile Revisité*, p. 223.

O percurso realizado conduz-nos à análise do verbo *παίζω/páidzō*, que é utilizado na primeira carta de São Paulo aos Coríntios. No capítulo 10 desta carta, Paulo apela aos irmãos de Corinto a que se afastem da imoralidade e se mantenham fiéis a Cristo (1 Cor 10,1-5). O verbo é aplicado a um contexto de não fidelidade à relação com o Deus único, um povo que «sentou-se para comer e beber; depois, levantaram-se para se divertir [*παίξιν/páidzēin*]» (1 Cor 10,7). Por isso, a comunicação de Paulo incita à firmeza na relação festiva com Deus, contra as falsas idolatrias, recordando que «a estrutura histórica da salvação [relação] é algo essencial no plano de Deus»²⁷⁵.

O verbo *συγχαίρω/sugkhaírō* é sempre utilizado em ambientes festivos, retratando uma ação de exteriorização comunicativa relacional festiva. No NT este verbo é aplicado em cinco passagens, duas vezes em São Lucas e três vezes nas cartas paulinas, das quais duas vezes na primeira carta aos Coríntios e uma vez na carta aos Filipenses.

No evangelista Lucas, o verbo *συγχαίρω/sugkhaírō* é empregue pela primeira vez no relato do nascimento de João Baptista, no primeiro capítulo, versículo 58. Isabel, sua mãe, depois de aos olhos humanos ter sido objeto de uma ação impossível realizável, porque de origem numa palavra divina (Lc 1,11-14), teve um filho (Lc 1,57). Este acontecimento imprevisível, iniciado numa comunicação divina que se cumpriu passados nove meses²⁷⁶, provocou espanto em Isabel e em todos os seus vizinhos e parentes, que com ela rejubilaram (*συνέχαιρον/sunékhairōn*). Esta alegria teve origem numa ação comunicativa de Deus que fez acontecer o impossível, mas ao mesmo tempo faz rejubilar todos os que com Ele se relacionam, porque todos acreditaram «que o Senhor manifestara nela a Sua misericórdia» (Lc 1,58).

Em Lc 15 situamo-nos na parábola da ovelha perdida que Jesus comunica aos seus discípulos. Aqui se realça que os cálculos humanos são sempre divergentes dos de Deus, pois a razoabilidade de 1 para 99 é sempre suplantada na relação com Deus (Lc 15,7). Neste contexto se percebe a utilização do verbo *συγχαίρω/sugkhaírō* que releva uma ação de alegria – «Alegrai-vos [*συγχαρήτέ/sugkhárēté*]» (Lc 15,6) – que inunda o coração do Pai ao recuperar um dos seus filhos²⁷⁷. O mesmo contexto semântico encontramos na

²⁷⁵ GARCÍA, Miguel Salvador – Primera Carta a los Corintios. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 467.

²⁷⁶ Cf. ABOGUNRIN, Samuel Oyin – Lucas. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1249.

²⁷⁷ Cf. GINNS, R. – Evangelio Según San Lucas. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDCOMSE*, vol. 3, p. 620.

parábola da dracma perdida, agora num jogo numérico de 1 para 10. No entanto, segundo a comunicação de Jesus Cristo, a ação festiva de acolhimento originada pela conversão do 1 ultrapassa toda a compreensão humana (Lc 15,8-10), pois Deus aceita as leis da vida, do que O louva ou do que se encontra revoltado contra Si²⁷⁸.

Nas cartas paulinas, mais precisamente na 1 Cor 12 e 13, o verbo συγχαίρω/sugkhaírō exterioriza um sentimento de alegria – συγχαίρει/sugkhaírēi (1 Cor 12,26), porque pelo baptismo somos todos ligados (relacionados) ao corpo de Cristo, pelo Espírito (1 Cor 12,12-27). Para Paulo, a conceção unitária implica que cada membro da comunidade se sinta necessitado (relacionado) dos demais²⁷⁹. É precisamente desta empatia de comunhão que surge a alegria, como sinal comunicacional de relação. Um capítulo depois, S. Paulo relaciona a alegria – συγχαίρει/sugkhaírēi (1 Cor 13,6) – a um contexto hímico de amor. Deus é a fonte do verdadeiro amor, «manancial de todos os bens»²⁸⁰, pelo qual todo o Homem deixa a sua humanidade e alcança a filiação divina (1 Cor 13,1-7), o modelo de verdadeira relação.

Por último, referimos a carta aos Filipenses, onde se atesta que a alegria de S. Paulo se fundamenta na certeza da proximidade de Deus para com os seus – «[Deus] opera em vós o querer e o agir» (Fl 2,13). É nesta certeza que Paulo se alegra e pede aos Filipenses que se alegrem com ele. O alegre – συγχαίρω/sugkhaírō (Fl 2,17) – e o alegrai-vos – συγχαίρετέ/sugkhaírētē (Fl 2,18) – demonstram uma ação relacional festiva iniciada na filiação divina que transforma pessoas em irmãos e supera a condição meramente humana (Fl 2,12-18). Esta alegria corresponde à salvação gratuita de Deus para com os seus e, por isso mesmo, não é uma ação iniciada no Homem, mas uma possibilidade de Deus para com ele²⁸¹.

2.2.2 A partir do verbo שָׂחַק (śaḥaq)

O verbo εὐφραίνω/ēphraínō surge no NT em Lc 12, no contexto da parábola do rico insensato dita por Jesus Cristo. À pergunta «Mestre, diz a meu irmão que reparta a herança comigo» (Lc 12,13) Jesus responde que se deve guardar o coração da ganância,

²⁷⁸ Cf. THAYSE, André – *Luc: L'Évangile Revisité*, p. 173.

²⁷⁹ Cf. LAMBRECHT, Jan – 1 Corintios. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1479.

²⁸⁰ GARCÍA, Miguel Salvador – Primera Carta a los Corintios. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 473.

²⁸¹ Cf. ORTIZ, Pedro – Filipenses. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1540.

porque nada depende dos bens materiais (Lc 12,15), e conta uma parábola. O verbo εὐφραίνω é aplicado a um contexto depreciativo (antitético), traduzido pela expressão «regala-te [εὐφραίνου/ἔuphraínou]» (Lc 12,19), na medida em que o ter em abundância não garante a Vida. Pelo contrário, o que tudo tem, porque instalado na sua avareza insaciável, pode perder o tudo da sua vida se não estiver em relação com Deus²⁸². Mas aquele que se mantiver na relação com Deus, tudo obterá em abundância (Lc 12,20-21).

Em Lc 15, encontramos-nos perante a parábola do pai das misericórdias. A passagem coloca-nos no centro de uma resolução do drama relacional, entre um filho que se separa da sua família e de um pai misericordioso, que vive na esperança do regresso de seu filho. É na resolução deste drama que o verbo εὐφραίνω/ἔuphraínō é utilizado, num contexto de festa, de alegria. O pai, ser relacional, dá ordens para que se realize um banquete e dita a palavra de ordem: «vamos alegrar-nos [εὐφρανθῶμεν/ἔuphranthōmēn]» (Lc 15,23). Seguindo o mote festivo, todos da casa começaram a alegrar-se – εὐφραίνεσθαι/ἔuphraínēsthai (Lc 15,24), com exceção do filho mais velho que, fechado numa conceção errada de relação com o pai, não quer associar-se à festa alegando que «nunca me deste um cabrito para fazer uma festa [εὐφρανθῶ/ἔuphranthō] com os meus amigos» (Lc 15,29). O pai, todavia, numa permanente atitude de restabelecer as relações, religa o filho mais velho ao lugar de onde fisicamente nunca tinha saído, mas que interiormente afastado estava, dizendo: «Filho, tu estás sempre comigo, e tudo o que é meu é teu. Mas tínhamos de fazer uma festa e alegrar-nos [εὐφρανθῆναι/ἔuphranthēnai], porque este teu irmão estava morto e reviveu; estava perdido e foi encontrado» (Lc 15,32).

Percebemos assim que o verbo εὐφραίνω/ἔuphraínō funciona, nesta perícopie, como uma agulha que cose e recose fios relacionais, restabelecendo ao mesmo tempo pontes comunicacionais entre os intervenientes (diálogos de amor), em contraponto com o monólogo interior do filho mais novo²⁸³. Neste sentido, podemos afirmar que a parábola tem o propósito de comunicar a necessidade imperiosa de um sentimento de vinculação (relação) a Deus, que é a figura do pai²⁸⁴.

No capítulo 16 do evangelho de S. Lucas, o verbo εὐφραίνω/ἔuphraínō surge enquadrado na parábola do administrador astuto (Lc 16,1-8). O dinheiro, «instrumento e símbolo de relação»²⁸⁵, é descrito antiteticamente, quando comparado à fidelidade ao

²⁸² Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – Evangelio Segun San Lucas. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 226-227.

²⁸³ Cf. BOVON, François – *L'Évangile selon Saint Luc (15,1-19,27)*, vol. 3c, p. 43.

²⁸⁴ Cf. ACEBO, Isabel Gómez – *Lucas*, p. 439.

²⁸⁵ MEYNET, Roland – *Il Vangelo secondo Luca*, p. 607.

verdadeiro bem – Deus (Lc 16,9-13). Neste enquadramento, Jesus conta a parábola do homem rico que vivia alegre [εὐφραίνόμενος/ēuphrainómēnōs] e esplendidamente (Lc 16,19). Mais uma vez, o contexto em que é aplicado o verbo encontra-se num emaranhado relacional vivencial, pois a alegria diretamente relacionada com o dinheiro (ostentação exacerbada), e não-relacionada com o próximo (misericórdia)²⁸⁶, é efêmera e conduz à desgraça futura, enquanto o pobre, chamado de Lázaro, obterá as riquezas eternas (Lc 16,19-25).

No livro dos Actos dos Apóstolos, capítulo 2 e 7, o verbo εὐφραίνω/ēuphrainō é utilizado em duas ações comunicacionais intensas de Pedro e Estevão, respetivamente. Pedro dirige-se à multidão, depois de receber o dom do Espírito Santo (Act 2,1-4), apelando à conversão a Cristo Jesus crucificado-ressuscitado (Act 2,14-24), n’O qual se cumpre o que havia sido dito por David: «Eu via constantemente o Senhor diante de mim, porque Ele está à minha direita, a fim de eu não vacilar. Por isso o meu coração se alegrou e a minha língua exultou [ἡὐφράνθη/ēuphránthē]» (Act 2,25-26). É a presença do Senhor, a relação com Ele, dom livre de salvação²⁸⁷, que faz com que se desenrole uma ação festiva, de alegria, e comunicativa – *a língua exultou*, sinal de «confiança exemplar no seu Deus»²⁸⁸.

O contexto de Act 7,41 é simultaneamente de comunicação e de relação. Estevão, homem cheio de graça e de poder, depois de ter sido insuflado com o dom do Espírito Santo (Act 6,8-10), profere palavras que colocam em causa o *status quo* relacional da sinagoga (Act 7,1-40). A ação festiva dos que «festejaram alegremente [εὐφραίνοντο/ēuphrainōntō]» (Act 7,41) diante de um ídolo, portanto na não-relação com Deus, conduziu a uma falsa ação relacional. Todo o discurso de Estevão tenta reorientar, utilizando a simbologia veterotestamentária, para a verdadeira ação relacional, só possível na ligação com Deus²⁸⁹.

S. Paulo, escrevendo aos Romanos, apela à fidelidade a Deus, Pai de Jesus Cristo, a partir da qual se constrói a comunidade, grupo de pessoas fraternalmente relacionadas entre si (Rm 15,1-4). Para Paulo, a ação de construção de comunhão, concretizada num

²⁸⁶ Cf. BOVON, François – *L’Évangile selon Saint Luc (15,1-19,27)*, vol. 3c, p. 107.

²⁸⁷ Cf. TAYLOR, Justin – Hechos de los Apóstoles. In FARMER, William R. (ed.) – *CBIInt*, p. 1379.

²⁸⁸ MARGUERAT, Daniel – *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 91.

²⁸⁹ Cf. RAMOS, Federico Pastor – Hechos de los Apóstoles. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 357.

«comum canto de exultação»²⁹⁰, implica a fidelidade a Deus e vice-versa (Rm 15,5-9). Neste entretecer de filamentos relacionais, Paulo utiliza o verbo εὐφραίνω/ēuphraínō para descrever a ação imperativa de alegria – «Alegrai-vos [εὐφράνθητε//ēuphránthētē]» – do povo ligado ao seu Deus (Rm 15,10). É precisamente neste âmbito que, para Paulo, a ação festiva tem origem e sentido relacional e comunicacional, em forma de chamamento à unidade fundada (relacionada) no exemplo dado por Cristo²⁹¹.

O apóstolo dos gentios, na segunda carta aos Coríntios, volta a utilizar o verbo εὐφραίνω/ēuphraínō que simboliza, uma vez mais, ação de ligar sentimentos fraternos – «quem me poderá dar alegria [εὐφραίνων/ēuphraínōn] senão aquele que eu tiver entristecido?» (2 Cor 2,1-3). Para Paulo, o encontro com a verdadeira alegria implica uma dinâmica de reconciliação fraterna, modelada pela misericórdia de Deus revelada em Jesus Cristo²⁹².

Já na sua carta aos Gálatas, Paulo fala que *em Cristo*, filho de Deus, todos alcançam a herança divina e a sua liberdade relacional (Gl 4,4-9). O símbolo da promessa, ligação embrionária do Homem com Deus, faz com que aconteçam ações impossíveis realizáveis, como a mulher estéril dar à luz. É precisamente neste tecer relacional com Deus que o verbo εὐφραίνω é utilizado, descrevendo uma ação imperativa se ligada a Deus – «Alegra-te [εὐφράνθητι/ēuphranthēti]» (Gl 4,27). A partir da filiação divina de Cristo, Paulo comunica ações alegóricas antitéticas que aludem para uma relação escatológica restaurada n'Aquele que religa o Homem²⁹³, porque conhece o seu povo e por isso mesmo é sempre o «protagonista principal»²⁹⁴.

A última vez que o verbo εὐφραίνω/ēuphraínō é utilizado no NT é no livro do Apocalipse, em contexto de rutura relacional com Deus (Ap 11,1-13), combate entre o bem e o mal (Ap 12,1-17) e lamentação pela queda da cidade de Babilónia, cidade opulenta (Ap 18,1-24). A ação festiva do verbo assume, por conseguinte, uma função de antítese. É uma constante chamada de atenção para o lugar do bem e o seu contrário, da morte e da vida. Neste drama relacional percebe-se que os habitantes da terra se felicitarão [εὐφραίνονται] pela morte dos que não ligados à Vida (Ap 11,10); percebe-se também a

²⁹⁰ PENNA, Romano – *Lettera al Romani*, p.1017.

²⁹¹ Cf. FITZMYER, Joseph A. – Carta a los Romanos. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, vol. 4, p. 196.

²⁹² Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – 2 Corintios. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1495-1496.

²⁹³ Cf. PITTA, Antonio – *Lettera al Galati*, p. 291.

²⁹⁴ GARCÍA, Miguel Salvador – Carta a los Galatas. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 515.

alegria imperativa – alegrai-vos (εὐφραίνεσθε/ēuphrainēsthē) – dos habitantes dos céus, porque vencido o dragão (Ap 12,12); e ainda a alegria imperativa vitoriosa – ó céus, rejubilai [Εὐφραίνου/ēuphrainōu] – porque derrubada a opulência terrena (Ap 18,20). As ações implícitas aludem a uma comunicação de vida nova em Deus²⁹⁵, eterna alegria escatológica que triunfará, por Cristo nos Santos, sobre as forças do mal²⁹⁶.

Nesta viagem pelos escritos do NT temos ainda de mencionar o verbo καταγέλαω/katagēlāō utilizado nos evangelhos sinópticos – Mateus, Marcos e Lucas. A primeira vez que é utilizado surge em Mt 9²⁹⁷, mais precisamente no versículo 24, no âmbito de uma ação de restituição da vida por parte de Jesus Cristo à filha de Jairo e da cura da mulher com hemorragia grave. Nesta perícopé é interessante verificar que, concomitantemente à ação antitética do riso – «riam-se [κατεγέλων/katēgēlōn] dele» (Mt 9,24) – se encontra uma ação impossível tornada realidade que se inicia no jogo do ser tocado e tocar. Jesus, atuante ministerial de Deus²⁹⁸, é tocado pela mulher enferma, restituindo-lhe a sua dignidade (vida) de mulher (Mt 9,20-22), e depois toca para restituir a vida a uma menina (Mt 9,23-26).

A ação de tocar, em contraponto com o riso, demonstra uma força relacional e comunicativa de Vida dada, recebida e salva. Podemos afirmar ainda que o riso, mesmo que numa função antitética, funciona como meio, instrumento, a partir do qual se dá início a uma ação imprevista tornada realidade, impossível possibilidade, porque vinda de Deus filho, Jesus Cristo, o eleito que realiza atos de salvação, vida relacional comunicativa²⁹⁹.

2.2.3 A partir do verbo רָקַד (raqad)

O caminho já realizado conduz-nos, por fim, à análise dos verbos gregos que derivam do verbo hebraico רָקַד (raqad). Assim, começamos pelo verbo ὀρχέομαι/ōrkheōmai, utilizado pelos evangelistas Mateus (cap. 11 e 14), Marcos (cap. 6) e Lucas (cap. 7).

²⁹⁵ Cf. CORSINI, Eugenio – *Apocalisse di Gesù Cristo: secondo Giovanni*, p. 213.

²⁹⁶ Cf. OSBORNE, Grant R. – *Revelation*, p. 424-480; 653-655.

²⁹⁷ Mc 5,40 e Lc 8,53 correspondem aos textos paralelos de Mt 9,24 onde o verbo καταγέλαω é igualmente utilizado na voz ativa, indicativo imperfeito, 3ª pessoa do plural.

²⁹⁸ Cf. BONNARD, Pierre – *Evangelio segun San Mateo*, p. 213.

²⁹⁹ Cf. ILARIO, Poitiers di – *Commento al Vangelo di Matteo*, p. 128.

O evangelista Mateus aplica pela primeira vez o verbo ὀρχέομαι/ōrkhéōmai num contexto discursivo de Jesus Cristo que, respondendo à pergunta dos discípulos de João Baptista, anuncia que Ele mesmo é O esperado (Mt 11,2-6). Jesus fala do próprio Baptista, o maior dos nascidos da carne, como o profeta que estava para vir (Mt 11,7-15). O verbo ὀρχέομαι/ōrkhéōmai surge ligado a um contexto semântico antitético, aplicado à fé das gerações. Jesus caracteriza-as de forma depreciativa, na medida em que, apesar de elas ouvirem música da flauta, «não dançastes [οὐκ ὀρχήσασθε/ōuk ōrkhēsasthē]» (Mt 11,17). Esta alusão à dança não-dançada significa o não acreditar (aceitar) das gerações em João Baptista e em Jesus Cristo, numa atitude de não-relação com os enviados de Deus³⁰⁰.

O capítulo 14 relata o acontecimento da execução de João Baptista por parte de Herodes (Mt 14,3-12). De facto, Herodes parece respeitar o Baptista, mas prende-o por este afirmar que não era lícito possuir Herodíade, mulher do seu irmão (Mt 14,3-4). A alegria festiva de Herodes, que festejando (ὀρχήσατο/ōrkhēsato) o dia do seu aniversário (Mt 14,6), ficará marcada por tons de vermelho. A ânsia de obter uma relação impossível leva Herodes a decretar uma ação possível não desejável – a morte de João Baptista – não já por medo deste, mas da multidão³⁰¹. Verificamos que a ação festiva assume um valor contraditório – o de celebrar a vida com a morte de um inocente (uma ação relacional sangrenta).

S. Marcos aplica o verbo ὀρχέομαι/ōrkhéōmai no capítulo 6, que corresponde à passagem paralela de Mt 14,6 acima analisada. Contudo, o verbo, neste caso, não se relaciona diretamente com Herodes, mas sim com a filha de Herodíade, que dançou – ὀρχησαμένης/ōrkhēsaménēs (Mc 6,22) – para seduzir Herodes, «prisioneiro de desejos [relações] contraditórios»³⁰², enredando-o numa teia de onde escorrerá sangue (Mc 6,19-23). É interessante verificar que a ação relacional de dançar assume um valor «humilhante de adulação ao poder»³⁰³, destrutivo, antitético relacional de vida festejada e morta.

A passagem de S. Lucas, capítulo 7, corresponde à passagem paralela de Mt 11,17. O verbo ὀρχέομαι/ōrkhéōmai é igualmente utilizado, no versículo 32, na voz média, indicativo aoristo, 2ª pessoa do plural, descrevendo uma ação contrária ao sentimento

³⁰⁰ Cf. LUZ, Ulrich – *The Theology of The Gospel of Matthew*, p. 62.

³⁰¹ Cf. MCKENZIE, John L. – *Evangelio segun San Mateo*. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, vol. 3, p. 230.

³⁰² CUVILLIER, Elían – *L'évangile de Marc*, p. 124.

³⁰³ MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando – *Marcos: Texto y Comentario*, p. 131.

festivo de relação com Aquele que comunica Deus em Si mesmo, Jesus Cristo. Contudo, a atitude negativa dos contemporâneos de João e Jesus não impediu o desígnio de Deus³⁰⁴, ação escatológica festiva que supera a miséria do momento³⁰⁵.

Avançamos para a análise do verbo σκιρτάω/skirtáō que é aplicado unicamente no evangelho de S. Lucas, capítulos 1 e 6. A primeira vez que o verbo é utilizado encontra-se em Lc 1,41 e 44, ambos em contexto festivo por uma ação improvável tornada realidade, impossível possibilidade. Falamos da visitação da Virgem Maria a sua prima Isabel. As duas mulheres conceberam por ação divina, uma por avançada idade – Isabel – e a outra não perdendo a sua virgindade – Maria. Esta, na alegre ânsia e desejo de comunicar a boa nova nela acontecida³⁰⁶, visita a sua prima que estava prestes a dar à luz e, quando ela ouviu a saudação de Maria, do seu ventre o menino «saltou de alegria [ἐσκίρτησεν/ěskirtēsēn]» (Lc 1,41 e 44). Esta ação resulta de uma comunicação, não só das duas parentes, mas acima de tudo dos dois nascituros de concepção divina. Podemos afirmar que, originada numa ação divina, as mulheres se comunicam e relacionam festivamente, num abraço onde toca o divino e o humano.

