

LUIZ VITÓRIO ORTI

**COMENSALIDADE E ASCESE:
CONFLITOS DE PROJETOS MESSIÂNICOS
A PARTIR DE LC 7,31-35**

Universidade Metodista de São Paulo
Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião
São Bernardo do Campo, 2007

LUIZ VITÓRIO ORTI

**COMENSALIDADE E ASCESE:
CONFLITOS DE PROJETOS MESSIÂNICOS
A PARTIR DE LC 7,31-35**

Dissertação apresentada em cumprimento parcial
das exigências do Programa de Pós-Graduação
em Ciência da Religião, da UMESP-

Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Dr Paulo A. de Souza Nogueira

Universidade Metodista de São Paulo
Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião
São Bernardo do Campo, 2007

Dedico o presente trabalho:

À minha mulher, Eunice A. Pinheiro de Lima Orti, à minha filha Natália Pinheiro Orti, ao meu filho Vitor Pinheiro Orti, pela compreensão e envolvimento.

À minha mãe Doraci Baptista e ao meu irmão Paulo Sérgio Orti, pelas orações e apoio.

Ao jovem pesquisador Geraldo Marco Rosa Junior, pelas colaborações.

Convite da Dona Sabedoria

¹A Sabedoria construiu sua casa,
talhou suas sete colunas,

²Abateu seus animais, misturou seu vinho,
Ela mesmo preparou a mesa.

³Enviou suas servas e pôs-se a gritar seu convite
nos altos da cidade:

⁴“Há algum inexperiente? Que venha aqui!”

Ao carente de juízo ela diz:

⁵“Vinde, comi do meu pão,
bebei do vinho que preparei.

⁶Deixai a insensatez e vivereis!

Andai, depois pela via da inteligência”.

Provérbios 9, 1-6.

AGRADECIMENTOS

Por certo, meu maior aprendizado no processo que está terminando com esta dissertação, terá sido a alegria pelo envolvimento e engajamento de minha família e alguns amigos. Eunice, minha esposa; Natália, minha filha e Vitor, meu filho, compartilharam comigo o estudo, as discussões, os trabalhos, e agora esta dissertação, das mais variadas formas. Foi muito bom ver o dom e suas interfaces do dar, receber e retribuir acontecendo em minha família, através do aprendizado e aprofundamento da Bíblia.

Um agradecimento especial ao Prof. Dr. Paulo Augusto de S. Nogueira, meu orientador, pelo empenho e atenção que me dedicou no desenvolvimento desta pesquisa. Ao Prof. Dr. Milton Schwantes, pelo acolhimento e incentivo dirigidos a mim. Agradeço ao corpo docente, funcionários, colegas de curso e ao grupo de pesquisa *Oracula*, da Pós Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, pelas contribuições e conteúdos compartilhados.

Obrigado aos meus pais, sogros, irmão, cunhados e cunhadas, sobrinhos, amigos e candidato a genro, pelas muitas horas que investiram comigo na busca pela compreensão, e principalmente na experimentação, do comer e beber em torno à mesa.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo I - Considerações culturais quanto a comida e a “mesa”	15
1.1 - Considerações gerais.....	15
1.2- Aspectos culturais do Oriente Próximo.....	22
1.2.1 - Considerações sobre a cultura alimentar egípcia.....	22
1.2.2 - Considerações sobre a cultura alimentar grega.....	24
1.2.3 - Considerações sobre a cultura alimentar romana.....	30
1.2.4 – Considerações sobre “o ensaio sobre a dádiva”.....	34
Capítulo II – Exegese histórico crítica de Lc 7, 31 – 35.....	39
2.1 – Tradução e crítica textual.....	39
2.2 – Análise Literária.....	40
2.2.1 – Delimitação.....	40
2.2.2 – Estrutura da perícope.....	43
2.3 – Análise da redação.....	47
2.3.1 – Dentro da própria perícope.....	47
2.3.2 – Dentro dos contextos de Lucas.....	51
2.3.3 – Contexto menor ou imediato.....	53
2.3.4 – Contexto maior ou temático.....	54
2.3.5 – Contexto integral.....	56
2.4 – Análise das formas.....	62
2.4.1 – O gênero e a caracterização formal.....	62
2.4.2 – O lugar vivencial.....	66
2.4.3 – A intenção do texto.....	69
2.4.3.1 – Intenção genérica.....	69
2.4.3.2 – Intenção específica.....	69
2.5 – Análise da história da transmissão do texto.....	70
2.6 – Análise da historicidade do texto.....	79
Capítulo III – Tradições quanto a João Batista, Jesus e a comensalidade.....	85
3.1 – Tradições quanto a João Batista e Jesus.....	86
3.2 – Comer e beber e não comer e não beber.....	87
3.3 – Ascetismo e interditos.....	94
Capítulo IV – A comensalidade de Jesus e o Dom.....	101

Conclusão / Atualização.....	112
Referências.....	118

RESUMO

Comer ou não comer? Beber ou não beber? O que, com quem, quando, onde e como? Estas são questões que acompanham a história da humanidade, inclusive foram muito significativas no contexto cultural dos povos do mediterrâneo do século I d. C.

“Dize-me o que comes e dir-te-ei quem és”, somado a “Dize-me com quem comes”, sintetizam todo o conteúdo simbólico e cultural (social, econômico, político, religioso) ligado à alimentação e seu compartilhamento.

“Tem um demônio”, enquanto acusação feita a João Batista; “Veja! Um comilão e beerrão, amigo de cobradores de impostos e pecadores” como pecha atribuída a Jesus: a comensalidade de Jesus, em divergência com a ascese de João Batista e com os modelos “daquela geração” evidenciam um conflito de concepções sociais e religiosas distintas.

Para Jesus e seus seguidores, taumaturgos itinerantes, os binômios milagre/mesa e cura/refeição, são espaços propícios para fazer acontecer os mecanismos do dom: dar, receber e retribuir.

PALAVRAS CHAVE: Jesus, João Batista, comensalidade, ascese, “mesa”, simbolismo.

ABSTRACT

To eat or not to eat? To drink or not to drink? What, with whom, when, where and how? These are questions which accompanied the humanity's history, and they also were very significant in the Mediterranean nations' cultural context since the first century after Christ.

“Tell me what you eat and I tell you who you are”, added to “Tell me with whom you eat”, are sayings that summarize the whole cultural and symbolical content (social, economical, political and religious ones) linked to feeding and its sharing.

“Possessing the devil”, while accusation against John the Baptist; “Look! A glutton and drunkard, friend of tax gatherers and sinners” as the blemish attributed to Jesus: the Jesus' table fellowship, in divergence with the Baptist's asceticism and with “that generation's” patterns, became evident a conflict between distinct social and religious conceptions.

For Jesus and his followers, itinerant thaumaturgists, the binomials miracle/ “table” and healing / meal, are the propitious places to make happen the gift mechanism: giving, receiving and retributing.

Key-words: Jesus, John the Baptist, table fellowship, asceticism, “table”, symbolism.

INTRODUÇÃO

Comer ou não comer? Beber ou não beber? O que? Com quem? Quando? Onde? Como? Estas são questões que acompanham a história da humanidade, inclusive eram muito significativas no contexto social dos povos do século I d.C.

“*Tem um demônio*” (Lc 7,33). Esta era a acusação feita a João Batista por praticar ascese rigorosa, jejuar e propor o jejum a seus discípulos.

“*Veja! Um comilão e beberrão, amigo de cobradores de impostos e pecadores*” (Lc 7,34). Esta era a pecha atribuída a Jesus por não praticar interditos alimentares, não se preocupar com os rituais de pureza de outros grupos judaicos de seu tempo e compartilhar suas refeições sem critérios de exclusão com relação aos participantes da mesa.

Críticas e acusações decorrentes de decisões sobre o que comer não era novidade no mundo bíblico; o próprio Javé havia imposto a Adão um interdito explícito: “*Poderás comer de toda árvore do Jardim, mas não comerás da árvore do conhecimento do que seja bom ou mau, pois desde o dia em que dela comeres, tua morte estará marcada*” (Gn 2,16). E quando este interdito é desobedecido, pois Eva “*viu que a árvore era boa de comer, sedutora de olhar, preciosa para agir com clarividência*” (Gn 3,6) e come junto com Adão, todos são punidos: Adão, Eva e a serpente (Gn 3,10-19). A escolha pela autonomia em conhecer o que era bom ou mau, materializada pelo ato de comer é o motivo que o escritor do Gênesis atribui à perda do Jardim do Éden e à necessidade da fadiga para garantir alimentação para toda a humanidade. A partir daquele momento seria necessário o suor do rosto para comer o pão.

Um contraponto às questões descritas acima temos em Pr 9,1-6:

“A Sabedoria construiu sua casa, talhou suas sete colunas,
Abateu seus animais, misturou seu vinho, Ela mesmo preparou a mesa.
Enviou suas servas e pôs-se a gritar seu convite nos altos da cidade:
“Há algum inexperiente? Que venha aqui!” Ao carente de juízo ela diz:
Vinde, comei do meu pão, bebei do vinho que preparei.
Deixais a insensatez e vivereis! Andai, depois pela via da inteligência”.

Aqui a Sabedoria personificada manda convidar e acolhe o inexperiente para comer e beber do seu pão e seu vinho, para deixar a insensatez e trilhar a via da inteligência. É a possibilidade de conhecer, superando a carência de juízo e de insensatez, que a Sabedoria de Deus quer materializar através da comida e da bebida.

Tanto na passagem do Gênesis como em Provérbios é evidente o contexto simbólico nos atos de comer e beber. Mas isto não diminui e por certo realça seus significados, pois o ato de comer e beber proporciona que alguma coisa distinta do ser, diferente e separada de nós, entre em tal interação conosco que se transformará em nós mesmos. Esta interação tão particular faz com que o ato de compartilhar o mesmo alimento e a mesma mesa signifique compartilhar o próprio ser (pensamentos, sentimentos, prazeres, alegrias, emoções). O nível microcômico da interação entre o ser humano e a comida no âmbito do indivíduo amplia-se para o nível mesocômico da “mesa” como espaço de convivência mais imediato de grupos, e deste para o nível macrocômico da sociedade ¹.

Acredito ser esta transferência e interdependência de níveis da pessoa para a “mesa” (grupo), e desta para a sociedade o evento que torna o ato de comer um indicativo dos mecanismos de inclusão ou exclusão social de um povo², grupo ou família.

Crossan, citando Feely-Harnik, nos diz que: *“É justamente por causa da complexa inter-relação entre as categorias culturais que a comida costuma ser uma das principais maneiras de marcar as diferenças existentes entre os diversos grupos sociais”*. Citando também Klosinski, ele chega a conclusão que:

Compartilhar a comida é uma transação que envolve uma série de obrigações mútuas e dá origem a um complexo interconectado de mutualidade e reciprocidade. Além disso, a habilidade da comida de simbolizar estas relações, bem como de definir as fronteiras entre os grupos, surge como uma de suas propriedades únicas.³

O capítulo I desenvolve e fundamenta o valor simbólico dos alimentos e do compartilhamento deles. O foco não foi o aspecto nutricional ou a habilidade culinária de cada cultura do mediterrâneo, mas estabeleceu-se como enfoque o simbolismo social, econômico e político que se desenvolveu nas principais culturas dessa região a partir dos alimentos compartilhados que pudessem, ainda, marcar o mundo do século I d.C.

¹ CROSSAN, John Dominic. **O Jesus Histórico**: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 299.

² REVISTA LATINO-AMERICANA DE TEOLOGIA. El Salvador: Centro de Reflexión Teológica, ano XII, nº 35, maio-agosto 1995, p. 142.

³ CROSSAN, 1994, p. 378-370.

Sendo assim, que situações teriam criado João Batista e Jesus? E com que grupos? Que reflexos nos contextos micro, meso e macrocósmino daquela sociedade teriam provocado? E por que João Batista e Jesus adotaram comportamentos tão antagônicos em relação à comensalidade⁴? O que significava naquela sociedade praticar a ascese e o jejum? O que significava comer e beber qualquer coisa que tivesse, ou que se quisesse, e na companhia de qualquer um?

Estas são questões que pretendo esclarecer a partir de uma exegese de Lc 7,31-35// Mt 11,16-19, através do método histórico-crítico.

O resultado da exegese será confrontado com as tradições quanto ao relacionamento entre João Batista e Jesus, bem como tradições comensais e de ascese do século I d. C., procurando delimitar a atuação e a visão messiânica de cada um deles.

Jesus teria integrado o movimento de João Batista inicialmente, e a partir de um certo momento, provavelmente após a morte do Batista, Jesus teria modificado sua atuação e sua visão messiânica. Entendo que estas tensões entre João e Jesus, ou entre os seguidores de ambos e “aquela geração”, estão presentes na perícopa estudada e em seus contextos imediatos, assim como se manifestam nas diferentes posturas dos personagens quanto ao que e com quem comer e beber. A comensalidade aberta de Jesus confrontada com a ascese de João e com as acusações “desta geração” evidencia a crise.

Considero importante salientar que comensalidade, sacrifício e comida ritual são termos tratados distintamente nesta dissertação.

É importante dizer que comensalidade tem a ver com decisão de compartilhar a mesa, de com quem se quer dividir a convivência à mesa, as refeições. Sacrifício é a oferenda a uma divindade que se caracteriza pela imolação ou destruição da oferta, podendo parte da oferenda ser consumida pelo ofertante. Está relacionado com uma prestação de contas ou com um pedido a determinada divindade. Há também as refeições que acontecem no transcorrer de um rito, de uma cerimônia normalmente dedicada a alguma divindade. Esta refeição tem características de pacto com a divindade e era entendida como impregnada de poderes. Estes termos serão muito utilizados no presente texto, portanto, foi importante caracterizá-los.

A ação comensal de Jesus seria então parte de um programa de confronto com instituições do tipo honra/vergonha e clientelismo/apadrinhamento, presentes no mundo

⁴ Para Crossan, o termo comensalidade é designado para o compartilhamento de comida, relações sociais e sentimentos. Portanto, comensalidade não é sinônimo de esmola. Uma esmola generosa pode, inclusive, ser o último grande refúgio da consciência diante do horror da comensalidade aberta.

mediterrâneo da época. Através dos binômios milagre/mesa e cura/refeição, Jesus e seus seguidores desencadeiam um processo de enfrentamento destas tradições.

A proposta de uma comensalidade aberta, sem interditos e sem seleção de convivas, torna a mesa o espaço privilegiado a partir de onde os mecanismos do dom acontecem. A tríplice obrigação do dar, receber e retribuir se dão a partir das necessidades de curas e milagres das pessoas e da oportunidade de compartilhar mesa e refeição com os curandeiros itinerantes. Esta passa a ser, então, uma estratégia de atuação dos discípulos de Jesus.

Diante das opções comensais de Jesus, de João, “daquela geração”, e do simbolismo cultural ligado a cada uma, somos levados a avaliar as nossas posturas, assim como aquelas presentes na sociedade atual, na medida em que identificamos os simbolismos culturais que se expressam por nossas práticas.

Como diz Crossan sobre a opção de comensalidade de Jesus: *“Ela representa a mais longa jornada dentro do mundo greco-romano, ou talvez de qualquer outro mundo: a passagem pelo umbral da porta da casa de um camponês desconhecido”*⁵.

Talvez depois de percorrer este caminho tenhamos condições de responder as perguntas com as quais iniciamos o texto: Comer ou não comer? Beber ou não beber? O que? Com quem? Quando? Onde? Como?

⁵ CROSSAN, 1994, p.378.

Capítulo I – CONSIDERAÇÕES CULTURAIS QUANTO À COMIDA E À “MESA”.

1.1 - Considerações gerais

Comer e beber são, sem dúvidas, necessidades básicas para manter a vida humana. É dos alimentos e dos líquidos que o corpo humano retira a energia necessária para manter-se, aliás, todo ser vivo dispõe de mecanismos nutritivos para se manter, sendo que a suspensão destes processos provoca a extinção gradual da vida. Assim, nada mais legítimo do que qualquer espécie utilizar todo e qualquer expediente para suprir suas necessidades vitais.

As espécies vegetais e outros seres vivos fixos, por sua condição de imobilidade, dependem das condições oferecidas pela natureza - terra, água e clima - para sobreviverem. Tais espécies imóveis podem sobreviver também a partir do desenvolvimento da agricultura, pela interferência humana, através do fornecimento suplementar de nutrientes e água, e do seu cultivo em regiões avaliadas com condições naturais mais propícias. Para as espécies animais, segundo sua natureza, cabia que se alimentassem (comer e beber) de acordo com as possibilidades que a natureza lhes oferecia, quanto às disponibilidades vegetais e fontes de água, bem como fazer uso da caça em relação a outros animais das mais diversas espécies segundo suas necessidades. Sem dúvidas, essa necessidade de prover-se, em um primeiro momento, fez dos animais e da humanidade pré-histórica espécies nômades à procura de satisfazer as necessidades vitais, de acordo com as disponibilidades naturais.

Para os objetivos dessa dissertação, basta admitir que todo ser vivo desenvolve processos e mecanismos para manter a sua vida.

A inovação nestes processos, que irá marcar profunda e definitivamente a existência humana e sua diferenciação quanto a outros homínídeos e outras espécies animais, será o ato de cozinhar, o que teria se tornado possível há 500 mil anos, quando o homem teria dominado o fogo. O fogo teria sido utilizado de início, para cozer os alimentos em função de

experiências nas quais os carnívoros teriam descoberto o cozido e preferido seu sabor em relação ao cru.

Flandrin e Montanari⁶ concordam com o fato da distinção provocada quanto ao ato de cozinhar, mas apresentam também a possibilidade de que o uso do fogo possa inicialmente estar mais ligado ao descobrimento de que, ao se submeter determinados alimentos a um processo de cocção, seria garantida uma maior durabilidade e conservação de alguns alimentos, a eliminação de alguma toxidade, sua utilização alimentar, assim como sua melhor digestão. Além do uso da cocção, os autores também apresentam como formas de tornar comestível ou de melhorar a conservação, duração e digestão de alimentos, a descoberta da lavagem prolongada, da secagem e da maceração, o que amplia para além da descoberta do uso do fogo os conceitos mais rudimentares do ato de “preparar” alimentos. Como ilustração para esta argumentação, cito Flandrin e Montanari :

É o que sugere o estudo de uma pequena população de macacos que vive na pequena ilha de Koshima. Os estudiosos japoneses dos primatas observaram que uma jovem macaca mergulhou uma batata-doce na água de um regato antes de comê-la. Fato irrelevante? Apenas à primeira vista. Porque ela se habituou a fazer isso e foi imitada por outras jovens macacas que se tornaram adultas e ensinaram esse rito aos seus filhotes. Nesse meio tempo, essa prática evoluíra: passaram a preferir água do mar a água doce inicial; os macacos, por isso, abandonaram a proximidade do rio e mudaram seu habitat para perto do mar, e conseqüentemente adotaram outros alimentos, que eram imersos na água do mar. Qualquer que tenha sido o motivo disso – ou, se preferirmos, qualquer que tenha sido a maneira como os macacos vivenciaram essa experiência – esta imersão já constitui um rudimento de cozinha. Podem ter existido várias outras experiências desse tipo bem antes da primeira cocção.⁷

Dessa forma, segundo os autores, o início do cozinhar consiste nos preparos de alimentos, quer seja pelo fato de cozer, temperar, marinar, macenar, cortar, coar, com função de tornar os alimentos mais digeríveis, não nocivos, melhor conservados, tanto ou mais que melhorar seu sabor. A questão de mudar ou melhorar o sabor está ligada aos hábitos alimentares e às crenças das culturas que se formaram. O fato é que como já foi dito, a cozinha marcou profunda e definitivamente a história humana e o uso de suas técnicas, principalmente a cocção, além da melhora do valor nutricional dos alimentos, tornou patente sua importância no plano social:

Ela favorece, com efeito, a comensalidade, ou seja, o hábito de fazer as refeições em comum, introduzindo no seio do grupo uma divisão de

⁶ FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

⁷ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p.32.

trabalho mais efetiva, um ritmo de atividades comum a todos e, de modo geral, um nível mais complexo de organização do grupo.⁸

Também em Flandrin e Montanari:

A caça circunstancial é, na verdade, uma caça individual ou feita por pequenos grupos, que demanda pouca preparação, a não ser o cuidado diário com as armas. Estas e os instrumentos deviam ser diversificados, para abater e preparar presas de vários tipos. Por sua vez, a batida de manadas exige a colaboração de muitas pessoas (mulheres e crianças, geralmente, participam) e, pelo menos em tempos mais recentes, só a reunião de várias famílias e grupos de famílias que moram separadas a maior parte do ano, torna-a possível. Estas reuniões periódicas implicam mecanismos de informação e de integração social, isto é, sistemas sociais expandidos, integrando um maior número de indivíduos que o do grupo doméstico ou residencial. Em segundo lugar, a caça de manadas (muitas vezes, migrantes) necessita de uma longa fase de preparação: é preciso instalar a armadilha onde a manada será capturada e abatida, preparar uma grande quantidade de armas (nesse caso, especializadas), assim como todos os utensílios que permitirão tratar rapidamente as carcaças, cortar carne, preparar as peles... Como consequência deste importante trabalho prévio, as quantidades de carne, gordura, tutano, peles, tendões e crinas acumuladas serão consideráveis e constituirão estoques (alimentares e técnicos) para várias semanas ou até vários meses. Trata-se portanto de um tipo de caça que exige mais, social e tecnicamente, e é também mais arriscado (se a batida falha), mas muito mais rentável, em caso de sucesso. Em geral, foi nas regiões onde se praticava este tipo de caçada que se desenvolveu a arte do paleolítico: santuários, mobiliário, adereços e ornamentos. Arte que, produto de rituais coletivos, com certeza, favorecia a integração e a colaboração nos grupos, mas cuja realização devia ser facilitada pela constituição de reservas alimentares e pela menor necessidade de deslocamentos que isso permitia.⁹

Mudanças climáticas de 8000 a.C. introduziram mudanças significativas no regime de caças e ampliaram as possibilidades alimentares.

A carne disponível diminuiu com a substituição dos animais maiores pelos de pequeno porte, que vivem mais dispersos e são mais difíceis de capturar na profundidade da floresta. Mas outras fontes de alimentação se tornaram abundantes: não apenas as vegetais, mas também o peixe, os moluscos, os pássaros. A alimentação, durante o período mesolítico, em contraste com a do final do paleolítico, distingue-se por uma grande variedade: são dezenas de espécies, vindas de habitats diferentes, que podiam ser explorados e partir de um mesmo ponto.

Esta diversificação, em que a coleta volta a ter um papel preponderante, é considerada como um sinal de estabilidade e de abundância; as avaliações negativas do mesolítico, considerado ainda recentemente como uma fase de retrocesso nos planos econômico e cultural (devido ao grande consumo de moluscos e ao desaparecimento da arte figurativa), atualmente, passam por uma revisão. Sem negar que uma economia diversificada apresenta, por natureza, riscos de reveses (e, portanto, de fome) bem menores que uma

⁸ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 44-45.

⁹ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 45.

economia especializada, parece-me, todavia, ser necessário relativizar esta avaliação e, sobretudo, não confundir diversidade com abundância.¹⁰

Provavelmente a aleatoriedade de renovação das fontes alimentares é que levou a espécie humana a desenvolver a agricultura e a criação de animais, buscando assim minimizar seus efeitos ou o desequilíbrio entre demografia humana e recursos alimentares. De acordo com Flandrin e Montanari:

Ainda que os cereais silvestres tenham sido colhidos antes, nos locais onde cresciam espontaneamente, foi preciso esperar o início do Neolítico para ver surgir, no Oriente Próximo, no Oriente Médio, e depois na Europa, a “revolução” econômica que, então, lança as bases de toda a nossa alimentação tradicional: cultura de cereais (principalmente o trigo e o centeio), criação de carneiros, cabras, bois e porcos. Desde o neolítico, o trigo é usado na fabricação de pão fermentado e de bolos: a abundância de mós de pedra e o cuidado especial a ela dispensado nas casas revelam a importância que rapidamente passaram a ter os cereais na alimentação.¹¹

Há outra hipótese para esta mudança e vale citar Flandrin e Montanari:

Mas o especialista Jacques Cauvin demonstrou que, no Oriente Próximo, a “revolução neolítica” foi imediatamente precedida de uma fase de especialização da caça, observação que contradiz a hipótese de uma escassez de recursos. Além disso, a domesticação das espécies animais e vegetais estende-se por vários milênios e é acompanhada por uma considerável seleção de espécies consumidas, o que também levanta dúvidas sobre a hipótese de uma crise dramática. Durante muito tempo, aliás, as primeiras espécies domesticadas representam apenas uma fração ínfima da alimentação. J. Cauvin defende, portanto, a idéia de que a revolução neolítica não foi uma resposta às dificuldades econômicas, mas a expressão de uma mudança social e ideológica que acarretou modificações na relação profunda entre o homem e o meio. J.P. Digard, numa obra que renova o próprio conceito de domesticação dos animais, chega a conclusões análogas: o desejo de poder seria uma das razões profundas para o domínio sobre as espécies selvagens. Apenas de maneira muito gradativa e de forma quase imperceptível, a agricultura e a criação de animais configuraram-se como mudança econômica fundamental, praticamente irreversível, tal como a entendemos atualmente.¹²

A partir da diversidade de espécies animais disponíveis para caça e criação, da diversidade de opção de vegetais e cereais silvestres e cultiváveis, do uso de aves, frutos do mar e peixes, do desenvolvimento das técnicas de conservação e preparo dos alimentos, diversificam-se as possibilidades de escolhas e as estratégias econômicas com relação à alimentação humana. São prováveis, segundo Flandrin e Montanari¹³, que esta diversidade de possibilidades para atender as necessidades dietéticas do homem, tenham manifestado as

¹⁰ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 47.

¹¹ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 48.

¹² FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 49.

¹³ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 51-53

preferências culturais através da transmissão dos gostos de geração em geração. Assim, a alimentação não responde exclusivamente às necessidades nutricionais na aurora da humanidade, tornou-se progressivamente expressão de opções culturais, reflexos de ideologias, e mais tarde expressão de relações de poder. Citando Flandrin e Montanari:

Como resposta às necessidades individuais, a alimentação torna-se progressivamente elemento essencial da estruturação dos grupos, de expressão de uma identidade própria e origem de um pensamento simbólico. Esta evolução manifesta-se muito claramente, do ponto de vista arqueológico, nas próprias opções pelos alimentos e na maneira de consegui-los. (...) Se existem evidências de preparações culinárias muito complexas há bastante tempo nos grandes impérios do Oriente Médio, elas são possivelmente ligadas à emergência dessas sociedades em que já havia Estado e à existência de uma nova categoria de especialistas, os cozinheiros! Os dados etnográficos demonstram, inversamente, que há pouca pesquisa culinária ou cozinha elaborada nas sociedades de caçadores-coletores: a preparação dos alimentos é simples, a importância da cocção direta (assados ou cocção sob cinzas) limita as possibilidades de misturar diferentes ingredientes para modificar-lhes o sabor, e os cardápios revelam-se muito repetitivos.¹⁴

Ainda neste período, muito possivelmente nos rituais, surge o uso de bebidas fermentadas. Citando Flandrin e Montanari:

Essa suposição pode parecer distanciar-se, excessivamente, das poucas evidências que a arqueologia nos fornece. Mas essa hipótese não carece de fundamentação. Existem outros domínios, de acesso mais fácil (como o domínio técnico), que nos confirmam que o uso ritual e simbólico precede, quase sempre, uma integração no universo cotidiano.¹⁵

Pela brevidade e simplicidade com que oferecemos as observações anteriores tem-se a impressão de que os processos citados teriam sido rapidamente assimilados. Apenas para nos situar no longo e duro processo, ele se desenvolveu em um período que se iniciou antes de um milhão de anos atrás e chega aos limites da pré-história (4000 a.C.) onde a escrita começará a ser desenvolvida.

As abordagens seguintes terão como foco o desenvolvimento da comensalidade, da função social das refeições e dos universos simbólicos ligados à alimentação, principalmente o religioso e social. São estes os contextos que entendermos nos possibilitarão compreender questões quanto a: comer ou não comer? O que? Com quem? Quando? Onde? E como? Brillat-Savarin descreve assim a origem do prazer da mesa:

As refeições, no sentido que damos a essa palavra, começaram com a segunda idade da espécie humana, ou seja, no momento em que ela cessou de se alimentar apenas de frutos. O preparo e a distribuição de carnes

¹⁴ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 52.

