

# Da “devoração” à hospitalidade:

uma narrativa alimentar à moda antiga

## *From “devouring” to hospitality:*

*an old-fashioned food narrative*

Francys Silvestrini Adão SJ<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, o autor propõe uma interpretação de alguns paradigmas alimentares das narrativas bíblicas, em diálogo com a reflexão do exegeta português José Tolentino Mendonça. Uma leitura da evolução do discurso sobre o maná e o banquete, assim como o exame da especificidade de duas grandes festas de Israel, colocarão em evidência utopias, valores e incoerências presentes na organização social deste povo. Entretanto, a força destas narrativas consiste justamente na conservação e na transmissão destas tensões e conflitos, mantendo o caminho aberto para a sábia personalização das novas gerações pertencentes a esta tradição.

**Palavras-chave:** narrativas alimentares; bíblia; maná; banquete; tradição.

**ABSTRACT:** In this article, the author proposes an interpretation of some alimentary paradigms of the biblical narratives, in dialogue with the thought of the Portuguese exegete José Tolentino Mendonça. A reading of the evolution of the narratives on the manna and the banquet, as well as the examination of the specificity of two great festivals of Israel, will highlight utopias, values and inconsistencies present in the social organization of this people. However, the strength of these narratives consists precisely in the conservation and transmission of these tensions and conflicts, keeping the path open for the healthy personalization of the new generations belonging to this tradition.

**Keywords:** food narratives; Bible; manna; banquet; tradition.

<sup>1</sup> Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje), de Belo Horizonte, e doutorando em Teologia pelo Centre Sèvres-Facultés Jésumes de Paris, onde defenderá, em breve, sua tese *La vie comme nourriture. Pour un discernement eucharistique de l'humain fragmenté* (“A vida como alimento. Por um discernimento eucarístico do humano fragmentado”).

Dentre os vários estudos universitários sobre a alimentação, pode-se encontrar um gênero que se propõe a investigar mais de perto os discursos e as narrativas sobre o fenômeno alimentar, buscando compreender o que eles revelam sobre os valores, as concepções de vida e os preconceitos de uma pessoa ou de um grupo humano. Nas últimas décadas, um grupo de teólogos e exegetas tem se interessado em se aproximar das narrativas bíblicas, a partir desta abordagem<sup>1</sup>. De fato, as Escrituras dos judeus – ampliadas e difundidas pelos cristãos – estão permeadas de referências alimentares, que vão do primeiro dom do Criador à humanidade, nos poemas da criação, ao banquete de todos os povos, no Apocalipse – passando, é claro, pela relação *sui generis* de Jesus de Nazaré com o alimento e com a mesa, vinculando-os ao dom radical de si, em sua última ceia.

Em várias de suas obras, José Tolentino Mendonça (1965-), exegeta e poeta português, dedica-se a este tipo de abordagem do texto bíblico, de um modo bastante original e inspirador. Suas reflexões e intuições servem como uma espécie de “espelho hermenêutico” que ajuda a revisitar outros discursos alimentares, a partir de uma nova perspectiva. Neste artigo, em diálogo com a reflexão de Tolentino, nós propomos uma leitura “gastronômica” de algumas narrativas bíblicas. Após uma primeira abordagem “devorante” da Bíblia, nós apresentaremos a evolução do discurso do Israel antigo a respeito de dois paradigmas alimentares relacionados com a formação da identidade deste povo – o maná e o banquete. Em seguida, nós veremos como os valores revelados por essas narrativas se traduzem – ou não – na prática cotidiana e festiva deste povo. Isso nos levará, enfim, a chamar a atenção para dois tipos possíveis de narrativa alimentar: um centrado na “sala de jantar” e outro relacionado à “cozinha”. Este último inclui mais facilmente a memória das “tentativas e erros”, sendo mais fiel à condição humana e mais útil às novas gerações.

### 1. A Bíblia, palavra e escritura: um objeto de devoração?

Em nossos dias, o acesso ao mundo bíblico se dá, principalmente, por meio do ato de leitura. Porém, isso não foi sempre assim. Para reler, a partir de uma perspectiva alimentar, algumas narrativas da relação do Israel antigo com seu Deus e com o mundo, convém lembrar-se de uma crise importante na composição de seus livros santos. Trata-se de duas transformações decisivas na história literária deste povo: a passagem da tradição oral à escritura e a passagem da língua hebraica à língua grega. Essas duas transformações estão na origem do nome mais conhecido da obra que estudamos aqui:

Foi a partir duma tradução, realizada na Alexandria helenística dos III e II séculos a.C. (denominada como tradução grega dos LXX ou Septuaginta), que o *corpus* bíblico passou a ser chamado *ta biblia* (“os livros”). Antes disso, não tinha propriamente um

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Bonnet (1979), Méndez-Montoya (2009), Pagazzi (2014) e o volume “The theology of food” do periódico *Interpretation: a Journal of Bible and Theology* (2013).

nome. Diz o Talmude que os anjos choraram nesse dia. Porém, a escrita conferiu à Palavra um caráter radicalmente histórico que ela antes não tinha. (Tolentino Mendonça, 2008, p. 14)<sup>2</sup>

Este tipo de transformação traz consigo, necessariamente, perdas e “mortes” – por isso, a referência do Talmude ao choro dos anjos. Ao mesmo tempo, algo novo tornou-se possível: a materialização histórica de uma Palavra recebida e confessada como transcendente. Consequentemente, o acesso dos membros do povo a essa Palavra pôde pouco a pouco ampliar-se. Já no Israel antigo, nota-se a emergência de uma relação curiosa entre a palavra dos profetas e o rolo no qual a Palavra do Senhor foi redigida:

Então me disse: “Filho do homem, come o que tens diante de ti, come este rolo e vai falar com a casa de Israel”. Abri a boca e ele me deu o rolo para comer. Em seguida, disse-me: “Filho do homem, ingere este rolo que te estou dando e sacia-te com ele”. Eu o comi. Na boca parecia-me doce como o mel. Então me disse: “Filho do homem, dirige-te à casa de Israel e transmite-lhes as minhas palavras”.<sup>3</sup>

Destacando a força deste símbolo profético, assumido mais tarde pela tradição apocalíptica, Tolentino considera que “entre o ler e o comer, a Bíblia sugere uma afinidade que não se fica pela metáfora” (2008, p. 145). A Bíblia é contada a partir de gostos e sabores, oferecendo a seus leitores a possibilidade de uma “leitura devorante”. A “devoração” não é um tema ausente do mundo bíblico, nem uma prática distante do tipo de relação que nós podemos ter uns com os outros. O texto bíblico seria, então, uma provocação à voracidade humana? Ou seria ele uma testemunha da progressiva conscientização dos elementos – felizes e dramáticos – que entram em jogo no desenvolvimento da vida de uma pessoa, em relação com o mistério do mundo e o mistério de Deus? A noção judaico-cristã de Revelação leva-nos a dar uma resposta positiva à segunda questão.

Para dar acesso ao modo de relação do Israel antigo com seus textos fundantes, Tolentino convida seu leitor a ousar uma relação sensível e gustativa com eles:

Literalmente, a Bíblia é para comer. É odorosa, recôndita, vasta como a mesa celeste, íntima como a mesa materna, grata ao paladar, engenhosa, profusa, profícua. Descreve os copiosos bosques profanos e as ofertas alimentares sagradas, recria ascéticos desertos e o deleite dos palácios, conta com a esporádica caça e os pastos cevados, com as comidas quase triviais do caminho e os banquetes há muito anunciados. Não é insólito que se olhe atentamente para a cozinha da Bíblia. Ou que se arrisque dela uma tradução, uma transposição, não já de vocábulos, mas de sabores. (2014, p. 85)

2 O Talmude é uma coletânea de discussões rabínicas sobre as leis e costumes, tendo uma função hermenêutica em relação aos livros sagrados dos judeus.

3 Ezequiel 3,1-4. Encontra-se uma passagem semelhante no livro do Apocalipse, com uma diferenciação entre doçura e amargura: “Fui, pois, ao anjo e lhe pedi que me entregasse o livrinho. Então ele me disse: “Toma e devora-o; ele te amargará o estômago, mas em tua boca será doce como o mel” (Apocalipse 10,9). Os textos bíblicos citados neste artigo são retirados da *Bíblia de Jerusalém* (2002).

Há, porém, uma condição para traduzir e transpor os “sabores bíblicos” para outros contextos: enfrentar e acolher a pluralidade desta “biblioteca”. De fato, como na constituição de todo povo, o povo bíblico teve que se confrontar com as tradições plurais do antigo mundo conhecido. Sobre isso, o exegeta português afirma:

Um dos dados que hoje temos por adquirido no estudo das Escrituras é que elas constituem um ponto de diálogo e confluência de tradições mais vastas que as fronteiras de Israel ou da Igreja. Há uma espécie de patrimônio comum que circula, um lato repertório de mitos, metáforas e crenças, que encontramos assimilados, com as nuances respectivas, em tradições religiosas e culturais diversas. As grandes narrativas não têm autores, têm contadores. A carga de originalidade é fornecida por quem conta, onde conta e com que finalidade. (2008, p. 88)

A maneira como um “contador” ordena, segundo o lugar e a finalidade, o patrimônio que ele compartilha com outras pessoas manifesta, então, algo de sua identidade singular<sup>4</sup>. Como identificar o que torna uma pessoa e um povo singulares? Na Bíblia, a identidade deste povo nunca é dada de modo imediato. Além da pluralidade de elementos das *tradições* compartilhadas com outros, quem se aproxima das Escrituras dos judeus e dos cristãos é, também, confrontado com a pluralidade *literária* interna ao mundo bíblico. A esta diversidade interna e externa aos livros da Bíblia, acrescenta-se ainda a pluralidade de *sentidos* que eles produzem. A exegese dos antigos já havia honrado, à sua maneira, esta riqueza – surpreendente e provocante – das Escrituras judaico-cristãs:

Os medievais falam de uma pluralidade de sentidos, precisamente para avisar que não há aqui vias rápidas e linhas retas, há o demorado cortejo, há relação, há correspondências. A Bíblia desdobra-se em plurais, numa porosidade revelatória, inesgotável e densa. O impulsivo e inacabado encontro amoroso constitui metáfora recorrente para designar a dramática da sua leitura. Leitura que nos faz desaguar no silêncio. (Tolentino Mendonça, 2008, p. 280)

Referindo-se ao relato do chamado de Moisés – uma das experiências dramáticas no fundamento da história contada por Israel –, Tolentino utiliza uma imagem para falar do estilo bíblico: “À maneira da sarça que arde e não se consome” (2008, p. 281)<sup>5</sup>. Diante da manifestação de um ser vivo que *arde* sem ser *devorado* pelo fogo, Moisés, curioso, aproximou-se. Esta aproximação, segundo o relato do Êxodo, mudou sua vida pessoal e a história de seu povo, deixando para trás um passado de “devoração” e escravidão – submetido à lógica imperial – para construir um futuro de comensalidade e liberdade em uma nova terra – aberto à lógica de um reino fraterno. E se essa atração de Moisés pela manifestação de um fogo que não devora um ser vivo fosse compreendida como um exemplo paradigmático da utopia alimentar que atravessa a história de Israel?