Em Lc 6,23 encontramos-nos no centro da mensagem evangélica de S. Lucas, as bem-aventuranças. Antecipando a ação festiva – alegrai-vos [σκιρτήσατε/skirtēsatē] (Lc 6,23) – encontramos a palavra «felizes», por quatro vezes repetida. Biblicamente, o número quatro simboliza a totalidade, que neste contexto pode aplicar-se ao relacionamento com Deus, origem e fonte da felicidade. Deus é a garantia do gozo presente e futuro³⁰⁷. Neste sentido, compreendemos melhor que o verbo σκιρτάω/skirtáō seja aplicado no desenrolar de uma ação profundamente relacional e comunicacional, num tecer de relações vividas e aprofundadas. Revela ao mesmo tempo uma ação escatológica de Deus, que realiza os oráculos de salvação, exteriorização de vida em Cristo³⁰⁸.

A última paragem desta nossa viagem pelo NT conduz-nos a análise do verbo ἐξάλλομαι/ěcsállōmai, que é utilizado apenas no livro dos Actos dos Apóstolos, mais especificamente no capítulo 3. Esta perícopes insere-nos num contexto de cura, ação

³⁰⁴ Cf. SABOURIN, Léopold – *L'Évangile de Luc: Introduction et Commentaire*, p. 176.

³⁰⁵ Cf. BOVON, François – *L'Évangile selon Saint Luc (1-9)*, vol. 3a, p. 372.

³⁰⁶ Cf. SABOURIN, Léopold – *L'Évangile de Luc: Introduction et Commentaire*, p. 71.

³⁰⁷ Cf. ACEBO, Isabel Gómez – *Lucas*, p. 174.

³⁰⁸ Cf. BOVON, François – *L'Évangile selon Saint Luc (1-9)*, vol. 3a, p. 295-299.

impossível concretizada pelo poder do crucificado-ressuscitado através do apóstolo Pedro (Act 3,1-7). O coxo, vendo-se curado, «de um salto [ἐξαλλόμενος/ěcsallómēnōs], pôs-se de pé, começou a andar e entrou com eles no templo, caminhando, saltando e louvando a Deus» (Act 3,8). O verbo ἐξάλλομαι/ěcsállōmai insere-se numa dinâmica festiva iniciada no poder de Deus, que restabelece (relaciona) o Homem na dinâmica da sua aliança³⁰⁹, a partir de uma extraordinária transformação³¹⁰. A ação do homem curado é antecedida, numa relação de causa-efeito, por uma ação divina, concretizada pela relação íntima do apóstolo com o seu Deus, por Cristo ressuscitado. Nesta intimidade relacional é conferido a Pedro o poder de realizar uma ação impossível comunicada e vivenciada. O curado torna-se num homem novo, pois é-lhe restabelecida a dignidade enquanto Homem. Interessante verificar que uma ação improvável realizada conduz o homem à relação com Aquele que em si primeiramente se fez revelar, a salvação em acto³¹¹.

2.3 Síntese do capítulo II

Depois de realizado o percurso pelo mundo bíblico, podemos apresentar as principais linhas que entretecem a ação de jogar.

Primeiramente, recordamos os três principais verbos hebraicos que significam a ação de jogar no AT. Falamos dos verbos קָצַח (šahaq), קָנַח (śahaq) e קָרַח (raqad). O verbo hebraico mais utilizado no AT para descrever a ação de jogar é o קָנַח (śahaq), num total de 36 ocorrências (18 vezes na forma Qal e 18 vezes na forma Piel), seguido do קָצַח (šahaq), num total de 13 ocorrências (6 vezes na forma Qal e 7 vezes na forma Piel), e do קָרַח (raqad), num total de 9 ocorrências (3 vezes na forma Qal e 6 vezes na forma Piel).

O verbo קָנַח (śahaq) foi traduzido nos LXX pelos verbos gregos παίζω/paídzō (1 Cr 15,29; Pr 26,19; 1 Cr 13,8; 2 Sm 6,5; Jr 30,19; Jr 31,4; Jr 15,17; Zc 8,5; 2 Sm 2,14; Jb 40,29; Jz 16,25), καταγέλαω/katagēlāō (2 Cr 30,10; Jb 41,21, Jb 39,7.18.22; Jb 5,22; Jb 30,1; Pr 29,9), γελάω/gēlāō (Lm 1,7; Jb 29,24; Sl 52,8), ἐκγελάω/ěkgēlāō (Sl 2,4; Sl 37,13; Sl 59,9), εὐφραίνω/ěuphrainō (Pr 8,30.31; Pr 31,25), ἐμπαίζω/ěmpaídzō (Sl 104,26; Hab 1,10), ὀρχέομαι/ōrkheōmai (2 Sm 6,21; Qo 3,4), καταχαίρω/katakhairō (Pr

³⁰⁹ Cf. MARGUERAT, Daniel – *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 120.

³¹⁰ Cf. L'EPLATTENIER, Charles – *Les Actes des apôtres*, p. 54.

³¹¹ Cf. RAMOS, Federico Pastor – *Hechos de los Apostoles*. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 350.

1,26) e ἐξάρχω/ěcsárkhō (1 Sm 18,7). Em português o verbo רָחַץ (śaḥaq) é expresso por ações como rir (Jb 30,1; Pr 29,9; 1 Cr 15,29; Qo 3,4; Jb 5,22; Jb 39,7.18.22; Jb 41,21; Pr 1,26; Sl 37,13; 2 Cr 30,10), brincar (Pr 26,19; Zc 8,5; Sl 104,26; Jb 40,20), dançar (1 Cr 13,8; 2 Sm 6,5; Jr 31,4; 1 Sm 18,7), fazer troça/gracejar/zombar/escarnecer (Lm 1,7; Jz 16,27; Hab 1,10; Sl 59,9), lutar (2 Sm 2,14), divertir (Jz 16,25; Jr 15,17), sorrir (Jb 29,24; Pr 31,25; Sl 2,4).

Já o verbo רָחַץ (śaḥaq) foi traduzido nos LXX pelos verbos gregos γελάω/gělāō (Gn 17,17; Gn 18,12.13.15), παίζω/paídzō (Gn 21,9; Gn 26,8; Jz 16,25; Ex 32,6), ἐμπαίζω/ěmpaídzō (Gn 39,14.17), γελοιάζω/gěloiádzō (Gn 19,14) e συγχαίρω/sugkhairō (Gn 21,6). Em português, o verbo רָחַץ (śaḥaq) é expresso pelas ações de rir (Gn 18,12.13.15; Gn 39,14), gracejar (Gn 19,14; Jz 16,25), brincar (Gn 21,9), acariciar (Gn 26,8), abusar (Gn 39,17), divertir (Ex 32,6).

Nos LXX, o verbo רָקַד (raqad) foi traduzido pelos verbos gregos ὀρχέομαι/ōrkhéōmai (1 Cr 15,29; Is 13,21; Qo 3,4), σκιρτάω/skirtāō (Sl 114,4.6), ἀναβράσσω/anabrássō (Na 3,2), προσπαίζω/prōspaídzō (Jb 21,11), ἐξάλλομαι/ěcsállōmai (Jl 2,5), λεπύνω/lěptúnō (Sl 29,6). O verbo רָקַד (raqad) é expresso em português através das ações de dançar (1 Cr 15,29; Qo 3,4) e de saltar (Sl 114,4.6; Sl 29,6; Na 3,2; Jb 21,11; Is 13,21; Jl 2,5).

Deste cenário importa realçar alguns verbos gregos, tal como foram traduzidos nos LXX, a partir dos verbos hebraicos analisados e que foram utilizados igualmente no NT. Realçamos os verbos εὐφραίνω/ěuphrainō (14 vezes), ἐμπαίζω/ěmpaídzō (13 vezes), συγχαίρω/sugkhairō (7 vezes), ὀρχέομαι/ōrkhéōmai (4 vezes), σκιρτάω/skirtāō (3 vezes), καταγελάω/katagělāō (3 vezes), γελάω/gělāō (2 vezes), παίζω/paídzō (1 vez), ἐξάλλομαι/ěcsállōmai (1 vez).

O verbo εὐφραίνω/ěuphrainō, o mais utilizado no NT, é traduzido em português pelas ações de regalar (Lc 12,19), alegrar/festejar/exultar (Lc 15,23.24.29.32; Lc 16,19; Act 7,41; Rm 15,10; 2 Cor 2,2; Gl 4,27; Ap 11,10; Ap 12,12; Ap 18,20; Act 2,26), enquanto o verbo ἐμπαίζω/ěmpaídzō traduz ações de enganar (Mt 2,16), escarnecer/zombar/troçar (Mt 20,19; Mt 27,27-31; Mt 27,39; Mc 10,34; Mc 15,20; Mc 15,29; Lc 14,29; Lc 18,32; Lc 22,63; Lc 23,11; Lc 23,36). Por sua vez, o verbo συγχαίρω/sugkhairō traduz as ações de rejubilar/alegrar (Lc 1,58; Lc 15,6.9; 1 Cor 12,26; 1 Cor 13,6; Fl 2,17.18), o ὀρχέομαι/ōrkhéōmai as ações de dançar (Mt 11,17; Lc 7,32) e festejar (Mt 14,6; Mc 6,22), o σκιρτάω/skirtāō a ação de alegrar (Lc 1,41.44; Lc 6,23), o

καταγελάω/katagēlāō a ação de rir (Mt 9,24; Mc 5,40; Lc 8,53), o γελάω/gēlāō as ações de alegrar (Lc 6,21) e rir (Lc 6,25), o παιζώ/paídzō a ação de divertir (1 Cor 10,7) e, por último, o ἐξάλλομαι/ēsállōmai a ação de saltar (Act 3,8).

Depois de uma leitura mais focalizada sobre cada um dos verbos, torna-se importante efetuar uma análise transversal (visão holística) dos temas, contextos e situações, em que se realiza a ação de jogar na Sagrada Escritura, com o intuito de evidenciar os traços fundamentais que lhe estão associados.

Podemos afirmar que o principal contexto pelo qual se joga na Sagrada Escritura é o da relação/não-relação e da comunicação. Isto é particularmente evidente nos textos tanto do AT (2 Cr 30,10; Jb 5,22; Pr 26,19; Lm 1,7; Jz 16,25; Gn 39,20; Jr 15,17, entre outros acima analisados), como no NT (por exemplo 2 Cor 2,2; Lc 7,32; 1 Cor 12,26; Fl 2,17; Rm 15,10). Associado a este contexto surgem os temas da promessa divina concretizada em aliança festiva (Gn 17,17; Gn 18,11, 1 Sm 18,7; 2 Sm 6,5.21; 1 Cr 15,28; Lc 1,58; 1 Cor 12,26; Act 2,25-26; Lc 6,23; Mt 11,17; Gl 4,27 entre outros), da luta (2 Sm 2,14; Hab 1,5; Is 13,21; Ap 18,20), da destruição/morte/condenação (Gn 19,14; Jl 2,5; Na 3,2; Mt 2,16; Mc 10,34; Lc 23,36; Mt 27,33; Mc 15,20; Lc 22,63), da idolatria (Ex 32,6; 1 Cor 10,7; Act 7,41), da vida (Gn 21,6; Mt 9,24; Lc 1,41 e 44; Act 3,8).

Como podemos verificar, o jogar bíblico implica toda a vida humana, tanto na relação com o seu Criador, como consigo mesma. Por isso, atestamos que os dinamismos que envolvem a ação de jogar são diversos, abarcando diferentes áreas experienciais do Homem. Contudo, como ficou realçado pela análise efetuada, a ação de jogar traduz primordialmente uma dinâmica de relação e comunicação dada, como ícone e modelo, pelo Criador (cf. Pr 8,30). Desta forma, o Homem, mesmo quando distante deste dinamismo, é convocado, atraído a sentir-se reconhecido, a jogar da mesma forma harmoniosa com que Deus joga com a criação (cf. Sl 104,26; Pr 8,31; Sl 29,6; Qo 3,4).

Por outras palavras, podemos afirmar que o Homem, imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), foi criado para ser comunhão (relação) com Deus e com o ‘outro’³¹².

³¹² Cf. DIETRICH, S. de – *Uma palavra sempre viva: a renovação bíblica hoje*, p. 58.

CAPÍTULO III O JOGO E A LITURGIA

Vamos neste último capítulo evidenciar os temas de contacto entre a temática lúdico-litúrgica e os vários aspetos até agora tratados, no intuito de verificar a possibilidade, a pertinência e a atualidade de se experienciar a liturgia em chave lúdica.

Neste sentido, recorreremos ao pensamento de alguns dos principais autores que refletiram acerca da liturgia, para justificar as nossas afirmações. Porém, não é nosso objetivo realizar uma análise exaustiva, a nível histórico, teológico, celebrativo ou espiritual da liturgia, mas sim o construir pontes entre o que foi refletido até aos nossos dias e as temáticas mais significativas trazidas a reflexão na nossa investigação. De entre as diversas ciências que entram em ‘jogo’ na liturgia salientaremos a arte, no intuito de determinar a significação teológica do lúdico relacionado com a celebração festiva, que é a liturgia.

Tendo delineado estes objetivos, a que nos propomos como pano de fundo, será que faz sentido experienciar a liturgia como ‘jogo’? O que é que a Sagrada Escritura nos ensina acerca desta temática? Qual a pertinência em relacionar o ‘jogo’, segundo a perspectiva bíblica, e a liturgia? O que acontece na liturgia pode ser melhor vivenciado segundo a dinâmica do jogo bíblico?

Estas são algumas das questões que tentaremos responder ao longo deste último capítulo, tendo a consciência de que o caminho a percorrer é demasiado extenso para ser refletido, com toda a profundidade que lhe é exigido, neste tipo de trabalho. Neste sentido, devemos alertar, desde já, que não é pretensão nossa encerrar o assunto em investigação; desejamos, isso sim, revalorizar o tema conjunto, porventura esquecido ou mal interpretado nos tempos hodiernos.

3.1 Liturgia: terminologia

Começamos por expor a noção de liturgia, sob uma perspetiva bíblica e magisterial, com o objetivo de nos introduzir no ‘lugar’ da nossa investigação. De seguida, realçaremos a importância da ligação do conceito de jogo, numa perspetiva bíblica, com o rito, expressão de uma ação litúrgica. Mais à frente, atestaremos a importância da liturgia como lugar teândrico, onde Deus se revela e o Homem Lhe responde. Este percurso pretende verificar a validade da noção de liturgia como lugar teológico.

3.1.1 Noção fundamental

Liturgia provém do grego clássico – λειτουργία³¹³, sendo uma palavra composta pela raiz ληιτον, de ληος ou λαος que significa ‘povo’, e εργον, de εργαζομαι que significa ‘ação, trabalho, serviço’. Juntando as duas raízes obtemos o sentido composto da palavra liturgia que designa uma ‘ação para o povo’³¹⁴.

Este substantivo – λειτουργία – aparece tanto no AT como no NT, embora com significados próprios e nem sempre sinónimos. De acordo com a tradição dos LXX, no AT, a palavra liturgia designa «sempre, sem exceção, ‘serviço religioso’ prestado pelos levitas a Javé, primeiro na ‘tenda’ e depois no templo de Jerusalém»³¹⁵. Por seu lado, no NT o mesmo substantivo refere-se à função secular dos magistrados, como podemos verificar em Rom 13, 6; ao serviço sacerdotal do AT de Zacarias (Lc 1, 23); à oferta sacrificial ou sacerdotal de Cristo (Heb 8, 2); ao sacrifício espiritual dos cristãos (Rom 15, 16); e ainda ao culto dos cristãos que ‘celebravam liturgia ao Senhor’ em Antioquia (Act 13, 2).

Deve salientar-se que o tempo de transição da significação do termo ‘liturgia’ do AT para o NT foi caracterizado por uma continuidade e uma rutura, em simultâneo³¹⁶. Não obstante, é possível afirmar que a liturgia, numa perspetiva bíblica, corresponde ao

³¹³ A palavra λειτουργία, utilizada nos LXX, é uma tradução do vocábulo original hebraico ‘*abodah*’ utilizado no Antigo Testamento. Cf. PINTO, Manuel – *O Valor Teológico da Liturgia*, p. 20.

³¹⁴ Cf. AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidade*, p. 14; BOROBIO, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 19; HERNÁNDEZ, Aquilino de Pedro – *Ministerio y Fiesta: Introducción general a la Liturgia*, p. 50; CLERCK, Paul de – *La Liturgie comme lieu théologique*. In CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*, p. 127.

³¹⁵ MARSILI, S. – Liturgia. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 639.

³¹⁶ Cf. AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidade*, p. 20.

lugar mais «significativo do encontro e o diálogo entre Deus e o Homem, em e pela comunidade»³¹⁷, porque ela significa primordialmente o culto divino «realizado para a comunidade ou pela comunidade»³¹⁸.

O conceito de liturgia sofreu uma evolução histórica, vivendo sempre numa tensão entre o rubricismo e o meramente estético³¹⁹. Assim, a liturgia chegou a ser pensada como o «plano exterior dos ritos e das rubricas [...] a parte externa e sensível do culto cristão»³²⁰. Ora, este conceito de liturgia foi rejeitado, visto ser uma expressão redutora, de mero «comprometimento com formas pré-definidas; contrapõem-se-lhe a criatividade e a dinâmica da inculturação, geradora de Liturgia viva, em que a respectiva comunidade se expressa»³²¹.

Recuando um pouco na história, o movimento litúrgico, particularmente através do pensamento dos teólogos L. Beauduin e Odo Casel, contribuiu para que fosse possível ultrapassar-se a conceção ritualista e rubricista anterior, concebendo a liturgia como o culto da Igreja, revalorizando desta forma o contexto celebrativo e comunitário³²². Esta conceção foi reafirmada e valorizada pelo papa Pio XII, na sua carta Encíclica *Mediator Dei*, ao afirmar que «a sagrada liturgia é, portanto, o culto público que o nosso Redentor rende ao Pai como cabeça da Igreja, e é o culto que a sociedade dos fiéis rende à sua cabeça, e, por meio dela, ao Eterno Pai»³²³.

Posteriormente, o II Concílio Vaticano, em pleno séc. XX, pensou o conceito de liturgia muito idêntico ao de Pio XII. Porém, a *Mediator Dei* chegara à conceção de liturgia a partir dos conceitos privado-público ou interno-externo, enquanto a Constituição *Sacrosanctum Concilium*³²⁴ partiu diretamente de uma perspetiva bíblica, introduzindo o conceito e a realidade do mistério pascal. Desta forma, a *Sacrosanctum Concilium* colocou «o culto do NT como que em ‘lugar’ que é coextensivamente teológico e litúrgico»³²⁵.

³¹⁷ BOROBIÓ, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 17.

³¹⁸ JUNGMANN, J.A. – *A Liturgia da Igreja*, p. 7.

³¹⁹ Cf. CLERCK, Paul de – La Liturgie comme lieu théologique. In CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*, p. 129.

³²⁰ MARSILI, S. – Liturgia. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 640.

³²¹ RATZINGER, Joseph – *introdução ao espírito da liturgia*, p. 119.

³²² Cf. MARSILI, S. – Liturgia. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 640.

³²³ IGREJA CATÓLICA. Papa, 1939-1958 (Pio XII) – Carta encíclica *Mediator Dei*. *AAS*. 39 (1947) 532.

³²⁴ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*. *AAS*. 56 (1964) 97-134.

³²⁵ MARSILI, S. – Liturgia. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 642.

Apesar da evolução histórica da noção de liturgia, é comumente aceite que «a liturgia tem toda ela a ver com o Homem e é toda por causa do Homem, mas não procede do Homem. A liturgia é dom e obra de Deus»³²⁶.

3.1.2 Ação litúrgica: o jogo e o rito

Como vimos no capítulo I, a criação, como resultado do jogo divino – *Deus vere ludens* – e do Homem que joga com Deus – *Homo vere ludens*, é o lugar onde o transcendente e o imanente se comunicam e se relacionam verdadeiramente. O jogo divino acontece no tempo e no espaço (cf. Pr 8,30) e exige sempre alteridade e reciprocidade (cf. Pr 8,31). Dissemos igualmente que o jogo divino implica liberdade e ordem.

Mas, se o jogo, como realçámos nos dois primeiros capítulos da nossa investigação, é um lugar teológico, pois diz quem é Deus e a forma como se relaciona com o Homem, importa perceber como é que na liturgia acontece esse encontro entre transcendente e imanente, e de que forma a experiência humana na ação litúrgica, vivida ao modo lúdico divino, pode ser mais autenticamente livre, alegre e criativa.

A liturgia é expressa, no tempo e no espaço, como forma de celebração festiva. Ora, falar de tempo implica a noção de um tempo transcendente, hierofânico da celebração (litúrgico) e de um tempo imanente (cronos do mundo). Assim, tempo transcendente e imanente, na liturgia, unem-se de forma singular e expressiva. Por outras palavras, kairós e cronos fundem-se num só acontecimento comunicativo-relacional que é a ação litúrgica.

É este o sentido que temos vindo a desenvolver ao longo da nossa investigação: que no jogo divino acontece algo de novo e não a suspensão de parte ou totalidade da existência humana. Como atestámos no segundo capítulo, o jogo implica sempre uma dinâmica que envolve a totalidade da existência humana: riso, alegria, dança, fazer troça, zombar, lutar, divertir, escarnecer, gracejar, saltar. Como realçámos, segundo a Sagrada Escritura, a ação de jogar ocorre em todo e qualquer espaço e tempo da existência humana, sempre no intuito de reaver o Homem à sua condição primeira de filho de Deus, disponível e aberto à dinâmica de comunicação e relação.