¹⁵ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 53.

fizeram a família se reunir, os pais distribuindo aos filhos o produto da caça, e os filhos adultos prestando a seguir o mesmo serviço a seus pais envelhecidos.

Essas reuniões, limitadas inicialmente aos familiares mais próximos, estenderam-se gradativamente às relações de vizinhança e amizade.

Mais tarde, quando o gênero humano se espalhou, o viajante fatigado veio participar dessas refeições primitivas, e contou o que se passava nos lugares distantes. Assim nasceu a hospitalidade, com direitos reputados sagrados em todos os povos, pois mesmo os mais ferozes tinham como dever respeitar a vida daquele a quem fora consentido partilhar o pão e o sal.

Foi durante as refeições que devem ter nascido ou se aperfeiçoado nossas línguas, seja porque era uma ocasião de reunião que se repetia, seja porque o lazer que acompanha e segue a refeição dispõe naturalmente à confiança e à loquacidade.¹⁶

Brillat-Savarin também nos brinda com este texto realçando as diferenças entre o prazer de comer e o prazer da mesa:

Assim devem ter sido, pela natureza das coisas, as origens do prazer da mesa, que convém distinguir com clareza do prazer de comer, seu antecedente necessário. O prazer de comer é a sensação atual e direta de uma necessidade que se satisfaz. O prazer da mesa é a sensação refletida que nasce das diversas circunstâncias de fatos, lugares, coisas e personagens que acompanham a refeição. O prazer de comer, nós o temos em comum com os animais; supõe apenas a fome e o que é preciso para satisfazê-la. O prazer da mesa é próprio da espécie humana; supõe cuidados preliminares com o preparo da refeição, com a escolha do local e reunião dos convidados. O prazer de comer exige, se não fome, ao menos o apetite; o prazer da mesa, na maioria das vezes, independe de ambos. Esses dois estados podem sempre ser observados em nossos festins. No começo da refeição, todos comem avidamente, sem falar, sem prestar atenção no que pode ser dito; e não importa a posição social, todos se esquecem de tudo e se comportam como simples operários da grande fábrica da natureza. Mas, quando a necessidade começa a ser satisfeita, a reflexão desperta, a conversação se estabelece, uma outra ordem de coisas principia; e aquele que até então era apenas um consumidor, torna-se uma companhia mais ou menos agradável, conforme os meios que o Senhor de todas as coisas lhe concedeu.¹⁷

Acredita-se que o comportamento alimentar do homem distingue-se do dos animais não apenas pela cozinha: seria ligado, em maior ou menor grau, a uma dietética e a prescrições religiosas, mas também pela comensalidade e pela função social das refeições. Segundo Flandrin e Montanari:

A partir do início do terceiro milênio na Suméria ou, no mais tardar, no segundo milênio, em outras regiões da Mesopotâmia e da Síria, inúmeros textos comprovam a existência de banquetes com ritos precisos. Embora eles descrevam principalmente os banquetes dos deuses ou dos príncipes, refere-se também às festas das pessoas comuns. Comer e beber juntos já

¹⁶BRILLAT-SAVARIN. Jean-Anthelme. **A fisiologia do gosto**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 168.

¹⁷BRILLAT-SAVARIN, 1995, p. 170.

servia para fortalecer a amizade entre os iguais, para reforçar as relações entre senhor e vassalos, seus tributários, seus servidores e ,até, os servidores de seus servidores. Da mesma forma, em um nível social mais baixo, os mercadores selavam seus acordos comerciais na taberna, diante de uma “panela”.¹⁸

Ainda segundo Flandrin e Montanari¹⁹, surgem nesta época as refeições servidas diariamente nos templos, nos períodos da manhã e da noite, sendo o momento da noite o mais adequado para os banquetes. Carnes variadas, condimentos e bebidas fermentadas são ingredientes comuns para os banquetes e festas em diversos povos. Há também o sal partilhado durante as refeições, que é símbolo de relações de amizade; o azeite sempre presente, não para temperar os pratos, mas para dar brilho aos cabelos dos convivas, sendo muitas vezes perfumados, e por isso mais apreciados. Com caráter menos festivo, mas também presentes em banquetes e festas, tem-se os peixes, frutas, legumes, massas guarnecidas com frutas ou preparadas com mel, bolos, pães de cevada e até cereais em estado bruto ou como farinhas.

Não sabemos se o consumo de bebidas alcoólicas - as cervejas, o vinho, bebidas a base de tâmaras fermentadas ou outras - que tinha posição de destaque nas festas e nos banquetes precedeu o início da agricultura e da criação de animais. Mas a arqueologia prova que existia cerveja no Irã no sexto milênio a.C.; por outro lado não podemos descartar a possibilidade de festas e banquetes sem consumo de bebidas alcoólicas.

Pode-se perceber que as representações simbólicas quanto ao comer, quanto a comensalidade e os aspectos sociais do entorno à mesa desde cedo se aproximam e se permeiam nos contextos religiosos. Citando Flandrin e Montanari:

Se realmente, como acreditavam os mesopotâmicos, a sociedade divina reproduziu algumas características da sociedade humana, é, sem dúvida, nas descrições dos banquetes de que as divindades participam que este paralelo pode ser mais bem estabelecido. Com efeito, tanto o espírito quanto a forma dessas reuniões ilustra, de maneira clara, a função deste tipo de festejo na Suméria, na Babilônia ou na Assíria. Vários textos literários fornecem-nos detalhes reveladores em relação a isso. Muitas vezes, a assembléia dos grandes deuses, em que são tomadas decisões importantes, acontece durante um banquete. O banquete aparece como uma das principais marcas da solidariedade que une esse grupo, ao mesmo tempo em que ilustra as delícias da vida divina, segundo a concepção humana.²⁰

Também nesse contexto, às vezes, as viagens que os deuses fazem de uma cidade para a outra são ocasião de boas vindas, e outras ocasiões de banquetes divinos parecem ser

¹⁸ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p.33.

¹⁹ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p.32-33

²⁰ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 54.

também a celebração de uma vitória, ou de uma grande construção, reunião festiva de uma comunidade, um momento importante de uma cerimônia ou regras de comportamento.

A vida e o banquete dos deuses se misturam com a vida e os banquetes das pessoas. As hierarquias e distinções divinas se apresentam e compõem as hierarquias e distinções humanas. Outras considerações e textos da literatura mítica de vários povos são apresentados por Flandrin e Montanari ²¹. Outras considerações e exemplos do contexto histórico e religioso serão apresentados no capítulo IV.

1.2- Aspectos culturais do Oriente Próximo.

Apresento a seguir alguns aspectos culturais relativos à alimentação de povos da região do Mediterrâneo, que no decorrer de suas histórias foram contribuindo, participando e criando estruturas culturais quanto à alimentação. Estas são entendidas como contribuições relevantes para a compreensão do contexto no tempo de Jesus, João e de seus seguidores.

1.2.1 Considerações sobre a cultura alimentar egípcia. ²²

Embora se discuta qual foi o primeiro cereal cultivado no Egito, certo é que a cevada foi encontrada em sítios pré-históricos datados de 4000 a.C., a qual se deve acrescentar o trigo e a espelta. O trigo e a cevada eram a base da alimentação, sendo utilizados na fabricação de pães e da cerveja, enquanto o pão de espelta era destinado as classes mais modestas. A grande fertilidade das planícies do Nilo garantia uma produção suficiente para o consumo nacional e para exportação. Através da produção caseira de farinha os egípcios faziam muitos tipos de pães com formatos diversos, sendo que para os rituais mágicos e litúrgicos, vários tipos de bolo de trigo com formatos humanos e animais eram produzidos. Os bolos recebiam também a adição de gorduras, ovos e podiam ser adoçados com mel e frutas.

A cerveja produzida no Egito era de alto teor alcoólico, assemelhando-se a bouza, ainda hoje produzida no Sudão e no Egito, de acordo com Flandrin e Montanari:

Põem-se para fermentar a quente, na água e no trigo triturado, pedaços de pão de cevada ou de trigos mal cozidos a fim de preservar as enzimas da fermentação; em seguida, filtra-se esse líquido espesso deixando-o descansar em jarros de cerâmica. Os textos egípcios distinguem a cevada clara, mais comum, e a escura, talvez com maior teor alcoólico.²³

²¹ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 54-56, 64-67.

²² FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 68-79.

²³ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 72.

Também a produção de vinho acontecia no Egito, a partir da produção de uvas pretas. Após as colheitas e a pisa, guardava-se o vinho em ânforas de cerâmica, cuja porosidade era diminuída com a aplicação de um revestimento de resina na superfície interna e após era lacrada com argila. Sobre a ânfora marcava-se, como nos rótulos atuais, a procedência e o ano da colheita. Os egípcios bebiam também vinho de tâmara, figo e romã, além de importarem o vinho da Síria.

Consumiam-se também laticínios, carnes e peixes, mel, condimentos e especiarias, os quais serviam tanto como temperos quanto na medicina. Os egípcios são considerados grandes conhecedores dos segredos da farmacopéia e das propriedades das ervas medicinais, estabelecendo uma ligação muito próxima entre gastronomia e medicina, como nos diz Flandrin e Montanari:

A saúde e a longevidade dependiam, no seu ponto de vista, dos prazeres da mesa. Se os “ensinamentos morais” dos sábios recomendavam controlar a higiene alimentar – “não se pode encontrar melhor alimento que os legumes com sal”, afirma o autor da instrução XX do papiro Insinger V demótico – o senso comum, todavia preconizava que a pessoa que comesse muito não poderia deixar de ter boa saúde. O papiro Westcar descreve, por exemplo, o mágico Gedi como um homem de cento e dez anos (a idade ideal, um *topos* biográfico no antigo Egito), que comia todos os dias quinhentos pedaços de pão e meio boi, que engolia cem bilhas de cerveja e que, por isso, tinha grande vigor, nunca sofria de insônia e não tinha tosse. A inapetência, ao contrário, era sinal de doença, até muito grave e fatal, como a que acometeu o faraó do Conto do *Mago Merira*: “o faraó nunca deixava de comer durante a noite porque tinha excelente apetite. Eis que sucedeu que, uma noite, o faraó deixou a comida preparada para sua ceia habitual, porque em sua boca, os alimentos sabiam a lama e as bebidas tinham gosto de água. Como não tinha mais apetite nem sono e como suas roupas estavam cada dia mais folgadas e ele parecia um homem recém-saído da água, o faraó mandou chamar todos os seus magos”.²⁴

Os egípcios comiam com os dedos e faziam pelo menos três refeições diárias: desjejum, almoço e jantar. Pelo menos para as classes superiores acontece uma evolução quanto a posição à mesa: de acorados sobre as esteiras e almofadas diante de uma mesa baixa que comportava dois convivas, para sentar-se em cadeiras diante de mesas altas, onde eram servidos por criados. Seus banquetes, como também de outros povos, foram abrilhantados por espetáculos de dança e música, com vinho e cerveja servidos em ânforas decoradas; os convivas eram adornados com cordas de flores e trocavam entre si botões de lótus, dos quais aspiravam o perfume.

²⁴ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 68.

Há representações de cozinhas de todas as épocas; todas as casas possuíam em seu pátio interno um forno simples em terracota. Para cozinhar usavam panelas e frigideiras de cerâmica e de metal (de cobre e de bronze) colheres, conchas e espumadeiras. Para a mesa usavam travessas, tigelas, tacas de cerâmica e até de ouro e prata.

Nos edifícios mais importantes, tais como os palácios, as casas mais abastadas e os templos, a organização da cozinha, das despesas, dos depósitos e do pessoal, era complexa e hierarquizada. O papiro de Leiden 348 (v.10,4-5) contém uma lista na qual figuravam cervejeiros, padeiros, açougueiros, pasteleiros (doceiros), padeiros especializados em bolos e degustadores de vinho. Além destes, havia o cargo de “diretor da casa de gordura de boi”²⁵.

Encerrando as observações sobre o antigo Egito, apresento a citação de Flandrin e Montanari:

Na escrita hieroglífica, um mesmo signo – um homem levando a mão à boca – significa tanto “falar” quanto “comer”. Portanto, os antigos egípcios tinham consciência da ligação entre essas duas “oralidades”, a emissão de palavras e a absorção de alimentos, e da relação primordial que existe entre a vida e a nutrição, a ponto de os termos serem quase sinônimos na linguagem “real”, assim como metafórica.²⁶

1.2.2 Considerações sobre a cultura alimentar grega²⁷.

Antes de abordar as especificidades gregas quanto à cultura alimentar, é importante fazer a apresentação de características que, além de influenciarem no próprio modelo grego influíram também no modelo romano, herdeiro e devedor em muitos aspectos da sociedade grega.

Apresento a seguir citações relevantes para melhor compreensão de tal contexto, com intuito de realçar e valorizar os aspectos representativos da comensalidade, bem como suas distinções sociais; ou seja, como sistemas alimentares passam a simbolizar modelos de civilização, ao passo que modelos de civilização são representados por sistemas alimentares.

Segundo Flandrin e Montanari:

Dentre todos os aspectos que definem a cultura alimentar do que denominamos “mundo clássico”, um dos mais significativos é a vontade de o apresentar como o domínio da civilização, como uma zona privilegiada e protegida, em oposição ao universo desconhecido da barbárie. O regime alimentar tem um papel essencial nesse processo de definição de um modelo de vida civilizado (modelo já por si profundamente ligado a noção de cidade); e pode-se dizer que ele funda sua própria “diferença” no que diz

²⁵ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 77-78.

²⁶ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 68.

²⁷ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 108-185.

respeito ao não-civilizado e ao não-cidadino em três valores decisivos: a) a comensalidade; b) os tipos de alimentos consumidos; c) a cozinha e a dietética. No sistema de valores elaborado pelo mundo grego-romano, o primeiro elemento que distingue o homem civilizado das feras e dos bárbaros (que estão eles próprios ainda próximos do estado animal) é a comensalidade. 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 a mesa para comer – lemos em Plutarco – mas para comer junto”.²⁸

O ato de comer juntos é tão importante para o mundo grego, que ao termo *cena* atribui-se uma etimologia derivada da idéia de “comer em comum”. Embora incorreta, sua atribuição mostra a importância que a sociedade grega atribuía a dimensão coletiva da refeição. Poder-se-ia objetar que também os bárbaros e até os animais conheciam a refeição em comum, entretanto são as regras incorporadas ao banquete que definem verdadeiramente sua especificidade – por exemplo, as regras de mistura do vinho e da água de acordo com cada situação. Assim, são as normas de comportamento que marcam as diferenças da sociedade: os homens civilizados são aqueles que conhecem e utilizam as normas de comportamento; os selvagens não as praticam ou apenas ocasionalmente. Podemos dizer, então, que para a sociedade grega a comensalidade é percebida como um elemento “fundador” da civilização humana. O *convivium* torna-se a própria imagem da vida em comum (*cum vivare*). O banquete é o sinal, por excelência, da identidade do grupo, quer seja do grupo familiar, ou de toda a população de uma cidade que se reúne em torno de uma mesa comum, seja através da presença física dos membros ou por uma representação simbólica. De outra forma, a separação à mesa significa diferença de identidade. A mesa pode ser tanto um elemento agregados de identidades, como também de delimitação, separação e até marginalização. Ser aceito ou excluído dela assume forte significado e expressão nas relações de identidade.

O banquete é, portanto, não apenas o espaço por excelência onde se expressam as identidades, mas, também, o da mudança social, conforme o mecanismo antropológico bem conhecido do dom e de sua contrapartida, que confere a oferta de alimentos valores sempre diferentes em função da posição que ocupa o oferente: de cima para baixo, a oferta denota condescendência generosa e a proeminência social; de baixo para cima ela denota a veneração e a sujeição. No plano horizontal, ela significa, simplesmente, a pertença comum (que pode ser ocasional) a um grupo.²⁹

²⁸ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 108.

²⁹ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 108.

Consideramos assim suficientemente explicitados como a comensalidade simboliza as relações hierárquicas e de poder dentro da chamada sociedade greco-romana, bem como as influências que os processos de helenização trariam para os povos dominados.

Além dos rituais e das regras de comensalidade, a própria alimentação é um elemento constitutivo da identidade humana.

Dentro deste mundo clássico (Grécia e Roma) o pão é o exemplo absoluto de artifício, de produto totalmente “cultural” em todas as fases de sua complexa preparação – é o símbolo da civilização da distinção entre homem e animal. Junta-se o pão, o vinho e o azeite e teremos o sinal que distingue uma sociedade “civilizada”, capaz ela mesma de fabricar seus recursos, de com a agricultura e com a criação de animais, garantir-se a si própria.

Nas letras de Flandrin e Montanari:

A agricultura, isto é, o sedentarismo, é outra base do banquete em comum, que o nômade não conhece, a acreditar na imagem que os cidadãos “civilizados” têm dele. O mito ovidiano de Ânio e de suas três filhas, que transformam em trigo, vinho e óleo tudo o que tocam, é a utopia de uma sociedade que queria moldar a natureza a sua imagem e semelhança: só o consumo de cereais e de vinho confere o status de ser humano e o fato de que, na língua de Homero, a expressão “comedores de pão” seja sinônimo de “homem”, revela muito sobre as referências culturais desta civilização. Os povos que não se dedicam à agricultura, que não comem pão nem bebem vinho, são, por conseguinte, selvagens e bárbaros: seu alimento é a carne, sua bebida, o leite (em uma espécie de projeção étnica da infância, comum a todos os indivíduos).³⁰

Se um banquete é expressão de uma comunidade, nele se representam as hierarquias e as relações de poder dessa comunidade, e essas relações de poder, expressam-se pelo lugar ocupado a mesa, pelos critérios de repartição dos alimentos, pelo tipo de alimento servido a cada conviva, sendo comuns a utilização desses critérios.

Na sociedade grega o *symoisium* – rito coletivo durante o qual bebe-se vinho e rigorosamente separado do banquete – é uma das maiores manifestações da coesão social e da pertença à civilização. O Vinho assume uma sacralidade que ao produzir a embriaguez, favorece o contato com o divino. Embora aos romanos tenham dado menor importância, dessacralizando-o, ele continuará a ser um dos mais importantes símbolos da “civilização”, uma marca distintiva do homem civilizado, que foi capaz de inventá-lo, produzi-lo e controlá-lo através da elaboração de normas de consumo (saber quando parar, que tipo de mistura fazer com água para diferentes ocasiões). O homem civilizado é aquele que é senhor do vinho, e

³⁰ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 111.

não o contrário. Autores gregos repetem sem cessar que os povos bárbaros são incapazes de se conformar a essas regras.

A comensalidade simboliza então relações hierárquicas, de poder e de pertença à chamada sociedade greco-romana.

O modelo alimentar grego baseado em pão, vinho e azeite, na realidade, é levado à categoria de símbolo de uma vida simples e de pobreza digna, feita de trabalho duro e satisfação singela. Nos textos gregos essas imagens se apresentam em oposição ao luxo decadente do povo persa e prestam-se a um propósito ideológico-político. Estas mesmas imagens se encontrarão na literatura latina da época imperial exprimindo a nostalgia dos “velhos e bons tempos”, em que os costumes não eram corrompidos para satisfazer uma gula perversa. Flandrin e Montanari bem avaliam este modelo:

Não nos deixemos iludir: não há humildade por trás desses louvores à civilização agrícola e ao “simples” trabalho de terra, por trás dessa mitologia da qual são interpretes tanto gregos como latinos; elas exprimem, antes, o orgulho de pertencer à civilização e uma forte reivindicação da primazia cultural que, historicamente, lhe cabe. Lembremo-nos das extraordinárias potencialidades imperialistas dos juramentos que os jovens atenienses faziam ao chegar à idade adulta no santuário de *Agraule* para assegurar sua fidelidade à pátria, como conta Plutarco. Mas que pátria? Segundo os termos desse juramento, é a terra onde “cresçam o trigo, a vinha e a oliveira”. O que significa que, em qualquer lugar em que houver um grego, essas plantas e árvores serão cultivadas, o que, de fato, aconteceu, como sabemos. Mas, experimentemos resolver a equação em sentido inverso: em qualquer lugar em que se plante o trigo, a vinha e as oliveiras, os gregos terão introduzido sua civilização e expandido sua “pátria”.³¹

Em contraposição às questões apresentadas, o consumo da carne é sempre problemático. Imagem ligada ao luxo da festa, do privilégio social, a carne não é considerada pelas civilizações antigas do Mediterrâneo como bem tão primordial como os frutos da terra. Ligado à prática do sacrifício, o consumo da carne torna-se um acontecimento ainda mais excepcional, conferindo a este alimento uma grande força simbólica. Meio de expiação de uma falta, o matar, pelo viés da oferenda aos deuses e da repartição das carnes, torna-se um ato decisivo da solidariedade social e da relação com o transcendente. Embora mais frouxamente no mundo romano que no grego, o consumo de carne quase sempre está ligado à prática do sacrifício; no plano ideológico justifica-se a condenação do consumo de carne sacrificada aos “falsos ídolos”. Apenas a caça parece escapar à lógica do sacrifício, mas sua própria marginalidade, no sistema de valores da cultura grega e romana, parece confirmar que o consumo de carne tem qualquer coisa de excepcional.

³¹ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 113.

Contribui para isso o fato dos animais serem bem vistos como meios econômicos: o carneiro, principal animal de criação da época grega e romana, é criado sobretudo por sua lã e seu leite. Os bovinos, extremamente caros, são utilizados como animais de carga e tração. O valor alimentar por excelência é o pão, verdadeiro alimento-símbolo da alimentação grega e romana. Os soldados se definiam na época romana mais como “comedores de pão” do que “comedores de carne”. Entretanto, a força de um sistema sacrificial não deve ser minimizada como expressão da estrutura social e política, confirmando o texto de Flandrin e Montanari:

O sacrifício, de resto, é a expressão da estrutura social e representa um aspecto importante da vida civil, principalmente política. Consideremos, por exemplo, o sistema sacrificial da polis de Atenas entre os séculos V e IV a. C. M. H. Jameson, baseando suas pesquisas em inscrições e objetos encontrados em escavações, demonstrou que, ao longo dos séculos, o estado ateniense praticou uma política extremamente precisa: grandes quantidades de cabeça de gados eram compradas para serem sacrificadas durante uma série de festividades públicas; os cidadãos podiam, então, nessas ocasiões, consumir as carnes dos sacrifícios. Segundo os cálculos de Jameson, cada cidadão obtinha assim dois quilos de carne por ano, em média, o dobro do que as cidades gregas menores destinavam, na mesma época, à prática sacrificial. Tais investimentos eram, evidentemente, muito custosos, uma vez que “alimentar animais e abatê-los para consumir sua carne era muito menos econômico que cultivar cereais para comê-los ou para alimentar o gado leiteiro. Atenas pôde fazer essa opção política enquanto foi próspera”.³²

Outro símbolo de contraste entre “civilização e barbárie” para o mundo grego e romano são as possibilidades “do cozido e do cru”, respectivamente.

Os “bárbaros” não fazem a cozinha porque ignoram o uso do fogo, e contentam-se em comer alimentos crus, ou quando muito, aquecidos ao sol. O cozido apresenta-se como elemento simbólico de definição de civilização.

Além das tensões entre os modelos grego e romano, e dos chamados “bárbaros”, é conveniente olhar para as tensões internas do modelo grego e romano. Destaca-se aqui uma tensão entre campo e cidade. Os mundos grego e romano são civilizações eminentemente urbanas, sendo o campo um anexo da *polis* ou da *civitas*. Embora seja do campo que provenham os alimentos e os cidadãos a ele se reportam quanto às suas necessidades, a possibilidade do “mercado urbano” como fonte de abastecimento e do evergetismo (beneficência) privado como socorro em épocas de crise, “afastam” os cidadãos dos camponeses. Também o campo é visto como uma realidade heterogênea, com homens livres e escravos, proprietários e trabalhadores, ricos e pobres, e muitas vezes distante das rotinas e modelos citadinos. O camponês, por sua vez, não participa da vida da *polis* ou da *civitas*, e via

³² FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 126.

de regra, sente-se explorado pela cidade. Essa tensão não é exclusividade da sociedade grega e romana, mas devido ao domínio desses modelos, terão estas tensões e conflitos muito presentes em suas histórias.

Como mais uma contribuição da sociedade grega falaremos da cultura do *symposion*. O termo *symposion* é encontrado pela primeira vez na poesia de Alceu (630 a 580 a.C.), mas sua prática era difundida nas ilhas do Egeu e na costa da Ásia Menor, pelo menos no início do século VII a.C.. Após o banquete, o momento de descanso dedicado apenas ao consumo do vinho, foi de tal forma estabelecida que a recitação poética associada a ele não poderia ser feita em outra circunstância. Participava-se da reunião deitado em um *kline* (leito) e não sentado. Reunião específica de homens, esta foi introduzida por ritos que compreendiam libações aos deuses e cantos. Por ser organizado para celebrar um acontecimento público ou privado, não se repete diariamente, e os participantes ligam-se por relações que, em geral, não são de parentesco, mas de estilo de vida, e comportam-se de acordo com regras que reconhecem como características de uma etnia. Além da poesia, outras possibilidades são o jogo, práticas eróticas e a continuação da reunião ao ar livre, uma espécie de cortejo báquico, que consiste em deslocar para outro lugar os participantes do *symposion*..

Nos primórdios de sua prática apresenta-se como principal meio de agregação social, sendo que os bebedores são ligados pela pertença a classe aristocrática, pela formação intelectual e poética, assim como por uma visão comum dos objetivos e modalidades da vida política. O *symposion* teve durante muito tempo um papel importante por que soube aliar na esfera privada uma significação religiosa, intenção pragmática, e um espírito de puro divertimento.

O vinho, naturalmente, põe o homem em contato com Dionísio, mas o *symposion*, ao contrário, é uma reunião ritual que ocorre sob a invocação de Zeus, onde os convivas celebram Apolo e as outras divindades, em função de suas intenções e da região em que se desenrola as cerimônias. É o lugar das libações e dos hinos, primeiro, tradicionais, depois, improvisados pelos participantes. Contrariamente ao sacrifício solene da festividade pública, o *symposion* é o momento privado da religiosidade simbólica, em que os participantes estabelecem com os deuses uma relação pessoal. A libação acompanha, às vezes, o juramento (*synomosia*) que transforma o grupo de bebedores em “associação política” (*hetairia*).³³

O *symposion* é considerado o símbolo da hospitalidade grega, onde o estrangeiro conhece e se faz conhecer. Os convidados fazem um relato de suas histórias, de sua genealogia, e se for o caso, de uma poesia. Compromete-se a acolher em sua casa todos os

³³ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 172.

que estiverem ouvindo em torno da cratera. Para o estrangeiro aceito na reunião, a cerimônia do vinho é a ocasião da competição e da prova: embora seja um estranho até então, deve se mostrar capaz de respeitar o kosmos, a ordem tradicional.

A reunião é organizada em razão de circunstâncias puramente privadas, como um casamento, a presença de um hóspede ou um aniversário em família, ou, então, para celebrar um acontecimento público, como a vitória em uma competição esportiva, uma nomeação para um cargo político, solenidades civis. Mas acontece, também, de os membros da *hetairia* decidirem reunir um *symposion* por que precisam tomar, com urgência, uma decisão de ordem política. Uma vez terminada a refeição, um *symposion* pode começar: trazem-se as mesas, purifica-se o chão e, depois da ablução das mãos, distribuem-se aos participantes guirlandas, que eles põem em volta da cabeça, do pescoço e das taças. Símbolo de iniciação, a coroa é o sinal concreto da pertença a uma comunidade fundada na libação. Depois que a sala é preparada, tal como uma cena de teatro, inicia-se a fase sagrada do encontro, provavelmente pela *euphemia*, uma forma de silêncio e de recolhimento e que predispõe ao contato com os deuses. Antes de misturar a água e o vinho na cratera, cada participante recebe uma taça de vinho puro, do qual derrama um pouco em louvor a seu bom espírito (*agathos daimon*). Esse gesto sagrado funda o vínculo comunitário e consagra a união destinada a ficar gravada em suas memórias.³⁴

Em círculos intelectuais e no cenáculo filosófico bebe-se vinho, debatendo-se assuntos elevados e praticando exercícios de retórica, de história e de sofística. Com o passar do tempo, a leitura em comum terminou por se impor, e o *symposion* logo passa a enfrentar a concorrência dos ginásios, das bibliotecas e das sedes das escolas filosóficas.