4 Esta afirmação de Tolentino não está longe do conceito de identidade narrativa, desenvolvido pelo hermeneuta francês Paul Ricœur (1983-1985).

5 O autor faz referência à passagem do livro do Êxodo 3,1-6.

## 2. O maná e o banquete: aprender os tempos da comensalidade

Na primeira seção das Escrituras de Israel encontra-se um conjunto de cinco livros postos sob a autoridade de Moisés, chamado de Pentateuco ou *Torah*<sup>6</sup>. Este complexo de peripécias pessoais e coletivas, relatos religiosos fundadores e normas institucionais e jurídicas é ritmado por menções alimentares. Tolentino sintetiza algumas passagens que estão presentes no imaginário comum dos judeus e dos cristãos:

Não podemos esquecer que o primeiro mandato que Deus estabeleceu para Adão e Eva, no relato do jardim, foi de categoria alimentar (“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 de morrer”) [...]; que a terra prometida é sobretudo definida em termos de seus recursos alimentares, terra onde “corre leite e mel” [...]; que o objetivo da grande marcha de Moisés com o povo, do Mar Vermelho ao rio Jordão, é “comer e regozijar-se” diante do Senhor Deus [...]. A consumação do Êxodo expressa-se numa idealização da comensalidade, no país que o Senhor escolheu, uma comensalidade celebrada na abundância dos frutos da colheita e na solidariedade entre todos os membros do povo, estendendo-se mesmo até às suas fronteiras: “virá então o levita, o estrangeiro, o órfão e a viúva que vivem nas tuas cidades, e eles comerão e se saciarão” [...]. (2008. p. 163)

Este breve resumo ajuda-nos a situar a relação do Israel antigo com a comida dentro de um jogo complexo de necessidades, dons, mandamentos, promessas e utopias. Ao mesmo tempo, outro jogo de relações aparece em filigrana: a relação com a natureza, com um território, com Deus e com outras pessoas, sejam elas concidadãs ou estrangeiras. Este conjunto de elementos estará presente na maioria das narrativas, mas o acento mudará segundo os tempos, os lugares e as finalidades. Nas Escrituras, duas figuras alimentares paradigmáticas fazem convergir esses elementos, revelando as nuances de sabores – às vezes, doces; às vezes, amargos – produzidos neste jogo de relação: o *maná* e o *banquete*.

Os textos que falam do maná narram uma experiência dramática do povo de Israel: trata-se de um tipo de alimento que sustentou seus ancestrais na travessia do deserto, este lugar que simboliza a passagem da escravidão à liberdade. Porém, estes relatos trazem, também, a lembrança de uma comida recebida em um contexto de crise, após as reclamações do povo contra Moisés, quando a fome trouxe à tona uma nostalgia da comida do tempo de escravidão<sup>7</sup>. Talvez o elemento mais curioso deste alimento seja seu nome. Na verdade, o termo “maná” não é propriamente um nome: é a transcrição de uma simples questão, formulada na língua hebraica: *man hou*, “o que é isto?”.

6 As Escrituras judaicas (o Antigo Testamento dos cristãos) estão organizadas em três grandes seções: a *Torah* (ensinamento), que privilegia as narrativas fundantes, a lei e a formação das instituições de Israel; os *Nebi'im* (profetas), que privilegiam a palavra e a ação destes “parceiros” da Aliança de Deus com o mundo; e os *Ketubim* (escritos), que privilegiam reflexões mais existenciais, de tonalidade sapiencial.

7 Cf. Êxodo 16,2-3: “Toda a comunidade dos israelitas murmurou contra Moisés e Aarão no deserto. Os israelitas disseram-lhes: ‘Antes fôssemos mortos pela mão de YHWH na terra do Egito, quando estávamos sentados junto à panela de carne e comíamos pão com fartura! Certamente nos trouxestes a este deserto para fazer toda esta multidão morrer de fome’. O tetragrama YHWH corresponde ao nome impronunciável de Deus, nos escritos judaicos.

Assim, o dom do deserto – que fez o povo continuar caminhando – está relacionado à transmissão de uma *interrogação*<sup>8</sup>.

Tolentino ajuda-nos a ler o “plural” das narrativas, seguindo os deslocamentos na descrição literária desta comida: “A primeira descrição gastronômica do maná, no livro do Êxodo (capítulo 16), é muito genérica: vem simplesmente apresentado como ‘pão’” (2014, pp. 85-86). Mais precisamente: “Isto é o pão que YHWH vos deu para vosso alimento” (Êxodo 16,15). A perspectiva desta passagem é bem clara: trata-se de um elemento novo, reconhecido como comida e recebido como dom de Deus. O exegeta português chama a atenção para o caráter altamente provisório e cotidiano desta comida, que apodrecia quando guardada por mais de um dia: “Quando caminhamos, não podemos ir com demasiados pesos, senão não chegamos longe. O viajante ou o peregrino têm de aceitar fazer a experiência de viver daquilo que é cada dia. Isto é que é viver de Deus” (2011, p. 105).