³²⁶ FERREIRA, Pedro Lourenço – Gestos e sinais litúrgicos. *Boletim de Pastoral Litúrgica*. 125 (2007) 1.

Toda a celebração litúrgica contém uma estrutura interna, pois é composta por «palavra e rito, o dizer e o fazer»³²⁷. Contudo, um e outro não se opõem nem se contradizem. Pelo contrário, na liturgia «o rito e a palavra estão intimamente unidos»³²⁸. A Palavra é o dizer comunicativo de Deus, enquanto o rito é um sinal sagrado que significa uma realidade e a realiza³²⁹, por isso mesmo possibilidade (meio) de relação.

Ora, os ritos litúrgicos, enquanto símbolos sagrados do culto cristão, devem ser interpretados de acordo com dois níveis: antropológico e teológico. O primeiro nível refere-se ao pressuposto humano do simbolismo, enquanto o segundo revela o mistério pascal de Cristo³³⁰. Desta forma compreendemos que, a celebração litúrgica, enquanto o acontecer de uma Palavra comunicada, seja «constituída por ritos, que são a sua linguagem específica»³³¹, porque «o rito é ação gestual na qual se dá toda uma série de significados dificilmente atingíveis ‘fora’ dessa mesma praxis ritual»³³². Aldo Terrin, baseado no pensamento de Anzitutto Rapport, lembra que a religião é tão antiga quanto a linguagem, dado que a linguagem criou o simbólico³³³.

Apesar de «não existir uma definição unívoca de rito»³³⁴, aqui aplicamos «o sentido de *sinal*, de *ação sagrada*»³³⁵. Assim, o rito «apresenta-se como uma série formal de procedimentos de natureza simbólica que envolve um código de comunicação»³³⁶. Partindo deste pressuposto, podemos afirmar que é justamente pela força dos sinais simbólicos, «sinais sensíveis de sacramentos e sacramentais»³³⁷, que a liturgia se reveste de natureza e função sacramental.

³²⁷ FERREIRA, José – A palavra e o rito. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 63.

³²⁸ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 - *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, n. 27. AAS. 56 (1964) 109.

³²⁹ Cf. VALENZIANO, Crispino – Liturgia e Simbolo. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, vol. 2, p. 48.

³³⁰ Cf. RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 63; Giorgio Mazzanti fala que o símbolo é uma dimensão constitutiva da natureza do ser humano. Cf. MAZZANTI, Giorgio – *I sacramenti, simbolo e teologia*, p. 55-56.

³³¹ AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidade*, p. 73.

³³² BONACCORSO, Giorgio – *Introduzione allo studio della Liturgia*, p. 130.

³³³ Cf. TERRIN, Aldo Natale – La Natura del rito in Rapport L’ipotesi della «forma rituale» come esseza. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *La Natura del Rito: Tradizione e Rinnovamento*, p. 138.

³³⁴ AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidade*, p. 74.

³³⁵ FERREIRA, José – A palavra e o rito. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 64.

³³⁶ PINKUS, Lucio Maria – L’aspetto Psicosociologico della liturgia. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, vol. 2, p. 186; Cf. TERRIN, Aldo Natale – La Natura del rito in Rapport L’ipotesi della «forma rituale» come esseza. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *La Natura del Rito: Tradizione e Rinnovamento*, p. 146; 155.

³³⁷ GUARDINI, Romano – *Los signos sagrados*, p. 8.

De facto, o símbolo, que é por natureza meio e lugar de encontro³³⁸, mediação que reúne Deus e Homem³³⁹, adquire um grande valor na liturgia, pois ele «é uma estrutura comunicativa de dupla intencionalidade: imediata e oculta»³⁴⁰. Mais, o rito simbólico é como que uma anáfora da praxis, porque o ‘anafórico’ e o ‘gestual’ são conaturais. A anáfora é a passagem do sinal à praxis e abre a possibilidade de uma reconsideração da semiótica à luz de uma antropologia da praxis-gesto»³⁴¹. O rito implica uma ordem cósmica e repetição³⁴². Isto salienta que as dimensões espacial e temporal se encontram estreitamente conectadas no símbolo³⁴³. Como se atesta, situamo-nos novamente diante de temáticas que, como temos vindo a demonstrar na nossa investigação, se interpenetram mutuamente: jogo-criação-rito.

Contudo, se vimos que o rito tem dois níveis (antropológico e teológico), a qual deles pertence a primazia da ação: a Deus ou ao Homem? Afirmamos que, tal como na ação de jogar (cf. Pr 8,30), o rito litúrgico é, antes de mais, sinal da santificação que Cristo opera em nós (ação de Deus) e, enquanto tal, na sua própria ritualidade, sinal do nosso culto espiritual (resposta do Homem). Então, a ação de jogar pode e deve configurar a ação ritual, como forma ordenada, livre, comunicativa e relacional, cheia de sentido e significado para o Homem, pois o «rito orienta o mundo dos significados que é estruturado a partir dos postulados sagrados»³⁴⁴.

De acordo com a nossa investigação, o rito será tanto mais rico e cheio de sentido quanto mais for entendido segundo a dinâmica lúdica bíblica. Desta forma, pensamos que a intuição advinda do II Concílio Vaticano acerca da renovação litúrgica, no qual se afirmou que «os ritos devem ordenar-se de modo que expressem com mais clareza as coisas santas que significam, e que o povo cristão possa mais facilmente, tanto quanto possível, apreender o seu sentido e participar neles por meio de uma celebração plena, activa e comunitária»³⁴⁵, poderá ser mais facilmente colocada em prática ao modo experiencial lúdico, porque o caminho da vida litúrgica não se desenvolve pela mera instrução teórica, mas acima de tudo pela praxis³⁴⁶.

³³⁸ Cf. MAZZANTI, Giorgio – *I sacramenti, simbolo e teologia*, p. 49.

³³⁹ Cf. PAREDES, José Cristo Rey García – *Teología fundamental de los sacramentos*, p. 102.

³⁴⁰ RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 62.

³⁴¹ BONACCORSO, Giorgio – *Introduzione allo studio della Liturgia*, p. 130.

³⁴² Cf. AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidade*, p. 74.

³⁴³ Cf. MAZZANTI, Giorgio – *I sacramenti, simbolo e teologia*, p. 85.

³⁴⁴ TERRIN, Aldo Natale – La Natura del rito in Rapport L'ipotesi della «forma rituale» come esseza. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *La Natura del Rito: Tradizione e Rinnovamento*, p. 145.

³⁴⁵ IGREJA CATÓLICA. II Concilio do Vaticano, 1962-1965 - *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, n. 21. AAS. 56 (1964) 105-106.

³⁴⁶ Cf. GUARDINI, Romano – *Los signos sagrados*, p. 10.

Mais, se a «liturgia é apresentada também como ‘expressão simbólica’, e os ritos como comportamentos simbólicos, nos quais o Homem se expressa particularmente mediante o corpo»³⁴⁷ e, segundo o pensamento de Romano Guardini, «O símbolo nasce todas as vezes que o interior, o espiritual, encontra expressão no exterior, no corpóreo»³⁴⁸, compreendemos a importância que a temática lúdica adquire para a vivência ritual do Homem. De facto, a ação de jogar bíblica implica, como vem sendo realçado ao longo da nossa investigação, a totalidade da existência humana, da qual o corpo tem particular importância, pois é por meio do corpo, enquanto dinâmica de interioridade e exterioridade³⁴⁹, que o Homem não só se coloca em interação com o tempo e com o espaço, mas também comunica e relaciona com Deus e com os seus congêneres. Aliás, o corpo – como lembra Tolentino Mendonça – exprime, a nível criacional, a imagem e semelhança de Deus³⁵⁰ e o Homem só existe de forma incarnada³⁵¹. Também Silvano Maggiani expressa a importância do corpo na linguagem litúrgica, pois encontra-se ligado ao plano Criador³⁵², podendo-se atribuir-lhe um valor de aqui-símbolo³⁵³.

Podemos desta forma concluir que o corpo, como forma da pessoa inteira, mostra a força performativa do rito, dimensão imprescindível para a ação ritual³⁵⁴ e por esta razão o corpo é a «unidade simbólica mais significativa do rito»³⁵⁵, porque representa a modalidade fundamental que relaciona toda a expressividade somática³⁵⁶.

O jogo bíblico, particularmente na sua forma de dançar, brincar ou saltar, implica sempre a dimensão corporal do Homem. Para justificarmos esta afirmação, recordamos a dança de David, forma corporal de exteriorização de um sentimento, que para nós pode configurar-se como norma ritual lúdica.

«David reuniu depois toda a elite de Israel, em número de trinta mil homens, e pôs-se a caminho com todos os seus homens, desde Baalat de Judá, para de lá trazer a Arca de Deus, sobre a qual é invocado o nome do Senhor do universo,

³⁴⁷ RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 61.

³⁴⁸ GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*, p. 60.

³⁴⁹ Cf. BONACCORSO, Giorgio – *La liturgia e la fede: La teologia e l’antropologia del rito*, p. 209.

³⁵⁰ Cf. MENDONÇA, José Tolentino – *A Mística do instante: O tempo e a promessa*, p. 13.

³⁵¹ Cf. MAZZANTI, Giorgio – *I sacramenti, simbolo e teologia*, p. 57.

³⁵² Cf. MAGGIANI, Silvano – *L’Incarnazione Litúrgica e il Trascendente Teologico*. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *Liturgia e incarnazione*, p. 374.

³⁵³ Cf. MAGGIANI, Silvano – *Il linguaggio litúrgico*. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, vol. 2, p. 243-244.

³⁵⁴ Cf. TOMATIS, Paolo – *Accende lumen sensibus: La liturgia e i sensi del corpo*, p. 101-103.

³⁵⁵ PINKUS, Lucio Maria – *L’aspetto Psicosociologico della liturgia*. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, vol. 2, p. 189.

³⁵⁶ Cf. BONACCORSO, Giorgio – *Il contesto rituale della parola*. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *La Natura del Rito: Tradizione e Rinnovamento*, p. 291.

que está sentado sobre os querubins. Colocaram a Arca de Deus num carro novo, tirando-a da casa de Abinadab, situada na colina. Uzá e Aío, filhos de Abinadab, conduziam o carro novo. Conduziram-no da casa de Abinadab, que está sobre a colina, e Aío ia adiante da Arca. David e toda a casa de Israel dançavam diante do Senhor, ao som de toda a espécie de instrumentos: harpas, cítaras, tamborins, sistros e címbalos.» (2 Sm 6,1-5).

«Voltando David para abençoar a sua família, Mical, filha de Saul, saiu ao seu encontro e disse-lhe: «Que bela figura fez hoje o rei de Israel, dando-se em espectáculo às servas de seus vassalos, e descobrindo-se sem pudor, como qualquer homem do povo!» Mas David respondeu: ²¹«Foi diante do Senhor que dancei, do Senhor que me escolheu e me preferiu a teu pai e a toda a tua família, para me fazer chefe do seu povo de Israel. ²²E bailarei ainda mais, e me desonrarei aos meus próprios olhos, mas serei honrado pelas servas de que falaste.» (2 Sm 6,20-22).

Relembramos a análise efetuada no capítulo II, acerca destas duas passagens. O verbo שָׁחַק (śāḥaq) é utilizado em 2 Sm 6,5 e 21. Ambos os versículos se relacionam, ou melhor, são ambos causa do mesmo efeito – a Arca de YHWH. Situamo-nos, portanto, no contexto da presença de YHWH diante do seu povo (2 Sm 6,2). David, rei de Judá (2 Sm 2,1-11), bem como as pessoas do seu povo dançavam – שָׁחַקוּ (śāḥqû) (m^eśāḥqîm/paídžöntës) – diante do Senhor, acompanhados de instrumentos musicais (2 Sm 6,5), um espetáculo efetuado em honra a YHWH³⁵⁷. Neste sentido, dizemos que YHWH é a causa da relação e o seu efeito verifica-se na manifestação da alegria em forma de dança (dimensão corporal). No versículo 21 a justificação de David, relativamente ao seu comportamento – «dancei [שָׁחַקוּ] (w^eśiḥaq^etî/örkhēsömai)]]», é a mesma do versículo 5 – a presença de YHWH na sua vida.

Como verificamos, a ação de David, em forma de exteriorização festiva que envolve a dimensão corporal (jogo sob a forma de dança), não acontece por iniciativa própria, um impulso interior, meramente humano, mas como consequência de uma relação primeira de YHWH com ele (David). Desta forma, podemos afirmar que a dança de David se configura como uma ação ritual, porque o sinal «dirige-se principalmente à

³⁵⁷ Cf. CAQUOT, André; ROBERT, Philippe de – *Les Livres de Samuel*, p. 415.

sensibilidade e desperta o afecto [relação]»³⁵⁸, tornando-se mediação de sentido, ação portadora de sentido³⁵⁹.

A participação no rito implica adesão livre, porque a «ação ritual é um dom [...] que envolve a liberdade do crente»³⁶⁰. Ora, a ação de jogar, como anteriormente vimos, implica necessariamente a liberdade do Homem, tornando-o capaz de comunicar e relacionar-se com Deus. Assim, quem entra no jogo com Deus, não é espectador, mas ‘co-jogador’. Necessariamente, o rito pensado ao modo do jogar bíblico pode ser enriquecido, não só na sua conceptualização, mas acima de tudo na sua ordem de sentido vivencial, pois a «celebração litúrgica não pertence à ordem da explicação (conceitos), mas à ordem do sentido (símbolos)»³⁶¹. Isto mesmo é afirmado na Sacrosanctum Concilium:

«É por isso que a Igreja se esforça empenhadamente para que os fiéis cristãos não assistam a este mistério da fé como espectadores estranhos ou mudos, mas que, compreendendo-o bem nos seus ritos e preces, participem consciente, activa e piedosamente na acção sagrada, sejam instruídos pela palavra de Deus, se alimentem à mesa do Corpo do Senhor, dêem graças a Deus; oferecendo a hóstia imaculada, não só pelas mãos do sacerdote, mas também em união com ele, aprendam a oferecer-se a si mesmos e, por Cristo mediador, dia-a-dia sejam consumados na unidade com Deus e entre si, para que finalmente Deus seja tudo em todos»³⁶².

3.1.3 Lugar teândrico

Neste momento, fixamos o nosso olhar na liturgia sob a perspectiva que mais nos interessa realçar, de acordo com a nossa investigação. Assim, começamos por afirmar que a liturgia, do ponto de vista eclesial, «não é o produto da necessidade religiosa do Homem, mas um fruto da instituição divina»³⁶³. Tal como na dinâmica do jogo bíblico, segundo a

³⁵⁸ FERREIRA, José – A palavra e o rito. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 65.

³⁵⁹ Cf. RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introduccion a la ciencia liturgica*, p. 62.

³⁶⁰ SCOLA, Angelo – Il rito: Tra rinnovamento e tradizione. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *La Natura del Rito: Tradizione e Rinnovamento*, p. 19.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 - *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, n. 27. AAS. 56 (1964) 113.

³⁶³ RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introduccion a la ciencia liturgica*, p. 17.

análise efetuada nos capítulos anteriores, a liturgia corresponde a uma obra «por excelência de Deus, sem deixar de ser a ação mais profundamente humana»³⁶⁴.

Na ação litúrgica encontramos necessariamente dois intervenientes – Deus e o Homem. Mas a quem é que se pode atribuir a primazia na ação litúrgica? Afirmamos que Deus é o primeiro ator³⁶⁵, pois é Ele quem tem sempre a iniciativa de se dar a conhecer e a criar possibilidade de relação e comunicação, porque «Deus, não obstante, é o actor principal da liturgia»³⁶⁶ e esta, segundo as palavras de Joseph Ratzinger, «pressupõe algo de concreto diante de nós [Deus], algo que se nos revela, indicando o percurso da nossa existência»³⁶⁷. O ‘não obstante’ que falava Hernández refere-se à ação do Homem.

A este respeito, trazemos à nossa reflexão as palavras de Maldonado que afirma: «a dramaturgia da ação litúrgica consiste numa representação composta por dois actos: o primeiro dedicado ao que faz Deus e o segundo consagrado ao que faz o Homem»³⁶⁸. Esta afirmação ajuda a melhor compreendermos que na ação litúrgica tudo acontece em presença de Deus e do Homem, ação comunicativa-relacional. Contudo, aqui trata-se de identificar de quem é a iniciativa na ação litúrgica para a determinação, ou não, da liturgia como lugar teológico.

De acordo com a nossa investigação, afirmamos que na liturgia existe verdadeiramente uma primazia de Deus, não só na ação de jogar (cf. Pr 8,30), mas também na ação para o povo (λειτουργία), pois ela (liturgia) «nasce da glória de Deus e da sua complacência; a glória de Deus é o Homem que vive por sua graça; a complacência divina é, como a criação, o jogo de Deus para a sua glória»³⁶⁹. É precisamente o atestar deste facto que nos permite afirmar que o jogo bíblico e liturgia são ambos lugares teológicos³⁷⁰, com sentido teleológico comum.

³⁶⁴ BOROBIÓ, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 17.

³⁶⁵ Utilizamos o substantivo ‘ator’ enquanto sujeito de uma ação que reflete a Sua essência e não como interprete ou representante teatral.

³⁶⁶ HERNÁNDEZ, Aquilino de Pedro – *Ministerio y Fiesta: Introducción general a la Liturgia*, p. 52.

³⁶⁷ RATZINGER, Joseph – *introdução ao espírito da liturgia*, p. 15.

³⁶⁸ MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*, p. 113.

³⁶⁹ RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 53.

³⁷⁰ Segundo expõe Manuel Pinto, os 10 lugares teológicos foram pensados por Melchior Cano, no seu livro *De Locis Theologicis*. Esta formulação fora, segundo clarifica Manuel Pinto, uma ampliação do que já pensara São Tomás de Aquino no seu livro *Summa Theologiae*. Manuel Pinto afirma ainda que a prática moderna reduziu para apenas três as enumerações formuladas por Melchior Cano: Escritura, Tradição e Razão Teológica. Cf. PINTO, Manuel – *O Valor Teológico da Liturgia*, p. 66-71; GRILLO, Andrea – *Teologia Fundamentale e Liturgia: il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teológica*, p. 18.

A liturgia é lugar onde coexistem liberdade e ordem, relação e comunicação, «é expressão e representação espaço-temporal»³⁷¹, condição imprescindível para a sua realização. Isto vem de encontro ao que já foi analisado no capítulo I, acerca da dimensão espaço-temporal do jogo e que aqui fica reforçado. De facto, tudo o que envolve o Homem implica obrigatoriamente espaço e tempo. Neste sentido, a liturgia é verdadeiramente um lugar. Desde já confere-nos dizer, adiantando uma das conclusões da nossa investigação, que a liturgia não é um mero lugar, como um banco de madeira no qual nos podemos sentar e descansar, onde podemos suspender por momentos o ritmo do quotidiano. Pelo contrário, a liturgia, assim como o jogo bíblico, analisado no capítulo II, é lugar de dinamismo que inclui a totalidade da existência humana.

A liturgia é verdadeiramente um lugar privilegiado onde Deus se revela, se autocomunica e se faz relação para e com o Homem. É precisamente nesta factualidade que afirmamos a liturgia, com a sua dupla vertente de «culto a Deus e santificação do Homem»³⁷², como *lugar teológico*³⁷³, pois ela é objeto da reflexão da teologia e esta escuta-a como fonte de inspiração³⁷⁴.

Na verdade, a liturgia, enquanto *lex credendi* e *lex orandi*³⁷⁵, é ao mesmo tempo testemunho do dogma – lugar teológico – e autoridade reguladora (ordem) da celebração litúrgica³⁷⁶. É precisamente neste sentido que Paul de Clerck afirma a necessidade de se considerar a liturgia como lugar teológico³⁷⁷. Giorgio Bonaccorso dá à liturgia um sentido, podemos dizer, ontológico ao afirmar que «a celebração litúrgica constitui-se um ‘lugar teológico’ fundamental e fundativo para a consciência da fé da Igreja»³⁷⁸.

³⁷¹ MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*, p. 15; Cf. RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 51.

³⁷² HERNÁNDEZ, Aquilino de Pedro – *Ministerio y Fiesta: Introducción general a la Liturgia*, p. 53.

³⁷³ Cf. PINTO, Manuel – *O Valor Teológico da Liturgia*, p. 65-72; GRILLO, Andrea – *Teologia Fondamentale e Litúrgica: il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teológica*, p. 20-23.

³⁷⁴ Cf. CLERCK, Paul de – *La Liturgie comme lieu théologique*. In CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*, p. 130;131.

³⁷⁵ Cf. HERNÁNDEZ, Aquilino de Pedro – *Ministerio y Fiesta: Introducción general a la Liturgia*, p. 85-86; CLERCK, Paul de – *La Liturgie comme lieu théologique*. In CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*, p. 129.

³⁷⁶ Cf. PINTO, Manuel – *O Valor Teológico da Liturgia*, p. 72; 137.

³⁷⁷ Cf. CLERCK, Paul de – *La Liturgie comme lieu théologique*. In CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*, p. 130;134.

³⁷⁸ BONACCORSO, Giorgio – *Celebrare la salvezza: Lineamenti di liturgia*, p. 91.

3.2 Liturgia: lugar de relação e comunicação

A liturgia não é apenas um lugar espaço-temporal, mas também lugar sociocomunitário³⁷⁹, constituindo-se fundamentalmente como uma «ação de uma assembleia, veículo de experiência da Igreja»³⁸⁰. Dionisio Borobio lembra, por outro lado, que «a liturgia é o meio onde melhor se manifesta a comunicação entre o divino e o Homem»³⁸¹.

