

Anderson Silva Barroso

O ALIMENTO COMO *LOCUS THEOLOGICUS*
UM ITINERÁRIO DA REVELAÇÃO ENCARNADA NA COMENSALIDADE

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

Anderson Silva Barroso

O ALIMENTO COMO *LOCUS THEOLOGICUS*

UM ITINERÁRIO DA REVELAÇÃO ENCARNADA NA COMENSALIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

	Barroso, Anderson Silva
B277a	O alimento como <i>locus theologicus</i> : um itinerário da revelação encarnada na comensalidade / Anderson Silva Barroso. - Belo Horizonte, 2021. 114 p. Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. 1. Teologia da alimentação. 2. Alimentos – Aspectos religiosos. 3. Revelação. 4. Wirzba, Norman. 5. Méndez Montoya, Ángel Francisco. I. Murad, Afonso Tadeu. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título
	CDU 230.1

Anderson Silva Barroso

**O ALIMENTO COMO *LOCUS THEOLOGICUS*
UM ITINERÁRIO DA REVELAÇÃO ENCARNADA NA
COMENSALIDADE**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 11 de junho de 2021.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Francys Silvestrini Adão / FAJE

Prof. Dr. Carlos Alberto Motta Cunha / PUC Minas (Visitante)

Há uma cor celebrada no som dos ancestrais tambores, no toque que acarinha e abençoa, no sabor da mesa sempre partilhada e das relações (com o sagrado, com a terra, com os animais e com os seres humanos) que geram sentido de vida. À memória e força do povo negro, povo meu, tão desvalorizado, desmerecido e desrespeitado na “terra de Santa Cruz”, dedico este trabalho.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Os sonhos pessoais e comunitários cultivados ao longo deste trabalho se devem a muitos outros, outras e “outres” que me enriqueceram com sua existência:

Agradeço primeiramente à Deus, comunidade Trinitária de amor, que alimenta meu ser e minha missão, dando-me sempre mais do que eu mereço. À Deus o meu louvor e a minha gratidão!

À minha família religiosa, os Irmãos de São Gabriel, que me receberam com estima e benevolência, permitindo-me crescer na fé, na humanidade e no intelecto.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, na pessoa do então coordenador do programa de Pós Graduação em Teologia, Prof. Dr. Élio Gasda, pela acolhida fraterna e pelo incentivo que sempre recebi de todos os professores e professoras em minha caminhada acadêmica.

Ao professor e orientador Dr. Afonso Tadeu Murad, pela confiança em meu trabalho, pela paciência com meus erros e sobretudo pela compaixão e empatia a mim destinadas neste período de adversidades.

Ao secretário geral da FAJE, Bertolino Alves Resende, e ao secretário do departamento de Pós Graduação da FAJE, Ivan Batista de Jesus dos Santos, pela excelência no trabalho de acompanhar e orientar os alunos de Mestrado e Doutorado.

Aos colegas de mestrado Henrique M. de Vasconcelos, Priscila C. Teixeira e Karen de Souza Colares, pelas partilhas sempre frutuosas, pelo auxílio mútuo e por me ensinar a vivenciar mais respeitosamente a diversidade cristã.

E por fim agradecer de maneira especial à minha família e amigos, “que mantêm a coragem de gostar de mim, apesar de mim...”. Gratidão por entender minhas ausências e crises, por sempre continuarem acreditando em minha capacidade e por serem, com vosso cuidado carinhoso, a “singeleza” que tornou o caminho florido e alegre.

RESUMO

O tema da alimentação vem se destacando nos últimos tempos como um dos principais assuntos de interesse da sociedade. Saúde, gastronomia, economia, turismo, cultura, ecologia, padrões e escolhas de vida: diversas são as áreas e setores pelos quais transita esta surpreendente temática. A religião e a espiritualidade também têm interesse pela alimentação na medida em que ela reflete um grande conjunto de signos culturais, sociais e religiosos. Assim sendo, a teologia cristã, por meio de uma nova área nomeada como Teologia da Alimentação, Teologia do Alimento ou Teologia Alimentar busca analisar a realidade alimentar pelo prisma da fé. Este trabalho tem como objetivo principal avaliar se o alimento pode ser considerado validamente como *locus theologicus*. Dispõe-se a inquirir de que maneira e em que medida a comensalidade é meio pelo qual Deus se revela aos seres humanos. Para tanto esta dissertação analisou a produção da Teologia da Alimentação, em especial aquelas de Norman Wirzba e Ángel Francisco Méndez Montoya, com o objetivo de traçar um itinerário que apresente como o alimento e a comensalidade são realidades presentes desde a criação até a encarnação de Jesus. Trabalhando as ideias principais dos autores e relacionando-as a outras da teologia e de ciências afins, pode-se afirmar a complexidade do tema e sua relevância para o pensamento teológico e a espiritualidade cristã. Após analisar tais conteúdos parece evidente a importância da comensalidade para o conjunto da fé cristã visto que dá a conhecer a Deus e seus desígnios. Deve-se, por isto, divulgar com maior intensidade tal produção teológica e incentivar que outros teólogos se interessem em explorar o tema.

PALAVRAS-CHAVE: Alimento. *Locus Theologicus*. Revelação. Comensalidade. Teologia da Alimentação.

ABSTRACT

The topic of food has recently become one of the main subjects of interest for society. Health, gastronomy, economics, tourism, culture, ecology, life patterns and choices: there are many areas and sectors through which this surprising topic passes. Religion and spirituality are also interested in food to the extent that it reflects a large set of cultural, social, and religious signs. Thus, through a new area named Theology of Food, Theology of Eating, or Nourish Theology, Christian theology seeks to analyze the reality of food through the prism of faith. The main objective of this paper is to evaluate whether food can be validly considered a *locus theologicus*. It intends to inquire in what way and to what extent food is how God reveals Himself to human beings. To this end, this Master's thesis analyzed the production of the Theology of Food, especially those of Norman Wirzba and Ángel Francisco Méndez Montoya, to outline an itinerary that presents how food and commensality are realities present from creation to the incarnation of Jesus. Working with the authors' main ideas and relating them to others from theology and related sciences, one can affirm the complexity of the theme and its relevance to theological thought and Christian spirituality. After analyzing these contents it seems evident the importance of meals for the whole of the Christian faith because it makes God and His plans known. Therefore, it's necessary to disseminate with greater intensity such theological production and encourage other theologians to be interested in exploring the theme.

KEYWORDS: Food. *Locus Theologicus*. Revelation. Commensality. Theology of Food.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – O alimento no conjunto da criação	16
Figura 2 – A comensalidade como elo entre Deus, o ser humano e a criação	45
Figura 3 – Em Jesus, Deus se faz alimento	75

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Adv. Haer.</i>	Adversus Haereses de Irineu de Lyon
AT	Antigo Testamento
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
CIC	Catecismo da Igreja Católica
<i>Conf.</i>	Confissões de Agostinho de Hipona
<i>Demons.</i>	Demonstração da Pregação Apostólica de Irineu de Lyon
DV	Constituição Dogmática Dei Verbum
LS	Carta Encíclica Laudato Si
NT	Novo Testamento
ST	Suma Teológica de Tomás de Aquino

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	O ALIMENTO NO CONJUNTO DA CRIAÇÃO: UMA PEDAGOGIA DIVINA EM VISTA DA REVELAÇÃO	17
1.1	Partir da criação	19
1.1.1	O mundo como criação de Deus	20
1.1.2	Os alimentos como criação de Deus	23
1.1.3	Necessidade alimentar dos seres vivos	26
1.2	O ser humano junto dos alimentos.....	28
1.2.1	A nutrição do ser humano no jardim	30
1.2.2	A nutrição do ser humano fora do jardim	33
1.3	A alimentação como pedagogia divina em vista da revelação	35
1.3.1	A pedagogia divina em Juan Luis Segundo.....	36
1.3.2	O jardim, lugar do ensino	39
1.3.3	A alimentação como pedagogia divina.....	41
2	DA “MESA DA CRIAÇÃO” À MESA DA ALIANÇA: A COMENSALIDADE COMO ELO ENTRE DEUS, O SER HUMANO E A CRIAÇÃO	46
2.1	“Ao redor da mesa”: o alimento como teologia?.....	48
2.1.1	Lugares teológicos: horizonte histórico no período escolástico	49
2.1.2	Lugar teológico: o conceito contemporâneo.....	55
2.2	“E assim o comerás”: um panorama antro-po-socio-religioso da comensalidade .	57
2.2.1	A comensalidade: aspectos antropológicos	59
2.2.2	A comensalidade: aspectos sociais	63
2.2.3	A comensalidade: aspectos religiosos.....	66
2.3	Comensalidade como espaço teologal da aliança	70
2.3.1	Comer depois do Sinai: entre a benção de Deus e a fidelidade do ser humano....	71
2.3.2	Aliança entre Deus e o ser humano e a criação	72

3	EM JESUS, PLENITUDE DA REVELAÇÃO, DEUS SE FAZ ALIMENTO	76
3.1	Fundamentos de uma espiritualidade que se vive à mesa.....	78
3.1.1	Um jovem galileu.....	79
3.1.2	A mesa judaica no tempo de Jesus.....	82
3.2	A comensalidade de Jesus como projeto salvífico do Pai	84
3.2.1	Por uma mesa mais larga	86
3.2.1.1	Comer com “os de dentro” e “os de fora”	87
3.2.1.2	Um “novo” rosto para Deus.....	89
3.2.2	Eu mesmo sou o alimento	91
3.2.2.1	Eu sou o pão da vida	92
3.2.2.2	A última refeição	95
3.2.3	Refeições do ressurreto: ao redor dos alimentos se identifica Jesus.....	97
3.3	Em Cristo nos tornamos alimento para o mundo.....	98
3.3.1	“Transmutados pela fé...”.....	99
3.3.2	Alimentar um modo eucarístico de vida	101
	CONCLUSÃO.....	105
	REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

Uma das funções elementares de teólogos e teólogas ao longo da história das Igrejas consiste em facilitar a compreensão das verdades da fé à luz da razão. Sabe-se que a cada tempo e lugar, as condições para compreender o que Deus revela de si mesmo não são idênticas. Em nosso tempo, marcado por rápidas e constantes mudanças, as exigências são ainda maiores. O objeto material da Teologia cristã mantém-se o mesmo, a saber, a Trindade em si e todas as realidades por Ela criadas e com as quais se relaciona. Contudo o objeto formal, entendido aqui como a ótica sobre a qual se fala de Deus e destes eventos, sofre influência epocal e subjetiva em relação ao agente do fazer teológico. Por isto a Teologia é uma ciência sempre nova. Conserva-se o núcleo do edifício da fé, mas a linguagem e a epistemologia utilizadas devem evoluir na busca de tornar antropologicamente experienciável o seu conteúdo.

Para tanto, temas existentes ao longo da Tradição cristã são constantemente revisitados. Esquiva-se, porém, intencionalmente, da simples memória de fatos passados. Não se pode compreender a caminhada teológica das Igrejas cristãs como aquela do romance machadiano¹, onde o narrador está postumamente localizado e nada mais pode acrescentar de novo à sua própria história. Uma análise em perspectiva “arqueológica” deve ser firmemente rejeitada. É missão eclesial, a partir do *auditus fidei*, ir aprofundando o raciocínio da fé através do *intellectus fidei*, apontando à comunidade dos fiéis elementos que sejam relevantes para sua experiência hodierna. Assim, a atividade teológica avança no tempo, propondo formulações, de certa forma, “antigas e novas”, revisando matérias escriturísticas e da Tradição cristã, e simultaneamente realçando novos panoramas.

A Ecoteologia é um atual exemplo disso. Tê-la em conta implica construtivamente (re)pensar as interrelações entre religião e natureza, sobretudo devido à caótica crise socioambiental na qual se encontra a humanidade. Aos olhos da fé a natureza é criação. As Igrejas são provocadas a buscarem meios de superação dos desafios impostos pela crise, e em outra direção, vendo como isto pode aclarar e depurar a fé, resgatar fundamentos genuinamente cristãos que foram pouco refletidos até então, ou mesmo esquecidos.

¹ A referência diz respeito à clássica obra “Memórias Póstumas de Brás Cubas” (1881), de Machado de Assis, com incontáveis edições no Brasil.

Todavia, o *depositum fidei* não tem por característica única ser fonte de respostas. Ele, por si mesmo, frente aos acontecimentos, levanta novas questões, e por isso requer um contínuo e acurado discernimento. Este movimento de diálogo entre fé e vida possibilita que em áreas clássicas, cenários ainda não vistos possam ser traçados. Ao mesmo tempo ensaja o aparecimento de modernos campos dentro da Teologia.

Quais seriam, por exemplo, as considerações decorrentes da aproximação entre o tema da alimentação mundial e o *depositum fidei*? Decerto que a fé cristã tem uma perspectiva particular a respeito dos alimentos. Em certa medida este entendimento questiona a atual conjuntura alimentar que, desde a segunda metade do século passado, testemunha uma contínua transformação na significação sociocultural dada à alimentação e à comensalidade. Com o intenso avanço da lógica capitalista de produção e consumo num mundo globalizado, os alimentos são percebidos cada vez mais como mercadorias negociáveis, *commodities* controladas pela especulação internacional. Distancia-se paulatinamente do ambiente onde eles eram vistos na qualidade de dons de Deus concedidos aos seres vivos.

Afasta-se da concepção veterotestamentária que apresenta o alimento como expressão do cuidado sagrado para com sua criação e espaço da aliança. De modo análogo parece fato corriqueiro que Jesus tenha, ao dar-se em forma de bebida e comida, legado aos seus discípulos e discípulas um modo eucarístico-sacrificial de ser e de anunciar o Reino de Deus. A espiritualidade pós-moderna está se apartando do fato que a vida terrena dada em Deus só é possível aos seres vivos se estes se alimentam, e que essa necessidade pode ser entendida, em essência, como um convite diário à comunhão com o trinitário plano salvífico. Considerar tais conteúdos com decidida atenção pode irradiar novas luzes ao pensamento teológico.

A recente linha teológica nomeada como Teologia da Alimentação, Teologia do Alimento ou Teologia Alimentar se insere neste contexto. Uma vez que o alimento traz consigo inúmeros significados culturais, sociais e religiosos que podem ser perscrutados pelas mais diversas ciências, a Teologia da Alimentação efetua-se como abordagem original que analisa a realidade alimentar pelo prisma da fé cristã. Simultaneamente evidencia como a alimentação – ato cotidiano e essencial para a nossa existência – pode ser entendida como profícua chave de leitura e meio pelo qual se pode compreender e viver a fé cristã. É uma produção que materializa o esforço de alguns teólogos(as) em demonstrar que o alimento, presente na milenar história do cristianismo, é mais do que

uma simples substância digerível capaz de nutrir o corpo e manter vivo o organismo, sendo assim, alvitado como *locus theologicus*.

Consequentemente, para este grupo específico de pensadores cristãos, examinar a significação dos alimentos na criação e na economia salvífica não é tarefa contingenciável. Epistemologicamente tal aproximação tem um singular valor propositivo, já que possibilita novos acessos ao edifício da fé cristã. Assimila as sérias indagações suscitadas pela relação dos seres humanos com sua comida, apontando caminhos novos para seu entendimento. Concomitantemente retoma biblicamente a presença, o sentido e a importância dos alimentos para a tradição judaico-cristã. Propõe que a alimentação, sendo condição inalienável para os seres vivos, possibilita integrar em si uma teologia comprometida com a práxis e uma espiritualidade profundamente encarnada. Proporciona ao cristão do século XXI uma nova ótica, a fim de que possa responder aos desafios e às crises relacionadas à alimentação, e de igual maneira, dar-se conta da importância da esfera alimentar para a realidade da fé cristã².

Dessa hipótese surgiram as obras *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*, de Ángel Francisco Méndez Montoya³ (2009) e *Food and faith: a theology of eating*, de Norman Wirzba⁴ (2011). Por serem até então as produções sistematicamente melhor organizadas e mais amplas, são também as duas mais referenciadas quando se busca o tema da Teologia da Alimentação⁵. À vista disso serão a ‘medula espinhal’ deste nosso trabalho⁶. Outras obras, mais breves, menos sistemáticas ou abordando questões

² Por questão de delimitação do trabalho não aprofundaremos a relação desta reflexão com as demandas socioambientais do tempo presente. Tal matéria pode ser um futuro objeto de estudo.

³ De origem mexicana, bacharel em dança e filosofia, tornou-se Mestre em Filosofia em 1998, pela *Saint Louis University* e Mestre em Teologia no ano seguinte, pelo *Aquinas Institute of Theology*. Fez seu doutorado em Filosofia Teológica pela *University of Virginia*, estando como visitante na *University of Cambridge* (UK) durante o período de escrita de sua tese, finalizada em 2007 e publicada em 2009. De volta ao seu país natal, passou a lecionar teologia, filosofia e cultura em diversas universidades. Sua produção perpassa de maneira criativa a coreografia, a filosofia, a teologia, a antropologia, a literatura, o cinema e a gastronomia. No momento atua como professor em tempo integral do departamento de ciências religiosas do instituto católico *Universidad Iberoamericana Mexico City*.

⁴ Teólogo canadense de tradição metodista, recebeu o título de Mestre em Teologia em 1988, pela *Yale University Divinity School* e Mestre e Doutor em Filosofia em 1994, pela *Loyola University Chicago*. Desde 2008 trabalha sobretudo como autor, editor e pesquisador em Teologia, analisando as intersecções entre Teologia, Filosofia, Ecologia e Ciências Agrárias e Ambientais, com especial ênfase na doutrina da criação e na condição criatural do ser humano. Atualmente leciona na *Duke University Divinity School*, além de ser co-fundador e membro da *Society for Continental Philosophy and Theology* e membro editorial da série de publicações *Groundworks: Elemental Issues in Philosophy, Theology, and Ecology*.

⁵ O referencial teórico não abarca a totalidade da produção mundial sobre o tema, limitando-se, por questões linguísticas, às obras encontradas nos continentes americano e europeu.

⁶ Utilizaremos para consulta geral a versão em espanhol da obra de Méndez Montoya, intitulada *Festín del deseo: Hacia una teología alimentaria* (2010) e a tradução em português do livro de Norman Wirzba (2014).

transversais, terão também nossa atenção. Merecem destaque a obra *Food and God: a theological approach to eating, diet and weight control* (2009), de Joel R. Soza e *Jésus de Nazareth: biographie gourmande* (2017), de Daniel Bourgeois.

Todas essas obras, no entanto, bem como outras que surgiram no decorrer da década, ainda são pouco ou nada divulgadas em ambiente latino-americano⁷. Pensar teologicamente o vínculo entre alimento e fé encontra alguns limites em nosso meio. Talvez pelo costumeiro (e simplório) julgamento de que a alimentação pertença cientificamente a categorias unicamente fisicistas. Ou quem sabe por ser uma elaboração que recorre constantemente ao conhecimento de outras ciências feito a antropologia, a sociologia, a nutrição, a gastronomia, etc. Necessita-se, por isto, aprofundar as máximas utilizadas pela nascente Teologia da Alimentação para compreender sua importância e as consequências desta reflexão para os cristãos de hoje. É o itinerário que se propõe traçar com este trabalho, uma consideração epistêmico-teológica a respeito dos alimentos e da comensalidade dentro do ambiente cristão.

Deseja-se conjecturar em que medida e com quais parâmetros se pode cogitar que o alimento seja fonte e local do fazer teológico, verificando a partir das produções citadas se a comensalidade manifesta em si verdades reveladas ao ser humano por Deus e em Deus. Sem a pretensão de esgotar o conteúdo, apresentaremos progressivamente alguns princípios, hipóteses e conclusões da Teologia da Alimentação. A fim de inquirir sobre sua coerência científica recorreremos também à outras áreas da Teologia como a criação, a revelação, a Trindade e a Cristologia. Em cada um dos capítulos nossa contribuição será apresentar os conceitos pouco conhecidos desta linha teológica, relacionando-os a outros autores e por vezes, propor algumas incipientes reflexões pessoais.

Nosso capítulo inicial sinaliza um duplo aspecto dos alimentos dentro do conjunto da criação. Por um lado, estão circunscritos como criaturas. Reverberam de maneira distinta algo do Criador. Mas vão além, pois aludem uma condição *sine qua non* legada aos seres vivos: todos precisam se alimentar para continuarem existindo. O limite materializado na contínua essencialidade alimentar, visto como processo educativo, diz do próprio Deus e da humanidade. A noção de pedagogia divina de Juan Luis Segundo será utilizada para realçar como esta necessidade pode ser entendida em vista da revelação de Deus. O ato de comer brada às criaturas a consciência de que não somos seres autossuficientes e nos mostra um caminho de integração no projeto salvífico da Trindade.

⁷ O fato de a maioria dessas obras estarem em língua inglesa certamente dificulta o acesso ao público latino-americano.

Tal apreensão nos projeta à temática do segundo capítulo, realçando a transição do ambiente alimentar da criação ao espaço da aliança. Ao longo de sua história o ser humano foi capaz de dotar o ato alimentar de significado e sentido. Desta forma, a mesa, como ícone da comensalidade humana, expressa mais que uma forma de se nutrir. Desde o âmbito judaico-cristão veterotestamentário, reflete a fé do povo da aliança e a maneira [ideal] como a criação deve se relacionar com seu Deus Criador e entre si. Ao traçar neste capítulo um painel histórico do conceito de *locus theologicus* e um panorama multidisciplinar da relevância antropológica, sociológica e religiosa da comensalidade, tensionamos mostrar como a Teologia da Alimentação articula o valor teológico da comensalidade estabelecida no Israel bíblico – e sua função identitária – à nossa própria condição humana, concomitantemente natural-biológica e simbólico-cultural.

O terceiro capítulo se dedicará a comunicar a íntima relação entre a específica comensalidade manifesta em e com Jesus e o anúncio do Reino de Deus. Se o alimento é desde a criação um meio pedagógico pelo qual Deus transmite parte de suas verdades e pleclaro denotador da aliança, a “mesa aberta” assumida por Jesus e legada aos seus discípulos revela a meta de toda a criação: tornar-se existência eucaristizada em favor das associações de vida frutos do amor Trinitário. Veremos como a maneira de Jesus se aproximar dos alimentos, da mesa e dos famintos diz respeito a imagem de Deus (e Dele) que Ele deseja transmitir. Em Cristo, ápice da Revelação, vislumbramos a comensalidade como lugar de vivência de uma fé encarnada, responsável e sacramentalmente unida à Trindade.

Aspiramos que ao final deste trabalho, através do contato com os princípios básicos da Teologia da Alimentação a serem apresentados nos capítulos que se seguem, tenhamos contribuído de maneira autêntica na busca do bem comum e de uma realidade mais justa e fraterna para todos e todas, de forma a nutrir com esta construção teológica, sonhos que vão de encontro a salvífica existência de Cristo, legada ao mundo por meio do mistério de um Deus que se fez (e se faz) alimento.



SOUSA, Tharlem Pablo de. [Sem título]. 2021. Aquarela sobre papel. 29,7 x 21,0 cm.

A terra deu, a terra dá, a terra cria
 A terra cria, a terra deu, a terra dá
 A terra voga, a terra fica, a terra há
 A terra acaba com toda mal alegria
 A terra acaba com o inseto que a terra cria
 Nascendo na terra, nessa terra há de viver
 Morrendo na terra, pra essa terra é de comer
 Quem vive nesse mundo, pra essa terra é alimento

Deus corrige o mundo pelo seu domínio
 Sei que a terra gira com o seu grande poder
 Grande poder, com o seu grande poder

Grande poder – Mestre Verdellino

1 O ALIMENTO NO CONJUNTO DA CRIAÇÃO: UMA PEDAGOGIA DIVINA EM VISTA DA REVELAÇÃO

“Ele dá o pão a toda carne, porque o seu amor é para sempre!” Sl 136,25¹

Pensar a revelação de Deus presente na criação é um empreendimento dos mais desafiadores dentro da Teologia. Exige, na maior parte das vezes, uma “educação do olhar e um amplo cultivo da sensibilidade”². Deus mesmo vem em nosso auxílio, iluminando os olhos de nossos corações (Ef 1,17-18) para conhecê-lo no todo da realidade. A fé cristã nos impele a uma busca de sentido que continuamente abre novos horizontes³. Esta jornada evidentemente, como todo e qualquer empreendimento teológico, reivindica uma constante dilucidação.

Para falar da ação criadora de Deus, a tradição judaico-cristã defronta-se com o desafio de conciliar em si os aspectos divinos com a finitude e a contingência inerentes aos seres. É plausível ver na criação, enquanto realidade criada, algo das realidades incriadas? Seria possível ao ser humano ultrapassar as barreiras deste aparente antagonismo? A fim de responder tais perguntas a teologia recorre à revelação. É pela graça de um Deus que se mostra que podemos ter acesso a estas verdades.

Deus revela-se a si mesmo à criatura humana por meio do Verbo, possibilitando que os seres sejam inseridos em sua própria dinâmica de comunhão. Entende-se que esta “única e contínua manifestação de Deus através da história” se dá em etapas: na criação, nas teofanias, na Lei, nos profetas, e por excelência na Encarnação⁴. Segundo a teologia paulina, Ele se revela de forma perceptível desde o início da história, através de suas criaturas (Rm 1,20). Não se pode negar, assim, a intrínseca relação entre a revelação cósmica dada através da Palavra criadora e a histórica realizada por Ele no relacionamento com seu povo. Este é um princípio básico para aventar algo de revelado através da realidade alimentar⁵.

¹ Para as referências bíblicas, salvo quando indicação contrária, será utilizada a tradução da Bíblia de Jerusalém: A BÍBLIA de Jerusalém. Nov. ed. rev. e ampl., 13. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

² QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 184.

³ Veja, por exemplo, a citação do Papa Francisco na *Laudato si*, nº 199: “Não se pode sustentar que as ciências empíricas expliquem completamente a vida, a essência íntima de todas as criaturas e o conjunto da realidade. Isto seria ultrapassar indevidamente os seus confins metodológicos limitados. Se se reflete dentro deste quadro restrito, desaparecem a sensibilidade estética, a poesia e ainda a capacidade da razão perceber o sentido e a finalidade das coisas.”

⁴ LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 159-160.

⁵ Neste trabalho consideraremos por “realidade alimentar” o amplo conjunto de sujeitos e elementos envolvidos na alimentação humana. Inclui os indivíduos integrantes deste sistema alimentar (pessoas,

Ao afirmar que há na criação uma inaugural revelação de Deus, resta ainda o limite de sua comunicação. Anunciar e transmitir tal verdade demanda encontrar um modo inteligível de expressar o que só é experimentável no âmbito da fé. Cabe à teologia, estabelecer diferentes maneiras de realizá-lo, abrindo-se à sua dimensão espiritual, sem deixar de reconhecer a importância da razão na reflexão teológica⁶.

Faz-se necessário um tipo de linguagem que tenha maior êxito em alcançar as manifestações celestes existentes na factibilidade terrestre⁷. É nesse sentido que a Teologia da Alimentação⁸ salienta o alimento em sua análise teológica. Ele está determinantemente inserido no mundo simbólico humano que é imprescindível para a comunicação e compreensão de uma mensagem⁹. Por um lado, abre-se com facilidade (e frente ao simbolismo bíblico) ao ser humano todo, corpo e alma¹⁰. Fala do designio amoroso de Deus para com suas criaturas e não somente da vida física dos seres criados. Como sinaliza o editorial da edição 310 da Revista *Concilium*, “o pão, o ‘alimento’ bíblico, é ao mesmo tempo a coisa mais material, mais corporal e mais espiritual na espiritualidade cristã”¹¹.

Em consonância com a virada hermenêutica da teologia ocorrida no século passado, este programa responde a premente tarefa teológica de integrar fé e vida,

animais, plantas, microrganismos, elementos abióticos), a ambiência alimentar (o espaço físico, social e relacional no qual se dá a alimentação), os ideais alimentares (expectativas, crenças e padrões utilizados nas escolhas alimentares), os fatores alimentares individuais (preferência pessoal psicológica ou fisiológica), os recursos disponíveis (recursos financeiros, ferramentas, habilidades corpóreas, tempo e conhecimento técnico), a estrutura social (papéis e significados sociais) e o contexto alimentar (disponibilidade, tipos e fontes dos alimentos). A Teologia da Alimentação utiliza em sua análise sobretudo o entendimento de ambiência alimentar, os ideais alimentares e a estrutura social.

⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. Onde dormirão os pobres? In: MÜLLER, Gerhard Ludwig; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 148.

⁷ Agostinho, por exemplo, frente à criação, faz da alegoria o meio para apresentar as obras da natureza como vozes que nos apontam os mistérios divinos, revelando os significados que desde o princípio são manifestos por meio de Palavra (*Conf.* XI, XII, XIII). João Crisóstomo, por sua vez, descreve a criação numa dupla significação, ligada ao corpo e à alma do ser humano em relacionamento com seu Deus (Da providência de Deus, VII, 2).

⁸ Tanto quanto outras linhas teológicas, a Teologia da Alimentação não é uma produção “monocromática”. Cada um de seus autores parte de um panorama sociocultural e religioso distinto e colabora com a reflexão do tema. Consequentemente, quando dizemos que uma declaração é feita pela Teologia da Alimentação, o que na prática se deve entender é que dois ou mais autores estudados concordam com esta ideia.

⁹ Comenta o historiador e filósofo italiano Paolo Rossi que, com a publicação de *O cru e o cozido*, de Claude Lévi-Strauss, em 1964, a alimentação deixou de ser considerada de forma marginal e irrelevante pelos pensadores de sua época. A obra exprime algo de “importante não apenas sobre as formas de vida, mas também sobre a estrutura de uma sociedade e sobre as regras que lhe permitem persistir e desafiar o tempo”. ROSSI, Paolo. *Comer: necessidade, desejo, obsessão*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 30.

¹⁰ Sobre a relação entre o alimento e a unidade do ser humano ler nossa reflexão em BARROSO, Anderson Silva. Alimentar o corpo e a alma: o problema da unidade do ser humano no Concílio Vaticano II. *Pensar*, v. 10, n. 1, p. 65-78, 2019.

¹¹ SUSIN, Luiz Carlos; BOUREUX, Christophe; SOSKICE, Janet Martin. Fome, pão e Eucaristia. *Concilium*, n. 310, supl. 2, p. 5, 2005.

apontando como Deus se revela no cotidiano de nossa existência. Ousa-se propor que o alimento é um potencial caminho para construir uma *nova teologia* que, à semelhança daquela de Chenu, Congar, Lubac e Balthasar, “busca contato com a vida, intenta participar dela e explicá-la. Integra teologia e espiritualidade, para que ambas iluminem os cristãos na ação temporal”¹².

O que uma abordagem teológica da alimentação faz é possibilitar a percepção da comida dentro de um contexto que se estende *através* das muitas relações ecológicas e sociais deste mundo *para* seu criador e mantenedor divino. Abordar o alimento com uma atenção à sua profundidade teológica é reconhecer que ele é precioso porque tem sua fonte em Deus.¹³

Acredita-se assim que essa aproximação pode ampliar o entendimento (e as questões) sobre a revelação dada no conjunto da criação. Os alimentos têm um papel singular dentro do mito criacional judaico-cristão e aparecem sempre em relação com a condição humana. É uma construção teológica intuitiva que ressoa algumas vozes silenciadas da criação¹⁴, transformando-se ela mesma em nutrição: “uma teologia que não só se ocupa das questões relativas aos alimentos, senão uma teologia que em si mesma se construa, se vislumbre como alimento”¹⁵.

1.1 Partir da criação

“Deus, criando e conservando todas as coisas pelo Verbo (Jo 1,3), oferece aos homens um testemunho perene de Si mesmo na criação (Rm 1, 1-20)” (DV, n. 3). Nessas poucas palavras o Vaticano II sumaria eminentes conteúdos da Tradição cristã, em especial da Tradição católica. Fala do paradoxal mistério divino que, sendo insondável, é conhecido no tempo/espaço de maneira gradual e contínua, tendo por primeiro sinal a

¹² LIBANIO, João Batista. *Introdução à Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 74.

¹³ WIRZBA, Norman. *Alimento e fé: uma teologia da alimentação*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 58.

¹⁴ Por dar vazão a estas “vozes da criação”, verifica-se considerável similaridade da proposta com o pensamento complexo de Duns Scotus, embora a Teologia da Alimentação não o tome por referência. Isto porque nas palavras de Tavares, Scotus propõe “o resgate do sentido cristão da revelação bíblica: o de perscrutar em cada criatura os ecos da vontade amorosa divina desvelando assim o sentido teológico da criação”. Simultaneamente, compartilha com o doutor sutil a intenção de uma produção complexa que parte da pluralidade dos saberes, como entende-se hoje o necessário diálogo inter e transdisciplinar. Cf. TAVARES, Sinivaldo Silva. A criação na perspectiva ecológica: a contribuição de Scotus. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 68, n. 272, p. 772-806, 2008.

¹⁵ MÉNDEZ MONTOYA, Ángel Francisco. *Festín del deseo: Hacia una teología alimentaria*. México: Jus, 2010. p. 29: “La vocación de la teología es transformarse en alimento: en una teología que no solo se ocupa de las cuestiones relativas a los alimentos, sino en una teología que en sí misma se construya, se vislumbre *como* alimento”.

obra de suas mãos (Sl 8,3). Para a teologia o centro deste mistério é Deus Trindade¹⁶. Todavia, por seu grande amor, quis Ele que existisse algo fora de si, uma complexa realidade criada. Em Deus ela tem seu sentido primeiro e único. A criação é inserida no mistério divino, à medida que está aberta ao relacionamento com o seu Criador. Como apresenta o Papa Francisco em sua carta encíclica *Laudato si*, “cada criatura reflete algo de Deus e tem uma mensagem para nos transmitir” (LS, n. 221). Neste sentido, se queremos pensar teologicamente os alimentos o primeiro passo, diz Norman Wirzba, é situá-los dentro da criação.

1.1.1 O mundo como criação de Deus

A crença judaico-cristã professa a fé em um Deus que é Criador. Diferentemente dos muitos deuses babilônicos, em geral associados ou representados por um componente do universo (astros, estrelas, planetas), o povo da aliança compreende que o seu “Deus Um”¹⁷ é a origem única de tudo que é visível (Sb 13,1-9). Isso se verifica no primeiro hino da criação (Gn 1,1-2,4a), uma cosmogonia que tem por função preambular mostrar que o Senhor de Israel é maior que os outros deuses. Tudo o que existe é “obra de suas mãos” (Sl 19,2). Essa clara distinção entre ‘o que dá origem’ e ‘o que é originado’ muda o modo pelo qual os israelitas entendem e falam do mundo que os circunda. Contemporaneamente fala-se dele como natureza ou meio ambiente. O povo de Deus, porém, considera-o *criação*. Este é um dado indispensável para a proposição da Teologia da Alimentação.

A evolução na compreensão de Deus enquanto Criador mostra que o centro e o sentido de toda a criação é o amor gratuito de Deus¹⁸. Capta-se a criação como primeira etapa da autorrevelação divina, mesmo que ainda de maneira não plena. No fundo, sendo aquilo que Ele não é, fora Dele, revela por excelência ao ser humano o amor relacional do Absoluto Total que deseja, relativizando a si mesmo, criar. Destarte, identifica-se nesta relação entre Criador e criatura, atestada pelos relatos bíblicos, elementos *sui generis* da Trindade amorosa. Ela se mantém sempre presente junto à sua criação (Gn 3,8), é fonte

¹⁶ Tornou-se comum, nesta matéria, lembrar as ponderações do venerado doutor angélico, que de diversas formas reforça o primado de Deus na Teologia, sem, no entanto, negar a possibilidade de que seja objeto da Teologia tudo aquilo que está colocado em relação com Deus. Confira sobretudo TOMÁS, ST. I, 1, q. 1, a.7. (Se Deus é o objeto desta ciência).