A história literária de Israel segue seu caminho. Nesta mesma seção bíblica, o livro dos Números conta este episódio da história dos ancestrais com um pouco mais de detalhe:

O maná era parecido com sementes de coentro e tinha a aparência do bdélio. O povo espalhava-se para recolhê-lo; e o moía em moinho ou o pisava num pilão; cozia-o em panelas e fazia bolos. O seu sabor era de bolo amassado com azeite. Quando, à noite, o orvalho caía sobre o acampamento, caía também o maná.<sup>9</sup>

Nós vemos nesta passagem todo um jogo de comparações e um processo culinário conhecido que permitiram dar a este “o que é isto?” um nome familiar: é pão. Um pouco mais adiante, este mesmo livro não hesitará em mencionar a insatisfação e o desgosto dos filhos de Israel diante desta comida tão simples e repetitiva, denunciada, em um momento de revolta, como um “pão de miséria” (cf. Números 21,5). Assim que a sobrevivência foi garantida, uma nova “fome” aparece nos membros deste povo, e uma nova crise se instaura.

Se nós avançarmos um pouco mais na história literária de Israel, veremos como os escritos mais tardios – dos tempos de maturidade – contarão o mesmo episódio de um modo diferente: o maná será revestido de uma força simbólica para expressar a excelência dos dons recebidos de Deus<sup>10</sup>. É o caso, por exemplo, do livro da Sabedoria – que apresenta, segundo Tolentino, o ápice da construção analógica entre o maná e o dom de Deus: “A teu povo, ao contrário, nutriste com um alimento de anjos, proporcionando-lhe, do céu, sem fadiga, um pão de mil sabores, ao gosto de todos” (Sabedoria 16,20).

Além da ideia de um alimento excelente, obtido “sem fadiga”, a releitura deste episódio pelo livro da Sabedoria acrescenta um elemento curioso aos relatos anteriores: esta comida espiritual – “de anjos” – é, ao mesmo tempo, capaz de ser única (*um* pão) e de saciar a diversidade de gostos (*mil*

8 A transmissão da capacidade de se interrogar é uma das preocupações de Tolentino, como podemos notar em uma de suas obras recentes, *O pequeno caminho das grandes perguntas* (2017).

9 Números 11,7-8. Cf. Tolentino Mendonça (2014, p. 86).

10 Cf. Tolentino Mendonça (2014, p. 86).



sabores, ao gosto *de todos*). O autor bíblico explica, desse modo, “o prodigioso funcionamento que fazia do modestíssimo maná um ‘pão de mil sabores’: ‘Este alimento [...] acomodava-se ao gosto de quem o comia e transformava-se segundo o desejo de cada um’ (Sabedoria 16,20-21)”<sup>11</sup>. O livro da Sabedoria enxerga e tenta ajudar a enxergar a *meta* daquele primeiro dom: o dom celebrado, aqui, não é mais aquele que permitiu a sobrevivência, nem aquele outro que foi preparado e compartilhado com outros, mas trata-se de uma enorme flexibilidade e capacidade de adaptação à subjetividade do corpo e do desejo de *cada um*. Esta emergência da *personalização* graças à *comensalidade* abre espaço para a outra figura da utopia alimentar de Israel: o banquete.

A promessa do grande banquete aparece na *Torah*, notadamente na releitura do dom da Lei, no livro do Deuteronômio. O cumprimento da libertação prometida por Deus a Israel deve encontrar uma tradução nesta mesa onde cada um encontrará seu lugar – seja homem ou mulher, rico ou pobre, idoso ou criança, concidadão ou estrangeiro. Este pequeno povo, liberto da escravidão e instalado em um novo território, toma consciência de sua vocação à universalidade: uma universalidade que passa pela hospitalidade alimentar.

Na literatura profética, este paradigma, associado ao anúncio dos tempos messiânicos, ganha força e se radicaliza. O banquete torna-se o símbolo da pacificação espiritual e cósmica esperada por Israel: “a presença implícita do Messias faz irromper, por entre naufrágios e dilacerações da história, a plenitude do encontro de salvação com Deus, como uma irreversível pacificação” (2008, p. 164). No entanto, no momento em que este banquete universal é anunciado para o *futuro*, ele se torna, também, uma crítica do tempo *presente*. De fato, os profetas denunciam o afastamento de Israel de seu ideal:

No plano da práxis, porém, este ideal bíblico não passou, muitas vezes, disso mesmo, de um ideal. Pois a realidade é que a comensalidade servia para reforçar e impermeabilizar identidades e posturas, enfatizando linhas de divisão, consolidando mecanismos de ruptura no tecido social e religioso. (2008, p. 164)<sup>12</sup>

Esta exclusão institucionalizada dizia respeito, sobretudo, aos pagãos, aos pobres, às pessoas consideradas impuras – os pecadores, os profissionais de trabalhos desprezíveis e, em alguns momentos, as mulheres. Segundo Tolentino, “contra eles a delimitação da comensalidade funcionava como ‘uma barreira’, para com a sua exclusão garantir preservadas a piedade e a justiça” (2008, p. 164). Assim, até a destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70 d.C., a prática da comensalidade no judaísmo antigo, afastando-se de seu ideal de universalidade, organiza-se como um potente sistema de busca de pureza:

O princípio de estruturação era bem claro: a santidade ou a pureza ritual dependiam da relação com o Templo, relação direta para a classe sacerdotal e mediada para os diversos