Tendo como premissa estas duas afirmações, partimos para a análise da liturgia como lugar de relação e comunicação. Interessa-nos aqui verificar em que medida os conceitos de relação e comunicação, segundo a dinâmica do jogo bíblico anteriormente analisados, acontecem e se interpenetram na liturgia.

Depois de atestado o valor da liturgia como lugar teológico, espaço e tempo onde Deus se revela, não é difícil percebermos que existe desde sempre, antes e após a criação do mundo, um desejo de Deus em se comunicar e relacionar com o Homem, dizemos, de forma lúdica (cf. Pr 8,30-31). Nas palavras de Dionisio Borobio, o diálogo entre Deus e o Homem «inicia-se na criação, tem o ponto culminante em Cristo e continua-se na liturgia e nos sacramentos»³⁸². Esta temática tem evidentes conexões com o já abordado, nomeadamente com as temáticas do jogo e criação, permitindo colocar a questão sobre a dimensão lúdica dos sacramentos, isto é, experienciar os sacramentos como lugares lúdicos de relação e comunicação entre Deus e o Homem. De facto, os conceitos de jogo-criação-Homem, analisados nos dois primeiros capítulos, podem e devem ser relacionados com os temas da liturgia e dos sacramentos.

Interessa-nos, neste momento, relembrar as palavras do AT acerca da dinâmica lúdica, antes e depois da criação, em que YHWH joga interiormente (Pr 8,30), dando o conteúdo e a forma dessa ação ao Homem. Este, porque é colocado em relação com a sua sabedoria, que com ele joga (Pr 8,30), deve igualmente jogar diante do seu criador, ato comunicativo e relacional:

«eu [sabedoria] estava com Ele [Deus] como arquitecto, e era o seu encanto, todos os dias, brincando continuamente em sua presença; brincava sobre a

³⁷⁹ Cf. MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*, p. 15.

³⁸⁰ CLERCK, Paul de – *La Liturgie comme lieu théologique*. In CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*, p. 142.

³⁸¹ BOROBIO, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 17.

³⁸² *Ibidem*, p. 20.

superfície da Terra, e as minhas delícias é estar junto dos seres humanos» (Pr 8,30-31).

Como vimos nos capítulos I e II, e agora recordamos, a ação de jogar traduz primordialmente uma dinâmica de relação e comunicação dada, como ícone e modelo, pelo Criador (cf. Pr 8,30). Desta forma, o Homem, mesmo quando distante deste dinamismo, é convocado, atraído a sentir-se reconhecido, a jogar da mesma forma harmoniosa com que Deus joga com a criação (cf. Sl 104,26; Pr 8,31; Sl 29,6; Qo 3,4). Assim, conceber-se uma liturgia ao modo da ação lúdica bíblica será, doravante, não só possível, mas também enriquecedor, a nosso ver, para a sua vivência, visto que os dinamismos internos inerentes às duas ações (jogar e liturgia) têm um sentido teleológico comum.

De acordo com o pensamento de Joseph Ratzinger, a questão cultural ligada com a criação parece estar presente desde sempre em todas as religiões do mundo³⁸³. A este propósito recordamos o que foi dito, no capítulo I, acerca do sábado. O *shabbat*, segundo a mundividência bíblica, corresponde ao gesto primordial de Deus, ao sétimo dia da criação, no qual criatura e criação se unem de forma sublime. Compreendemos melhor esta afirmação recorrendo às palavras do teólogo alemão que afirma: «a Criação aproxima-se do *Sabbat*, do dia em que o Homem e toda a Criação participam do repouso divino e na sua liberdade»³⁸⁴.

Neste sentido, compreendemos que, segundo a perspectiva bíblica, o sábado se encontra originalmente relacionado com a obra da criação e por isso sinal da aliança³⁸⁵, tal como a noção de jogo bíblico. De facto, como ficou evidenciado no capítulo II, a promessa divina concretizada em aliança festiva (cf. Gn 17,17; Gn 18,11, 1 Sm 18,7; 2 Sm 6,5.21; 1 Cr 15,28; Lc 1,58; 1 Cor 12,26; Act 2,25-26; Lc 6,23; Mt 11,17; Gl 4,27) encontra-se interligada com a noção de jogo, e agora afirmamos o mesmo para a liturgia, onde os conceitos de relação e comunicação estão intrinsecamente presentes.

Como verificamos, de acordo com o que a Sagrada Escritura nos revela, existe um desejo original e originante que envolve uma dinâmica lúdica, lugar onde «Deus manifesta a alegria de partilhar e comunicar a sua vida»³⁸⁶, em forma de ato criativo. Este movimento primordial é relevante para a conceção de uma liturgia lúdica.

³⁸³ Cf. RATZINGER, Joseph – *introdução ao espírito da liturgia*, p. 17.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁸⁵ Cf. HILD, Jean – Fêtes. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, vol. 5, col. 226.

³⁸⁶ BOROBIO, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 21.

Como atestamos, a Sagrada Escritura ajuda-nos a elucidar que a ação de jogar e a liturgia são conceitos concomitantes, pois neles acontece de forma sublime um dinamismo de relação e comunicação, liberdade e ordem, alteridade e gratuidade. É neste profundo significado que se torna possível e pertinente experienciar a liturgia como um ‘lugar’ privilegiado e irrenunciável da palavra, ação autocomunicativa, de Deus³⁸⁷, ação criativa lúdica, no sentido em que nela acontece algo novo (ver capítulo I, 1.2 *Homo vere ludens*). De igual modo dizemos que celebrar (ação litúrgica) é comunicar e relacionar-se, no sentido em que festa é sinónimo de relação³⁸⁸ e por isso afirmamos que experienciar a liturgia como jogo não só é possível como é necessário.

Adiantamos desde já um mais um ponto da nossa reflexão. Se, de acordo com a nossa investigação, é possível afirmar que a dinâmica da ação de jogar envolve a totalidade da existência humana (ver capítulo I, 1.2 *Homo vere ludens*) e a liturgia é o lugar primordial onde se experiencia os dinamismos de comunicação e relação com Deus, então a liturgia pode acontecer «em qualquer lugar ou em qualquer tempo, em que a Igreja, como povo de Deus, se apresenta a orar diante do Senhor»³⁸⁹. O que queremos afirmar, ao contrário do que muitos teólogos, filósofos, antropólogos e sociólogos falaram acerca do jogo (baseados apenas numa perspetiva fenomenológica e antropológica), é que toda a vida humana e todos os espaços e tempos se encontram penetrados pela presença de Deus, porque «o mundo profano está já e desde sempre envolto e penetrado pela graça da autocomunicação de Deus»³⁹⁰.

Como foi analisado anteriormente, o jogo implica a relacionalidade (encontro interpessoal), a comunicabilidade, o gozo, a festa, lugar gerador de comunhão, e não uma mera experiência de entretenimento, de passatempo inútil. Neste sentido, a liturgia não pode ser banalizada como um mero ato social ou lugar de cumprimento de preceitos, nem a noção lúdica considerada simples brincadeira, entretenimento, como Huizinga afirma existir nos animais³⁹¹. Não, a liturgia é um lugar celebrativo-festivo onde ocorre um «verdadeiro diálogo de comunicação ou encontro dialogal entre Deus e o Homem»³⁹², que gera de igual forma relação lúdica recíproca (cf. Pr 8,30-31), «um encontro de dialogantes num diálogo e num colóquio que é sempre referido a uma instância de

³⁸⁷ Cf. BONACCORSO, Giorgio – *Celebrare la salvezza: Lineamenti di liturgia*, p. 90.

³⁸⁸ Cf. MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*, p. 139.

³⁸⁹ JUNGSMANN, J.A. – *A Liturgia da Igreja*, p. 8.

³⁹⁰ MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*, p. 13.

³⁹¹ Cf. HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*, p. 17.

³⁹² BOROBIO, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 20.

alteridade que chama e reclama: somente o Tu divino permite o ‘dizer o tu’ dos homens»³⁹³.

Assim, a dimensão celebrativa de relação-comunicação, entre Deus e Homem, corresponde a um ato que evidencia o «comunicar e comunicar-se com a totalidade corpóreo-espacial que é o mesmo Homem»³⁹⁴, porque nada da existência humana fica de fora da dinâmica lúdica. Aqui apraz-nos reafirmar que a liturgia não é e não pode ser um lugar onde se suspenda a totalidade da existência humana. O que queremos dizer é que, tal como na ação de jogar bíblica, não é pelo simples facto de vestirmos uma roupa de gala (mostrar um outro eu), para irmos à eucaristia, que faz com que algo da vida humana possa ficar em suspenso, esquecido, apagado da memória. Ora, ousamos afirmar que, segundo a perspectiva lúdica bíblica, se tal fosse possível não corresponderia a uma ação litúrgica, no sentido pleno de lugar de comunicação e relação com Deus.

De tudo o investigado permitimo-nos afirmar que Deus, enquanto sujeito da vida do Homem, é como que um espelho no qual se reflete a totalidade da existência humana, corpóreo-espiritual³⁹⁵, no sentido de o fazer voltar à Vida lúdica original, pois homem e mulher foram criados à imagem e semelhança de Deus (Gen 1,26-27) e «dentro ou através de uma ação litúrgica encontra-se o mistério e a vida»³⁹⁶.

3.3 Liturgia e ação lúdica

Para interligarmos os conceitos de liturgia e jogo bíblico, recorreremos ao pensamento de Romano Guardini, o primeiro teólogo a pensar a liturgia como jogo, como ponto de partida para a nossa reflexão. Contudo, faremos aportações a reflexões mais recentes sobre o tema, como é o caso de Joseph Ratzinger e Aldo Terrin, entre outros.

³⁹³ FONSECA, Rúben André Abreu – *A Liturgia como evento dialógico e epifânico: Aproximação à teologia litúrgica de Romano Guardini*, p. 63.

³⁹⁴ BOROPIO, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 28.

³⁹⁵ Aquilino Hernández afirma que a ação litúrgica envolve a totalidade da existência humana, corpo e espírito. Cf. HERNÁNDEZ, Aquilino de Pedro – *Ministerio y Fiesta: Introducción general a la Liturgia*, p. 59.

³⁹⁶ BOROPIO, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 17.

3.3.1 Liturgia e celebração festiva

Começamos por recordar o conceito de festa, tema concomitante à liturgia e à ação lúdica. A liturgia, expressa no tempo e no espaço, concretiza-se sempre sob uma forma expressiva de celebração festiva³⁹⁷. Por isso, quando falamos em liturgia pensamos imediatamente em celebração festiva³⁹⁸, pois nela «o carácter festivo não é um elemento adjacente, mas algo intrínseco»³⁹⁹.

Ora, segundo as passagens bíblicas analisadas (cf. 1 Sm 18; 2 Sm 6,1-5; 2 Sm 6,20-23; 1 Cr 15,25-28; Zc 8,1,-8; Lc 1,57-58; 1 Cor 12, 24-26) e recorrendo ao pensamento de Dionisio Borobio, podemos afirmar que a celebração festiva constitui um momento de comunicação e de relação especial⁴⁰⁰, que se concretiza na liturgia, enquanto festa libertadora⁴⁰¹. Desta forma, a ligação do lúdico à dimensão festiva, nas palavras de Pedro Rodriguez, capacita o Homem para melhor «captar a dimensão religiosa, pois o elemento constitutivo e essencial da revelação cristã é o cómico»⁴⁰².

Neste profundo significado primordial, a festa (celebração litúrgica) é «tempo sagrado porque nela a realidade do divino se manifesta de novo dentro da comunidade»⁴⁰³ e «‘lugar’, ou melhor um lugar fundamental, no qual a Sagrada Escritura ‘cresce’»⁴⁰⁴. A festa e o jogo encontram-se relacionados pelo facto de terem «em comum as mesmas características essenciais»⁴⁰⁵. Por outras palavras, podemos dizer que, na liturgia, kairós e cronos unem-se de forma única e expressiva, lugar onde se experiencia a «liberdade para louvar e amar a Deus»⁴⁰⁶.

3.3.2 Liturgia como jogo

Mas como é que ocorre a união entre o jogo bíblico e a liturgia? Recorremos ao pensamento de Romano Guardini, um dos primeiros autores que pensou acerca do jogo

³⁹⁷ Sobre o carácter festivo recordamos o que foi abordado no capítulo I – *Status Quaestionis* – para aferirmos da importância da celebração litúrgica como festa, lugar de relação e comunicação.

³⁹⁸ Cf. SIMÕES, Manuel – *Liturgia e Vida*, p. 8.

³⁹⁹ HERNÁNDEZ, Aquilino de Pedro – *Ministerio y Fiesta: Introducción general a la Liturgia*, p. 218.

⁴⁰⁰ Cf. BOROBIO, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 21.

⁴⁰¹ Cf. RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia liturgica*, p. 47.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 48.

⁴⁰³ MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*, p. 138-139.

⁴⁰⁴ BONACCORSO, Giorgio – *Celebrare la salvezza: Lineamenti di liturgia*, p. 90.

⁴⁰⁵ HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*, p. 38.

⁴⁰⁶ RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia liturgica*, p. 53.

na essência da liturgia, no seu livro *Vom Geist der Liturgie*⁴⁰⁷. Guardini analisa a noção de jogo ligado à liturgia a partir das diferenças entre os conceitos de finalidade e sentido. Para Guardini, a noção de finalidade (*Zweck*), princípio de ordem, encontra-se presente na vida do Homem, sem a qual não poderia existir uma sociedade. Contudo, afirma igualmente que muito daquilo que existe na natureza (certas formas de vida, a beleza das flores, a distância dos mares, etc.), não tem propriamente uma finalidade ou a mesma não surge de forma imediata: «na ordem da Natureza considerada no seu conjunto, em nenhuma parte o critério da finalidade prática se aplica de maneira absoluta»⁴⁰⁸. No entanto, esta ausência de finalidade, para o autor, não significa ausência de sentido (*Sinn*), porque «utilidade e sentido são as duas formas que pode revestir o direito à existência [natural e espiritual]»⁴⁰⁹.

Assim sendo, Guardini olha para a liturgia como uma realidade inútil, mas cheia de sentido: «a liturgia não conhece fim ‘útil’ ou pelo menos não pode ser compreendida nem abarcada do só ponto de vista do fim ‘útil’ [...porque] o seu fim – ao menos até certo ponto – é ela própria»⁴¹⁰. Isto compreende-se porque, para o teólogo italiano, a liturgia encontra-se fundada em Deus e por isso na liturgia o Homem coloca o seu olhar diante de Deus, para usufruir livremente da Sua presença, para viver a vida de Deus⁴¹¹.

Todavia, será possível entender-se a liturgia como jogo? Guardini recorre ao exemplo da criança e do artista, para explicitar o seu pensamento. Para ele, o jogo da criança não conhece nenhuma finalidade, mas desenrola-se no âmbito da liberdade e da ordem⁴¹². Assim como no jogo da criança, R. Guardini afirma que a essência do jogo corresponde a uma «vida que se desafoga livremente e sem finalidade, que toma posse da sua plenitude, carregada e saturada de sentido pelo só e simples facto da sua existência»⁴¹³. Acerca do exemplo do artista que vive entre o sonho e a realidade, Guardini diz que o Homem coloca diante de si a existência de uma discrepância entre aquilo que ele quer e aquilo que ele realmente é⁴¹⁴.

Neste sentido, o teólogo italiano conclui que tanto a criança, como o artista são exemplo, cada um à sua maneira, do jogo sem fim, que encontra na liturgia a sua forma

⁴⁰⁷ Utilizaremos a tradução portuguesa GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*. Tradução António Pinto de Carvalho. Coimbra: Arménio Amado, 1949, 111 p. Spiritus; 1.

⁴⁰⁸ GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*, p. 68.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 68-69.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 72.

⁴¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 72-74.

⁴¹² Cf. *Ibidem*, p. 74.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 75.

⁴¹⁴ Cf. *Ibidem*.

de expressão sublime, «pois oferece ao Homem a possibilidade, a ocasião de realizar verdadeiramente - levado pela Graça - a sua essência, de ser plena e totalmente o que deve ser, se é fiel ao seu destino divino: ‘filho de Deus’»⁴¹⁵, lugar onde se torna possível «experimentar sintonizar-se com a Vida divina»⁴¹⁶. Para Romano Guardini, o jogo não é mera brincadeira, relacionando a ação do Espírito Santo com o jogo, pois é Ele quem torna o Homem capaz de entrar no jogo diante de Deus, que leva a cabo a eterna sabedoria da Igreja, o seu reino na terra, diante do Pai celeste⁴¹⁷.

O teólogo e filósofo alemão, Joseph Ratzinger (papa emérito Bento XVI), na sua obra ‘introdução ao espírito da liturgia’, questiona a conceção de Guardini, apesar de não o referir diretamente. Para Ratzinger, os fundamentos culturais antropológicos, tal como tinham sido desenvolvidos por Guardini (e também por Huizinga), são válidos, mas são de algum modo redutores porque, apenas nesta perspetiva, o «jogo seria quase um outro mundo, um oásis de liberdade, onde podemos deixar fluir livremente o nosso ser por um momento»⁴¹⁸. Todavia, para Ratzinger, fundamentando o seu pensamento na Sagrada Escritura (nomeadamente em Pr 8,30), esta forma de pensar não é «por si mesma suficiente, pois a liturgia implica «algo de concreto diante de nós, algo que se nos revela, indicando o percurso da nossa existência»⁴¹⁹, realçando desta forma a ação primordial de Deus na liturgia.

O que foi por nós investigado encontra-se de acordo com o pensamento de Joseph Ratzinger, pois a liturgia (celebração festiva), como temos vindo a realçar, procede de uma iniciativa de Deus e é secundada por uma resposta humana. Só nesta dinâmica, a liturgia tornar-se-á «possibilidade de experienciar liberdade e gratuidade, como dons de Deus»⁴²⁰.

Aldo Terrin afirma que o início do sentido religioso nasceu de um gesto primordial e não de uma reflexão ou especulação humana⁴²¹. Isto leva-nos a fazer uma ligação com a temática lúdica, analisada ao longo da nossa investigação. Se a ação de jogar acontece a partir de uma ação primordial de Deus (Cf. Pr 8, 30) e o «jogo ‘diante de Deus’ é liturgia»⁴²², então a celebração litúrgica nasce precisamente desse gesto lúdico primordial

⁴¹⁵ GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*, p. 76.

⁴¹⁶ FONSECA, Rúben André Abreu – *A Liturgia como evento dialógico e epifânico: Aproximação à teologia litúrgica de Romano Guardini*, p. 98.

⁴¹⁷ Cf. GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*, p. 78-79; 94.

⁴¹⁸ RATZINGER, Joseph – *introdução ao espírito da liturgia*, p. 9.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁴²⁰ BOROBI, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*, p. 22-23.

⁴²¹ Cf. TERRIN, Aldo Natale – *Liturgia come gioco*, p. 9.

⁴²² SCHÖKEL, L. Alonso; LINDEZ, J. Vilchez – *Proverbios*, p. 242.

de Deus. É neste sentido que a liturgia – lugar teológico – é verdadeiramente fonte e cume da vida da Igreja⁴²³, ou como afirmou Walter Kasper «a liturgia é o coração da Igreja»⁴²⁴, «celebração dessa profundidade divina do quotidiano»⁴²⁵.

3.4 Ação lúdica e os Sacramentos

Os sacramentos da Igreja existem para o Homem, na medida em que o beneficiam e o levam a honrar, dar glória, a Deus⁴²⁶. Neste sentido, compreendemos que, segundo o pensamento de Luis Maldonado, «os sacramentos são necessários como celebração explícita da gratuidade do dom de Deus»⁴²⁷.

Chegados a este momento da nossa investigação e tomando como premissa que os sacramentos são ação de Deus para o Homem, importa verificar a pertinência, ou não, de relacionarmos o conteúdo da nossa investigação – ação de jogar no mundo bíblico – com os sacramentos e sua respetiva vivência.

Primeiramente, devemos dizer que «se o sacramento é a expressão da ação de Deus, a liturgia é por sua vez a expressão ulterior, mais definitiva, da realidade sacramental»⁴²⁸, porque ela corresponde a um «mundo de realidades santas e misteriosas, representadas em forma sensível; têm carácter sacramental»⁴²⁹ e a «existência, natureza e eficácia destas realidades sacramentais encontram o seu último fundamento na livre e onipotente vontade divina»⁴³⁰. Ora, se os sacramentos são vividos na Igreja, quer dizer, inseridos na dinâmica vivencial litúrgica, imediatamente se torna possível realizar uma reflexão lúdica-sacramental. Neste sentido, temos de assumir que a nossa reflexão tornar-se-ia pouco original ou necessária.

Não obstante, achamos que a nossa investigação poderá contribuir para a valorização do *modus vivendi* sacramental, nomeadamente em áreas da sacramentologia pouco valorizadas ou mal vivenciadas, como os sacramentais, a celebração da eucaristia com crianças ou o sacramento do batismo, entre outros.

⁴²³ Cf. BONACCORSO, Giorgio – *Celebrare la salvezza: Lineamenti di liturgia*, p. 103-104.

⁴²⁴ KASPER, Walter – *La Liturgia della Chiesa*, p. 7.

⁴²⁵ MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*, p. 18.

⁴²⁶ Cf. HERNÁNDEZ, Aquilino de Pedro – *Ministerio y Fiesta: Introducción general a la Liturgia*, p. 54.

⁴²⁷ MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*, p. 136.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁴²⁹ GUARDINI, Romano – *Los signos sagrados*, p. 7.

⁴³⁰ ABAD IBÁÑEZ, J.A.; BONAÑO, M. Garrido – *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, p. 23.

3.4.1 Sacramentos: expressão da ação lúdico-criativa de Deus

Em relação à temática sacramental ligada com a criação, recorremos ao pensamento de Dionisio Borobio, exposto no seu livro ‘Sacramentos y Creación: De la sacramentalidad creatural-cósmica a los sacramentos de la Iglesia’, para efetuarmos uma reflexão lúdico-criacional-sacramental.