¹⁷ אֱלֹהֵינוּ. Cf. Bíblia Hebraica Stuttgartensia - BHS, Devarim 6,4.

¹⁸ GUTIERREZ, *Ao lado dos pobres*, p. 157.

das premissas de vida (Gn 1,29-30.2,16) e cuida dignamente mesmo frente à queda original (Gn 3,21)¹⁹.

Em virtude disso a criação não pode ser vista somente como fonte de um conhecimento racionalmente possível, mas como espaço da exteriorização deste amor ao longo da história. Exige assumir decididamente, por condição de possibilidade, que a teologia enquanto intelecção da fé “não muda a natureza como tal, mas muda sua percepção por meio de uma consciência espiritual, proporcionando que a facticidade da criação permaneça e seja ao mesmo tempo transfigurada”²⁰. O que a Teologia da Alimentação propõe é olhar de maneira espiritual para a realidade alimentar que está intrinsecamente ligada ao ensejo de vida presente na criação²¹.

Em si esta ideia não é nova. Irineu de Lião (*Adv. Haer.* IV, 20,7), ensina que “se a manifestação de Deus por meio da criação dá a vida a todos os seres que vivem na terra, com maior razão a manifestação do Pai pelo Verbo dá a vida aos que veem a Deus”. Tanto as criaturas quanto a encarnação são ditas manifestações divinas em favor da vida. Taciano, o sírio, por sua vez, mostra que a criação é fonte do conhecimento de Deus, sendo sinal visível do Seu poder invisível (*Oratio ad Graecos*, 4). A Trindade comunica algo ao ser humano por meio de sua obra.

Como o tema da autorrevelação oferecida na criação é complexo, alguns teólogos recorrem ainda à distinção medieval entre revelação natural e sobrenatural, que põe em níveis distintos o conceito de revelação cósmica e de revelação histórica²². Esta visão da

¹⁹ Aponta Luiz Carlos SUSIN que “nas narrativas das origens de povos circunstantes, contava-se normalmente que os deuses criadores se retiravam, desapareciam, eram transformados ou, inclusive, sacrificados, para que a criação ganhasse consistência. Na narrativa bíblica, o Criador contempla e repousa em sua criação”. Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus: Deus e criação*. 2. ed. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2010. p. 48.

²⁰ FISHBANE, Michael. *Sacred Attunement: A Jewish Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 2008. p. 119: “Theology does not change nature as such, but rather transforms its reception, through spiritual consciousness. Brute facticity remains, while being simultaneously transfigured”. Sem grandes esforços se poderia traçar um paralelo teológico entre a proposta do autor e aquela própria da lógica fenomenológica, em especial de Franz Rosenzweig, na obra “Estrela da Redenção”, que parte igualmente da tradição judaica.

²¹ SCHUT, Michael (Ed.). *Food & Faith: Justice, Joy, and Daily Bread*. New York: Morehouse Publishing, 2002. (Section 3); SOZA, Joel R. *Food and God: A Theological Approach to Eating, Diet and Weight Control*. Eugene: Wipf & Stock, 2009. p. 48-67; BAHNSON, Fred. *Soil and Sacrament: A Spiritual Memoir of Food and Faith*. New York: Simon & Schuster, 2013. 288 p.; WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 55-64.

²² Na prática, dizia-se que a revelação dada na criação é de tipo natural, ou seja, a que “se insere na ordem das coisas, porque existe pelo simples fato da criação”. De acordo com Latourelle, o “ponto de partida são as criaturas; sua luz, a luz inata da razão”. Ao passo que a revelação histórica caberia mais a de tipo sobrenatural, que, ao contrário da natural, “tem como princípio a iniciativa benévola e gratuita de Deus uno e trino, autor da obra sobrenatural”, vista não à luz da razão, mas da fé e que tem por objeto “os próprios mistérios da vida íntima de Deus”. Ratifica o autor que a criação, na qualidade de revelação

teologia cristã da criação não é muito apropriada, pois demasiadamente limitada. Parece privar a teologia atual de enxergar na criação algo característico do mistério de Deus mesmo, inseparável do Cristo e do seu evangelho, em vista de seu plano salvífico²³.

Semelhantemente pode balizar à criação uma compreensão somente da ordem da razão, sem que fosse possível, por meio da fé, captar a manifestação de Deus dada em sua criação. Dificulta que a vejamos num horizonte sacramental, ligado ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Considera com pouca atenção que desde a antiga aliança o desvelar particular de Deus ao seu povo escolhido está em paralelo com a revelação que brota da realidade existencial das próprias criaturas. O conjunto dos textos neotestamentários dão maior concisão ao enunciado pois a Trindade passa a ser declarada origem e destino escatológico da criação²⁴.

Visto que toda a criação é resultado da ação interativa das três pessoas da Santíssima Trindade – como afirmam Irineu de Lião (*Demons*. I, 5) e Agostinho (*Conf.* XIII, 6) – então tudo o que foi criado ganha importância ôntica. Neste âmbito, as questões abertas não são científicas nem filosóficas, mas religiosas²⁵. Pergunta-se pelos fins ou pelos propósitos por trás da criação do universo. De acordo com Wirzba,

Se o mundo é nomeado como criação, e a criação narrada de uma maneira trinitária, o movimento do mundo deve sempre ser entendido e avaliado em termos do “movimento” entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. [...] Isso significa que, se queremos saber o que é a vida das criaturas, o que ela significa e para que serve, precisamos olhar para a vida do Deus Triuno²⁶.

A Teologia da Alimentação reconhece a necessidade de resgatar todo este amplo sentido existente na criação²⁷. Recorre-se – e não poderia ser diferente – ao conjunto simbólico da narrativa das origens, onde o ser humano aprende (e reaprende) a poder ser no mundo. Na trilha do filósofo francês Paul Ricœur, frente ao incômodo dos conflitos

natural, “fala de Deus, mas Deus mesmo não fala, não entra em diálogo”. Cf. LATOURELLE, *Teologia da Revelação*, p. 448-450.

²³ Embora Latourelle ofereça distinção tão categórica entre a revelação natural e a sobrenatural (no segundo capítulo da quinta parte da obra supracitada), apresenta também argumentos em perspectiva contrária. Conferir, por exemplo os trechos “Uma vez que a criação é o que foi dito por Deus, ela é também revelação. Os seres são um eco da palavra daquele que os nomeou, demonstram sua presença, sua majestade, sua sabedoria” (p. 27) ou “[...] os apologetas concluem ser necessária a revelação para chegarmos a um conhecimento autêntico do Deus incognoscível e transcendente. É pelo Logos que o Pai é manifestável e manifesto. [...] Sua ação começa na criação.” (p. 101).

²⁴ Cf. Jo 1,1-3; Jo 6,41-65; Col 1,15-20; 2Pd 1,3-4; Rm 8,16-18; 1Jo 3,2

²⁵ SUSIN, *A criação de Deus*, p. 24.

²⁶ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 31-32.

²⁷ CAMPBELL, Cathy Carl. *Stations of the Banquet: Faith Foundations for Food Justice*. Collegeville: Liturgical Press, 2003. p. 1-22; SOZA, *Food and God*, p. 1-21; WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 23-106.

hermenêuticos que surgem ao longo da existência humana – tratados pelo autor como “gemidos da criação” –, a atitude esperada é “inscrever nossa esperança numa leitura atenta [das narrativas humanas geradoras de sentido] e numa ação inovadora”²⁸. É nesta perspectiva que se apresenta o alimento na totalidade da criação. Entende-se que ele pode revelar ao ser humano, através de sua intrínseca corporeidade, a inserção da humanidade no amoroso intento de Deus e indicar uma dinâmica existencial coerente com tal projeto.

1.1.2 Os alimentos como criação de Deus

"A narrativa segundo a qual vivemos, qualquer que seja ela, terá uma significância decisiva para o que pensamos sobre o alimento e como nos relacionamos com nosso mundo fornecedor de alimentos". Com estas palavras Wirzba traz para a Teologia da Alimentação entendimento bastante similar àquele de Paul Ricœur. Mostra que à nomeação do mundo como criação de Deus corresponde uma narrativa consonante que articule o mundo e seus membros ao Deus que é “sua fonte, sustentação e fim”²⁹.

O mérito desta consideração se comprova quando pensamos em um exemplo prático. Um dos alimentos mais importantes para a história da humanidade – o pão, pode ser apresentado distintamente com diferentes narrativas. O valor ou a banalidade que os sujeitos lhe dão dependem dessas narrativas e de como eles as recebem.

A equipe de marketing de uma grande indústria panificadora vai apresentar o pão enquanto um *produto* prático e versátil, essencial para a saúde, cuidadosamente fabricado por seus funcionários, com os melhores ingredientes. A narrativa de um programa culinário, por sua vez, retrata o pão não mais por produto, mas como resultado de uma experiência, desde a seleção e compra dos ingredientes até o momento da degustação; produzir a própria *comida* é ter qualidade de vida. Nenhuma das duas narrativas, no entanto, alcança a amplitude de uma que, aos olhos da fé, apresente o pão na qualidade de *alimento* essencialmente humano, que nutre o corpo através dos dons da criação e é sinal da bondade de Deus que não permite que nos falte o “pão nosso de cada dia”. “Teologicamente entendido, o alimento não é redutível a algo material. É a provisão e o

²⁸ RICŒUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 172.

²⁹ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 30.

sustento de Deus tornados agradáveis e propícios ao paladar. É o lembrete diário de que vida e morte nos vêm como dádivas”³⁰.

Portanto, para a Teologia da Alimentação, o ponto de partida primacial para se pensar os alimentos são as narrativas bíblicas. É a partir delas que se afirma ser o alimento uma parte bem específica da criação de Deus. Retoma-se a genuína compreensão semítica deste como graça divina dado aos seres vivos. “Tem a ver com as relações que nos unem à terra, às outras criaturas, aos seres amados e companheiros e, em última instância, a Deus”³¹, sendo, ao mesmo tempo, a prova diária dos limites da situação humana. Envolve assimilar o alimento qual sinal da *creatio continua* de Deus e evidência das *associações*³² da criação.

O primeiro relato da criação (Gn 1,1-2,4a) descreve a origem do mundo e do cosmos em sete dias, localizando em momentos distintos o surgimento dos seres vivos (bióticos) e dos seres não vivos (abióticos). No primeiro e no segundo dias somente os seres abióticos são criados (Gn 1,1-8). São eles o espaço e a condição necessária para que no terceiro dia os primeiros seres bióticos (os vegetais) possam vir a fazer parte do conjunto da criação (Gn 1,9-13)³³. No quarto dia retoma-se a criação dos seres abióticos (Gn 1,14-19). No quinto, dos seres bióticos – agora os animais viventes na água e no ar (Gn 1,20-23). E no sexto, (um outro terceiro dia?), novamente os seres bióticos, mas aqueles originados da terra, incluindo o ser humano (Gn 1,24-28).

Fato é que antes de decretar conclusa a criação, Deus dá alimento ao que é habitado pelo sopro de vida. Neste sentido, o relato da criação em Gênesis reflete a crença de que Deus não é somente a origem dos seres. É ele quem vai permanentemente

³⁰ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 31. Para Wirzba comer inclui necessariamente a vida e a morte não somente do ser que se alimenta e do ser que é o alimento, mas de uma infinidade de outros seres vivos a eles ligados pelos laços da criação. Por isto, para entender o sentido da(s) morte(s) envolvida(s) na alimentação é preciso, nas palavras do teólogo, retomar o sentido sacrificial cristão que damos à existência. Ele desenvolve melhor este argumento no quarto capítulo da mesma obra (p. 155-194).

³¹ *Ibidem*, p. 27.

³² O termo “*membership*”, traduzida ao português por “associação”, é central na obra de Wirzba e demanda uma delimitação mais precisa. O autor parte do princípio que na criação nenhum ser vivo está em posição de subsistir sozinho. Há eminentemente uma contínua relação de limitação e vínculo entre os seres criados, que sinaliza para a condição de interdependência e reciprocidade da criação. Logo, a existência legada por Deus aos seres criados, em especial aos seres vivos, só é possível através de mútuas relações que associam determinadamente os seres uns aos outros. O autor chama estas indispensáveis vinculações de *associação*, ou mais especificamente, *associações da criação*.

³³ O pensamento bíblico veterotestamentário não considera que as plantas sejam propriamente seres vivos. Há uma séria distinção entre elas e os animais pois o objeto material da vida, na percepção do Antigo Testamento, é o sangue. Logo, estes seres vivos são entendidos juntamente com os seres abióticos, como pré-condição de existência dos outros seres vivos, sobretudo os animais. É significativo, porém, que as plantas sejam inseridas no relato da criação ao terceiro dia, momento em que Deus manifesta na história sua glória e realiza grandes coisas em favor de seu povo. Sobre o terceiro dia verificar outros textos em Gn 34,25. 42,18; Ex 19,11; 2Rs 20,5; Es 5,1; Os 6,2; Lc 9,22; Jo 2,1; At 27,19.

mantendo a existência de suas criaturas (Sl 36,10). O seu amor para com elas garante-lhes abundantemente aquilo que é necessário para viver.

A ação criadora divina ganha assim uma continuidade histórica. À *creatio ex nihilo* do Deus de Israel implica uma *creatio continua*, visível e experimentável – em nosso horizonte – através da nutrição que Ele mesmo proporciona às suas criaturas. Presente Ele está como companheiro fiel, esperança libertadora e fonte constante de vida³⁴. Toda a criação é compreendida tal qual uma ampla rede relacional que assegura que o dom de Deus – a vida – permaneça em suas criaturas. O alimento materializa sua gratuidade, seu amor e sua providência, oferecidas não somente ao ser humano, mas a todos os outros seres animados³⁵. Lembra Wirzba que,

O evento ou acontecimento da criação não pode (como os deístas supunham) ficar confinado a algo que ocorreu apenas muito tempo atrás, no princípio. A criação, o que também poderíamos chamar de lugar e obra da criatividade divina, é contínua, porque a vida de Deus é contínua³⁶.

Nessa perspectiva, a apresentação dos seres criados em Gênesis 1 revela também uma lógica de dependência entre os seres criados, que Wirzba descreve com o termo “associação”. O que aponta a respeito da interdependência dos seres é corroborado alguns anos mais tarde pelo Papa Francisco. Citando o CIC (n. 340), lembra o pontífice que

A interdependência das criaturas é querida por Deus. O sol e a lua, o cedro e a florzinha, a águia e o pardal: o espetáculo das suas incontáveis diversidades e desigualdades significa que nenhuma criatura se basta a si mesma. Elas só existem na dependência umas das outras, para se completarem mutuamente no serviço umas das outras (LS, n. 86).

Baseado na Trindade que abre espaço em si para que a criação exista, o teólogo canadense concebe a vida como um “infinito compartilhar”, onde “o mundo é constituído

³⁴ No hebraico bíblico há muitos verbos com sentido de criar, mas para a ação criadora de Deus os verbos utilizados em Gênesis são ברא (criar do nada) e יצר (criar no sentido de plasmar, modelar). A proposta de uma *creatio continua* considera, no entanto, o sentido amplo de criar, comum às línguas latinas. No português, p.e., o verbo criar contempla tanto o campo semântico de dar existência ou originar, quanto o sentido de alimentar, sustentar, instruir, promover a procriação, cultivar, deixar-se possuir por (Cf. CRIAR. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 498).

³⁵ Norman Wirzba utiliza uma interessante metáfora. Ao invés de mencionar que Deus cria o mundo ele prefere dizer que Deus “planta o mundo”. Isto nos permite compreender ainda com maior clareza que sua ação é aquela de um jardineiro que constantemente dispõe os cuidados necessários à sua criação. Cf. WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 82-83. A ligação do conceito de *creatio continua* com a alimentação aparece também, mas de maneira menos desenvolvida, em BOURGEOIS, Daniel. *La cuisine de la création: le regime alimentaire biblique comme thème théologique*. *Pierre d'angle*, v. 2, n.p., 1996.

³⁶ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 31.

não de indivíduos, mas de associações que, ao unir os membros uns aos outros, tornam a vida possível”³⁷. A meta da vida humana seria então passar da associação (que não é opcional) à comunhão profunda (que pressupõe uma atitude de acolhida e conformidade com a proposta de Deus para a criação)³⁸.

Estas associações presentes na criação tornam-se ainda mais inteligíveis quando se leva em conta a realidade alimentar descrita desde o ambiente mítico. Através dos alimentos somos convocados a uma relação consciente com os outros seres criados. Para um jardim servir as “nossas necessidades de maneira sustentável, precisamos primeiro servi-lo e preservá-lo (Gn 2,15)”³⁹. Quanto maior for a consciência de que Deus criou seres interdependentes, maior será a capacidade de responder ao convite de comunhão com a Trindade e com os outros seres da criação, como aquela acontecida no *shabbat*, o sétimo dia, “clímax da obra criadora de Deus”⁴⁰.

1.1.3 Necessidade alimentar dos seres vivos

O conceito “associação” adquire amplitude na Teologia da Alimentação se aprofundamos a questão da interdependência dos seres criados. Reiterando o pensamento de Wirzba, as associações da criação estabelecem que todos os seres estão em constante (e obrigatória) relação.

Todavia o relato mítico de Gênesis revela que há uma determinante diferença no tipo de relação mantida entre os diversos membros da criação⁴¹. Os animais, representando os seres vivos na narração bíblica, precisam nutrir-se para subsistir. Há nesta parte da criação uma exigência natural: a necessidade alimentar⁴². A associação inerente aos seres vivos, então, requer não apenas o relacionamento harmônico entre os indivíduos, mas a dependência da materialidade corpórea de outros seres para sua alimentação, seja com a morte destes ou não. Por mais que se possa conceber uma existência individualizada, a realidade nos mostra que, direta ou indiretamente, os seres vivos dependem da vida de outros para continuar existindo. Expressa Wirzba:

³⁷ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 34.

³⁸ *Ibidem*, p. 35

³⁹ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 77.

⁴¹ A ciência biológica distingue as relações ecológicas harmônicas, onde não há prejuízo para as partes envolvidas, das relações desarmônicas, onde há prejuízo para no mínimo uma das partes envolvidas.

⁴² Por necessidade alimentar as ciências naturais entendem a exigência fisiológica de nutrição que todos os seres vivos apresentam, sejam eles animais, plantas, fungos, protozoários ou bactérias. Na Teologia da Alimentação a necessidade alimentar conserva e reforça o contraste entre Criador e criatura.

A alimentação envolve-nos em um enredo cotidiano de vida e morte em que, além de toda compreensão, alguma vida é sacrificada para que outra vida possa florescer. Estabelece uma associação de pertencimento que confirma todas as criaturas como seres profundamente necessitados uns dos outros e de Deus para proporcionar nutrição e vitalidade à vida⁴³.

O Criador inseriu nos seres vivos a disposição primária de se alimentarem. Esta necessidade, porém, é satisfeita pelo próprio Deus. Diz o texto sagrado que o ser humano recebe por sustento toda erva que dá semente e as árvores que dão frutos (Gn 1,29). E os outros animais, tanto os da terra, quanto os das águas, quanto os do ar, ganham por alimento toda verdura das plantas (Gn 1,30). Desse modo, se a necessidade alimentar estabelecida por Deus cinge os seres vivos numa complexa trama de limite e extrema interdependência, “o alimento é uma dádiva de amor. Como acontece com toda a criação, o alimento não precisa ser. O fato de ser e de ter o potencial de ocasionar grande prazer é um sinal de que Deus não fez o mundo por tédio, mas por alegria”⁴⁴.

Através da necessidade alimentar é conservado e reforçado no relato mítico o contraste entre Criador e criatura. Os seres vivos, ao precisar alimentar-se, têm diante de si a evidência de sua criaturidade. Não é coincidência, portanto, que o pecado original, tentativa de “ser como Deus”, se apresente miticamente uma transgressão alimentar. Reflete a dificuldade da humanidade de aceitar os limites e as associações da criação que não são controladas por ela, mas por Deus. Segundo aponta Wirzba, “Gênesis 2-3 sugerem que não somos imortais por natureza, mas precisamos receber a vida constantemente como um dom”⁴⁵.

Num primeiro momento este dom ofertado ao conjunto dos animais na narrativa mítica é exclusivamente de fonte vegetal. Tal e qual aparece no livro de Isaías (11,7; 65,25), os animais terão o mesmo tipo de alimento⁴⁶. Mas se tomamos com atenção o

⁴³ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 24.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 35. Sobre a alegria em face da Teologia da Alimentação pode-se ler a interessante dissertação de SCHROEDER, Jessica Jordan. *At the Table with Joy: Strengthening the Theology of Food Literature*. Thesis (Master of Arts in Theology) - Faculty of Denver Seminary. Littleton CO, 122 p. 2018; e a obra STONE, Rachel Marie. *Eat with Joy: Redeeming God's Gift of Food*. Westmont: InterVarsity Press, 2013. 208 p.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 24 (nota 3).

⁴⁶ Esta é uma importante questão para a Teologia da Libertação Animal e que certamente pode aparecer na Teologia da Alimentação. No entanto o escopo das obras de Teologia da Alimentação considerados em nosso trabalho caminha em direção contrária a uma discussão alimentar que toma por centro o veganismo ou do vegetarianismo. Visto a existência de teólogos(as) refletindo especificamente esta questão, Norman Wirzba, sem se furtar totalmente ao tópico, propõe uma análise teológica sistematicamente mais ampla da realidade alimentar. Ángel Francisco Méndez Montoya não cita em sua obra a questão do veganismo e vegetarianismo. A pergunta na Teologia da Alimentação não é somente o que comer ou não, mas como, quando, onde, com quem, por que e sobretudo qual o sentido do comer para o ser humano. Essa

texto de Gênesis, vê-se que desde o início a humanidade recebe de Deus uma nutrição própria e, portanto, uma possibilidade alimentar distinta⁴⁷. O realce feito, contudo, não determina uma posição criatural vantajosa frente à condição imposta aos outros animais. O ser humano precisa, como eles, saciar a fome ao longo de sua existência.

À vista disso, a necessidade alimentar característica dos seres vivos, muito mais do que uma simples questão biológica, abre um vasto campo para a reflexão teológica. Exprime o sentido profundo existente na criação de Deus. Ao mesmo tempo fala das relações mantidas entre os membros da criação e de como podemos compreendê-las dentro do desígnio salvador de Deus. Torna-se tema exordial para pensar todas as questões alimentares inclusas na tradição judaico-cristã, que conforme se verá ao longo deste trabalho, são mais numerosas do que por vezes se imagina. Como aponta Stanley Hauerwas na apresentação da Teologia da Alimentação produzida por Wirzba, “os compromissos ontológicos que são formados por nossa alimentação requerem uma exposição teológica”⁴⁸.

1.2 O ser humano junto dos alimentos

Até aqui viu-se como na criação os alimentos estão profundamente ligados a Deus e aos seres vivos. Fazem parte do todo da criação, e assim sendo, refletem algo de compreensível do Criador. Concomitantemente são a evidência do imperativo existencial oferecido por Deus às criaturas. Pensar teologicamente os alimentos resulta inicialmente refletir a respeito da intenção divina por trás dos meandros da criação. É o ponto de partida bíblico da Teologia da Alimentação. Isso posto podemos dar um segundo passo em direção à específica relação do ser humano com os alimentos. Diferentemente dos outros animais, a humanidade tem a capacidade de adquirir consciência das associações da

abrangência temática foi um dos critérios de seleção dos autores para a presente elaboração. Wirzba, em sua obra (*Alimento e fé*, p. 17) sugere como leitura específica do tema do vegetarianismo em perspectiva teológica as obras WEBB, Stephen. *Good Eating: The Christian Practice of Everyday Life*. Grand Rapids: Brazos Press, 2001. 272 p.; GRUMETT, David; MUERS, Rachel. *Theology on the Menu: Asceticism, Meat and Christian Diet*. London: Routledge, 2010. 224 p.; e GRUMETT, David (Ed.); MUERS, Rachel (Ed.). *Eating and Believing: Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*. London: T&T Clark, 2008. 288 p.

⁴⁷ O texto hebraico distingue nitidamente os alimentos próprios para o ser humano e para o restante dos animais. Bereshit 1,11 fala do surgimento de *עֵשֶׂב מְרִיעַ יָרֵעַ* (entendido como a relva verde), *עֵשֶׂב מְרִיעַ יָרֵעַ* (as ervas com sementes) e *עֵץ לְפֶרֶת פֵּרִי* (as árvores frutíferas). As duas últimas estão destinadas aos seres humanos (Gn 1,29), enquanto que aos animais não humanos é designado por alimento toda erva verde (*כָּל-יֵרֶק עֹשֶׂב*) (Gn 1,30).

⁴⁸ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 10.

criação. Podem, por isto, experienciar de maneira singular na alimentação a “necessidade e interdependência [que] definem a condição humana”⁴⁹.

Analisaremos deste ponto em diante a segunda narrativa criacional (Gn 2,4b-25) e seu desenlace. Ela amplia o sentido hermenêutico do primeiro relato, dando maior complexidade à presença dos elementos alimentares na Tradição cristã. Chamado de mito antropogônico, aventa ao ser humano o sentido daquilo que ele mesmo é, ou seja, um ser da terra (v.7), animado pelo sopro divino (v. 7), cultivador e guardião do solo (v. 15), ser de relações (v. 18), e que não se envergonha de sua situação (v. 25). A perspectiva agrícola nesse relato é evidente. O alimento, como dom de Deus e aceno do imperativo criatural, auxilia a humanidade em seu auto descobrimento. Este se efetiva no cuidado e no cultivo da terra.

Mostra que do interior da criação a criatura humana é convidada – porque livre – a ingressar numa dinâmica de aliança, que inclui recobrar consciência da interdependência dos seres criados. A obra criada é vista assim como uma complexa associação, insígnia de amplo projeto de zelo do Criador. Imagem e semelhança de Deus, somos chamados a sermos cuidadores⁵⁰, inseridos nas relações de reciprocidade, alteridade, relacionalidade e amorosidade próprias da Trindade. Deste modo, além de apresentar algo do Criador, a criação releva ao ser humano o divino desígnio salvífico.

Aparecem como ícones neste ponto da narrativa bíblica, o campo, o cultivo, o jardim, a mutualidade. Fica claro que o homem e a mulher, enquanto seres necessitados de alimento, tem em Deus a fonte de seu sustento (Gn 2,8-9). Cabe à humanidade, rebento da terra animado pelo fôlego divino, colaborar com a criação de Deus, que não se limita a fazer surgir.

Enredados estão os seres por esta maiêutica histórica⁵¹, que vê na necessidade alimentar um elemento performativo, indicando – “parturientemente” – à humanidade sua realidade limitada de ser (necessitado de cuidados) e sua missão (dispensador de cuidados). Diz o teólogo americano Joel R. Soza que, ao criar o ser humano da terra e

⁴⁹ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 85.

⁵⁰ No campo da filosofia contemporânea, vale a pena registrar que para Heidegger o cuidado é a constituição ontológica e o modo de agir próprio do ser humano, ou seja, é sua estrutura mais originária. Cf. ALMEIDA, Rogério da Silva. O cuidado na primeira seção de ser e tempo. *Existência e Arte*, v. 4, n. 4, p. 1-16, 2009.; ESCUDERO, Jesús Adrián. Heidegger: Being and Time and the Care for the Self. *Scientific Research*, v. 3, n. 2, p. 302-307, 2013.

⁵¹ O conceito de maiêutica histórica é do teólogo galego Andrés Torres Queiruga. Conferir em: QUEIRUGA, *Repensar a Revelação*, p. 105-164. Para uma breve introdução consultar LEMES, Otávio Ari Aparecido Marques. A maiêutica histórica no processo de revelação: uma abordagem a partir da reflexão de Andrés Torres Queiruga. *Pensar*, v. 10, n. 2, p. 159-175, 2019.

introduzi-lo neste ambiente agrícola, Deus age como o anfitrião que, após cultivar e preparar os alimentos, “põe a mesa para a humanidade”, para que nela celebrem juntos a comunhão, mostrando que a comida é sinal do envolvimento e compromisso entre aqueles que partilham agora a mesma mesa⁵².

Vejamos de maneira breve como a necessidade alimentar humana se apresenta dentro e fora do ambiente simbólico onde Deus originalmente nutre os seus seres: o jardim⁵³.

1.2.1 A nutrição do ser humano no jardim

Miticamente o jardim é o local originário da alimentação dos seres, lugar do encontro com o Criador e com sua ação amorosa que dura pra sempre (Sl 136,25). Lá todos eles recebem de Deus aquilo que precisam para viver. Assim a leitura mais literal (e talvez por isto a menos evidenciada) que se faz do jardim é a do espaço da provisão. No Jardim do Éden, terra e água, elementos básicos para o cultivo, são a matéria fundante (Gn 2,5-6). Os seres retirados da terra encontram nela as condições para continuarem vivos (em Deus)⁵⁴. É onde se revela a intenção do Criador para sua criação e onde se viabiliza a possibilidade de sua realização. Semelhantemente ao primeiro relato da criação, no jardim Deus oferece ao ser humano uma parte da criação para seu sustento:

Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. [...] Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer (Gn 2,9.16-17).

⁵² SOZA, *Food and God*, p. 1-10. A expressão original utilizada pelo autor é “set the table for humankind” (p. 3). Refere também que os jardins são, nas mitologias do mundo antigo, o lugar onde os deuses habitavam, e que a função do ser humano nestes mitos é servir e alimentar os deuses. Na tradição bíblica, em oposição aos outros deuses, o Deus de Israel é o que alimenta, não o que é alimentado.

⁵³ A imagem do jardim é largamente utilizada por Norman Wirzba em sua produção teológica. Pronuncia ele que “os jardins são importantes porque neles vemos de maneira especialmente clara o complexo conjunto de relações que nos unem ao solo e à água e [também] às criaturas e a Deus, relações que têm a nutrição e a alimentação em sua raiz”. Cf. WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 66. Tal recurso aparece igualmente em outras obras do autor como *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*. New York: Oxford University Press, 2003. 256 p.; e *From nature to creation: a Christian vision for understanding and loving our world*. Grand Rapids: Baker Academic, 2015. 162 p.

⁵⁴ Esta intrínseca correlação entre a materialidade dos seres (formados do solo) e a fonte de seu sustento (crescido do solo) reforça o sentido existencial do ser humano à terra. O ser humano (em hebraico אָדָם), entendido literalmente ‘aquele que veio da terra’, recebe para sua nutrição o que foi cultivado por Deus na terra do jardim. Se o passado (origem) e o futuro (destino) do ser humano são a terra – “[...] até que retornes ao solo pois dele foste tirado” – Gn 3,19a), com a alimentação também o presente está de forma ainda mais evidente ligada a ela por Deus.

A nutrição traduz em cotidianidade a incessante relação entre a humanidade e Deus, ao mesmo tempo que releva a interdependência entre o ser humano e seus pares e entre ele e o restante dos seres criados. Estar no jardim, e lá nutrir-se, é possibilitar que se mantenham as chances de conservação da vida através da comunhão fraterna, da gratuidade e do cuidado. Não deve, contudo, ser visto ingenuamente como uma despesa da qual se poderia simplesmente retirar os alimentos para comer.

Neste sentido, a ciência da Nutrição distingue de modo claro “comer” de “alimentar”. Por comer entende-se o ato de ingerir alimentos para sanar a necessidade percebida corporalmente como fome. Já o alimentar diz “respeito à significação no contexto de um universo imaginário e simbólico, não necessariamente racional [mas] capaz de produzir identidades individuais e coletivas, relações sociais e vínculos que ultrapassam a lógica consciente do discurso”⁵⁵. Nesta perspectiva científica, é recorrente mencionar que a história da humanidade se confunde com a história da alimentação. O ser humano distingue-se essencialmente dos outros animais quando altera significativamente seu comportamento alimentar⁵⁶.

Por isto, em comparação com a primeira narrativa da criação, o ser humano recebe agora no jardim, antes do alimento, uma orientação de conduta. À compreensão do alimento como elo entre a humanidade e seu Criador acrescenta-se um novo e determinante aspecto que marca a consciência identitária humana. A comida torna-se indício do engajamento do ser humano com o projeto de Deus⁵⁷. Éden, manancial das delícias, é dado simultaneamente por lugar da gênese e do compromisso, oportuno à partilha, mas também ao limite. Ao ser humano cabe, na esteira do Criador, ser o jardineiro do jardim.

Para comer, Adão precisa cuidar do jardim, e não simplesmente fazer compras. O alimento não é apenas um “recurso” a ser minerado. O trabalho de Adão e o

⁵⁵ CARVALHO, Maria Cláudia da Veiga Soares; LUZ, Madel Therezinha; PRADO, Shirley Donizete. Comer, alimentar e nutrir: categorias analíticas instrumentais no campo da pesquisa científica. *Cien. Saúde Colet.*, v. 10, n. 1, p. 159, 2011.

⁵⁶ Sobre esta questão Jean-Louis Flandrin faz alguns questionamentos essenciais: “Em que e a partir de quando o homem se distingue do animal em sua alimentação? Pelos tipos de alimentos que consome ou por sua variedade? Pelo modo como os prepara antes de comê-los? Pelo cerimonial que envolve seu consumo, a comensalidade e a função social que caracterizam as refeições?”. Para mais detalhes consultar seu breve capítulo introdutório em FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Dirs.). *História da Alimentação*. 9. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018. p. 26-35; e o capítulo que se segue, na mesma obra, “As estratégias alimentares nos tempos pré-históricos”, da autoria de Catherine Perlès (p. 36-53).

⁵⁷ Essa dimensão ficará ainda mais clara no segundo capítulo quando falaremos da mesa como espaço da aliança entre Deus e o seu povo.

insight que vem das disciplinas da jardinagem permitem-lhe comer com uma profunda valorização daquilo que está comendo. É essa valorização que lhe possibilita experimentar o Jardim do Éden como um paraíso, como um “jardim de delícias”. É provando os dons de Deus, sentindo plenamente com as mãos, os pés, os olhos, os ouvidos, o nariz e a língua, que Adão aprende o que significa viver corretamente no jardim.⁵⁸

No jardim – enquanto terra que alimenta – a criação visualiza sua origem e sua missão. Se por um lado Atanásio (Contra os pagãos I,5; I,7) aponta que a obra do Criador dá a conhecer ao ser humano algo sobre o próprio Deus, Ambrósio (*Hexaemeron* III, 7,29) expõe que esta mesma obra possibilita à humanidade conhecer a si mesma frente a Deus, “pois na aparência destes rebentos e na serventia daquela erva verdejante está a imagem da vida e da natureza humana, e se vê e se expressa como num espelho o sinal de nossa condição”.

Dessa forma, existir no jardim junto dos alimentos dota o ser humano de um sentido colaborativo de vida. Ao mesmo tempo que recebe de Deus os meios necessários para viver, ele precisa cultivar e guardar estes dons. Indica que estar vivo resulta em ser beneficiário de Deus através dos “lugares que, literal e figurativamente, nos alimentam [...] a humanidade (*adam*) é o que é, e é em primeiro lugar, por causa de suas relações com o solo (*adamah*) e a vida que Deus torna possível por meio dele⁵⁹. Protótipo mítico do lugar existencial do ser humano, o jardim manifesta que as interações sensoriais que nossos corpos mantêm com os lugares (“como alimento, aroma, som, carícias ou imagens”) nos afetam e nos fazem ser identitariamente quem somos⁶⁰.