11 Cf. Tolentino Mendonça (2014, p. 86).

12 Tolentino refere-se, por exemplo, à crítica do profeta Amós (Amós 6,4-6): “Eles estão deitados em leitos de marfim, estendidos em seus divãs, comem cordeiros do rebanho e novilhos do curral, improvisam ao som da harpa, como Davi, inventam para si instrumentos de música, bebem crateras de vinho e se ungem com o melhor dos óleos, mas não se preocupam com a ruína de José!”. Cf. Tolentino Mendonça (2012, p. 97).

grupos laicais. Mesmo os essênios, que tinham entrado em ruptura com o poder vigente do Templo, assumiam um austero modo de vida que mimetizava toda a ideologia e prática sacerdotais. (2008, p. 151)<sup>13</sup>

Foi assim que a cozinha e a mesa tornaram-se “lugares preferenciais para estender a pureza ritual fora do Templo” (2008, p. 151). A normatização de tal pureza não dizia respeito a um cuidado higiênico. Ela significava, sobretudo, o “estabelecimento de uma fronteira (religiosa, moral...) nítida entre a ordem e a desordem, o ser e o não ser, a forma e a ausência dela, a vida e a morte” (2008, pp. 151-152)<sup>14</sup>. O que se tentava evitar e contornar, a todo custo, era o segundo termo de cada um desses binômios.

Esses exemplos relacionados ao maná e ao banquete ajudam-nos a identificar alguns núcleos existenciais e comunitários da experiência de Israel. O maná recebeu diversas interpretações, de acordo com as necessidades, as interrogações e os desejos do povo ao longo de sua história. Ele é uma comida nova, um dom de urgência, para a sobrevivência; graças ao refinamento do trabalho humano, ele pôde ajudar a tornar presentes alguns gostos conhecidos e apreciados; além disso, ele traz consigo a promessa surpreendente de um dom que se adapta à singularidade do gosto de cada um. Mas ele carrega, também, a memória desconfortável das murmurações e da ingratidão do povo em relação a Moisés e ao seu Senhor: uma tensão entre o justo desejo de uma vida mais livre e feliz e a impaciência diante das repetições e adversidades do caminho para chegar a esta liberdade e felicidade.

No que diz respeito ao paradigma do banquete, ele revela a espera de uma pacificação universal, enraizada na história. O banquete da terra prometida queria ser o sinal visível de uma comensalidade que respeita e integra todas as diferenças presentes na comunidade de Israel e para além de suas fronteiras. Esta comensalidade, lida em chave espiritual, teria a virtude de construir, reforçar e ampliar progressivamente a unidade deste povo-sinal, que se compreende como um povo eleito, “posto à parte” pelo Senhor. Entretanto, este mesmo paradigma carrega consigo uma dimensão crítica. Ele denuncia as forças de exclusão que se manifestam na própria experiência da comensalidade. Ela não é somente um vetor de unidade: a mesa também pode criar e aumentar as fissuras sociais no interior de uma comunidade humana. Esses dois paradigmas alimentares mostram, assim, que a conciliação entre a personalização dos membros de um povo e sua vocação à universalidade não é algo evidente<sup>15</sup>.

Em seus discursos, projetos e práticas alimentares, toda pessoa e todo povo são confrontados com um patrimônio comum de união e divisão. Além das narrativas, as festas comunitárias oferecem outra porta de acesso a esse patrimônio, pois elas condensam, ritualizam e simbolizam o tipo de relação que um grupo humano estabelece com a vida. Uma atenção ao modo de organização de duas

13 Os essênios, membros de um movimento religioso de tipo ascético e messiânico, viviam em comunidades afastadas das grandes cidades.

14 Tolentino dialoga aqui com a antropóloga britânica Mary Douglas (1966, p. 6).

15 O Talmude reconhece a ambivalência entre união e divisão em relação à alimentação. Mas ele não as relaciona somente a um corpo social. É a intimidade de cada ser humano que é tocada: “Um versículo do Talmude afirma: ‘antes de comer, o homem tem duas almas. Depois de comer, o homem tem uma alma’. Antes de comer, estamos separados, habitam-nos desejos diferentes, fazemos a experiência da divisão. Depois de comer, o homem redefine-se, reencontra-se, confia. O caminho espiritual é um viver em si, na sua alma, no seu lugar. Por isso, ninguém reencontrará a sua alma se não reencontrar também o sentido e o sabor daquilo que o alimenta” (Tolentino Mendonça, 2014, p. 93).



grandes festas do Israel antigo nos ajudará a identificar o enraizamento social da autocompreensão deste povo, assim como sua capacidade de integrar em sua narrativa e em suas celebrações tanto suas utopias quanto o drama do fracasso de seus projetos históricos.

### 3. Do Templo às casas: a “domesticação” do ideal de singularidade

Nossa alimentação e nossa vida em sociedade são sempre marcadas por uma diferença qualitativa entre os tempos rotineiros e o tempo das festas. As festas estão relacionadas a datas que possuem, normalmente, uma forte carga simbólica. Quais eram, então, as circunstâncias da vida em torno das quais o Israel antigo organizava suas festas e suas grandes assembleias? Segundo Tolentino, é provável que os leitores dos textos bíblicos se surpreendam com uma descoberta: “as grandes festas que estruturam, por séculos, a vida do Israel antigo eram, afinal, simples eventos do ciclo agrário, lidos e organizados em chave religiosa” (2008, p. 168).

O que está em jogo nessas festas é a passagem de um ciclo a outro: primeiramente, o ciclo diretamente ligado à natureza trabalhada pela humanidade (produção agrícola) e, pouco a pouco, o ciclo da vida interior, em relação com os outros. Esta dimensão cíclica era bastante visível em duas grandes festas de Israel, relacionadas uma à outra: a festa dos Ázimos e a festa das Colheitas. As duas festividades manifestavam, com acentos diferentes, a múltipla relação entre o mundo da natureza, o mundo dos humanos e o mundo divino.