1.2.3 Considerações sobre a cultura alimentar romana

Durante o desenvolvimento sobre a cultura alimentar grega, ressaltarei vários aspectos onde a cultura romana praticamente acompanhava a grega. Também já observamos que Roma é sucessora e devedora da Grécia em muitos de seus modelos e, portanto, também o cultural alimentar. Nessa abordagem, destacarei as peculiaridades do sistema romano em relação ao grego, bem como suas especificidades.

Assim como muitas outras civilizações mediterrâneas e, em particular, a Grécia antiga, Roma é uma cultura sacrificial: um animal doméstico não pode ser transformado em carne consumível, isto é, morto e cortado em pedaços, sem que tenha sido sacrificado em um ritual. Com esse sacrifício cruento, os romanos definem sua identidade de homens civilizados e de membros de uma comunidade social; eles se situam não apenas em relação aos deuses e aos animais, mas, também, em relação aos outros homens; além disso, eles conseguem, assim, uma relação legítima com a terra.

³⁴ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 176-177.

Portanto, comer carne em Roma tem estreita relação com o ato religioso da romanidade: sacrificar aos deuses.³⁵

Assim, não é o consumo de carne por si, que caracteriza o cidadão romano, o homem civilizado. Pelo contrário, para os romanos, quando apenas carne e produtos da criação de animais constituem-se como único alimento de um povo, este é povo bárbaro, assim como os germanos que se alimentavam unicamente de leite, carne e queijo.

A carne ocupará o centro das refeições festivas romanas, por mais simples que seja. É o próprio chefe da casa que sacrificará aos deuses e oferecerá uma parte desse sacrifício aos seus convidados, embora esta carne também possa ter sido comprado em açougue da cidade que revende as carcaças dos sacrifícios públicos. Essa carne oferecida aos convivas chama-se *caro*, ou seja, “parte”, e o banquete onde é consumida, *cena*, “lugar de partilha”. O banquete e a comensalidade romana apresenta-se como uma partilha de carne. Em Roma, a partilha do pão não tem valor simbólico e uma *cena*, onde serve-se apenas produtos da terra é considerada como insulto pelos convidados.

O simbolismo alimentar romano expressa-se pela máxima: “Dize-me o que comes e dir-te-ei quem és”, à qual acrescenta: “Dize-me com quem comes”. Os outros são os que não se enquadram ao modelo cívico por um modelo alimentar que confronta o do homem civilizado, ou seja, o romano livre que goza de direitos políticos. Os outros eram representados pelos germanos, e outros periféricos à região do império, pelos filósofos regionais, pelos ricos libertos, pelos gladiadores. A norma alimentar é sempre lembrada pelas instituições políticas e pelas práticas reguladoras da sociedade e a poesia satírica, bem como o falatório da cidade lança ao desprezo e ao sarcasmo da comunidade os “drogados da comilança” e os ávaros.

Todos os povos, assim como os romanos, “comem o simbólico” e privilegiam sua dimensão simbólica. É por isso que as práticas alimentares são incessantemente moralizadas da mesma forma que outros o farão com as práticas sexuais. Em Roma, a alimentação é uma linguagem da distinção, que serve para situar cada um no tempo, no espaço e na sociedade.

Os produtos alimentares romanos compreendem uma divisão que opõe os produtos das terras cultivadas (*fruges*), dos animais criados por sua carne que pastam em terras incultas ou florestas (*pecudes*).

³⁵ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 199-200.

Roma, como outras civilizações da costa mediterrânea, é uma cultura do legume. Todo romano desejava ter uma horta, mesmo na cidade. Parte integrante de uma casa, a horta encontra-se do lado de dentro do muro que delimita o *domus*, daí seu nome “encerrado”. Os deuses da horta são semelhantes às divindades da casa, do lar: os deuses que garantem a ocupação permanente de uma terra pela civilização humana.

Os legumes da horta são, portanto, os alimentos mais civilizados, da mesma forma que as frutas e especialmente a uva. Os legumes e frutas, quando colhidos, nunca estão crus e não correm o risco de apodrecer como a carne, pois foram “cozidos” parcial ou totalmente pelo sol. Há então o simbolismo da distribuição do território da *civitas* para o *imperium*:

No centro encontra-se a *Urbs*, o centro urbano de Roma, onde se tem a vida política e religiosa da *civitas*. O solo de Roma é inteiramente “cultivado” pela urbanização, mas, a não ser talvez por algumas pequenas hortas, ele não produz alimentos. Em compensação, a cidade de Roma concentra mercados e lojas de luxo; vendem-se aí, ainda vivas, as grandes vítimas no mercado de bois (*forum boarium*), a carne dos sacrifícios no mercado de carnes (*macellum*), todos os produtos do mar no mercado de peixes (*forum pescarium*).

Em seguida, vem o campo (*rus*), com suas hortas e seus campos cultivados, suas quintas (*villae*). É a única porção do território que é fecunda. O trabalho aí realizado é honroso, digno de um cidadão.

Por último, há os confins – florestas, montanhas e pântanos -, espaços estéreis, uma vez que são incultos: Roma jamais desenvolveu uma ideologia naturalista, nem valorizou uma terra naturalmente fecunda. É por isso que a coleta de vegetais silvestres não é uma maneira humana de se alimentar.³⁶

A dicotomia entre produtos da terra cultivada e os animais comestíveis projeta-se em fisiologia geral dos animados e não-animados, traduzível em termos de cozido ou de podre. Os legumes e os cereais trazem implícita a idéia de um cozimento parcial ou total pelo sol. Esse cozimento continua corpo adentro, onde são digeridos por cocção no estômago, depois no fígado, e por fim transformados em sangue, músculos e ossos.

Já os animais, são considerados podres mesmo vivos, já que esse processo está retardado graças à presença da *anima*, o sopro vital, quente e seco. A partida da *anima* após a morte inevitável expõe toda a podridão da carne, que se transformaria em um líquido frio e náuseo. Este processo seria retardado pela retirada do sangue e das vísceras, porque o sangue derramado é *cruor*. Este sangue é oferecido, ainda quente, aos deuses, as vísceras assadas e os *percudes* que se transformam em carne, jamais serão cozidos, ou seja, jamais digeridos no corpo. A carne continua a apodrecer no ventre do homem, de onde sairá sob forma pútrida (*stercus*, cujo estatuto religioso é o da carniça). Diferentemente dos *fruges*, as carnes não

³⁶ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 207.

restauram o homem civilizado. Esses conceitos, que os romanos expressam como “duro” ou “mole”, tem a ver mais com a coesão interna e menos com o toque. O legume cozido é mais “duro” do que a carne cozida (mais mole), pois o primeiro é muito mais difícil de se desfazer do que a última, que é facilmente desagregável. Assim, a cultura “endurece”, dá consistência, torna compacto, e a selvageria “amolece”, se desintegra, é inconsistente.

Os conceitos atribuídos e assimilados entre *fruges* e *pecudes*, que orientam a produção de alimentos amplia-se quanto ao seu consumo em múltiplas oposições.

Há dois tipos de refeição, o *prandium* e a *cena*, duas relações com a alimentação, a restauração e o prazer, duas partes do corpo relacionadas ao ato de comer, o estômago e a “goela”, dois efeitos sociais dos comportamentos alimentares, o voltar-se para si mesmo ou a comensalidade, com duas figuras emblemáticas da literatura satírica, representando as duas perversões destrutivas: o avaro e o parasita.³⁷

Os romanos conheceram dois tipos de refeições opostas, a *cena* e o *prandium*. A primeira reunia homens, sempre deitados (quando havia mulheres estavam sentadas) em um lugar coberto – casa, pórtico, jardim coberto. Era freqüentada pela família, clientela, amigos, corporação profissional ou sacerdotal, vizinhos, onde partilhavam por ocasião de uma festa. Quando assumia grandes dimensões, a *cena* podia chamar-se *convivium*. E se a preferência é por um banquete ritual denomina-se *epulum*.

Já o *prandium* é uma refeição onde são consumidos os *fruges*, alimentos revigorantes, que promovem a restauração. São consumidos sem cerimônia, a qualquer hora do dia, de acordo com a necessidade.

A *cena* pertence a um espaço de lazer e da paz. O *prandium* é a refeição para qualquer situação que requeira esforço (*labores*), a refeição na atividade política e da guerra. Como é suscitado pela necessidade individual, o *prandium* traz o caráter e a moralidade de cada um. Não passar por privação de comida, de viver do mínimo necessário, é sinal de grandeza de alma. Contanto que essa ‘frugalidade’ extrema seja regularmente equilibrada por alguns alegres banquetes: as *cenae*.

Assim podemos dizer que a *cena* opõe-se ao *prandium* como o prazer ao esforço, o supérfluo ao necessário. O *prandium* alimenta, a *cena* regala. Conseguir que uma *cena* seja bem sucedida é criar, pelo prazer alimentar compartilhado, uma comensalidade que reforçará os laços entre os convivas.

Sobre a comensalidade romana na *cena*, cito Flandrin e Montanari:

³⁷ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 210.

A documentação disponível privilegia duplamente os alimentos e a comensalidade das elites, valorizando mais a prática do banquete, excepcional até para estas, do que as práticas cotidianas. Antes de mais nada, é preciso romper com a forte tradição que associa aos banquetes de forma quase sistemática, imagens de “grande bazófia” onde o número e a qualidade (ou a raridade) dos pratos estariam associados às maneiras grosseiras à mesa. Os contemporâneos valorizavam sobre tudo o caráter de refeições tomadas em comum. Prova disso é a definição do *convivium* dada por Cícero: “tomar lugar à mesa entre amigos, porque eles têm uma vida em comum”. A referência à convivialidade estendia-se à palavra latina que designa o jantar – *cena* –, para a qual os autores antigos haviam criado uma etimologia ligando-a ao grego *koinon*, que significa “em comum”. A fórmula ambígua: “Luculo janta com Luculo” – era, portanto, surpreendente para uma sociedade que não concebia a alimentação como um prazer solitário. O jantar era, antes de mais nada, a ocasião para essas conversas à mesa(...). De resto, a realização desse encontro caracteriza o acesso à convivialidade, ainda que a comida seja frugal. A refeição da qual as mulheres, às vezes, participam, “acontece”; ela é uma forma essencial da sociabilidade das elites.³⁸

Muitas outras informações ainda poderiam ser apresentadas³⁹, mas julgamos que as abordadas são suficientes para que possamos contextualizar as influências e as forças culturais que agiam no mundo palestino à época de Jesus. A perspectiva que queremos propor não é a de enquadrar o comportamento comensal de Jesus e seus seguidores aos padrões do mundo romano helenizado de sua época, mesmo porque outras tradições, principalmente as do povo hebreu, podem e devem tê-lo influenciado. Entretanto, não admitir que estes modelos culturais, com todo o poder de dominação cultural e militar dos impérios grego e romano, não tenham influenciado e marcado os hábitos e costumes do povo da palestina, e até mais especificamente da Galiléia, seria um desvio severo.

Assim, os resultados aqui obtidos se juntarão aos dos capítulos posteriores, para que possamos fazer uma avaliação sobre o modelo comensal proposto por Jesus e as reações sofridas por *ele* diante “daquela geração”.

1.2.4. Considerações sobre o “ensaio sobre a dádiva”⁴⁰.

Embora não se trate especificamente de cultura alimentar, mas a inclui, apresento neste item considerações sobre o ensaio sobre a dádiva de Marcel Mauss, pois os resultados e os desenvolvimentos deste ensaio serão considerados nesta dissertação.

³⁸ FLANDRIN E MONTANARI, 1998, p. 231.

³⁹ STRONG, Roy. **BANQUETE**: Uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, 299p., Traz informações sobre o desenvolvimento e a cultura do banquete na sociedade romana.

⁴⁰ Mauss, Marcel. Sociologia e antropologia – ensaio sobre a dádiva. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p.183-314

As bases adotadas por Mauss são as formas arcaicas do contrato, partindo de áreas determinadas e escolhidas tais como polinésia, melanésia, noroeste americano, e grandes sistemas de direito bem documentados (direito romano, hindu-clássico e germânico). Mauss busca demonstrar que:

Há anos nossa atenção dirige-se ao mesmo tempo para o regime do direito contratual e para o sistema das prestações econômicas entre as diversas seções ou sub grupos de que se compõe as sociedades ditas primitivas, e também a que poderíamos chamar arcaicas. Existe aí um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até à da proto-história. Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo -; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição -; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam.

De todos esses temas muito complexos e desta multiplicidade de coisas em movimento, queremos considerar aqui apenas um dos traços, profundo mas isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico. E não obstante indicarmos com precisão os diversos princípios que deram esse aspecto a uma forma necessária da troca – isto é, da própria divisão social do trabalho -, vamos estudar a fundo somente um de todos esses princípios. *Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?* Eis o problema ao qual nos dedicamos mais especialmente, ao mesmo tempo em que indicamos os outros.⁴¹

A partir disso, Mauss apresenta um desenvolvimento detalhado das sociedades e direito citado anteriormente, evidenciando sua hipótese. Sua pesquisa permitirá dizer que:

Descreveremos os fenômenos de troca e de contrato nessas sociedades que são, não privadas de mercados econômicos como se afirmou – pois o mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade conhecida -, mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Nelas veremos o mercado antes da instituição dos mercados e antes de sua principal invenção, a moeda propriamente dita; de que maneira ele funcionava antes de serem descobertas as formas, pode-se dizer modernas (semítica, helênica, helenística e romana), do contrato e da venda, de um lado, e a moeda oficial, de outro. Veremos a moral e economia que regem essas transações.

E, como contataremos que essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, subjacente, como acreditamos ter aqui encontrado uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades, poderemos deduzir disso algumas

⁴¹ MAUSS, 2003, p. 187-188.

conclusões morais sobre alguns problemas colocados pela crise de nosso direito e nossa economia e nos deteremos aí. Essa página de história social, de sociologia teórica, de conclusões de moral, de prática política e econômica não nos leva, no fundo, se não a colocar mais uma vez, sob formas novas, antigas mas sempre novas questões.⁴²

Apresentarei algumas conclusões de Mauss no transcorrer do caminho; conclusões estas que ajudarão no desenvolvimento da temática deste texto.

Mauss observa que nas economias e direitos das sociedades que nos precederam (ele chama arcaicas e não primitivas) não se consumavam simples trocas de bens, de riquezas ou produtos entre indivíduos. Na realidade, são coletividades que se obrigavam mutuamente, que trocavam e contrataram; as pessoas presentes no contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias sejam em forma de grupos ou através de figuras representativas (chefe, membro). O que se troca, não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços, mulheres, crianças, danças, festas. Essas prestações e contraprestações se estabelecem sobre tudo de forma voluntária, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de “guerra” privada ou pública.

Nestes sistemas de idéias, compreende-se que é preciso retribuir ao outro o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma. A conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente; essa essência, esse alimento, esses bens, essas mulheres, esses ritos, essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. A coisa dada não é uma coisa inerte. Animada, ela tende a voltar ao seu “lar de origem”, ou vai produzir, para o clã e lugar do qual surgiu, um equivalente que a substitua.

A obrigação de dar gera a obrigação de receber. Num relacionamento no clã, na família, no grupo, não se é livre para “pedir” a hospitalidade, para não receber presentes, para não aceitar a partilha da refeição que se assiste ou que se viu preparar. E a obrigação de receber gera a obrigação de retribuir.

Este ciclo se repete e se “espiritualiza”. Como nos diz Mauss:

E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e tudo vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações.⁴³

⁴² MAUSS, 2003, p. 188-189.

⁴³ MAUSS, 2003, p. 203.

Podemos ainda acrescentar que a vida material e moral funciona de forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Além disso, a obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária ou simbólica: as coisas trocadas jamais se separam completamente de quem as troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são indissolúveis. Esse símbolo da vida social – a permanência da influência das coisas trocadas – apenas traduz a maneira pela qual as pessoas dessas sociedades estão constantemente imbricadas umas nas outras, e sentem que devem tudo.

Ainda um aspecto importante, é o da circulação da dádiva. A certeza de que será retribuída, sendo ela própria, a virtude, essa “garantia”. Por condição, uma refeição em comum, uma visita, uma lembrança recebida, dificilmente possibilita a retribuição imediata. Assim, o tempo é necessário para executar qualquer contraprestação.

Se as conclusões de Mauss nos apontam para a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, pode-se concluir que se abster de dar, assim como se abster de receber e retribuir, é faltar a um dever.

Mauss propôs em seu ensaio, algumas estrofes de um poema escandinavo chamado *havamál*. Apresento-o aqui a título de fechamento de minhas observações para realçar o “espírito” segundo o qual, para Mauss, a dádiva é movida:

*Jamais encontrei homem tão generoso
e tão pródigo em alimentar seus hóspedes
que “receber não fosse recebido”,
nem homem tão... (falta o adjetivo)
de seu bem
que receber em troca lhe fosse desagradável.*

*Com armas e vestimentas
os amigos devem se obsequiar;
cada um o sabe por si mesmo (por sua própria experiência)
Os que se dão mutuamente presentes
são amigos por mais tempo
se as coisas conseguem se encaminhar bem.*

*Deve-se ser um amigo
para seu amigo
e retribuir presente por presente;
deve-se ter
riso por riso
e fraude por mentira.*

*Sabes isso, se tens um amigo
em quem confias
e se queres obter um bom resultado,
convém misturar tua alma à dele
e trocar presentes*

e visitá-lo com freqüência.

*Mas se tens um outro
de quem desconfias
e se queres chegar a um bom resultado,
convêm dizer-lhe belas palavras
mas ter pensamentos falsos
e retribuir fraude por mentira.*

*É assim com aquele
em quem não confias
e de quem suspeitas os sentimentos,
convêm sorrir-lhe
mas falar contra a vontade;
os presentes dados devem ser semelhantes aos presentes recebidos.*

*Os homens generosos e valorosos
têm a melhor vida;
não sentem temor algum.
Mas um poltrão tem medo de tudo;
o avarento sempre teme os presentes.*

*Mais vale não rezar (pedir)
do que sacrificar demais (aos deuses):
Um presente dado espera sempre um presente de volta.
Mais vale não levar oferenda
do que gastar demais com ela.⁴⁴*

⁴⁴ MAUSS, 2003, p. 185-187.

Capítulo II – UMA EXEGESE HISTÓRICO-CRÍTICA DE Lc 7, 31-35.

Propomos uma exegese de Lc 7,31-35 com a expectativa de que ela contribua para o esclarecimento das questões sobre as opções comensais presentes no texto. Sendo a exegese o trabalho de explicação e interpretação de um texto bíblico, aclarando as situações descritas no texto para torná-lo transparente e compreensível, buscaremos então compreender como a questão da comensalidade durante a vida de Jesus e das primeiras comunidades de discípulos interferiu na vida social e religiosa de seu tempo, a ponto de Jesus ser chamado pelos seus adversários de comilão e beberrão.

2.1. Tradução e crítica textual

Como recomendado por Wegner, propomos uma tradução inicial atendendo ao princípio da correspondência formal⁴⁵, com uma primeira aproximação o mais literal possível ao texto original. Apresento o texto em grego⁴⁶ e na seqüência minha tradução.

Luke 7:31-35 ³¹ Ti,ni ou=n o`moiws,sw tou.j avnqrw,pouj th/j genea/j tau,thj kai. ti,ni eivsi.n o[moioiÈ ³² o[moioi, eivsin paidi,oij toi/j evn avgora/| kaqhme,noij kai. prosfwnou/sin avllh,loij a] le,gei\ huvlh,samen u`mi/n kai. ouvkwvrch,sasqe(evqrnhh,samen kai. ouvkwvklau,sateÅ ³³ evlh,luqen ga.r vlwa,nnhj o` baptisth.j mh. evsqi,wn a;rton mh,te pi,nwn oi=non(kai. le,gete\ daimo,nion e;ceiÅ ³⁴ evlh,luqen o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou evsqi,wn kai. pi,nwn(kai. le,gete\ ivdou. a;nqrwpoj fa,goj kai. oivnopo,thj(fi,loj telwnw/n kai. a`martwlw/nÅ ³⁵ kai. evdikaiw,qh h`sofi,a avpo. pa,ntwn tw/n te,knwn avth/jÅ

⁴⁵ WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. p. 28.

⁴⁶ O texto foi copiado do software BibleWorks 6, a partir da indicação da 27ª. Ed. de Nestlé-Aland.

Lucas 7,31-35: ³¹ A que pois compararei as pessoas desta geração? E ela com que se parece? ³² São parecidas a crianças na praça sentadas e gritando umas às outras, as quais diz (em): Tocamos flauta para vós e não dançastes, cantamos um canto fúnebre e não chorastes. ³³ Veio, pois João o Batista não comendo pão nem bebendo vinho, e dizeis: demônio tem. ³⁴ Veio o Filho do Homem comendo e bebendo, e dizeis: Veja! (um) homem comilão e beberrão, amigo de cobradores de impostos e pecadores. ³⁵ E foi justificada a sabedoria por todos os filhos dela.⁴⁷

2.2 Análise Literária

2.2.1 Delimitação

Os últimos dois versículos da perícopre anterior (Lc 7,29-30) trazem um comentário sobre o posicionamento do povo e dos cobradores de impostos em contraponto ao posicionamento dos fariseus e dos mestres da lei com relação ao batismo proposto por João. Isto acontece após um discurso no qual Jesus faz uma apologia de João (Lc 7,24-28). Embora os personagens e os destinatários da cena de Lc 7,24-28 pareçam ser os mesmos que os de Lc 7,31-35, na primeira perícopre o foco está no entendimento de quem seja João feito por Jesus, e na segunda, o foco está na falta de percepção, na impertinência e na intransigência “desta geração”. Assim proponho que em Lc 7,31 temos o início de uma perícopre.

O final da perícopre não apresenta dificuldades de delimitação, pois em Lc 7,36 temos uma nova cena (uma refeição na casa de um fariseu), com novos personagens (Jesus, o fariseu, uma mulher e os convivas da refeição), outro lugar (a casa do fariseu) além de uma mudança de linguagem de discursiva para narrativa; portanto Lc 7,35 é o final da perícopre iniciada em Lc 7,31.

Com relação ao término da perícopre em Lc 7,35 existe uma grande unanimidade entre as modernas traduções da Bíblia para o português proposta por diversos autores, fato que não ocorre quanto a sua delimitação inicial. Na realidade, as dificuldades de delimitação já se iniciam na perícopre anterior de Lc 7,18-23 (assim a considero), não havendo, portanto, consenso na divisão das perícopes entre os versículos que compreendem Lc 7,18-35.

⁴⁷ Como as variantes textuais indicadas por Nestle-Aland não são significativas para o desenvolvimento do tema desta dissertação, não as abordaremos, aceitando o texto indicado como mais antigo e melhor atestado.

Embora considere que minha argumentação esteja correta com relação à delimitação apresentada, trago algumas possibilidades dentre as traduções mais utilizadas por nós e alguns autores, para o texto de Lc 7,18-35:

BdJ (Bíblia de Jerusalém): Lc 7,18-30 e Lc 7,31-35.

ARA (Versão de Almeida revista e atualizada): Lc 7,18-23 e Lc 7,24-35.

NTLH (Nova Tradução na Linguagem de hoje): Lc 7,18-35.

TEB (Bíblia Tradução Ecumênica): Lc 7,18-23; Lc 7,24-28 e Lc 7,29-35.

BEP (Bíblia Edição Pastoral): Lc 7,18-23; Lc 7,24-30 e Lc 7,31-35.

The Critical Edition of Q⁴⁸: Q7,18-23; Q7,24-28, Q7,29-30 e Q7,31-35.

Synopsis Quattour Evangeliorum⁴⁹: Luk7,18-23 e Luk7,24-35.

Sinopse dos Evangelhos (J. Konings)⁵⁰: Lc 7,18-23; Lc 7,24-30 e Lc 7,31-35.

El Evangelelio Segun Lucas⁵¹: Lc 7,18-23; Lc 7,24-30 e Lc 7,31-35.

Como vemos, o consenso está longe de existir e como procurarei demonstrar, minha opção será: Lc 7,18-23; Lc 7,24-30 e Lc 7,31-35. Esta falta de consenso deve-se, em minha opinião, à grande dependência e entrelaçamento de temas e personagens presentes em Lc 7,18-35.

A delimitação inicial, referente à Lc 7,31-35 já foi apresentada. Farei, entretanto, considerações sobre a delimitação das perícopes anteriores, pois entendo que serão importantes para nossa exegese as compreensões de que são perícopes distintas, porém trabalhadas de forma dependente.

A partir de Lc 7,18, temos uma mudança de cena em relação a Lc 7,11-17, com o relato “de todos estes fatos” (referências aos feitos de Jesus) apresentados a João por seus discípulos, com o posterior envio destes a Jesus com uma pergunta: “És aquele que vem, ou devemos esperar outro?”. A cena se desenrola até Lc 7,23 onde Jesus diz o que os discípulos de João devem relatar para ele a respeito de sua pergunta.

Minha compreensão diz que a partir de Lc 7,24 temos uma nova cena, pois embora o ambiente continue o mesmo (não há indicações de mudanças), acontece uma pequena mudança de público com a retirada dos dois discípulos de João, os quais retornam a ele e não vão ouvir a opinião de Jesus sobre João. Também como recurso redacional, a fórmula “tendo

⁴⁸ROBINSON, James M.; HOFFMANN, Paul ; KLOPPENBORG John S. **The Critical Edition of Q**. Leuvena; Peeters, 2000, p. 118-149.

⁴⁹ALAND, Kurt.**Synopsis Quattour Evangeliorum**. 14a. ed. rev. Stuttgart: Deustche Bibelgesellschaft,1995. p. 150-152

⁵⁰KONINGS, Johan.**Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 90- 92.

⁵¹FITZMYER, Joseph A. **El Evangelium Segun Lucas: I Introduccion General**.Madrid: Ediciones Cristiandad,1986. p. 231.

partido...”, pode ter sido usada como ligação por referência a um evento anterior, para unificar tradições isoladas⁵². Além desta mudança de público temos também uma mudança de foco, de eixo, pois enquanto em Lc 7,18-23 o eixo é a dúvida de João Batista sobre Jesus, com o esclarecimento de quem é Jesus feito por ele mesmo; Lc 7,24-30 terá como eixo a descrição de Jesus sobre quem ele acha que é João. Em minha opinião, os versículos 29 e 30, ao mesmo tempo em que fecham a cena com relação àqueles que compreenderam e aceitaram o batismo de João comparativamente àqueles que o rejeitaram, preparam a cena seguinte, onde os que reconheceram o batismo de João (o povo e os cobradores de impostos) passam a ser os amigos de Jesus à mesa, e os que rejeitaram o batismo de João devem ser aqueles a quem a ameaça é dirigida, por também rejeitaram os hábitos do “Filho do Homem”.

⁵² WEGNER, 1998, p. 132-133.

2.2.2 Estrutura da Perícopre

Propomos a seguinte estrutura para a perícopre:

A ³¹A que pois compararei as pessoas desta geração? E ela com o que se parece?

B ^{32a}São parecidas a crianças na praça sentadas gritando uma às outras as quais diz(em)

C ^{32b}Tocamos flauta para vós e não dançastes,

D ^{32c}Cantamos um canto fúnebre | e não choraste |

D' ³³Veio pois João o batista | e dizeis |
 Não comendo pão nem | demônio tem |
 bebendo vinho

C' ³⁴Veio o Filho do Homem e dizeis, veja!
 Comendo e bebendo um comilão e um
 Beberrão, amigo de
 Cobradores de impostos
 E pecadores

B' ³⁵ E foi justificada a sabedoria por todos os filhos dela

Dividimos, portanto, a perícopre nas seguintes partes e/ou conteúdos:

A- Introdução geral com uma forma de advertência ou julgamento, característica de parábolas⁵³, dirigida a todo o público.