Os seres humanos são convidados por Deus a assumir com fidelidade sua criaturidade através de um modo específico de proceder. Membros da criação, estão dialeticamente inseridos no movimento pelo qual Deus se dá a conhecer como Criador introduzindo-nos numa autoconsciência ôntica (de criaturas). Espaço arquetípico desse estado, o Éden sinaliza as premissas necessárias para alcançar este objetivo. Sugere o teólogo francês Daniel Bourgeois que, nas origens a “separação e a distinção” – por exemplo aquela entre o que se pode ou não se pode comer – “culmina no reconhecimento de Deus como Deus”, em oposição a uma atitude idolátrica⁶¹. Essa é descrita igualmente por Wirzba enquanto encargo da Teologia da Alimentação:

⁵⁸ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 80.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁶¹ BOURGEOIS, *Pierre d'angle*, v. 2, n.p.: “Le système de la séparation et de la distinction culmine donc dans la reconnaissance de Dieu comme Dieu”.

Uma tarefa central de uma teologia da alimentação é nos ajudar a nos proteger da idolatria, que podemos descrever aqui brevemente como o esforço de ampliar e promover o poder humano. A meta da alimentação não é venerar o alimento ou a nós mesmos. [...] Como nossas histórias amplamente mostram, quando o ato de comer torna-se idólatra, o resultado são habitats degradados e destruídos, animais em sofrimento, trabalhadores inseguros e explorados, acordos comerciais injustos e comedores solitários⁶².

Assim sendo, através do ofício no jardim, a humanidade honra e celebra o seu Deus. “Ser um jardineiro é estar envolvido em uma das tarefas humanas mais fundamentais, ou seja, o esforço de compreender o caráter de criatura do ser humano como nossa vida junto com outras criaturas e com Deus”⁶³. Logo, a maneira como a humanidade experimenta a alimentação expressa a acolhida (ou não) do desígnio salvífico de Deus.

Wirzba explicita este entendimento dizendo que em nosso contexto a comida pode ser entendida como “um sistema de comunicação revelador do que nós acreditamos e valorizamos a respeito das pessoas, das coisas, dos corpos, das tradições, do tempo, do dinheiro e dos lugares”⁶⁴. Por consequência, a alimentação do ser humano junto do jardim é eco da relação com Deus e com a sua criação. Se assumimos as realidades próprias deste espaço encontraremos na necessidade alimentar quista por Deus uma parte importante de seu plano de salvação (que é a comunhão plena com Ele). É uma proposta a ser assumida na liberdade pelos homens e mulheres de todos os tempos.

1.2.2 A nutrição do ser humano fora do jardim

O tópico anterior propôs o jardim como “um microcosmo [...] em que a necessidade humana de dar estrutura a um mundo nutridor entra mais claramente em foco”⁶⁵. Visto que este espaço revela em si as associações inerentes ao conjunto dos seres criados, é razoável supor uma situação em que o ser humano esteja totalmente “fora do jardim”, livre das necessidades e das disposições inicialmente existentes? Seria possível abrir mão das amplas relações quistas por Deus e que se originaram “na vida juntos nos jardins”? Para Norman Wirzba a resposta é não.

⁶² WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 36

⁶³ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁴ *Idem*, Food for Theologians. *Interpretation*, v. 67, n. 4, p. 375, 2013: “Food is a system of communication revealing what we believe and value about people, things, bodies, traditions, time, money, and places”.

⁶⁵ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 66.

Para elucidar a questão o teólogo canadense utiliza a metáfora do exílio. Após o pecado, o ser humano não perde suas raízes (que estão no jardim). Elas permanecem, junto da necessidade alimentar e da interdependência da criação. No entanto, longe da terra como nos exílios veterotestamentários, surge a dificuldade de se relacionar com Deus, e por consequência, com os respectivos ritmos da criação, com os limites impostos e com as responsabilidades do “guardar e cultivar” os recursos do jardim. “Mais especificamente, não sabemos como, por meio de nossa alimentação, viver de forma solidária nas associações que tornam a criação um lar possibilitador da vida”⁶⁶.

Com o pecado a maneira pela qual a humanidade se aproxima do alimento é diferente. Nesta ocasião a comida é tomada tendo em vista o poderio humano. Esta atitude, junto da precedente necessidade alimentar, indica que o ato de se alimentar estaria em maior grau relacionado ao “como” da vida humana do que simplesmente à questão da imortalidade/mortalidade dos seres. Em sentido complementar articula Bourgeois que, mesmo depois do pecado,

O fato do ser humano se alimentar é quisto por Deus, melhor ainda, oferecido por Deus. É de certa maneira a confirmação da autonomia da vida humana criada por Deus: o ser humano terá os meios para garantir sua subsistência e sua conservação vivendo dos próprios recursos que Deus lhe garante [...]. Comer será, portanto, uma marca da condição humana: a vida humana não é simples subsistência em si mesmo; o fato de se nutrir diariamente traduz esta profunda realidade que está na base da experiência de fé das pessoas: o homem é criado, sua vida lhe é dada e os meios para sobreviver lhe são igualmente dados por Deus⁶⁷.

Isso altera o contexto alimentar. A saciedade que antes era obtida sem aflição ou tormento, virá agora acompanhada de sofrimentos ao longo dos dias (Gn 3,17). Obter o alimento fora do jardim só será possível com o esforço do ser humano (Gn 3,19). Aparecem os espinhos e cardos produzidos pela terra e irrompe uma aproximação no tipo de alimentação disponível aos seres humanos e aos outros animais (Gn 3,18)⁶⁸.

⁶⁶ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 108.

⁶⁷ BOURGEOIS, *Pierre d'angle*, v. 2, n.p.: “Le fait que l'homme se nourrisse est voulu par Dieu, mieux même offert par Dieu. C'est d'une certaine manière la confirmation de l'autonomie de la vie humaine créée par Dieu: l'homme aura les moyens de s'assurer sa subsistance et sa conservation en vivant sur les ressources mêmes que Dieu lui assure [...]. Manger sera donc une marque de la condition humaine: la vie humaine n'est pas pure subsistance par soi, le fait de se nourrir traduit quotidiennement cette réalité profonde qui est à la base de l'expérience croyante du peuple: l'homme est créé, sa vie lui est donnée et les moyens de survivre lui sont également donnés par Dieu.”

⁶⁸ Diferentemente de Gn 1,29, quando o ser humano pode comer de todas as ervas que dão semente e das árvores que dão frutos, ou de Gn 2,16 no qual lhe é dado comer os frutos das árvores do jardim, com exceção do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, fora do jardim Deus dá a Adão as ervas do campo (עֵשֶׂב הָאָרֶץ) como alimento.

Do ambiente onde a fome, sensação fisiológica da necessidade de alimento, era constantemente saciada, porque entendida por movimento que impele os seres humanos a Deus e aos dons da criação⁶⁹, passamos ao estado onde a fome pode não ser saciada, sendo, portanto, percebida como violação da providência de Deus oferecida junto do jardim ou como a recusa do ser humano em aceitar os respectivos limites da existência manifestos no espaço mítico do jardim⁷⁰.

Assim, ao ser convencido pela serpente a comer o fruto da árvore proibida, que era “boa ao apetite e formosa à vista” (Gn 3,6), o ser humano inaugura um novo momento da criação, onde é preciso constantemente discernir sobre Deus e seu projeto⁷¹. Estamos diante de uma condição de afirmação e ruptura materializada na realidade alimentar. A saída do ser humano do jardim exige iniciar um movimento de contínuo aprendizado que, embora tenha por modelo a narrativa da vida no jardim, leva em conta a liberdade humana e a concretude na qual Deus constantemente se revela.

Raciocínio afim é feito por Juan Luís Segundo e ampliado por Maria Clara Bingemer e Vitor Feller. Em relação às etapas pré-cristãs da revelação de Deus no Antigo Testamento, relatam os autores que a evolução na compreensão sobre a ideia de Deus indica um pedagógico processo de tensão, que possibilita à criatura humana dar passos no conhecimento de seu Deus até que Ele seja plenamente revelado em Cristo Jesus⁷².

1.3 A alimentação como pedagogia divina em vista da revelação

Após a específica análise dos dois mitos da criação em Gênesis, fica evidente na Teologia da Alimentação de Norman Wirzba que a realidade alimentar sinaliza o amor cuidadoso de Deus para com suas criaturas. Apresenta-se como um dos meios privilegiados por Deus para que os seres aprendam a encontrar Nele o sentido de sua existência. Esta alegação não é meramente racional. Deriva da fé professada num Deus providente, que deseja o tempo todo estar em relação com a obra criada, de tal forma a

⁶⁹ Nas palavras de Susin, Boureux e Soskice a fome “provoca o primeiro e mais fundamental movimento de todos os animais” e “atesta também que todo ser vivo está em dependência precária de um outro [ser]”. Cf. em SUSIN; BOUREUX; SOSKICE, *Concilium*, n. 310, supl. 2, p. 5.

⁷⁰ WIRZBA, *Interpretation*, v. 67, n. 4, p. 378.

⁷¹ Susin, recorrendo ao pensamento de Paul Ricœur, entende a saída do jardim num prisma semelhante. Segundo ele a proibição do Criador de comer do fruto da árvore do bem e do mal, agradável aos sentidos e por ele criado, leva-nos ao problema da dupla face de Deus e da realidade. Para que o ser humano realize plenamente a sua vocação de imagem e semelhança de Deus, ele precisa sair do estado de inocência típico do jardim. Cf. SUSIN, *A criação de Deus*, p. 135.

⁷² BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2009. p. 45-59.

preparar para ela, através da alimentação, um contínuo banquete de vida. Deus vai se revelando de maneira progressiva aos seres humanos, concedendo não simples informações sobre si, mas ensinando a aprender [e apreender] historicamente os seus desígnios.

Quando se fala em revelação divina no ambiente católico um dos textos mais consultados é certamente a Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Sem pretender aqui versar sobre o conteúdo geral deste documento conciliar, interessa-nos ressaltar um tópico que aparece em seu breve quarto capítulo. Diz o documento que, “antes do tempo da salvação estabelecida por Cristo, [os livros do Antigo Testamento] manifestam a todos o conhecimento de Deus e do homem, e o modo com que Deus justo e misericordioso trata os homens” (DV, n. 15). Fala-se de uma pedagogia divina que visa “preparar”, “anunciar profeticamente” e “simbolizar com várias figuras” a vinda do Cristo⁷³.

Nesta lógica, a Teologia da Alimentação – apoiada na doutrina da criação – ensina que a necessidade alimentar dos seres vivos revela importantes noções a respeito de Deus e do ser humano. Seria assim razoável propor que a alimentação faz parte da pedagogia divina utilizada ao longo da história da salvação, inserindo-se convenientemente no processo educativo que Deus estabelece com suas criaturas? É possível sugerir o alimento (e a realidade alimentar) como meio pelo qual Deus evidencia seus projetos em vista da construção do reino?

Para responder essas perguntas vamos utilizar o conceito de pedagogia divina apresentada por Juan Luis Segundo, sobretudo em sua obra *O dogma que liberta*. O teólogo uruguaio propõe que a autocomunicação de Deus, confessada desde o Antigo Testamento, realiza-se seguindo uma metodologia própria, não sendo esta a da simples transmissão de verdades ou dados. O Criador insere sua criação num processo educativo através do qual sua revelação se dá de maneira histórica. Sua elaboração nos ajudará a compreender qual o papel dos alimentos frente à revelação divina veterotestamentária.

1.3.1 A pedagogia divina em Juan Luis Segundo

⁷³ Este não é um tema novo nas Igrejas cristãs. Como aponta Latourelle, a patrística (com Irineu, Clemente, Orígenes), já comunicava algo sobre a pedagogia divina, mostrando que já no início Deus insere os seres humanos num processo pedagógico para receber a plenitude dos dons divinos na encarnação. Cf. LATOURELLE, *Teologia da Revelação*, p. 160.

A Teologia da Alimentação é uma tentativa de entender a mensagem transmitida por Deus mediante a realidade de suas criaturas. Em seu empenho hermenêutico, recorre inicialmente às narrativas bíblicas que versam sobre a origem dos seres, na esperança de que essas possam nos legar algo do sentido existencial contido na alimentação. Neste intento apresenta-se o marco introdutório desta linha teológica. Não obstante, visto que a necessidade alimentar alcança a totalidade dos seres nas distintas épocas, ele o excede. Questiona como o que foi dado nas origens por ensinamento nos interpela e nos afeta (sensorialmente) hoje. Cogita, portanto, igual tensão que Juan Luis Segundo afirma haver entre a experiência humana e a palavra revelada. Desse modo Norman Wirzba concebe, (não isoladamente), que

A doutrina da criação é um rico ensinamento que tem amplas implicações para o modo como pensamos em nós mesmos, no mundo e em nosso lugar (e nossas responsabilidades) dentro dele. Envolve como o mundo começou, por que o mundo existe, por que ele tem o caráter que tem e o que isso pode significar para o mundo ser íntegro e perfeito⁷⁴.

Explorar os textos do Antigo Testamento como fonte da revelação demanda, por isto, certo apuro analítico. A originalidade do pensamento de Segundo a este respeito contribui para uma correta compreensão da Teologia da Alimentação. Para o sacerdote jesuíta, do ponto de vista teológico, mais importa inserir o conteúdo veterotestamentário numa dinâmica processual e educadora do que simplesmente perguntar pelo sentido e pela verdade contidos nestes textos:

Entre aqueles que investigam a teologia do Antigo Testamento, já não é segredo que aqui se trata de um **processo revelatório**. Como já se verá, [...], é relativamente fácil compreender que a revelação vetero e neotestamentária se parece mais com um **processo educativo**. Como o leitor terá logo ocasião de ver melhor, a Igreja reconhece que se trata de uma “**pedagogia divina**” e não de um ditado. [...] Noutras palavras, nesse **processo educador**, a generosidade universal de Deus aparece como corolário do mais estrito monoteísmo⁷⁵.

Neste sentido Juan Luis evidencia que a dinâmica de Deus junto ao seu povo não é oferecer informações que podem ser acumuladas ao longo da história, mas ajudar o ser humano a dar-se conta de sua própria esfera existencial, criando condições de ter uma experiência cada vez mais integrada e integradora⁷⁶. A esta pedagogia divina o autor opõe

⁷⁴ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 31.

⁷⁵ SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 82-83 (negritos nossos).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 85.

uma “pedagogia apressada”, que contrária à ação de Deus, oferece respostas sem que antes se tenham feito perguntas. A pedagogia apressada, afinal, não consegue inserir seus destinatários num processo de aprendizado. Ela está, de maneira oposta, preocupada em anunciar respostas já prontas e fixadas. A pedagogia divina, no entanto, requer que o ser humano faça seu próprio caminho, trilhe suas veredas, e aí, encontre a verdade e o sentido que estavam presentes desde o início como dom de Deus⁷⁷.

Falando da infalibilidade da pedagogia divina – após tratar do problema da autoria, inspiração e inerrância das sagradas escrituras –, propõe Segundo que os textos bíblicos apresentam a Deus mais na qualidade de autor de um processo educativo, do que simplesmente como autor deste ou daquele livro⁷⁸. Este processo educativo, avanço contínuo e “gradual em direção à verdade”, exige assumir na história as realidades imperfeitas e transitórias, para que o povo, com elas, aprenda a aprender.

Dizendo de outro modo, a história dos acontecimentos, alguns míticos, outros históricos, todos literários, deve provocar uma leitura “meta-histórica”: fazer compreender que a verdade mais profunda, que aí se transmite, não é a que consistiria em obter uma informação exata sobre cada acontecimento e sobre sua interpretação isolada, mas a que se adquire num processo educativo⁷⁹.

Andrés Torres Queiruga corrobora tal pensamento. Frente aos limites da condição humana, diz ele, vale ajudar os fiéis a dar à luz o Deus já presente nas realidades criadas. O que o autor galego chama de “parturiar o sagrado” coloca-se em paralelo ao que Segundo chama de aprender a aprender, para aí experienciar o sagrado que gera sentido. Mais do que validar (exclusivamente) as conclusões do passado – com sua diferente esfera sócio-cultural-religiosa – interessa buscar a pedagogia divina do “aprender a aprender”, para encontrar nas circunstâncias humanas os propósitos do Deus que é amor.

Logo, importa à Teologia, a partir da Tradição cristã, relevar este processo educativo que Deus lega às suas criaturas. O que a Teologia da Alimentação faz em particular é considerar a realidade alimentar como parte deste processo revelador que educa o ser humano para ser no mundo em conformidade com o projeto salvífico do Criador. Através da cotidiana necessidade alimentar mostra qual deve ser o devido ritmo de vida daqueles que desejam viver em consonância com a Trindade.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 278-285. Neste ponto pode-se retomar como muito mais sentido o que foi proposto a respeito da saída da humanidade do jardim em Gn 3.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 138-139.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 188.

Doravante esta perspectiva pode-se compreender por que os hábitos alimentares do povo de Deus vão se alterando ao longo dos diferentes momentos históricos, recolhendo a cada tempo, um aprendizado apropriado. Desta maneira, partindo do processo educativo vivenciado pelo povo do Antigo Testamento através das verdades reveladas, a Teologia da Alimentação enxerga o jardim e a ampla rede de relações que tornam possível a alimentação como primevos elementos da pedagogia divina.

1.3.2 O jardim, lugar do ensino

Alicerçados no conceito de Juan Luis Segundo percorreremos mais alguns passos no que a Teologia da Alimentação de Norman Wirzba propõe a respeito do jardim. Para o autor, além de conceder, por graça divina, os alimentos necessários ao homem e à mulher – bem como aos outros animais –, o jardim é o local onde o ser humano é alimentado de sentido⁸⁰. Isto está em primeiro plano no relato bíblico. Como é próprio na linguagem mítica, não tem característica de narrativa historiográfica, pretendendo determinar o que (cientificamente) se comia no princípio da criação. Ao contrário. O proemial “jardim das delícias” abre-nos a um universo imaginário e simbólico que possibilita entender como a esfera alimentar prenuncia aos seres aquilo que eles mesmos são.

O jardim é a primeira mesa onde Deus *alimenta* sua criação⁸¹. É ao mesmo tempo *locus* do sabor e do saber, onde o alimento é o signo vinculante tanto entre ambos os sentidos, quanto entre o Criador e suas criaturas. É espaço onde Deus se comunica de maneira sensível (que envolve a paixão e o desejo do ser humano) através de um processo educativo. O alimento, fruto desejado, como pensado na perspectiva de Luiz Carlos Susin, torna-se simultaneamente *locus* da razão e da sensibilidade. Por ele a humanidade transita (não sem dor) do “jardim da infância” ao estado de adultez. Nas palavras de Ángel F.

⁸⁰ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 66. Não é mero acaso que em língua portuguesa utilizava-se a expressão “jardim de infância” para designar o local onde as crianças são educadas fora da esfera familiar. Alguns pensadores utilizam metáforas agrícolas para descrever o processo educacional ou a metodologia própria dos espaços educativos. Veja, por exemplo: ARAÚJO, Alberto Filipe. E se a educação for um trabalho de jardinagem e de jardineiros? O poder da metáfora hortícola na obra educacional de Célestin Freinet. In: PIRES *et al* (Eds.). *Jardins – Jardineiros – Jardinagem*. Braga: CECS, 2014, p. 88-102; DEWEY, John. *Democracia e Educação*: introdução à filosofia da educação. 4. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979. p. 87-107.

⁸¹ A imagem da mesa é inerente à tradição cristã. Visto sua importância, aprofundaremos o tema em nosso segundo capítulo.

Méndez Montoya, o alimento é o meio pelo qual “se dá a cognição erótica do amado”⁸². Tal qual indica o salmo 34, a bondade de Deus é experimentável através do sentido do paladar (Sl 34,9a)⁸³. Isto é altamente relevante se consideramos, ainda com Méndez Montoya, que:

[...] desde uma perspectiva eucarística, o sentido do paladar reina sobre os demais sentidos, e também tem primazia sobre o intelecto, chegando a ser um prenúncio da visão beatífica; o sentido do paladar revela a natureza profundamente erótica/agapéica da cognição⁸⁴.

Destarte, o jardim é o lugar onde Deus ensina à humanidade sua vocação e sua identidade. Ele, como jardineiro excelente, dá a conhecer neste espaço a vocação humana (cultivar e cuidar do jardim) e sua identidade (um ser da terra). Recuperar o sentido do trabalho do jardineiro, fazendo memória do ser humano colocado por Deus no jardim para cultivá-lo, nos insere neste lugar da instrução pois “cria em nós um ‘imaginário’ indispensável que nos permite pensar, sentir e agir no mundo com maior consciência da complexidade e da profundidade da vida”⁸⁵.

Quando o texto de Gênesis manifesta que Deus criou os alimentos (Gn 1,11-13), criou o ser humano à sua imagem (Gn 1,26-27) e então deu-lhe o que comer (Gn 1,29), o que se está relevando não é o fato em si de Adão e Eva terem recebido o que comer no jardim, mas a significação e as consequências deste ato de Deus em favor de suas criaturas. Esta compreensão, de modo individual e coletivo, concretiza-se em um tempo e espaço próprios, e está ligada à experiência de existir em uma realidade corpórea e interagir com ela. É, por isto, uma “verdade em construção”, que só pode ser captada através dos sentidos.

⁸² O autor trata o assunto pelo viés teológico, mas também filosófico e estético. Neste sentido leia-se com grande proveito o capítulo “Saber/sabor: el sentido del gusto y el eros cognitivo” em seu livro de Teologia da Alimentação. Cf: MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 87-134.

⁸³ Em hebraico o verbo טָעַם que aparece neste versículo significa provar, saborear, degustar, mas sua tradução usual em português limita-se ao provar. Isso dificulta seu entendimento já que “provar” em nossa língua tem também o sentido de ‘demonstrar a verdade com provas’. Poderíamos então caminhar em duas direções: a) uma mais lógica e fácil, preferindo o uso de saborear ou degustar, como a edição bíblica da Conferência Episcopal Portuguesa, lançada em 2019; b) permanecer com a tradução provar, mas clarificando o sentido original do verbo hebraico, mostrando que o que é *palatável* é uma *prova* da bondade de Deus em seus dois sentidos, ou seja, algo a ser degustado e que evidencia tal bondade.

⁸⁴ MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 90: “[...] desde una perspectiva eucarística, el sentido del gusto reina por encima de los demás sentidos, y también tiene primacía sobre el intelecto, llegando a ser una pregustación de la visión beatífica; el sentido del gusto revela la naturaleza profundamente erótico/agapéica de la cognición.”

⁸⁵ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 68.

O jardim é, portanto, o primeiro lugar da pedagogia cristã. Nele se encontram Deus e sua criação como atores de um complexo processo educacional que gera sentido. O Criador, agente principal desta pedagogia, dá a conhecer o que se deve aprender (conteúdo) e como se deve aprender (metodologia). O ser humano deve aprender Deus mesmo e sua vontade através da dinâmica de vida no jardim, ou seja, estando aí à maneira que Deus também está. É imergindo no jardim que ele vem a conhecer e amar o lugar onde está. Seu compromisso com o jardim e sua determinação a aprender com seus erros e corrigi-los tornam possível que ele viva apropriadamente e adequadamente⁸⁶.

Todo este cabedal de sentido legado por Deus ao ser humano através da alimentação é como um manancial do jardim que se estende para além dele. Ícone da nutrição que Deus proporciona à criação, dota-a de sentido ao longo de um processo histórico que não se limita ao episódio inicial da criação. No jardim encontramos o limiar para a alimentação ser o inicial ato educador e revelador de Deus e de suas disposições, pelo qual Ele ensina o ‘aprender a aprender’.

1.3.3 A alimentação como pedagogia divina

Enuncia Juan Luis Segundo que o primeiro ponto a ser visto ao analisarmos a revelação dada no Antigo Testamento diz respeito ao seu caráter icônico, que garante a assimilação em diferentes contextos. É preciso analisar de que forma o processo educativo no qual Deus inseriu sua criação faz-se acessível ao longo da história. Isto é possível com o uso do ícone, um signo que expressa por similitude uma realidade que designa ou representa⁸⁷.

Sem citar o autor uruguaio, a Teologia da Alimentação caminha em similar direção. Vê o alimento no conjunto da criação como ícone da pedagogia divina. Entende que a alimentação é um meio universal – inalienável às criaturas – utilizado por Deus para transmitir suas verdades. Já que todos os seres vivos devem se alimentar para continuar existindo, então todos, nos diferentes tempos e épocas, terão acesso à mensagem por esta condição veiculada.

Assim, a alimentação – aquela mítica descrita no jardim, bem como aquela própria de todo ser vivo no decorrer da história – é introduzida de maneira icônica no todo da ação educadora de Deus em vista de sua autorrevelação. Através do alimento Deus ensina

⁸⁶ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 80.

⁸⁷ SEGUNDO, *O dogma que liberta*, p. 185-187.

o ser humano a aprender com o preparo da terra, o plantio, o cultivo, a colheita, a preparação e a partilha dos dons, encontrando aí o sentido da vida. Wirzba, a respeito da relação dos seres humanos com os alimentos que cultiva, exprime:

É um trabalho que revela o caráter da humanidade e é uma demonstração de quem consideramos que sejam nós mesmos e a criação. **É o modo mais direto e prático de aprender a arte e a disciplina de ser criaturas.** Aqui vemos de modo concreto e prático como nos relacionamos com o mundo natural, com outras criaturas e, enfim, com o Criador. Descobrimos se estamos preparados para honrar essas relações com nosso trabalho e nossa celebração, ou para desprezá-las e abusar delas. [...] Pelas muitas maneiras como produzimos e consumimos alimentos damos testemunho de nossa capacidade ou incapacidade de receber a criação com gratidão e humildade como uma dádiva de Deus⁸⁸.

O que se está salientando é que no alimento, signo da pedagogia do “aprender a aprender” de Deus, muitos aprendizados estão sendo vinculados, não de maneira direta, aquela recebida como verdade pronta e imutável, mas de forma experiencial. Somente o que põe a mão na terra é, neste ambiente, capaz de aprender a aprender. É o processo em si que ensina. Alerta ainda Wirzba que, para o ser humano pós-moderno, o acesso a esta soma de sentido dada nos jardins através dos alimentos pode estar limitado (ou mesmo impossibilitado) já que muitos de nós perdemos o contato com o cultivo e os ciclos naturais da terra⁸⁹. A fome que temos e que nos impele a ingressar num processo educacional de sentido junto a terra está sendo perigosamente (e enganosamente) sanada pelo ato da compra, que em si, não gera nenhum sentido existencial.

A realidade alimentar descrita em Gênesis aponta igualmente outro elemento pedagógico descrito por Segundo no que se refere ao processo de revelação de Deus. Afirma ele que as diferentes posições ao longo do conjunto do texto bíblico, em relação a um mesmo tema, indicam um caminho traçado no conhecimento de Deus por um povo-sujeito e não um povo-objeto⁹⁰. Isto se pode verificar em relação aos seres humanos e sua alimentação.

No início do relato de Gênesis é descrito que Deus dá ao ser humano uma alimentação distinta daquela dos outros animais (Gn 1,29-30). Frente à infidelidade no jardim, a conjuntura e os alimentos disponíveis para a alimentação alteram-se (Gn 3,17-19). Avançando um pouco mais no livro, após o episódio do dilúvio, uma nova

⁸⁸ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 82 (negrito nosso).

⁸⁹ Sobre este tema, ler com proveito a íntegra do capítulo “Alimentação em exílio: disfunção no mundo do alimento”. Cf. *Ibidem*, p. 107-154.

⁹⁰ SEGUNDO, *O dogma que liberta*, p. 188-190.

possibilidade alimentar se apresenta aos homens e mulheres, agora deixando de ter dieta vegetariana e assumindo uma omnívora (Gn 9,3-5), que sofrerá posteriormente sérias restrições com as proibições feitas em Lv 11 e Dt 14⁹¹.

Novamente temos diante de nós um componente da pedagogia divina expressa na alimentação. Dado que a metodologia de Deus não intenta transmitir uma verdade intacta, irrefutável e imutável, os cenários alimentares dados por Deus ao longo do texto do Antigo Testamento vão se alterando de acordo com a caminhada do povo⁹². O que se evidencia com esta diversidade alimentar “permitida” por Deus é que o ser humano precisa, a cada etapa histórica, aprender de Deus quais as condições são, em maior escala, geradoras de vida, e por isto, de acordo com o Deus da vida.

A diversidade alimentar, enquanto inserção num contínuo processo evolutivo de consciência se pode confirmar também do ponto de vista das ciências sociais. A alimentação dos seres humanos foi se alterando e complexificando ao longo da história, não somente a partir dos alimentos que estavam disponíveis e das técnicas de obtenção e preparo, mas também a partir dos costumes socialmente e religiosamente determinados.

Assim o que era apreendido pela experiência religiosa era incorporado às determinações alimentares do que comer e do que não comer. Isto nos aproxima ao terceiro ponto assinalado por Juan Luis Segundo: que o processo pedagógico de Deus ao se revelar no Antigo Testamento integra as realidades teológicas e históricas⁹³. Através da esfera alimentar Deus oferece aos seres humanos um caminho pedagógico que ao mesmo tempo perpassa a evolução histórica das escolhas e condutas dos seres humanos, mas colocadas em intrínseca relação com seu Deus. Interessa à Teologia da Alimentação mostrar, por meio dos alimentos, um conhecimento prático capaz de trazer à luz o amor providente de Deus que nutre o ser humano e paralelamente o auxilia a defrontar-se com as realidades inerentes à sua corporeidade.

⁹¹ Ambas passagens falam dos animais considerados puros e impuros. No capítulo 11 inteiro, Levítico coloca na boca de Iahweh uma pormenorizada orientação dada a Moisés e Aarão a este respeito. Diz o texto em sua conclusão: “Essa é a lei referente aos animais, às aves, a todo ser vivente que se move na água e a todo ser que rasteja sobre a terra. Tem por finalidade separar o puro e o impuro, os animais que se podem comer e aqueles que não se devem comer” (Lv 11,46-47). Em comparação, o texto de Deuteronômio 14 é mais breve, fazendo quase que um resumo do prescrito em Lv 11. Distingue-se dele, no entanto, ao ser mais claro sobre o impedimento de comer um animal “que tenha morrido por si” e proibir também de se cozinhar a carne do cabrito junto ao leite de sua mãe (Dt 14,21). A mesma prescrição aparece em Ex 23,19.34,26. Posteriormente a tradição talmúdica amplia esta regra legislando que não se deve misturar nenhum tipo de carne com o leite ou seus derivados.

⁹² Isto pode ser colocado em paralelo ao que Juan Luis Segundo apresentava por pedagogia divina comparativamente a uma pedagogia apressada.

⁹³ SEGUNDO, *O dogma que liberta*, p. 190-194.

Entender a alimentação como saber/sabor dado por Deus ao longo da história para que aprendêssemos a reconhecer os seus desígnios salvíficos, permite uma proposição teológica original junto à Teologia da Criação. Mas não somente. Sabe-se que uma das grandes deficiências na atualidade teológica é manter a íntima relação entre teologia e espiritualidade, e vice versa⁹⁴. A Teologia da Alimentação nos coloca nesta perspectiva ao propor a alimentação como parte da pedagogia divina, indo além da análise do alimento dentro do conjunto da criação.

Nosso olhar voltou-se até o momento ao alimento em si. Precisamos continuar caminhando, ainda no ambiente veterotestamentário, a fim de compreender como este *locus* alimentar, sendo pedagogia divina do seu revelar-se, é simultaneamente o espaço da aliança firmada entre Deus, o ser humano e as outras criaturas. A comensalidade será, desta forma, um alargamento teológico-espiritual do alimento que não é dado por Deus a um ser isolado, mas ao homem/mulher marcados pela relacionalidade. Da mesa da criação partiremos rumo à mesa da aliança. É o que trataremos no capítulo seguinte.

⁹⁴ MORO, Ulpiano Vázquez. Padecer e saber. *Perspect. Teol.*, v. 48, supl. 1, p. 13-14, jan./abr. 2016.



SANTOS, Wesley Araujo dos. **[Sem título]**. Adaptado de ANEESH, Jishni. 2020. Aquarela sobre papel. 21,0 x 29,7 cm.

Debulhar o trigo
Recolher cada bago do trigo
Forjar no trigo o milagre do pão
E se faltar de pão

O cio da terra – Milton Nascimento

2 DA “MESA DA CRIAÇÃO” À MESA DA ALIANÇA: A COMENSALIDADE COMO ELO ENTRE DEUS, O SER HUMANO E A CRIAÇÃO

“Ele fez maravilhas memoráveis, o Senhor é piedade e compaixão: dá alimento aos que o temem, lembrando-se sempre da sua aliança.” Sl 111,4-5

No primeiro capítulo vimos como o alimento, enquanto essencial condição legada por Deus à criação, pode ser entendido como meio pedagógico de conhecer a Deus e a seus desígnios. A Teologia da Alimentação compreende que a partir do relato mítico criacional bíblico, saber o sabor da existência e saborear o saber dado por Deus na criação passa pelos alimentos. Esta proposta teológica relativamente nova busca entender como a alimentação, enquanto dimensão quista por Deus, aponta ao ser humano um sentido integrador da vida e da fé.

Anima-nos nesta proposição as palavras de Gustavo Gutiérrez a respeito da insuficiência das abordagens teológicas frente ao mistério sagrado: “É necessário estar disposto a tomar novos caminhos, refinar conceitos, modificar o modo de tratar os problemas. Daí a diversidade, dentro da unidade da fé da Igreja, das abordagens da Palavra revelada no decurso da história”¹. Alvitramos analisar complexamente parte das verdades reveladas através do prisma alimentar. Talvez laboriosa tarefa. Nosso esforço, no entanto, se concentra na percepção de que uma Teologia da Alimentação seja uma valiosa contribuição aos fiéis cristãos do tempo presente e do futuro.

Os alimentos, parte integrante do conjunto da criação, são sinal da providência, do amor e da relacionalidade de Deus. A todos os seres vivos Ele mantém através dos dons criados, nutrindo-os constantemente de diversas formas. Aos animais, em especial, dá o alimento dentro e fora do jardim. Inseridos neste conjunto, contudo, os seres humanos, historicamente, ultrapassaram as barreiras do ato alimentar. Eles *comem*². Não estão limitados a meramente seguir os instintos físicos, ingerindo o que esteja disponível a fim de sanar a fome. O ato alimentar da pessoa humana implica uma esfera multifacetada. Exige compreender o que comer, com quem, quando, por que e de que

¹ GUTIÉRREZ, *Ao lado dos pobres*, p. 113.

² No senso comum alimento e comida são entendidos como sinônimos. Epistemologicamente, todavia, eles têm significados distintos. As ciências que os estudam (em especial a Nutrição e as ciências sociais), entendem por alimento toda e qualquer substância utilizada pelos seres vivos como fonte material de energia, a fim de garantir sua subsistência. Está normalmente associado às funções biológicas dos indivíduos. Já por comida compreende-se o alimento que assumiu culturalmente significado e sentido, passando a ter valor simbólico. Cf. CARVALHO, Maria Cláudia da Veiga Soares; LUZ, Madel Therezinha; PRADO, Shirley Donizete. Comer, alimentar e nutrir: categorias analíticas instrumentais no campo da pesquisa científica. *Ciênc. Saúde Coletiva*, v. 16, n. 1, p. 155-163, 2011.

forma comer. Mais ainda. É um comportamento com enorme carga simbólica e cultural. Demanda dotar de significação, pessoal e comunitariamente, as realidades alimentares.