A primeira – a festa dos Ázimos – era organizada em torno das primeiras espigas colhidas. Essas espigas davam somente um pão “ainda muito elementar, cozido sem qualquer fermento de anteriores colheitas” (2008, p. 168). O produto oferecido ao Senhor e compartilhado pelo povo era o fruto das primícias das colheitas; mas ele era, também, fruto de um outro trabalho humano: a preparação de um pão “possível” com os rudimentos das primeiras espigas. O que representa, então, este pão da festa dos Ázimos? Tolentino o interpreta assim:

Pão ainda sem a plenitude do seu sabor, mas já sinal de um outro sabor. Pão da ruptura que, na sua imperfeição, exorcizava o fantasma de todas as faltas que ameaçam a vida. Pão saudado, agradecido, ofertado (devolvido?) a Deus, não na pobreza da sua materialidade, mas na sua eloquente força de promessa. (2008, p. 168)<sup>16</sup>

Este pão é, necessariamente, um pão pobre e, graças a esse fato, é também um pão da promessa. Ele representava a espera da outra grande festividade – a festa das Colheitas –, reconhecendo nela sua consumação. Ao fim do tempo das colheitas, o povo podia oferecer e comer “os pães já completos, fermentados, que celebravam a consumação, a plenitude, vocábulos que deixamos de usar para falar de nós mesmos” (2008, p. 168). Esta grande festa de ação de graças só pode ser bem compreendida em relação com a primeira:

16 Em relação ao pão “devolvido”, Tolentino cita o escritor argentino Jorge Luis Borges: “Só podemos dar o que já é do outro” (Borges, 1985, p. 7).

Esta oblação excepcional sublinha o caráter agrícola desta festa e a sua relação estreita com a dos Ázimos: no início da colheita, comia-se pães sem fermento para utilizar só o que era novo, em sinal de renovação. No fim da colheita, oferecia-se pão levedado, significando que estavam reunidas todas as condições possibilitadoras da vida: o trabalho da ceifa estava terminado, a subsistência estava garantida. Dava-se então graças. (2008, p. 171)

Ao longo da história de Israel, pouco a pouco estas festas foram enriquecidas por outros sentidos, e outras memórias foram integradas a elas. A festa dos Ázimos tornou-se, também, a festa da Páscoa, lembrando a libertação do tempo da escravidão no Egito. Quanto à festa das Colheitas, ela foi associada à festa de Pentecostes, memória do dom da Lei, esta Palavra que permitiu a constituição de um povo livre e consagrado ao Senhor. A associação entre uma dimensão universal – agrária e alimentar – e uma dimensão singular – a história e a fé partilhadas por um povo – funda e alimenta a identidade de Israel como um povo singular, “separado” pelo Senhor.

Ao refletir sobre a associação da colheita e da Lei em uma mesma festa, Tolentino identifica uma tensão entre duas dimensões da vida que são, aparentemente, opostas ou mesmo irreconciliáveis: “De um lado temos um acontecimento cíclico, repetitivo, precário. De outro, do lado da Lei, parece que temos o fixo, o declarado, o absoluto” (2008, p. 173). Para falar da especificidade da relação de Israel com esta tensão, o autor recorre à reflexão do exegeta francês Paul Beauchamp. Ele o cita:

A Lei é delegação do presente para o futuro. Vem inscrita num livro, quer dizer, anuncia-se em função da ausência do legislador. O Sinai converte-se desde este momento numa etapa e anuncia outro Sinai, outra morada de Deus, outro santuário. [...] A Lei não é visão, mas palavra intermediária entre a visão e o discurso, palavra situada no tempo da história. [...] Agora há a palavra, isto é, a Lei, porque a visão não é de todos, mas a visão deverá tornar-se comum quando todos forem profetas segundo a perspectiva evocada no livro dos Números (11,24-30) e em Joel (3,1s). (Beauchamp, 1977, p. 52, *apud* Tolentino Mendonça, 2008, pp. 173-174)<sup>17</sup>

Essas duas referências bíblicas – uma vinda da *Torah* e outra da seção profética – manifestam um desejo e uma esperança de Israel: que a visão, a palavra e o espírito recebidos por *um* membro do povo sejam dados a *muitos*, ou mesmo a *todos*. Celebrar a Lei no momento da festa das Colheitas não retira a dimensão de repetição própria à terra e ao trabalho humano. No entanto, esta celebração anuncia que a repetição é aberta à irrupção de uma liberdade capaz de amar o provisório e conduzir a comunhão entre pessoas únicas a seu pleno cumprimento: uma plenitude que, estando ainda ausente, deve ser *ativamente* esperada.

17 O texto do livro dos Números refere-se à partilha do espírito de Moisés com setenta anciãos do povo. O texto da profecia de Joel faz referência aos tempos messiânicos, quando o Espírito de YHWH será derramado sobre todos.

Além da dimensão agrícola e da integração de eventos da história religiosa de Israel, um terceiro elemento foi acrescentado às grandes festividades de Israel: elas eram ocasiões de peregrinação. Tolentino enxerga neste modo de organização das festas o “esforço em centralizar o culto, estratégia a que alguns monarcas recorreram para favorecer a unidade religiosa e política das tribos”<sup>18</sup>. Esta relação entre produção agrícola local, experiência religiosa compartilhada e projeto político de unificação social não é, evidentemente, uma particularidade de Israel: isto era frequente em outros povos da Antiguidade<sup>19</sup>.