BCD – É uma parábola⁵⁴ em paralelismo sintético com B'C'D', uma aplicação de BCD. Berger apresenta-a como uma parábola em sentido mais estrito que apenas tem sentido sendo parábola em relação ao contexto⁵⁵. Enquanto em B temos crianças que não se entendem

⁵³ JEREMIAS, Jeremias. **As Parábolas de Jesus**. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.p. 101-103.

⁵⁴ JEREMIAS, 2004, p. 162-164.

⁵⁵ BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998. p. 45.

umas com as outras, em B' a sabedoria é justificada pelos seus filhos. Enquanto em C apresenta-se algo alegre (tocar flauta) que não produz o efeito esperado (não dançastes), em C' apresenta-se uma novidade (o Filho do Homem que come e bebe), que acaba incompreendido e mal falado (Veja! Um comilão e beberrão). Em contraponto com D que apresenta uma realidade dura (um canto fúnebre) que também não provoca os comportamentos esperados (não lamentastes), D' que traz uma proposta conhecida (João, o Batista que não come pão nem bebe vinho), mas que também não atende as expectativas do público (esta geração) que diz (e dizeis: um demônio tem).

Dentro do paralelismo sintético entre BCD e B'C'D' podemos ainda observar em BCD e em B'C'D' paralelismos antitéticos, que segundo Jeremias⁵⁶ e Wegner⁵⁷ são paralelismos característicos da linguagem bíblica como um todo e podem, principalmente o paralelismo antitético, remeter a ensinamentos e falas de Jesus.

A estrutura sugerida é bastante complexa e fica difícil defender que o autor a tenha elaborado da forma como apresentamos. Entretanto acredito que ela ajude a compreender os paralelismos existentes, facilitando a compreensão do conteúdo.

Quanto aos critérios para demonstrar coesão da perícopre, nos baseamos no manual de exegese de Wegner⁵⁸ e na metodologia do Novo Testamento de Egger⁵⁹.

Identificamos que o texto “amarra” bem a questão do comer e beber ou não comer e não beber (v.33 e v.34) através de um paralelismo entre alegrar-se e lamentar-se (v.32 e v.33). Estas comparações através de antíteses estabelecem uma diferença de realidades entre “esta geração”, que não compreende ou não quer compreender, e “os filhos” que justificam a sabedoria. Assim, sob o ponto de vista da perícopre em si, não identificamos problemas de omissões, acréscimos ou de incongruências na seqüência narrativa que pudessem caracterizar uma falta de coesão interna no texto. O critério para demonstrar coesão da perícopre, baseou-se no manual de exegese de Wegner⁶⁰ e na metodologia do Novo Testamento de Egger⁶¹.

Uma outra questão ainda com relação à integridade/coesão do texto é a do uso de fontes. A perícopre estudada tem um paralelo em Mt 11,16-19, e a seguir apresento uma análise comparativa entre elas.

⁵⁶ JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2004, p. 46.

⁵⁷ WEGNER, 1998, p. 91.

⁵⁸ WEGNER, 1998, p. 93-107.

⁵⁹ EGGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**. 2ª.ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 160-166.

⁶⁰ WEGNER, 1998, p. 93-107.

⁶¹ EGGGER, 2005, p. 160-166.

Quadro Comparativo

Lc7,31-35 // Mt11,16-19

Lucas 7,31-35

31 **A que pois compararei** as pessoas desta geração? E ela com que se parece?

32 *São parecidas a crianças na praça sentadas e gritando umas às outras as quais diz (em):*

Tocamos flauta para vós e não dançastes, cantamos um canto fúnebre e não choraste.

33 **Veio pois João** o Batista **não comendo pão nem bebendo** vinho, e *dizeis: demônio tem.*

34 **Veio o Filho do Homem comendo e bebendo**, e *dizeis: Veja! (um) homem comilão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores.*

35 **E foi justificada a sabedoria** por todos os filhos **dela.**

Negrito: termos iguais: 59 palavras.

Itálico: conjunções, preposições, pronome e tempos verbais que sofreram flexões e não alteram a semântica do texto: Lucas: 13 palavras.
Mateus: 13 palavras.

Mateus 11,16-19

16 **E a que compararei esta geração?**

Parecida é a crianças sentadas nas praças as quais gritando para as outras,

17 **diz(em): Tocamos flauta para vós e não dançastes, cantamos um canto fúnebre e não batestes**(no peito).

18 **Veio pois João, não comendo nem bebendo e dizem: demônio tem.**

19 **Veio o Filho do Homem, comendo e bebendo e dizem: veja! (um), homem comilão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores.**

E foi justificada a sabedoria pelas obras **dela.**

Escrita normal: inclusões estilísticas e opções redacionais.

Lucas: 13 palavras. Mateus: 2 palavras. Semelhantes conclusões podem ser tiradas a partir da comparação entre as duas perícopes na “Sinopse dos Evangelhos” de John Konnings (p.91-92) e na “The Critical Edition of Q” (p.118-149) ambas citadas como referência na exegese.

Como podemos observar, a grande maioria das diferenças encontradas são puramente estilísticas e, portanto, não caracterizariam falta de integridade e coesão. A estrutura, o conteúdo e a semântica da perícopes são mantidos. Há, porém, uma diferença que merece consideração com relação à Lc 7,35 e Mt 11,19. Enquanto Lucas usa a denominação “filhos” para aqueles que justificam a sabedoria, Mateus usa “as obras” para justificá-la. Segundo a nota de rodapé “w” da TEB⁶², talvez haja aqui duas tradições diferentes: Para Lucas há “filhos” da sabedoria; os que acolhem Jesus e respondem ao desígnio de Deus (Lc 7,30), constituindo-se verdadeiramente filhos de Deus (Jo 1,12) e para Mateus, nota “g”⁶³, a referência às “suas obras” poderiam ter um sentido irônico, da sabedoria desta geração, cujas obras consistiriam em rejeitar primeiramente João Batista, e depois, o próprio Jesus. Uma outra possibilidade se refere ao desígnio de Deus que é “justificado”, isto é, reconhecido e proclamado com base nas obras de João Batista e de Jesus, apesar da oposição desta geração (Mt 11,16). Embora não mencione diferenças de tradição, também a Bíblia de Jerusalém em suas notas “h”⁶⁴ (referente a Lucas) e “u”⁶⁵ (referente a Mateus) considera uma relação entre “filhos” e “suas obras”, pois se são “filhos da sabedoria”, devem reconhecer-se pelas “obras da sabedoria”. Importante também observar que na nota “u”, a Bíblia de Jerusalém considera que as “obras” referem-se às de João Batista e de Jesus, e ambas se justificam, mesmo com a diferença que João e Jesus representam em relação à era messiânica.

Esta questão será novamente abordada na análise das tradições e análise do conteúdo. Por ora, embora tenhamos aqui uma variante relativamente significativa, creio que ainda assim podemos atestar a integridade e coesão da perícopes que estamos estudando.

O paralelo entre Lc 7,31-35 e Mt 11,16-19, conforme apresentado, nos traz a possibilidade do uso de uma fonte comum para Lc e Mt. A proposta mais aceita hoje na academia é a de que esta perícopes faz parte da fonte “Q” (Quelle, do alemão), uma fonte hipotética considerada pela primeira vez há mais de 150 anos⁶⁶.

A hipótese da “fonte dos ditos de Jesus” (outro nome de Q) foi se desenvolvendo neste período, e hoje se constitui num grande objeto de estudo, coordenado por um projeto internacional intitulado “The International Q Project”, tendo inclusive uma edição crítica⁶⁷ a partir do grego com traduções em inglês, alemão e francês. Nesta edição são estabelecidos e

⁶²BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994. p. 1987.

⁶³BÍBLIA Tradução Ecumênica, 1994, p. 1879.

⁶⁴BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2001. p. 1942.

⁶⁵BÍBLIA de Jerusalém, 2001, p. 1859.

⁶⁶MACK, Burton L. **O Evangelho Perdido: O Livro de Q e as origens cristãs**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 22.

⁶⁷ROBINSON, HOFFMANN, KLOPPENBORG, 2000, p. XIV.

analisados os paralelismos entre os evangelhos de Mateus, Lucas, Marcos, o evangelho de Tomé e citações literais do Antigo Testamento tanto do texto massorético quanto da septuaginta. Outro fato que atesta que a perícopete pertence a “Q” é a aplicação do critério segundo o qual, quando Mt e Lc trazem um texto nitidamente paralelo, sem que este apareça em Mc (como é o caso de Lc 7, 31-35), esta perícopete pertence a “Q”. Na bibliografia utilizada, este critério é aceito por Konings⁶⁸.

Considero que a perícopete estudada pertence à fonte “Q”, o que para o passo da análise literária é suficiente (assim como atesta Wegner⁶⁹).

Novas considerações sobre o texto de Q, sua formação, suas camadas redacionais e o contexto social do povo de “Q” estarão sendo apresentadas nos próximos passos da dissertação.

2.3 Análise da redação

2.3.1 Dentro da própria perícopete

A análise da redação visa buscar as diferenças que se podem constatar entre o redator do texto (no caso Lucas) e as fontes usadas (no caso a fonte “Q”), buscando os interesses específicos e os destaques que o redator quis dar à perícopete.

Como já foi dito, a fonte “Q” é uma fonte hipotética e sua proposta de construção vem justamente da comparação dos materiais comuns a Lucas e Mateus que não pertencem a Marcos, considerando ainda que se admite uma fonte exclusiva para Lucas e outra para Mateus com relação aos seus materiais exclusivos. Estas considerações iniciais colocam a teoria das duas fontes (“Q” e Marcos) aceita nesta exegese, como a teoria que melhor explica as coincidências e divergências entre os três primeiros evangelhos (Mt, Mc e Lc)⁷⁰. Embora sendo a mais aceita, os autores que defendem esta teoria não desprezam as críticas e as considerações apresentadas por defensores de outras teorias; entretanto, optam pela teoria das duas fontes por entenderem ser esta a que melhor explica a questão sinótica até agora, sendo esta a posição que acompanhamos.

Nenhum indício de outras fontes é apresentado em Lc 7,31-35// Mt 11,16-19, enquanto perícopete, portanto, analisar a redação de Lc 7,31-35 é compará-la à redação de Mt

⁶⁸KONINGS, 2005, p. XIV.

⁶⁹WEGNER, 1998, p. 115.

⁷⁰A teoria das duas fontes é aceita por grande parte da academia atual. Os autores das obras já citadas são alguns exemplos.

11,16-19, para entender as intenções de cada um dos evangelistas ao introduzirem possíveis características redacionais. Consideraremos também observações dos autores consultados sobre qual redação poderia ser atribuída a “Q” e quem, portanto, estaria alterando esta fonte.

Feitas estas considerações e avaliadas as informações contidas no anexo I, podemos dizer que temos uma grande quantidade de termos iguais, muitos termos que sofreram modificações por sinônimos, alterações de ordem, substituição de tempos verbais, mudanças de preposições e conjunções que podem ser consideradas como modificações de estilo.

Algumas observações, porém, são necessárias para contribuir com a exegese. Em Lc 7,31// Mt 11,16, Lucas explicita “as pessoas desta geração”(tradução inicial), enquanto Mateus refere-se a “esta geração”. Na seqüência Lucas enfatiza a questão: “e ela com que se parece?”, sendo esta a inclusão de Lucas com maior quantidade de palavras. Neste versículo, creio que Lucas procurou explicitar “esta geração” com o uso de “as pessoas”. Entende-se que ao introduzir um outro questionamento “e ela com que se parece?”, o redator traz uma construção com mais estilo, mas mantém o mesmo sentido e conteúdo de Mateus.

Assim como atestado por Fitzmyer⁷¹, considero que a forma original de Q não continha estas consideradas inclusões estilísticas de Lucas. Cabe também citar que esta fórmula introdutória, “a que compararei...?”, que é também utilizada em Lc 13,18-20 (e em outros evangelhos) deve fazer parte das tradições de Q (//Mt 11,16), e pode remontar à tradição profética (Is 40,18-25; 46,5; Ez 31,2; Lm 2, 13).

Uma outra diferença importante encontramos em Lc 7,32// Mt 11,16b,17. Lucas coloca as crianças gritando “umas às outras” e em Mateus as crianças gritam “para as outras”. No caso de Lucas, dá-se a entender que quando as crianças gritam “umas às outras” tem-se dois grupos, de tal forma que um “tocava a flauta”, o outro “não dançava”; este “cantava um canto fúnebre”, aquele “não lamentava”. Se esta compreensão estiver correta, temos um confronto entre dois grupos, o que pode significar uma compreensão de que as crianças na parábola estejam explicitando um antagonismo entre o grupo de discípulos de João e o grupo do Filho do Homem (Jesus). Cabe também a possibilidade de que haja dois grupos realmente, e que ao rejeitarem-se mutuamente, a ênfase não esteja nas propostas, mas no comportamento de rejeição e intolerância com aquilo que é próprio do grupo oposto. Assim, seria possível compreender que tanto o ascetismo de João quanto a condição mais liberal do “Filho do Homem” teriam sido rejeitados e condenados por grupos “desta geração”. Esta possibilidade enquadra-se melhor com os versículos 29 e 30 de Lucas, onde já existe um grupo que aceitou

⁷¹FITZMYER, Joseph A. *El Evangelium Segun Lucas: II Traducion y Comentarios*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986. p. 682.

o batismo de João (o povo e os cobradores de impostos) e outro que rejeitou (os fariseus e os legistas). Em Mateus, que usa “para as outras”, fica mais evidente a possibilidade de que o mesmo grupo “toca a flauta” e depois “canta um canto fúnebre” e o outro “não dança” e “não lamenta”. Desta forma, temos um grupo que aceitou o batismo e o ascetismo de João e que depois se torna “amigo de mesa do Filho do Homem” (os pecadores e os cobradores de impostos) e o outro grupo (os homens desta geração) que rejeita e condena ambas as realidades.

Em Lc 7, 33//Mt 11,18 temos mais três diferenças entre Mateus e Lucas. A primeira identifica o João da perícope como “o Batista”, aparentemente sem necessidade. Entretanto, embora a edição crítica de Q deixe em aberto essa possibilidade, quero levantar uma questão que julgo pertinente. Fitzmeyer, citando Bultmann⁷², diz que para esta perícope caberia perguntar se Lc 7,31-32 teria existido em algum momento como forma independente de Lc 7,33-34, ou seja, sem que sua aplicação fosse para João e Jesus. Cita também que para Bultmann, Lc 7,31-32 é uma parábola cujo sentido originário é irrecuperável e que Lc 7,33-34 seria uma alegorização posterior (voltaremos ao assunto na análise das formas). Desta maneira, se esta possibilidade de alegorização de Lc 7,33-34 for correta, seria importante explicitar para qual João a alegorização faria referência. Assim, a definição “o Batista” de Lucas poderia atestar a utilização independente do texto. Não podemos esquecer também que pelo menos nessa proposta Lc 7,31-35; Lc 7,24-30 e Lc 7,18-23 são perícopes independentes e que, portanto, a evidência de que um João em Lc 7,33 seria “O Batista” poderia não ser tão clara assim. Se esta hipótese estiver correta, seria Mateus que, ao usar o conjunto de perícopes de “Q” fez a omissão por considerar a identificação desnecessária.

Lucas também explicita que João não comia pão e não bebia vinho enquanto Mateus diz apenas que João não come nem bebe. Segundo Fitzmyer⁷³, o substantivo pão tinha freqüentemente o significado de comida, o que caracterizaria uma inclusão apenas de estilo em Lucas. O fato de João não beber vinho o próprio Lucas já o havia trazido em Lc 1,15 e citá-lo novamente em Lc 7,33 seria uma forma de lembrar isso. Acredito também que ao explicitar pão e vinho (termos comuns para referir-se à alimentação básica naquela sociedade – ver em Gn 14,18), Lucas quis mais caracterizar o que João não comia e não bebia, em seu ascetismo (cf. Lc 1,6 e Lc 1,15) e poderia estar enfatizando o rompimento proposto por ele quanto à sociedade greco-romana, muito bem simbolizada pelo pão e pelo vinho, conforme vimos no cap. II. A posição mais comum e cotidiana da perspectiva alimentar do “Filho do

⁷² FITZMYER, 1986 II, p. 679-680.

⁷³ FITZMYER, 1986 II, p. 684-685.

Homem” poderia então confirmar que Jesus não rompe; re-significará o simbolismo alimentar do pão e do vinho.

A outra diferença significativa está em Lc 7,35// Mt 11,19, onde para Lucas a justificação da sabedoria acontece através de “todos os filhos dela” e para Mateus “pelas obras dela”. Juntamente com aqueles que ouvem e acolhem o batismo de João, “todo o povo e os cobradores de impostos” (v. 29); os “cobradores de impostos e pecadores”, amigos de Jesus que comem com ele (v.34) passam a identificar a Sabedoria e compreendê-la. Ao contrário deles, “esta geração” (v.31) e os fariseus e os mestres da lei (v.30), com sua intransigência e impertinência, não conseguem reconhecer a Sabedoria. Provavelmente aqui Lucas conserva a formulação de “Q” e Mateus a altera para “as obras”, fazendo uma inclusão, que visa harmonizar o final da perícopes com o início das perícopes sobre João e Jesus em Mt 11,2, quando João toma conhecimento das “obras” de Jesus.

Podemos então concluir que para esta perícopes a atividade redacional de Lucas é pequena, limitando-se a uma melhora de estilo com mudanças em alguns tempos verbais, troca de preposições e conjunções, inversão de palavras e alguns acréscimos (isto pode ser observado também na sinopse de Konings⁷⁴ e na *Synopsis Quattuor Evangeliorum*⁷⁵ de Aland).

Outra etapa da análise da redação é a determinação dos contextos em que as perícopes estão sendo utilizadas dentro da obra com um todo. Assim passemos a essa tarefa.

⁷⁴ KONINGS, 2005, p. 76.

⁷⁵ ALAND, 1995, p. 152.

2.3.2 Dentro dos contextos de Lucas

Apresento inicialmente uma proposta do esquema do evangelho de Lucas que será utilizado para análise dos contextos.

I-	Prólogo	1,1-4
II-	Relatos da infância	1,5-2,52
III-	Prelúdio do ministério público de Jesus	3,1-4,13
IV-	Ministério de Jesus na Galiléia	4,14-9,50
	IV ¹ - Auto proclamação/conseqüência do cumprimento da profecia de Isaías Is 61,1-2	4,14-4,30
	IV ² - O começo do ministério de Jesus	4,31-6,11
	IV ³ - Definições para o movimento de Jesus	6,12-8,3
	Chamamento dos doze	6,12-16
	Orientações para os discípulos	6,17-49
	Jesus ou João?	7,1-8,3
	IV ⁴ - Associação dos discípulos à missão	8,4-9,50
V-	A subida para Jerusalém	9,51-19,27
VI-	Ministério de Jesus em Jerusalém	19,28-21,38
VII-	Relatos da paixão	22,1-23,56 ^a
VIII-	Relatos da ressurreição	23,56b-24,53

A proposta esquemática apresentada leva em conta basicamente a proposta de Fitzmeyer⁷⁶. Porém, na parte IV onde está inclusa a perícopé trabalhada, acompanhei a posição da TEB⁷⁷ que propõe a divisão do ministério de Jesus na Galiléia acompanhando a utilização que Lucas faz de Marcos, sua interrupção com o uso de materiais de “Q” e “L” e a retomada de Marcos. Temos então a parte IV que trata do ministério de Jesus na Galiléia (4,14-9,50) subdividida em quatro itens, cujas denominações temáticas são minhas:

IV-1 Auto proclamação/conseqüência do cumprimento da profecia de Is 61,1-2 por parte de Jesus-Lc 4,14 – 4,30

Lucas coloca Jesus em uma sinagoga e faz ser entregue a ele o rolo do profeta Isaías. Ao abrí-lo, Jesus encontra o texto de Isaías 61,1-2, quase que poderíamos dizer, de uma forma

⁷⁶ FITZMYER, 1986 I, p. 229-235.

⁷⁷ BÍBLIA Tradução Ecumênica, 1994, p. 1901-1902.

providencial. Este fato ocorre após Jesus encontrar-se na Galiléia com a força do espírito e sua fama ter-se espalhado por toda a região. Ao fazer a leitura e atestar que naquele momento aquela profecia se realizava, Jesus evoca sobre si a unção de Elizeu⁷⁸. Esta unção o qualifica para desencadear o processo de anunciar a boa nova aos pobres⁷⁹, proclamar a remissão aos presos, e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor. Importante observar que esta última menção faz referência ao ano jubilar e que a citação de Isaías é interrompida antes do seu final ameaçador - “um dia de vingança para o nosso Deus“⁸⁰. Esta visão de um Deus vingador, se aproxima da visão de João em Lc 3,9.

A auto proclamação de Jesus desencadeia um processo de dúvida e revolta junto àqueles que no v.15 o glorificavam, sendo que isto acontece na sua terra junto aos seus. Ao reagir diante de seus conterrâneos e fazer referência a Elias (na passagem da viúva de Sarepta de Sidônia - I Rs 17,7-16) e a Eliseu (na passagem da cura do sírio Naamã – IIRs 5,1-27), onde ambos não são enviados aos Judeus, mas aos de fora de Israel, acontece a expulsão de Jesus da sinagoga e da cidade, com a tentativa de matá-lo. A perspectiva de abertura aos “gentios” está colocada.

IV- 2 – O começo do ministério de Jesus 4,31-6,11

Jesus está em Cafarnaum e na sinagoga é reconhecido por um homem com um demônio impuro (o demônio impuro reconhece Jesus, os “libertos” não).

Este demônio impuro é expulso e a fama de Jesus se propaga por toda a região. Jesus cura a sogra de Simão (4,38-41) que passa a servi-los (“mesa” e refeição?). Impondo as mãos cura muitos doentes e expulsa demônios, que novamente o reconhecem, “tu és o filho de Deus”.

Após usar o barco de Simão para falar à multidão (5,1-11), Jesus recomenda um novo lançamento de redes, que após certa resistência de Simão, é feito tendo como resultado uma pesca abundante. Tiago e João ajudam Simão e após recolher os peixes passam a seguir Jesus com a palavra de tornarem-se “pescadores de homens”.

Através da cura de um leproso e de um paralítico, a purificação e o perdão dos pecados fora do contexto ritual do templo acontece e as controvérsias aprofundam-se.

⁷⁸ Segundo a nota de rodapé ‘y’ da TEB na pg 534 referente a I Rs, esta teria sido a única menção à unção de um profeta.

⁷⁹ De acordo com a nota de rodapé da BdJ p. 1936 literalmente na septuaginta esta citação seria “curar os de coração ferido”.

⁸⁰ Nota de rodapé ‘b’ da TEB referente a Lc 4,19.

IV- 3⁸¹ – Definições para o movimento de Jesus 6,12-8,3

IV – 3-1 Chamamento dos doze 6,12-16

IV – 3-2 Jesus, a multidão e o sermão da planície 6,17-49

IV – 3-3 Jesus ou João? 7,1-8,3

IV – 4 Associação dos discípulos à missão 8,4-9,50

“A vós é dado conhecer os mistérios do Reino de Deus; mas para os outros, é em parábolas, para que olhem sem ver e ouçam sem compreender”. Dentro deste contexto apresentam-se parábolas sobre o Reino e parâmetros para a missão. Os “Doze” recebem a missão e são enviados sob condições específicas. Pedro reconhece a Jesus como o Messias e junto com João (o discípulo) e Tiago testemunham a transfiguração. A Paixão é anunciada e Jesus iniciará sua trajetória para Jerusalém.

2.3.3 Contexto menor ou imediato

Lc 7,31-35 tem como contexto imediatamente anterior Lc 7,24-30, no qual Jesus testemunha sobre João Batista, situando seu ministério. Já dissemos que não há consenso com relação a esta delimitação e assim, considero viável incluir neste contexto imediato anterior também a perícopos Lc 7,18-23, onde Jesus responde a dois discípulos de João a pergunta: “És tu Aquele que vem ou devemos esperar outro?” (Lc 7,20). A resposta de Jesus o coloca na perspectiva do cumprimento de profecias de Isaías e Malaquias: “Ide relatar a João o que tendes visto e ouvido: os cegos recuperam a vista, os coxos andam direito, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, a boa nova é anunciada aos pobres, e feliz de quem não cair por causa de mim”.

Até o capítulo 3 de Lucas, as figuras de João Batista e Jesus estão perfeitamente alinhadas. Poderíamos até dizer que se tem dois “evangelhos” caminhando em paralelo. No capítulo 7, entretanto, João tem dúvidas sobre Jesus a respeito das perspectivas messiânicas que ele pregava e aguardava. Jesus, embora demonstre reconhecimento com relação à atividade de João, propõe uma linha de atuação alinhada com as profecias de Isaías e Malaquias, e aparentemente frustra as expectativas de João e dos dois discípulos enviados. O reconhecimento por parte de Jesus com relação à atividade de João, além de sua opinião pessoal expressa no texto, encontra-se também nos v.29 e v.30, onde o povo e os cobradores

⁸¹ A análise de IV-3 será contemplada no estudo do contexto maior, item 2.3.4.

de impostos que ouviram João estão em contraponto aos fariseus e aos legistas. Estes não aceitaram o batismo de João e aqueles sim.

Os mesmos cobradores de impostos e agora os pecadores são considerados no v.34 como amigos de Jesus e parecem compartilhar da mesa com ele. Ou seja, o público que aceitara o batismo de João compartilha da mesa com Jesus.

A perícopes posterior (Lc 7,36-50) confirma este quadro, pois Jesus, aceitando o convite de um fariseu, vai comer em sua casa. Enquanto uma “pecadora” reconhece em Jesus a possibilidade de ter aliviada sua perspectiva pessoal e unge os seus pés, o fariseu com seu pré-conceito e arrogância critica a postura de Jesus. Está estabelecido mais uma vez o conflito entre um projeto que quer ser inclusivo, não seletivo e aberto, contra um outro aparentemente exclusivo, seletivo e fechado.

2.3.4 Contexto maior ou temático

Dentro do esquema proposto para o evangelho de Lucas, o contexto temático em que está inserida a perícopes estudada é aquele que chamei “Definições para o movimento de Jesus 6,12-8,3”. Este bloco inicia-se com a escolha dos doze apóstolos, após Jesus passar a noite orando. Embora anteriormente Lucas já tivesse apresentado o chamado de Simão, Tiago e João (Lc 5,1-11) e o de Levi (Lc 5,27-32), é a partir de Lc 6,12-16 que dentre os discípulos (condição anterior) serão constituídos os apóstolos, aqueles que serão enviados⁸².

Em companhia dos apóstolos Jesus realiza curas e proclama o sermão das bem aventuranças e dos “ais” em Lc 6,20-26. Também outros discípulos estão presentes. A ênfase nas bem aventuranças e nas suas antíteses é a promessa de salvação aos agora pobres e aflitos.

Seguem-se orientações sobre a importância do amor aos inimigos Lc 6,27-35, sobre a importância da generosidade para com o próximo Lc 6,36-42, principalmente no tocante a não julgar, a não assumir a postura de juiz. Estas orientações que são dadas aos discípulos e apóstolos fecham em Lc 6,43-48 com um catálogo de virtudes para identificação do verdadeiro discípulo.

Até aqui, o contexto temático é a definição do discipulado/apostolado do movimento de Jesus, principalmente com relação ao comportamento e práticas esperados. “Esta geração” (7,31) tem grande dificuldade de entender e aceitar a nova prática, assim como não entendeu e

⁸² A nota de rodapé da TEB referente a Mt 10, 2 e Mt 10, 40 apresentam além do significado “enviados” para o termo “apóstolo”, também o significado “plenipotenciário” decorrente do substrato semítico de apóstolo. Este significado dá ao enviado a idéia de que ele é igual ao que envia não por causa de sua personalidade, mas em virtude da missão.

não aceitou a proposta de João. Neste sentido, mesmo João Batista e seus discípulos têm dúvidas sobre a conduta prática de Jesus, e esta realidade está manifesta em Lc 7,18-23.

Se as análises anteriores estiverem corretas, é possível que a organização do movimento de Jesus tenha que resolver uma certa tensão com os discípulos do movimento de João Batista.