Borobio começa por afirmar que, a relação entre criação-salvação e cosmoliturgia encontra o seu fundamento na Palavra de Deus revelada, pois no ato criatural primigénio Deus mostrou a sua vontade de unir, de modo intrinsecamente solidário, o Homem à realidade criada⁴³¹. No livro do Génesis (Gn 1,1-31), podemos verificar que, depois do pecado original, Deus desejou a salvação da criação, por intermédio do Mistério Pascal do Seu Filho (ação livre e gratuita). A criação, neste sentido, deseja vivamente a revelação dos filhos de Deus, numa ação libertadora, que acontece na liturgia e que antecipa igualmente a plenitude escatológica. É, portanto, na liturgia que Deus continua vivificando, pelo seu Espírito, aquela realidade primordial na qual se nos manifestou como seu primeiro amor⁴³².

Esta relação encontramos expressa nos salmos 18 e 148, que revelam a existência de uma verdadeira liturgia cósmica⁴³³. De facto, os salmos falam de Deus, com os seus atributos a respeito da criação, do Homem concreto, dos seus sentimentos e situações de vida. Assim, a criação fala de Deus e fala ao Homem para que este louve a Deus. De igual modo, as parábolas proferidas por Jesus Cristo não só manifestam que Ele vive e revela a presença privilegiada e única de Deus nele, mas também a presença de Deus na própria criação. Neste sentido, a criação é assumida como mediação para a revelação da missão de Cristo e do Seu ministério (carácter kerigmático)⁴³⁴.

É precisamente neste sentido que se pode falar, segundo Borobio, de carácter sacramental das palavras, manifestadas numa dupla dimensão: enigmática e reveladora; simples, mas com conteúdo denso e profundo; fala das coisas da terra, mas indica as do céu; é um reflexo do mundo exterior e do mundo interior⁴³⁵.

⁴³¹ Cf. GARCÍA, Dionisio Borobio – *Sacramentos y Creación: De la sacramentalidad creatural-cósmica a los sacramentos de la Iglesia*, p. 24.

⁴³² Cf. *Ibidem*.

⁴³³ Cf. *Ibidem*.

⁴³⁴ Cf. *Ibidem*.

⁴³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 33.

O espaço cósmico (simbolismo na arte sagrada) evidencia uma clara relação entre a arte e a beleza, enquanto lugar sagrado⁴³⁶. Ora, se o belo vem de Deus e nos leva até Ele, é precisamente neste sentido que o belo participa, de algum modo, da beleza de Deus e nos coloca em comunicação com a criação de todas as coisas. Desta forma, a criação abre caminho até Deus e remete-nos para o âmbito do transcendente, do infinito, do admirável admirado. Ora, se a arte reflete e expressa a beleza de Deus, então ela constitui, de certa forma, um prolongamento da criação de Deus pelo Homem, remetendo-nos ao mesmo tempo para o belo originário e escatológico⁴³⁷.

Deste modo, a liturgia «é também ação que implica a beleza e a arte, tanto nos espaços celebrativos como nas formas de ação»⁴³⁸, pois afeta todos os sentidos. A liturgia, feita de símbolos, manifesta uma linguagem cósmica. Na beleza da arte litúrgica encontra-se manifestada, de algum modo, a continuidade da encarnação, constituindo um elemento essencial da sacramentalidade cósmica, pois pelo visível alcançamos o invisível, e a beleza do criado remete-nos necessariamente para a beleza incriada⁴³⁹.

A «materialidade da arte não é outra coisa senão a envoltura criativa do espaço e do tempo»⁴⁴⁰. A arte religiosa, de modo especial, é uma invocação do divino, desde a materialidade, expressando a aspiração do Homem a alcançar a materialidade humanizante (cosmogonia de sentido): relação física do nosso corpo com o espaço; espiritualidade crente; a beleza visível do mistério invisível.

A experiência estética, neste sentido, não pode prescindir do espaço e do tempo, ou dos sentidos, porque é através deles que o Homem pode sentir, viver a experiência do sagrado, do encontro com o mistério de Deus. Mais, Os sentidos são como que uma prolongação da ‘encarnação’ de Deus em Cristo, refletindo-se nas realidades criadas e humanizadas⁴⁴¹.

O tempo cósmico (ritmos estacionais ‘sagrados’) é importante para todo o Homem religioso, pois nem o espaço nem o tempo são exclusivamente naturais e homogêneos, porque encontram-se carregados de um valor religioso ou sagrado. Os ritmos cósmicos colocam em realce a ordem, a harmonia, a permanência e a fecundidade, pois o mundo é um organismo real, vivo e sagrado. Assim, a sacralidade do tempo manifesta-se na

⁴³⁶ Cf. GARCÍA, Dionisio Borobio – *Sacramentos y Creación: De la sacramentalidad creatural-cósmica a los sacramentos de la Iglesia*, p. 67.

⁴³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 68.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ Cf. *Ibidem*.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 71.

descontinuidade e heterogeneidade que vai acontecendo no ‘contínuo’ do tempo normal⁴⁴².

Contudo, numa perspectiva bíblica, verifica-se que Deus é o Senhor do tempo, tendo-o estabelecido desde o princípio⁴⁴³. A relação tempo cósmico - tempo sagrado (litúrgico) manifesta-se de modo particular nos mitos e ritos especiais (acontecimentos naturais). Ora, as festas cristãs são espaço cronológico e marco de uma celebração, participação e inserção plena do acontecimento celebrado – o Mistério Pascal. Assim, os fatores que determinam o tempo da celebração são o cósmico e o histórico, em relação mútua, pois ambos se entrelaçam como que indicando que criação e história são inseparáveis⁴⁴⁴.

O Homem é convocado, desta forma, a habitar e a construir o mundo, fazendo-se colaborador de Deus, aferindo-se a sua missão, como Homem crente, de celebrar o dia do Senhor – dia do descanso, memória e santificação. O domingo é o dia da ‘nova criação’, dia celebrativo-festivo por excelência. Assim, o domingo adquire um conteúdo cósmico, pois une em si o tempo (cronos) e a eternidade (kairos), constituindo-se como a ‘medida do tempo’ dos cristãos, tempo cósmico cheio de conteúdo histórico salvífico e de orientação para uma meta escatológica⁴⁴⁵.

Os sacramentais (bênçãos) apontam, de acordo com o pensamento de Dionísio Borobio, para o restabelecimento de uma harmonia perdida, para um começo de recomposição e realização, porque na ‘liturgia-cósmica’ é possível reconhecer-se a bondade da realidade criada, invocando a proteção de Deus. A finalidade da criação, neste sentido, consiste essencialmente em fazer das criaturas participantes do ser do Criador, e esta criação é manifestação da sabedoria de Deus, refletindo a ideia original do criador desde a eternidade, que a sustenta e conduz de modo a que possa alcançar a sua plenitude – o conhecimento de Deus⁴⁴⁶.

O Homem é *capax dei* na sua liberdade que lhe advém do *microtheos* e de um *microcosmos*, sendo condição corpóreo-espiritual e Cristo é o sacramento por excelência, na sua dupla realidade divina e humana. Ora, se a sacramentalidade de Cristo continua na Igreja, de modo especial nos sinais sacramentais, e os sacramentos são, na sua essência,

⁴⁴² Cf. GARCÍA, Dionísio Borobio – *Sacramentos y Creación: De la sacramentalidad creatural-cósmica a los sacramentos de la Iglesia*, p. 83.

⁴⁴³ Cf. *Ibidem*.

⁴⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 85-87.

⁴⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 98-100.

⁴⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 100-106.

centro e sentido da vida cósmica, então os sacramentos e os sacramentais constituem momentos onde se realiza de forma admirável a santificação do mundo em Cristo⁴⁴⁷.

Doravante, para Borobio, perceber-se a sacramentalidade cósmica implica reconhecer a ação criadora de Deus e a existência criada da criatura, especialmente do ser humano. Os sacramentos são parte do mistério de Deus, que abarca tanto a criação como a redenção e a consumação escatológica. Por isso mesmo, a criação, primeira manifestação ‘sacramental’, adquire uma força sacramental (realidade significativa que nos remete Àquele que significa), pois todo o criado remete e expressa esse Outro – a Sua manifestação. Desta forma, a realidade criada, na sua condição de palavra, adquire uma função mediadora cuja eficácia e finalidade provém do mesmo Deus criador – presença atuante e meta⁴⁴⁸.

O cristão tem valor de sacramento pelo seu ser, divino-humano (*forma visibilis*), vida comunicada (*invisibilis gratiae*), mas também pelo seu testemunho e comportamento ético (autenticidade de vida, testemunho e compromisso) e pelos seus sinais privilegiados nas celebrações sacramentais, na participação pelo seu testemunho nos acontecimentos decisivos da história e da vida. Ora, tudo isto se entende de forma intimamente unida e implicada, segundo o pensamento do autor, na explícita sacramentalidade simbólica dos sacramentos da Igreja, pois são sinais privilegiados da sacramentalidade da vida cristã – ‘sacramenta fidei’ e ‘sacramenta vitae’. No seguimento do exposto, os sacramentos da Igreja devem entender-se como concentração simbólica de uma sacramentalidade plural, concentração significativa ou simbólica mais qualificada para nós, desde Cristo, que é o ‘sacramento original’, passando pela Igreja ‘sacramento principal’⁴⁴⁹.

Desta breve exposição do pensamento de Dionisio Borobio, podemos atestar a existência de vários pontos que se encontram relacionadas com a temática da nossa investigação: sacramentos; criação; arte; tempo; espaço; liberdade; jogo.

Como anteriormente explorámos e atestámos, o jogo divino encontra-se originalmente relacionado com a criação (cf. Pr 8,31), tal como os sacramentos. Como evidenciamos no capítulo I, Deus criou o mundo pela Sabedoria, ação revelada na Sagrada Escritura e que diz quem é Deus e a forma como se relaciona e comunica interiormente –

⁴⁴⁷ Cf. GARCÍA, Dionisio Borobio – *Sacramentos y Creación: De la sacramentalidad creatural-cósmica a los sacramentos de la Iglesia*, p. 140-142.

⁴⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 149-150.

⁴⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 160-163.

a ação lúdica relacionada com a criação do mundo; o jogo, analisado segundo a ressonância cosmológica, com a qual a Sabedoria se encontra relacionada, exprime o equilíbrio, a ordem e o movimento, e reflete a alegria imensa de Deus, que se manifesta no contexto da criação; a ação criadora de Deus é essencialmente comunicação criativa de Si mesmo, ação criativa original e autenticamente livre; a ação de Deus é igualmente gratuita, pois Deus não necessitava de criar nada para se realizar enquanto Deus, implicando uma ordem universal, descrita no relato da criação (Gn 1,1-2,3).

Doravante, jogo divino e criação são vividos pelo Homem na liturgia (lugar teológico), espaço e tempo primordial de relação e comunicação entre Deus e o Homem. A criação, assim como o jogo divino (cf. Pr 8,30), fala de Deus (autocomunicação divina) e fala ao Homem, para este falar e relacionar-se com Deus. Como vimos no capítulo I, o jogo divino acontece no tempo e no espaço (cf. Pr 8,30) e exige sempre alteridade e reciprocidade (cf. Pr 8,31), pois Deus não joga sozinho, Deus não é um jogador solitário. Por isso dissemos que o jogo divino implica a criação, porque sem jogo não há criação – Deus é verdadeiramente um *Deus ludens*.

3.4.2 A arte e beleza: expressão da ação lúdico-sacramental

O espaço cósmico, tal como a celebração festiva (ver ponto 1.3 do capítulo I), evidencia uma clara relação entre a arte e a beleza. Ora, se a arte reflete e expressa a beleza de Deus, ela constitui, de certa forma, um prolongamento da criação de Deus pelo Homem, porque a beleza é «o alegre esplendor que fulgura a nossos olhos quando Deus permite que, numa hora favorável, a verdade oculta se revele ao nosso olhar, quando a imagem exterior é verdadeiramente a expressão total e pura do interior»⁴⁵⁰. Neste sentido, a liturgia e os sacramentos são ações (relação física do nosso corpo com o espaço e tempo) que implicam a beleza e a arte⁴⁵¹, porque «A Liturgia é Vida tornada Arte»⁴⁵², tanto nos espaços celebrativos como na forma de ação.

Desta forma, toda e qualquer renovação litúrgica tem que se basear na sua finalidade primordial – conduzir o Homem a Deus. É precisamente isto que afirma a Sacrosanctum Concilium:

⁴⁵⁰ GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*, p. 88

⁴⁵¹ Sobre a arte litúrgica sugerimos a leitura do interessante artigo realizado por Paulo Antunes. Ver ANTUNES, Paulo – Arte e Liturgia ou Arte Litúrgica?: Novos paradigmas da música litúrgica. *Ciências e Técnicas do Património*. 1:3 (2004) 237-254.

⁴⁵² GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*, p. 81.

«Entre as mais nobres actividades do espírito humano estão de pleno direito as belas artes, e muito especialmente a arte religiosa e o seu ponto culminante, que é a Arte Sacra. Elas tendem por natureza a exprimir de algum modo nas obras humanas a infinita beleza de Deus, e tanto mais estão orientadas para o seu louvor e a sua glória quanto mais longe estão de todo o propósito que não seja contribuir o mais possível com as suas obras para orientar religiosamente os homens para Deus»⁴⁵³.

A respeito da arte e do jogo divino convém refletirmos acerca da noção de excesso, como forma criativa originalmente livre. Em teologia, é comum a expressão de que as ações de Deus são o resultado de um ‘excesso de Si mesmo’. Exemplo disso mesmo é a criação, a Sua kenose (Deus feito homem) ou o esvaziamento de Si mesmo na cruz.

Neste sentido, será possível falar-se analogicamente de um jogo divino como resultado de um excesso de Si mesmo? Segundo o que vem sendo exposto ao longo da nossa investigação, parece-nos perfeitamente plausível afirmar que a ação divina de jogar surge de um excesso de vida lúdica (cf. Pr 8,30), que Deus não contém em Si mesmo.

A criação, enquanto resultado do jogo divino, é expressão de uma alegria impossível de conter, ação criativa lúdica livre e autenticamente gratuita. Ainda assim, a ação lúdica divina não fica retida nas coisas, o seu excesso necessita de um outro com quem partilhar essa experiência, de um alguém semelhante a Si (cf. Gen 1,26-27). É neste sentido que compreendemos a ação de jogar de Deus com o Homem (cf. Pr 8,30), como o resultado de um excesso de vida festiva partilhada, que se expressa de modo único nos sacramentos. De facto, como atestamos no capítulo I, o jogo exige alteridade e reciprocidade. Por isso mesmo, o excesso de Vida criativa só se complementa e realiza autenticamente quando diante de um outro (alteridade).

A arte, de igual forma que o jogo divino, surge também de um excesso do criador que, imbuído de liberdade e gratuidade, não consegue conter o impulso de tornar visível algo que habita já no seu interior. Nas artes performativas fala-se da ação criativa enquanto improvisação. Quando se fala em improvisar, por exemplo na música, não falamos de uma ação sinónima de criatividade a partir do aleatório; a improvisação tem sempre associado a si uma ordem (regra)⁴⁵⁴, sobre a qual se cria algo de novo, livre de

⁴⁵³ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 - *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, n. 27. AAS. 56 (1964) 130-131.

⁴⁵⁴ Quando falamos em ordem implícita à improvisação, referimo-nos a um esquema rítmico, melódico, tonal ou harmónico, repetitivo, sobre o qual se cria livremente algo novo. Um exemplo deveras conhecido

uma utilidade preestabelecida. Como acima referimos, a música, enquanto fenómeno sonoro, faz parte da ordem da criação e por isso é dom de Deus⁴⁵⁵. Ratzinger afirma, a este propósito, que «A beleza da música baseia-se na sua correspondência com as leis do universo, rítmica, e harmónica»⁴⁵⁶. Por isso também o jogo criativo na liturgia (liturgia enquanto tempo e espaço de improvisação livre e ordenada) é um modelo que contraria uma conceptualização estática, cristalizada da liturgia.

Assim, de tudo o que acima foi dito, concluímos que pela participação no jogo divino e na celebração dos sacramentos, o Homem alcança a possibilidade individual e coletiva de reapropriação, de realização do sentido pleno do agir, à imagem da ação lúdica primigénia do Criador. O carácter do jogo expressa-se na festa, como lugar gerador de relação e comunicação, e vivencia-se na liturgia e nos sacramentos. Desta forma, a festa sacramental tornar-se-á autenticamente um lugar primordial lúdico, onde se recupera a comunicação de todos com todos, pois será criatividade, iniciativa, liberdade imensa, ordem, reflexo da ação divina.

3.5 Jogo-Criação-Liturgia-Arte-Sacramentos: revalorização em chave lúdica

Como referido no capítulo I, a questão lúdica tem vindo a ser debatida ao longo de toda a história da humanidade. Não obstante, esta temática tem derivado, a nosso ver, para uma conceção *light* ou mesmo deformada do seu profundo significado. Hoje, quando falamos em jogar, sob a perspetiva fenomenológica, antropológica, social, cultural, imediatamente pensamos em conceitos como entretenimento, divertimento, competição, profissão possivelmente lucrativa (como é o caso de futebol à escala mundial). Ora, como temos vindo a realçar, o conceito de jogo bíblico é muito mais rico e encontra-se imerso numa dinâmica de relação e comunicação. Vimos como o jogo divino intratrinitário (cf. Pr 8,30) se apresenta como modelo, imagem e ícone da ação do Homem (cf. Pr 8,31).

de improvisação é o jazz. Cf. NETTL, Bruno – *Improvisation, extemporization*. In RANDEL, Don Michael – *The Harvard Dictionary of Music*, p. 406-408; Cf. NETTL, Bruno – *Improvisation*. In SADIE, Stanley (ed.) – *TNGDMM*, vol. 12, p. 94-98; Cf. KERNFELD, Barry – *Jazz*. In SADIE, Stanley (ed.) – *TNGDMM*, vol. 12, p. 128-133.

⁴⁵⁵ Cf. MAGGIANI, Silvano [et al.] – *Liturgia e Arte*. In CHUPUNGO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, vol. 2, p. 320.

⁴⁵⁶ RATZINGER, Joseph – *introdução ao espírito da liturgia*, p. 113.

Neste profundo significado, compreendemos que a liturgia corresponda a uma ação original de Deus, sem deixar de ser ação profundamente humana. De facto, Deus é o sujeito da ação, pois é Ele quem tem sempre a iniciativa de se dar a conhecer e de criar possibilidade de relação e comunicação. Isto realça que na ação litúrgica tudo acontece em presença de Deus e do Homem – ação comunicativa-relacional. Deste modo, a liturgia é verdadeiramente um lugar privilegiado onde Deus se revela, se autocomunica e se faz relação para e com o Homem.

Como ficou explícito, a liturgia é um lugar teológico, fundamental e fundativo, onde coexistem liberdade e ordem, relação e comunicação, alteridade e gratuidade. Assim sendo, a liturgia não é um mero lugar, mas sim lugar de dinamismo lúdico que inclui a totalidade da existência humana. Como vimos, a dinâmica da ação de jogar envolve a totalidade da existência humana e a liturgia é o lugar primordial onde se experimenta os dinamismos de comunicação e relação com Deus. A liturgia, como salientamos, pode acontecer em qualquer espaço ou em qualquer tempo, desde que a Igreja, como povo de Deus, se apresente a orar diante do Senhor.

Ora, a liturgia não é e não pode ser um lugar onde se suspenda a totalidade da existência humana. O que afirmamos é que, tal como na ação de jogar bíblica, nada da vida humana pode ficar em suspenso, esquecido, apagado da memória. Do até aqui investigado permite-nos afirmar que Deus, enquanto sujeito da vida do Homem, é como que um espelho no qual se reflete a totalidade da existência humana, corpóreo-espiritual, reflexo do Seu desejo primordial de relação e comunicação.

Se a ação de jogar acontece a partir de uma ação primordial de Deus (Cf. Pr 8, 30) e o jogo ‘diante de Deus’ é liturgia, segundo o dizer de L. Alonso Schökel, então a celebração litúrgica, vivida em chave lúdica divina, será mais profundamente vivida e experienciada pelo Homem. De facto, o jogo divino e a liturgia, vividos em chave lúdica, serão *loci* primordial de relação e comunicação, espelho da ação primordial do Criador.

Neste sentido, o que afirmamos é que o conceito de jogo é mais profundamente significativo analisado numa perspetiva bíblica, do que numa perspetiva antropológica ou fenomenológica. Assim, se a ação de jogar bíblica traduz primordialmente uma dinâmica de relação e comunicação dada, como ícone e modelo, pelo Criador, mesmo quando distante deste dinamismo, então o Homem é constantemente convocado, atraído a sentir-se reconhecido, a jogar da mesma forma harmoniosa com que Deus joga com a criação (cf. Sl 104,26; Pr 8,31; Sl 29,6; Qo 3,4), apesar da disformidade afetar a sua existência, relação e comunicação com o Criador.

Doravante, experienciar a liturgia ao modo da ação lúdica bíblica é, a nosso ver, muito enriquecedor, não só para a sua reflexão especulativa, mas essencialmente para a sua vivência, visto que os dinamismos internos inerentes às duas ações (jogar e liturgia) têm um sentido teleológico comum, como acima ficou devidamente realçado. Como vimos, existe um desejo original e originante de Deus que envolve uma dinâmica lúdica, lugar onde Ele vive e partilha com o Homem a alegria da Sua vida. Este movimento primordial é relevante para a conceção de uma liturgia lúdica.

Como foi realçado ao longo deste capítulo, o jogo envolve a relacionalidade (encontro interpessoal), a comunicabilidade, o gozo, a festa, lugar gerador de comunhão, e não uma mera experiência de entretenimento. Desta forma, a liturgia não pode ser banalizada como um mero ato social ou lugar de cumprimento de preceitos, nem a noção lúdica considerada simples brincadeira, divertimento, entretenimento ou competição. Mais, a liturgia pensada e vivida apenas numa visão performativa corre o risco de se tornar mero espetáculo. Ora, «o espetáculo na liturgia é garante de falsidades»⁴⁵⁷, não correspondendo à sua essência – ação de louvor a Deus e meio santificador do Homem⁴⁵⁸.