Entretanto, a estratégia política de unificação de um povo não esgota o sentido de uma peregrinação. Os peregrinos viviam também um forte processo de transformação interior, que escapava a qualquer planificação política. Em relação a isso, Tolentino cita uma reflexão do ensaísta francês François-Bernard Huyghe:

Partícula neste grande movimento que o ultrapassa, o peregrino sofre ao mesmo tempo uma transformação quando completa o seu itinerário pessoal. Ele pode esperar a cura de uma doença ou a remissão de uma falta, uma purificação, uma morte mística e um renascimento simbólico, mas, em todos estes casos, ele terminará a sua peregrinação diferentemente do que quando começou. Regenerado por uma viagem que é necessariamente iniciática, despojado do homem velho, ele celebra esta regeneração na explosão de alegria das festas e celebrações que marcam o fim de um ciclo. (Huyghe, 1995, p. 12, *apud* Tolentino Mendonça, 2008, p. 169)

Como nos relatos sobre o maná, essas grandes festas religiosas guardam a memória de várias camadas que coexistem na história desse povo, colocando em evidência os diferentes níveis da relação de Israel com o mundo e com seu Senhor: as necessidades concretas de subsistência, a história e os saberes compartilhados com uma comunidade e a experiência pessoal dos membros de um povo. Como no ideal do banquete universal, ao celebrar a passagem do pão pobre ao pão “completo”, Israel aguarda também uma universalização: o momento no qual aquilo que singulariza alguns membros do povo será compartilhado amplamente com as multidões. A Lei existe para indicar o caminho para esta universalização, sustentando a espera e conservando o patrimônio comum deste povo.

No entanto, o Templo das festas e dos sacrifícios tornou-se, também, um lugar identitário, com uma definição cada vez mais clara das fronteiras entre aqueles que podiam – e aqueles que não podiam – participar desse “banquete” festivo. Um grupo formado na transição entre o que os cristãos chamam de Antigo e Novo Testamento (por volta do século II a.C.) dissemina esta mesma lógica entre o povo: trata-se dos fariseus. O nome dado aos membros deste movimento assumia e isolava uma característica da identidade coletiva de Israel: etimologicamente, este termo significa justamente “separado”, “posto à parte”<sup>20</sup>.

18 Cf. Tolentino Mendonça (2008, p. 169). Tolentino faz referência a uma tese defendida por Roland De Vaux (1991, p. 386).

19 Sobre o assunto, cf. Tolentino Mendonça (2008, pp. 171-172). Tolentino dialoga aqui com os estudos de Del Olmo Lete (1981, p. 424) e de Mircea Eliade (1992, p. 418).

20 Cf. Tolentino Mendonça (2015, p. 37).

Para as pessoas ligadas a este movimento – “tanto representantes dos extratos intelectuais como das classes humildes do povo” (2015, p. 17) –, a mesa representa o lugar onde a “separação” torna-se visível: todos os “pecadores” e pagãos estão excluídos desta mesa, evitando, assim, o risco de uma exposição à impureza<sup>21</sup>. Este grupo leigo procura reproduzir, em seus espaços domésticos, “o modelo de pureza ritual do sacerdote no exercício das ações sacras” (2008, p. 165)<sup>22</sup>. É assim que, inspirando-se no Templo único, as mesas domésticas tornar-se-ão o lugar da emergência do desejo de singularidade nas multidões – o desejo pessoal de ser único, “separado” em relação aos outros –, mas elas serão, também, um espelho das forças de união e de divisão presentes no povo de Israel.

\*\*\*

O breve percurso que nós fizemos destacou a emergência da *personalização* nas narrativas alimentares do Israel antigo, passando por aquilo que é necessário à sobrevivência e pelos saberes compartilhados por um grupo. Nós vimos também as incoerências, murmurações e mecanismos de exclusão desenvolvidos por este povo, também em torno de práticas alimentares. Entretanto, nós só tivemos acesso a este conjunto de informações porque *todas elas* estão presentes nas narrativas bíblicas. O lugar desta “biblioteca” religiosa em meio aos clássicos da humanidade deve-se também a esta capacidade de transmissão de uma “receita” que não esconde seus fracassos. Um povo pode se estruturar de um modo hospitaleiro, isto é, acolhendo as diferenças e alimentando a singularidade de cada um; mas ele pode, também, desenvolver mecanismos de desprezo ou de “devoração” (semelhantes à lógica imperial da escravidão), que dificultam tanto a construção de vínculos quanto a emergência da “realidade inaugural” de cada pessoa.

Para concluir, gostaríamos de propor uma dupla classificação para as narrativas alimentares, a partir de uma dicotomia destacada por Tolentino. De um lado, temos a *sala de jantar* – um “lugar de convivialidade, da ordem, dos códigos de etiqueta, de um aprimoramento sem falhas, ornamental e perfeito, à maneira de um palco”; este espaço é reconhecido como um “lugar do desfrutamento, à maneira de um doce intervalo para fruir, uma suspensão”. De outro lado, temos a *cozinha* – os “bastidores”, um lugar “mais próximo da realidade, mas também mais imperfeito, desordenado, com nódos, panos espalhados ao acaso, sem aquele cuidado pelo bonito”; este espaço é frequentemente considerado um “símbolo do trabalho servil, esforçado, não reconhecido” (2012, p. 80-81).