As narrativas evangélicas retratam a importância de João Batista e seu movimento para Jesus e seu movimento, mas parece que em um certo momento foi necessário estabelecer as diferenciações entre as duas perspectivas. Estas diferenciações, a meu ver, estão presentes em Lc 7,24-28 onde embora a figura de João seja ressaltada, e ele seja mais que um profeta, o menor no reino de Deus é maior do que ele. Da mesma forma em Lc 7,31-35, os hábitos alimentares de João são bem diferentes dos de Jesus.

As perícopes da cura do escravo de um centurião (Lc 7,1-10) e da ressurreição de um jovem em Naim (Lc 7,11-17), além da importância em si, a meu ver, são utilizadas no processo redacional de Lucas para, de certa forma, antecipar a resposta que Jesus dará aos discípulos de João.

O tema da amizade com cobradores de impostos e pecadores segue. Na casa do fariseu este relacionamento, essa interação entre Jesus e a “pecadora” produz perdão e paz. Neste sentido, a mesa na casa é o espaço privilegiado para essa interação. Parece-me, portanto, que os hábitos alimentares e as companhias à mesa são uma marca de Jesus, como referência e identificação do seu movimento.

O bloco encerra-se em 8,1-3 com a continuação do movimento de Jesus através das cidades com os apóstolos e mulheres, dentre as quais são citadas Maria, dita de Mágdala, Joana e Susana, que como discípulas ajudavam e patrocinavam o movimento também com seus bens⁸³.

Corley⁸⁴ ao comentar sobre Lc 8,1-3, chama a atenção para o fato de que as mulheres seguem viagem junto com Jesus e os apóstolos, o que significaria uma situação escandalosa. Inclusive na passagem, pelo menos uma mulher, Joana, é casada e seu marido é citado. Na visão da autora, Lucas é cuidadoso ao relatar sobre essas mulheres; não as retrata apenas como “servidoras da mesa”, relacionando-as com Jesus no cenário das refeições comunitárias, como em Marcos, mas coloca o enfoque no aspecto mantenedor do movimento, de modo respeitoso e relacionado à gratidão pela cura obtida com Jesus.

⁸³ A nota de rodapé da TEB “m” ref. a Lc 8,2 diz que a presença de mulheres em torno de Jesus, constitui-se num fato excepcional no mundo palestinese.

⁸⁴ CORLEY, Kathleen. **Private Woman – Public Meals: social conflict in the synoptic tradition.** Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1993, p. 119-130.

Assim, pode-se dizer que dentro do discipulado que se cria em torno de Jesus às mulheres têm um espaço significativo.

Resumindo o contexto temático identificado, diríamos:

Após um período em que Jesus começa atuando sozinho, um discipulado começa a se fazer presente, o movimento começa a se organizar através da constituição dos apóstolos e de um discipulado com presença e atuação das mulheres. Este discipulado recebe várias orientações e provavelmente ao se deparar com a presença dos discípulos do movimento de João Batista⁸⁵ e de outros grupos precisa estabelecer as diferenças entre eles. Essas diferenças, no contexto temático desta dissertação, estão na concepção messiânica de ambos e na forma de interação entre os membros do movimento e o povo. O movimento de Jesus é itinerante, e convive e se relaciona com grupos discriminados no contexto palestino da época (simbolizados por cobradores de impostos e pecadores). A perícopes ressalta os hábitos alimentares e o compartilhamento da mesa como indicativos do relacionamento de Jesus com as pessoas de sua época.

Como vemos o contexto temático é denso e durante a exegese voltaremos a ele.

2.3.5 Contexto Integral

A perícopes que estamos estudando apresenta uma tensão entre “esta geração”, João Batista e o “Filho do Homem”. A caracterização mais evidente desta tensão é explicitada através dos hábitos alimentares de João e do “Filho do Homem” que são criticados por “esta geração”. Num segundo plano, ou em correlação, fica também evidente tal antagonismo pela forma que se apresenta uma outra tensão entre os hábitos alimentares de João e do “Filho do Homem”, que como vimos no contexto anterior está alinhada com uma tensão entre João, Jesus e os seguidores deles sobre compreensões messiânicas. Além dos hábitos alimentares do “Filho do Homem”, que lhe valeram a pecha de “glutão e beberrão”, ou em decorrência deles, há também a referência a ser amigo de cobradores de impostos e pecadores. A personificação da Sabedoria (como referência aos desígnios de Deus)⁸⁶ que é justificada por todos os seus filhos deixa um questionamento: É referência ao acompanhamento do modelo do “Filho do Homem” ou o de João também?

⁸⁵ Lucas em seu evangelho não deixa claro que discípulos de João se tornaram de imediato discípulos de Jesus, mas apresenta em At 18,24-28 Apolo; um judeu, originário de Alexandria que chega à Éfeso e está ‘*instruído no Caminho do Senhor*’, entretanto só conhece o batismo de João e recebe orientações de Priscila e Áquila para conhecer ‘*mais exatamente o Caminho de Deus*’.

⁸⁶ De acordo com a nota de rodapé “w” da TEB e “h” da BdJ referentes a Lc 7,35.

Em que medida, intenções redacionais encontradas numa perícopos coincide com intenções iguais ou semelhantes em outras partes do escrito, e o que estas intenções revelam sobre interesses teológicos e necessidades eclesiais das comunidades para as quais escreve.⁸⁷

Trago esta referência, pois os temas que perpassam a perícopos que estamos trabalhando são importantes para Lucas e terão características redacionais significativas em outras perícopos que atenderão às suas necessidades ou convicções. A relação de João Batista/Jesus é amplamente trabalhada (aliás, em todos os evangelhos João Batista é figura de destaque), sendo que o marco redacional de Lucas estará em outras perícopos sobre o tema.

Os conflitos entre “esta geração” e Jesus também perpassam todo evangelho, principalmente quando identificada com os fariseus e os mestres da Lei. Apresento assim, conteúdos ligados a expressão (esta geração) que ajudarão a compreender seu uso.

A palavra geração e seu plural ocorrem 262 vezes na Bíblia⁸⁸. É usada com o sentido de casa, família, grupo, povo, tempo. Da forma como aparece em Lc 7,31-35 está inserida em um campo semântico de advertência ou julgamento, em um tom profético e/ou apocalíptico. É usada para designar uma grande parte ou a maioria das pessoas do povo judeu ou especificamente do contexto galileu (fariseus e legistas inclusos certamente), que não compreenderam e não aceitaram as propostas e modo de vida de Jesus e seus seguidores. O uso do termo com esta semântica é bem atestado tanto em “Q” quanto em Marcos: Em “Q” (Lc 11,16 ; 29-32 e por extensão do campo semântico, Lc 11, 14-23; Lc 11, 39-52; Lc 17, 23-37 e seus paralelos em Mt). Em Mc (Mc 8,11-13; Mc 8,34-38; Mc 9,14-29; Mc 13,28-32 e seus paralelos). Também está presente em At 2,37-41; Fl 2,12-18; Hb 3,7-19, Sl 95, 7-11. Tal contexto de julgamento e ameaça também se apresenta nas questões do Êxodo, em Dt (1,35; 2,14; 28,21; 32,5); Nm 32,13-15; nos ditos sapienciais Pv 30,10-14 e na tradição profética Jr (2,31-32; 7-15; 7-29). Os julgamentos que aparecem nos livros do Dt, Nm, Pv e Jr são provenientes de um contexto profético, onde o julgamento é de Deus na boca de Moisés, Agur e Jeremias, de forma direta como pronunciamento ou como narrativa. E esta tradição é assimilada e praticada por Jesus.

O contexto apocalíptico em Jesus está suavizado se o compararmos com Lc 3,7-10, onde para João, “o machado já está pronto para cortar”. Assim, nas palavras de Theissen:

Como a pregação de Juízo de Jesus tem por objetivo a conversão, nenhum ataque às coletividades contém um veredicto definitivo: cada qual tem uma

⁸⁷ WEGNER, 1998, p. 140-141.

⁸⁸ GILMER, THOMAS L.; JACOBS J.; VILELA, M. **Concordância Bíblica Exaustiva**. São Paulo:Ed. Vida, 1999, p. 617-318.

chance de se livrar da “perdição coletiva” pela conversão. É esclarecedor, no entanto, ver quais grupos e entidades Jesus ataca e quais não! 1. As ameaças de juízo contra “esta geração” (cf. Lc 11,49-51 par.; Lc 11,29ss. par.) são suspeitas de ser reações a experiências negativas da missão em Israel. Tais experiências são introduzidas em Mt 23,34-36 quando se fala da perseguição dos profetas, sábios e escribas enviados por Jesus. Mas no todo os ataques a “esta geração” atribuem-se provavelmente a Jesus. Desse modo, ele dá seqüência à pregação do juízo de João Batista. Quando ele contrasta os gentios com “esta geração” (em Lc 11,29ss.), não há dúvida de que ele se refere a todos os israelitas vivos.⁸⁹

Assim, embora seja admitida uma continuidade com o Batista, o tom seria de advertência e não de julgamento.

Outro termo muito utilizado e presente na perícopé é a expressão “Filho do Homem”. Apresento referências quanto aos significados da expressão que nos facilitarão sua compreensão na perícopé.

Ao mesmo tempo em que a designação “Filho do Homem” é considerada a única que Jesus aplicou a si mesmo e cuja autenticidade pode ser seriamente cogitada ⁹⁰, ela é também considerada a mais enigmática ⁹¹. Os motivos para isso passam pelo fato de que a expressão tem comprovação para uso cotidiano ⁹², como tradução do aramaico [Bar- Nâshâ], equivalente ao hebraico [Ben- ‘Adâm] ,significando homem no sentido genérico, algum homem no sentido identificado ou um “eu” no sentido perifrástico ⁹³. Porém existe um uso na linguagem visionária apocalíptica proveniente dos apocalipses judeus, tais como Daniel, Henoc etíope e 4 Esdras, onde a expressão “um como Filho do Homem” passa a fazer referência a seres celestiais com função de juiz e messiânicas ⁹⁴. Além dessas duas utilizações temos também na tradição de Jesus o uso da expressão para eventos no presente, no futuro e como sofredor⁹⁵. O próprio Jesus e as comunidades primitivas fizeram uso dessa expressão como se estivessem se referindo a outra pessoa. Apesar disso, 37 dos 51 ditos sobre o Filho do Homem nos evangelhos têm paralelo com o termo “eu” ⁹⁶. A expressão é fundamentalmente limitada aos evangelhos e o conceito para “Filho do Homem” não é explicado e não suscita controvérsia ⁹⁷.

⁸⁹ THEISSEN, 2002, p. 292.

⁹⁰ JEREMIAS, 2004, p. 371.

⁹¹ THEISSEN, 2002, p. 568.

⁹² JEREMIAS, 2004, p. 374-379 traz uma análise filológica e da história da tradição da expressão.

⁹³ THEISSEN, 2002, p. 569-570 apresenta algumas observações sobre controvérsias quanto ao uso perifrástico da expressão.

⁹⁴ THEISSEN, 2002, p. 570-571 apresenta um desenvolvimento sobre este aspecto.

⁹⁵ THEISSEN, 2002, p. 578-575.

⁹⁶ JEREMIAS, 2004, p. 377.

⁹⁷ THEISSEN, 2002, p. 572.

As discussões acadêmicas sobre a autenticidade, atribuição pós-pascal pela comunidade, uso cotidiano ou apocalíptico são intensas. Como referências para este trabalho cito Crossan ⁹⁸, que aceita o uso da expressão por Jesus na forma de uso do cotidiano, entendendo que a conversão para um título com implicações apocalípticas e messiânicas seria fruto do desenvolvimento pós-pascal ou por confusão de fusão de tradições devidas às comunidades de seguidores. Também Theissen ⁹⁹ e Jeremias ¹⁰⁰ consideram a expressão como utilizada por Jesus, porém admitem que o uso com perspectivas futuras e escatológicas também poderia ser de Jesus, pois para ambos ele teria uma consciência de que o reino de Deus por ele anunciado e pregado poderia ser consumado através de uma condição futura diferente da que Ele tinha no presente.

Nas palavras de Jeremias:

A resposta só pode ser: Jesus distingue, ao falar do Filho do Homem na terceira pessoa, não duas figuras diversas, mas sim entre o seu presente e o seu status exaltationis. A terceira pessoa expressa a misteriosa revelação que subsiste entre Jesus e o Filho do Homem: ele ainda é o Filho do Homem, mas será exaltado a ser o Filho do Homem. ¹⁰¹

E nas palavras de Theissen:

Jesus sempre foi reservado acerca de todos os títulos. A expressão “Filho do Homem” também não era um título sólido antes de Jesus, mas foi “carregado” com status de soberania. Em Jesus, ele pôde ocupar aquela posição que em algumas visões apocalípticas estava reservada a uma figura celestial que não era um homem, mas se igualava a um filho do homem. Uma expressão cotidiana que simplesmente se referia ao homem ou a algum homem foi “messianicamente” revalorizada por Jesus. Só por isso ela pôde se tornar a autodesignação característica de Jesus. ¹⁰²

Estas posições de Jeremias e Theissen não significam que ambos não considerem que inúmeras aplicações da expressão a Jesus sejam decorrentes dos primeiros seguidores e pós-pascals.

Não pretendo me posicionar com relação a este debate, mas quero apresentar conclusões dos autores citados sobre a perícopes que estamos estudando.

Para Jeremias, Mt 11,19 //Lc 7,34 é um caso em que uma utilização genérica, cotidiana da expressão tornou-se título apocalíptico, pois o complemento da frase seria do caso genérico. Para o autor, a tradução do versículo seria: “Veio João, que não comia nem

⁹⁸ CROSSAN, 1994, p. 274-297.

⁹⁹ THEISSEN, 2002, p. 568-579.

¹⁰⁰ JEREMIAS, 2004, p. 371-395.

¹⁰¹ JEREMIAS, 2004, p. 394-395.

¹⁰² THEISSEN, 2002, p. 579.

bebia, e dizem: é um endemoniado. Veio alguém, que come e bebe, e dizem: glutão e bebedor”¹⁰³.

Theissen, concorda com Jeremias e sua compreensão para a passagem é:

João Batista veio e foi rejeitado como um asceta, então veio (algum) homem (como Jesus) e foi criticado como glutão e bebedor. O pensamento no pano de fundo é que o ser mais forte anunciado pelo Batista não veio, mas apenas um homem como Jesus!¹⁰⁴.

A conclusão de Crossan é ainda mais enfática:

Afirmo acima que João Batista era um profeta apocalíptico que preparava os seus seguidores para a vinda iminente de Deus enquanto o Anunciado, mas que Jesus, apesar de ter aceitado essa visão no início, acabou mudando de opinião depois da execução de João. A partir daí, passou a opor enfaticamente os seguidores de João aos membros do Reino. Ele nunca falou de si mesmo, nem de nenhuma outra pessoa, como o Filho do Homem apocalíptico, e uma explicação para o rompimento de Jesus com João é que ele não aceitava mais a mensagem apocalíptica do profeta. Essa hipótese, é claro, ainda precisa ser testada. O último ponto que eu gostaria de frisar aqui é que a divergência entre João e Jesus foi percebida e expressa pela própria tradição.¹⁰⁵

Para Crossan, essa divergência percebida pela tradição acontece a partir dos complexos 106+ Jejum e casamento ¹⁰⁶: (1) Evangelho de Tomé 104, (2) Mc 2,18-20 = Mt 9,14-15 = Lc 5,32-35; e 144 – Sabedoria justificada: (1) Q²: Lc 7,31-35 = Mt 11,16-19, onde são questionados os hábitos de jejuar dos discípulos de João e dos fariseus, enquanto se evidenciam de forma clara as diferenças com relação ao ascetismo apocalíptico de João e a prodigalidade de Jesus.

Crossan faz uso destes dois complexos para introduzir a questão da comensalidade aberta praticada por Jesus, que segundo ele incomodaria não apenas os fariseus, mas qualquer cultura em que distinções entre os diversos pratos e convidados refletissem diferenças e discriminações de hierarquias sociais. Já vimos no cap. II que o mundo greco-romano é repleto dessas distinções.

Por ora, quero apenas enfatizar que apesar dos três autores concordarem que a expressão “Filho do Homem” na perícopes estudada fosse para uso normal do cotidiano, a tradição a entendeu como um título, quer seja no contexto de juiz apocalíptico, quer seja no messiânico pós-pascal. Mas, a mensagem contida na perícopes está posta e o “Filho do Homem” compreendido pelas primeiras comunidades comia e bebia com cobradores de

¹⁰³ JEREMIAS, 2004, p. 376.

¹⁰⁴ THEISSEN, 2002, p. 573.

¹⁰⁵ CROSSAN, 1994, p. 296.

¹⁰⁶ CROSSAN, 1994, p. 477.

impostos e pecadores, era acusado de comilão e beberrão por adotar uma postura aberta em relação ao que comer e beber, assim como com quem comer e beber. Portanto, seja qual for a compreensão que as comunidades de seguidores tinham com relação ao título “Filho do Homem” atribuído a Jesus, nessa compreensão cabia perfeitamente o homem Jesus que comia e bebia com cobradores de impostos e pecadores independentemente de como os outros grupos julgavam este comportamento.

O marco redacional desta perícopa está em 7,35 “por todos os filhos dela”, como justificação da sabedoria. Quer seja por manter ou alterar “Q” (pois Mt 11,19 traz “por suas obras”), Lucas faz uma opção redacional que tem intenções específicas para seu evangelho. Para Lucas, os vínculos de Jesus com a sabedoria de Deus são claros, o que podemos constatar em 2,40: “Quanto ao menino, ele crescia e se fortalecia cheio de sabedoria, e o favor de Deus estava com ele”. No final de Lc 2,41-52, Jesus ouve e interroga aos mestres no templo. Em 2,52 Lucas nos coloca que Jesus progredia em sabedoria, estatura e graça diante de Deus e dos homens. Estes materiais são específicos de Lucas, como o é também 1,80, onde ele nos fala sobre João Batista: “Quanto ao menino, ele crescia, e seu espírito se fortalecia, e esteve nos desertos até o dia da sua manifestação a Israel”. O paralelismo entre a citação da infância de Jesus (2,40) e de João (1,80) é evidente e esclarece a forma como a fonte L (Lucas) e seu trabalho redacional compreendiam Jesus e João desde suas infâncias. Esta diferença é significativa no contexto de Lc 7, 31-35, no tocante à comparação entre João e Jesus.

Confirmando a opção redacional de Lucas, em Lc 11,31 (//Mt 12,4) Jesus faz referência à sabedoria de Salomão dizendo: “Pois bem, aqui está mais do que Salomão”, ao referir-se a ele próprio. Creio ser dispensável aqui discorrer sobre Salomão, e como em Israel seu conceito de rei sábio era difundido¹⁰⁷.

De grande significado teológico e paralelismo de conteúdo em Lc 21,15 é a fala de Jesus aos seus discípulos sobre o tempo da perseguição e do testemunho: “Pois eu mesmo vos darei uma linguagem e uma sabedoria que nenhum dos que são contra vós poderá contrariar nem contradizer”. Jesus agora vai distribuir aos seus a Sabedoria da qual é portador. Poderiam ser estes os filhos da Sabedoria?

Concluimos que para Lucas, o relacionamento e convivência da Sabedoria com Jesus começam na infância, atravessa o ministério e é distribuída por ele aos seus, para que suportem as perseguições que virão, para que sejam firmes em seu testemunho.

¹⁰⁷ Ver nota de rodapé “n” da TEB ref. A Lc 11,31. Há também bibliografia sobre o assunto nas introduções ao AT e comentários aos livros dos Rs.

2.4- Análise das formas

2.4.1- O gênero e a caracterização formal

Para Berger¹⁰⁸, Lc 7,31-35 está estruturada dentro do gênero literário epidíctico (ou demonstrativo), que tem como forma um pronunciamento a um público específico, elogiando ou criticando determinado tema considerado conhecido tanto pelo orador como pelo(s) ouvinte(s). Mais especificamente dentro do gênero epidíctico encontramos o uso da síncrese¹⁰⁹ como forma de comparação de duas realidades distintas e em oposição, abordada na forma de declaração comparativa entre “eu” e “ele”¹¹⁰, ou “ele” e “eu”. Esta forma de declaração sempre é usada para esclarecer as relações entre Jesus e João Batista, sendo que a posição do Batista (tal qual Lc 7,27) homologa¹¹¹ a posição de Jesus (Lc 7,22-23).

Wegner, que segue Bultmann¹¹² e Berger¹¹³, diz que Lc 7,32//Mt 11,16-17 é uma parábola. Para Wegner é uma parábola propriamente dita¹¹⁴, enquanto que para Berger consiste em uma parábola em sentido mais estrito, a partir de atos típicos da vida humana em geral, e que somente são parábolas em relação com um contexto¹¹⁵. Se a tese de Berger estiver correta, é possível imaginar então que a cena das crianças na praça como fato da vida cotidiana poderia servir de plano de partida para situações onde a impertinência ou a intransigência seria o plano de imagem objetivado¹¹⁶, como por exemplo, na perícopes em questão. Se considerarmos o entendimento de Wegner, a parábola dos hábitos alimentares de João e Jesus seria uma alegoria.

A forma introdutória desta parábola através da pergunta retórica “a que compararei esta geração” coloca esta geração inicialmente como incomparável (quem usa parábolas pretende estar falando de algo que no plano de partida é relativamente incomparável, o que não é a mesma coisa que chamar as metáforas de intraduzíveis)¹¹⁷. Ela tem também um caráter imediato, pois é para esta geração. Na seqüência a “A que compararei esta geração?”, temos a parábola que permitirá estabelecer a significação para a comparação: “Tocamos flautas para

¹⁰⁸ BERGER, 1998, p. 237.

¹⁰⁹ BERGER, 1998, p. 205.

¹¹⁰ BERGER, 1998, p. 237.

¹¹¹ BERGER, 1998, p. 237.

¹¹² WEGNER, 1998, p. 207.

¹¹³ BERGER, 1998, p. 48.

¹¹⁴ WEGNER, 1998, p. 207.

¹¹⁵ BERGER, 1998, p. 48.

¹¹⁶ BERGER, 1998, p. 42.

¹¹⁷ BERGER, 1998, p. 49.

vós e não dançastes, cantamos um canto fúnebre e não lamentastes”. Ao se recusarem as propostas de brincadeiras, uns e outros, não brincam e não deixam brincar.

A mesma situação se refletirá com relação a Jesus e João Batista, pois ao criticar tanto os hábitos de um como de outro, esta geração não se integra e não quer deixar outros se integrarem.

Após a parábola e uso do seu significado na comparação entre Jesus e o Batista, a perícopes se conclui: “E foi justificada a Sabedoria por todos os filhos dela” (“pelas suas obras” – Mt 11,19). Nesta forma, a personificação de Deus através da Sabedoria (Pr 8.22) e sua justificação “pelos seus filhos” estabelecem um vínculo entre filiação divina e testemunho. Berger identifica neste versículo mais uma importante forma do gênero epidíctico, “o Eu de quem envia”¹¹⁸. Como já foi dito aqui, tem-se a Sabedoria como personificação de Deus; portanto, os filhos Dela têm também um vínculo de mandato com relação ao envio e o compromisso de justificá-la.

Resumindo as características das formas literárias encontradas propomos a seguinte possibilidade: Por utilizar um texto do gênero epidíctico, a intenção do autor era impressionar o seu leitor/ouvinte, fazendo-o sentir admiração ou repulsa por alguma situação. Queria apontar e indicar possibilidades. Ao iniciar com uma parábola a partir de uma forma de advertência, o autor chama a atenção para a necessidade de compreensão do caminho ou da situação que se apresenta. Ao usar um plano de partida da vida cotidiana para a parábola, brincadeiras de crianças sejam elas quais forem, o autor buscou simplificar e facilitar a compreensão de seus leitores e/ou ouvintes. Assim como as crianças, ao não dançarem e não lamentarem, não se divertiram e não brincaram pelo seu comportamento de intransigência e impertinência, também “esta geração” por criticar João pela conduta ascética e Jesus por sua opção mais liberal está perdendo uma possibilidade maior. Esta possibilidade maior, em princípio, não está explicitada, mas passa por João e por Jesus, de tal forma que a perícopes se conclui com uma forma também epidíctica de declaração onde os “filhos da Sabedoria” são os que a justificam. Esta condição de filhos da Sabedoria parece excluir os representantes “desta geração” que não aceitaram, nem o ascetismo – como símbolo da proposta de João-, nem a liberalidade comensal – como símbolo da proposta de Jesus. Desta forma, eles perdem a oportunidade de se tornarem “filhos da Sabedoria”. Acredito que ainda podemos perceber uma diferenciação entre João e Jesus, pois brincar de festa de casamento parece ser melhor do que brincar de funeral¹¹⁹; entretanto brincar de funeral deve ser melhor do que não brincar. Se

¹¹⁸ BERGER, 1998, p. 236.

¹¹⁹JEREMIAS, 2004, p. 163.

essa compreensão estiver correta, fazer uma opção mais liberal quanto ao que comer e beber e com quem comer e beber deve justificar melhor a Sabedoria em relação à não comer e não beber, ainda que, não comer e não beber deva aproximar mais da sabedoria do que simplesmente ser intransigente e impertinente¹²⁰.

Para confirmar esta diferenciação, creio ser importante, olharmos os contextos imediatos com relação também à forma, como fizemos com a redação.

Olhando para o contexto imediato da perícopre Lc 7,18-23 temos os discípulos de João dirigindo uma pergunta a Jesus e este respondendo àqueles. Para Wegner, seguindo Bultmann¹²¹, esta perícopre constitui-se num *apoteigma*, classificação do que Bultmann chamou diálogos didáticos. Klaus Berger considera ainda que Lc 7,18-23 e Lc 7,24-30¹²² estão na forma das comparações entre “eu” e “ele”, onde o importante é o termo de comparação com destaque para um dos personagens, e como já foi dito, uma forma bastante utilizada para estabelecer relações entre João Batista e Jesus nos evangelhos. Esta forma de comparação entre duas realidades caracteriza a forma síncrese, e os próprios termos da comparação conduzem para a diferenciação que se pretende. No nosso caso, podemos considerar, por se tratar da comparação entre duas pessoas, que a forma mais adequada seria a da éfrase, que dentro dos termos de comparação traz uma descrição de cada personagem (Lc 7,18-23 e Lc 7,24-30)¹²³. Apenas para enfatizar, a descrição das atribuições de cada personagem já traz em si o termo de comparação que conduz o leitor/ouvinte a concluir quem é quem.

Como dissemos, a perícopre Lc 7,18-23 traz a descrição de Jesus através de um diálogo entre este e os discípulos de João. Para Berger, esta apresentação de Jesus acontece pela forma de *créia* (designação adotada por Berger para o que Bultmann chamava *apoteigma* e Dibelius chamava *paradigma*)¹²⁴. Para Berger, a forma *créia* designa uma fala ou uma ação ocasionada na vida de uma pessoa importante por uma determinada situação, mas transcendendo-a, sendo decisivo que este pronunciamento seja atribuído a uma pessoa histórica. Por estas características, a *créia* tem caráter de norma para grande quantidade de pessoas que se sentem obrigadas a acatar a autoridade mencionada (daí também ser chamada de *paradigma*) e são muito utilizadas no gênero biografia. O termo em grego significa uso,

¹²⁰ Acredito que nesta perícopre, os hábitos alimentares de João e de Jesus, com sua acentuada diferença, apresentam-se como símbolos de seus comportamentos e projetos. Foi neste sentido que o usamos neste parágrafo.

¹²¹ WEGNER, 1998, p. 186.

¹²² BERGER, 1998, p. 237.

¹²³ BERGER, 1998, p. 204-205.