Pelo contrário, a dinâmica lúdica divina ensina-nos que liturgia é um lugar celebrativo-festivo onde ocorre uma verdadeira comunicação e um encontro (relação) entre Deus e o Homem. Assim, a liturgia vivida em chave lúdica permitirá compreender melhor a essência do divino e do próprio Homem, que livremente com Ele deseja comunicar e relacionar-se. Como anteriormente salientámos, o jogo, analisado segundo a ressonância cosmológica, com a qual a Sabedoria se encontra relacionada, exprime o equilíbrio, a ordem e o movimento, e reflete a alegria imensa de Deus, que se manifesta no contexto da criação. Assim, a partir da nossa investigação foi possível realçar que jogo-liturgia-sacramentos se encontram intrinsecamente ligados, tanto na sua significação primordial, como na sua finalidade.

De facto, o jogo divino encontra-se relacionado com a criação (cf. Pr 8,31), assim como os sacramentos. Deus criou o mundo pela Sabedoria, ação revelada na Sagrada Escritura e que diz quem é Deus e a forma como se relaciona e comunica interiormente. Daqui concluímos que a ação lúdica se encontra relacionada com a criação do mundo, expressão do equilíbrio, da ordem e do movimento, reflexo da alegria imensa de Deus, que se manifesta no contexto da criação. Por outro lado, a ação criadora de Deus é

⁴⁵⁷ IVORRA, Adolfo – Liturgia y espectáculo. *Liturgia y Espiritualidad*. 4 (2015) 243.

⁴⁵⁸ Cf. IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 - *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, n. 61. AAS. 56 (1964) 116-117.

essencialmente comunicação criativa de Si mesmo, ação criativa original e autenticamente livre e gratuita. É precisamente neste sentido que nos encontramos em sintonia com afirmação de Aldo Terrin, que diz ser «necessário [hoje] uma outra visão do mundo que não funcional, instrumental, causativa, mas sim gratuita, experiencial, lúdica»⁴⁵⁹. De facto, o jogo bíblico, conforme temos realçado ao longo da nossa investigação, não é competição, entretenimento, divertimento, autorreferencialidade, mas sim liberdade, gratuidade, alteridade, comunicação e relação.

Jogo divino e criação, como acima referido, são vividos pelo Homem na liturgia (lugar teológico), espaço e tempo primordial de relação e comunicação entre Deus e o Homem. A criação, assim como o jogo divino (cf. Pr 8,30), fala de Deus (autocomunicação divina) e fala ao Homem, para este falar e relacionar-se com Deus. Como vimos no capítulo I, o jogo divino acontece no tempo e no espaço (cf. Pr 8,30) e exige sempre alteridade e reciprocidade (cf. Pr 8,31), pois Deus não joga sozinho, Deus não é um jogador solitário. Por isso dissemos que o jogo divino implica a criação, porque sem jogo não há criação.

Mas, será importante experienciar os sacramentos ao modo do jogo divino? Em que é que a dinâmica lúdica pode contribuir para uma melhor e mais profunda vivência dos sacramentos? Como acima atestado, os sacramentos são vividos na Igreja, quer dizer, inseridos na dinâmica vivencial litúrgica.

Os sacramentos da Igreja existem para o Homem, na medida em que o beneficiam e o levam a honrar, dar glória, a Deus. A ação original e originante é sempre de Deus e depois, como resposta, do Homem. Assim, se a dinâmica lúdica bíblica é um modo privilegiado de conhecer quem é Deus e o modo de Se relacionar interiormente e com a criatura, de forma especial e única com o Homem, então a compreensão e vivência dos sacramentos podem e devem ser enriquecidos pela essência do jogo divino.

A nosso ver, alguns dos sacramentos da Igreja encontram-se em crise. Neste ano Santo da Misericórdia, fala-se muito da crise do sacramento da reconciliação, contudo julgamos que a vida sacramental incorre por caminhos perigosos e que se encontram em divergência com a sua finalidade.

De acordo com a pastoral de muitas das paróquias que conhecemos, o batismo está a tornar-se, pastoralmente falando, numa ação privada, sem envolvência da comunidade local. Isto acontece porque os batismos são colocados à parte da eucaristia

⁴⁵⁹ TERRIN, Aldo Natale – *Liturgia come gioco*, p. 36.

dominical. Por conseguinte ficam só os convidados, maior parte dos quais não fazem parte da comunidade local e, para maior empobrecimento da vivência sacramental, não experienciam com regularidade os sacramentos. Ora, como vimos na nossa investigação, a celebração litúrgica não é culto privado. Por outro lado, todas as palavras ditas e rezadas durante a celebração do sacramento, assim como a dinâmica do jogo divino, devem ter como finalidade criar relação e comunicação.

Neste sentido, mais do que estarmos em sintonia com o que afirmou o II Concílio Vaticano, na *Sacrosanctum Concilium*, ao dizer que: «sempre que os ritos comportam, segundo a natureza particular de cada um, uma celebração comunitária, caracterizada pela presença e participação activa dos fiéis, inculque-se que esta deve preferir-se, na medida do possível, à celebração individual e como que privada»⁴⁶⁰, afirmamos que a ação de jogar bíblica revaloriza e enche de sentido a celebração litúrgica, pois ultrapassamos a questão da possibilidade para a necessidade de vivência comunitária, comunicacional-relacional.

De igual modo, a celebração da eucaristia com crianças carece de uma revalorização essencial do seu modo de vivência. Referimo-nos não só à forma demasiado estática (inativa) das crianças. A nosso ver, não chega apenas umas palavras que lhes são dirigidas na homilia, no sentido de as manter em silêncio (evitar o estado irrequieto natural da idade). Perigosamente, podemos situar-nos num mero acontecimento de entretenimento, porque o que acontece não promove uma verdadeira experiência total (todos os sentidos) da criança. Ora, é necessário fazer com que o movimento na celebração (dança litúrgica) envolva de modo mais operativo e eficaz as crianças. Isto porque, como já referido, a liturgia é ação, relação física do nosso corpo com o espaço, que implica necessariamente a beleza e a arte, não só nos espaços celebrativos, mas também na forma de ação.

Assim, não é possível que no tempo de 45 minutos, aproximadamente, a generalidade das crianças realize maioritariamente o movimento de sentar e levantar. É necessário que o movimento corporal seja mais explorado na celebração litúrgica, assim como os outros sentidos (tato, olfato, visão, paladar), pois «o corpo inteiro é instrumento e espelho da alma»⁴⁶¹. Falamos igualmente de uma imperiosa revalorização da linguagem não verbal na liturgia, porque na ação litúrgica, enquanto expressão simbólica, não existe

⁴⁶⁰ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 - *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, n. 27. AAS. 56 (1964) 107.

⁴⁶¹ GUARDINI, Romano – *Los signos sagrados*, p. 17.

apenas o nível semântico (expresso em metáforas e relatos), mas igualmente o nível não semântico (momento pré-linguístico)⁴⁶². Aliás, o código não-verbal faz parte do sujeito humano arcaico, enquanto forma primeira de se relacionar com a realidade.

Deste modo, compreendemos o porquê de os símbolos na liturgia adquirirem um papel fundamental, pois por eles se entra em comunicação e relação com Deus. Doravante, respeitar os símbolos da «grande tradição não é repetir o que foi feito como eles [os nossos antepassados] fizeram; é tomar consciência do significado da memória eclesial e refazê-los originalmente»⁴⁶³.

Como referimos no capítulo I, a música envolve o corpo, a percepção, a cognição, os sentimentos e emoções, aspetos pessoais e sociais, tem o poder de atrair e unir o Homem. Assim, a música, na eucaristia para crianças, tem de ser revista não só nos textos utilizados nos cânticos, como também na forma musical utilizada, que deverá respeitar aquilo que são os princípios gerais da música litúrgica. Neste sentido, os textos utilizados para a composição das músicas não podem ser senão retirados da Sagrada Escritura⁴⁶⁴, embora devam ser compostos essencialmente por frases curtas, de modo a que as crianças consigam captar toda a riqueza da palavra de Deus.

As músicas litúrgicas não devem, ou melhor dizendo, não podem ser meras adaptações de músicas ligeiras ou pop-rock. Esse tipo de adaptações provoca nas crianças uma distração, um entretenimento, e não uma possibilidade de comunicação e relação com o Deus que se lhes vem ao encontro. Assim, afirmamos que a dimensão lúdica divina tem muito a ensinar-nos, particularmente na ação criativa original livre, com ordem, enquanto lugar comunico-relacional. É urgente uma refontalização dos princípios a aplicar na celebração da eucaristia com crianças. A este propósito, é pertinente olharmos para a ação primordial divina (jogo divino) no intuito de encontrarmos modos mais criativos (no sentido da mesma ação criativa de Deus na criação) de mais e melhor envolver as crianças na celebração litúrgico-festiva – lugar de encontro de Deus com o Homem.

⁴⁶² Cf. RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 61-62.

⁴⁶³ VALENZIANO, Crispino – Liturgia e Símbolo. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, vol. 2, p. 49.

⁴⁶⁴ Joseph Ratzinger fala que «a importância do significado da música na religião bíblica pode ver-se pelo facto de que a palavra cantar (incluindo as palavras a ela associadas) é uma das mais usadas da Bíblia: no Antigo Testamento ela surge 309 vezes; no Novo Testamento, 36 vezes». RATZINGER, Joseph – *Introdução ao espírito da liturgia*, p. 101; Sobre a importância da ligação entre música litúrgica e palavra de Deus, o magistério da Igreja fala que o canto sagrado deve estar «intimamente unido com o texto» (SC 112) e que o texto deve «inspirar-se sobretudo na Sagrada Escritura e nas fontes litúrgicas» (SC 121). IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*. AAS. 56 (1964) 128;130.

Se a arte criativa reflete e expressa a beleza Deus, pois ela constitui, de certa forma, um prolongamento da criação de Deus pelo Homem, a celebração festiva deve promover uma clara relação entre a arte e a beleza, dizemos ao modo lúdico de Deus. No entanto, como bem alerta Joseph Ratzinger, a criatividade artística, se deixar de ter como base e referência a palavra de Deus, procurando somente uma autonomia artística (beleza estética), uma finalidade em si mesma, corre o risco de se afastar da essência da liturgia⁴⁶⁵.

Não obstante, se todo o espaço é potencialmente um espaço litúrgico, então a ação lúdica criativa pode aí ter lugar, como por exemplo jogar com todas as cores, com todos os espaços materiais e imateriais, com todos os instrumentos (e não só com o órgão de tubos), fazer novas experiências ao nível da arquitetura (como, em alguns casos, o santuário de Fátima tem ensaiado). É neste intuito que afirmamos ser necessária uma revalorização do jogo dos símbolos na liturgia, em chave lúdica. Entendemos que, só assim, a liturgia será uma realização na qual a arte e a realidade se fundem sob o olhar de Deus⁴⁶⁶.

O jogo, no sentido que temos vindo afirmar ao longo da nossa investigação, deve fazer parte da expressão excessiva da fé (no sentido criativo). Desta forma, a nosso ver, seremos capazes de ultrapassar a conceptualização de uma liturgia monótona, como mero cumprimento de um ritual que não abraça o Homem de hoje. Isto encontra-se em perfeita sintonia com o desejo de renovação litúrgica, implícita no II Concílio Vaticano:

«o zelo pelo progresso e renovação da Liturgia é justamente considerado como um sinal dos desígnios providenciais de Deus sobre o nosso tempo, como uma passagem do Espírito Santo pela sua Igreja, e imprime uma nota distintiva à própria vida da Igreja, a todo o modo religioso de sentir e de agir do nosso tempo»⁴⁶⁷.

Abordamos ainda a questão dos sacramentais. Como acima exposto, os sacramentais têm um sentido primeiro que é ‘descendente’, porque é ação salvífica. Contudo, tem igualmente um sentido ‘ascendente’, porque expressam uma ação de graças e de louvor do Homem a Deus.

Como sabemos, os sacramentais são ações preparatórias, que nos conduzem para uma melhor experiência dos sacramentos. Por outras palavras, os sacramentais são as

⁴⁶⁵ Cf. RATZINGER, Joseph – *introdução ao espírito da liturgia*, p. 108.

⁴⁶⁶ Cf. GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*, p. 76-77.

⁴⁶⁷ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*. AAS. 56 (1964) 112.

diversas bênçãos, «ato de autoridade do Senhor da criação»⁴⁶⁸, com as quais a Igreja, em ritos por ela mesma constituídos e ordenados, envolve todas as situações da vida humana. Desde logo, encontramos aqui mais um tema de convergência de toda a nossa investigação: jogo-criação-sacramentos-sacramentais. Em todos eles se verifica a presença da noção de envolvimento da totalidade de vida humana, lúdico divino.

Na verdade, nos tempos hodiernos tomamos consciência de que, na vida pastoral da Igreja, os sacramentais encontram-se profundamente maltratados, não no sentido da sua formulação, mas sim na sua vivência. Por exemplo, está prevista a possibilidade da bênção de uma casa ou de um casal. Quantos casais ou fiéis pedem estes ou outros sacramentais e de que forma os vivem consciente e eficazmente, no sentido comunicativo-relacional com Deus?

Como bem explica Dionisio Borobio, os sacramentais estendem-se a toda a realidade criada, à totalidade cósmica, estabelecendo uma relação entre a vida quotidiana e a história da salvação, para bem e santificação do Homem. Assim, os sacramentais, tal como o jogo divino, apontam para o restabelecimento de uma harmonia perdida, para um começo de recomposição e realização. Neste sentido, percebemos a necessidade e urgência de uma maior reflexão prática dos sacramentais, que passará obrigatoriamente por uma melhor explicação ao povo de Deus, bem como de propostas pastorais que promovam uma maior vivência lúdica dos mesmos, no sentido comunicativo-relacional, tal como temos vindo a explorar ao longo da nossa investigação.

Concluindo, podemos afirmar que experienciar a liturgia como jogo não só é possível, como também é necessário. De facto, a ação lúdica divina imprime um carácter fundante no Homem, pois é lugar de possibilidade de experienciar liberdade e gratuidade, ordem e criatividade, relação e comunicação, como dons de Deus. É Ele quem vem constante ao encontro do Homem, procurando restabelecer a sua condição primeira de filho. Neste sentido, o jogo divino liga e religa o Homem, porque Sua imagem e semelhança, à sua origem primeira – Deus, tornando-o «co-criador, jogador no relvado cósmico e não mero espectador de bancada»⁴⁶⁹. Por outras palavras, o jogo divino é o lugar onde o transcendente – *Deus vere ludens* – e o imanente – *Homo vere ludens* – se comunicam e se relacionam verdadeiramente e esta vivência ontológica expressa-se de forma única na liturgia e nos sacramentos.

⁴⁶⁸ GUARDINI, Romano – *Los signos sagrados*, p. 109.

⁴⁶⁹ VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 154.

CONCLUSÃO

Apesar do muito que certamente fica por dizer, fomos encontrando portos seguros que nos informam do modo de agir lúdico bíblico. Da breve síntese de cada uma das ocorrências bíblicas, tanto do AT como do NT, foi possível extrair elementos constitutivos da ação de jogar no mundo bíblico, respondendo às perguntas: quem joga, como se joga, quando se joga, porque se joga?

A análise feita partiu dos três principais verbos hebraicos que significam a ação de jogar no AT: שָׂחַק (šaḥaq), שָׂחַק (śaḥaq) e רָקַד (raqad). Em simultâneo, verificamos como estes verbos foram traduzidos para os LXX, no intuito de obtermos uma visão holística da ação de jogar no mundo bíblico. Daí concluímos que a ação de jogar não tem uma única expressão que a defina. Pelo contrário, através da análise dos textos sagrados, aferimos que a ação de jogar inclui variadas formas de se expressar semanticamente: rir, brincar, dançar, fazer troça, gracejar, zombar, escarnecer, lutar, divertir, sorrir, acariciar, abusar, saltar, alegrar, exultar, enganar, rejubilar, festejar.

Esta constatação foi determinante para percebermos que a ação de jogar, no mundo bíblico, abrange a totalidade da existência humana. De igual modo, aferimos que o principal contexto pelo qual se joga na Sagrada Escritura é o da relação/não-relação e da comunicação. Associado a este contexto comunicacional e relacional, verificámos a existência de outros temas importantes, como é o exemplo da promessa divina concretizada em aliança festiva; da luta, destruição, morte e condenação, da idolatria, da vida. Assim, realçámos que os dinamismos que envolvem a ação de jogar são diversos, pois abarcam diferentes áreas experienciais do Homem. Contudo, a ação de jogar traduz primordialmente uma dinâmica de relação e comunicação dada, como ícone e modelo, pelo Criador (cf. Pr 8,30). O Homem, mesmo quando distante deste dinamismo, é convocado, atraído a sentir-se reconhecido, a jogar da mesma forma harmoniosa com que Deus joga com a criação.

Como vimos, a ação de jogar, segundo a mundividência bíblica, diz respeito primordialmente a Deus. Assim, a ação de jogar, tal como nos é revelada na Sagrada Escritura, diz quem é Deus e a forma como se relaciona e comunica interiormente. Por isso a apelidamos de *lugar teológico*. Deus, que criou o mundo pela Sabedoria (ação lúdica criativa), modela a Sua ação sobre a criação e de modo particular sobre o Homem, criatura feita à Sua imagem e semelhança. De facto, na Sua autêntica e gratuita liberdade,

Deus, que é na sua essência alteridade (triuno), deseja um outro com quem jogar – o Homem (cf. Pr 8,31).

O jogo divino acontece no tempo e no espaço. É a Sagrada Escritura que nos confirma esta afirmação: a sabedoria estava diante de Deus *todos os dias* e com Ele brincava *continuamente* (Pr 8,30). Assim, a criação é, ela mesma, o espaço criativo onde Deus se revela e com o qual joga (modo de com Ele se relacionar criativamente): «brincava sobre a superfície da Terra, e as minhas delícias é estar junto dos seres humanos» (Pr 8,31). Desta forma, o jogo, elaborado segundo a ressonância cosmológica em que a Sabedoria se encontra relacionada, no tempo e no espaço, exprime equilíbrio, ordem, movimento, liberdade, gratuidade, relação e comunicação, alteridade e reciprocidade, alegria incontida de Deus.

Segundo a perspectiva bíblica, é evidente que a ação de jogar coloca Deus e Homem em estado de comunicação e relação. Mais, a totalidade da existência do Homem, expressa no tempo e espaço, não se joga fora do quotidiano, como afirmou Huizinga (entre outros), pois nada do quotidiano fica de fora na ação de jogar e nada da existência humana fica de fora do jogo divino. A nossa investigação permitiu-nos concluir que, pelo contrário, no jogo bíblico acontece ‘algo novo’.

É precisamente envolvido desta dinâmica lúdica que o Homem, na sua liberdade, pois ela pertence «à constituição da criação, à existência espiritual do ser humano»⁴⁷⁰, tornar-se-á verdadeiramente um «co-criador, jogador no relvado cósmico e não mero espectador de bancada»⁴⁷¹. Neste sentido, para o Homem o jogo bíblico, sob a suas diversas modalidades, evoca sempre uma atividade livre e gratuita, sendo ao mesmo tempo lugar de possibilidade (acontecimento criativo). Assim, a criação, como resultado do jogo divino – *Deus vere ludens* – e do Homem que joga com Deus – *Homo vere ludens*, é o lugar onde o transcendente e o imanente se comunicam e se relacionam verdadeiramente, porque sem Deus não há jogo nem criação, como sem o jogo divino não há comunicação e relação entre o Homem e Deus.

Verificámos igualmente que, uma das formas de Deus se relacionar com o Homem é através da celebração festiva, pois é um modo privilegiado de ligação entre Deus, que Se revela, e o Homem, que anseia por Deus. Como apurámos, o carácter do jogo expressa-se na festa, como lugar gerador de relação e comunicação, tornando-a lugar onde se

⁴⁷⁰ RATZINGER, Joseph – *Deus e o Mundo*, p. 86.

⁴⁷¹ VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 154.

recupera a comunicação de todos com todos, lugar de criatividade, iniciativa, liberdade imensa. É neste contexto que afirmámos que a dança, apesar de não ter sido associada diretamente à função cultural (na igreja primitiva), expressa um carácter sacro. De igual modo, atestámos como a música se encontra intimamente ligada ao sagrado e desempenha um papel central para o Homem, pois está presente nos momentos mais significativos da sua vida e por isso considerada um elemento constitutivo das cerimónias religiosas, promotora de comunhão e relação com Deus.

Igualmente realçámos como a celebração litúrgica, expressa no tempo (transcendente, hierofânico da celebração e tempo imanente) e no espaço, adquire valor de festa libertadora, de comunhão e de ordem (palavra e rito), ao mesmo tempo que se torna presença divina que se apresenta e oferece àquele que com ele participa. A liturgia é apresentada também como ‘expressão simbólica’, e os ritos, que a compõem, como comportamentos simbólicos, nos quais o Homem se expressa particularmente mediante o corpo. O valor da corporeidade é relevante porque a ação de jogar bíblica implica, como salientámos, a totalidade da existência humana (material e imaterial), da qual o corpo tem particular importância. Assim, o jogo bíblico, particularmente na sua forma de dançar, brincar ou saltar, implica sempre a dimensão corporal do Homem.