21 Cf. Tolentino Mendonça (2008, p. 165). Tolentino explica em outro texto: “Os fariseus representavam, no judaísmo comum, não só o devoto zelo por Deus e pela sua Lei, mas também a perseguição obediente dos mandamentos na vida quotidiana. Para os fariseus, manter a pureza ritual em torno da mesa e da refeição, fugindo de todo o contato que os pudesse contaminar, é um ponto central” (2015, p. 38).

22 Outra interpretação proposta por um exegeta norte-americano especialista em Judaísmo, Jacob Neusner, citado por Tolentino, também é curiosa: “Perante a verdadeira avalanche de diretivas, requisitórios e minudências com que rodeiam o comer em comum, Neusner pergunta-se se não deveríamos considerar os fariseus um clube gastronômico que tinha por finalidade a salvaguarda do sentido das refeições” (Neusner, 1982, *apud* Tolentino Mendonça, 2008, p. 151).

A narrativa de Israel corresponde ao paradigma da *cozinha*, pois só se pode compreendê-la a partir de suas tensões, conflitos e movimentos. Isto é verdade tanto para os textos literários de um povo, quanto para as narrativas pessoais. Dependendo do modo como um comensal conta sua vida em volta de uma mesa, sua verdade profunda pode permanecer escondida. Em nossas narrativas, a atenção dada tão frequentemente às datas, aos grandes eventos, ao extraordinário não consegue dar conta de nossa experiência, pois “o que determina mais fortemente a nossa vida é essa dimensão silenciosa e submersa que o paradigma da cozinha ajuda a revelar” (2012, p. 84). A atenção ao que se esconde no ordinário está no centro do método histórico, antropológico e espiritual proposto por Michel de Certeau. O biblista português retoma um trecho de sua reflexão:

O cotidiano é o que nos revela mais intimamente... É uma história a meio-caminho de nós mesmos, quase em retrato, por vezes velado; não devemos esquecer este “mundo memória”, segundo a expressão de Péguy. A tal mundo estamos presos pelo coração, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memória do corpo, dos gestos, dos prazeres... O que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível. (Certeau, 1980, *apud* Tolentino Mendonça, 2012, p. 84)

Se a vida é um processo de transformação, a cozinha torna-se o lugar da autenticidade, o espaço de uma proximidade radical com o que constitui nossa existência pessoal e coletiva. Para um pensador do humano, ela é uma metáfora poderosa:

A cozinha é metáfora da própria existência, pois distingue-nos uma certa capacidade de viver na transformação, numa mobilidade que não é só geográfica, mas total. Em cada uma das nossas cozinhas dão-se tantas transformações que elas se tornam quase invisíveis. A cozinha é o lugar da instabilidade, da procura, da incerteza, das misturas inesperadas, das soluções criativas mais imprevisíveis. Por isso está desarrumada tantas vezes, porque vive nessa latência de recomposição. Na cozinha torna-se claro que a transformação que damos às coisas reflete aquela que acontece no interior de nós. (Tolentino Mendonça, 2008, p. 159)

Um membro do povo de Israel, Jesus de Nazaré, ao sentar-se em todas as mesas e ao buscar, sem cessar, anunciar a cada pessoa uma novidade boa – a boa *nova* –, convidará seus ouvintes a assumirem as consequências do paradigma da *cozinha* para sua existência pessoal: nossa originalidade repousa em nossa capacidade de viver na transformação<sup>23</sup>. Mas isso já é assunto para outro artigo.

## Referências

- BEAUCHAMP, Paul. *Ley-Profetas-Sabios*. Madri: Cristiandad, 1977.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BONNET, Serge. *La cuisine d'Emmaüs*. Paris: Cerf, 1979.
- BORGES, Jorge Luis. *Os conjurados*. Lisboa: Difel, 1985.
- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien*. 1. *Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1980.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 1966.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Asa, 1992.
- HUYGHE, François-Bernard. Un voyage mystérieux. *Le courrier de l'Unesco*, Paris, v. 48, n. 5, pp. 9-12, 1995.
- LETE, Gregorio del Olmo. *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradición de Ugarit*. Madri: Cristiandad, 1981.
- MÉNDEZ-MONTOYA, Angel. *The Theology of Food*. Eating and the Eucharist. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2009.
- NEUSNER, Jacob. Two pictures of the Pharisees: philosophical circle or eating club. *Anglican Theological Review*, Sewanee, n. 64, pp. 525-538, 1982.
- PAGAZZI, Giovanni Cesare. *La cucina del Risorto*. Gesù “cuoco” per l'umanità affamata. Bologna: EMI, 2014.
- RICŒUR, Paul. *Temps et récit* (1, 2 et 3). Paris: Seuil, 1983-1985.
- THE Theology of Food. *Interpretation: a Journal of Bible and Theology*, v. 67, n. 4, out. 2013.
- TOLENTINO MENDONÇA, José. *A leitura infinita*. Bíblia e interpretação. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Pai-Nosso que estais na terra*. O Pai-Nosso aberto a crentes e a não-crentes. Prior Velho: Paulinas, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Nenhum caminho será longo*. Para uma teologia da amizade. Prior Velho: Paulinas, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A mística do instante*. O tempo e a promessa. Prior Velho: Paulinas, 2014.
- \_\_\_\_\_. *A construção de Jesus*. A surpresa de um retrato. Prior Velho: Paulinas, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O pequeno caminho das grandes perguntas*. Lisboa: Quetzal, 2017.
- VAUX, Roland de. *Les institutions de l'Ancien Testament*. Paris: Cerf, 1991.