¹²⁴ WEGNER, 1998, p. 184.

emprego, de um determinado dito ou declaração para um caso concreto e não é um gênero veterotestamentário-judáico. De origem helenista-grega é amplamente utilizada nos evangelhos para abordar temas relacionados a problemas internos da comunidade, questões cristológicas fundamentais, o relacionamento de Jesus com publicanos e pecadores, problemas externos da comunidade nas discussões com grupos judaicos e outros¹²⁵. Berger considera que provenientes de Q se originem apenas três creias, sendo uma delas Lc 7,18-23 // Mt 11,2-6 (Também Lc 4,1-13 e Lc 9,57s.61s e seus // em Mt). No nosso caso, temos uma creia com argumentação que utiliza textos bíblicos, pois ao responder a pergunta dos discípulos de João, Jesus em Lc 7,22 o faz a través de Is 26,19; 29,18; 35,5-6 e 61,1 o que traz a devida consistência e legitimidade à atribuição messiânica atribuída a Jesus através do texto de Isaias. Lc 7,22 é um relato sumário e acaba com as dúvidas de João, de seus discípulos, dos discípulos de Jesus, dos publicanos, dos pecadores, daquela geração e da nossa sobre se Jesus era ou não aquele que havia de vir, e sobre que bases estabeleceu seu ministério ou projeto messiânico (“Ide relatar a João o que tendes visto...”). A perícopes se encerra com uma bem-aventurança para aqueles que compreenderem e aceitarem este modelo proposto por Jesus¹²⁶: “E feliz de quem não cair por causa de mim”.

Em Lc 7,24-30, após tirar as dúvidas de João e de seus discípulos, Jesus fala sobre João Batista e o faz de uma forma que Berger classifica como forma de aclamação identificatória ¹²⁷ (esta forma é um elemento do gênero literário biografia), onde uma série de dizeres provisórios (v. 24-25) conduz para uma resposta correta (v.26-27). Da mesma forma que na perícopes anterior, a atribuição/descrição de João tem respaldo nos textos bíblicos (Mt 3.1) e assume característica de relato sumário, atestando sua importância, mas deixando claro que João era apenas um mensageiro e apesar de ser o maior entre os nascidos de mulher, o menor no Reino dos Céus é maior do que ele (v.28).

Como já foi proposto, os últimos dois versículos (29 e 30) são redacionais de Lucas e, em minha opinião, ao mesmo tempo em que fecham a cena que estamos apresentando com o reconhecimento do povo e dos cobradores de impostos com relação ao batismo proposto por João, preparam as cenas seguintes, pois a mesma categoria de cobradores de impostos e de pecadores (devem ser do povo de forma geral) serão apresentados como amigos e companheiros de mesa de Jesus. Esta situação referenda a comparação entre João e Jesus que apresentamos.

¹²⁵ Klaus Berger, nas Formas Literárias do Novo Testamento, traz uma lista das perícopes que ele considera como creia nas pág. 77 e 78.

¹²⁶ BERGER, 1998, p. 173.

¹²⁷ BERGER, 1998, p. 214.

2.4.2- O Lugar Vivencial

Uma das etapas da análise das formas é determinar o lugar vivencial, ou seja, determinar em que situação e com que finalidade foram repetidos e transmitidos os ditos e as histórias sobre Jesus através das formas identificadas. Esta determinação do lugar vivencial deve ser supra-individual, deve retratar a situação sócia comunitária típica e representativa do contexto das primeiras comunidades que foram quem deram o cunho formal às histórias de Jesus. Trata-se, portanto, de identificar a situação geratriz do texto¹²⁸. Sobre isto, não há consenso entre os especialistas diante dos diversos gêneros identificados, nem para o fato de que cada gênero tenha um único lugar vivencial¹²⁹. Adotaremos a posição de Berger segundo a qual vários gêneros podem reagir à mesma situação, e um só gênero pode ser uma reação a várias situações.

Como vimos, são várias as formas literárias atestadas pelos especialistas utilizadas nas perícopes analisadas. Como explicitar o lugar vivencial a partir deste conjunto de formas? Diante desta situação, optamos por seguir os passos propostos por Wegner¹³⁰, para buscarmos o lugar vivencial ou o “*Sitz im leben*” das perícopes que estamos trabalhando de uma forma independente, a partir de quatro questionamentos básicos. Devido ao entrelaçamento de personagens e temas entre as perícopes, e por encontrarmos em “Q” as três perícopes em seqüência¹³¹, reforçando assim este entrelaçamento e dependência textual, trabalharemos a busca do lugar vivencial de uma forma global, fazendo os devidos destaques a cada uma das perícopes quando isso for significativo.

1) Quem é a pessoa que fala?

Embora tenhamos alguns versículos narrativos, que são molduras, o grande “falador” no texto, é Jesus. Fala de si mesmo, fala de João e fala às multidões.

2) Quais são os ouvintes?

Inicialmente os ouvintes são os discípulos de João. E como no verso 21 acontece a descrição de muitas curas, podemos supor mais alguma platéia que deve ser de um público que buscava Jesus devido a suas necessidades. Após a partida dos discípulos de João a platéia amplia-se significativamente (as multidões). Propomos que as multidões são pessoas de alguma região da Galiléia, pois estes relatos estão dentro do bloco do ministério de Jesus

¹²⁸ WEGNER, 1998, p. 171-172.

¹²⁹ WEGNER, 1998, p. 173.

¹³⁰ WEGNER, 1998, p. 174.

¹³¹ ROBINSON, James M.; HOFFMANN, Paul ; KLOPPENBORG John S. **The Critical Edition of Q**. Leuvena; Peeters, 2000, p.118-149.

nesta região. Em Lc 7,31-35 não se menciona uma mudança de público, portanto admitimos que seja dirigido a um grande número de pessoas.

3) Que atmosfera é determinante na situação?

João, seus discípulos e possivelmente outras pessoas querem saber se Jesus é ou não o que haveria de vir, anunciado por João. Esta dúvida é procedente em Lucas, visto que no seu evangelho não temos notícias de um contato entre João e Jesus a não ser quando Maria grávida visita Elizabete¹³². A indicação do Batismo de Jesus em Lucas omite quem o batizou, de tal forma que supor a partir do texto de Lucas que Jesus e João não se conheceram é plausível, se bem que pouco provável. Como comentário, é interessante observar que em Mateus, a dúvida de João traz alguns problemas, pois, em Mt 3,11-17 é João quem batiza Jesus, e ao fazê-lo deve ter ouvido a declaração vinda do céu “este é meu Filho bem amado”, o que já esclareceria a “messianidade” de Jesus. De qualquer forma, podemos ainda supor que em Mateus, a pergunta de João teria a finalidade de cobrar uma atuação de Jesus de acordo com sua condição, de acordo com a característica messiânica que João esperava (Mt 3,11-12). Propomos então que a questão que se apresenta tanto em Lucas quanto em Mateus com relação à dúvida de João seja: quando Jesus se manifestará e atuará como o Messias esperado por João Batista e pelo povo de Israel. Ao curar muitas pessoas de doenças, de enfermidades e de espíritos malignos e ao responder aos discípulos de João com o texto de Isaias (Lc 7,21-23), Jesus torna público qual é a forma como pretende se manifestar, frustrando as expectativas de João e daqueles que esperavam uma forma de messianismo apocalíptico ou como líder político.

Na descrição de João Batista em Lc 7,24-30 temos claramente a posição de João numa condição de predecessor de Jesus, o que deve possibilitar o seguinte raciocínio: Se o líder do movimento A é o predecessor do líder do movimento B, podemos concluir que os discípulos do movimento originário do líder A devam integrar-se ao movimento dos discípulos originário do líder do movimento B.

Acredito que a atmosfera que era determinante então nesta situação era a de disputa com relação às expectativas messiânicas entre aqueles que estavam integrados ao movimento de Jesus e aqueles que o contestavam, quer seja de forma veemente rejeitando-o, ou procurando convencer-se para integrá-lo. Defendo que estas dúvidas, estes conflitos podem ser de toda “esta geração”, mas são também da parte “desta geração” ligada ao movimento de João. Assim, estaríamos em um momento onde diante de várias expectativas messiânicas os

¹³² A BdJ atribui à mãe de João Batista o nome de Isabel.

integrantes das primeiras comunidades dos seguidores de Jesus estão defendendo a sua, diante da de outros grupos, também em relação à posição dos discípulos de João, quer seja para refutar as posições destes grupos, mantendo sua integridade, quer seja para convencer novos integrantes através da apologia de seu líder ou ainda num processo de catequese para membros recém integrados ao movimento. Não podemos deixar de realçar que o relacionamento entre Jesus e João e seus respectivos discípulos não apresentam indícios de confrontos nas narrativas evangélicas, o que não quer dizer que não tenha havido dificuldades de compreensão entre eles com relação à forma como o movimento de Jesus os diferenciou. Considero significativo ainda o fato de que aliado às declarações sobre Jesus e João Batista, com respaldo nos textos bíblicos, as diferenças entre eles e também outros grupos “desta geração” sejam explicitadas na comparação entre os hábitos alimentares e nas companhias à mesa de cada um deles. Além do cumprimento das profecias bíblicas seriam também as questões quanto a comensalidade, um dos paradigmas para se contraporem as perspectivas messiânicas dos diversos grupos que se apresentam. Em Lc 7,31-35, a possibilidade de um embate mais ríspido é sentida, pois a introdução em forma de advertência, de julgamento, assim como a distinção que aparece entre Jesus e João em contraponto a “esta geração”, parece apresentar uma situação onde os seguidores dos dois movimentos poderiam sentir-se ameaçados. Mesmo assim, a distinção entre Jesus e João através de suas opções comensais não pode deixar de ser sentida e, ao meu ver, é significativa a apresentação dessas características como distintivas de perspectivas messiânicas. Estas questões serão aprofundadas durante o texto.

4) Que reação é intencionada?

Propomos que o que se quer é aproximar os discípulos de João Batista e de outros grupos ao movimento de Jesus, através da criação de argumentação ligada aos textos bíblicos e à tradição profética, bem como através do comportamento inclusivo do novo movimento mostrar que distinções alimentares, mesmo que de certa forma admitidas não deveriam se tornar limitadores ou delimitadores de pertença, embora a posição de Jesus com relação a isso esteja clara. Ao estabelecer-se a condição de precursor a João em relação a Jesus criou-se o caminho para a integração dos discípulos de João ao movimento dos seguidores de Jesus, ao mesmo tempo em que não se apresentam essas possibilidades para outros grupos. Esta situação pode ter gerado conflitos onde Lc 7,31-35 tenha tido o seu lugar através da repreensão e ameaça que ela apresenta. O novo movimento tem que se proteger contra grupos que condenam sua atuação inclusiva, não só com relação aos cobradores de impostos e

pecadores, mas pela possibilidade que isto traria à inclusão dos chamados pagãos e gentios ao movimento¹³³.

Propomos então algumas possibilidades para o lugar vivencial:

- a. A pregação missionária expansionista.
- b. Relações de concorrência com outros grupos.
- c. A necessidade do movimento em salvaguardar a unidade dentro do grupo.

2.4.3- A Intenção do Texto

2.4.3.1- Intenção Genérica

A intenção genérica está intimamente relacionada com o lugar vivencial atribuído¹³⁴. Olhando as hipóteses de lugares vivenciais apontados propomos as seguintes intenções genéricas: Dar identidade e buscar o crescimento do movimento de Jesus através da apologia de seu líder em relação a João Batista e do confronto com outros grupos. Nesta intenção genérica olhamos para o conjunto de Lc 7,18-35.

2.4.3.2- Intenção Específica

Utilizaremos aqui a metodologia proposta por Egger¹³⁵, com a aplicação de perguntas chave para textos discursivos, visto que o autor do texto praticamente se dirige ao leitor através do protagonista Jesus. Contribui também para essa escolha a identificação de formas de gênero discursivo.

Passemos então à busca da intenção específica do texto e aqui nos fixaremos a Lc 7,31-35, visto ser nosso objetivo agora identificar a especificidade de sua intenção no contexto das formas e interdependência com o contexto imediato que já trabalhamos. Vamos ao método.

- a. Quais são os dados explícitos do texto acerca da finalidade do falar/escrever?
- b. Que instruções diretas e indiretas para o pensamento e a ação dos leitores aparecem no texto?
- c. Em que medida emergem problemas nas relações entre o autor e o leitor?

¹³³BERGER, 1998, p. 83-84.

¹³⁴WEGNER, 1998, p. 222.

¹³⁵EGGER, 2005, p. 138.

d. Quais valores, o texto propõe ao leitor?

O texto apresenta uma forma de advertência, de repreensão ou até de julgamento, apresentado a um público genérico que pode conter o próprio leitor/ouvinte. Esta repreensão é apresentada em função de comportamentos de intransigência e impertinência com relação a Jesus, que se tornam extensivos aos integrantes das comunidades de seus seguidores, e a João Batista e seus discípulos, baseados nas opções de ambos com relação ao que e com quem comer e beber. Embora os hábitos de Jesus e João sejam bem distintos, em um certo grau até antagônicos, o texto parece indicar que há um “caminho” que deve levar de João para Jesus. Aparentemente, os discípulos de João o estão percorrendo, ou se espera que o façam, fato distinto daquele adotado por outros grupos que estão atacando as comunidades que se formam em torno do nome de Jesus e de João através da tentativa de desmoralizar seus fundadores. Diante deste conflito, se apresenta a possibilidade de justificar a Sabedoria para aqueles que entendem e descobrem o caminho que leva às comunidades dos seguidores de Jesus.

2.5 Análise da história da transmissão do texto

Wegner destaca dois objetivos principais para esta etapa:

1. Analisar eventuais estágios de um texto durante o seu processo de transmissão oral, até vir a ser fixado por escrito.

2. Analisar a história da transmissão de um texto quando este é fruto de várias unidades originalmente autônomas ¹³⁶.

O segundo objetivo não é aplicável aqui, pois pressupõe textos mais longos como ciclos de parábolas, de milagres, as antíteses do sermão da montanha e outros ¹³⁷.

Egger apresenta também para esta etapa, no mesmo contexto de investigação da pré-história oral dos textos, o objetivo de conhecer os grupos de tradentes (transmissores de tradição) responsáveis pelas elaborações ¹³⁸. Considera que nas primeiras comunidades de seguidores de Jesus as tradições eram fixadas em “textos de uso”, ou seja, textos com finalidades específicas que foram desenvolvidas para este fim, e podem apresentar modificações trazendo as marcas de sua história ¹³⁹.

¹³⁶ WEGNER, 1998, p. 230.

¹³⁷ WEGNER, 1998, p. 369.

¹³⁸ EGGER, 2005, p. 166.

¹³⁹ EGGER, 2005, p. 168.

Os procedimentos apresentados por ambos para a realização desta etapa indicam inicialmente a busca pela falta de coesão e pela presença de tensões dentro da perícopa, fato que como comprovamos na análise literária não foi identificado.

Lc 7,31-35 apresenta como único paralelo Mt 11,16-19, o que nos levou na análise da redação à conclusão de que esta perícopa é originária da fonte Q, e que tanto Lucas quanto Mateus foram fiéis à sua fonte, a menos de inclusões/omissões estilísticas, não interferindo no conjunto semântico da perícopa. A diferença mais significativa está em Lc 7,35 // Mt 11,18b, onde a justificação da sabedoria é realizada “por todos os filhos dela” (em Lc) e “pelas obras dela” (em Mt). Ainda no tocante a isso, atribui-se a “Q” a forma apresentada por Lucas, o que o torna ainda mais fiel à sua fonte.

Sendo assim, buscar por uma história da transmissão do texto nos remete ao contexto histórico-social e cultural do povo de “Q”, entendido como o povo a partir do qual se originou o documento Q, mesmo sendo este um documento hipotético¹⁴⁰. Para atingir este objetivo, apresento inicialmente um panorama sintético sobre o contexto sócio-político da Galiléia, antes da guerra com os romanos, baseado no livro de Mack, *O Evangelho Perdido*¹⁴¹.

O autor apresenta a proposta de que o documento de Q teria três camadas redacionais chamadas Q¹, Q², Q³, com processos de formação não estanques, dentro da perspectiva de desenvolvimento social de uma comunidade, mas com três etapas que se destacam no texto de Q bem distintas.

A camada Q¹¹⁴² é considerada a mais antiga e trata-se de uma coleção de ditos, aforismos que foram agrupados em sete conjuntos temáticos¹⁴³, e representariam uma primeira interpretação dos ensinamentos, portanto, pertencem ao início do movimento de Jesus.

Analisando os conteúdos e temas destes sete conjuntos maiores, Mack observa:

Esses temas apontam para o modo de vida que os historiadores reconhecem como um padrão de comportamento altamente recomendado por filósofos populares durante os períodos helenísticos e greco-romanos. Q¹ propõe uma ética prática para aqueles tempos, amplamente conhecida como cínica.¹⁴⁴

¹⁴⁰ A pesquisa sobre a fonte Q, sendo realizada pelo “International Q Project” da Sociedade de Literatura Bíblica, sob a direção de James Robinson, no Instituto de Antiguidade e Cristianismo, em Claremont.

¹⁴¹ MACK, Burton L. *O Evangelho Perdido: O livro de Q e as origens cristãs*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 51- 69.

¹⁴² MACK, 1994, p. 73-79.

¹⁴³ MACK, 1994, p. 106-107

¹⁴⁴ MACK, 1994, p. 111.

Apresento a seguir algumas das características mais importantes do movimento cínico proposto por Mack, o qual teria interferido significativamente nos escritos de Q¹ ¹⁴⁵.

Os cínicos exerceram um papel social muito importante como críticos dos valores convencionais e das formas de governo opressoras no período do século V a.C. até VI d.C. Seus hábitos e falas variavam desde a submissão a uma vida de renúncia, visível para o público em geral, até a postura crítica em discursos feitos nas praças e a exposição das idéias cínicas em termos de composição literária.

Eram considerados irritantes por aqueles que defendiam o sistema vigente, com benefícios, prosperidade e poder para os “de dentro” e respeitados pelos que viam na sua auto-suficiência uma virtude.

Praticavam a mendicância, pobreza voluntária, renúncia às necessidades básicas e rompimento com laços de família. Tinham comportamento destemido e despreocupado, os temas preferidos de seus discursos incluíam a crítica aos ricos, à pretensão e à hipocrisia.

Quanto ao comportamento, eram indiferentes à crítica, eram adeptos da não retaliação e autênticos no cumprimento de sua vocação.

Seu estilo de vida e de enfrentamento da realidade “forçava” o contato com o cotidiano das pessoas e instituições de tal modo que o recolhimento e o sofrimento em silêncio não faziam parte de seu estilo.

Eram hábeis em reverter críticas contra seus oponentes, utilizando-se de sátiras, anedotas, retóricas.

Um bom exemplo dessa estratégia se encontra na história segundo a qual Diógenes, repreendido por entrar em locais impuros (provavelmente um eufemismo para casa de prostituição), respondeu: Mas o sol entra nas fossas sem se sujar. A réplica mantém de pé a interpelação do outro, mas desloca a atenção para um caso no qual a “entrada” num local “impuro” não resulta em se tornar impuro. Num pequeno lapso a confusão de categorias torna-se engraçada. Além disso, cria uma impressão de incerteza quanto às suposições que fundamentam a reprimenda.¹⁴⁶

Estas considerações não têm por finalidade atribuir a Jesus a condição de filósofo cínico, ou em que grau ele teria compartilhado da mesma maneira de pensar e de se comportar dos cínicos, embora existam inúmeros estudos sobre esta questão. Também quanto a isso, sabe-se que os cínicos não tinham pretensão de se organizar em agrupamentos ou movimentos, com a intenção de mudar a ordem social. Suas perspectivas diante da realidade seriam relativas a importância da conservação da liberdade e autonomia pessoais, como forma

¹⁴⁵ Estas características apresentam-se diluídas na argumentação de Mack, 1994, p. 112-127.

¹⁴⁶ MACK, 1994, p. 115.

de contra-cultura. As características que apresentamos para os cínicos encontram-se em Q¹, o que mostra que esta forma de pensar e comportar-se interferiu junto ao povo de Q.

Além das características cínicas, identifica-se em Q¹ os estágios iniciais de formação social. Um grupo parece estar se associando em torno de algumas idéias e começa a desenvolver orientações para quem integra ou deseja integrar o grupo.

Os indícios de formação social nos estágios iniciais da tradição (estágio um) são (1) a alteração que parece ter lugar na passagem do discurso aforístico (Felizes são os pobres) para as generalizações no feitiço de máximas (Onde estiver seu tesouro, lá também está seu coração); (2) a alta incidência de injunções imperativas (“Vendam seus bens e dêem tudo à caridade”); (3) o uso da segunda pessoa do plural para se dirigir aos leitores; (4) um elevado interesse no efeito de desafio na qualidade das relações humanas; e (5) um misto de fascínio e o que poderia ser chamado de visão igualitária dos papéis e das posições sociais.¹⁴⁷

A consciência de adesão torna-se mais explícita e segundo Mack, a melhor evidência disso é o bloco SQ39 ¹⁴⁸ (Lc 12, 22-31), onde aparece uma injunção do tipo cínica exposta na forma de tese e justificada como princípio ¹⁴⁹.

Apenas uma expressão em Q¹ faz referência ao movimento e seus objetivos. Trata-se da expressão reino de Deus (basiléia tou theôu), que conota tanto o poder e a autoridade de Deus para governar ou executar um julgamento quanto um reinado ou domínio onde o julgo de Deus era plenamente realizado. O domínio de Deus era aquilo que o povo de Q afirmava representar neste mundo. Para nós, o problema com essa expressão é que o povo de Q a usava num amplo espectro de referências e tomava seu significado como evidente.

A constatação apresentada por Mack é endossada por Malina ao apresentar a questão dos escritos (conteúdos) em sociedades de alto e baixo contexto ¹⁵⁰.

Sociedades de alto contexto produzem documentos resumidos e genéricos, deixando mais para a imaginação dos leitores e dos ouvintes e para o conhecimento comum. Visto que as pessoas que vivem nessas sociedades acreditam que poucas coisas têm que ser claramente explicadas; poucas coisas são de fato explicadas. Isso é assim porque o povo tem sido socializado dentro de formas amplamente partilhadas de observar e agir; assim, muito pode ser pressuposto.¹⁵¹

Ao contrário das sociedades de alto contexto, as chamadas de baixo contexto produzem documentos detalhados que explicam claramente os fatos, deixando pouco para a imaginação. Ainda segundo Malina, o problema de comunicação típico de uma sociedade de

¹⁴⁷ MACK, 1994, p. 118.

¹⁴⁸ MACK, 1994, p. 94-94.

¹⁴⁹ MACK, 1994, p. 120 apresenta outros textos que sofreram esta mutação.

¹⁵⁰ MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. São Paulo: Paulus, 2004, 173p.

¹⁵¹ MALINA, 2004, p. 12.

baixo contexto é dar informações desnecessárias, e o das sociedades de alto contexto é não dar ao ouvinte informações suficientes, favorecendo as “mistificações”¹⁵².

Para Mack as referências ao “reino de Deus” em Q¹ não contêm uma visão apocalíptica do mundo,

O reino de Deus pode ser anunciado, desejado, afirmado, reclamado e assinalado num determinado intercâmbio humano. Desta forma, a ligação entre a noção de domínio de Deus e o padrão de práticas contra-culturais de Q se tornam forte, fortíssima.¹⁵³

Mack apresenta outros desenvolvimentos sobre Q¹, mas a partir daqui está segundo ele, a caracterização principal para a fase de Q²: o aparecimento de sentenças com características apocalípticas, histórias controversas, exemplos que sugerem a tradição épica e advertências. Também se percebem mudanças de gênero literário, da exortação para pronunciamentos, dos imperativos para declarações diretas, formas de reciprocidade e um marcante uso de autoridade nos pronunciamentos.

O contexto religioso épico entra em cena com João Batista, a sabedoria de Deus e do Espírito Santo, relatos de milagres e advertências sobre o cumprimento em caso de julgamento. O reino de Deus passa sua realização para um tempo futuro e terminal enquanto o “Filho do Homem” assume uma postura ameaçadora. Mack apresenta uma proposta de ordenamento de textos de Q²¹⁵⁴, assim como uma proposta de junção de Q¹, Q², Q³ (ainda serão feitas referências a fase 3)¹⁵⁵.

Ao comparar o tom e a aplicação apocalíptica de Q² com a literatura apocalíptica da época, Mack percebe e propõe que o que realmente acontece é a utilização da linguagem apocalíptica como forma de garantir a ameaça de julgamento que eles queriam fazer àqueles que frustraram e se opuseram à sua missão. *“A beleza de uma projeção apocalíptica residia do fato de que ela podia transformar a crítica social ou uma acusação em ameaça, com um toque de ultimção: certamente você terá sua justa recompensa”*.¹⁵⁶ (MACK, 1994, p.132).

É neste contexto que surge o conflito com os fariseus, doutores da lei e “esta geração” (que não aderiu à dança nem ao lamento).

O conflito é a expressão do contexto de fidelidade ao movimento, que se estende à fidelidade ao próprio Jesus, que assume as funções de fundador do movimento, cuja cruz assume para o grupo a posição de experiência dolorosa como objetivo programático.

¹⁵² MALINA, 2004, p. 13.

¹⁵³ MACK, 1994, p. 121.

¹⁵⁴ MACK, 1994, p. 130-131.

¹⁵⁵ MACK, 1994, p. 81-100.

¹⁵⁶ MACK, 1994, p. 132.

Além da questão da fidelidade, Mack propõe ainda a segunda evidência que produziu Q²: as evidências de que o foco das pressões sociais concentrou-se na dor vivenciada com a ruptura de laços e relacionamentos humanos.

Portanto para Mack, Lc 7,31-35 assim como Lc 7,18-30, pertence a este bloco de Q² e está num contexto onde a comunidade de Q¹, sentindo toda a pressão de seu contexto social, abandonada pela maior parte do povo da época, agarrara-se à fidelidade de seu movimento e a seu fundador, acusando e ameaçando aqueles que os impediram de conseguir seus objetivos. Reelaboram suas dores e as ligam as dores de Jesus, que assume a posição de fundador e de expressão de autoridade para o modelo do povo de Q.

Com relação ao conflito com os fariseus e com “esta geração”, devido a sua especial importância para esta exegese, cito Mack:

À medida que o conflito endurecia, o debate aparentemente passou a se concentrar na diferença entre o estilo de vida do povo de Jesus e os códigos de pureza judaicos defendidos pelos fariseus. O termo fariseus parece ter se tornado um rótulo significando ‘purista’, em referência a seu tipo de devoção. A partir de uma perspectiva inteiramente judaica, os fariseus elaboraram uma inovadora resposta para os tempos difíceis que a Palestina então vivia. A elite do templo perdera sua legitimidade e o sistema de sacrifícios perdera sua eficácia, mas o indivíduo ainda podia permanecer fiel à tradição judaica seguindo um código de pureza ritual. Assim, o código farisaico também definiu um estilo de vida. Consistia em uma pequena lista de rituais, como o pagamento do dízimo, as orações, o jejum e a caridade, combinados com certas normas de pureza, como as de lavagem e as de seleção de alimentos. Tais códigos não eram ‘leis’, pois não tinham base de promulgação institucional. Os fariseus eram simplesmente uma classe de indivíduos que viviam sob este código a fim de definirem a si próprios como judeus. Houvesse ou não muitos judeus vivendo na Galiléia, seu código era bastante conhecido como uma forma de frisar a identidade judaica. Os membros do povo de Jesus entraram em conflito com o código farisaico e foram repreendidos por isso. Em reação, eles marcaram os fariseus como seus principais críticos.¹⁵⁷

Estas perspectivas de mudança de Q¹ para Q² apresentadas por Mack, embora consistentes merecem um contraponto. É o que proponho a partir das obras sobre o Jesus Histórico, de Theissen¹⁵⁸ e Crossan¹⁵⁹.

Para Mack, dois dos principais fatores percebidos em Q² são a presença de João Batista, que liga Jesus através das perícopes às tradições épicas de Israel, e o surgimento de um tom apocalíptico no discurso que acaba sendo utilizado pelo povo de Q como forma de acusação contra aqueles que se opuseram ao projeto na figura do “Filho do Homem”. Mack

¹⁵⁷ MACK, 1994, p. 132.

¹⁵⁸ THEISSEN, 2002, p. 264-304.

¹⁵⁹ CROSSAN, 1994, p. 263-301.

não explica, pelo menos em sua obra “O Evangelho Perdido”, o “surgimento” e o possível relacionamento entre Jesus e João Batista, dando-nos a impressão que esta ligação tenha sido feita apenas pela comunidade de Q.