Este fato teria importância tão somente às ciências humanas tais como a antropologia ou a sociologia não fosse a mesa, lugar da partilha dos dons alimentares, um elemento central da fé judaico-cristã³. Por isto afirma Méndez Montoya que “[...] há muito o que explorar e aprender da relação entre os alimentos e o corpo, e seu impacto sobre a cognição, a hermenêutica, a experiência de existir no mundo e a interação de Deus com a criação”⁴.

A mesa será apresentada como sinal da comensalidade dos seres humanos. Nem todas as culturas humanas tem como regra o reunir-se ao redor da mesa para comer. Destarte, todas elas possuem uma “liturgia” própria para este momento. Por isto a Teologia da Alimentação utiliza a imagem da mesa como signo de padrões culturais bem determinados que compõe o modo particular do ser humano se alimentar. Estes, por sua vez, expressam paradigmaticamente a própria condição humana, que ultrapassa o estado natural dos seres vivos, para alcançar uma comensalidade visceralmente capaz de criar associações e formas de pertença.

Assim, pretendemos neste segundo capítulo elaborar um itinerário bidirecional: iniciar a discussão sobre a importância sociocultural dos alimentos e continuar aprofundando a compreensão que o texto veterotestamentário dá à realidade alimentar. Este propósito está em consonância com a asserção da Teologia da Alimentação de considerar o alimento como *locus theologicus* por sua constante presença nas sagradas escrituras, sua dupla perspectiva (natural e revelada) e sua profundidade simbólica ao longo da história da salvação.

Veremos que a tradição bíblica relaciona de maneira evidente a comensalidade com a idealização da promessa feita por Deus a seu povo. Para a cultura do antigo Israel, comer é ocasião reveladora do conjunto de valores e crenças advindos da relação com seu Deus. A mesa torna-se, simultaneamente, espaço da aliança firmada entre o Criador, o ser humano e as outras criaturas. Faz-se a passagem da “mesa da criação”, onde os *alimentos*

³ O teólogo francês Daniel Bourgeois sustenta que para o Antigo Testamento, “o regime alimentar, com suas prescrições e interditos [...] constituem uma reflexão propriamente teológica sobre o *status* do povo de Israel [...] diante de seu Deus”. Cf. em BOURGEOIS, *Pierre d'angle*, v. 2, n.p.: “[...] le régime alimentaire, avec ses prescriptions et ses interdits [...] constitue une réflexion proprement théologique sur le statut du peuple d'Israël [...] devant son Dieu”.

⁴ MÉNDEZ MONTOKYA, *Festín del deseo*, p. 89: “[...] hay mucho por explorar y aprender de la relación entre los alimentos y el cuerpo, y su impacto sobre la cognición, la hermenéutica, la experiencia de existir en el mundo y la interacción de Dios con la creación”.

são oferecidos como dons, para a mesa da aliança, na qual a *comida* é alimento culturalmente transformado, símbolo de verdades mais amplas do que a necessidade de manter fisicamente vivos os corpos.

2.1 “Ao redor da mesa”: o alimento como teologia?

Para pensar teologicamente o alimento, em justa atenção às fontes cristãs, precisamos considerá-lo primeiramente dentro do panorama mais amplo que o possibilita: a criação. É o caminho que fizemos até este ponto. Como indica Norman Wirzba, “a alimentação nos lembra de que participamos de um mundo saturado de graça, de uma criação abençoada digna de atenção, cuidado e celebração [...], meio fundamental pelo qual a nutrição e o amor de Deus por toda a criação são expressos”⁵. Assim o alimento está pedagogicamente presente na experiência religiosa judaico-cristã desde o seu alvorecer.

No entanto a Teologia da Alimentação não se constrói somente sobre a Teologia da Criação. Designado a cultivar o seu próprio alimento, o ser humano pós-lapsário começa a experimentar a alimentação como meio veiculador dos limites corpóreos, mas também das realidades celestes e de sua fé. Vai percebendo que a esfera alimentar manifesta em si diferentes componentes que dizem respeito não somente ao seu caráter natural, mas ao aspecto simbólico-cultural.

A Teologia da Alimentação parte deste princípio para afirmar que o alimento pode ser considerado como *locus theologicus*. A fim de discutir com propriedade o que esta linha teológica está propondo, precisamos conhecer seus pressupostos metodológicos e hermenêuticos. De maneira introdutória Méndez Montoya afirma que o tema da alimentação é importante pois

[...] as questões relativas aos alimentos, como o comer e o beber, o compartilhar a mesa, as tradições culinárias, a relação entre sabor e saber, a dimensão estética, ética e política dos alimentos e a relação entre a humanidade e a divindade por meio dos alimentos são, de fato, questões vitais e íntimas que mostram complexas interrelações desenvolvidas ao longo do tempo e entre múltiplas localidades⁶

⁵ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 25.

⁶ MÉNDEZ MONTOLYA, *Festín del deseo*, p. 27-28: “[...] las cuestiones relativas a los alimentos, como el comer y beber, el compartir la mesa, las tradiciones culinarias, la relación entre sabor y saber, la dimensión estética, ética y política de los alimentos y la relación entre la humanidad y la divinidad por medio de los alimentos son —de hecho— cuestiones vitales e íntimas que muestran complejas interrelaciones que se han desarrollado con el paso del tiempo y entre múltiples localidades.”

Esta compreensão, pormenorizadamente trabalhada ao longo de sua *teología alimentaria*⁷, só pode ser alcançada se concebemos que para o autor *locus theologicus* não é apenas ponto de partida de argumentação teológica, mas lugar de se fazer teologia. À vista disso neste segundo capítulo partiremos da concepção histórico-teológica de *locus theologicus* com o intuito de compreender por que os elementos que transitam ao redor da mesa podem ser atualmente, com enorme proveito, considerados teologizáveis.

2.1.1 Lugares teológicos: horizonte histórico no período escolástico

A pergunta sobre quais realidades podem ser essencialmente objeto de reflexão teológica não é nova. Sempre existiu ao longo da história das comunidades cristãs. Talvez estejam temporalmente mais próximas de nós aquelas questões levantadas na modernidade após o surgimento do método de investigação histórico-crítico. Sob diferentes perspectivas, uma variedade de teóricos deste período esboçou o que, em seus parâmetros, seria propriamente a “essência do cristianismo”, delimitando temas e objetos possíveis ao pensamento cristão, sobretudo em ambiente protestante. Adolf von Harnack, Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch e Karl Barth são alguns exemplos. Estes nomes se encontram na virada da teologia liberal para a teologia dialética, movimento teológico este que tratou substancialmente da temática do objeto da teologia⁸.

Todavia, é certamente no período escolástico que se encontram as originais discussões a respeito do(s) objeto(s) teológico(s). É a fase da estruturação da Teologia como ciência⁹. Foi necessário pensar e descrever qual a sua epistemologia, metodologia e matéria próprias. A característica ênfase na dialética – sobretudo aquela grega –

⁷ Por *teología alimentaria* o autor entende “uma teologia aberta às múltiplas camadas contidas e implicadas no ato de fazer teologia. Esta é uma teologia que não só se aproxima das questões relacionadas com os alimentos e a nutrição, senão que também aborda as várias maneiras em que estas podem relacionar, inspirar e informar a reflexão teológica. Mais importante ainda é ver a teologia como nutrição: ver a alimentação como teologia e a teologia como alimentação. Cf: MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 64-65: “[...] una teología abierta a las múltiples capas contenidas e implicadas en el acto de hacer teología. Esta es una teología que no solo se acerca más a cuestiones relacionadas con los alimentos y el nutrimento, sino que también aborda las múltiples formas en las que éstas pueden relacionar, inspirar e informar la reflexión teológica. Más importante aún es ver la teología como nutrimento: ver la alimentación como teología y la teología como alimentación”.

⁸ GIBELLINI, Rosino. *A Summa Theologica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 13-31.

⁹ Tomás de Aquino, com a *Summa Theologica*, representa o que mais caracterizou o período escolástico na Teologia, ou seja, a legitimação eclesial do encontro da racionalidade platônico-aristotélica com a experiência de fé de acesso à verdade através da revelação.

permitiu que fossem ampliadas e ao mesmo tempo delimitadas as ferramentas utilizadas no labor teológico.

Queremos destacar o conceito surgido neste momento, de *locus theologicus* (lugar teológico), com a finalidade de deduzir dele noções que sejam válidas em face das propostas da Teologia da Alimentação. Ele aparece de maneira sistematizada pela primeira vez no final do período escolástico, tanto em ambiente protestante, com Filipe Melanchthon, como em contexto católico, com Melchor Cano. Em ambos os casos o conceito de *loci theologici*¹⁰, embora distinto, foi altamente meritório no ordenamento do conhecimento teológico e hermenêutico da época.

Autor de uma vastíssima obra, Filipe Melanchthon¹¹ teve um relevante papel no início do movimento luterano, sobretudo no que diz respeito à sistematização dos seus fulcrais conceitos. É tomado como o responsável pelo início de uma teologia dogmática protestante. Com espírito humanista, mas profundamente crítico ao movimento escolástico, publicou em 1521 a obra *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*¹². Sendo atualizada diversas vezes pelo próprio autor (nos anos de 1535, 1543 e 1559), é reconhecida como sua principal produção e sistematiza os princípios teológicos básicos a serem adotados pelos reformadores.

Como o título já prenuncia, trata substancialmente dos lugares ou tópicos teológicos mais comuns¹³ dos quais os teólogos reformados poderiam inferir sua doutrina cristã. Em suma, afirma que o conjunto das verdades reveladas em Cristo por Deus ao ser humano está todo ele presente nas Escrituras, não havendo nada fora do Evangelho que possa trazer maior verdade. Para tanto descreve os principais tópicos teológicos – por que mais frequentes no texto bíblico – aos quais os estudantes de teologia deviam orientar seus estudos: Deus, sua Unidade, sua Trindade, a criação, o ser humano e suas

¹⁰ O termo *locus theologicus* propriamente não é muito frequente nas obras desses dois autores. Nelas é mais comum o uso do termo em sua forma plural, *loci theologici*.

¹¹ Em ambiente católico a teologia e a obra deste autor não são muito conhecidas. Para uma apresentação inicial buscar RIETH, Ricardo Willy. O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 223-235, 1997. Para conteúdo mais substancial sobre o autor pode-se ler a biografia de SCHEIBLE, Heinz. *Melanchthon: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. 301 p., e a publicação crítica bilingue de Melanchthon, *Loci Theologici: tópicos teológicos*, de 1521. São Leopoldo: Sinodal, 2018. 477 p.

¹² As edições modernas comumente utilizam o título abreviado *Loci Communes* ou ainda *Loci Theologici* para se referir a esta mesma obra.

¹³ A expressão latina *Loci communes* é uma clara referência ao grego τόποι κοινοί (tópoi koinoi) de Aristóteles. Mas na prática não é entendida na mesma perspectiva dialética aristotélica. Está mais próxima da proposta ciceroniana, como lugares de onde se retiram ou se concebem os argumentos utilizados na defesa de uma proposição. Cf. PREUS, Christian. In: MELANCHTHON, Philip. *Commonplaces: Loci Communes 1521*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2014. p. 9.

capacidades, o pecado, os frutos do pecado e os vícios, as penas, a lei, as promessas, a renovação por Cristo, a graça, os frutos da graça, a fé, a esperança, o amor fraterno, a predestinação, os sinais sacramentais, os estamentos das pessoas humanas, as autoridades, os bispos, a condenação e, por fim, a beatitude¹⁴. Marcado pela lógica luterana, afirma que quatro destes tópicos teriam prioridade, sendo considerados como centrais na Escritura, e por consequência, na fé cristã: o poder do pecado, a graça, a lei e o Evangelho¹⁵.

A matéria própria da teologia, então, está restrita à Escritura, única norma confiável. À Tradição (que em perspectiva protestante compreende somente os Concílios da Igreja na Idade antiga e a teologia patrística) confere-se também acesso à medida que estes produzem uma reflexão a respeito dos temas bíblicos. Utiliza a teologia paulina da Epístola aos Romanos – que seria como um resumo da verdadeira doutrina cristã – para criticar a lógica aristotélica dos escolásticos (em especial Pedro Lombardo), dizendo que o uso da dialética complexa ou dos silogismos lógicos no conhecimento de Deus nada mais são do que mera suposição, e que a teologia se deveria ater, como Paulo, não aos julgamentos humanos mas aos julgamentos das Escrituras¹⁶.

Esta delimitação não implica que sua teologia negue a tensão entre razão e revelação. Muito ao contrário. Como expõe Ricardo W. Rieth, à teologia madura de Melanchthon reconhece-se um certo racionalismo e ao mesmo tempo um tradicionalismo formal¹⁷. Isto se verifica também nas palavras de Klaus Engelhardt, que partindo da reflexão de outra importante obra de Melanchthon, no caso a *Confessio Augustana*, afirma que “a fé cristã não pode abrir mão de prestar contas da fé de maneira refletida” e que a profissão dada na obra do reformador em forma de confissões preserva “a Igreja da irrelevância ou insignificância intelectual”¹⁸. Ao raciocínio da fé (teologia), então, equivaleria a busca humana da verdade através da razão natural, iluminada pela revelação, atendo-se não ao conhecimento produzido pelos homens, mas às verdades já contidas nas sagradas escrituras.

¹⁴ MELANCHTHON, Filipe. *Loci theologici*: tópicos teológicos, de 1521. São Leopoldo: Sinodal, 2018. p. 36-39.

¹⁵ *Ibidem*, p. 40-41.

¹⁶ PREUS, *Commonplaces*, p. 22.

¹⁷ RIETH, Ricardo Willy. O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 226-227, 1997.

¹⁸ ENGELHARDT, Klaus. Filipe Melanchthon e sua importância para as igrejas da Reforma. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 237, 1997.

Com isto, podemos começar a tecer um corolário a respeito da compreensão do *locus theologicus* na passagem do período medieval para o moderno. Baseados na explicitação de Filipe Melanchthon três realidades podem ser afirmadas: a) a fonte única e principal para a produção teológica é a Sagrada Escritura; b) os lugares teológicos prioritários (vistos como temas) a serem considerados no estudo teológico são aqueles mais presentes nas sagradas escrituras; c) cabe ao pensamento teológico utilizar-se do aparato da razão para compreender e desenvolver os conteúdos já contidos no texto bíblico.

Em ambiente católico a concepção de *locus theologicus* é comumente remetida ao teólogo dominicano espanhol Melchor Cano¹⁹. Membro da Escola de Salamanca, é reconhecido com um dos teólogos de maior prestígio dentro do chamado século de ouro espanhol. Retomando os princípios básicos da obra aquinate, afirma o caráter científico tanto da filosofia quanto da teologia, bem como a necessidade de ambas ao labor teológico, mostrando que é imprescindível determinar os princípios básicos argumentativos para a construção da lógica científica da teologia²⁰.

Sua obra mais famosa é o livro póstumo *De Locis Theologicis libri duodecim* (1563), considerado o tratado principal pelo qual é transmitido o método teológico da Escola de Salamanca²¹. Nele, o autor propõe um sistema de estudo científico estruturado próprio da teologia, com regras e métodos claros, de forma a garantir que a igreja católica recuperasse seus fundamentos mais originais, que para ele estavam dispersos.

Baseado na dialética clássica aristotélica, Cano precisa o número e a ordem dos lugares teológicos ou fontes que deveriam ser prioritariamente utilizados no pensamento cristão em sua argumentação ou contra-argumentação. Opondo-se a Melanchthon e mesmo a Calvino, propõe um conjunto de dez lugares, o primeiro tendo proeminência sobre o segundo, o segundo frente ao terceiro, e assim por diante. Divide-os também em dois grupos distintos, nos quais o inicial, com os sete primeiros lugares, seria aquele que em si já traz argumentos de tipo teológico e o seguinte, com os últimos três lugares, que

¹⁹ Para uma breve apresentação sobre o autor consultar BELDA-PLANS, Juan. Melchor Cano: teólogo del Siglo de Oro español. *Ciencia Tomista*, v. 137, n. 442, p. 369-372, 2010.

²⁰ Percebe-se aqui um ideal bastante próximo àquele de Filipe Melanchthon, embora Cano tenha aparentemente uma intenção mais forte em afirmar a natureza científica da Teologia.

²¹ Uma das principais contribuições da Escola de Salamanca foi a de utilizar seu novo método teológico no desenvolvimento de temas pouco explorados em seu contexto eclesial, em profunda comunhão com as pressurosas questões da época, como, por exemplo, o comportamento moral em âmbito econômico ou a relação entre direito e justiça. Cf. em BELDA-PLANS, Juan. Hacia una noción crítica de la “Escuela de Salamanca”. *Scripta Theologica*, v. 31, n. 2, p. 367-411, 1999.

contém argumentos de outras naturezas, mas que com ajuda externa a si mesmos podem gerar argumentos teológicos.

O primeiro lugar, portanto, é a autoridade da Sagrada Escritura [...]. O segundo é a autoridade das tradições de Cristo e dos apóstolos, as quais, não estando escritas, de ouvido em ouvido chegaram a nós oralmente [...]. O terceiro é a autoridade da Igreja Católica. O quarto é a autoridade dos Concílios [...], na qual a autoridade da Igreja Católica reside. O quinto é a autoridade da Igreja Romana, a qual por privilégio divino é chamada Apostólica. O sexto é a autoridade dos santos padres. O sétimo é a autoridade dos teólogos escolásticos [...]. O oitavo é a razão natural [...]. O nono é a autoridade dos filósofos [...]. Por fim, a última é a autoridade da história humana²².

Compreende-se que esta determinação de um “decálogo” teo-metodológico primordial, com clara matização interna, foi a resposta de Cano, naquele momento histórico, a duas questões principais. A primeira, à reforma protestante que, afirmando a escritura como fonte principal para a doutrina cristã – *sola scriptura* – aparentemente criava uma avultada distância entre o método teológico da escolástica e o nascente método teológico protestante. Com caráter apologético, intentava o teólogo espanhol “[...] pôr ordem no estatuto científico da teologia, de maneira que todos respeitassem as regras fundamentais do jogo e se ativessem a elas”²³.

A segunda possível razão está relacionada à própria produção teológica da Escola de Salamanca. Seus expoentes destacam-se na teologia por produzir um saber com clara orientação pastoral e prática, normalmente com implicações ético-morais. Novos e desafiantes problemas obrigavam a Teologia a lançar-se em mares ainda não navegados. Estas novas temáticas exigiam dos teólogos uma resposta criativa. E para não cair no subjetivismo teológico, acusação feita aos protestantes, seria importante que os teólogos católicos se ativessem a princípios bastante claros, “[...] sempre desde a perspectiva sobrenatural e revelada, usando de seu próprio método, iluminando a partir da fé os diversos problemas humanos”²⁴.

²² CANO, Melchor. *De locis Theologicis Libri duodecim*. Salmanticae, 1563. p. 4: “Primus igitur locus est auctoritas Sacrae Scripturae [...]. Secundus est auctoritas traditionum Christi et apostolorum, quas, quoniam scriptae non sunt, sed de aure in aurem ad nos pervenerunt [...]. Tertius est auctoritas Ecclesiae Catholicae. Quartus auctoritas Conciliorum [...], in quibus Ecclesiae Catholicae auctoritas residet. Quintus auctoritas Ecclesiae Romanae, quae divino privilegio et est et vocatur Apostólica. Sextus est auctoritas sanctorum veterum. Septimus est auctoritas theologorum scholasticorum [...]. Octavus ratio naturalis est [...]. Nonus est auctoritas philosophorum [...]. Postremus denique est humanae auctoritas historiae.

²³ BELDA-PLANS, *Ciencia Tomista*, v. 137, n. 442, p. 370: “[...] poner orden en el estatuto científico de la teología, de manera que todos respetasen una reglas fundamentales de juego y se atuviesen a ellas”.

²⁴ BELDA-PLANS, *Scripta Theologica*, v. 31, n. 2, p. 410: “[...] siempre desde la perspectiva sobrenatural y revelada, usando de su método propio, iluminando desde la fe los problemas humanos más dispares”.

Mesmo que as propostas de Melanchthon e Cano estejam historicamente em oposição, vê-se que há entre elas, no mínimo, um fator comum: a primazia da Sagrada Escritura no empreendimento teológico. Assim, a partir dos autores, se pode concluir que tanto metodologicamente quanto epistemologicamente o conteúdo do texto bíblico deve ser considerado com elevada atenção pelo teólogo(a) em seu ofício. Frente a esta tese se poderia deduzir que em ambiente cristão, se um tema é presente ao longo de toda a Sagrada Escritura – como a realidade alimentar, por exemplo – seria este algo próprio da elaboração teológica.

Outro fator concorde entre os dois teólogos é que a determinação dos lugares teológicos se tornou útil num momento histórico de intensa transformação social, cultural, antropológica, eclesiástica, etc. Novas discussões ou temas apresentavam-se constantemente frente às Igrejas e aos teólogos da época. Para tanto, não seria também hoje o caso de utilizar da metodologia dos lugares teológicos como meio de encontrar perguntas e respostas que sejam ao mesmo tempo pertinentes à fé cristã e à realidade socialmente vivenciada?

Tanto a proposta de Filipe Melanchthon quanto a de Melchor Cano encontraram, em seus respectivos âmbitos, grande aceitação e influenciaram o fazer teológico cristão, mantendo-se historicamente com poucas alterações a compreensão de *locus theologicus* de um ou de outro autor.

Há que se considerar, porém, que ambas proposições estavam mais no campo da dogmática do que da hermenêutica²⁵. Isto se pode perceber, por exemplo, no texto supra citado de Melchor Cano, no qual o termo autoridade é utilizado por diversas vezes, mostrando a destaque dos argumentos de autoridade frente os argumentos de razão. Ou seja, para os dois, a questão central é garantir que as verdades da fé sejam afirmadas a partir de argumentos encontrados de forma segura nestes “depositórios”, e que a factibilidade desta proposta se dá na autoridade própria de cada uma das instâncias declaradas como lugares teológicos. Esta compreensão centrada na autoridade será, contudo, questionada na modernidade, o que implicará uma mudança na compreensão do conceito de lugar teológico.

²⁵ Para aprofundamento da discussão atual sobre o modelo dogmático e o modelo hermenêutico de Teologia consultar com proveito a proposta de GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje?: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 63-85.

2.1.2 Lugar teológico: o conceito contemporâneo

A compreensão de *locus theologicus* do período escolástico foi contestada fora do ambiente eclesiástico. Talvez por isso o termo tenha quase desaparecido da produção teológica pós idade média. Na modernidade, a razão torna-se o elemento central da argumentação científica. Logo, já que os autores citados afirmavam a cientificidade da teologia, mas na prática priorizavam os argumentos de autoridade frente aos argumentos da razão, poder-se-ia considerá-los até certo ponto uma postura de contrassenso.

O termo *locus theologicus* só voltou a ser utilizado na contemporaneidade, com significativa distinção conceitual daquela anterior. Visto que neste período, por influência de autores como Wilhelm Dilthey e Hans-Georg Gadamer, a teologia passou a ser vista cada vez mais como uma ciência hermenêutica, os lugares teológicos deixam de ser considerados como fontes dos argumentos teológicos para serem vistos como espaços próprios para a vivência da fé e para o entendimento das verdades reveladas. Neste prisma, o lugar teológico não é apenas o ponto de partida da teologia, mas também o lugar no qual se faz teologia.

Francisco de Aquino Júnior aponta que Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría entendem o lugar teológico “como lugar privilegiado da revelação e, conseqüentemente, da fé (práxis teologal) e de sua intelecção (teoria teológica)”²⁶, numa perspectiva histórico-social. Acredita-se que a revelação não é apreendida da mesma forma em diferentes lugares sociais. Assim sendo, do ponto de vista metodológico, os melhores lugares teológicos seriam aqueles que possibilitam um acesso qualitativamente mais amplo às verdades reveladas por Deus às suas criaturas ao longo da história da salvação. Ainda segundo Aquino Júnior, seria o lugar “a partir do qual se podem reler mais adequadamente os textos do passado”²⁷.

Neste ponto algumas precisões são fundamentais. Como se pode perceber, a ideia de lugar teológico destes autores e aquela de Melancthon e Cano distanciam-se não somente conceitualmente, mas em seu direcionamento. Enquanto estes últimos veem o lugar teológico como domicílios orientadores para o fazer teológico, os autores contemporâneos os concebem como lugar social em vista da revelação – mas que, por consequência, influenciam o labor teológico. De um lado Filipe e Melchor consideram o

²⁶ AQUINO JÚNIOR, Francisco. Sobre o conceito “lugar teológico”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 70, n. 278, p.452, 2010.

²⁷ *Ibidem*, p.453.

lugar teológico como *fonte* para a Teologia; de outro, os teólogos latino-americanos citados tomam os lugares teológicos como espaço (social) no qual as fontes da revelação podem ser compreendidas e interpretadas, ou seja, como *lugar* para a Teologia²⁸.

Frente às duas visões de lugar teológico (fonte e lugar da teologia), qual delas seria a mais adequada ao contexto teológico atual? Qual poderia ser utilizada em nossa reflexão? Por hora, já que a Teologia do Alimento recorre à realidade alimentar tanto para sua argumentação teológica quanto como lugar de se fazer teologia, parece adequado adotar o posicionamento de Aquino Júnior²⁹, que concebe ambas as noções de *locus theologicus* – a antiga e a contemporânea – como articuláveis e complementares.

Assim, o alimento (e a realidade alimentar) são apresentados como tema bastante comum ao longo da Sagrada Escritura – e por isto de alta relevância no pensamento teológico –, respondendo à tarefa irrenunciável da teologia de sempre referenciar-se ao *depositum fidei*. E ao mesmo tempo, como campo sociocultural que permite aos homens e mulheres de hoje um acesso hermeneuticamente qualificado aos conteúdos próprios da revelação divina³⁰. Não basta, porém, delimitar o que se entende por *locus theologicus* na tradição cristã antiga e atual para que considere o alimento como uma categoria definitivamente válida neste campo. Este foi o primeiro passo. O itinerário segue agora com o propósito de aprofundar como o alimento, “transfigurado” em comensalidade, perpassa complexamente a experiência humana, sendo por isto, espaço privilegiado para uma teologia alimentar.

²⁸ Para evitar este problema Ellacuría faz uma distinção entre lugar e fonte da Teologia, sendo esta compreendido como *depositum fidei* e aquele como local a partir do qual se tem acesso ao *depositum fidei*. Ver em: AQUINO JÚNIOR, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 70, n. 278, p.452.

²⁹ Diz ele: “Se é verdade que não se pode fazer teologia prescindindo de suas “fontes”, também é verdade que o acesso às fontes da teologia – que não se reduzem a textos; menos ainda a textos do passado! – se dá sempre em um “lugar social” determinado, mais ou menos adequado”. Cf. AQUINO JÚNIOR, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 70, n. 278, p.453.

³⁰ Frente ao exposto poderíamos começar a indagar o alimento como “lugar teologal” e não como “lugar teológico”, na linha do que indicam os teólogos Francisco de Aquino Júnior e Eugenio Rivas. Esta passagem, no entanto, nesta altura de nosso trabalho, poderia dificultar a possível articulação das duas concepções de *locus theologicus* na Teologia da Alimentação e lançar-nos precipitadamente em discussões que poderão ser feitas de maneira mais profícua em trabalhos de maior profundidade epistêmica. Para consultar a proposta de Rivas ver RIVAS, Eugenio. El 'tiempo teologal': más allá y más acá del 'lugar teológico'. In: Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 31. ed., 2018, Belo Horizonte. *Anais do 31º Congresso Internacional da SOTER: Religião, ética e política*. Belo Horizonte: SOTER, 2018. Edição digital, v. 1. p. 26-31. Disponível em: <http://www.soter.org.br/anais/31.pdf>.

2.2 “E assim o comerás”: um panorama antro-po-socio-religioso da comensalidade

Os primeiros livros da bíblia versam sobre a formação do povo de Israel. Constituindo-se como nação junto com a crença em um Deus único, Criador e Salvador, começa a conceber na história uma nova maneira de se relacionar com o sagrado (e o profano). Desde a expulsão mítica de Adão e Eva do jardim – após uma transgressão alimentar – até a consolidação do credo no Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó tal vinculação coaduna tópicos teológico-religiosos com elementos socioculturais específicos, ambos expressos por sua comensalidade. É difícil contemplar a forma como os israelitas se entendem separando tais componentes. Assim, como preludia Cézar Teixeira e Antônio Wardison C. Silva, “certos aspectos culturais tocam no mais íntimo da vida espiritual dos homens e, particularmente, de sua dimensão religiosa, ou seja, das crenças que provocam e sustentam hábitos”³¹.

A Teologia da Alimentação, como construção inter e multidisciplinar³², interessa-se de maneira particular a pensar e aprofundar estas relações. Em especial às questões alimentares, nutre-se do texto bíblico buscando alcançar as diversas camadas de significação contidas em tais construções literárias. Dentro deste conjunto se destaca a específica comensalidade que progressivamente vai se consolidando em Israel.

A partir deste momento o termo comensalidade aparecerá com grande frequência em nossa construção teológica. Etimologicamente deriva do latim *comensale*, aquele que come em companhia de outrem, juntos. Baseado na concepção das ciências naturais e sociais, por comensalidade entende-se o conjunto vinculativo de signos, significantes e significados que circundam a realidade alimentar. Para tanto, considera-se não somente o ato (físico) de comer, mas os componentes socioculturais e religiosos concernentes a esta

³¹ TEIXEIRA, Cézar; SILVA, Antonio Wardison C. A cultura da mesa de refeição e o seu aspecto teológico religioso. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 7, n. 11, p. 3, jan./jun. 2013.

³² MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 72. Sinivaldo S. Tavares nos lembra que este chamado a uma construção inter e multidisciplinar é algo necessário à teologia. Diz ele: “[...] parece urgente para a teologia se somar a outras instâncias, inaugurando uma nova estação, preconizada por Ilya Prigorine como uma “nova aliança” entre os distintos saberes, na instauração de um paradigma que seja alternativo a este em vigor atualmente. Isso vai exigir da teologia, como também das demais ciências, uma verdadeira metamorfose no sentido de ter que repensar seus próprios fundamentos e seu próprio método”. Cf. TAVARES, Sinivaldo Silva. *Teologia da criação: outro olhar – novas relações*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 42.

esfera (ou seja, a maneira como os seres humanos se alimentam), e a representatividade desta ação para o indivíduo e sua comunidade³³.

Por isso, as prescrições dadas na primeira páscoa, antes da constitutiva libertação do Egito, ou as determinações alimentares que se seguirão nos livros de Levíticos e Deuterônomo não devem ser vistas simplesmente como “passo a passo” culinário ou como registro dos alimentos que constituíam a dieta do povo naquela época. Mas sim como importante referência simbólico-cultural que dão a conhecer vultosos conteúdos da fé daquele povo e, conseqüentemente, da nossa. Pode se dizer que o “E assim o comerás” (Ex 12,11)³⁴ expressa, na relação entre Deus e seu povo, o anteâmbulo da definitiva passagem da subsistência à comensalidade, do alimento à comida, da sobrevivência à existência, da criação à aliança.

Logo, se queremos mostrar a importância das realidades alimentares para o conjunto da tradição judaico-cristã, e mais especificamente, como *locus theologicus*, carece fazê-lo levando em consideração não somente as questões teológicas propriamente ditas. Hugo Assmann indica que “a interdisciplinaridade deve alavancar, e não minar ou esvaziar, a identidade, inclusive epistêmica, das diferentes disciplinas”³⁵.

Falar do processo sobre como o ser humano se aproxima e se relaciona com seu alimento, mesmo que aos olhos da fé, exige, por isso, um mínimo recuo epistêmico, já que parte das complexas realidades existenciais, requer contato com múltiplas abordagens. Atentos à *logica da complementariedade/reciprocidade* e à *lógica pericorética* preconizadas por Boff³⁶, deseja-se contemplar a construção de outras áreas do conhecimento humano a respeito da comensalidade. Como mostra a instigante tese doutoral do chef português José Luís Pimentel Lavrador, sobre a comensalidade e a gastronomia nos textos bíblicos,

Ao multiplicar as referências à alimentação e à comensalidade enquanto factos centrais em toda a mensagem, a Bíblia revela a recorrência e a transversalidade das dinâmicas religiosas, sociais e culturais de um mundo concreto que o AT e o NT abarcam, assim como comunica um mundo particular. [...] “Comer” e “beber” em conjunto são mais do que um acto de saciar a fome e a sede que

³³ Para uma leitura mais ampla a respeito da comensalidade consultar: POULAIN, Jean-Pierre. *Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013. 285 p.; CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011. 496 p.

³⁴ וְכָכָה תֹאכְלֶהּ

³⁵ ASSMANN, Hugo. Teologia e ciências: interdisciplinaridade e transdisciplinaridade – anotações prévias à margem de textos prévios. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Mysterium creations: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 86-87.

³⁶ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000. p. 46-52.

todos os seres vivos experimentam, constituem uma acção de sabedoria, que encontra significado na cumplicidade que desperta os humanos para com a vinculação aos seus deuses e dos homens entre si³⁷.

Acorrer ao conjunto de saberes produzidos por outras ciências a respeito da comensalidade possibilita caracterizar a relevância e complexidade do tema. Concomitantemente dota o pensamento teológico de uma indispensável humildade, necessária sobretudo quando nos defrontamos com temas fronteiriços onde as delimitações entre as realidades humanas e divinas, o material e o imaterial, o natural e o sobrenatural, são tênues e frágeis³⁸. Faz que a hermenêutica teológica utilizada adquira certa criticidade, vital ao propor uma construção que pretende simultaneamente rigor científico e valia pastoral/espiritual³⁹. É entrar com reverência na “cozinha da humanidade” onde também habita o sagrado.

2.2.1 A comensalidade: aspectos antropológicos

Para as ciências humanas e naturais a relação entre os seres humanos e seus alimentos não é um capítulo estranho. Desde as possíveis distinções entre o ser humano e os outros animais, o processo pré-histórico da expansão humana no globo terrestre e o desenvolvimento da escrita até as atuais diferenças socioculturais dos vários povos, tudo isto passa inequivocadamente pela alimentação. No fundo, desde a hominização⁴⁰ a saga humana esbarra constantemente nas realidades alimentares, sendo por elas, em certo grau,

³⁷ LAVRADOR, José Luís Pimentel. *A mesa entre os homens: comensalidade e gastronomia nos textos bíblicos, um discurso para os nossos tempos*. 2016. p. 131. Tese (Doutorado em Turismo, Lazer e Cultura) - Ramo de Patrimônio e Cultura, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

³⁸ A este respeito diz Méndez Montoya: a teologia alimentar é uma “arte culinária” complexa: uma vocação teológica que é, simultaneamente, dar e receber, preparar e dividir, contemplar e consumir, materialidade e transcendência, humano e divino. Cf: MÉNDEZ MONTOYA, Festín del deseo, p. 65-66: “[...] la teología alimentaria es un “arte culinario” complejo: una vocación teológica que es, a la vez, dar y recibir, preparar y compartir, contemplar y consumir, materialidad y trascendencia, humano y divino”.