É constitutivo da ação litúrgica a presença de dois intervenientes – Deus e o Homem. No entanto, Deus é o sujeito da ação, pois é Ele quem tem sempre a iniciativa de se dar a conhecer e a criar possibilidade de relação e comunicação. Assim, na liturgia existe verdadeiramente uma primazia de Deus, não só na ação de jogar (cf. Pr 8,30), mas também na ação para o povo (λειτουργία), pois ela (liturgia) «nasce da glória de Deus e da sua complacência; a gloria de Deus é o Homem que vive por sua graça; a complacência divina é, como a criação, o jogo de Deus para a sua glória»⁴⁷². De igual modo, na liturgia, assim como no jogo bíblico, coexistem liberdade e ordem, relação e comunicação, alteridade e gratuidade, expressão e representação espaço-temporal. Por isso ela tem valor de ‘lugar teológico’ fundamental e fundativo para a consciência da fé da Igreja.

Assim, tudo o que foi investigado permitiu-nos concluir que, não só é possível experienciar-se a liturgia como jogo, como é de todo imperioso uma revalorização, nos tempos hodiernos, da liturgia em chave lúdica.

⁴⁷² RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 53.

Propusemo-nos igualmente a efetuar uma análise dos sacramentos em chave de leitura lúdica, para averiguar de que modo será importante, ou não, para a sua vivência nos tempos hodiernos. Como referido, os sacramentos são expressão da ação de Deus e vividos na Igreja, quer dizer, inseridos na dinâmica vivencial litúrgica. Ora, uma observação imediata acerca da leitura dos sacramentos em chave lúdica pode não parecer muito original ou necessária, visto que se os sacramentos são vividos na liturgia, de imediato a possibilidade de pensá-los em chave lúdica parece não trazer novidade.

Não obstante, de tudo o que trouxemos a ‘jogo’ permitiu-nos afirmar que, na actualidade, não só é oportuna como necessária uma reflexão sacramental ao modo do jogo bíblico, no intuito de alcançarmos uma praxis mais intensamente vivida (comunicativa e relacional). De facto, se o jogo de Deus é a Sua ação original e originante, então uma praxis lúdica dos sacramentos traduzirá uma maior vitalidade experiencial.

Verificámos também como as temáticas Jogo-Criação-Liturgia-Arte-Sacramentos têm em comum aspetos essenciais do jogo divino (liberdade, ordem, gratuidade, alteridade, relação, comunicação). De facto, pela participação no jogo divino e na celebração dos sacramentos o Homem alcança a possibilidade individual e coletiva de reapropriação, de realização do sentido pleno do agir, à imagem da ação lúdica primigénia do Criador. Ora, se o carácter do jogo se expressa na festa, como lugar gerador de relação e comunicação, e vivencia-se na liturgia e nos sacramentos, a festa sacramental tornar-se-á autenticamente um lugar primordial lúdico, onde se recupera a comunicação de todos com todos, pois será criatividade, iniciativa, liberdade imensa, ordem, reflexo da ação divina.

Como foi destacámos, o jogo envolve a relacionalidade (encontro interpessoal), a comunicabilidade, o gozo, a festa, lugar gerador de comunhão, e não uma mera experiência de entretenimento. Neste sentido, a liturgia não pode ser banalizada como um mero ato social ou lugar de cumprimento de preceitos, nem a noção lúdica considerada simples brincadeira, divertimento, entretenimento, competição, correndo o risco de ser mero espetáculo. Pelo contrário, afirmámos que a liturgia e os sacramentos vividos em chave lúdica serão melhor compreendidos e vividos pelo Homem, alcançando o seu objetivo primeiro e último de o levar a honrar e dar glória a Deus.

Neste profundo significado, aludimos a diversos casos de crise litúrgico-sacramental que vivemos hoje nas nossas comunidades, como foi o caso da eucaristia com crianças (a questão da linguagem verbal e não-verbal, da importância da corporeidade, da música como forma expressiva de excesso criativo original e livre, dos

sentidos, dos símbolos litúrgicos), o batismo (a questão das celebrações privadas) ou os sacramentais (necessidade de uma revalorização do sentido e vivência na vida dos fiéis). A este respeito, a nosso ver, a temática lúdica, em perspectiva bíblica, pode oferecer uma chave de leitura mais concreta e eficaz, de modo a promover uma praxis autenticamente livre, gratuita, comunicacional e relacional.

A ação lúdica divina imprime um carácter fundante no Homem, pois é lugar de possibilidade de experienciar alteridade, liberdade e gratuidade, ordem e criatividade, relação e comunicação, como dons de Deus, pois é Ele quem sempre vem ao encontro do Homem, procurando restabelecer a sua condição primeira de filho, à Sua imagem e semelhança.

De tudo o que foi exposto na nossa investigação, podemos concluir que uma liturgia/sacramentos vividos em chave lúdica, porque a essência deles é *vere ludens* – origem lúdico-criativa de Deus, constituir-se-ão para o Homem um verdadeiro lugar teológico comunicativo-relacional, livre, gratuito, criativo. Nesta dinâmica, *Deus vere ludens, Liturgia/Sacramentia vere ludens e Homo vere ludens* encontrar-se-ão no lugar original e originante, lugar de partilha (comunicação e relação) de Vida lúdico-criativa.

Devemos realçar ainda que, para nós, o aspeto mais significativo desta investigação prende-se com a análise bíblica da ação de jogar. A partir do substrato bíblico, fonte inexaurível de riqueza, foi possível aferir aspetos fundantes do lúdico, tema hoje em dia banalizado (entretenimento, divertimento) ou até maltratado (mero lucro, competição, autorreferencialidade). De facto, todos os estudos consultados, acerca da temática lúdica, que partem de análise bíblica, fazem-no apenas numa análise parcial (quase sempre só a partir de Pr 8, 30-31). A nossa investigação, pelo contrário, inclui a análise de todas as ocorrências, o que se revelou ser uma mais valia para a compreensão holística da ação de jogar no mundo bíblico, principalmente para percebermos que o lúdico é ação que inclui a totalidade da existência humana.

Contudo, no futuro poderá ser vantajoso efetuarmos uma explanação do jogo bíblico em forma de universais, como reflexo do desenvolvimento desta investigação. Pensamos que dessa forma seja possível utilizar uma linguagem mais próxima daquilo que são as necessidades pastorais das comunidades hoje, promovendo uma praxis litúrgico-sacramental em chave lúdica. De facto, um mundo pensado sob o pressuposto funcional, instrumental, causativo, necessita urgentemente, a nosso ver, de uma viragem experiencial, mais livre e gratuita, comunicativa e relacional em chave lúdica.

Quem sabe o futuro o permita!

BIBLIOGRAFIA

FONTES

BIBLIA SAGRADA. 5ª ed. Lisboa: Difusora Bíblica, 2012.

KITTEL, Rudolf (ed.) – *Biblia Hebraica*. 4ª ed. Stuttgartiae: Privileg. Württ Bibelanstalt, [1949?].

NESTLE-ALAND – *Novum Testamentum: Graece et Latine*. 27ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

MAGISTÉRIO

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1939-1958 (Pio XII) – Carta encíclica *Mediator Dei*. *AAS*. 39 (1947) 521-595;

IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*. *AAS*. 56 (1964) 97-134;

INSTRUMENTOS

ABELLA, Josep (ed.) – *Salmi e Letteratura Sapienziale: Pregare Dio nella vita*. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2001. Parola-Missione; 6.

BARBOSA, Arnaldo de Miranda e (dir.) [et al.] – *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Editorial Verbo, 1971, vol. 11.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) – *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978, vol. 1.

BOTTERWECK, G. Johannes (ed.) [et al.] – *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974-2006, 15 vol.

BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *Comentario Bíblico «San Jeronimo»*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972, 4 vol.

BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *The New Jerome Biblical Commentary*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1990.

CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Editorial Verbo, 1991, vol. 3.

CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *Polis: Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*. Lisboa: Editorial Verbo, 1985, vol. 3.

CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *Scientia Liturgica: Manuale di Liturgia*. 1ª ed. Casale Monferrato: Edizione Piemme, 1998, vol. 2.

CLINES, David, J.A. (ed.) – *The Dictionary of Classical Hebrew*. Scheffield: Scheffield Academic Press, 1993-2009, 6 vol.

DUFOUR, Xavier Léon (dir.) [et al.] – *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

EVEN-SHOSHAN, Abraham – *A new concordance of the Bible: thesaurus of the language of the Bible*. Jérusalem: Kiryat Sefer, 1996.

FARMER, William R. (ed.) – *Comentario Bíblico International*. Estella: Editorial Divino, 1999.

FARMER, William R. (ed.) – *The International Bible Commentary: a catholic and ecumenical commentary for the twenty-first century*. Collegeville: Liturgical Press, 1998.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter – *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1994-2000, 5 vol.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter – *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament: study edition*. Leiden: Brill, 2001, 2 vol.

KRINGS, Hermann (ed.) [et al.] – *Concetti fondamentali di filosofia*. Brescia: Queriniana, 1982, vol. 2.

LIMA, Emílio Campos (dir.) – *Nova Enciclopédia Portuguesa*. Lisboa: Ediclube, 1992, vol. 14.

- MONTAGNINI, Felice. (ed.) [et al.] – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965-1992, 16 vol.
- MOULTON, J.H. – *A grammar of New Testament greek*. 3ª ed. Edinburgh: T & T Clark, 1996, 4 vol.
- MOULTON, W. F. – *Concordance to the Greek New Testament*. 6ª ed. London: T & T Clark, 2002.
- MURAOKA, Takamitsu – *A greek-english léxicon of the Septuagint: chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*. Louvain: Peeters, 2002.
- MURAOKA, Takamitsu – *Hebrew/Aramic index to the Septuagint: keyed to the Hatch-Redpath concordance*. Michigan : Baker Books, 1998.
- OPORTO, Santiago; GARCÍA, Miguel (ed.) – *Comentario al Antiguo Testamento*. 4ª ed. Madrid: PPC; Salamanca: Sigueme; Estella: Verbo Divino, 1997, 2 vol. La Casa de la Biblia.
- OPORTO, Santiago; GARCÍA, Miguel (ed.) – *Comentario al Nuevo Testamento*. 3ª ed. Madrid: PPC; Salamanca: Sigueme; Estella: Verbo Divino, 1995. La Casa de la Biblia.
- ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*. Barcelona: Editorial Herder, 1956-1959, 4 vol.
- PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1982, vol. 3.
- PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (dir.) – *Diccionario Teológico El Dios Cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.
- SADIE, Stanley (ed.) – *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. 2ª ed. London: Macmillan Publishers, 2001, 29 vol.
- SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *Dicionário de Liturgia*. Tradução Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulistas, 1992.
- VACANT, A.; MANGENOT, E. – *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, Editeurs, 1923-1972, 16 vol.

VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *Dictionnaire de Spiritualité*. Beauchesne: Paris, 1937-1995, 17 vol.

ESTUDOS

ABAD IBÁÑEZ, J.A.; BONAÑO, M. Garrido – *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Palavra, 1988.

ABBOTT-SMITH, G. – *A manual Greek lexicon of the New Testament*. 3ª ed. Edinburgh: T & T Clark, 1994.

ABOGUNRIN, Samuel Oyin – Lucas. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1244-1307.

ACEBO, Isabel Gómez – *Lucas*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2008. Guías de Lectura del Nuevo Testamento; 3.

AGOSTINHO, Santo – *Comentário aos Salmos: Salmos 1-50*. São Paulo: Paulus, 1997. Patrística; 9.1.

ANDRONIKOF, Constantin – *Le sens de la liturgie: La relation entre Dieu et l'homme*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.

ANTUNES, Paulo – Arte e Liturgia ou Arte Litúrgica?: Novos paradigmas da música litúrgica. *Ciências e Técnicas do Património*. 1:3 (2004) 237-254.

ARMENDÁRIZ, Luis M. – Creación. In PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (dir.) – *DTEDC*, p. 308-317.

ARNOLD, Bill T.; CHOI, John H. – *A guide to biblical hebrew syntax*. Cambridge: University, 2003.

AUGÉ, Matías – *Liturgia: historia, celebración, teología, espiritualidade*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1995. Biblioteca Litúrgica; 4.

AUROUX, Sylvain (dir.) – *Les Notions Philosophiques: dictionnaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, vol. 1. Encyclopédie Philosophique Universelle; 2.

- BARTELMUS, Kiel R. – צחק/שחוק. In BOTTERWECK, G. Johannes (ed.) [et al.] – *TDOT*, vol. 14, p. 58-72.
- BARTELMUS, Kiel R. – רקד. In BOTTERWECK, G. Johannes (ed.) [et al.] – *TDOT*, vol. 13, p. 643-653.
- BERTAUD, Émile – Danse religieuse. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, 1957, vol. 3, col. 21-37.
- BOADT, Lawrence – Genesis. In FARMER, William R. (ed.) – *TIBCom*, p. 348-394.
- BONACCORSO, Giorgio – *Celebrare la salvezza: Lineamenti di liturgia*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2003. Caro Salutis Cardo. Sussudi; 6.
- BONACCORSO, Giorgio – *Introduzione allo studio della Liturgia*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1990. Caro Salutis Cardo. Sussudi; 1.
- BONACCORSO, Giorgio – *La liturgia e la fede: La teologia e l'antropologia del rito*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2010. Caro Salutis Cardo. Sussudi; 8.
- BONNARD, Pierre – *Evangelio segun San Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- BONNARD, Pierre – *L'Évangile selon Saint Matthieu*. Genève: Labor et Fides, 2002. Commentaire du Nouveau Testament; 1.
- BONORA, Antonio – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Qohélet*. Barcelona: Editorial Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- BOROBIO, Dionisio (org.) – *A celebração da Igreja*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2000, vol. 3. Lux Mundi; 59.
- BOROBIO, Dionisio – *Celebrar para a Vivir: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003. Lux Mundi; 81.
- BORIBIO, Dionisio (dir.) – *La Celebracion en la Iglesia*. 4ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995, vol. 1. Lux Mundi; 57.
- BOROBIO, Dionisio – *Sacramentos y Creación: De la sacramentalidad creatural-cósmica a los sacramentos de la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.

- BOSCH, Jordi Sánchez – 2 Corintios. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1489-1507.
- BOVER, José M. – *El Evangelio de San Mateo*. Barcelona: Editorial Balmes, 1946, vol. 3.
- BOVON, François – *L'Évangile selon Saint Luc*. Genève: Labor et Fides, 2009, 4 vol.
- BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. Biblioteca de Estudios Bíblicos.
- CABROL, Fernand; LECLERCQ, Henri – *Dictionnaire D'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris: Librairie Letouzey, 1927, vol. 7.2.
- CAMARERO, Lorenzo – Camino Di Vita: L'Equità - Libro dei Proverbi. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 49-83.
- CAQUOT, André; ROBERT, Philippe de – *Les Livres de Samuel*. Genève: Labor et Fides, 1994. Commentaire de l'Ancien Testament; 6.
- CARR, David M.; CONWAY, Colleen M. – *An Introduction to the Bible: Sacred Texts and Imperial Contexts*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- CARRASCO, Joaquín Menchén – Libros de las Crónicas. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, 1997, vol. 1, p. 517-577.
- CASTELLANO, Jesús – *El año litúrgico: Memorial de Cristo y mistagogia de la Iglesia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1994. Biblioteca Litúrgica; 1.
- CAZELLES, Henri – *Em busca de Moisés*. Estella: Verbo Divino, 1981. Buena Noticia; 7.
- CHAINED, J. – *Le Livre de la Genèse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1949. Lectio Divina; 3.
- CHAMPIGNEULLE, Bernard – *Histoire de la Musique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- CHEVALIER, Jean (dir.) – *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1998.

CHILDS, Brevard S. – *The Book of Exodus: a critical, theological commentary*. Louisville: Westminster, 1974. The Old Testament Library.

CLERCK, Paul de – La Liturgie comme lieu théologique. In CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*, p. 125-142.

CLERCK, Paul de (dir.) – *La Liturgie, lieu théologique*. Paris: Beauchesne, 1999. Sciences Théologiques et Religieuses; 9.

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. – Genesis. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *TNJBCom*, p. 8-43.

COLLADO, Jorge Piqué – *Teologia y musica: una contribución dialéctico-transcendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del Misterio*. Roma: EPUG, 2006. Tesi Gregoriana: serie teologia; 132.

COLOMBO, Giuseppe – *Teologia sacramentaria*. Milano: Glossa, 1997. Quastio; 6.

CONZELMANN, Hans – *Teologia del Nuovo Testamento*. 4^a ed. Brescia: Paideia, 1991. Biblioteca Teologica; 5.

CORSINI, Eugenio – *Apocalisse di Gesù Cristo: secondo Giovanni*. Torino: Società Editrice Internazionale, 2002.

COUTO, António José da Rocha – *Como uma dádiva: caminhos de antropologia bíblica*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

COUTO, António José da Rocha – *O livro dos Salmos*. Cucujães: Editorial Missões, 2015.

COUTO, António José da Rocha – *Pentateuco: Caminho da Vida Agraciada*. 2^a ed. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005.

CUVILLIER, Elian – *L'évangile de Marc*. Genève: Labor et Fides, 2002. Bible en Face.

C., M. – Juego. In CHEVALIER, Jean (dir.) – *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1998, p. 610-614.

DANIÉLOU, Jean – *Bible et Liturgie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951. Lex Orandi; 11.

DAVIS, William Hersey – *Bginner's grammar of the Greek New Testament*. San Francisco: Harper & Row, 1923.

DESHAYES, F. – Aléatoires. In VACANT, A. ; MANGENOT, E. – *DThC*. Paris: Letouzey et Ané, Editeurs, 1903, vol. 1, col. 695-703.

DIETRICH, S. de – *Uma palavra sempre viva: a renovação bíblica hoje*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1973. EMAÚS; 1.

DORON, Roland; PAROT, François (Coord.) – *Dicionário de psicologia*. Lisboa: Climepsi, 2001.

DUBOVSKÝ, Peter; SONNET, Jean-Pierre (ed.) – *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2013.

ELIADE, Mircea – *Mito do Eterno Retorno*. Tradução José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992.

ELIADE, Mircea – *Tratado de História das Religiões*. Tradução Fernando Tomaz; Natália Nunes. Porto: Asa, 1997.

ENCICLOPEDIA Universal Ilustrada Europeo-Americana. Bilbao [etc.]: Espassa-Calpe, 1926, vol. 28.2, 3560 p.

ESTEVES, José Fernando Caldas; CORDEIRO, José Manuel Garcia – *Liturgia da Igreja*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008.

EUVÉ, François – *Penser la création comme jeu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000. *Cogitatio Fidei*; 219.

FABRIS, Rinaldo [et al.] – *Logos: corso di stuidi biblici*. 1994, 8 vol.

FABRIS, Rinaldo – O Evangelho de Lucas. In FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno – *Os Evangelhos*, 1992, vol. 2 p. 9-247.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno – *Os Evangelhos*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. 2 vol. *Comentários ao Novo Testamento*; 1-2.

FERREIRA, José – A Palavra e o Rito. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 63-80.

FERREIRA, Pedro Lourenço – Gestos e sinais litúrgicos. *Boletim de Pastoral Litúrgica*. 125 (2007) 1-2.

FISCHER, Georg – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Jeremías*. Barcelona: Editorial Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1997.

FITZMYER, Joseph A. – Carta a los Romanos. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, 1972, vol. 4, p. 101-202.

FONSECA, Rúben André Abreu – *A Liturgia como evento dialógico e epifânico: Aproximação à teologia litúrgica de Romano Guardini*. Dissertação final de Mestrado Integrado em Teologia (1.º grau canónico) orientada pelo Prof. Dr. Bernardino Ferreira da Costa e apresentada na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa em 2012.

FORESTELL, J. Terence – Proverbios. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, 1972, vol. 2, p. 409-434.

FORTE, Bruno – *Seguindote a Ti, Luz de la Vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

FRADES, Eduardo – Perché Il Dolore, Dio Mio?: Libro di Giobbe. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 85-121.

FREITAS, Manuel da Costa – Jogo. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, 1991, vol. 3, col. 62-66.

GABEL, John B [et al.] – *The Bible as Literature: An Introduction*. 3ª ed. New York: Oxford University, 1996.

GABRIELSSON, Alf – Strong Experiences With Music. In JUSLIN, Patrik N.; SLOBODA, John A. (dir.) – *Handbook of Music and Emotion*, p. 547-574.

GADAMER, Hans-Georg – *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991. Pensamiento Contemporáneo; 15.

GARCÍA, Miguel Salvador – Carta a los Galatas. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 503-520.

GARCÍA, Miguel Salvador – Primera Carta a los Corintios. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 449-480.

- GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – Evangelio Segun San Lucas. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 185-262.
- GELSTON, Anthony (prep.) – *The Twelve Minor Prophets*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.
- GESCHÉ, Adolphe – *Dios para Pensar: Dios – El cosmos*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997, vol. 2.
- GILLINGHAM, S. E. – *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 1994.
- GINNS, R. – Evangelio Según San Lucas. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDComSE*, 1957, vol. 3, p. 559-654.
- GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora – Proverbs. In FARMER, William R. (ed.) – *TIBCom*, p. 860-882.
- GRILLO, Andrea – *Teologia Fondamentale e Liturgica: il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1995. Studi; 10.
- GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. – *História da Música Ocidental*. 3ª ed. Lisboa: Gradiva, 2005.
- GUARDINI, Romano – *Los signos sagrados*. 2ª ed. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1965.
- GUARDINI, Romano – *O Espírito da Liturgia*. Tradução António Pinto de Carvalho. Coimbra: Arménio Amado, 1949. Spiritus; 1.
- HAMILTON, Vítor P. – *The Book of Genesis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1995, 2 vol. The New International Commentary on the Old Testament.
- HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A Concordance to the Septuagint: and the other versions to the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. 2ª ed. Michigan: Baker Books, 1998.
- HEINZ, Rudof – Gioco. In KRINGS, Hermann (ed.) [et al.] – *CFF*, vol. 2, p. 933.