Segundo Crossan, Jesus teria sido batizado por Jesus, pertencido ao seu movimento e a partir de um certo momento, teria “descolado” o seu ministério do de João. Neste sentido, as sentenças que mostram Jesus “maior do que João” seriam autênticas e fariam parte desta mudança ¹⁶⁰. Crossan aceita esta hipótese justamente porque esta tradição de comparar Jesus e João com ênfase para Jesus está presente em Q (Lc 7,28) e no evangelho de Tomé (46), assim como em outro conjunto de tradições, formado por Ev.Tomé (78),Q² (Lc 7,24-27) e Mc 1,2-3.

Ainda muito significativo é o fato de que para Crossan um dos motivos que levaram Jesus a mudar de trajetória em relação a João teria sido justamente o discurso apocalíptico de João, que pregava a vinda de Deus juiz, do Anunciado, afirmando que as pessoas deveriam se comportar como pecadoras arrependidas. A mudança que Jesus teria providenciado seria a de encontrar as formas de como entrar no Reino dos Céus. Crossan (1994, p.274) apresenta uma citação relevante de Hollenbach: *Ao iniciar sua vida pública, Jesus estava altamente comprometido com a mensagem e o movimento de João, mas [...] logo desenvolveu a sua própria mensagem e o seu próprio movimento, bem diferente dos de João”*.

Se estas conclusões de Crossan estiverem corretas, não só a presença do discurso apocalíptico em João Batista, mas também a mudança de perspectiva desta para uma forma de acusação profética a outros grupos, poderia ser identificada em Jesus. Ao serem utilizados pela comunidade de Q, essas mudanças estariam no mesmo sentido daquelas empreendidas pelo próprio Jesus.

Também para Theissen, Jesus introduziu uma modificação no estilo apocalíptico, e segundo sua conclusão:

No que se refere ao conteúdo Jesus representa uma variante da expectativa apocalíptica, mas no aspecto formal ela aparece como profecia – não na forma de um escrito esotérico secreto da pré-história remota, mas como uma proclamação (oral) ligada a sua pessoa. Sua pregação é uma revitalização da apocalíptica em forma profética. ¹⁶¹

Assim podemos dizer que também para Theissen, o contexto apocalíptico apresentado e configurado, de uma forma diferente daquela utilizada por João, também poderia ser própria de Jesus, e neste sentido, também faz contraponto à proposta de Mack. O próprio Theissen

¹⁶⁰ As questões entre Jesus e João serão mais bem explicitadas no passo exegético da análise da história das tradições.

¹⁶¹ THEISSEN, 2002, p. 273.

traz várias análises para as questões do Reino, juízo e escatologia na pregação de Jesus que reforçariam a argumentação apresentada ¹⁶².

Confrontando Mack, aceito as propostas de Crossan e Theissen, de que seria originária do próprio Jesus a readaptação do discurso apocalíptico. Mesmo assim, ainda faltaria explicar como a camada Q² poderia estar em relação a Q¹, ambas remetendo-se ao período da vida de Jesus. Crossan, citando Kloppenborg, não vê dificuldades em admitir que os estratos Q¹ e Q² sejam interpretações historicamente sucessivas de Jesus, independentemente das utilizações feitas pela comunidade de Q em seu desenvolvimento e do conteúdo possível do documento Q ¹⁶³. Esta conclusão também apóia minha escolha.

A fase de Q³, segundo Mack, refletirá a fase final da construção do mito, com a apropriação da sabedoria de Deus. O Filho do Homem assume a posição de Filho da Sabedoria, como visionário sabe o futuro e o que fará no final dos tempos.

A proposta de Mack traz a sua visão sobre o surgimento do texto de Q e suas camadas. Nosso objetivo inicial era tratar da história da transmissão, e neste caso, foi-se um pouco mais longe, mas a proposta defendida por Mack pareceu-me importante e com diversas contribuições.

Ainda importante, é o fato da perícopes que está em estudo ser fundamentalmente uma parábola, ou uma parábola alegorizada, proferida em tom de ameaça/advertência a “esta geração”, com uma conclusão que atribui ao Filho do Homem e seus seguidores, assim como talvez também a João Batista, a condição de filhos da Sabedoria.

Jeremias ¹⁶⁴, ao referir-se às parábolas, atesta sua condição de novidade na literatura da época e, portanto, também uma novidade na forma de pronunciarem-se e direcionarem-se às pessoas. Assim, as parábolas de Jesus se apóiam, segundo Jeremias, em uma base histórica bastante firme e constitui-se numa rocha primitiva da tradição ¹⁶⁵. Este fato não invalida, entretanto, um problema importante que é conhecer o sentido original das parábolas, pois no seu processo de transmissão passaram por estágios que podem ter tirado seu sentido inicial num determinado momento da vida de Jesus para um sentido do movimento de Jesus ¹⁶⁶. Jeremias dedica dois capítulos do livro “As parábolas de Jesus” a este estudo (p.17-113), pois

¹⁶² THEISSEN, 2002, p. 263-304.

¹⁶³ CROSSAN, 1994, p. 265.

¹⁶⁴ JEREMIAS, 2004, p. 9.

¹⁶⁵ JEREMIAS, 2004, p. 7.

¹⁶⁶ JEREMIAS, 2004, p. 8.

considera grande a probabilidade de que as parábolas tenham duplo lugar histórico: o original de todas as palavras de Jesus e o lugar histórico dos grupos de primeiros seguidores¹⁶⁷.

A parábola das crianças (Lc 7,32) apresenta uma praça¹⁶⁸ como espaço geográfico, o que nos parece ser bem coerente como espaço freqüentado e observado tanto por Jesus quanto pela comunidade de seguidores. O comportamento de intransigência, de desmancha-prazeres¹⁶⁹ entre as crianças, também aproxima de um episódio do cotidiano, não só daquela época. Já foi comentado que por si só esta parábola foca um comportamento de impertinência, de intransigência, de desmancha-prazeres, que poderia se ajustar a vários contextos.

O paralelismo com o comportamento alimentar de João Batista e Jesus e a forma como “esta geração” se posicionava em relação a ambos pode ser original ou não do próprio Jesus, dependendo da forma como entendemos o relacionamento entre João e Jesus. Para Mack, é uma utilização da comunidade para atender aos dois movimentos; e aqui para mim a dúvida é pertinente, como já expusemos acima. Aceito que o início da perícopes com o tom de ameaça, de perspectiva de julgamento e a conclusão que estabelece o relacionamento com a sabedoria podem refletir uma situação ou uma compreensão do grupo de seguidores de Q, e também das futuras comunidades de Lucas e Mateus, onde seu uso fazia sentido como relato de tradição. Mas também considero viável que a utilização pela comunidade pode referir-se a situações do próprio Jesus. Pessoalmente, opto então por uma tradição que inicialmente ancora-se em Jesus, ou nos estágios mais insipientes no início do movimento, mas que em um estágio posterior assumiu a forma de definição e defesa do movimento de Jesus com relação ao de João e outros. E como foi apresentada inicialmente, tal defesa foi utilizada pelo movimento de Jesus para gritar contra os fariseus, escribas e “esta geração” e o grupo de João Batista.

Para Mack, ainda em um estágio posterior, a identificação com a sabedoria e a possível compreensão do termo “Filho do Homem” com conotações escatológicas, apocalípticas e divinas já fariam parte do processo de Q³, o que também já analisamos. Se esta análise estiver correta, a perícopes estudada tem grande chance de referir-se ao dia-a-dia de Jesus e de seus primeiros seguidores com um desenvolvimento de contexto posterior às necessidades do movimento, chegando inclusive a levá-los às primeiras compreensões cristológicas sobre Jesus.

¹⁶⁷ JEREMIAS, 2004 ,p. 112.

¹⁶⁸ O espaço da praça carrega um simbolismo importante. É nela que os profetas pronunciavam seus oráculos de denúncia e advertência aos reis, juizes e falsos profetas. Nela também se pronunciavam filósofos populares, sem falar em sua importância como espaço de convivência.

¹⁶⁹ JEREMIAS, 2004, p. 163.

2.6 – Análise da historicidade do texto

Serão apresentados sete critérios aceitos na academia para buscar uma aproximação histórica a Jesus a partir de textos dos evangelhos. Na aplicação de cada critério, citaremos autores que defendem ou comentam o determinado critério e com base em suas posições estabeleceremos a nossa posição.

1º Critério da atestação múltipla.

Basicamente, este critério diz que pode ser considerado autêntico o material sobre Jesus solidamente atestado em todas, ou na maioria das fontes dos evangelhos e em outros escritos do Novo Testamento. A base para explicação deste critério pode ser ampliada considerando também outros textos não-canônicos, como por exemplo, o Evangelho de Tomé. Com base neste critério, Lc 7,31-35 teria pouca possibilidade de ser considerado como autêntico de Jesus, pois está atestada por apenas uma única fonte, a fonte Q. Apesar disso, considero significativo o fato de que os temas constantes da perícopos são bem atestados. Como exemplo o relacionamento entre João e Jesus¹⁷⁰ ; o compartilhamento a mesa entre Jesus, cobradores de impostos e pecadores¹⁷¹ ; a forma “Filho do Homem”, usada por Jesus para referir-se a si próprio¹⁷² e o uso da tradição da sabedoria¹⁷³ . Assim, se não se pode dizer por este critério que a perícopos possa ser atribuída a Jesus, podemos dizer que os temas nela contidos se alinha com a postura e atitudes de Jesus, atestada em outras perícopos e outras fontes.

2º A antiguidade da fonte.

Egger apresenta este como um critério importante¹⁷⁴ na medida em que as fontes mais antigas, via de regra, seriam mais confiáveis historicamente. Por este critério poderíamos dizer que a probabilidade é altamente significativa de que a perícopos possa ser atribuída a Jesus, pois a fonte Q é uma das mais antigas, se não for a mais entre todas fontes antigas reconhecidas para a história de Jesus e seus primeiros seguidores¹⁷⁵.

3º Critério da descontinuidade ou da diferença.

¹⁷⁰ CROSSAN, 1994, p. 478. Ver o complexo 113+ refeição com os pecadores.

¹⁷¹ CROSSAN, 1994, p. 263-301. Ver também os complexos 85+ maior do que João (p. 477) e o complexo 58+ João batizam Jesus (p. 475) bem como a aceitação de Crossan sobre o complexo 85+ na p. 319.

¹⁷² CROSSAN, 1994, p. 478. Ver o complexo 113+ Refeição com os pecadores.

¹⁷³ Conforme notas de rodapé BdJ e da TEB referentes a Lc 7, 35// Mt 11,19. Para Crossan, 1994, p. 479, o complexo 144-sabedoria justificada não deve ser atribuído a Jesus.

¹⁷⁴ EGGER, 2005, p. 194.

¹⁷⁵ Mack, em “Evangelho Perdido”, apêndice A, considera a formação de Q entre os anos 50 e 80, sendo que para Q2 o final dos anos 60/início dos anos 70, portanto anterior a Marcos.

Esse critério diz que pode ser autêntico de Jesus o material que não pode ser derivado nem do judaísmo, nem do cristianismo primitivo. Diante deste critério, diríamos que a probabilidade de a perícopre ser autêntica de Jesus é de 50%, pois ela relata justamente uma advertência, um conflito com “esta geração” no tocante aos hábitos alimentares de Jesus que seriam distintos dos hábitos de outros grupos, que analisada dentro dos contextos imediatos, no mínimo incluiriam os fariseus, os legistas e os seguidores de João Batista. Embora o uso do termo “esta geração” seja amplo, e poderia incluir os próprios seguidores de Jesus, a perícopre parece estar alinhada com a perspectiva dos primeiros seguidores em seu processo de identificar-se em relação a outros grupos, o que segundo a aplicação do critério, seria contrário à sua atribuição a Jesus.

4º Critério da conformidade ou coerência.

Pode ser de Jesus o material que lhe seja próprio e que esteja de acordo com o ambiente judaico palestino de seu ministério.

Quanto ao fato da perícopre retratar o contexto judaico-palestino, a hipótese de contexto cultural de Mack que apresentamos e aceitamos, pelo menos em parte, o atesta. Dentro da perícopre temos várias situações que podem ser ditas como próprias de Jesus, tais como sua opção pela comensalidade e acolhimento dos cobradores de impostos e pecadores, a introdução em forma de advertência profética, “A que compararei...” abrindo a parábola e o uso da identificação “Filho do Homem”.

5º Critério da plausibilidade do estilo de Jesus.

Pode ser considerado autêntico o material sobre Jesus embasado em um estilo original que o distingue de seus conterrâneos. Jeremias em seu estudo sobre o que chamou de “A questão de credibilidade das palavras de Jesus”¹⁷⁶ apresenta vários argumentos atribuindo à perícopre estudada alto grau de autenticidade. Segundo Jeremias para que se observasse o mais rigorosamente possível o segundo mandamento (Ex 20,7; Dt 5,11) “Não pronunciarás o nome do Senhor teu Deus em vão” havia sido proibido pronunciar o tetragrama. Uma adaptação a esta orientação, nos tempos pré-cristãos, introduziu o uso de perífrases¹⁷⁷ para expressar a ação e os afetos de Deus. Embora Jesus tenha usado desembaraçadamente a palavra “Deus”, também aderiu ao uso de perífrases. Neste caso, a perífrase apontada por Jeremias é a da “Sabedoria”¹⁷⁸, que é uma das com menor número de atestações (Lc 7,35// Mt 11, 19 e Lc 11,49).

¹⁷⁶ JEREMIAS, 2004, p. 29-85.

¹⁷⁷ JEREMIAS, 2004, p. 39-41.

¹⁷⁸ JEREMIAS, 2004, p. 40.

Outra argumentação é o uso do paralelismo, principalmente o antitético,¹⁷⁹ como remendo diretamente a Jesus. Na opinião de Jeremias, no caso de paralelismos antitéticos estamos mais próximos de um estilo plausível de Jesus do que em qualquer outra sentença expressa em outro estilo. Este tipo de paralelismo é identificado em Lc 7,33-34 na comparação entre os hábitos de João e de Jesus. Também quanto ao ritmo¹⁸⁰ a argumentação de Jeremias aponta para uma possível autenticidade, ao identificar em Lc 7,32 (as crianças na praça) uma aplicação da métrica quinária, que ele considera uma das mais especiais e que se origina da lamentação pelos mortos (QINA), na qual a carpideira que dirigia o canto fúnebre entoava um lamento mais longo (ritmo de dois acentos).

Além dessas características estilístico-lingüísticas tem-se a favor da autenticidade o fato delas estarem sendo usadas dentro de uma parábola que, para Jeremias, remonta a parte do estrato mais antigo da tradição sobre Jesus¹⁸¹.

Portanto, pode-se dizer que em relação a esse critério existe um alto grau de probabilidade de autenticidade para Lc 7,31-35.

6º Critério do constrangimento ou contradição.

Pode ser julgado como autêntico o material sobre Jesus que, ao invés de exaltá-lo, minimiza a sua importância e seu poder.

Assim, ao apresentar a pecha que lhe foi atribuída “comilão e beberrão, amigo de cobradores de impostos e pecadores”, estaríamos diante de uma situação autêntica, pois mesmo após uma retrospectiva pós-pascal a referência não foi apagada¹⁸², e não poderia ser atribuída ao Cristo.

7º Critério da rejeição e execução.

Pode ser considerado como autêntico aquele material sobre Jesus que melhor explica o fato de ele ter sido rejeitado, perseguido e crucificado.

Creio não ser possível dizer que os fatos de Jesus comer e beber com cobradores de impostos e pecadores, bem como ser chamado de comilão e beberrão seriam motivos para que fosse crucificado. Entretanto, a rejeição a ele e a quem compartilhasse do seu comportamento é clara. Aliás, a rejeição também se manifesta contra João. Desta forma, esse critério também conduziria ao sentido de aumentar o possível grau de autenticidade da perícopes.

¹⁷⁹ JEREMIAS, 2004, p. 45-53.

¹⁸⁰ JEREMIAS, 2004, p. 53-66. Principalmente p. 63.

¹⁸¹ JEREMIAS, 2004, p. 70.

¹⁸² THEISSEN, 2002, p. 120.

O ceticismo histórico apresenta vários argumentos contra a avaliação histórica de Jesus¹⁸³. Um deles é que os critérios unilaterais da pesquisa sobre o Jesus histórico não podem cumprir suas metas com confiabilidade. Theissen apresenta e contrapõem esses argumentos¹⁸⁴, e especificamente sobre os critérios de historicidade apresenta conflitos interessantes. Ele concorda que os critérios da diferença e da coerência (3º e 4º desta análise) poderiam ser considerados em conjunto a partir do que chama de “critério de plausibilidade”, através do qual seriam avaliadas as influências de Jesus sobre o Cristianismo primitivo associado ao seu contexto judeu¹⁸⁵, de tal forma que seria histórico aquilo que ajudasse a explicar a influência de Jesus a partir do contexto judeu. Sendo assim, diante das argumentações propostas nos 3º e 4º critérios, a perícopos Lc 7,31-35 teria plausibilidade histórica.

Outra argumentação importante é em relação ao critério de atestação múltipla, no qual considera que a atestação poderia ser também das tradições em fontes independentes¹⁸⁶. Na argumentação que fiz para o primeiro critério foi considerada esta argumentação.

Concluindo, acredito que é possível dizer que Lc 7,31-34 tem um alto grau de possibilidade de ser autêntico de Jesus, e que Lc 7,35, embora também possa, como já foi argumentado, teria uma probabilidade menor. Mesmo que a hipótese de Mack esteja correta e Lc 7,31-35 pertença ao estágio Q², onde prevaleceria uma visão apocalíptica utilizada como forma acusatória em relação aos adversários do povo de Q, a possível originalidade não seria afetada em minha opinião, pois Jesus também está integrado a esta tradição¹⁸⁷, onde o tom de advertência, de ameaça e até de julgamento seria possível.

Resumindo e condensando as informações do capítulo, podemos dizer que: a passagem de Lc 7,31-35 // Mt 11, 16-19 tem grande probabilidade de remeter-se ao Jesus histórico, onde Jesus com o tom de advertência dirige-se a “esta geração” e aos discípulos de João, demonstrando seu descontentamento pela falta de percepção deles para com ele. A falta de percepção “desta geração” manifesta-se nas críticas e acusações feitas ao “filho do Homem” (Jesus), quanto aos seus hábitos alimentares. Mas devem, na realidade, referir-se ao seu comportamento e sua atuação como um todo. O contexto em que a perícopos se encontra, tanto em “Q” quando em Lc, mostra que além de uma incompreensão dessa geração, há também o conflito de projetos messiânicos, manifestado principalmente quanto ao grupo de

¹⁸³ THEISSEN, 2002, p. 112-114.

¹⁸⁴ THEISSEN, 2002, p. 114-144.

¹⁸⁵ THEISSEN, 2002, p. 136-138.

¹⁸⁶ THEISSEN, 2002, p. 137.

¹⁸⁷ THEISSEN, 2002, p. 264-302.

João Batista. As formas e os contextos apresentados não deixam dúvidas que a proposta messiânica de Jesus - se é que podemos chamar sua opção, seu projeto de vida, de proposta messiânica - é diferente daquela aguardada pelo Batista. João esperava um enviado como juiz seguro, com o machado à mão, portanto, propunha um batismo de perdão dos pecados e uma mudança de vida. Esse modelo proposto por João se materializava numa perspectiva alimentar asceta, e num isolamento em regiões de deserto. Sua dieta e seu isolamento simbolizavam o tipo de comportamento que João esperava daqueles que se batizassem e se convertessem com relação à sociedade da época. Isolamento das coisas do mundo, das possibilidades que poderiam reconduzir o convertido ao “pecado”, e afastamento daqueles que não pensavam como eles.

Jesus, por sua vez, deixa claro que não seria esta a sua compreensão e proposta. “Ide relatar a João o que tendes visto e ouvido: os cegos recuperam a vista, os coxos andam direito, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, a boa nova é anunciada aos pobres, e feliz de quem não cair por causa de mim” (Lc 7, 22-23). Essa posição confirma a assumida por ele em Lc 4,17-21. Tal perspectiva e visão de reino de Deus, em Jesus, materializava-se em uma perspectiva de comensalidade aberta, onde Jesus não demonstra preocupação nem com o que se come, nem como, nem com quem. A proposta dele não é excludente, pelo contrário, acontece a partir dos excluídos, dos páreas. Poderíamos também dizer que a opção comensal de Jesus e sua itinerância simbolizam um projeto comunitário aberto e inclusivo, onde a disposição e a disponibilidade para as possíveis “mesas” e “convivas” rompe com modelos de toda “aquela geração”. A itinerância simboliza que o projeto deve ser apresentado, vivenciado por todos, não apenas para os próximos. Essa diferença de projetos e condutas é apresentada de forma clara. Quanto a João e seus seguidores, pretende-se deixar claro a diferença, mas busca-se integrá-los a nova perspectiva com uma generosa referência a João Batista. Sendo batizado por João Batista, e provavelmente integrado inicialmente em seu movimento, Jesus parece usar uma “adaptação” do discurso apocalíptico para um tom de ameaça e dirige-se a “esta geração” de uma forma mais direta e confrontante do que em relação ao movimento do Batista. Não podemos desconsiderar a hipótese de que os conteúdos apresentados nas perícopes sejam desenvolvimentos das comunidades de seguidores de Jesus. Se este for o caso, os comentários anteriores referiam-se as comunidades seguidoras e não à figura do próprio Jesus. Pessoalmente, como dito anteriormente, acredito que as passagens e contexto se referem ao Jesus histórico com alto grau de probabilidade, porém desconsiderar desenvolvimento e adaptações das comunidades de seguidores seria inocência. Tenham sido explicitados por

Jesus, ou assimilados e desenvolvidos pelas comunidades de seguidores, os conteúdos deixam clara a perspectiva de Reino de Deus proposta.

Em Lucas, as perícopes analisadas estão no contexto dos ensinamentos para os discípulos/apóstolos. Portanto, tratava-se para Lucas e para sua comunidade, de orientações fundantes para o ministério, quer fossem para fins catequéticos e apologéticos, ou no confronto com outros grupos.

Assim, a opção comensal de Jesus, contrastada com a de João Batista e a “desta geração”, expõe os projetos messiânicos ou de vida de cada um, e simboliza como implementá-la diante da sociedade da época.

Capítulo III – TRADIÇÕES QUANTO A JOÃO BATISTA, JESUS E COMENSALIDADE.

Abordarei neste capítulo algumas tradições relativas à história e à religião do povo de Israel, presentes no mundo da Bíblia. Além dos contextos culturais relacionados à alimentação já apresentados no cap. II, referentes a outras povos do oriente próximo, acrescento alguns outros que julguei conveniente apresentar em conjunto com as tradições de Israel.

A partir deste capítulo, estarei utilizando citações da obra “O Jesus Histórico” de Crossan na forma do que ele chamou “complexo”. Para melhor aproveitamento dessas referências, apresento inicialmente sua metodologia para composição destes complexos. Crossan organizou vários testemunhos englobados por assunto ou por correlação de assuntos que chamou “complexos”. Estes complexos foram classificados por estratos cronológicos (1- complexo testemunhado por documentos tidos como sendo dos anos 30 aos 60d.C; 2- dos anos 60 a 80 d.C. e 3- dos anos 80 aos 120 d.C) e por grande número de testemunhos independentes (atestações tidas na academia como fontes independentes). O sinal + (mais), na frente do complexo, significa que Crossan considera o conteúdo do complexo como proveniente do Jesus histórico e o sinal – (menos) como não proveniente do Jesus histórico e sim de desenvolvimentos posteriores. O sinal +- (mais ou menos) significa que na opinião de Crossan os eventos narrados não teriam ocorrido como evento em um lugar no tempo e no espaço, mas representariam uma historicização dramática de algo que ocorreu ao longo de um período bem mais amplo. As bases, do trabalho de Crossan são os complexos com mais de um testemunho do primeiro estrato. Para exemplificar:

3 +- Pão e Peixe [1/6]

O complexo nº 3 chamado “Pão e Peixe” representa uma historicização dramática de situações que aconteceram ao longo do tempo, sendo um complexo com atestação no primeiro estrato (entre os anos 30 e 60 d.C.) e com seis testemunhas independentes (não necessariamente do mesmo estrato).

3.1- Tradições quanto a João Batista e Jesus.

Segundo Crossan (1994), João teria batizado Jesus. Isto significa que Jesus pelo menos inicialmente havia aderido às propostas de João. Crossan faz essas constatações a partir da análise do que ele chamou de complexo 58+ João batiza Jesus [1/3]¹⁸⁸, e a partir dos testemunhos apresentados avalia a evolução que o fato de João ter batizado Jesus teve para as comunidades subseqüentes¹⁸⁹. Utilizando ainda os complexos 115+ A mensagem de João [1/2]¹⁹⁰, 65- Maior que João [1/2]¹⁹¹ e 143- Resposta a João [1/1]¹⁹², Crossan vai estabelecendo a relação entre a mensagem de João, sua interligação com Jesus e finalmente a sobreposição da figura de Jesus sobre a de João. Sobre esta sobreposição, também concorda Theissen (2002, p.556-557) quando cita: *“Quanto maior a luz que Jesus lança sobre João Batista, tanto maior ela reflete indiretamente sobre ele. Pois a tradição de Jesus não permite nenhuma dúvida de que Jesus vivia na consciência de suplantar o Batista”*.

A semelhante conclusão chega Meier¹⁹³, que a partir de uma análise das perícopes e tradições sobre João Batista divide seu livro em dois grandes blocos: João sem Jesus, e Jesus com e sem João. Meier chega as mesmas conclusões que Crossan e Theissen, apresentadas acima. Especialmente importante para a exegese que está sendo apresentada é a constatação de que Jesus teria inicialmente participado e aceito a pregação de João, mas que a partir de um certo momento passa ele mesmo a propor mudanças de rumo com relação a João, formando-se em torno dele um novo aglutinamento de discípulos, com possibilidades de alguns terem vindo do círculo de João Batista. A diferença básica está na mudança da perspectiva do juízo iminente de Deus para uma ação misericordiosa de Deus, que se manifesta através de curas, milagres, ressurreições de mortos. Ao invés de ascetismo, Jesus adota um comportamento liberal em relação à comida e a bebida, assim como em relação às companhias à mesa¹⁹⁴. Defendo que ao invés do rompimento com o “mundo”, proposto por João no simbolismo do isolamento no deserto e na ascese alimentar, Jesus tenha optado pelo simbolismo da itinerância (ir até o outro, enfrentar as dificuldades) e do simbolismo da comensalidade (possibilitar aos isolados e excluídos social e religiosamente como Ele, experiências de curas,

¹⁸⁸ CROSSAN, 1994, p. 475-476.

¹⁸⁹ CROSSAN, 1994, p. 268-270.

¹⁹⁰ CROSSAN, 1994, p. 478.

¹⁹¹ CROSSAN, 1994, p. 477.

¹⁹² CROSSAN, 1994, p. 479.

¹⁹³ MEIER, John P. **Um judeu marginal: Repensando o Jesus Histórico** – Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996, 311p.

¹⁹⁴ MEIER, 1996, p. 203-214.

de exorcismos, de milagres e portanto de inclusão a partir do ambiente da “mesa”). Estas possibilidades somente se efetivaram devido aos poderes taumátúrgicos presentes em Jesus.

Quando se fala em João Batista, uma imagem sempre presente é o fato dele se alimentar de gafanhotos e mel silvestre¹⁹⁵, atestado por Mt e Mc, que também o apresentam usando uma roupa de pelos de camelo. Estas imagens remetem a pessoa de João para a tradição profética, principalmente ligando-o a Elias. As fontes usadas por Lucas também colocam João como profeta, mas não usam aquelas imagens. Para Lucas, a perspectiva profética de João já aparece nas palavras de Zacarias, quando João é circuncidado no oitavo dia de vida. *“E tu, menino, serás chamado profeta do Altíssimo, pois caminharás a frente, sob o olhar do Senhor, para preparar os seus caminhos”* (Lc 1, 76). Esta vocação de João Batista será confirmada pelo próprio Jesus: *“Então, que fostes ver? Um profeta? Eu vos afirmo que sim e mais que um profeta”* (Lc7, 26).