³⁹ J. B. Libanio, falando do modelo da mediação [entre as ciências e a teologia], diz que no plano epistemológico “as ciências trazem contribuição relevante, ao elucidar o real, corrigindo assim procedimentos teóricos da teologia. Com efeito, uma apreensão equivocada do real pode levar a teologia a entender também equivocadamente a revelação”. Cf. LIBANIO, João Batista. Teologia e interdisciplinaridade: problemas epistemológicos, questões metodológicas no diálogo com as ciências. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Mysterium creations: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 37.

⁴⁰ Entende-se por hominização o processo evolutivo físico e intelectual pelo qual passou a humanidade desde o seu ancestral primitivo, até chegar ao estágio evolutivo presente. Em suma busca determinar o momento e as condições desde as quais o ser humano pode ser considerado “ser humano”. Para aprofundamento consultar os capítulos “A hominização: problemas gerais (parte I e II)”, de autoria de Y. Coppens e L. Balout, respectivamente, na obra KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 447-490.

condicionadas. Já que a história da humanidade e da alimentação se confundem, como afirma o historiador Henrique Carneiro⁴¹, ao acessar tal conjunto facilmente alcançamos questões ontológicas análogas àquelas formuladas pela Teologia ou pela Filosofia. Estamos afinal diante da mesma realidade humana, vista, porém, por diferentes “lentes”.

De fato, a alimentação é um referente de altíssima densidade, e por ela se colhem alguns dos códigos mais intrínsecos das culturas. Está no centro de um poderoso sistema simbólico, onde avultam tabus e interditos, práticas e tráficos de sentido. Ao observarmos o modo como se desenvolve, ficamos na posse da estrutura interna, valores e hierarquias dos vários grupos humanos, bem como dos limites que esses estabelecem com o mundo envolvente⁴².

Um breve itinerário histórico-antropológico da pré-história⁴³, como o proposto por Jean-Louis Flandrin⁴⁴, nos ajuda a compreender em que medida e com quais parâmetros podemos dizer que as maneiras particulares do ser humano se alimentar (sua comensalidade) faz dele um ser ontologicamente distinto dos outros seres, em especial dos outros animais. Na óptica bíblica a cultura judaico-cristã difere primariamente a humanidade dos outros animais tendo em vista o relato mítico criacional: “Façamos o homem à nossa *imagem e semelhança*” (Gn 1,26). Para a perspectiva antropológica, no entanto, o ponto de partida é a pergunta histórica pelo *turning point* da existência humana, ou seja, a partir de que momento as ciências naturais consideram que o ser humano se tornou evolutivamente *humano*.

O autor inicia aludindo à diversificação alimentar (dieta onívora) dos seres humanos. É evidente que o consumo de carnes tem sua importância histórica em nossa cultura⁴⁵, mas esta não pode ser considerada como condição distintiva do “início da

⁴¹ CARNEIRO, Henrique. *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. E-book [Introdução].

⁴² MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015. p. 163.

⁴³ Repare que as subdivisões da chamada pré-história são caracterizadas necessariamente por mudanças no comportamento alimentar dos primeiros hominídeos: *paleolítico* – caracterizado pela utilização de pedras lascadas para cortar e esmagar os alimentos, para a caça e a auto defesa, e também pelo início do uso do fogo no preparo dos alimentos; *mesolítico* – período transitivo entre o paleolítico e neolítico identificado sobretudo pela manutenção da forma de obtenção dos alimentos, através da caça e da coleta; *neolítico* – período que marca o início da agricultura e da domesticação dos animais, que permitiu o processo de sedentarização nas sociedades humanas.

⁴⁴ FLANDRIN, Jean-Louis. A humanização das condutas alimentares. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Dir.). *História da Alimentação*. 9. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018. p. 26-35.

⁴⁵ O consumo de carnes teve grande importância sobretudo a partir da antiguidade clássica, quando é item indispensável aos diversos sistemas sacrificiais do período. Também é relevante aos povos bárbaros e romanos em tempos de guerra e como ideal de uma vida não camponesa. Cf. GROTTANELLI, Cristiano. A carne e seus ritos. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Dir.). *História da Alimentação*. 9. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018. p. 121-136; e MONTANARI, Massimo. Os

história humana” já que outros animais, sobretudo primatas, mesmo antes dos primeiros homínídeos, utilizavam simultaneamente fontes vegetais e animais em sua alimentação⁴⁶. Mesmo que os estudos pré-históricos apontem um progressivo aumento na variedade de alimentos utilizados por nossos ancestrais, isto estaria em maior grau relacionado às épocas e regiões em que viveram do que propriamente à natureza humana. O surgimento da agricultura e a criação de animais marcam uma nova etapa nesta história, induzindo, dadas as especificidades regionais, uma preferência por este ou aquele grupo de alimentos e consequente redução na variedade alimentar⁴⁷. Essa, por sua vez, foi condicionada também pelas escolhas alimentares advindas da diversidade cultural⁴⁸, como elucidaremos mais à frente.

Seguindo a reflexão, Jean-Louis Flandrin apresenta a possibilidade de ser então o uso do fogo no preparo dos alimentos (ou seja, a passagem do cru ao cozido) o pilar distintivo da condição humana⁴⁹. Após resumida análise contesta em parte também esta segunda hipótese. Alerta-nos que esta visão pode estar demasiadamente circunscrita a um

camponeses, os guerreiros e os sacerdotes: imagem da sociedade e estilos de alimentação. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Dir.). *História da Alimentação*. 9. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018. p. 292-299.

⁴⁶ FLANDRIN, *História da Alimentação*, p. 26-27.

⁴⁷ Note que a agricultura desenvolvida nestes primeiros milênios (e que continua presente entre nós nas chamadas agriculturas tradicionais) priorizava a cultura de certas variedades, sem, no entanto, causar impactos relevantes na diversidade das outras espécies existentes. A agricultura moderna, que visa uma produção com ciclos temporais menores e com altíssimas taxas de produtividade, ao contrário, está causando sérios danos à biodiversidade planetária, aumentando a vulnerabilidade de plantas e animais a pragas e doenças. As consequências são alarmantes e colocam em risco a continuidade da vida humana no planeta, sem contar o enorme número de outras espécies que já estão extintas ou em risco eminente de extinção. Para aprofundar a discussão leia-se o relatório global da FAO/ONU a respeito da relação biodiversidade na alimentação e agricultura: BÉLANGER, Julie; PILLING, Dafydd (Eds). *The State of the World's Biodiversity for Food and Agriculture*. Rome: FAO Commission on Genetic Resources for Food and Agriculture Assessments, 2019. 572 p. Disponível em: <http://www.fao.org/3/CA3129EN/CA3129EN.pdf>.

⁴⁸ Comenta Flandrin: “Hoje, por exemplo, os europeus não comem qualquer inseto, ao contrário dos habitantes de outros países da África, da América e até da Ásia. Na própria Europa, os franceses escandalizam ou deixam atônitos os habitantes de outros países comendo escargots e rãs, enquanto a sopa de tartaruga se tornou uma especialidade inglesa e o bucho de carneiro uma peculiaridade escocesa. São práticas eminentemente culturais, uma vez que, em todas as regiões da Europa, existem escargots, rãs, tartarugas e carneiros”. Cf. FLANDRIN, *História da Alimentação*, p. 29.

⁴⁹ A referência é a clássica obra “O cru e o cozido” de Lévi-Strauss. O antropólogo francês propõe o início do uso do fogo como surgimento da cozinha, e consequentemente como passagem do ser humano da condição biológica para uma social. Contudo o autor lembra que o uso do fogo deve ser entendido, neste sentido, em profunda conexão com as mudanças sociais que o “cozido” legou à realidade humana. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. (Mitologias 1). São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p. A este respeito comenta também Méndez-Montoya: “[...] para Lévi-Strayss, ver os padrões de alimentação e de preparação culinária dos alimentos, em última instância, nos pode permitir chegar a saber quem somos, já que falam da estrutura básica de nossos sistemas de significação”. Cf. MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 32: “[...] para Lévi-Staus, ver los patrones de alimentación y de preparación culinaria de los alimentos, en última instancia, nos puede permitir llegar a saber quiénes somos, ya que hablan de la estructura básica de nuestros sistemas de significación”.

ideal ocidentalizado de sociedade. Em outras culturas certos alimentos crus, mesmo carnes, tem preeminência sobre os cozidos. Limitar o surgimento da cozinha como prática humana ao uso do fogo é uma redução, já que a preparação de um alimento inclui diversas outras técnicas⁵⁰. Destarte, há indícios de que outros primatas também utilizem procedimentos a fim de tornar o alimento mais palatável⁵¹, e por isto, não seria a cozinha (mesmo que em sua versão rudimentar) a restrita distinção entre os seres humanos e os outros animais.

Frente às duas negativas anteriores o autor conjectura um terceiro cenário, afirmando já de início que este – a comensalidade – responde mais adequadamente à questão inicialmente colocada⁵². Antropologicamente entendida, a comensalidade reverbera a capacidade humana de interagir, criando sociedade e cultura. Surge o ícone da mesa como figurativa dos comportamentos propriamente humanos, ou seja, dos rituais envolvidos no seu consumo alimentar, sua respectiva significação e sobretudo sua função social. Na prática estamos diante de um horizonte que não exclui as duas primeiras hipóteses, mas integra-as. Às perguntas sobre “o que comem” e sobre o modo de preparo dos alimentos sobrepõem-se outras:

Quando se chega a perceber a lógica e o conteúdo da alimentação, a ordem que regula a cozinha e a mesa (o que se come, como se come, com quem se come, a lógica dos diversos lugares e funções à mesa...), alcança-se um saber antropológico decisivo⁵³.

Como assinala Flandrin, desde o período paleolítico observa-se que os seres humanos se reúnem para comer juntos, seja após a caça das grandes manadas possibilitada pela reunião de várias famílias humanas ou na reunião e uso de uma fogueira comum⁵⁴. Embora outros animais também se reúnam para se alimentar juntos, o ser humano conseguiu munir tal ocasião de regras e ritos, de sentido e prazer, o que faz da comensalidade humana não só um ato biológico/nutricional, mas sobretudo uma

⁵⁰ FLANDRIN, *História da Alimentação*, p. 30-32.

⁵¹ O autor cita especificamente o estudo feito na Ilha de Koshima, no Japão, iniciado na década de 1950. Os cientistas repararam que um indivíduo em particular, nomeado de Imo, passou a mergulhar as batatas doces que lhe eram oferecidas em água doce, aparentemente a fim de retirar as sujidades. O surpreendente é que meses depois outros indivíduos tinham também adotado a prática. Com o passar dos anos a maioria dos macacos presentes no local passaram a lavar suas batatas nas águas do mar, sem que esta capacidade seja determinada geneticamente, sendo então, apreendida culturalmente. Para mais detalhes consultar o documentário *Animals like Us – Animal Culture*, de 2004, dirigido por Emma Baus. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DRktP16kajA&t=450s>.

⁵² FLANDRIN, *História da Alimentação*, p. 32.

⁵³ MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 163.

⁵⁴ FLANDRIN, *História da Alimentação*, p. 34.

manifestação social que condicionará significativamente os diferentes modelos de civilização.

2.2.2 A comensalidade: aspectos sociais

O Ocidente se acostumou com a distinção platônica entre os seres humanos e os outros animais – a alma –, ou com a diferenciação proposta por Aristóteles – o ser humano é um animal racional e político. Entretanto a tradição greco-romano legou também o entendimento de que a comensalidade é o “primeiro elemento que distingue o homem civilizado das feras e dos bárbaros (eles próprios ainda próximos do estado animal)”⁵⁵. Paradoxalmente, ainda que fortemente marcados pelos valores postulados nestas duas civilizações, nossos olhares distraídos muitas vezes passam incólumes pela importância da comensalidade na formação e manutenção das estruturas sociais dos diferentes grupos. Decerto vê-se a alimentação associada às necessidades biológicas. Contudo a ligação com as condições sociais é, para alguns, menos evidente.

Visto este cenário e contestando o senso comum, a contemporânea produção científica, em diferentes áreas do conhecimento, tem demonstrado cada vez mais interesse pelas práticas alimentares, atrelando princípios fisiológicos, culturais e simbólicos. Como demonstra o estudo de Soares e Camargo a respeito da pesquisa em comensalidade no Brasil – que inclui áreas como a antropologia, a nutrição, o turismo (analisando os espaços e relações perpassados pela comensalidade) e a teologia –, a comensalidade tem relevante papel social já que por meio dela a “comunidade se forma, se encontra, se reconhece; expressa sua unidade, seus vínculos, sua capacidade de intercambiar, de se abrir, de se relaxar e de se divertir”⁵⁶. É, portanto, uma complexa construção social que não pode ser alcançada em sentido se a limitamos a um despretenso biologismo.

Caminheemos novamente à luz da elaboração histórico-antropológica, agora aquela do historiador italiano Massimo Montanari. Diz o autor:

A ideia de comida remete de bom grado à de natureza, mas o nexó é ambíguo e fundamentalmente inadequado. Na experiência humana, de fato, os valores de base do sistema alimentar não se definem em termos de “naturalidade”, mas

⁵⁵ MONTANARI, Massimo. Sistemas alimentares e modelos de civilização. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Dir.). *História da Alimentação*. 9. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018. p. 108.

⁵⁶ SOARES, Frederico Cid; CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. Produção científica sobre comensalidade no Brasil: estudo documental de teses e dissertações (1997-2011). *Revista Rosa dos Ventos – Turismo e Hospitalidade*, v. 7, n. 1, p. 193, abr./jun., 2015.

como resultado e representação de processos culturais que preveem a domesticação, a transformação, a reinterpretação da natureza⁵⁷.

Expressar que o ser humano “reinterpreta a natureza” é constatar que ele, com sua ação individual e coletiva, acrescenta materialmente e em sentido, algo ao ato alimentar⁵⁸. Eles *comem juntos* um alimento *física e simbolicamente transformado*, fazendo desta ocasião *algo mais do que a possibilidade de nutrir* quimicamente seus corpos. Como seres que vivem em sociedade, reúnem-se em torno do alimento e normalmente o partilham. Diferentemente dos outros animais que se reúnem para matar a fome, a comensalidade vai se constituindo à medida que o ato alimentar humano passa a não se limitar a esta necessidade:

[...] o homem civilizado come não somente (e menos) por fome, para satisfazer uma necessidade elementar do corpo, mas também, (e sobretudo) para transformar essa ocasião em um momento de sociabilidade, em um ato carregado de forte conteúdo social e de grande poder de comunicação: “Nós não nos sentamos à mesa para comer – lemos em Plutarco –, mas para comer junto⁵⁹.

A comensalidade é, assim, concomitantemente, elemento formador e indicativo de uma sociedade. Mergulhar em seu vasto oceano é, afinal, dar-se conta de que “o que comemos molda o mundo”⁶⁰. Méndez Montoya aponta que “ao degustar, através do ato de comer e de beber, o mundo entra em nós, mas nós também entramos no mundo”⁶¹.

⁵⁷ MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. 2. ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2013. p. 15. Na mesma seção citada o autor lembra que para os filósofos e “médicos” da Grécia antiga, como Hipócrates, a comida é considerada “*Res non naturales*”, corroborando a hipótese de que é próprio do ser humano *transformar* comunitariamente os alimentos em comidas e bebidas.

⁵⁸ De certa forma tradição veterotestamentária, como interseção entre a revelação divina e construto sociocultural humano guardou em si semelhante possibilidade hermenêutica. Como elucidado no capítulo anterior, o ser humano distinguia-se dos outros animais também por uma diferenciação alimentar, aquela oferecida pelo Criador. Tal distinção se mantém após a expulsão do jardim, mas de maneira renovada. No lugar de receber diretamente de Deus os alimentos – como os outros animais – o ser humano deve cultivar a terra para poder se alimentar, o que determina uma participação ativa e transformadora em sua própria nutrição.

⁵⁹ MONTANARI, *História da Alimentação*, p. 108.

⁶⁰ A expressão é de Ailin Aleixo, uma das críticas gastronômicas mais respeitadas do Brasil. Em seu interessante podcast “Vai se *Food*” a jornalista discute a comida em seus mais vários aspectos, mostrando que a sociedade também se molda a partir de suas escolhas alimentares. Analisa, para isto, toda a cadeia produtiva alimentar: desde o campo, a indústria alimentícia, a alta gastronomia, o impacto da produção de alimentos no mundo até como os padrões culturais influenciam o processo de escolha do que comemos e é ao mesmo tempo influenciado por eles. O conteúdo discutido com convidados de diferentes campos do conhecimento como ambientalistas, chefes de cozinha, cientistas, biólogos, jornalistas, nutricionistas, enólogos, donos de restaurantes, etc., comprova que pensar e discutir a respeito da comensalidade humana é essencial, complexo e urgente. O podcast está disponível em <https://olapodcasts.com/channels/vaisefood>.

⁶¹ MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 114: “Al degustar a través del acto de comer y de beber, el mundo entra en nosotros, pero nosotros también entramos en el mundo.”

Comendo juntos (à mesa) uma civilização se constitui e se distingue em relação às outras. Neste sentido, “o fato de ser aceito na mesa comum ou de ser excluído dela tem um forte significado”⁶² pois não é somente um ato de partilha de alimentos, mas um símbolo de vínculo e pertença.

A este respeito, Teixeira e Silva dizem que “a maneira de comer tem seu vínculo com o próprio grupo e com sua história, principalmente quando este vínculo situa-se intimamente no âmbito da casa, da família, gerando força capaz de evocar vivências íntimas”⁶³ enquanto Montanari, mais sucintamente, lembra que “em todos os níveis sociais, a participação na mesa comum é o primeiro sinal de pertencimento ao grupo”⁶⁴. Junta-se a esta compreensão a de que comer juntos não determina necessariamente a igualdade nas relações: “Se a mesa é a metáfora da vida, ela representa de modo direto e preciso não apenas o pertencimento a um grupo, mas também as relações que se definem nesse grupo”⁶⁵.

Outro importante aspecto que liga sociedade e comensalidade é a capacidade do ser humano transformar de maneira complexa os elementos que encontra prontamente na natureza. Esta se expressa de diversas formas: a habilidade e conhecimento para cultivar seu próprio alimento, para domesticar outros animais que lhe servirão de alimento ou auxiliarão no cultivo, para desenvolver diferentes técnicas que tornem mais palatáveis os alimentos, para combinar elementos bióticos e abióticos a fim de criar pratos que gerem prazer, etc.. Seguindo esta lógica, algumas comidas converteram-se em baluartes constitutivos da identidade humana e de suas sociedades. Neste ponto Montanari menciona especificamente três:

O pão – e é preciso acrescentar a ele também o vinho e o óleo – é o sinal que distingue uma sociedade que não repousa sobre recursos “naturais”, mas que é capaz de fabricar, ela própria, seus recursos, de criar – com a agricultura e a criação de animais – suas próprias plantas e seus próprios animais⁶⁶.

Ao autor importa expor que algumas comidas, como insígnias da comensalidade, alcançam amplamente as construções identitárias e sociais das mais dessemelhantes culturas humanas. É, portanto, relevante que as diversas ciências que se debruçam sobre o ser humano e/ou as divindades por ele cultuadas estejam atentas a estes eventos. Toda

⁶² MONTANARI, *História da Alimentação*, p. 109.

⁶³ TEIXEIRA; SILVA, *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 7, n. 11, p. 3.

⁶⁴ MONTANARI, *Comida como cultura*, p. 159.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁶ MONTANARI, *História da Alimentação*, p. 111.

esta construção aproxima-se definitivamente da teologia quando, em contato com o texto bíblico, nos damos conta que os mesmos três alimentos citados por Montanari como socialmente relevantes, estão determinantemente inseridos na experiência de fé dos cristãos. Estes alimentos foram utilizados simbólica e sacramentalmente para descrever realidades da existência humana para além da corporalidade ou da sociabilidade.

2.2.3 A comensalidade: aspectos religiosos

Por si, a comensalidade integra diferentes vertentes. Ainda que tenhamos apresentado com relativa distinção as perspectivas antropológicas e sociais nela inseridas, estas não devem de modo nenhum serem entendidos de forma isolada. Constitutivamente estão conectadas. Dependem obrigatoriamente uma da outra. Pressupõe que junto ao ser humano o alimento se transmuta em comensalidade reunindo duas necessidades: instintivamente a humanidade busca alimentar-se para garantir a subsistência física e procura comer junto dos outros para suprir a necessidade social de vínculo e pertença.

A estes dois importantes enfoques inclui-se um terceiro que não podemos ignorar: o simbólico-religioso. Como construção cultural, ao aproximarmo-nos da mesa, da cozinha, das refeições, da comensalidade, alcançamos realidades essencialmente mais vastas que os aspectos antropológicos e sociais. Os gestos tidos à mesa estão repletos de significação. Excedem a dimensão funcional, refletindo, em suma, a vocação convivial dos seres humanos⁶⁷. Por isto, desde a pré-história quando o ser humano passou a se reunir ao redor do fogo até os atuais encontros familiares nos quais a refeição é o cerne aglutinador, a comensalidade marca uma série de representações alegóricas e místicas que ultrapassam o sentido inato dos alimentos ou das relações ali existentes.

Os primeiros relatos históricos dos rituais e cerimônias alimentares na Suméria e na Mesopotâmia, por exemplo, descrevem banquetes oferecidos particularmente aos deuses e aos príncipes. Com distinto caráter cútico, a comensalidade destas celebrações traduz “algo de ‘epifânico’, já que buscam expressar o inexpressável – o mistério, e alcançar uma experiência de transcendência, acionada de alguma maneira na cerimônia que se realiza em torno dos alimentos”⁶⁸.

⁶⁷ MONTANARI, *Comida como cultura*, p. 157.

⁶⁸ MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 106: “[...] algo de “epifânico”, ya que buscan expresar lo inexpressable: el misterio, y alcanzar una experiencia de trascendencia, activada de alguna manera en la ceremonia que se realiza em torno a los alimentos.

Mesmo o comum das pessoas, ao comer e beber, adotaram uma específica etiqueta alimentar dotada de devida função simbólica: os pratos servidos, as bebidas, os ingredientes utilizados na preparação da refeição, a maneira como são dispostos à mesa os comensais, tudo está organizado representativamente, aludindo a amizade existente entre iguais ou demonstrando a estratificação social, facilitando a pactuação de acordos comerciais ou honrando os deuses aos quais tudo aquilo está sendo referido.

Notadamente, quando o ser humano se reúne para comer, muito do que aí se passa – em sentido – fica como que suspenso numa cotidianidade que dilui suas propriedades simbólicas, sem, no entanto, eliminá-las. A não ser que estejamos fora de nossa própria cultura, dificilmente nos questionaremos sobre os significados impressos nesta pragmática própria da mesa. No entanto, o que se tornou evidente para certa cultura (como sentar-se à mesa e não ao chão para comer ou preferir ter no prato um bife de vaca do que um punhado de gafanhotos) resulta da reunião de determinadas crenças e regras, estas muitas vezes, influenciadas por prescrições religiosas. Por isto nada do que se passa à mesa é religiosamente ínfimo. Diz respeito à organização social de um grupo, às intenções que subjazem aquela refeição, às relações existentes entre os membros presentes à mesa e mesmo entre os que comem, entre os que comem e o que é comido, entre os que recebem a comida e os que a oferecem.

Tal percepção não é exclusiva da tradição judaico-cristã. O banquete, o *symposium*, a ceia, tornaram-se nas distintas culturas, modalidades sociais onde a comensalidade é o meio simbólico vinculador. Por meio desses momentos, os rituais e regras alegóricos envolvidos na comensalidade são contemplados e compreendidos. Interessa perceber tais ritos e normas não somente como organização que se dá especificamente à mesa, mas como exteriorização do conjunto identitário dos membros de uma sociedade (papéis sociais) e das relações dos seres humanos entre si e com suas divindades⁶⁹.

Assim a comensalidade vincula de maneira relacional o ser humano ao mundo/natureza que o rodeia, aos outros seres humanos com os quais convive e às realidades transcendentais e simbólicas que ele vislumbra de diferentes formas. Notemos, por exemplo, que o texto bíblico está repleto destes alargamentos hermenêuticos. A

⁶⁹ A respeito do banquete, fala Montanari: “O banquete, expressão da comunidade, representa também as hierarquias e as relações de poder no seu interior. Essas relações de poder expressam-se pelo lugar que cada um ocupa na mesa, pelos critérios de repartição dos alimentos, pelo tipo de alimentos servidos a cada conviva”. Cf. MONTANARI, *História da Alimentação*, p. 109-110.

comensalidade expressa de forma notória conteúdos revelados da tradição judaico-cristã, refletindo algo do próprio Deus. Como aponta José Tolentino Mendonça,

Se atendermos ao extenso volume das prescrições culinárias presentes na Bíblia, não nos parecerá bizarro que se fale, a propósito dela, de **uma autêntica Teologia alimentar** ou se refira o texto sagrado judaico-cristão como um esplêndido catálogo de receitas. **De fato, a revelação bíblica também se aprende comendo.** E a sua leitura constitui uma minuciosa iniciação aos sabores: ao recôndito sabor do leite e do mel, ao sabor do trigo tostado, ao motivo transfuga dos ázimos, ao riso iluminado que o manjar pascal desperta. **As escolhas alimentares fundamentam a identidade cultural e religiosa. E a sobrevivência da comunidade,** quer dos atores, quer dos primeiros leitores da Bíblia, em contextos culturais heterogêneos e adversos, **também se jogou entre a cozinha e a mesa**⁷⁰.

Vemos com isto que o povo de Deus foi aos poucos adotando maneiras e condutas bem específicas à mesa. Sua comensalidade expressa essencialmente a índole familiar/comunitária deste grupo, profundamente relacionado às suas crenças social e culturalmente determinadas, mas marcadas sobretudo pelos valores religiosos. Tomemos como proveitoso paradigma a primeira perícopes do texto que descreve a prescrição para os preparativos da páscoa judaica em vista da posterior saída do Egito:

Disse Iahweh a Moisés e a Aarão na terra do Egito: “Este mês será para vós o princípio dos meses; será o primeiro mês do ano. Falai a toda a comunidade de Israel, dizendo: Aos dez deste mês, cada um tomará para si um cordeiro por família, um cordeiro para cada casa. Mas se a família for pequena para um cordeiro, então se juntará com o vizinho mais próximo da sua casa, conforme o número de pessoas. O cordeiro será escolhido na proporção do que cada um puder comer. O cordeiro será macho, sem defeito e de um ano. Vós o escolhereis entre os cordeiros ou entre os cabritos, e o guardareis até o décimo quarto dia desse mês; e toda a assembleia da comunidade de Israel o imolará ao crepúsculo. Tomarão do seu sangue e pô-lo-ão sobre os dois marcos e a travessa da porta, nas casas em que o comerem. Naquela noite, comerão a carne assada no fogo; com pães ázimos e ervas amargas a comerão. Não comereis dele nada cru, nem cozido na água, mas assado ao fogo: a cabeça, as pernas e a fressura. Nada ficará dele até pela manhã; o que, porém, ficar até pela manhã, queimá-lo-eis no fogo. É assim que deveis comê-lo: com os rins cingidos, sandálias nos pés e vara na mão; comê-lo-eis às pressas: é uma páscoa para Iahweh. E naquela noite eu passarei pela terra do Egito e ferirei na terra do Egito todos os primogênitos, desde os homens até os animais; e eu, Iahweh, farei justiça sobre todos os deuses do Egito. O sangue, porém, será para vós um sinal nas casas em que estiverdes: quando eu vir o sangue, passarei adiante e não haverá entre vós o flagelo destruidor, quando eu ferir a terra do Egito. Este dia será para vós um memorial, e o celebrareis como uma festa para Iahweh; nas vossas gerações a festejareis; é um decreto perpétuo (Êxodo 12,1-14).

⁷⁰ MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 163 (negritos nossos).

Sem a pretensão de tecer aqui uma longa análise exegética do texto, verifica-se que ao redor desta refeição pascal estabelecida por intermédio de Moisés e Aarão, paira uma complexa soma de elementos. Por um lado, reflete um encadeamento de costumes pré-israelitas, como aquele da festa anual dos pastores nômades⁷¹ ou o de utilizar o sangue animal para pacificar as divindades e proteger-se de sua ação maléfica⁷², mostrando que a comensalidade traduz hábitos e comportamentos socio e religiosamente aprendidos. Doutro, ao indicar pontualmente como deve ser a celebração desta prototípica páscoa, o autor sagrado retrata uma sequência de ideais a serem cultivados pelo povo após a libertação do Egito. Daí a importância de considerá-los em seu contexto histórico e ao mesmo tempo analisar como estas determinações alimentares influenciaram o conteúdo de fé que chegou até nós.

Note-se também que o texto coaduna conteúdos de épocas distintas. Ao indicar que o cordeiro deve ser assado inteiro (costumeiro no período nômade) e que o sangue deve ser colocado sobre o marco da porta (próprio das casas e não das antigas tendas), denota a evolução do povo de Israel, passando do nomadismo ao sedentarismo agrícola em Canaã⁷³. Tudo isto está colocado no texto em íntima relação com o constitutivo evento libertador acontecido no Egito. Da mesma forma que a comensalidade concentra em si elementos antropológicos, sociais e religiosos, neste caso, aglutina também experiências temporais. É uma mesa que revela a história de Israel, sua distinta formação, sua relação com Deus e seu destino. Ao redor da mesa faz-se presente o passado, ressignificando o tempo vigente e vislumbrando o futuro.

Antevendo a ação libertadora de Iahweh a ceia pascal aponta igualmente para o caráter familiar da comunidade dos filhos de Israel, para a participação, partilha e comunhão essencial dos frutos da colheita e do rebanho, para a condição memorial deste povo. “Comer junto à mesma mesa expressa o sentido de unidade e coesão para quem vive a comunhão. Este [...] legitima os interesses comuns, garantindo a sobrevivência”⁷⁴. Como gesto memorial constitutivo da identidade judaica, a refeição pascal marca de tal forma a religiosidade e os costumes socioculturais deste povo a ponto de, no futuro, ele

⁷¹ ÊXODO. In: A BÍBLIA de Jerusalém. Nov. ed. rev. e ampl., 13. impr. São Paulo: Paulus, 2002. p. 117 (notas explicativas).

⁷² ÊXODO. In: ALONSO SCHOKEL, Luis. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 127 (notas explicativas); ÊXODO. In: NOVA Bíblia pastoral. 22. impr. São Paulo: Paulus, 2014. p. 87 (notas explicativas).

⁷³ PÁSCOA. In: BORN, Adrianus van den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 1131-1132.

⁷⁴ TEIXEIRA; SILVA, *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 7, n. 11, p. 5

ser reconhecido frente aos outros povos, pela maneira como comia e se comportava à mesa. A mesa judaica representa afinal um ideal relacional, uma maneira de compreender o deus em que acreditam, uma forma de perpetuar sua fé, colocando frente a frente Deus e toda a sua criação (dentro da qual o ser humano).

É por isso que a introdução da ceia pascal enceta uma caminhada na qual os alimentos são utilizados como lembrança da ação libertadora de Deus (Ex 13,3), idealização da realidade por Ele prometida (Ex 13,5) e sinais da providência de Deus na jornada necessária para se alcançar tal objetivo (Ex 15,25.27; 16,4-8). Ao comer o povo faz experiência com seu Deus e entra em comunhão com ele. “Conhecer a Deus é degustar a Deus”⁷⁵.

Em síntese, esta narração insere o povo, por meio de detalhadas indicações alimentares, num contínuo processo mistagógico que articula conteúdos antropológicos, sociais e religiosos. A partir da comensalidade pascal o povo é chamado a fazer um movimento de passagem, saindo da opressão rumo à terra prometida, “onde corre leite e mel” (Ex 13,5). Para a Teologia da Alimentação criar consciência da comensalidade em seus diversos e complexos aspectos é meio privilegiado de “fazer passagem” na fé, um convite a assumir – como o povo de Israel, uma aliança com Deus através dos dons alimentares.

2.3 Comensalidade como espaço teologal da aliança

A aliança é um tema frequente e vastamente referenciado nas Sagradas Escrituras. Diretamente pode se referir àquela feita com Noé, a Antiga Aliança (Gn 9,14-15)⁷⁶, a com Abraão (Gn 22,16-18)⁷⁷, ou a com Moisés no monte Sinai (Ex 19,5-6)⁷⁸. Esta última interessa particularmente a esta etapa de nossa reflexão. A partir do primeiro episódio pascal, o universo simbólico da tradição judaica (que dará origem à tradição cristã) está definitivamente vinculada a uma específica comensalidade, antro-po-socio-religiosamente

⁷⁵ MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 122: “Conocer a Dios es degustar a Dios”.

⁷⁶ “Quando eu reunir as nuvens sobre a terra e o arco aparecer na nuvem, eu me lembrarei da aliança que há entre mim e vós e todos os seres vivos: toda carne e as águas não mais se tornarão um dilúvio para destruir toda carne.”

⁷⁷ “Juro por mim mesmo, palavra de Iahweh: porque me fizeste isso, porque não me recusaste teu filho, teu único, eu te cumularei de bençãos, eu te darei uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia que está na praia do mar, e tua posteridade conquistará a porta de seus inimigos. Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste.”

⁷⁸ “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa.”

determinada. A comensalidade faz-se, assim, espaço que sinaliza a aliança. Pensar o alimento colocado numa mesa signatária da Aliança é mergulhar num heterogêneo conjunto de signos revelados por Deus desde a criação. Assume-se que ao aceitar livremente a aliança com Deus o ser humano precisa fazer um percurso rumo a uma comensalidade essencialmente sacrificial e responsável.

2.3.1 Comer depois do Sinai: entre a benção de Deus e a fidelidade do ser humano

Pensar como a comensalidade comunica a maneira do ser humano se entender e se relacionar com o sagrado é uma tarefa complexa (como todo fazer teológico). Devido a esta constatação a produção da Teologia da Alimentação não deve ser analisada apressadamente. Recorre-se constantemente ao texto bíblico na esperança de que os argumentos por ela utilizados estejam cada vez mais claros e compreensíveis. Parece salutar evidenciar alguns elementos alimentares presentes desde a páscoa até a conclusão da Aliança no monte Sinai.

O autor sagrado descreve em Ex 12,1-13 a prescrição dada por Iahweh aos filhos de Israel. Tal orientação prevê que o povo, partilhando sacrificialmente o cordeiro, acolha e testemunhe a ação libertadora de Deus. Segundo a Teologia da Alimentação, esta instituição memorial a ser celebrada como festa para Iahweh (Ex 12,14), profundamente marcada por uma paradigmática comensalidade, representa a passagem de Deus (Pessah) pelas terras do Egito, mas também a passagem da alimentação como experiência biológico-social para um verdadeiro exercício espiritual.

Em razão disso a prescrição da festa dos ázimos durante os setes dias após a saída do Egito (Ex 12,15-20. 13,3-10), o episódio das águas adocicadas em Mara e a chegada às fontes de Elim (Ex 15,22-27), o maná e as codornizes dados no deserto (Ex 16,1-35), a água que brotou da rocha em Meriba (Ex 17,1-7), devem ser lidas como preparação do povo de Israel em vista da proposta da Aliança no Sinai. Segundo Teixeira e Silva, “o beber e o comer evocam, em primeiro lugar, o dom de Deus e atestam que Ele é o proprietário da terra e o universo sinal de sua manifestação”⁷⁹. A comensalidade deste período assinala (juntamente com outras imagens como a nuvem e o fogo) que Deus está presente e nunca abandona o seu povo. Se retomarmos o primeiro capítulo considera-se

⁷⁹ TEIXEIRA; SILVA, *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 7, n. 11, p. 4

que a comensalidade pós-pascal exprime o cuidado e a pedagogia divina colocados em favor da vida de seus filhos e filhas.