- HERNÁNDEZ, Aquilino de Pedro – *Ministerio y Fiesta: Introducción general a la Liturgia*. Valencia: Ed. Comercial Editora de Publicaciones, 1975.
- HERRERO, Francisco Pérez – Evangelio Segun San Marcos. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 125-184.
- HILD, Jean – Fêtes. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, 1964, vol. 5, col. 221-247.
- HOLTON, David [et al.] – *Greek: a comprehensive grammar of the modern language*. London: Routledge, 1997.
- HOSTETTER, Edwin C. – *An elementar grammar of biblical hebrew*. Sheffield: Academic Press, 2000.
- HOUTMAN, Cornelius – *Exodus (Historical Commentary on the Old Testament)*. Leuven: Peeters, 2000, vol. 3. Historical Commentary on the Old Testament.
- HUESMAN, John – Exodo. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, 1972, vol. 1, p. 157-205.
- HUIZINGA, Johan – *Homo Ludens*. Tradução Victor Antunes. Lisboa: Edições 70, 2003.
- ILARIO, Poitiers di – *Commento al Vangelo di Matteo*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.
- IVORRA, Adolfo – Liturgia y espectáculo. *Liturgia y Espiritualidad*. 4 (2015) 239-249.
- JANOWSKI, Bernd – *Dialogues conflictuels avec Dieu: Une anthropologie des Psaumes*. Genève: Editions Labor et Fides, 2008. Le Monde De La Bible; 59.
- JOÜON, Paul – *A grammar of biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1996, 2 vol.
- JOÜON, Paul – *Grammaire de L'Hébreu Biblique*. 2ª ed. Rome: Institut Biblique Pontifical, 1996.
- JUEGO. In *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Bilbao [etc.]: Espasa-Calpe, 1926, vol. 28.2, p. 3072-3082.
- JUNGMANN, Joseph Andreas – *A Liturgia da Igreja*. Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1962.

- JUNGMANN, Joseph Andreas – *La Liturgie des premiers siècles: jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1962. Lex Orandi; 33.
- JUSLIN, Patrik N.; SLOBODA, John A. (dir.) – *Handbook of Music and Emotion*. Oxford: Oxford University, 2010. Series in Affective Science; 14.
- KASPER, Walter – *El Dios de Jesucristo*. Santander: Sal Terrae, 2013. Presencia Teológica; 208.
- KASPER, Walter – *La Liturgia della Chiesa*. Brescia: Editrice Queriniana, 2015. Biblioteca di teologia contemporanea; 174.
- KEEL, Othmar – *Dieu Répond à Job*. Paris: Les Editions du Cerf, 1993.
- KERNFELD, Barry – Jazz. In SADIE, Stanley (ed.) – *TNGDMM*, 2001, vol. 12, p. 128-133.
- KRAUS, Hans-Joachim – *Los Salmos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993-1995, 2 vol. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 5254.
- KRAUS, Hans-Joachim – *Theologia Dei Salmi*. Brescia: Paideia Editrice, 1989. Biblioteca Teologia; 22
- LACY, José María Abrego de – Jeremias. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, 1997, vol. 2, p. 105-156.
- LACY, José María Abrego de – Lamentaciones. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, 1997, vol. 2, p. 537-543.
- LADARIA, Luis F. – *El Dios Vivo y Verdadero: El misterio de la Trinidad*. 4ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010. Ágape; 19.
- LAMBRECHT, Jan – 1 Corintios. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1459-1488.
- LAMPE, G. W. (ed.) – *A patristic greek lexicon: with na adenda e corrigenda*. Oxford: Clarendon, 1991.
- LANGNER, Córdula – *Evangelio de Lucas; Hechos de los Apóstoles*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2008. Biblioteca Bíblica Básica; 16.
- LENTZEN-DEIS, Fritzeo – *Comentario al Evangelio de Marcos*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1998.

- LESKE, Adrian – Mateo. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1139-1210.
- LEXIKON, Herder – *Dicionário de Símbolos*. 10ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.
- LÓPEZ, Félix Gracia – *Comment lire le Pentateuque*. Tradução Corrinne Lanoir. Genève: Labor et Fides, 2005. *Le Monde de la Bible*; 53.
- LOURENÇO, João Duarte – *Hermenêuticas Bíblicas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.
- LOURENÇO, João Duarte – *O mundo judaico em que Jesus viveu*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005.
- LOURENÇO, João Duarte – *Salmos: oração do Povo de Deus*. Lisboa: Universidade Católica, 2005. *Campus do Saber*; 12.
- LUZ, Ulrich – *The Theology of The Gospel of Matthew*. Cambridge: University Press, 1995.
- L'EPLATTENIER, Charles – *Les Actes des apôtre*. 2ª ed. Genève: Labor et Fides, 1992.
- MAGGIANI, S. – Festa/Festas. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 460-480.
- MAGGIANI, Silvano – Il linguaggio litúrgico. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, 1998, vol. 2, p. 231-263.
- MAGGIANI, Silvano [et al.] – Liturgia e Arte. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, 1998, vol. 2, p. 264-344.
- MAGGIANI, Silvano – L'Incarnazione Liturgica e il Trancendente Teologico. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *Liturgia e incarnazione*, p. 363-389.
- MALDONADO, Luis – *La acción litúrgica*. Madrid: San Pablo, 1995. *Teología Siglo XXI*; 18.
- MALDONADO, Luis; FERNANDEZ, Pedro – La Celebracion Liturgica: Fenomenologia y Teologia de la Celebracion. In BORIBIO, Dionisio (dir.) – *La Celebracion en la Iglesia*, 1995, vol. 1, p. 205-357.

- MALY, Eugene H. – Genesis. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, 1972, vol. 1, p. 59-156.
- MARCONCINI, Benito – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Isaías (1-39)*. Barcelona: Editorial Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- MARGUERAT, Daniel – *Les Actes des Apôtres (1-12)*. Genève: Labor et Fides, 2007. Commentaire du Nouveau Testament; 5a.
- MARSILI, S. – Liturgia. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *DL*, p. 638-651.
- MARTÍN, Julián López – *No Espírito e na Verdade*. Tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 1997, 2 vol.
- MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando – *Marcos: Texto y Comentario*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1994.
- MATTAI, G. – Juego. In PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *DTI*, 1982, vol. 3, p. 199-211.
- MAZZANTI, Giorgio – *I sacramenti, simbolo e teologia*. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 1997, vol. 1. Nuovo Saggi Teologici; 42.
- MAZZINGHI, Luca – *Il Pentateuco sapeinziale: Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza*. Bologna: EDB, 2012.
- MCKAY, H. – Samuel. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDCOMSE*, 1956, vol. 1, p. 750-801.
- MCKENZIE, John L. – Evangelio segun San Mateo. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, 1972, vol. 3, p. 163-293.
- MENDONÇA, José Tolentino – *A Mística do instante: O tempo e a promessa*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014. Poéticas do Viver Crente.
- MERWE, Christo H.J. van der [et al.] – *A biblical Hebrew reference grammar*. Sheffield: Academic Press, 2000.
- MEYER, Leonard B. – *Music, The Arts, And Ideas*. Chicago: University of Chocago, 1994.

- MEYNET, Roland – *Il Vangelo secondo Luca*. Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2003.
- MICHELS, Ulrich – *Atlas de Música*. 1ª ed. Lisboa: Gradiva, 2003, 2 vol.
- MOLTMANN, Jürgen – *Sobre la libertad, la alegría y el juego*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- MOLTMANN, Jürgen – *Sul Gioco*. Brescia: Queriniana Editrice, 1988.
- MONROY, Agostino – Ogni Vivente Dia Lode Al Signore: Salmi 107-150. In ABELLA, Joseph (ed.) – *SL Sap*, p. 411-444.
- MONTAGNINI, F. (ed.) [et al.] – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965-1992, 16 vol.
- MORA, José Ferrater – *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1986, vol. 2.
- MURPHY, Roland E. – Job. In FARMER, William R. (ed.) – *TIBCom*, p. 758-778.
- MURPHY, Roland E. – *Proverbs*. Nashville: Thomas Nelson, 1998. Word Biblical Commentary; 22.
- NETTL, Bruno – Improvisation. In SADIE, Stanley (ed.) – *TNGDMM*, 2001, vol. 12, p. 94-98.
- NETTL, Bruno – Improvisation, extemporization. In RANDEL, Don Michael – *The Harvard Dictionary of Music*, 2001, vol. 12, p. 406-408.
- NEUNHEUSER, B. [et al.] – *A Liturgia: momento histórico da salvação*. Tradução Anacleto Alvarez. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. Anámnese; 1.
- NOBILE, Marco – *Teologia Dell'Antico Testamento*. Torino: Editrice Elle Di Ci, 1998. Logos: corso di Studi Biblici; 8/1.
- OLIVEIRA, A. de – Jogo. In BARBOSA, Arnaldo de Miranda e (dir.) [et al.] – *VELBC*, 1971, vol. 11, col. 683-686.
- OPORTO, Santiago Guijarro – Evangelio Segun San Mateo. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 27-124.

- ORTIZ, Pedro – Filipenses. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1536-1544.
- OSBORNE, Grant R. – *Revelation*. Michigan: Baker Academic, 2002.
- OWENS, John Joseph – *Analytical Key to the Old Testament*. Michigan: Baker Book House, 1989-1992, 4 vol.
- O'CONNOR, Donal J. – *Job: His wife, his friends and his God*. Dublin: Columba, 1995.
- PADRÓS, Jaume González (dir.) – *Liturgia y Espiritualidad*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica. 4 (2015) 211-280.
- PAGOLA, José Antonio – *O Caminho aberto por Jesus*. Coimbra: Gráfica Coimbra 2, 2010.
- PANNENBERG, Wolfhart – *Antropologia en perspectiva teologica: implicaciones religiosas de la teoria antropológica*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993.
- PANNENBERG, Wolfhart – *Teologia e filosofia: il loro rapporto alla luce della storia comune*. Brescia: Queriniana, 1999. Biblioteca di Teologia Contemporanea; 104.
- PAREDES, José Cristo Rey García – *Teología fundamental de los sacramentos*. 3ª ed. Madrid: San Pablo, 1991. Biblioteca Teologia; 12.
- PEDROSO, Agostinho Manuel Ribeiro – *História da Música: 1ª parte*. Porto: Escola Diocesana de Ministérios Litúrgicos, 1999.
- PENNA, Romano – *Lettera al Romani*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010. Scritti delle origini cristiane; 6.
- PEREIRA, Orlindo Gouveia – Jogo. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *PEVSE*, 1985, vol. 3, col. 815-818.
- PETITDEMANGE, Guy – Jeu. In VILLIER, Marcel (dir.) [et al.] – *D.S.*, 1974, vol. 8, col. 1150-1164.
- PINKUS, Lucio Maria – L'aspetto Psicosociologico della liturgia. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, 1998, vol. 2, p. 181-194.
- PINTO, Manuel – *O Valor Teológico da Liturgia*. Braga: Oficinas Gráficas da Livraria Cruz, 1952. Coleção Critério; 27.

- PITTA, Antonio – *Lettera al Galati*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1996. Scritti delle Origini Cristiane; 9.
- POWER, E. – Jueces. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDComSE*, 1956, vol. 1, p. 715-743.
- PRATT, Waldo Selden – *History of Music*. 3ª ed. New York: G. Schirmer, 1910.
- PREUSS, Horst Dietrich – *Teología del Antiguo Testamento: El caminho de Israel com Yahvé*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, 2 vol.
- PUERTO, Mercedes Navarro – *Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona: Herder, 1995. Guía Espiritual del Antiguo Testamento.
- PUERTO, Mercedes Navarro – *Marcos*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2006. Guías de Lectura del Nuevo Testamento; 1.
- RAD, Gerhard von – *Sabedoria en Israel: Proverbios, Job, Eclesastés, Eclesiástico, Sabeduría*. Madrid: Cristiandad, 1985. Biblioteca Bíblica Cristiandad.
- RAD, Gerhard von – *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, vol. 1.
- RAHNER, Hugo – *L'homo ludens*. Brescia: Paideia Editrice, 1969.
- RAHNER, Karl (dir.) [et al.] – *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
- RAHNER, Karl – *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. Revelação e Teologia; 8.
- RAMOS, Federico Pastor – Hechos de los Apóstoles. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *ComNT*, p. 341-394.
- RANDEL, Don Michael (ed.) – *The Harvard Dictionary of Music*. 4ª ed. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- RATZINGER, Joseph – *Deus e o Mundo*. Tradução Maria Azevedo. Coimbra: Edições Tenacitas, 2005.

- RATZINGER, Joseph – *introdução ao espírito da liturgia*. Tradução Jana Almeida Olsansky. 5ª ed. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012.
- REALE, G.; ANTISERI, D. – *História da Filosofia: do romantismo ao empirismo*. São Paulo: Paulus, 2005, vol. 5.
- REGO, Juan – *El Bosque Simbólico: Itinerarios para una reflexión sobre la acción sacramental*. Roma: Edizioni Liturgiche, 2012. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae; 161.
- RENKEMA, Johan – *Lamentations*. Leuven: Peeters, 1998. Historical Commentary on the Old Testament.
- RIEMANN, Hugo – *Historia de la Música*. 2ª ed. Barcelona: Labor, 1934. Colección Labor; 5.
- RINALDI, Giovanni – *Il Nuovo Testamento Commentato: L'Evangelo secondo Marco*. 2ª ed. Brescia: Morcelliana, 1961, vol. 2.
- RINALDI, Giovanni – *Il Nuovo Testamento Commentato: L'Evangelo secondo Matteo*. 2ª ed. Brescia: Morcelliana, 1962, vol. 1.
- RIVAS, Pedro Jaramillo – Habacuc. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, 1997, vol. 2, p. 359-363.
- RIVAS, Pedro Jaramillo – Zacarias. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, 1997, vol. 2, p. 375-386.
- RODRIGUES, Manuel Augusto – *Gramática Elementar de Hebraico*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1967.
- RODRIGUEZ, Pedro Fernandez – *Introducción a la ciencia litúrgica*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1992. Glosas; 18.
- SABOURIN, Léopold – *Le Livre des Psaumes*. Paris: Les Éditions du Cerf. 1988.
- SABOURIN, Léopold – *L'Évangile de Luc: Introduction et Commentaire*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992.
- SANTANA, Ivani – *Dança na Cultura Digital*. Salvador: EDUFBA, 2006.

- SARTORE, Domenico; TRIACCA, A.M. (dir.) – *Liturgia*. Milano: Edizioni San Paolo, 2001.
- SCHAEFER, Konrad – *Salmos, Cantar de los Cantares, Lamentaciones*. Estella: Verbo Divino, 2006. Biblioteca Bíblica Básica; 10.
- SCHARBERT, Josef – בָּרַךְ. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) – *DTAT*, 1978, vol. 1, col. 823-857.
- SCHÖKEL, Luís Alonso – *A manual of hebrew poetics*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2000.
- SCHÖKEL, Luís Alonso – *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SCHÖKEL, Luís Alonso – *Hermeneutica de la palabra*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, 2 vol. Academia Christiana; 37;38.
- SCHÖKEL, Luís Alonso; SICRE DÍAZ, José Luis – *Job: comentario teológico y literario*. 2ª ed. Madrid: Cristiandad, 2002.
- SCHÖKEL, Luís Alonso; SICRE DÍAZ, José Luis – *Profetas: comentario*. 2ª ed. Madrid: Cristiandad, 1987, vol. 1.
- SCHÖKEL, L. Alonso; LINDEZ, J. Vilchez – *Proverbios*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1984.
- SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecilia – *Salmos: Traducción, introducciones y comentario*. 3ª ed. Estella: Editorial Verbo Divino, 2002, 2 vol.
- SCHWARZWALD, Ora R. – *Modern Hebrew*. München: Lincom Europe, 2001. Languages of the World/Materials; 127.
- SCOLA, Angelo – Il rito: Tra rinnovamento e tradizione. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *La Natura del Rito: Tradizione e Rinnovamento*, p. 17-30.
- SERRANO, Gonzalo Flor – Los Salmos. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, 1997, vol. 2, p. 397-524.
- SESBOÜÉ, Daniel; LACAN, Marc-François – Festas. In DUFOUR, Xavier Léon (dir.) [et al.] – *VTB*, col. 349-351.

SICRE DÍAZ, José Luis – *Con los pobres de la tierra: la justicia social en los profetas de Israel*. Madrid: Cristandad, 1984.

SICRE DÍAZ, José Luis – *Introducción al Antiguo Testamento*. 4ª ed. Estella: Verbo Divino, 1997.

SICRE DÍAZ, José Luis – *Introducción al proferismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2011.

SICRE DÍAZ, José Luis – *Josué: historia*. Estella: Verbo Divino, 2002.

SICRE DÍAZ, José Luis – *Los Profetas de Israel y Su Mensaje*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1986.

SICRE DÍAZ, José Luis – *Primer libro de Samuel*. Barcelona: Herder, 1997. Guía Espiritual del Antiguo Testamento.

SILVA, José Fernandes da – A música litúrgica: expressão da comunidade de fé. *Liturgia e Pastoral da Fé*. (1986) 111-125.

SIMÕES, Manuel – *Liturgia e Vida*. Braga: Oficinas Gráficas da Tilgráfica, 1988.

SPREAFICO, Ambrogio – *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El Libro del Éxodo*. Barcelona: Editorial Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

TAYLOR, Justin – Hechos de los Apóstoles. In FARMER, William R. (ed.) – *CBIInt*, p. 1371-1408.

TERRIEN, Samuel – *Job*. Suisse: Éditions Delachaux & Niestlé, 1963. Commentaire de l'Ancien Testament; 13.

TERRIN, Aldo Natale – La Natura del rito in Rapport L'ipotesi della «forma rituale» come esseza. In TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *La Natura del Rito: Tradizione e Rinnovamento*, p. 127-178.

TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *La Natura del Rito: Tradizione e Rinnovamento*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2010. Caro Salutis Cardo. Contributi; 26.

TERRIN, Aldo Natale – *Liturgia come gioco*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2014. Pellicano Rosso; 218.

- TERRIN, Aldo Natale (dir.) – *Liturgia e Incarnazione*. Padova: Edizioni Messagero, 1997.
- THAYSE, André – *Luc: L'Évangile Revisité*. Bruxelles: Éditions Racine, 1997.
- TOMATIS, Paolo – *Accende lumen sensibus: La liturgia e i sensi del corpo*. Roma: Edizioni Liturgiche, 2010. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»; 153.
- TORRALBA, Juan Guillén – Genesis. In Oporto, Santiago; García, Miguel (ed.) – *CAT*, 1997, vol. 1, p. 31-108.
- TRIACCA, A.M.; PISTOIA, A. (ed.) – *Liturgie et Anthropologie*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1990.
- VALENZIANO, Crispino – Liturgia e Simbolo. In CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *SLML*, 1998, vol. 2, p. 46-62.
- VARANDA, Isabel – Nem acaso, nem necessidade. O jogo como metáfora da Criação. *Didaskalia*. 38:1 (2007) 141-159.
- VENARD, Olivier-Thomas – *Pagina sacra: Le passage de l'Écriture sainte à l'écriture théologique*. Paris: Cerf, 2009.
- VERA, José Iosa; CASTILLO, Raúl Duarte – *Introducción al Pentateuco: Génesis*. Estella: Verbo Divino, 2007. Biblioteca Bíblica Básica; 3.
- VERMEYLEN, Jacques – *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza*. Santander: Sal Terrae, 1990. Presencia Teologica; 60.
- VIGOUROUX, F. – *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, Editeurs, 1926, vol. 3.
- VOGELS, Walter – *Job, L'Homme qui a bien parlé de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.
- WAARD, Jan de (prep.) – *Proverbs*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.
- WALLIN, Nils L. (ed.) [et al.] – *The Origins of Music*. London: MIT Press, 2000.
- WEINGREEN, J – *Hébreu biblique: méthode élémentaire*. Paris: Beauchesne, 1984.
- WEISER, Artur – *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994.

WESTERMANN, Claus – *Théologie de l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, 2002. Le Monde de la Bible; 11.

ZERWICK, Max; GROSVENOR, Mary – *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2008.

ZERWICK, Max; GROSVENOR, Mary – *A gramatical analysis of the Greek New Testament*. Roma: Gregorian & Biblical, 2013.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	1
SIGLÁRIO	3
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I - STATUS QUAESTIONIS	11
1.1 <i>Deus vere ludens</i>	13
1.2 <i>Homo vere ludens</i>	16
1.3 Celebração festiva.....	22
1.3.1 A festa: lugar de comunhão e comunicação.....	22
1.3.2 A festa e o sagrado	26
1.3.3 A dança festiva	29
1.3.4 A festa e a música.....	30
1.4 Síntese do capítulo I	33
CAPÍTULO II - AÇÃO DE JOGAR NO MUNDO BÍBLICO	37
2.1 No Antigo Testamento	38
2.1.1 O verbo קחצ (şaḥaq)	38
2.1.2 O verbo קחש (śaḥaq).....	43
2.1.3 O verbo רקד (raqad).....	55
2.2 No Novo Testamento.....	58
2.2.1 A partir do verbo קחצ (şaḥaq).....	58
2.2.2 A partir do verbo קחש (śaḥaq)	64
2.2.3 A partir do verbo רקד (raqad)	68
2.3 Síntese do capítulo II	71
CAPÍTULO III - O JOGO E A LITURGIA	75
3.1 Liturgia: terminologia.....	76
3.1.1 Noção fundamental	76
3.1.2 Ação litúrgica: o jogo e o rito	78
3.1.3 Lugar teândrico	83

3.2	Liturgia: lugar de relação e comunicação.....	86
3.3	Liturgia e ação lúdica	89
3.3.1	Liturgia e celebração festiva	90
3.3.2	Liturgia como jogo	90
3.4	Ação lúdica e os Sacramentos	93
3.4.1	Sacramentos: expressão da ação lúdico-criativa de Deus	94
3.4.2	A arte e beleza: expressão da ação lúdico-sacramental.....	98
3.5	Jogo-Criação-Liturgia-Arte-Sacramentos: revalorização em chave lúdica.....	100
	CONCLUSÃO.....	109
	BIBLIOGRAFIA	115