A aliança realizada no Sinai, por sua vez, dá sequência a tal lógica, ampliando-a. “O que se há de comer ou o que não se há de comer contribui para uma sensação de viver conscientes do tempo e do espaço da Torah, da lei de Deus como lei a qual se deve amar”⁸⁰. É sinal de “um relacionamento estável com Deus e uma aliança de fidelidade” garantida por um conjunto de leis às quais era submetida também a mesa da refeição⁸¹. Deus, por sua bondade, abençoa com os frutos da terra e rebanhos abundantes os seus filhos. Estes, por sua vez, em atenção aos dons recebidos buscam seguir com apreço o código da aliança.

No conjunto das determinações gerais feitas ao povo da Aliança encontram-se algumas essencialmente alimentares. Estamos falando das primeiras prescrições a respeito dos sacrifícios de comunhão (Ex 20,24), das carnes consideradas impuras para o consumo do ser humano (Ex 22,30), do modo de uso e cultivo da terra (Ex 23,10-11) e das festas agrícolas de Israel (Ex 23,14-19). Pouco a pouco as regras alimentares da comunidade pós-sinaítica irão se complexificando, a ponto de instaurar um sistema próprio bem determinado, marcado pelos anversos benção/maldição e pureza/impureza, o chamado *kashrut*.

2.3.2 Aliança entre Deus e o ser humano e a criação

A comensalidade bíblica narrada desde o AT excede as funções corporais tocantes à criação. Baseada na lógica da aliança, mesmo a refeição mais simples é meio pelo qual se pode reconhecer e honrar a Deus. Compreende-se que à luz da doutrina bíblica, receber os dons alimentares da criação pressupõe um movimento de acolhida do sagrado e de conversão. Seguindo a intuição de Norman Wirzba, dizemos que a comensalidade converte-se em espaço teologal da aliança quando passamos a experimentá-la como exercício espiritual, cultivando “as condições e os hábitos práticos – atenção, conversação, reflexão, gratidão, responsabilização honesta – em que a comida e o mundo podem ser percebidos como tendo uma face”⁸². Implica reconhecer que “a criação é um

⁸⁰ MÉNDEZ MONTROYA, *Festín del deseo*, p. 27: “[...] lo que se ha de comer o lo que no se ha de comer contribuye a una sensación de vivir conscientes del tiempo y del espacio de la Toráh, de la ley de Dios como ley a la cual amar”.

⁸¹ TEIXEIRA; SILVA, *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 7, n. 11, p. 5.

⁸² WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 61.

altar em que criaturas são oferecidas umas às outras como a expressão do cuidado de auto-oferecimento e da provisão de vida por parte do Criador⁸³.

Por isto a aliança veterotestamentária experimentada na comensalidade pós-sinaítica associa de maneira intrínseca a humanidade a Deus e aos outros seres da criação. Busca afastar o ser humano do engano de que sua vida depende dele mesmo, de negar o seu estado criatural. Volta-se a referenciar o dom da vida à sua fonte primeira, o Criador. Os outros seres (vegetais e animais) são dons dados aos seres humanos por Deus. Deles a humanidade depende, sacrificial e nutricionalmente falando. Assim,

O entendimento teológico do alimento desafia-nos a discernir o âmbito e o caráter das associações da vida e, então, encontrar maneiras de honrá-las e viver apropriadamente dentro delas. Ser uma criatura é ser um membro unido aos outros nas lutas e alegrias de uma vida comum e sempre dada. Ser uma criatura é beneficiar-se da ajuda e da nutrição dos outros e, por sua vez, ser ajuda e fonte de nutrição em troca⁸⁴

Neste sentido, Wirzba fala da necessidade de recuperar nos dias atuais o sentido que o sacrifício tinha neste período da história de Israel. Esta espiritualidade permite que o ser humano glorifique a Deus pelos dons recebidos sem cair na tentação da auto glorificação. Sabendo que o ato de comer evoca diretamente nossa mortalidade – se não comemos, morremos – a aliança é um convite a acolher o ritmo natural da criação, inclusive com suas realidades traspassadas por vida e morte.

O autor mostra que numa sociedade agrária onde a vida depende necessariamente dos frutos da terra e dos animais, ofertar a Deus estes dons preciosos é movimento sacrificial da própria vida:

Ao dar uma parte privilegiada de seu próprio sustento, a pessoa dava uma parte significativa de si. Na morte de um animal saudável e forte ocorria também uma espécie de morte naquele que fazia o sacrifício. A oferta do animal era uma auto-oferta, porque, ao apresentar o animal, também se ofereciam as horas de cuidados pessoais que haviam nutrido o animal até uma vida plena. Oferecia-se a própria vida futura, porque para um fazendeiro ou pastor seu futuro estava inextricavelmente ligado ao potencial de saúde e reprodução do rebanho⁸⁵.

A proposta de Wirzba não é retomar os sacrifícios na vivência da fé cristã atual. No entanto, ao dar-se conta que por trás da oferta sacrificial havia uma “disposição para

⁸³ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 158.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 63.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 164.

calibrar a vida de acordo com os caminhos de Deus”⁸⁶, defende que recuperar esta compreensão de sacrifício na tradição judaico-cristã pode “transformar as pessoas em consumidores de alimentos mais responsáveis, atentos e gratos”⁸⁷. No fundo é discutir em que medida nossa comensalidade está alinhada com a comunhão profunda e verdadeira proposta pelo Criador.

Aqui, no viver e morrer das criaturas, na semente que morre no chão, descobrimos que a oferenda sacrificial é uma condição para a possibilidade da associação da vida que chamamos de criação. A criação, entendida como a oferenda das criaturas umas às outras por Deus como alimento e nutrição, reflete um poder sacrificial em que a vida continuamente se move através da morte para a nova vida⁸⁸

Por este ângulo, falar em comensalidade como espaço teologal da aliança é reconhecer que também nós, movidos pelo sacrifício amoroso e definitivo da Nova Aliança, somos definitivamente inseridos nesta lógica de auto oferenda, existente desde antes da criação na Trindade. A contribuição original da Teologia da Alimentação é mostrar de maneira inalienável o sentido eucarístico facultado pedagogicamente por Deus à existência humana, antecipando de certa forma as realidades plenamente reveladas no Cristo. Mostra que a comensalidade, anfêmero inevitável, transfigura-se diante dos homens e mulheres como convite a ser no mundo, através da aliança, sementes da eucaristicidade trinitária.

⁸⁶ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 166-167.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 174.



SOUSA, Tharlem Pablo de. [Sem título]. 2021. Aquarela sobre papel. 29,7 x 21,0 cm.

Assim que for embora
Perpetuar a história
Desvalidar o improvável!
Desdenhar do inconcebível!

Desperta em nós
nova aurora ao coração!
E ensina a perder... medo!
Alcança a voz!
Acordar de prontidão!
Anunciar!

Transição – Teatro Mágico

3 EM JESUS, PLENITUDE DA REVELAÇÃO, DEUS SE FAZ ALIMENTO

“Ele mantém para sempre a verdade: fazendo justiça aos oprimidos, dando pão aos famintos” Sl 146,6b-7

A *Dei Verbum* enuncia que Deus nos salva revelando-se a si mesmo (DV, n. 6). Através de sua manifestação histórica, prepara-nos para introduzir-nos em sua comunhão trinitária, de forma que desde a criação até os patriarcas e profetas vai caminhando com seu povo rumo à “consumação e plenitude da Revelação em Cristo” (DV, n. 2-4). Através das palavras e ações do Filho encarnado, dá-se a conhecer de maneira plena a intimidade da Trindade, que deseja com sua graça divina mover-nos pelos caminhos do Espírito, passando das realidades de morte e pecado para a comunhão e a vida em Deus. A encarnação de Jesus manifesta o que há de mais profundo e verdadeiro a respeito da vida das criaturas, mostrando que a economia salvífica alimenta as associações da criação que possibilitam o bem comum¹.

Nessa perspectiva, a Teologia da Alimentação apresenta o alimento em suas diversas e complexas acepções a fim de demonstrar como a comensalidade testemunha a mensagem revelada em Jesus ao ser humano. O alimento apresenta-se pedagogicamente desde a criação como dom de Deus e como construto social sinalizador de sua relacional aliança – que integra a criação – alcançando por fim o ápice de toda teologia cristã: a centralidade crística. Por isto, a comensalidade é *tópos koinós*² da revelação divina. Os primeiros cristãos o atestam: “viram e sentiram que *precisamente nessa experiência básica e laica* (comum a todos) *da vida humana é onde melhor Deus se comunica a nós*, onde melhor o conhecemos e onde melhor experimentamos o Deus que nos revelou Jesus”³.

É natural que as refeições feitas por Jesus sejam consideradas com atenção por qualquer reflexão teológica cristã ao redor da comensalidade. No entanto, poucos são os teólogos que têm relacionado a maneira como Jesus se aproxima dos alimentos e da mesa à sua mensagem sobre Deus e o Reino Celeste⁴. Ignora-se que a comensalidade, um dos

¹ Norman Wirzba a este respeito diz: “Precisamos avaliar o caráter de nossa vida e nossa alimentação, para podermos adotar maneiras de nos relacionar com os outros que honrem a dádiva que a vida é. [...] Precisamos da instrução de alguém que conheça a vida ‘por dentro’ e que compreenda sua dor e seu potencial. Precisamos que o ‘autor da vida’ revele a nós a plenitude e a verdade da vida”. Cf. WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 196.

² τόπος κοινός.

³ CASTILLO, José María. *Jesus: a humanização de Deus: ensaio de cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 325-326.

⁴ *Ibidem*, p. 323.

temas mais recorrentes no Novo Testamento⁵, esteja profundamente vinculada à imagem de Deus que Jesus revela e à sua própria identidade⁶. Desprezamos também que em Jesus, o Cristo, eucaristicamente entregue, compreendemos o ingênitro sentido e a responsabilidade ética da comensalidade humana, marcada pela materialidade inexorável de nossa realidade, mas sacramentalmente vinculada à existência em Deus.

Ao longo deste capítulo veremos como a Teologia da Alimentação de Norman Wirzba e Ángel Francisco Méndez Montoya apresentam estas multifacetadas questões. Não obstante, nossa etapa conclusiva se deterá em especial à “*Biographie gourmande*” de Jesus de Nazaré apresentada pelo teólogo francês Daniel Bourgeois. De maneira notável mostra o autor que os evangelhos podem facilmente ser lidos como contínuo discurso sobre o alimento e as refeições⁷.

Segundo ele, o Novo Testamento é abundante em “cenar de refeições, debates sobre a comida e a pureza dos alimentos, questões sobre a ordem e a precedência nos banquetes e, inversamente, de debates sobre o jejum, do uso dos utensílios culinários, das precauções a serem tomadas em função da época do ano”⁸. Esta impressão muitas vezes ignorada pela teologia nos comunica que a comensalidade de Jesus (como aquela dos patriarcas e profetas descritos no Antigo Testamento) relaciona-se diametralmente à aliança feita por Deus com toda sua criação.

A partir de Jesus a Teologia da Alimentação nos convida a assumir o alimento como “símbolo – tanto material como divino – de relacionalidade, de interdependência e de compartilhar vida eterna”⁹, a fim de sermos transmutados pela fé em “alimento eucarístico” para a vida abundante do mundo. Ela nos impulsiona a vislumbrar a comensalidade como excepcional espaço de vivência responsável da fé, onde a práxis de

⁵ José María Castillo registra que somente no conjunto dos evangelhos as referências ao alimento ou à partilha de comida aparecem surpreendentes 137 vezes: “28 em Mateus, 22 em Marcos, 56 em Lucas e 31 em João”. Para ver as notações consultar CASTILLO, *Jesus*, p. 325 (notas 2,3,4 e 5).

⁶ *Ibidem*, p. 330.

⁷ BOURGEOIS, Daniel. *Jésus de Nazareth: biographie gourmande*. Paris: Payot & Rivages, 2017. p. 11. José María Castillo considera, contudo, que paralelo ao tema do alimento está o da saúde: “A surpreendente frequência e insistência com que esses temas [as curas e as refeições] se repetem nos evangelhos mostram com suficiente clareza que Jesus se preocupou e interessou mais com a saúde e alimentação do que com o culto, a liturgia, os rituais religiosos e mesmo a oração. De modo que é inequívoco, como já disse antes, que as recordações de Jesus mais e melhor conservadas pelas primeiras comunidades de cristãos foram as recordações relacionadas com a saúde e a comida”. Cf. CASTILLO, *Jesus*, p. 324.

⁸ *Ibidem*, p. 11-12: “les scènes de repas, les débats sur la nourriture et la pureté des aliments, les questions d’ordonnancement et de préséance dans les banquets, et, inversement, les débats concernant le jeûne, l’utilisation de la vaisselle, les précautions à prendre en fonction du calendrier”.

⁹ MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 192: “[...] signo – tanto material como divino – de relacionalidad, de interdependencia, y de compartir vida eterna”.

Jesus é meta premente para responder às atuais questões relacionadas à vida no (e do) planeta¹⁰.

3.1 Fundamentos de uma espiritualidade que se vive à mesa

A figura de Jesus é logicamente o grande objeto do estudo teológico. Ao deparar-nos com o que se habituou chamar de Jesus histórico podemos acessar significativos conteúdos, sobretudo se nos interessa particularmente pensar a comensalidade que, como Jesus, está inserida em um determinado contexto histórico, sociocultural e religioso. Cabe à teologia realçar que diferentes propostas de encontro com o Jesus histórico apontam a comensalidade como uma de suas singulares características¹¹, sendo, por isto, determinante em sua existência histórica e essencial para a compreensão de sua mensagem evangélica e da fé das primeiras comunidades cristãs.

Assim, o que faz do alimento um meritório *locus theologicus* é sobretudo a maneira como Jesus recorre à alimentação para falar do Pai e do Reino de Deus, a insurrecta comensalidade de Jesus e, por fim, sua inaudita entrega como alimento, pão e vinho oferecidos em sinal da Nova Aliança. Por isto a Teologia da Alimentação alcança em Jesus a máxima confluência entre a contingência material e a transcendência, o Criador e sua criação, o alimento diário e o celeste, a refeição aberta a todos e o Reino de Deus.

Jesus vivencia junto dos pecadores um estilo de comensalidade totalmente distinto daquele predominante em seu contexto sociorreligioso. Frente a esta “subversão alimentar” de profusas consequências, os questionamentos não tardam – especialmente

¹⁰ Para Méndez Motoya a Teologia da Alimentação é mais um necessário questionamento que ontologicamente nos afeta do que um simples convite: “Si Dios es compartir superabundancia, entonces los teólogos deben contemplar como se repite – o no – este compartir divino en el intercambio diario de alimentos en el mundo. Si la Eucaristía es una expresión del cuerpo mismo de Dios ofrendado a la humanidad con el propósito de constituir la comunión desde el interior de las esferas encarnadas de la materialidad y la sacramentalidad (“Esto es mi cuerpo que es entregado para ustedes”), entonces ¿qué sentido tiene el que exista una multitud de cuerpos que sufren hambre en el mundo?”. Cf. MÉNDEZ MONTOYA, *Festín del deseo*, p. 189.

¹¹ José Tolentino Mendonça nos mostra que para além da Eucaristia, os evangelhos estão como que “costurados pela memória de outras refeições, a ponto de se dizer que ali Jesus ou está dirigindo-se para uma refeição, ou está numa refeição, ou vem chegando de uma refeição”. Lembra também que alguns autores, como o teólogo Robert Karris, defendem que esta comensalidade aberta e extravagante de Jesus teria sido no fundo a causa de sua crucificação (Cf. MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 168-169). Na mesma direção, mas com distinta percepção histórico-teológica, o contestado teólogo irlandês John Dominic Crossan ressalta que a comensalidade aberta de Jesus é uma de suas características mais determinantes (Cf. CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 297-301).

por parte dos fariseus, “guardiões da separação”¹². Mesmo que esta consideração seja uma interessante proposta teológica, temos que avançar com cautela pois a “mesa” de Jesus é paradoxalmente continuidade e ruptura com a tradição judaica¹³. Seria (no mínimo) uma ingenuidade histórica pensar a comensalidade do profeta de Nazaré como totalmente oposta àquela do povo da aliança.

Isto posto, antes de alcançarmos a novidade da práxis alimentar de Jesus precisamos retomar algumas premissas religiosas herdadas – e alimentadas – durante os anos ocultos de sua vida, sinalizando a ligação de Jesus com a típica comensalidade do povo de Israel. Consciente de que “o que comemos, como o preparamos e servimos e com quem comemos são os marcadores que definem um grupo como distinto de outro”¹⁴, seguiremos a trilha proposta por Daniel Bourgeois em três dos capítulos da obra anteriormente mencionada¹⁵.

O autor trata da complexa passagem da “mesa separada” dos judeus para a “mesa aberta” aos quais os cristãos, como *alter Christus*, são convidados a assumir. Manifesta que a comensalidade de Jesus advém de uma livre opção, em conformidade com o Deus que Ele revela e a missão que ele assume. Tal comensalidade é um caminho possível para adentrar na característica espiritualidade cristã que considera o Filho de Deus como alimento essencial da existência humana.

3.1.1 Um jovem galileu

Jesus, durante os anos de sua vida pública, relaciona de forma vibrante as pessoas aos alimentos e à mesa. No entanto, tal associação pode saltar-nos aos olhos de maneira simplória, como se fosse algo supra-humano e derivado exclusivamente de sua condição divina. Frequentemente ignoramos que a vida religiosa e social de Jesus e sua família está

¹² Etimologicamente a palavra “fariseus”, em hebraico פְּרִישִׁים, deriva da raiz פָּרַשׁ, que aparece tanto no hebraico como o aramaico com o sentido de separar ou de distinguir, mas também com o sentido de dividir em sessão (Ne 8,8), de informar precisamente (Lv 24,12) ou de determinar (Nm 15,34). Logo, dentro da tradição judaica, os fariseus constituem o grupo que procurava garantir a continuidade da fé no Deus de Israel através da perpetuação dos costumes e ritos do povo judaico, distinguindo-os e separando-os do culto aos deuses pagãos.

¹³ Analisando o papel da comida, da mesa e do banquete na primeira e na segunda aliança, Hernando Barrios Tao considera: “Continuidad, discontinuidad y novedad son las directrices que hoy se proyectan entre las dos alianzas. De este modo, la comensalidad del Nuevo Testamento recoge muchos aspectos de la mesa del Primer Testamento y a la vez refleja la novedad y el progreso en la significación de mesa, bajo la luz de evento Cristo. Cf. BARRIOS TAO, Hernando. Comida, mesa y banquete: de la Primera a la Segunda Alianza. *Theologica Xaveriana*, v. 58, n. 166, p. 363, jul./dic. 2008.

¹⁴ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 226.

¹⁵ Trata-se dos capítulos “*Jésus fait table ouverte*”, “*Révolution de palais*” e “*Le banquet du Royaume*”.

perpassada pela comensalidade e por seus regimentos. Como indica Bourgeois, Jesus recebeu na interiorana cidade de Nazaré uma formação religiosa habitual, aprendendo desde criança os tradicionais gestos e ensinamentos da sociedade judaica¹⁶. Neste contexto é patente a intrínseca relação entre comer e crer:

Estar à mesa, comer juntos, estava fortemente condicionado por uma tradição ancestral que incluía inúmeros textos mencionados na Lei. Quer se trate de sacrifícios – naquela época, todo sacrifício ainda é percebido numa dimensão convivial entre o ser humano que oferece um animal, vinho ou um bolo, e Deus que aceita a oferenda –, ou simplesmente dos modos à mesa e do preparo dos alimentos através da cozinha, tudo isso era objeto das normas consignadas na Torá¹⁷

É salutar evocar que a Sagrada Família de Nazaré está, como a maioria das famílias à sua volta, sujeita á seculares prescrições e interditos alimentares. Tais princípios são assimilados e respeitados culturalmente desde tenra infância por todos e todas, e Jesus não foge a esta regra. Dentro do contexto judaico é imensa a importância dessas disposições, sobretudo por que refletem “uma atitude propriamente espiritual e teológica que traduz o estatuto religioso específico do povo de Israel e de seus membros dentro do mundo religioso, político e social da antiguidade”¹⁸. Ou seja, “a cozinha e suas pressupostas escolhas alimentares constituem uma manifestação concreta da relação singular que existe entre Deus e seu povo”¹⁹.

Como signatários da aliança, estando à mesa, distinguem com facilidade pontos similares àqueles pelos quais caminhamos até agora. Em primeiro lugar, comer é ocasião para reconhecer e confessar a fé em um Deus criador de tudo o que existe. Admite-se que o ser humano não é autossuficiente, não é proprietário da terra, dos alimentos, das

¹⁶ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 14.

¹⁷ *Ibidem*, p. 16: “Être à table, manger ensemble était déjà lourdement conditionné par une tradition ancestrale dont nombre de textes de la Loi faisaient état. Qu’il s’agisse de sacrifices – à cette époque, tout sacrifice est encore perçu dans sa dimension conviviale entre les humains qui offrent un animal, du vin ou des gâteaux de farine, et le Dieu qui accepte l’offrande –, ou qu’il s’agisse tout simplement des manières de table et de la préparation des aliments par le passage en cuisine, tout cela faisait l’objet de normes consignées dans la Torah”.

¹⁸ *Ibidem*, p. 25: “[...] une attitude proprement spirituelle et théologique traduisant le statut religieux spécifique du peuple d’Israël et de ses membres dans le monde religieux, politique et social de l’Antiquité”.

¹⁹ *Ibidem*, p. 25: “La cuisine et les choix alimentaires qu’elle présuppose constituent une manifestation concrète de la relation singulière qui existe entre Dieu et son peuple”. Pode-se aqui lembrar que a maioria das religiões no mundo guardam, em diferentes graus, esta inerente relação entre a cozinha e as divindades. Em perspectiva brasileira temos, por exemplo, que a cozinha ritual das religiões afro-ameríndias influenciou fortemente não somente a culinária nacional, mas também a religiosidade popular brasileira. Para aprofundamento do tema consultar a importante obra de Luís Câmara Cascudo, *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Global, 2008. 320 p.

bebidas, etc., e que estes só podem ser apresentados e partilhados à mesa como dons de Deus²⁰. Ao mesmo tempo as prescrições concernentes à escolha e preparação dos alimentos (*kashrut*) fazem referência direta à Aliança do Sinai, cujas exigências manifestam um contínuo desejo de manter-se num relacionamento cotidiano com Deus. Em essência,

As regras alimentares da cozinha judaica terão, portanto, a função de implementar e relembrar até nos comportamentos mais cotidianos – e a refeição tem aí sua primazia – essa exigência de distinção e separação que traz de volta o ser humano à sua singularidade pessoal e coletiva diante de Deus!²¹

Jesus tem um entendimento vivencial – tanto quanto qualquer outro judeu – da constitutiva relação entre aquilo que se come (e como se come) e a experiência da religião e da fé no Deus que cria e que convida à aliança. De modo algum está alheio aos essenciais princípios que regulam a comensalidade de seu povo²². Mesmo se testemunha a dificuldade de manter tais prescrições num momento histórico em que o povo judeu está enredado a outros povos e culturas, Jesus sabe que as especificidades manifestas nas cotidianas refeições estão profundamente associadas à identidade de seu povo.

Uma vez que as refeições comuns legam este sentido religioso profundo, mais ainda aquelas realizadas em ocasiões festivas. Destaca-se, evidentemente, a mesa sacrificial da Páscoa. É certo que Jesus, por vários anos, partilhou com sua família os dons minunciosamente preparados para a ocasião. O cordeiro, as ervas amargas, o vinho, o pão sem fermento e outros alimentos, acompanhados de um rito bastante preciso, evocavam tanto a libertação da escravidão do Egito quanto a ontológica transumância do ser humano, que necessita constantemente, com a ajuda de Deus, ir transpondo situações de menos vida rumo a outras de mais vida.

A participação ativa de Jesus nesta “comensal festa da passagem”, segundo Daniel Bourgeois, o capacita a saborear junto de seu povo “*la merveilleuse liberté d’appartenir*

²⁰ Basta lembrar do início das bênçãos judaicas (בְּרָכּוֹת) a serem feitas no início das refeições: “Bendito és Tu, Adonai, nosso D-us, Rei do Universo, que cria...”; ou ainda daquela prescrita para o final das refeições: “Bendito és Tu, Adonai, nosso D-us, Rei do Universo, Criador de inúmeros seres vivos e suas necessidades, por todas as coisas que criastes para sustentar a alma de cada ser vivo. Bendito o que provê vida aos mundos.”

²¹ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 37: “Les règles alimentaires de la cuisine juive auront donc pour fonction de mettre en œuvre et de rappeler jusque dans les comportements les plus quotidiens – et le repas est à situer au premier rang – cette exigence de distinction et de séparation qui ramène l’homme à sa singularité personnelle et collective devant Dieu!”.

²² A saber, a distinção entre alimentos puros e impuros e as interdições alimentares que dela derivam (como a de comer o sangue dos animais e o impedimento de misturar alguns determinados tipos de alimentos, em especial a proibição de manter juntos carnes e laticínios).

à Dieu”, e assim constituir, “em sua inteligência e sua imaginação humanas, a base de sua pregação do reino de Deus e do modo sacrificial de sua realização”²³. Retomaremos esta questão mais à frente.

Mas o contato do jovem Jesus com o ambiente alimentar não se limita aos regulamentos religiosos. A Galileia, região na qual Jesus foi criado, era conhecida por seu solo fértil e por sua abundância hídrica. Consequentemente era enorme a importância de sua produção agrícola, pesqueira e pecuária em Israel. Aí, durante aproximadamente trinta anos, Jesus acompanhou as famílias vizinhas²⁴ cultivando cereais, legumes, oliveiras, pescando ou pastoreando. Este é seu “*habitat*” comum.

Jesus experimenta desde a infância a importância que as lavouras e os rebanhos têm para este povo simples e trabalhador, pois disso depende a vida deles. Portanto não é estranho que as narrativas evangélicas o mostrem utilizando-se deste conjunto de signos para transmitir uma distinta mensagem. Suas parábolas revelam que Ele acompanha de perto as dificuldades inerentes ao plantio, os ciclos naturais envolvidos, o trabalho dos pescadores, dos pastores, das mulheres responsáveis pela preparação dos alimentos, etc., e que por isto pode utilizar-se de tais atmosferas para falar comparativamente a seu público.

Assim, a significativa relação de Jesus com os alimentos e seu entendimento do sentido da comensalidade para a existência humana não se encetam com a vida pública – embora a partir daí tome rumos totalmente novos. Bourgeois evidencia com sua produção teológica que desde o início do ministério de Jesus, ele compreende que a comensalidade não está limitada a preocupações alimentares ou culinárias, alcançando com enorme concretude as realidades espirituais de um povo frente a seu Deus.

3.1.2 A mesa judaica no tempo de Jesus

Como integrante do corpo social judaico Jesus é conhecedor da singularidade da mesa, que expressa cultural e culturalmente as crenças e valores do povo israelita. O que teria então motivado Jesus, no princípio de seu apostolado, a adotar um comportamento alimentar avesso às tradições religiosas judaicas? O que o impulsionou a ir além dos

²³ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 61: “[...] dans son intelligence et son imagination humaines, la matrice de sa prédication du royaume de Dieu et du mode sacrificiel de sa réalisation”.

²⁴ Segundo a Tradição cristã a família de Jesus fazia parte do grupo de pessoas que trabalhavam com os ofícios manuais, tais como os ferreiros, os oleiros, os tecelões e os que construíam as moradias e sua necessária mobília – é o caso de José, esposo de Maria, como aponta o evangelho de Mateus (Mt 13,55).

limites colocados à mesa familiar dos filhos de Israel? Sua comensalidade deve então ser entendida como total “revogação da lei e dos profetas”?

Para analisar tais perguntas a Teologia da Alimentação caminha numa perspectiva simultaneamente mais ampla e íntima da comensalidade. Envolve peregrinar com Jesus, mestre da mesa e da partilha, assimilando que “a cozinha e o modo como comemos com as pessoas [...] lança uma luz nova sobre a liberdade do ser humano em seu relacionamento com seus semelhantes e com Deus”²⁵. Também neste ponto vamos previamente situar Jesus em seu contexto histórico-religioso.

O período é de grande diversidade. Além das múltiplas crenças religiosas presentes no vasto território do Império Romano, o próprio judaísmo havia se dividido em correntes ou partidos com doutrinas, tradições e ideologias bastante distintas. Passado mais de um milênio desde a saída do Egito, o Templo se tornou, junto com a classe sacerdotal, o centro do poder religioso. Aglutinava ao seu redor algumas centenas de regras, rituais e rígidas exigências ligadas à vivência da fé. Frente a esta realidade os diferentes grupos apresentam respostas discordantes. Destacamos duas delas.

Os fariseus, uma das classes mais importantes neste contexto, acreditavam que diante de uma realidade tão plural era preciso popularizar ainda mais a necessidade de observar a Lei mosaica e os decretos/normas que dela derivam. Assim a cozinha e a mesa se tornaram espaços privilegiados (pois cotidianos e presentes em todo e qualquer lar judeu) para se viver a pureza ritual fora do Templo.

A estratégia farisaica para a manutenção da identidade judaica era garantir que o povo simples da Judeia e da Galileia tivesse acesso, através da mesa, aos elementos fundamentais da lei judaica²⁶. José Tolentino Mendonça, assentindo à proposta de Jacob Neusner, lembra que podemos considerar os fariseus como um “grêmio gastronômico”, visto a enorme importância que eles davam aos regramentos ligados à comida²⁷.

Os essênios, por sua vez, também procuravam conservar a genuína vivência da fé judaica. No entanto sua concepção e pedagogia eram absolutamente opostas. Eles viam que em meio a tantas outras culturas o comportamento ideal seria o afastamento físico.

²⁵ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 64: “[...] la cuisine et les façons de prendre son repas avec d’autres personnes [...] éclairent d’une lumière nouvelle la liberté de l’homme dans sa relation avec ses frères humains et avec Dieu”.

²⁶ *Ibidem*, p. 94-95.

²⁷ MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 167. De acordo com a citação feita de Jacob Neusner, 67% das normas preconizadas pelos fariseus diziam respeito a questões alimentares. Cf. NEUSNER, Jacob. Two pictures of the Pharisees: Philosophical Circle or Eating Club. *The Anglican Theological Review*, v. 64, n. 4, p. 525-538, 1982.

Adotando um modo de vida bastante particular e austero, formaram pequenas comunidades no deserto, o que impunha logicamente uma série de dificuldade para seguir as regras alimentares defendidas pelos fariseus. Criou-se também uma direta oposição ao Templo quando os essênios aboliram a prática dos sacrifícios. Tudo isto fez que, no ambiente judaico, os essênios fossem reconhecidos pelo distanciamento geográfico, mas igualmente por sua específica alimentação. O conjunto neotestamentário não dá importância a este grupo a ponto de descrever suas práticas ou costumes.

A brevíssima consideração a respeito da comensalidade destes dois partidos contemporâneos de Jesus nos revela que a questão da mesa no meio judaico do primeiro século de nossa era não é matéria a ser desconsiderada. Ao mesmo tempo introduz que Jesus não é o único dentro do judaísmo a adotar ou defender uma distinta comensalidade. A diferença é que enquanto a mesa dos essênios tem a pretensão de limitar-se ao seu próprio grupo e a dos fariseus manter-se nos muros invisíveis da religião judaica – sendo desta forma ambos *movimentos de distinção e de separação* –, a comensalidade que Jesus principia manifesta uma atitude de abertura em relação aos que estão à margem do judaísmo. Ele compreende que “o companheirismo à mesa está entre as maneiras mais poderosas que conhecemos de estender e compartilhar a vida uns com os outros”²⁸. Assim sendo, a opção inovadora de Jesus (“Ele come e bebe com os publicanos e pecadores”) será, para a Teologia da Alimentação, o aspecto relevante – e subversivo – de sua proposta.

3.2 A comensalidade de Jesus como projeto salvífico do Pai

A Teologia da Alimentação, como área aberta à transdisciplinaridade, utiliza diversas chaves interpretativas para caracterizar e discutir o tema da comensalidade. No entanto, mesmo que recorra a outras ciências como a nutrição, a sociologia, a antropologia, a história, etc., o caminho metodológico principal é destacar a importância dos alimentos a partir do conjunto da fé judaico-cristã. Como teologia, a epistemologia primeira é compreender a comensalidade doravante a revelação divina presente na criação, nas sagradas escrituras e sobretudo, em Jesus Cristo.

É evidente que qualquer proposta que relacione comensalidade e fé cristã culmina em Jesus Cristo, ápice da Revelação do Pai – e seria questionável se assim não o fosse.

²⁸ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 199.

Dentro da Teologia da Alimentação esta é uma impressão bastante natural. Dispensa expertise bíblica perceber a regularidade em que Jesus é descrito em ocasiões alimentares ao longo dos evangelhos²⁹. Além disso, parece haver uma relação recíproca entre Jesus e os alimentos, de forma que, como indica o teólogo espanhol José María Castillo, a Cristologia (e a Teologia como um todo) também precisa considerar com atenção a ambiência alimentar ao longo da vida de Jesus:

Lendo os evangelhos com certa atenção, logo advertimos que não é possível dizer algo verdadeiramente sério a respeito de Jesus se prescindirmos do tema da comida. Não é possível, portanto, escrever uma cristologia sem que nela ocupem um lugar muito importante as refeições de Jesus, suas preocupações com esse assunto e, por isso mesmo, os critérios expressos por Ele em relação ao problema fundamental da alimentação. Mas, como é lógico e depois de tudo que dissemos, se efetivamente não podemos falar de Cristo prescindindo da questão da alimentação e da comida em geral, nesse caso, definitivamente, não podemos falar de Deus. Pois Jesus, também no que fez e no que disse sobre a comida, nos ensinou quem é Deus e como Ele é³⁰.

Como se vê, a mesa e a comensalidade são essenciais ao projeto messiânico de Jesus. Ele estabelece com suas refeições um modo eucarístico de experimentar a existência humana. Sua comensalidade traduz-se em espiritualidade que alcança o ser humano todo – e não somente o modo específico de se alimentar ou de se reunir uns com os outros. Em razão disso a Teologia da Alimentação deseja analisar como Jesus, com sua singular comensalidade, amplia prodigiosamente – em teoria e prática – os destinatários do Reino de Deus. Outrora, somente os israelitas e seus descendentes tinham acesso ao banquete da aliança. Agora, porém, outros convivas são decididamente incluídos. Esta perspectiva teológica enxerga na Nova Aliança inaugurada por e em Jesus escolhas e comportamentos alimentares que nutrem integralmente o ser humano, sendo, por isto, inegavelmente teologizáveis.

²⁹ Se olhamos as narrativas de Marcos e João – que omitem a infância de Jesus –, basta chegar ao segundo capítulo para encontrar Jesus junto da mesa ou dos alimentos. Pode estar comendo com os pecadores (Mc 2,15-17), debatendo com os fariseus a respeito da necessidade do jejum ritual (Mc 2,18-22) ou da fome a sanar em dia de sábado (Mc 2,23-28), desfrutando das festividades nupciais regadas à vinho (Jo 2,1-12) ou peregrinando à Jerusalém para (as comensais) celebrações da Páscoa judaica (Jo 2,13.23). De modo inusitado o evangelista Mateus chama igualmente nossa atenção ao iniciar o relato da vida pública de Jesus com a pregação de João Batista. Este excêntrico personagem vestido com peles de camelo e comedor de gafanhotos e mel (Mt 3,4), após batizar Jesus, o “vê” ser conduzido pelo Espírito ao deserto, onde ficará em jejum por quarenta dias e noites, e em seguida ser assolado pela fome (Mt 4,1-2). O testemunho lucano, por sua vez, está abarrotado destas situações alimentares. Como boa nova aos gentios, é cheio de trechos onde Jesus é o “comensal inconveniente”, aquele que testemunha a iminência do banquete messiânico que inclui a todos e questiona a lógica judaica. A referência de Jesus como o comensal inconveniente é tomada de José Tolentino Mendonça. Cf. MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 153-155.

³⁰ CASTILLO, *Jesus*, p. 323.

3.2.1 Por uma mesa mais larga

Para o comum dos fiéis, e mesmo para a maioria dos teólogos, falar da mesa de Jesus habitualmente se limita a pensar a importância sacramental da refeição eucarística. Sem negar tal mérito, é como se compreendêssemos a original comensalidade de Jesus apenas como uma maneira figurativa de falar do Reino de Deus e de sua missão, ou como se a preocupação única de Jesus com sua comensalidade fosse motivar um movimento caritativo que se ocupasse em alimentar aqueles que passavam fome.

Todavia, uma análise acurada da tradição cristã recusa essas possibilidades, sobretudo a partir dos argumentos que brotam da própria derradeira ceia feita com os discípulos. A mesa inaugurada por Jesus expressa uma inédita maneira de ser e de viver. Exige reconhecer que Jesus, com sua mesa aberta aos que estão à margem do judaísmo, recorda-nos que a vida humana é uma extraordinária experiência de partilha, de modo que ela seja alimento de comunhão e de vida para todos(as). A este respeito considera José María Castillo:

A mesa repartida, a comensalidade humana, o pão que se parte e se reparte em uma refeição simples de pobres ou num banquete régio, tudo isso é, antes de tudo, o símbolo mais universal e mais profundo de nossa condição humana. Nesse símbolo, nossa carnalidade e nossa alteridade se expressam com uma simplicidade e uma força que não existem nos demais símbolos que a experiência e as diversas culturas nos legaram. Porém, a mesa repartida representa algo mais. O mais decisivo, o que subjaz toda a mesa devidamente repartida, é que nela a condição humana transcende a si mesma. Porque, nesse ato, nesse gesto, é Deus mesmo, o Deus de Jesus, quem se comunica na medida em que o mais intimamente humano é vivido na comensalidade, no ato de partilhar o mesmo alimento que sustenta nossa condição de seres de carne e osso, e nossa necessidade de comunicação mútua, de presença, de confiança, de intimidade e de transparência³¹.

Por essa razão, Daniel Bourgeois caracteriza o movimento inaugurado por Jesus como um verdadeiro “cisma gastronômico” frente a comunidade judaica. Esta percepção pouco usual dentro da produção teológica nos parece interessante exatamente por sua estranheza. Lança-nos a cogitar aspectos e referências totalmente novos da ação messiânica de Jesus e de seus discípulos. Com o autor queremos caminhar agora de maneira não exaustiva pela vida pública de Jesus, mostrando como a novidade da mesa de Jesus está em plena consonância com o projeto salvífico do Pai.

³¹ CASTILLO, *Jesus*, p. 330.

3.2.1.1 Comer com “os de dentro” e “os de fora”

É comum considerar que a vida pública de Jesus começou na Galileia com as pregações e o chamado dos primeiros discípulos (Lc 4,14-15; Mc 1,14-15; Mt 4,17-22). No entanto, narrativamente sua missão está prefaciada pelo jejum feito no deserto (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Tal prática, comum à realidade de Jesus, sinaliza de maneira antitética a importância que Ele dará posteriormente aos alimentos, às refeições e à necessidade de alimentar as pessoas (pois isto gera comunhão com Deus). Como aponta Bourgeois, ao jejuar Jesus defronta-se com a fragilidade humana – a fome nos pode matar – ao mesmo tempo que busca entrar em sintonia com os desígnios de Deus para sua vida e missão³².

Após confessar que “não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus” (Mt 4,4), Jesus assume o compromisso de ir ao encontro dos famintos e sedentos alimentando-os não somente com o pão, o peixe, o vinho, mas com a comunhão gerada pela palavra que proclama ter chegado o tempo do anúncio de libertação aos pobres, aos presos, aos oprimidos (Lc 4,19).

Este movimento itinerante de Jesus em direção aos que estão fora exige assumir necessariamente uma comensalidade também itinerante. Saindo de Nazaré, sua cidade natal, Jesus não tem mais domicílio fixo. É um andarilho que transita alternadamente da Galileia até a Judeia. Entre idas e vindas passa por Cafarnaum, por Caná, por Betânia, por Jerusalém, e come tanto com seus discípulos quanto com as pessoas que encontra pelo caminho³³. Parece evidente que nestas condições seria impossível manter uma alimentação *kasher*³⁴ como preconizava a tradição judaica. Assim, a mesa de Jesus revela a itinerância de seu próprio ministério³⁵.

A partir daí sua comensalidade se realiza num duplo movimento. Por um lado, Jesus vivencia junto de seus discípulos uma comensalidade familiar, próxima daquela que se vivia na intimidade dos costumes judaicos. Pelo menos em partes há uma preocupação

³² BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 69.

³³ Castillo lembra que os evangelhos relatam Jesus comendo com os pecadores e publicanos (Mc 2,15-17; Lc 15,1-2), com os fariseus (Lc 14,1), com as mulheres (Lc 10,38-39), com os samaritanos (Jo 4,7-9), com pessoas de má fama (Lc 7,36-39), mas nunca com “os dirigentes oficiais da religião: sacerdotes, senadores, doutores” ou “com as autoridades políticas”. Cf. CASTILLO, *Jesus*, p. 332-333.

³⁴ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 82-83. Alimentação *kasher* é o termo moderno utilizado para descrever a alimentação que segue as regras de pureza alimentar prescritas no *kashrut*.

³⁵ *Ibidem*, p. 77.

em preparar o espaço e os comensais para o ato alimentar que se seguirá. A refeição é vista como momento de nutrir o corpo, mas também de transmitir conhecimentos, de celebrar os laços fraternos entre aqueles que partilham da mesma mesa e sobretudo de manifestar a fé no Deus da Aliança. O texto que paradigmaticamente representa esta compreensão é sem dúvida a última ceia³⁶.

Em contrapartida Jesus experimenta fora deste pequeno círculo uma comensalidade que poderíamos qualificar como questionadora. Por vezes aceita o convite dos fariseus para comer em suas casas (p.e. Lc 7,36-50). Estas são ocasiões nas quais Jesus assinala que a comensalidade judaica, nos moldes como está sendo majoritariamente vivida, peca em não ser mais hospitaleira e geradora de comunhão.

A principal questão de Jesus frente aos fariseus é a insistência na pureza ritual em relação às refeições. Denuncia Jesus que se ela mantém a identidade judaica, ela igualmente rompe os “laços de amizade e de humanidade” que devem ser vividos de maneira mais ampla³⁷. O que se dá a conhecer nesta mesa é a incoerência de uma partilha que não alcança os que mais precisam dos dons distribuídos – e claramente Jesus não está falando somente dos alimentos. É retirar da comensalidade o que lhe é próprio, ou seja, a capacidade de gerar convivialidade entre os seres humanos³⁸.

O Deus que se revela nas refeições de Jesus não é um Deus limitado a uma religião, a uma determinada crença ou a uma confissão religiosa. O importante para Jesus não é a prática religiosa, mas a experiência humana que se vive quando se partilha a mesma mesa³⁹.

A itinerância de Jesus oportuniza ainda que Ele seja igualmente convidado para as refeições junto das pessoas de má fama ou daqueles excluídos da sociedade (p.e. Lc 5,29-32). A presença de Jesus nestas festas e banquetes faz enuviar a preocupação com a

³⁶ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 77. Aprofundaremos mais à frente o sentido teológico desta última refeição feita por Jesus com seus discípulos.

³⁷ *Ibidem*, p. 107.

³⁸ Wirzba acrescenta ainda: “A meta da vida é realizar relações uns com os outros, para que a vida que as pessoas experimentam aqui e agora possa compartilhar a vida trinitária divina que cria, sustenta e preenche a criação. Cf. WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 199. Castillo, por sua vez, considera que a principal questão relevada pela comensalidade de Jesus é a imagem de Deus: “[...] nas circunstâncias presentes nas refeições [...] descobrimos coisas que Jesus nos quis dizer, sobre Deus, como Deus é, o que lhe agrada ou desagrada, ou simplesmente o que não tolera. E disso desde agora que a *imagem de Deus*, que se descobre nas refeições de Jesus, é *surpreendente* e, às vezes, difícil de aceitar *precisamente por sua impressionante humanidade*”. Cf. CASTILLO, *Jesus*, p. 331.

³⁹ CASTILLO, *Jesus*, p. 334.

pureza dos alimentos, revelando a intrínseca relação entre comensalidade e a misericórdia de Deus⁴⁰.

A perspectiva liberalizante de Jesus explica o sentido de sua missão: anunciar e concretizar o perdão de Deus. É certo que a experiência da misericórdia de Deus não é propriamente uma novidade em relação à tradição bíblica anterior. Mas esta insistência, prefigurada na comensalidade, de um dom da misericórdia divina sem condicionamentos prévios e em ato é tão inédita que soa a escandalosa. Na singular hermenêutica daquele camponês do mediterrâneo, a história encontrava-se com o Reino de Deus no limiar mais desconcertantemente profano: o trânsito entre a cozinha e a mesa⁴¹.

Por isso, ao ser questionado sobre comer com os pecadores Jesus responde com as três parábolas da misericórdia (Lc 15). Com sua atitude (de comer junto deles) Jesus mostra que os alimentos aludem a misericórdia do Pai que alcança a todos e todas, sem exceção e na gratuidade. Desta forma sua convivial comensalidade conquista os que dele se aproximam para escutar os seus ensinamentos. Essencialmente Jesus traduz a convivialidade em termos teológicos através de sua comensalidade⁴².

3.2.1.2 Um “novo” rosto para Deus

Daniel Bourgeois afirma que nestas diversas ocasiões alimentares o que Jesus dá a conhecer (ou a redescobrir) é a face do Deus que age compadecidamente em favor de seu povo⁴³. Um exemplo típico é a passagem da multiplicação dos pães nos sinóticos (Lc 9,10-17; Mt 14,13-21; Mc 6,30-44). Jesus, como rosto visível do Pai, reconhece a necessidade de sobrevivência física do povo, preocupa-se com isto, anima os seus discípulos a terem uma atitude semelhante, e dando graças ao Pai pelos alimentos das classes menos abastadas da época⁴⁴ (o pão e o peixe), faz presente a providência de Deus que não deixa o seu povo entregue à fome⁴⁵.

Neste sentido, trilhando particularmente o evangelho de Lucas, parece haver uma íntima relação entre as curas que se seguem à inaugural pregação feita em Nazaré (Lc

⁴⁰ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 105.

⁴¹ MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 172.

⁴² BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 122.

⁴³ *Ibidem*, p. 79-80.

⁴⁴ Esta percepção fica ainda mais clara se tomamos como base a narrativa do evangelho de João (Jo 6,5-15), na qual o pão é especificamente o de cevada, um grão menos nobre que era utilizado pelos mais pobres em substituição ao trigo, para produzir bebida alcoólica de menos importância social que o vinho ou para alimentar os animais.

⁴⁵ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 80-81.

4,31-5,26) e a atitude de uma comensalidade que se abre aos pecadores e oprimidos (Lc 5,29-6,5)⁴⁶. No fundo a mesa estabelecida por Jesus é um movimento de “cura das relações”, que faz do excluído, próximo, do faminto, saciado, do pecador, perdoado e de todo ser humano, membro filial introduzido na mesa do Reino.

Por sua vez, Norman Wirzba reconhece a alimentação e a cura como faces do ministério de Jesus também no evangelho de João, e propõe que ambos, relacionados a outros dois aspectos, sejam os meios pelos quais os cristãos colaborem com as dinâmicas de vida legadas por Deus aos seres humanos:

Em seu discurso de despedida, João está convidando todos a se tornarem seguidores íntimos de Cristo, em vez de servos ignorantes que realizam tarefas mecanicamente ou por medo. Verdadeiros seguidores são amigos amados de Jesus que conhecem interiormente o que é a intenção e a vida do Pai. Se forem enxertados em Jesus, mais basicamente, dando continuidade aos ministérios de alimentação, cura, perdão e reconciliação de Cristo –, estarão continuando no mundo os modos de construção da vida do próprio Deus, que existe desde o primeiro dia da criação⁴⁷.

“Onde a vida está rompida, degradada ou faminta, Jesus repara a vida, mostrando-a a nós como reconciliada, protegida e alimentada”⁴⁸. Sua comensalidade ilumina assim, com desmedida profundidade e alargamento, a convicção em um Deus que cria e segue junto de sua obra, possibilitando com sua providência, que o ser humano avance rumo a um estado cada vez maior de comunhão com o próprio Deus, com os outros seres humanos e com toda a criação⁴⁹.

Como anunciado profeticamente no livro de Isaías, Deus em sua infinita misericórdia prepara um rico banquete para todos os povos. Segundo o texto será um “banquete de carnes gordas, um banquete de vinhos finos, de carnes suculentas, de vinhos depurados” (Is 25,6). Neste sentido Jesus, que congrega com sua comensalidade todos ao seu redor, cumpre em si mesmo a profecia “destruindo o véu que envolvia todos os povos” (Is 25,7) e fazendo “desaparecer a morte para sempre” (Is 25,8).

⁴⁶ A alternância entre narrações de cura e de comensalidade aparece também com significativa evidência no evangelho segundo João, guardando-se a especificidade joanina de considerar ambos tipos de episódios como sinais e não como milagres.

⁴⁷ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 104.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁴⁹ Wirzba trata desta questão recorrendo à categoria do Lógos divino criador: “[...] como Cristo é o Lógos divino em ação em tudo, dando vida e direção, ele também pode se mover através de todas as coisas e transformá-las para que possam, um dia, tornar-se a vida verdadeira que Deus quer que elas sejam. As criaturas estão vivendo atualmente uma forma de vida deficiente. O que elas precisam é da cura e da força das associações, uma cura em que a Igreja, entendida como a continuação na Terra das práticas ou do modo de ser de Cristo, tem um papel vital a desempenhar”. Cf. *Ibidem*, p. 198.

O banquete terrestre proporcionado por Jesus alimenta, assim, a esperança de que um dia estaremos todos reunidos partilhando o banquete celeste preparado pelo próprio Deus. E vai mais além. De fato, o banquete anunciado em Isaías, caracteristicamente terrestre, prenuncia que tal repasto de alguma maneira se realizará desde as realidades terrenas até alcançar o reino celeste⁵⁰. Por isto há uma estreita relação entre a comensalidade de Jesus e o anúncio do banquete escatológico do Reino⁵¹.

As parábolas utilizadas por Jesus para descrever o Reino de Deus muitas vezes são parábolas da mesa, onde a fome dará lugar à fartura e a sede será saciada⁵². O paradigma para tal compreensão é aquele, por exemplo, exposto na parábola do mau rico e do pobre Lázaro. Na realidade a intenção fundamental é mostrar que o dom da saciedade e hospitalidade esperadas na futura realidade celeste carecem ser cultivadas desde as realidades terrestres: “[...] todo gesto de hospitalidade deve testemunhar a absoluta gratuidade que brota do coração daquele que convida, alcançando o convidado, sem lhe pedir nenhuma contrapartida”⁵³. À universalidade do banquete celeste, que responde à carência inerente ao ser humano (“o Reino é uma refeição pois o ser humano tem fome”⁵⁴), corresponde na terra à universalidade dos bens. Parece ser esta a grande revolução da pregação evangélica de Jesus⁵⁵.

3.2.2 Eu mesmo sou o alimento

A comensalidade de Jesus surpreende-nos de diversas formas, pois, antes de tudo, restabelece a necessária comunhão entre os seres humanos. Todavia à relação de Jesus com os alimentos concerne ainda a maneira como ele mesmo deseja se dar a conhecer. O mesmo Deus que escandalosamente se fez humano, apresenta-se como alimento a ser partilhado, entregue aos seus (e a todos/as) nas espécies do pão e do vinho, para a remissão dos pecados. Em Jesus o sagrado se dá verdadeiramente como comida e bebida.

Certamente este é um dos temas teológicos mais vastamente descritos e estudados. Não é demais repetir que, por isto, a Teologia da Alimentação não pretende centrar-se numa análise sacramental da eucaristia. Ao invés disso evidencia que a importância

⁵⁰ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 116.

⁵¹ *Ibidem*, p. 117.

⁵² *Ibidem*, p. 118.

⁵³ *Ibidem*, p. 122: “[...] tout geste d’hospitalité doit témoigner d’une gratuité absolue, dans le coeur de l’invitant pour rejoindre l’invité, sans lui demander aucune contrepartie”.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 118: “[...] le Royaume est un repas, parce que l’homme a faim”.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 119-120.

da comensalidade para o pensamento teológico advém, principalmente, por ser este o meio escolhido por Jesus para falar do mistério de sua presença (encarnada e ressurreta) entre nós!

Mesmo que cada evangelista intencionalmente coloque na boca de Jesus falas condizentes com sua proposta narrativa, salta-nos aos olhos a frequência com que os diferentes evangelhos descrevem Jesus utilizando metáforas alimentares para transmitir sua mensagem de libertação e finalmente, anunciando-se como alimento para o mundo. Algo a ser definitivamente considerado, visto que a proposta central deste trabalho é analisar como os alimentos revelam algo de Deus e de suas realidades.

3.2.2.1 Eu sou o pão da vida

Daniel Bourgeois baseia sua biografia alimentar sobretudo no evangelho de Lucas, justificando ser este o relato que dá maior destaque à comensalidade de Jesus. Norman Wirzba, por sua vez, prefere partir do evangelho de João, visto que trata com maior distinção a relação entre significante e significado⁵⁶. De fato, o evangelho de João, o último a ser escrito, faz uma exposição teologicamente mais elaborada que os sinóticos, dando destaque à íntima relação que Jesus tem com o Pai.

Um dos elementos recorrentes em João é a expressão *ego eimi* (ἐγώ εἰμι – eu sou)⁵⁷. Na maioria das vezes ela é utilizada com um complemento, formando significativas alegorias: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8,12), “Eu sou a porta das ovelhas” (Jo 10,7), “Eu sou o bom pastor” (Jo 10,11), “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25), “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), “Eu sou a videira verdadeira” (Jo 15,1). Outra ainda, por utilizar um notório alimento, é especificamente trabalhada pela Teologia da Alimentação de Wirzba. Para o autor, o “Eu sou o pão da vida” (Jo 6,34) pode ser considerado a epítome da mensagem e da pessoa de Jesus⁵⁸.

Estamos diante de uma complexa unidade literária, composta pelo sinal da multiplicação dos pães (Jo 6,1-15), o de Jesus caminhando sobre as águas (Jo 6,16-21) e

⁵⁶ A diferença entre as propostas dos autores (uma biográfica e outra mais sistemática) justificam as respectivas escolhas.

⁵⁷ A expressão faz referência direta ao *ehyeh asher ehyeh* (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה – eu sou o que serei), locução do Antigo Testamento utilizada para falar do nome de Deus (Ex 3,14). Ao aproximar o “eu sou” do Deus da aliança ao “eu sou” de Jesus, João declara notoriamente a divindade do Filho de Deus.

⁵⁸ Em relação ao grande episódio dos pães no evangelho de João diz Johan Konings: “O cap. 6 é um mini evangelho. Contém a mensagem essencial de Jesus e a respeito de Jesus. É uma unidade dramática perfeita [...] que tem como centro o discurso do “Pão da Vida” pronunciado na sinagoga de Cafarnaum. Cf. KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 147.

pelo grande discurso na sinagoga de Cafarnaum (Jo 6,22-66). Como é próprio do evangelho de João, os sinais realizados por Jesus através da materialidade da existência dão a conhecer as realidades divinas. Por isto, ao partilhar os cinco pães de cevada e os dois peixes, Jesus pretende que a multidão reconheça a hospitalidade de Deus, por meio da ação do “Filho do Homem”, sinal de seu amor total⁵⁹. Mas aqueles que partilharam o pão não foram capazes de enxergar o que só era possível ver aos olhos da fé⁶⁰.

[...] a partilha do pão é bem mais que um evento de abastecimento do corpo. Pode ser um ato radical e profético de hospitalidade fundamentado na hospitalidade primordial e mantenedora de Deus, pela qual todo o mundo é criado, nutrido e recebe a liberdade para ser ele mesmo⁶¹.

Logo, o discurso na sinagoga de Cafarnaum é uma mistagogia. Através do símbolo do pão instrui a multidão a respeito da providência de Deus que envia dos céus um “alimento que permanece até a vida eterna” (Jo 6,27). Jesus sabe que a multidão vem ao seu encontro para ser saciada (Jo 6,26). Por isto oferece a saciedade plena, a saber, o “pão do céu”, o “pão de Deus”, o “pão da vida”. Ao apresentar-se como alimento celeste Jesus prenuncia sua entrega na cruz, sua morte e sua ressurreição, mostrando que sua carne e sangue deverão ser consumidos como forma de alcançar a vida eterna (Jo 6,54).

Em paralelo estão colocados o pão material e o pão dos céus, o alimento perecível e o perene, a vida passageira e a eterna. Por meio da inata comensalidade dos que procuram Jesus para saciar a fome se manifesta a identidade do Pai e do Filho e o vínculo entre eles: “Eu sou o pão vivo descido do céu. Quem comer deste pão viverá para sempre. O pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo. Assim como o Pai, que vive, me enviou e eu vivo pelo Pai, também aquele que de mim se alimenta viverá por mim” (Jo 6,51.57).

Por isto a Teologia da Alimentação vislumbra que o anúncio de Jesus inaugura uma paradoxal forma de alimentação. Alimentar-se de algo nada mais é do servir-se da materialidade de seus corpos, destruindo-os e transformando-os na materialidade que

⁵⁹ Não é que Jesus ache dispensável o que é próprio da materialidade. Ao contrário, é através delas que se manifestam os sinais da vida nova possibilitada em e por Jesus. Cf. KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 59.

⁶⁰ Pode-se aqui registrar a consideração de José Tolentino Mendonça a respeito dos banquetes preparados e proporcionados por Jesus: “Os Evangelhos narram múltiplas refeições, cujo sentido se enfraquece quando lidas apenas pelo lado do maravilhoso. O milagre deixa o leitor precocemente saciado. As refeições são para Jesus, sobretudo, atos performativos, onde ele explicita o seu projeto, colocando os que não podem estar juntos à volta da mesma mesa, preparando uma refeição igualitária para a multidão díspar de homens e mulheres”. Cf. MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 173.

⁶¹ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 224.

somos. “Para preservar a forma de minha vida, a forma da vida de outro precisa acabar”⁶². Com o *pão da vida* não é assim. Jesus é capaz de dar-se como pão perene e continuar existindo. “Como resultado dessa alimentação, nossa vida torna-se uma participação e uma continuação da vida dele”⁶³ (Jo 6,57). Jesus, com isto, transcende a perspectiva fisiológica, concebendo que ao invés de seu corpo e sua forma serem transformados no nosso – e sua identidade destruída –, somos nós os transformados nele, tornando-nos agora, corpo de Cristo:

Ao chamar Jesus de pão da vida e, depois, ao instruir as pessoas a morder e mastigar (*trogon*) esse pão, o evangelho de João apresenta as pessoas a um tipo de alimentação em que a permanência é possível e transformadora. Comer o “pão da vida” não é absorver e, assim, abolir esse pão, mas ser alterado por ele⁶⁴.

A partir desse novo tipo de alimentação implantado por Jesus entende-se o contraste que o texto faz do “pão da vida” com o maná do deserto. A distinção não está em quem os concede – pois Jesus assegura que tanto um quanto o outro tem sua origem em Deus Pai. A diferença é que o maná foi dado no deserto como alimentação “natural”, que atende à necessidade nutricional dos seres, enquanto o “pão da vida” vai muito além.

[...] há também o tipo de alimentação em que o outro não é simplesmente absorvido por mim. Em vez de absorver outros, eu *recordo* e, assim, os *abrigo*, convido e acolho para que entrem em minha imaginação afetiva e moral, e assim, sou transformado por dentro. Com esse tipo de alimentação, sou inspirado, corrigido e nutrido por outro sem que o outro ser seja completamente destruído. *O outro, ou seja, Jesus, continua a viver em mim não como matéria de-formada, mas como alimento que forma e re-forma a vida por dentro*⁶⁵.

A existência de Jesus dada como alimento é “copermanência complexa e dinâmica”⁶⁶. Como Deus Pai está presente no mundo e nunca abandona sua criação, assim também Jesus se faz presente como alimento, como comensalidade aberta. Por isso pode comunicar que quem come sua carne e bebe o seu sangue permanece Nele e Ele permanece na pessoa (Jo 6,56). De fato, quando Jesus se anuncia como pão da vida, não estamos diante de uma metáfora. A alimentação criada por e em Jesus é então um estilo de vida, uma forma eucarística de ser e de viver a partir de Cristo.

⁶² WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 209.

⁶³ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 209.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 214

3.2.2.2 A última refeição

Jesus passou sua vida pública realizando diversas refeições. E vendo aproximar-se o momento em que seria entregue às autoridades civis e religiosas que o perseguiram, decide realizar uma derradeira ceia com seus discípulos. Como “última”, retoma todas aquelas anteriormente vivenciadas junto de seus discípulos. Ao mesmo tempo, determina o estilo das muitas refeições que se farão após a sua morte. Estas se tornaram a marca indelével das comunidades cristãs ao redor do mundo – “E partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração” (At 2,46b).

A Teologia da Alimentação nota que o memorial ao qual Jesus se introduz é uma refeição. Por isto, o cenáculo, literalmente “sala da refeição”, é o lugar escolhido por Jesus para dar o último ensinamento aos discípulos⁶⁷. A refeição aí partilhada parece seguir mais os moldes da ritualística páscoa judaica do que das clássicas ceias romanas⁶⁸. Certamente é uma refeição especial, contendo o pão, base da alimentação daquele povo, e o vinho, que marcava os momentos festivos. Para ser validamente uma refeição pascal judaica é necessário que haja um cordeiro a ser imolado⁶⁹. No entanto, no “rito” presidido por Jesus não há cordeiro. Ele mesmo é o sinal da Aliança, uma Nova Aliança. Entregando-se pelos que estavam presentes e por todos, apresenta-se como o sacrifício definitivo que retira os pecados do mundo. Por isso a universalidade é característica incontestável desta refeição.

⁶⁷ A palavra cenáculo etimologicamente deriva do latim *cenāculum*, que por sua vez é o vocábulo latino utilizado para traduzir tanto a palavra grega ἀνάγειον (que aparece em Mc 14,15 e Lc 22,12) quanto ὑπερῶον (em At 1,13). Ambas as palavras gregas traduzem a ideia de um cômodo no andar superior da casa, normalmente utilizado para as refeições.

⁶⁸ Isto se percebe não só pelas diferenças práticas como o possível horário e organização do local a comer, mas por seu caráter memorial, identitário e libertador. Cf. BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 127.

⁶⁹ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 131. A diferença entre os evangelhos deve ser assinalada. Para os sinóticos trata-se realmente da celebração da Páscoa (Mt 26,17; Mc 14,12; Lc 22,7), embora, tanto em forma quanto em conteúdo, as narrações se distanciem do seria a liturgia de uma Páscoa judaica. Neste sentido João parece guardar maior coerência já que seu relato diferencia significativamente esta “refeição de despedida” daquela da Páscoa Judaica. Por isto, em João, a Páscoa cristã se dará com a elevação de Jesus na cruz e com sua sequente ressurreição. Castillo, a este respeito, considera: “Tem-se discutido amplamente entre os especialistas se aquela ceia foi simplesmente isso, uma ceia de despedida e nada mais, ou foi uma ceia de caráter religioso, a ‘ceia pascal’ que a cada ano a religião de Israel celebrava para comemorar o acontecimento histórico que marcou a história e a religiosidade do judaísmo, a saída do Egito. Pois o que está em jogo, entre outras coisas, é saber se a despedida de Jesus e a instituição da Eucaristia foi um fato religioso ou antes foi a realização, uma vez mais e com caráter definitivo, da comensalidade como expressão máxima da presença de Deus em Jesus entre os humanos”. Cf. CASTILLO, *Jesus*, p. 340.

Logo, a última refeição de Jesus na terra é o ato inaugural do banquete celeste por Ele anunciado e testemunhado⁷⁰. Este se tornará o centro cultural e sacrificial da comunidade cristã, vivenciada em duas mesas: a da palavra e da eucaristia. Não há mais necessidade de sacrifícios animais no ceio da comunidade cristã pois o sacrifício definitivo está feito na mesa partilhada de Jesus. É significativo para Teologia da Alimentação afirmar que através de uma refeição eucarística (que é Jesus mesmo) “o céu encontra epifanicamente a terra”⁷¹.

Jesus afirma ser ele mesmo o elo entre o “agora” da história terrena e o Reino. Por esta razão, ele escolheu o momento da refeição pascal não para tomar seu lugar substituindo-o por um outro rito, mas para criar um vínculo mais forte e radical entre a refeição presente e o banquete do Reino. Ele é pessoalmente o Reino que vem⁷².

Wirzba apresenta a mesa eucarística de Jesus de maneira excepcional – e mesmo poética. Indica que ela é central na vida das Igrejas cristãs em três principais aspectos. Em primeiro lugar, como refeição excelente, alimenta os fiéis possibilitando que tenham vigor para responder às exigências inerentes ao seguimento de Cristo⁷³. Está ligada ao caráter nutridor do pão e do vinho, sinais da nutrição proporcionada pelo corpo e pelo sangue do Jesus.

Simultaneamente, partilhar dos “frutos” desta última refeição é como um “treinamento” que os cristãos recebem para agir como Jesus. Ao reunir-se para celebrar eucaristicamente sua memória, a comunidade cristã é convocada, pelo pão fracionado e pelo vinho, a ser no mundo sinais do mesmo ministério de cura, reconciliação e alimentação exercidos por Jesus⁷⁴. À medida que comunitariamente o partilhamos e somos instruídos (uns pelos outros em Cristo), conclui-se que ninguém come sozinho o pão e o vinho de Cristo. Não foi diferente com os primeiros discípulos, que continuaram a se reunir para “obter sua inspiração, sua força e seu sustento”⁷⁵.

⁷⁰ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 133.

⁷¹ *Ibidem*, p. 134. Norman Wirzba chega a semelhante conclusão quando diz que “Cristo representa outra ordem de vida porque, ao contrário da vida e da morte conhecidas por meio de Adão, Jesus inaugura um modo de vida que une as pessoas ao céu”. Cf. WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 204.

⁷² *Ibidem*, p. 133: “Jésus affirme qu’il est personnellement le lien entre ce «maintenant» de l’histoire terrestre et le Royaume. Pour cette raison, il a choisi le moment du repas pascal non pour remplacer et lui substituer un autre rite, mais pour créer un lien plus fort e plus radical entre le repas présent et le banquet du Royaume. Il est personnellement le Royaume qui vient”.

⁷³ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 200.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 200.

⁷⁵ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 201.

Por fim, o autor indica que a última refeição de Jesus possibilita que vejamos a comensalidade do mundo com outros olhos. “Comer Jesus é o ato ritual que tem o potencial de transformar a alimentação em geral, para que ela possa ser hospitaleira em seu núcleo e leve a uma comunhão de vida”⁷⁶. Significa que a refeição eucarística se liga diretamente com nossas refeições cotidianas se acolhermos que, como a comensalidade de Jesus, também a nossa deve transmutar-se em ocasiões de comunhão, de misericórdia e de vida para os seres humanos e para toda a criação.

3.2.3 Refeições do ressurreto: ao redor dos alimentos se identifica Jesus

Pode parecer que as refeições de Jesus fazem parte do conjunto de condicionamentos inerentes à sua condição encarnada. Seria como dizer que a comensalidade de Jesus está para a sua vida como o ato de respirar. Neste caso ela estaria como uma realidade *sine qua non* da vida que se findaria com o desenlace de sua existência física. Para a Teologia da Alimentação esta parece ser uma hipótese por demais simplória visto que a comensalidade de Jesus não é algo automático ou mecânico. Ao contrário, sendo fruto da liberdade de Jesus colocada em convergência com o plano salvífico do Pai, está intimamente ligada à personalidade e aos ensinamentos do Filho encarnado.

Do ponto de vista exegético parece que tanto Lucas quanto João utilizam as refeições com Jesus para comprovar a coincidência entre aquele que havia sido crucificado e morto, e aquele que agora estava entre eles em estado glorioso, ressuscitado⁷⁷. Neste sentido a mesa partilhada no episódio dos discípulos de Emaús (Lc 24,30-31), o peixe comido na presença dos apóstolos (Lc 24,41-42), o pão e o peixe preparados e distribuídos às margens do lago de Tiberíades (Jo 21,8-14) e a refeição feita com os apóstolos (At 1,4) teriam o mesmo sentido hermenêutico que a voz e a forma do chamamento que teriam feito Maria Madalena identificar Jesus (Jo 20,16).

No entanto, isto desconsidera que, se em vida a comensalidade à maneira de Jesus é uma clara adesão ao seu projeto de comunhão e vida – projeto este dado pelo Pai –, após sua morte a comensalidade com Jesus passa a memorial não somente deste projeto, mas de sua ressurreição mesma. Daí que a comunidade primitiva, ao se reunir ao redor de

⁷⁶ *Ibidem*, p. 200.

⁷⁷ CASTILLO, *Jesus*, p. 346.

Cristo e de sua comensalidade consegue facilmente reconhecer sua personalidade e seus ensinamentos. Por isso,

Em última análise, as refeições do Ressuscitado com seus discípulos afirmam um dado que a Igreja nunca deveria esquecer: se Jesus, a partir de sua ressurreição, situa-se no âmbito da transcendência, mais uma vez nos encontramos com o dado fundamental segundo o qual o *Transcendente é encontrado na experiência humana*. Não há outra forma nem outra possibilidade de encontrá-lo e estabelecer com ele a devida relação. E essa relação, segundo o testemunho da Igreja nascente, *é a experiência da comensalidade*⁷⁸.

3.3 Em Cristo nos tornamos alimento para o mundo

Neste ponto podemos começar a conjecturar algumas consequências da “mesa aberta” de Jesus, tanto para aquele contexto histórico quanto para o nosso. Sua maneira inovadora de vivenciar as refeições leva os seus interlocutores a inquirir “o sentido profundo da dimensão alimentar e culinária da vida humana”⁷⁹. Mesmo se não o façam como cogitaríamos hoje a partir de todo o patrimônio da sistemática cristã, pode-se deduzir com razoável segurança que as testemunhas da comensalidade vivida por Jesus começam a compreender com “novas lentes” a importância do que se passa ao redor da cozinha.

Para a tradição judaica a mesa reflete a identidade e a missão *deste povo*, ao passo que para Jesus a mesa reverbera a identidade e missão *humanas*, e estas, em íntima relação com o projeto de Deus para toda a criação. “As evidências da Igreja inicial sugerem que a comunidade de seguidores comia em conjunto regularmente e com frequência e que em sua refeição tentavam dar testemunho do modo de Cristo habitar a terra”⁸⁰. Assim, a missão primeira da *ecclesia* é alimentar a vida humana em seus mais diversos aspectos: “dai-lhes vós mesmos de comer” (Mt 14,16; Lc 9,13). Se reconhece que “a *koinonia*, o compartilhamento e o companheirismo que acontecem ao partir o pão e beber o vinho juntos são o resultado daqueles que se permitiram ser transformados por dentro pelo *lógos* de Cristo e por seu atencioso e compassivo modo de ser no mundo”⁸¹.

⁷⁸ CASTILLO, *Jesus*, p. 348.

⁷⁹ BOURGEOIS, *Jésus de Nazareth*, p. 111: “[...] le sens profond de la dimension alimentaire et culinaire de la vie humaine.

⁸⁰ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 201.

⁸¹ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 205.

Não nos parece banal que os primordiais passos da nascente comunidade cristã tenham ocorrido então na “sala das refeições”. Após a morte de Jesus, o cenáculo é descrito como o primeiro ponto de encontro dos discípulos (At 1,13-14), bem como o local onde recebem o Espírito Santo (At 2,1-4). Em chave deveras joanina, poder-se-ia concluir que a Igreja que *sobe à sala de cima* para receber o Cristo eucaristicamente partilhado é a mesma que, após receber o Espírito Santo, *desce para alimentar* com seu testemunho o povo sedento da comunhão com o Deus misericordioso de Jesus.

Por isto as querelas concernentes ao âmbito alimentar continuarão presentes durante as primeiras décadas das primitivas comunidades cristãs. Elas refletem, no entanto, a necessidade de acolhida e comunhão apontados por Jesus. Como lembra Wirzba, nem sempre estas primeiras comunidades comiam dignamente à mesa de Cristo, ou seja, sua comensalidade mais gerava divisão que comunhão⁸². Estar em comunhão com a mesa de Jesus é um processo gradativo e de conversão. Implica ser educado pelo estilo de alimentação de Cristo, para que também a nossa alimentação reflita a comunhão, a hospitalidade e a vida de Jesus.

3.3.1 “Transmutados pela fé...”

O memorial instituído por Jesus em sua última reunião com os discípulos tem inegável importância sacramental, mistérica. No entanto, como apresenta Wirzba, a eucaristia partilhada fraternalmente entre os seguidores de Cristo, sendo literalmente uma refeição, alcança-nos necessariamente nos compromissos com a vida física, social e moral. Talvez por isto a descrição lucana da primeira comunidade cristã (At 2,42-47) associe diretamente o ensino recebido dos apóstolos à partilha dos bens – no texto colocada como “comunhão fraterna” –, à fração do pão – primitiva forma de se referir ao rito eucarístico –, e à oração.

Aqui podemos ver como a mesa comum em torno da qual as pessoas comiam podia ser, ao mesmo tempo, uma mesa eucarística. A refeição podia se tornar

⁸² *Ibidem*, p. 203. O exemplo citado pelo autor é da comunidade de Corinto, onde alguns passaram a se reunir para a ceia, mas não agiam de forma coerente com o mistério de comunhão aí celebrado. Cf. 1Cor 11,17-29. Castillo utiliza a mesma passagem e comenta: “O que Paulo afirma com vigor é que as desigualdades sociais, que se traduzem em interferências, enfrentamentos e desprezo, tornam impossível a Eucaristia. Ou seja, onde falha a comensalidade (fato social), falha igualmente a Eucaristia (fato teológico). Pois o divino e o humano estão fundidos um com o outro, que onde se resente o humano, o social, o histórico, por isso mesmo e nisso mesmo o que chamamos ‘o divino’ desaparece. Até mesmo converte-se em maldição (1Cor 11,29)”. Cf. CASTILLO, *Jesus*, p. 346.

um tempo de transformação quando as pessoas ruminavam sobre o que significa receber o mundo e umas às outras como dons oferecidos por Deus⁸³.

Logo, “a Mesa do Senhor, e por extensão, também a nossa própria mesa doméstica nunca são simplesmente uma ilustração da ação salvífica de Deus no passado”⁸⁴. Recorrendo ao pensamento de Alexandre Schmemmann, Wirzba demonstra que a eucaristia nos abre a uma realidade presente de *transmutação*, onde “toda vida é restaurada e tornada íntegra pela comunhão que os modos amorosos de Cristo com o mundo tornam possível”⁸⁵.

No fundo a comensalidade de Jesus e, sobretudo, sua entrega como comida e bebida, exorta-nos a ingressar num constante exercício de presença. Ele se faz presente em nosso meio através do corpo e do vinho partilhados. Simultaneamente, quando comungamos, expressamos nosso desejo de que ele permaneça conosco e nós permaneçamos com ele – e nele. Esta é a essência do mistério eucarístico. A Teologia da Alimentação entende que este mistério de presença transmitido pelo ato alimentar se amplia tanto em questão sacramental quanto em relação ao ato de comer em si.

A refeição eucarística em sua forma ideal reconfigura as pessoas como fundamentalmente extáticas e eróticas, constantemente movendo-se para além de si mesmas com um desejo pelo outro como outro. A abertura pela qual o outro é acolhido em minha boca e em minha vida é também a abertura pela qual minha vida é movida a respeitar e responder àquilo que é outro em relação a mim – começamos pela humilde palavra de agradecimento, mas estendendo-se depois à implementação de economias alimentares que se importem com a vida⁸⁶.

Tal comensalidade transmutada em Cristo opõe-se ao tipo de alimentação presente hoje na maior parte das comunidades mundiais. A sociedade pós moderna supervaloriza um tipo de alimentação que seja conveniente, controlável e que gere conforto⁸⁷. A alimentação inaugurada por Cristo é exatamente o contrário disto: inconveniente, por que inclui à mesa os que estão além dos laços de parentesco ou dos grupos sociais aceitos;

⁸³ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 223.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 205.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 205.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 212. De maneira antitética Wirzba aclara como ele entende que a refeição eucarística nos torna pessoas extáticas e eróticas: “Comer tornar-se pornográfico quando esse desejo erótico e amoroso pelo outro é desvirtuado em formas de dominação ou exploração que privam o outro de sua integridade ou caráter de graça. Em termos teológicos, a comida deixa de ser registrada como uma benção de Deus porque foi reduzida a um ídolo que nos serve”.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 213.

incontrolável, por sua universalidade que a todos alcança; e desconfortável por que nos desinstala de nossas seguranças materiais e sociais.

“Comer Jesus e ser comidos por ele é o que realiza a transformação em nós, para que possamos nos tornar alimento que nutre e celebra o mundo”⁸⁸. Provoca um duplo movimento – de saída e de presença – rumo a quem necessite ser alimentado(a) das mais diversas formas. A copermanência de Cristo que a eucaristia expressa requer que nos disponhamos (como Ele) a buscar uma nova realidade social e um novo estado de vida no qual “as formas de opressão e divisão, degradação e violência que caracterizam a alimentação e a vida costumeiras”⁸⁹ sejam superadas.

Como memorial, a refeição eucarística nos impulsiona a transformar todas as nossas refeições em constantes memoriais. “Quando pomos comida na mesa e damos graças pela vida e pelo trabalho que ela representa, relembramos a dádiva e o sacrifício da vida não humana que o alimento é”⁹⁰. Assim, como a refeição eucarística nos liga à Trindade, as refeições cotidianas podem nos ligar a Deus, à criação e aos irmãos quando exercemos uma memória responsável – que tem lugar, por exemplo, no costume de dar graças ao início de cada refeição –, permitindo que a comensalidade seja, como é em Cristo, meio pelo qual experimentamos nossa vocação de construtores do Reino de Deus desde as realidades terrenas.

3.3.2 Alimentar um modo eucarístico de vida

Um dos pontos fortes da reflexão teológica de Norman Wirzba é mostrar que a comensalidade de Jesus, representa, em última instância, a meta e o modo pelo qual aprendemos que não estamos sozinhos no mundo, e isto através das refeições. Comer é a evidência mais “carnal” de que não podemos existir por nós mesmos, e que diferentemente das plantas, nem podemos produzir nosso próprio alimento sem que outros seres vivos estejam relacionados – sendo eles mesmos os alimentos ou estando diretamente envolvidos em sua produção.

O autor aponta em tom de alerta que “embora as pessoas possam existir como indivíduos, elas não se tornam plenamente vivas até que estejam intimamente unidas a

⁸⁸ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 214. Adiciona o autor: “Ser comido por Jesus é entrar sob a influência de sua instrução e de seu modo de ser no mundo”.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 220.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 211.

outros e comprometidas com o bem-estar deles”⁹¹. Em perspectiva cristã isto significa que embora as pessoas estejam biologicamente vivas, elas precisam morrer com Cristo para também viver com ele (Rm 6,8). Por isso aproximar-se da mesa eucarística de Cristo e dela passar a fazer parte requer iniciar um processo de conversão, passar da morte para a vida, alcançando não somente as esferas da fé e da eclesialidade, mas simultaneamente o âmbito relacional, social e alimentar do ser humano. Olhemos mais de perto cada uma destas dimensões.

Jesus, ao propor uma comensalidade aberta num ambiente restrito e limitado tem duas intenções particulares: dar a conhecer a verdadeira imagem de Deus, que toma a todos como filhos e filhas queridas, e convidar tais filhos, através de sua própria vida, a ingressar nesta relação de gratuidade, amor e vida plena. Logo, quando assumimos com nossa liberdade o projeto de Jesus, partilhando seu corpo e seu sangue, temos que nos dispor a alargar a mesa e visitar o *status* de nossas relações com todas as criaturas:

Pessoas que se alimentam de Jesus são desafiadas a se relacionar com os outros de novas maneiras. Em vez de relacionar-se de modos primariamente utilitários, absolvendo-os para atender a necessidades e satisfações pessoais, os que comem Jesus são convidados a estender seus ministérios de atenção e acolhimento, alimentação e perdão, cura e reconciliação. Esses são ministérios que requerem de nós que nos lembremos dos outros e os mantenhamos em nosso coração e nossa mente⁹².

A partir do que propõe a Teologia da Alimentação, não é possível partilhar da comensalidade de Jesus sem que a nossa comensalidade se espelhe na dele. Neste sentido, o primeiro passo é reconhecer os outros seres como dons oferecidos por Deus à minha vida. “Quando outros nos nutrem, temos a oportunidade única de nos transformar em uma fonte de nutrição para eles. Inspiradas pela oferenda eucarística do próprio Cristo, as pessoas podem fazer de si mesmas uma oferenda para o mundo, atendendo a suas fomes e necessidades”⁹³. Mais do que aproximar-se da mesa para ser saciado, os convivas de Cristo são convocados a também eles serem alimento de relações mais humanizadas e geradoras de dignidade.

Comer Jesus deve levar a novos padrões de relação em que a exploração – seja a exploração de campos, animais, agricultores (com frequência mulheres),

⁹¹ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 204.

⁹² *Ibidem*, p. 211.

⁹³ *Ibidem*, p. 214.

cozinheiros (com frequência mulheres), serviçais (com frequência mulheres) – seja superada com compaixão e serviço à necessidade dos outros⁹⁴.

Isto, logicamente, tem um grande impacto social. Como na realidade de Jesus, o simples fato de trazer os “estranhos” para comer juntos à mesma mesa é opor-se a todas as estruturas de separação e distinção existentes em nossa sociedade. E em nosso tempo elas são muitas. “Quando as pessoas comem juntas de uma maneira eucarística, elas aprendem que compartilhar com os outros e se preocupar com os outros não é uma opção”⁹⁵. Já que não somos mais nós que vivemos, mas Cristo que vive em nós (Gl 2,20), então nossa mesa não deve mais ser a nossa – baseada em nossas escolhas muitas vezes movidas pelo desejo de poder e de reconhecimento social –, mas aquela assumida e vivenciada por Jesus na simplicidade, na proximidade, na humanidade plena.

Desta maneira o desejo de ser sacramentalmente alimentado por Cristo e de estar em sua presença impulsiona os cristãos a ir ao encontro dos irmãos, seja a comunidade de fé com a qual partilha a eucaristia, sejam aqueles que necessitam ser alimentados. Tanto quanto Jesus se apresenta como aquele que alimenta e ao mesmo tempo é o alimento, os seus seguidores quando alimentados pelo pão e pelo vinho se tornam alimento para o mundo, estando presentes onde Jesus mesmo estaria, junto dos excluídos, onde há o que curar, onde há fome ou sede.

A mesa eucarística de Jesus alcança também a nossa mesa cotidiana. Alimentar-se de forma eucarística em nosso tempo nada mais é do que assumir o tipo de alimentação introduzido por Jesus ao dar-se como alimento. “Quando a refeição é eucarística, a realidade salvífica de Cristo é estendida e encarnada no mundo”⁹⁶. Por isto, quando nossa comensalidade reflete a comensalidade de Jesus, somos desafiados a reconsiderar a maior parte do sistema global de produção, distribuição e consumo de alimentos, baseados em uma cadeia que leva em consideração somente o bem estar humano e desconsidera os outros seres e o planeta.

[Jesus] instituiu uma nova maneira de comer em que os seguidores são convidados a dar suas vidas uns aos outros, transformar-se em alimento para os outros e, ao fazê-lo, nutrir e fortalecer as associações da vida. Vindo para a mesa eucarística os comensais são incentivados a aprender que não precisam comer apenas para seu próprio benefício e sua própria glória. Eles descobrem

⁹⁴ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 212.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 224.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 206.

o que é exigido na prática para participar da reconciliação de Deus com o mundo e no mundo⁹⁷.

Por tudo isto a Teologia da Alimentação reconhece que a novidade eucarística da mesa de Jesus nos alcança das mais diversas formas, mas sobretudo em nossa comensalidade, espaço de confluência entre a humanidade e a divindade de Deus, o nosso ser e o ser do outro, a nossa necessidade de se saciar e nossa capacidade de saciar os outros, entre nosso pecado e a graça de Deus que nos alimenta e nos conduz à vida eterna, onde seremos todos comensais e alimento da mesma mesa.

⁹⁷ WIRZBA, *Alimento e fé*, p. 206.

CONCLUSÃO

A proposta central deste trabalho foi compor um itinerário que apresentasse como a comensalidade se insere de maneira original e pertinente na teologia cristã, sendo compreendida como meio da Revelação de Deus ao ser humano. O conceito de Revelação adotado foi aquele lançado pelo Concílio Vaticano II, em especial na Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Percebe-se a Revelação como processo gradual e contínuo pelo qual Deus e seus desígnios são conhecidos através de sua criação, do mútuo relacionamento com o povo escolhido, e sobretudo pela encarnação do Verbo que a consuma e a plenifica.

A hermenêutica utilizada para alcançar tal objetivo foi aquela da Teologia da Alimentação, recente área da teologia cristã que inquiri sobre o papel da alimentação na economia salvífica. Os principais autores desta área utilizados no trabalho foram Norman Wirzba, teólogo canadense de tradição protestante e Ángel Francisco Méndez Montoya, teólogo mexicano católico. Esta linha teológica procura evidenciar que o alimento pode validamente ser considerado *locus theologicus*. Parte do princípio que o alimento e a comensalidade revelam a Trindade exatamente por estarem presentes desde o início da criação como vínculo entre Deus e suas criaturas, como espaço da aliança e como realidade encarnada assumida por e em Cristo.

Desta maneira, nosso primeiro capítulo centrou-se em apresentar o alimento como parte determinante da criação, já que tanto aos homens quanto aos animais Deus ofereceu o alimento como possibilidade de manutenção da vida. Viu-se que os alimentos, neste sentido, determinam uma condição inerente a todos os seres vivos: todos eles precisam se nutrir para continuarem existindo. Alimentar-se é assim, clara evidência do estado criatural frente à Deus, da interdependência dos seres criados e da fragilidade da existência que se afasta da providência de Deus. Por isto, desde o princípio da criação a humanidade está profundamente ligada aos alimentos.

Enquanto vivente no jardim do Éden o ser humano recebia de Deus todos os dons alimentares necessários. Após a expulsão do jardim, no entanto, é convidado a assumir um estado de adultez ontológica que, dentre outras coisas, exige participar da produção de seu próprio alimento, sem que isto implique em negar que a fonte primeira de seu sustento deriva da misericórdia de Deus que possibilita fazer crescer silenciosamente aquilo que a humanidade planta.

Neste ponto do capítulo alcançamos o que nos parece ser a contribuição original deste trabalho: apresentar a alimentação como pedagogia divina em vista de sua Revelação. Utilizamos o conceito de pedagogia divina de Juan Luis Segundo a fim de mostrar que a maneira escolhida por Deus para se revelar não é a de apresentar verdades que podem ser acumuladas ao longo da história, mas a de possibilitar que o ser humano, fazendo a experiência de sua própria realidade criatural, seja inserido em um processo educativo contínuo. Logo, a Teologia da Alimentação compreende que a cotidiana necessidade alimentar tem o papel de lembrar a humanidade da meta primeira de sua existência e do modo com o qual deve ser vivido.

Aprofundando esta proposição o jardim pôde ser considerado como paradigmático lugar do ensino. No jardim mítico, as relações entre os seres estavam condicionadas e medidas pela vontade de Deus, que também se fazia presente. A partir do estado pós lapsário o ser humano está afastado deste equilíbrio relacional, sendo necessário fazer o caminho de volta. Cultivar, cuidar da terra, entender os seus ritmos e seus limites, é assim concebido como meio propício para o ser humano se compreender a si mesmo como ser limitado, necessitado da graça divina. Ao voltar-se para o jardim, como espaço simbólico e real de encontro do ser humano (feito da terra) com sua origem e destino final (a terra), a humanidade “aprende a aprender” a vontade de Deus. Em suma, a necessidade alimentar e o trabalho de cultivar e guardar a terra permitem que a humanidade reconheça os desígnios salvíficos em sua própria realidade e assuma com alegria e gratidão seu *status* criatural.

Nosso segundo capítulo, mais sistemático, teve como meta apresentar a passagem da alimentação para a comensalidade, da “mesa da criação” à mesa da aliança. É o capítulo mais abundante em contribuições de outras ciências. Logo, é onde também aparece mais claramente nossa contribuição pessoal como teólogo advindo de outra área do conhecimento, no caso a ciência nutricional. Recorremos em especial à história da alimentação, à antropologia da alimentação e à sociologia da alimentação para indicar que o ser humano, diferentemente dos outros animais, não se aproxima dos alimentos apenas para manter vivo o seu corpo físico.

A alimentação quando é feita conjuntamente com outros semelhantes nutre não somente o corpo, mas as relações humanas. Encontramos aí a diferença entre alimentar e comer, entre alimentação e comensalidade. Por isto a mesa é uma importante atmosfera da existência humana. Ela foi definitivamente assumida por Deus como lugar da aliança, onde Ele, o ser humano e a criação estão em contínuo relacionamento.

Tem espaço neste capítulo três pontos principais. Para compreender a mesa como lugar da aliança aprofundamos primeiramente o conceito de lugar teológico, ou *locus theologicus* como era descrito na escolástica. Vimos como Filipe Melanchthon e Melchior Cano descrevem o lugar teológico como sendo os temas centrais da reflexão dos teólogos e, simultaneamente, os lugares de onde se poderiam buscar os argumentos para a defesa e transmissão da fé. Embora haja diferenças entre o entendimento de *locus theologicus* de Cano e Melanchthon, os dois ressaltam a importância da Sagrada Escritura e dos temas que aí se repetem como sendo temas próprios para a produção teológica.

Avançando no texto, vimos como nos últimos anos o termo *locus theologicus* voltou a ser utilizado na teologia, mas com distinta compreensão daquela da escolástica. Atualmente, sobretudo em ambiente Latino Americano, lugar teológico é entendido como um lugar social “no qual as fontes da Revelação podem ser compreendidas e interpretadas”. Seguindo a percepção de Francisco Aquino Junior de que ambas as compreensões de lugar teológico (fonte e lugar da teologia) são válidas à reflexão teológica hodierna, passamos ao segundo momento do capítulo.

Este foi dedicado a analisar a comensalidade em perspectiva antropológica, sociológica e religiosa, pontuando sua relevância para a compreensão de toda a existência humana. Antropologicamente a comensalidade pode ser entendida como aquilo que distingue o ser humano dos outros animais. A maneira como a humanidade come, bem como as motivações e significados gerados ao redor da mesa são considerados o “ponto de virada” do estado animal para o estado realmente humano da história. Sociologicamente a comensalidade determina a identidade dos diferentes povos e alude a maneira como tal sociedade foi formada. Religiosamente a comensalidade traz à tona as crenças e valores de uma específica tradição religiosa ou espiritualidade, sendo por isto, determinante e sempre presente nos ritos e mitos de tais tradições.

O terceiro e último tópico deste capítulo, retomando os dois anteriores, versou sobre como a comensalidade pode ser entendida como espaço teologal da aliança. Ressaltou-se que a mesa é, ao mesmo tempo, tema constante ao longo das Sagradas Escrituras e espaço social da vivência da fé. Isto o podemos concluir a partir da análise da aliança feita no Sinai, que tem na mesa pascal, seu espaço vital de profissão de fé, de memória e de transmissão. Viu-se que ao reunir-se ao redor da mesa o povo da Aliança testemunha seu Deus e ao mesmo tempo celebra e perpetua sua unidade e identidade.

O terceiro capítulo, como ápice da reflexão sobre a Revelação encarnada na comensalidade, ocupou-se em pesquisar a relação entre Jesus Cristo e os alimentos. É o

capítulo “mais teológico” dos três. A partir da pessoa de Jesus quisemos mostrar que o argumento principal que justifica a importância de pensar teologicamente o alimento é a maneira como Jesus se aproxima dos alimentos, a mesa por ele inaugurada e, finalmente, a maneira como ele se dá em alimento para o mundo. Neste capítulo o principal autor utilizado foi o teólogo francês Daniel Bourgeois, que propõe uma biografia alimentar de Jesus de Nazaré. Normalmente a relação de Jesus com os alimentos é, dentro da teologia, limitada à Eucaristia. Com sua construção o autor mostra, no entanto, que esta é uma percepção limitada. Propõe caminhar com Cristo, da infância até a ressurreição, mostrando que o alimento e a comensalidade fazem parte da identidade e da missão de Jesus.

A primeira parte do nosso capítulo se ocupou em analisar a presença e importância dos alimentos na infância e vida oculta de Jesus. Como judeu, sua dinâmica comum de vida está perpassada pelos interditos alimentares profundamente ligadas à crença e à profissão da fé judaica. Ao mesmo tempo, Jesus está inserido em uma sociedade onde os alimentos têm grande importância. Sendo um camponês da Galileia, conviveu todo o tempo ao lado de agricultores, criadores de gado de pequeno porte, cozinheiras. Sabe e compreende os ritmos da vida através de simbolismos alimentares, estes que são utilizados durante sua pregação.

O segundo tópico do capítulo mostrou como Jesus, ao iniciar sua vida pública, adota uma específica comensalidade. Esta torna-se causa de questionamentos constantes por parte dos judeus, em especial os fariseus. Vimos como tal comensalidade releva a misericórdia e a providência do Pai que a todos alcança. Está, por isto, intimamente ligado ao projeto salvífico anunciado e vivenciado por Jesus. No fundo, sua comensalidade tem a ver com a imagem de Deus que Jesus quer transmitir, e ao mesmo tempo com a compreensão de si mesmo. Nos concentramos em demonstrar como Jesus se apresenta ele mesmo como alimento, qual a importância da comensalidade vivenciada por Jesus junto aos seus discípulos e como a última ceia e as refeições feitas com seus discípulos após a ressurreição tornaram-se o modelo eclesiológico principal das primeiras comunidades cristãs, reunidas ao redor do pão e do vinho.

Por fim, vimos como a comensalidade eucarística de Jesus, vivida em toda a sua vida (e não somente na última ceia) impulsiona os cristãos de hoje a adotarem uma perspectiva relacional e social que seja condizente com as ações, ensinamentos e com a vida mesmo de Cristo. Contemplamos como a comensalidade de Jesus nos questiona a respeito do “sentido profundo da dimensão alimentar e culinária da vida humana”. Isto

tem consequências diretas tanto para a comunidade cristã, que deve assumir a comensalidade de Jesus como meta de sua ação eclesial, tanto para a comunidade humana, convidada a assumir uma comensalidade que seja responsável e geradora de vida para todos os seres criados. Em perspectiva cristã, adotar uma maneira de se alimentar que não vise somente o bem próprio, mas o bem de todos, é corresponder à existência encarnada de Cristo que, não negando os inerentes condicionamentos da vida humana, soube transmutá-los em realidades que estivessem de acordo com o plano salvífico do Pai.

A partir do conteúdo acima apresentado e da bibliografia da Teologia da Alimentação consultada é inegável que o alimento deve ser entendido como *locus theologicus*, sobretudo na perspectiva conciliadora de Francisco Aquino Júnior. Do ponto de vista bíblico reconhecemos que até então são poucos os teólogos que, ao deparar-se com a gigantesca frequência do tema alimentar tanto no Antigo como no Novo Testamento têm se lançado a produzir uma teologia cristã que se ocupe da comensalidade e de suas consequências éticas, sociais e religiosas. O obstáculo não está em analisar propriamente o texto bíblico. Isto muitos exegetas já o fizeram e talvez estejam bem adiantados em relação à produção teológica do tema. Parece-nos que a dificuldade é analisar as passagens bíblicas relacionadas aos alimentos e à comensalidade relacionando-as com a alimentação e comensalidade atuais. Deve-se registrar, como deve ter sido percebido ao longo do trabalho, que se trata de uma área complexa, multifatorial e interdisciplinar. Isto talvez justifique a baixa produção teológica do tema.

Neste sentido, uma dificuldade encontrada ao longo do trabalho foi a de obter bibliografia de Teologia da Alimentação disponível em língua portuguesa. Dos autores principais utilizados, somente a obra de Norman Wirzba tem tradução para o português. De toda forma, outras obras do autor que estão em relação direta com o tema e que poderiam enriquecer nossa produção não estão disponíveis para compra no Brasil nem em sua língua original (o inglês). Os livros por nós utilizados, como aquele de Méndez Montoya (em espanhol) e de Daniel Bourgeois (em francês) tiveram que ser importados de maneira pessoal, com altos custos. Isto certamente dificulta o acesso tanto do público, quanto dos teólogos, à produção da Teologia da Alimentação. Seria salutar incentivar a publicação destas e de outras obras em nosso continente, seja em língua portuguesa ou espanhola.

Mesmo com estas dificuldades, a leitura das obras possibilitou confirmar a relevância da Teologia da Alimentação tanto para o autor deste trabalho, quanto para a Teologia em si, quanto para a sociedade atual. De maneira pessoal é significativo

reconhecer como o entendimento de outras ciências, como a nutrição, por exemplo, pode ser utilizada de maneira complexa na teologia, a fim de gerar uma reflexão que não se restrinja à academia ou aos artigos científicos publicados nas respeitadas revistas técnicas, mas que tenha um impacto real na vida cotidiana das pessoas, sejam elas crentes ou não. Em particular ao nosso trabalho, parece ser coerente considerar que ele diz respeito a todo e qualquer cristão, e pode ser salutar tanto para aprofundar os elementares conteúdos da fé cristã como para experimentar uma espiritualidade cada vez mais encarnada.

Em relação à ciência teológica, a discussão do tema da comensalidade é importante pois possibilita perguntas e questionamentos novos, e concomitantemente respostas diferentes para perguntas já existentes. Em particular à Revelação, a Teologia da Alimentação traça um caminho original, que deve ser considerado e conhecido pela Teologia em geral, a fim de enriquecer o milenar edifício da fé cristã. Uma discussão apurada do tema, em especial feita por teólogos e teólogas, deve auxiliar os autores da Teologia da Alimentação a evoluir no rigor teológico com que tratam do tema. Note-se com atenção que há ainda muito o que aprofundar do tema em questão teológica, e que estamos apenas no início de uma reflexão cristã da alimentação que esteja em consonância com a complexidade da existência na terra.

Socialmente a produção da Teologia da Alimentação reconhece a importância da comensalidade para as comunidades humanas, denunciando, no entanto, como as atuais formas de comer e de produzir alimentos estão enfraquecendo as relações entre os seres humanos e os outros seres da criação, colocando em perigo de maneira determinante a própria vida no planeta.

Constatamos que este trabalho é apenas uma modesta contribuição para a Teologia e para a sociedade brasileira, e que muitos outros campos e perspectivas estão abertas ao estudo teológico e de outras ciências através da Teologia da Alimentação. Encorajamos que outros teólogos e teólogas possam se animar a estudar tema tão apaixonante, tão vasto e ao mesmo tempo tão essencial para todo ser vivente no planeta. Que Deus, que constantemente alimenta a nossa existência com a sua existência possa nos guiar nesta busca por fazer da comensalidade espaço vital de celebrar a fé e a vida.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA de Jerusalém. Nov. ed. rev. e ampl., 13. impr. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1995. 464 p.
- ALONSO SCHOKEL, Luis. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002. 3056 p.
- AMBRÓSIO, de Milão, Santo. *Examerão: os seis dias da criação*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010. 278 p.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco. Sobre o conceito “lugar teológico”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 70, n. 278, p.451-453, 2010.
- ASSMANN, Hugo. Teologia e ciências: interdisciplinaridade e transdisciplinaridade – anotações prévias à margem de textos prévios. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Mysterium creations: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 85-102.
- ATANÁSIO, Santo Patriarca de Alexandria. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002. 374 p.
- BAHNSON, Fred. *Soil and Sacrament: A Spiritual Memoir of Food and Faith*. New York: Simon & Schuster, 2013. 288 p.
- BARRIOS TAO, Hernando. Comida, mesa y banquete: de la Primera a la Segunda Alianza. *Theologica Xaveriana*, v. 58, n. 166, p. 347-380, jul./dic. 2008.
- BELDA-PLANS, Juan. Hacia una noción crítica de la “Escuela de Salamanca”. *Scripta Theologica*, v. 31, n. 2, p. 367-411, 1999.
- BELDA-PLANS, Juan. Melchor Cano: teólogo del Siglo de Oro español. *Ciencia Tomista*, v. 137, n. 442, p. 369-372, 2010.
- BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. 5. ed. rev. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2009. 156 p.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000. 341 p.
- BORN, Adrianus van den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. 1588 p.
- BOURGEOIS, Daniel. *Jésus de Nazareth: biographie gourmande*. Paris: Payot & Rivages, 2017. 238 p.

BOURGEOIS, Daniel. La cuisine de la création: le regime alimentaire biblique comme thème théologique. *Pierre d'angle*, v. 2, n.p., 1996. Disponível em: <http://www.moinesdaocesains-aix.cef.fr/phocadownload/articles/Art024-cuisine%20de%20la%20creation.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2020.

CAMPBELL, Cathy Carl. *Stations of the Banquet: Faith Foundations for Food Justice*. Collegeville: Liturgical Press, 2003. 336 p.

CANO, Melchor. *De locis Theologicis Libri duodecim*. Salmanticae, 1563. 518 p.

CARNEIRO, Henrique. *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. *E-book*.

CARVALHO, Maria Cláudia da Veiga Soares; LUZ, Madel Therezinha; PRADO, Shirley Donizete. Comer, alimentar e nutrir: categorias analíticas instrumentais no campo da pesquisa científica. *Cien. Saúde Colet.*, v. 10, n. 1, p. 155-163, 2011.

CASTILLO, José María. *Jesus: a humanização de Deus: ensaio de cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2015. 475 p.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 01 ago. 2020.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 545 p.

ENGELHARDT, Klaus. Filipe Melanchthon e sua importância para as igrejas da Reforma. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 236-242, 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. 1838 p.

FISHBANE, Michael. *Sacred Attunement: A Jewish Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 256 p.

FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Dirs.). *História da Alimentação*. 9. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018. 885 p.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato si sobre o cuidado da casa comum*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2015. 197 p.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. 591 p.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Onde dormirão os pobres? In: MÜLLER, Gerhard Ludwig; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 111-160.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia: uma tarefa eclesial. In: MÜLLER, Gerhard Ludwig; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 25-38.

- IRINEU, Santo, Bispo de Lyon. *Contra as heresias*: denúncia e refutação da falsa gnose. Livros I, II, III, IV, V. São Paulo: Paulus, 1995. 624 p.
- IRINEU, Santo, Bispo de Lyon. *Demonstração da pregação apostólica*. São Paulo: Paulus, 2014. 152 p.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005. 408 p.
- LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1992. 592 p.
- LAVRADOR, José Luís Pimentel. *A mesa entre os homens: comensalidade e gastronomia nos textos bíblicos, um discurso para os nossos tempos*. 2016. 471 f. Tese (Doutorado em Turismo, Lazer e Cultura) - Ramo de Patrimônio e Cultura, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Disponível em: <https://eg.uc.pt/bitstream/10316/90514/1/A%20Mesa%20entre%20os%20Homens.pdf>. Acesso em 16 fev. 2021.
- LIBANIO, João Batista. *Introdução à Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014. 221 p.
- LIBANIO, João Batista. Teologia e interdisciplinaridade: problemas epistemológicos, questões metodológicas no diálogo com as ciências. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Mysterium creations*: um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 11-43.
- MELANCHTHON, Filipe. *Loci theologici*: tópicos teológicos, de 1521. São Leopoldo: Sinodal, 2018. 477 p.
- MÉNDEZ MONTOYA, Ángel Francisco. *Festín del deseo*: Hacia una teología alimentaria. México: Jus, 2010. 296 p.
- MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita*: a Bíblia e a sua interpretação. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015. 332 p.
- MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. 2. ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2013. 207 p.
- MORO, Ulpiano Vázquez. Padecer e saber. *Perspect. Teol.*, v. 48, supl. 1, p. 13-17, jan./abr. 2016.
- NOVA Bíblia pastoral. 22. impr. São Paulo: Paulus, 2014. 1543 p.
- PADRES apologistas*: carta a Diogneto, Aristides de Atenas, Taciano: o sirio, Atenagoras de Atenas, Teófilo de Antioquia, Hermias: o Filósofo. São Paulo: Paulus, 1995. 320 p.
- PREUS, Christian. Introduction. In: MELANCHTHON, Philip. *Commonplaces*: Loci Communes 1521. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2014. 208 p.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a revelação*: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010. 496 p.

RICŒUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. 172 p.

RIETH, Ricardo Willy. O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 223-235, 1997.

ROSSI, Paolo. Comer: necessidade, desejo, obsessão. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014. 174 p.

SCHUT, Michael (Ed.). *Food & Faith: Justice, Joy, and Daily Bread*. New York: Morehouse Publishing, 2002. 296 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

SOARES, Frederico Cid; CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. Produção científica sobre comensalidade no Brasil: estudo documental de teses e dissertações (1997-2011). *Revista Rosa dos Ventos – Turismo e Hospitalidade*, v. 7, n. 1, p. 191-204, abr./jun., 2015.

SOZA, Joel R. *Food and God: A Theological Approach to Eating, Diet, and Weight Control*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009. 107 p.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus: Deus e criação*. 2. ed. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2010. 170 p.

SUSIN, Luiz Carlos; BOUREUX, Christophe; SOSKICE, Janet Martin. Fome, pão e Eucaristia. *Concilium*, n. 310, supl. 2, p. 5-6, 2005.

TEIXEIRA, César; SILVA, Antonio Wardison C. A cultura da mesa de refeição e o seu aspecto teológico religioso. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 7, n. 11, p. 3, jan./jun. 2013.

WIRZBA, Norman. *Alimento e fé: uma teologia da alimentação*. São Paulo: Loyola, 2014. 316 p.

WIRZBA, Norman. Food for Theologians. *Interpretation*, v. 67, n. 4, p. 374-382, 2013.