João desenvolve seu ministério às margens do rio Jordão, em um deserto, o que pode ter provavelmente reforçado as condições de uma dieta que contivesse gafanhotos (insetos) e mel silvestre como opções alimentares presentes nesse ambiente. Essa dieta explicitada em Mt e Mc teria então duas intenções: uma seria a de ligar João a uma tradição profética em relação a Elias, enquanto a outra confirmaria sua opção de isolamento no deserto. Considero que, para o desenvolvimento proposto no presente trabalho e para o contexto de Lucas, o importante é a ligação de João com o deserto, confirmando que sua opção comensal está ligada à sua visão messiânica e à sua dieta.

3.2-Comer e beber e não comer e não beber.

Comer e beber são atividades inerentes à própria condição da existência humana. O que, com quem, quando, onde e como comer e beber já são questões mais amplas e complexas na história da humanidade como venho enfatizando. Em contextos culturais e religiosos específicos, tais questões assumem diversos matizes e adquirem carga simbólica significativa.

A perícopes que estudamos apresenta dois julgamentos feitos por “esta geração” justamente no tocante a estas questões. João Batista por “não comer pão e não beber vinho” é acusado de ter um demônio, enquanto o “Filho do Homem” por comer e beber é chamado de comilão e beberrão, e devido as suas companhias à mesa é acusado de ser amigo de cobradores de impostos e pecadores.

¹⁹⁵ KELHOFFER, James A. **The diet of John the Baptist**. Tubingent: Mohr Siebeck, 2005, 256p, fornece uma análise detalhada da dieta de João Batista a partir dos evangelhos sinóticos e da tradição patrística.

Para Crossan, com quem concordo, tanto a acusação contra João quanto a contra Jesus são do mesmo tipo que se faziam contra pretendentes informais ao poder, antes deles sofrerem repúdio oficial e serem destruídos¹⁹⁶. Evidentemente, tanto os hábitos alimentares de João, bem como a opção comensal de Jesus teria provocado um clima de hostilidade entre os integrantes “daquela geração”, muito mais pela carga simbólica que traziam do que pelos possíveis exageros em si. O que esses modelos simbolizavam, era uma crítica aguda aos modelos de pertença e de identidade social, política e econômica dos principais grupos daquela sociedade. A crescente influência que tanto João quanto Jesus vinham desenvolvendo, ameaçava a estrutura sobre as quais aqueles grupos se estabeleceram. Mas baseado em que tradições referentes ao que e com quem comer e beber se apoiaram seus acusadores para as atribuições que lhes foram imputadas? São ricos e vastos os campos simbólicos e traditivos referentes às questões alimentares. Não percamos de vista os conteúdos desenvolvidos no cap. II referentes às culturas alimentares de alguns povos do mediterrâneo. Incluiremos aqui questões mais próximas das tradições ligadas ao povo de Israel.

A vida do ser humano bíblico refletido no AT em geral revela-se modesta e sua economia praticamente agrícola faz depender da colheita a subsistência. Comer era um gesto capital e as refeições cotidianas, sobretudo os jantares festivos, ocupavam um lugar considerável na imaginação do homem bíblico, exemplificados em Jeremias 31,12-14 e em Isaías 25,6. Acrescente-se a compreensão da origem primeira do paraíso, do Jardim do Éden, com árvores frondosas e seus frutos bons de comer e das lutas para conquistar a terra que mana leite e mel.

Além desse aspecto da satisfação da necessidade suprida e do “transbordamento”, o aspecto relacional da refeição é muito importante. “*Os que temem a Deus comerão com o trabalho de suas mãos, a esposa será como vinha generosa e seus filhos como mudas de oliveira ao redor de sua mesa*” [Sl 128 (127)-3]. É em torno da mesa que a família toma consciência de seus problemas como em I sm 1,1-8, quando Elcaná distribui as partes entre suas esposas, Ana e Fenema, e percebe o conflito entre ambas em relação à fertilidade. É também em torno à mesa que o levita de Efraim restabeleceu relações familiares desfeitas pela fuga de sua mulher (Jz 19, 4-8).

Ter o que comer e beber, sobreviver, era a principal preocupação daquele povo. A satisfação das necessidades e o sonho da fartura faziam parte do cotidiano e da compreensão

¹⁹⁶ CROSSAN, 1994, p. 297.

do povo hebreu no relacionamento com seu Deus. Esse relacionamento já se evidencia no início da história da formação do estado hebraico, quando ainda prisioneiros no Egito são conclamados por Deus a tomar uma refeição à base de pães ázimos, ervas amargas e cordeiro assado (Ex 12,1-20; Dt 16,1-8) e a marcar suas portas e travessas com o sangue do cordeiro para evitar serem vítimas da última praga que seria imposta aos egípcios. Essa refeição, a páscoa¹⁹⁷, deveria ser comida com a família, com os vizinhos, amigos e convidados de forma apressada, caracterizando urgência em buscar a saída e a libertação do Egito. A páscoa é até hoje lembrada pelos judeus para marcar a libertação de seu povo, assim como pelos cristãos, através da re-significação que lhes atribui por ocasião da ressurreição de Jesus.

No caminhar pelo deserto, no limite da necessidade vem a água (Ex 15,27; Ex 17,5-6), o maná e as codornizes (Ex 16, 1-36).

O livro de Rute é um belo exemplo de como as relações envolvendo o pão, a família e a terra eram cruciais para o povo hebreu¹⁹⁸. O livro de Coelet/Eclesiastes traz inúmeras referências ao comer e beber. Já na primeira menção (2,24) vem seguido da recomendação de “fazer que a alma/ vida goze o bem de sua trabalhadora”¹⁹⁹.

A “mesa” é então um espaço privilegiado, em torno da qual a vida com suas alegrias, tristezas e projetos são compartilhados, e a partir da qual surgem novas perspectivas e desdobramentos.

É também através da acolhida à sua “mesa”, dada para alguns visitantes, que Abraão recebe o anúncio do nascimento do filho tão desejado, e estreita laços que lhe permitem influenciar as decisões destas pessoas (Gn 18). É em torno à “mesa” que Davi e Abner se reconciliam (II Sm 3,20); Isaac e Abimelec concluem sua aliança e “comeram e beberam” (Gn 26,30); Jacó e Labão dão validade a dois acordos e afirmam sua significação através de uma refeição tomada sobre um monte de pedras (Gn 31,44-54)²⁰⁰.

As referências bíblicas apresentadas até aqui, embora diversas em relação à períodos, gêneros e situações, formam em minha opinião um conjunto traditivo, ao colocar a busca pela sobrevivência, o sonho da fartura, e o aspecto relacional quanto à “mesa” e à comida como características que estão presentes na opção de comensalidade de Jesus. E não apenas dele, pois apresentam comportamentos e compreensões das tradições de Israel que podem perfeitamente estar presentes em qualquer pessoa daquele contexto.

¹⁹⁷ SCHWANTES, Milton. No banquete das origens: comida e bebida em narrações bíblicas. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, nº28, junho 2005, p. 30.

¹⁹⁸ MESTERS, Carlos. **Como ler o livro de Rute**: Pão, família, terra. São Paulo: Ed Paulinas, 1991, 79p.

¹⁹⁹ SCHWANTES, Milton. No banquete das origens: comida e bebida em narrações bíblicas. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, nº28, junho 2005, p. 33-37.

²⁰⁰ A EUCHARISTIA NA BÍBLIA, 1985, p. 8-10.

Também no âmbito das tradições da Palestina, inclusive no tempo de Jesus, a alimentação na dimensão da casa era considerada uma bênção. Antes de cada refeição o chefe da família ou algum convidado por ele escolhido pronunciava uma bênção/agradecimento com fórmulas pré-estabelecidas ou espontâneas. Agradecia-se a possibilidade do alimento (até hoje esta tradição está presente em muitas famílias). Provavelmente o ato de dar graças empreendido por Jesus tanto na multiplicação dos pães quanto na última ceia remonte a esta tradição.

A discussão sobre as opções comensais de grupos judaicos, do helenismo romano, assim como as tradições mais antigas de Israel, têm recebido uma atenção significativa nos últimos anos. A revista *Semeia*²⁰¹, especialmente a de nº 86, que é dedicada ao tema da comida e seus simbolismos, traz vários artigos enfocando a questão da alimentação nos ambientes culturais citados anteriormente. Os simbolismos envolvendo comida e bebida, sua produção e compartilhamento são desenvolvidos nos contextos proféticos, no comportamento sacerdotal, no comportamento de personagens históricos relevantes e no relacionamento afetivo amoroso entre pessoas. Os textos apresentados na *Semeia* 86 confirmam, portanto o enorme caráter simbólico que as imagens de comidas e bebidas tinham no contexto social e religioso do mediterrâneo e do mundo bíblico. Um artigo muito interessante levanta a questão de onde está a sabedoria, quanto às decisões do comer ou não comer²⁰². McKinlay aborda a questão a partir de três textos bíblicos: A partir de Gn2-3, aborda a fartura colocada à disposição de Adão e Eva no jardim do Éden ressaltando o interdito colocado por Deus, que proíbe o consumo do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Comer ou não comer aqui, tem a ver com a diferença entre ser criatura e criador, entre conhecer e não conhecer. A decisão por comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal provoca uma reação que culmina com a expulsão do jardim e com a necessidade do labor para garantir o sustento. A decisão pela autonomia humana custará a perda da abundância gratuita e a necessidade de superar as adversidades da natureza. Em Pr 9, a decisão entre a Sabedoria e a Insensatez passa pela escolha que cada um pode fazer, simbolizada pela mesa preparada por cada uma: A mesa da Sabedoria tem pão e vinho, e a da Insensatez água roubada e comida clandestina. Novamente a escolha do que comer conduz ou à Sabedoria ou à Insensatez e agora o discernimento é fundamental para a escolha. Em I Sm 25 a decisão em não compartilhar sua comida e bebida, coloca Nabal como alvo de Davi e seus guerreiros. Davi não aceita a recusa

²⁰¹ SEMEIA. **Food and Drink in the Biblical Worlds**. Houston: The Society of Biblical Literature, No. 86, 1999, 234p.

²⁰² MCKINLAY, Judith E. To Eat or Not To Eat: Where is Wisdom in this Choice? **SEMEIA**. Houston: The Society of Biblical Literature, No. 86, 1999, p.73-84.

de Nabal em compartilhar de sua fartura e planeja sua destruição e saque de seus bens. A ação rápida de Abigail, levando comida, vinho e animais e antecipando-se ao ataque de Davi, evita a destruição de todos. A decisão em compartilhar ou não comida e bebida é o referencial para decidir sobre a vida e a morte. Nabal acaba morrendo sem a intervenção de Davi, e este convida Abigail para tornar-se uma de suas esposas. Quem compartilha com sabedoria tem vida e descendência e os que se recusam morrem. A pergunta que fica, portanto, é esta: afinal, onde está a Sabedoria?

Um outro artigo da Semeia 86, aborda este contexto nos livros proféticos, Carroll²⁰³ aborda varias imagens de comida e bebida utilizadas para expressar períodos de abundância e relação afinada entre Israel e seu Deus (Is 55,1-3 ; Is 1,19 ; Ml 3,10-11) bem como de momentos de conflito e carístia (Is 1,11.20.22 ; Is 5,1-7 ; 5,8-16 ; Am 6, 4-7). A abundância ou a perspectiva de abundância simboliza a benção, o acompanhamento e a proteção de Deus; enquanto a falta de comida e bebida, a azedo das uvas ou o sabor aguado do vinho representam a falta de fidelidade de Israel para com Deus e o resultado só poderia ser a destruição da vinha, a perda das plantações, o ataque de pragas, enfim a destruição de Israel. Em Is 5,1-7, o azedo do sabor das uvas é sinal do azedume de Israel em relação a Deus. Uma vinha bem plantada, com mudas de boa qualidade, cercada e protegida dos animais, regada e podada não pode dar uvas azedas. Mas se foi esta a produção, só resta abandonar a vinha, pois não há outros cuidados que se possa ter. Assim com Israel; Deus não tem mais o que fazer, pois selecionou as mudas, cercou e evitou os predadores, regou, mas o sabor obtido é azedo demais. A vinha não fez jus ao tratamento recebido, só resta o abandono.

Embora não seja objeto deste estudo, o contexto sacrificial envolvendo os alimentos, o povo e Deus estão presentes e apresentamos alguns comentários no sentido de enfatizar toda a carga simbólico religiosa ligada a alimentação. Acontecem nos holocaustos, nos sacrificios de comunhão e nos sacrificios expiatórios²⁰⁴. Também comuns eram as oferendas vegetais (flor de trigo embebida em óleo, temperada e acompanhada por vinho Lv.2) que complementavam os sacrificios sangrentos. O holocausto caracterizava-se pela oferta sobre o altar de toda a vítima, não cabendo nem ao ofertante nem ao sacerdote nenhuma de suas partes; a vítima era inteiramente queimada. Era principalmente um ato de homenagem que se exprimia por um dom, chamado por isso de sacrificio perfeito do culto prestado a Deus por um dom total, o

²⁰³ CARROLL, Robert P. YHWH's Sour Grapes: Images of Food and Drink in the Prophetic Discourses of the Hebrew Bible. **SEMEIA**. Houston: The Society of Biblical Literature, No. 86, 1999, p.113-131.

²⁰⁴ A EUCARISTIA NA BIBLIA, 1985, p. 11-16. As informações apresentadas sobre o contexto sacrificial de Israel se basearam na obra e páginas citadas, tendo sido utilizado como obra de referência pelo autor R. de VAUX, Les sacrificies de l'ancien testament , cahiers de la revue biblique, n° 1, Paris, 1964.

corban, isto é, a oferenda por excelência. Um valor expiatório foi atribuído ao rito de sangue como em todo sacrifício e a descrição ritualista mais completa encontra-se em Lv 1-8.

No sacrifício de comunhão a característica é que a vítima é imolada e a seguir é compartilhada entre Deus, o sacerdote e o oferente. A parte de Deus é queimada, a do sacerdote serve ao seu sustento, e a parte do ofertante é comida em conjunto com sua família e convidados (Lv 3; 7,11-38; 10,14ss; 22,21-25). O Levítico distingue três tipos de sacrifício de comunhão (Lv 7,2-17 e 22,21-23.29s), sendo particularmente interessante o Todah ou sacrifício de louvor, onde a oferenda da vítima é complementada por uma oferenda de bolos sem fermento e de pão fermentado: um destes bolos é reservado para Javé e pertence ao sacerdote. O sacrifício de comunhão tem um caráter alegre, é como um tributo apresentado a Deus a fim de estabelecer ou restabelecer as boas relações entre Deus e os fiéis.

Os sacrifícios expiatórios objetivam restabelecer as relações com Deus. O mais importante deles é o “sacrifício pelo pecado” (Lv 4,1-5.13; 6,7-23) e distingue-se dos outros por dois traços. O primeiro é que o sangue, que contém e é considerado vida, faz a expiação pela vida (Lv 17,11) e o segundo é que o oferente que se reconhece culpado não tem parte alguma na distribuição das carnes, a qual cabe ao sumo sacerdote, enquanto a gordura, e algumas vezes a vítima toda, é queimada sobre o altar.

Quanto ao contexto sacrificial julgo importante ressaltar a crítica profética que se fazia a esta estrutura (Is 1,11; Jr 7,22s; Os 8, 11-33; Am 5,22), onde na voz dos profetas os sacrifícios eram rejeitados²⁰⁵. O Deus de Israel: “*não quer sacrifícios e sim misericórdia, conhecimento de Deus mais que holocaustos*” (Os 6,6; Is 1,16s; 58,65; Am 5,24, Mq 6,8; Mt 9,13).

Este relacionamento entre comida, refeições e sacrifícios presente na história de Israel, entre seu povo e seu Deus, acontece com algumas variações também em relação a outros povos.

Também no âmbito cotidiano, costumes da sociedade greco-romana e da palestina da época de Jesus podem ter influenciado sua opção comensal, pois as refeições em conjunto eram um elemento fundamental da sociologia dos grupos e das famílias daquela sociedade. Diversos grupos reuniam-se para realizar banquetes constituídos da refeição propriamente dita

²⁰⁵ GALAZZI, Sandro; RIZZANTE, Anna Maria **Ensaio sobre o pós exílio**. Volume II: Resistência da casa e da mulher. Macapá, 2004, p. 136-147 apresenta um panorama dessa questão.

(*deipnon*) e do subsequente simpósio (*symposion*) caracterizado, por exemplo, por conversas filosóficas e temas de entretenimento como música e canto ²⁰⁶.

Diversas formas de associações voluntárias dos mais diversos grupos sociais (padeiros, açougueiros, comerciantes, negociantes, proprietários de navios, sociedades funerárias, etc) experimentaram uma enorme expansão no início do período imperial Romano. Em torno de cem associações podem ser citadas ²⁰⁷, sendo designadas por diversas formas: *collegium*, *corpus*, *curia*, *factio*, *hetaeria*, *thásos*, *éranos*, *sýnhodos* ou termos semelhantes. Esses grupos reuniam-se periodicamente, normalmente uma vez por mês nas casas, salas particulares, albergues ou prédios próprios das associações (chamados *schola*), faziam uma refeição comum, tratando de assuntos de interesse mútuo. Participavam nas associações principalmente membros do estrato inferior (inclusive mulheres e escravos). Sobretudo nas associações profissionais também havia membros do estrato superior, os quais assumiam funções de patronato.

Normalmente os membros das associações não dispunham dos pré-requisitos para eleição de uma magistratura (representação) na estrutura das cidades. A pertença a uma associação satisfaria as necessidades sociais de convivência num grupo, como também representaria uma auto-afirmação no pequeno círculo, especialmente quando assumiam alguma função na associação.

É importante ainda citar que muitas destas associações, independentemente de seu contexto associativo, estavam ligadas a determinada divindade protetora, e celebravam cultos à ela. Embora ainda assim devemos distinguir destas as corporações culturais propriamente ditas (cultores), que já em seu nome apresentavam o vínculo com as divindades a que se ligavam (Júpiter, Hércules, Ísis, Mitras, Elêusis).

Se estas associações poderiam ter influenciado, e quanto o teriam feito no comportamento de Jesus, com relação ao seu círculo de discípulos e seus hábitos à mesa, é um assunto em discussão na academia. A probabilidade de influência é bem maior em relação aos grupos de seguidores do Cristo (*ekklesia*) que se formaram ²⁰⁸.

O contexto dos chamados cultos ou religiões de mistérios (Serápis, Ísis, Magna Mater, Átis, Sabázio, Men) com seus rituais de iniciação e normas rígidas de funcionamento

²⁰⁶ STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo.** São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 303.

²⁰⁷ STEGEMANN, 2004, p. 317. Ver referência na N.R. 121 da parte III, capítulo 1.

²⁰⁸ STEGEMANN, 2004, p. 297-309 apresenta as características básicas das *ekklesias* e seus comparativos com as associações da época.

apresentava enormes diversidades entre si, bem como os cultos gregos mais antigos (Asclétios, Elêusis, Sanotorácia, Dionísio)²⁰⁹.

O contexto sacrificial simbolizado e materializado pela presença de comidas, refeições e abstinências (normalmente preparatórias para a iniciação) está presente também aqui.

Não é difícil imaginar como os hábitos alimentares de Jesus, o relato da última ceia com seus discípulos e o evento da ressurreição juntaram-se às tradições sacrificais e re-significaram para os seguidores de Jesus este contexto, produzindo para as comunidades dos seguidores do Cristo a “ceia do Senhor”, a eucaristia e a compreensão de sacrifício perfeito para sua morte.

Se Jesus tinha consciência de sua condição messiânica, se queria fundar uma religião, se sabia que ressurgiria dos mortos, se tinha consciência de que sua morte assumiria a condição de holocausto e sacrifício pela expiação dos pecados e males de todo o mundo, se sua ressurreição re-significaria o contexto da páscoa judaica para a páscoa cristã (a sua própria ressurreição) são assuntos polêmicos na academia e óbvios à luz da fé, para os seguidores de Jesus até nossos dias. Para o contexto deste estudo estas questões não serão avaliadas nem desenvolvidas. É importante para esta proposta avaliar as escolhas e as posturas comensais de Jesus enquanto homem, ponderando como as comunidades seguidoras a compreenderam e a compreendem (trataremos disso no cap. VI) e se são fiéis aos eventos fundantes praticados por Jesus.

3.3- Ascetismo e interditos.

Na acepção mais comum é o conjunto dos esforços mediante os quais se quer progredir na vida moral e religiosa. Fenômeno essencialmente religioso a ascese expressa a recusa pelo ser humano da sua condição encarnada e o seu desejo nostálgico de alcançar durante a vida presente um absoluto subtraído às vicissitudes da existência temporal.²¹⁰

A palavra ascese vem do grego *áskesis*, com sentido próprio para “prática”, “treino” ou “exercício”. Nesse contexto, tinha aplicação para os atletas que treinavam para competições esportivas e no preparo dos soldados, tendo posteriormente adquirido significado no contexto religioso e moral.

²⁰⁹ KOESTER, Helmut. **Introdução ao novo testamento**: 1. história, cultura. São Paulo: Paulus, 2005, p. 167-208, apresenta um resumo do desenvolvimento da religião grega, suas possíveis origens e interfaces, suas influências recíprocas com as religiões do oriente e do Mediterrâneo bem como suas similaridades e diferenças com relação aos primeiros grupos de seguidores de Jesus.

²¹⁰ HIGUET, Etienne A. Não comer e não beber como opção da espiritualidade religiosa: jejum e abstinência nas religiões. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, nº28, p. 106, junho 2005.

O asceta rompe com o senso comum, que inclui a busca de conforto e satisfação, negando a sua dependência do mundo exterior.

Estas definições parecem se encaixar bem ao contexto de João Batista, pois ao acreditar e pregar um fim eminente apocalíptico, provavelmente via em suas práticas de isolamento, abstinência e jejum uma oportunidade e possibilidade de ser beneficiado quando chegasse o fim.

A tradição do jejum, da abstinência e dos interditos alimentares (falaremos dos dois últimos mais adiante) está presente no contexto religioso do povo de Israel.

O jejum ou a abstinência parcial de comida e bebida, e às vezes também de relações sexuais, tem o caráter de auto-humilhação²¹¹, buscando uma intensificação da oração, um preparo melhor para provações graves (I San 7,6; Jl 1,14; 2,15), depois de um falecimento (II Sam 1,12) e antes de receber uma revelação (Ex 24,28; Dan 9,3).

A lei mosaica conhece apenas um dia de jejum, o grande dia de expiação dos pecados (Nm 29,7; At 27,9). A prática foi intensificada depois do cativeiro com mais quatro datas para promover lembrança de calamidades nacionais (Zc 7,3-5; 8,19). A prática do jejum poderia também ser por conta própria (Sl 109, 24), mas os profetas questionavam sua eficácia (Jr 14,12; Is 58,1-5).

A prática do jejum, da abstinência ou interdito alimentar ganhou espaço no judaísmo. Exemplos deste comportamento podem ser observados nos fariseus e nos essênios²¹².

Os interditos e ritos judaicos à mesa serão avaliados em três perspectivas: as preliminares da refeição, os convivas e os ritos à mesa²¹³.

Dentro dos preliminares destacamos a preocupação com a “pureza” (em hebraico *casherunt*), quer seja com relação ao alimento, aos utensílios utilizados no preparo e consumo, à pessoa que irá consumir e também a quem divide a mesa para a refeição. Os processos ligados à alimentação simbolizam a pureza e a santidade e tornou-se memória da aliança. Comer e beber tornam-se atos de culto²¹⁴.

Esse comportamento deu origem a três ritos de purificação: lavar as mãos, fazer abluções e lavagem ritual das taças, vasos e pratos.

²¹¹ A tradução literal do termo hebraico para jejum é “inclinando a alma”.

²¹² **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Redator: A. Van Den Born. São Paulo: Ed. Vozes, Centro do Livro Brasileiro Limitada, 1971, p. 758.

²¹³ O conteúdo desta etapa está basicamente apresentado em “A eucaristia na Bíblia. VV.AA, 1985, p. 27-40.

²¹⁴ Embora a coletânea de leis encontrada na mishna tenha sido redigida por volta de 220 d.C., a maioria dos preceitos testemunha costumes conhecidos no tempo de Jesus e até anteriores. Este código traz doze tratados referentes à regulamentação da pureza.

A prescrição de lavar as mãos é tão importante que o talmude conta com seiscentas prescrições. Possui um tratado específico sobre as mãos e diversas ameaças são feitas àqueles negligentes e recalcitrantes: excomunhão, morte prematura, importunações demoníacas, etc. As talhas de pedra das bodas de caná (Jo 2,6) tinham esta finalidade.

Quanto às abluções, temos um complemento em relação à questão anterior:

Para (comer alimentos) não consagrados, do dízimo ou da oblação, basta lavar as mãos; mas para o que é santo (ofertas do templo e que não podiam ser consumidas a não ser em seu recinto) deve-se tomar um banho; no que diz respeito às águas de purificação do pecado, se as mãos estiverem impuras, é o corpo inteiro que é tido por impuro (e torna-se necessário um banho).²¹⁵

Citando Josefo (Guerra Judaica, II, 129-130) que exemplifica as abluções dos essênios.

Depois de ter trabalhado com ardor até a quinta hora, eles se reúnem novamente em um mesmo lugar, cingem os rins com tangas de linho, lavam seus corpos com água fria e, depois dessa purificação, reúnem-se num local particular onde nenhum estranho à seita é admitido. Somente eles purificados, entram no refeitório como num recinto sagrado. Uma vez sentados em silêncio, o padeiro lhes serve o pão na ordem determinada e o cozinheiro serve a cada qual uma gamela de um único alimento.²¹⁶

A respeito da lavagem ritual das taças, vasos e pratos existe uma descrição detalhada no ritual judaico chamado *choul'han aroukh* (“a mesa posta”), especialmente no que diz respeito às disposições a serem observadas para o tempo da páscoa. Estes preceitos eram ativos no tempo de Jesus e faziam distinções a várias partes dos utensílios (quanto à matéria e forma) e a distinções de partes (interior, exterior de pratos, taças e cabos). A questão é tão importante que havia divisões entre as escolas rabínicas para se discutir sobre a qualidade da água a ser usada (a *mishna* conhece seis categorias de água!).

Ainda um comentário sobre interditos alimentares. A questão dos alimentos tem a ver com a escolha destes e com a forma de cozinhá-los. A título de indicação, citamos a interdição do sangue (Lv 7, 26-27) pois este é vida e a ela pertence a Deus. Tiago mantém a observância deste preceito para os cristãos provenientes do paganismo (Ex 23,19; 34,26; Dt, 14,21). Para termos uma melhor idéia do que estes interditos significavam para os judeus basta lembrar o escândalo de Pedro diante da ordem de matar e comer todos os animais puros e impuros reunidos na toalha descida do céu (At 10,14).

Também os profetas, principalmente no exílio e pós-exílio, impuseram severamente o respeito a estas prescrições (Esd 6,17; Ez 4,14; Dn 1,8). Na época dos macabeus este preceito

²¹⁵ A EUCARISTIA NA BÍBLIA, 1985, p. 29.

²¹⁶ A EUCARISTIA NA BÍBLIA, 1985, p. 29.

seria mantido com perigo da própria vida (I Mc 1,62-63); IIMc 6,18; 7,2). Assim também procediam os essênios (Josefo, GJ, II, 152-153).

Quanto aos motivos para estas posturas temos Tobias (1,10-11) e Daniel (14,21) que vêm aqui um modo de preservar, separar, distinguir os filhos de Israel do contato com os pagãos e contra a Idolatria (Ez 33,25). Tem também a função de fortificar, sedimentar a santidade e a exclusividade para com o povo da aliança (Ex 22,30; Lv 11,44-45).

Sobre isto, segundo Marcos, disse Jesus: “Não há nada exterior ao homem que penetrando nele o possa tornar impuro, mas o que sai do homem, eis o que torna o homem impuro” (Mc 7,15).

Quanto à escolha e presença dos convivas para a refeição, tomava-se um grande cuidado para que os convidados tivessem bom relacionamento mútuo. Sabia-se que um fariseu convidado não consentia em pôr-se à mesa ao lado de pecadores e grupos tidos como infiéis ou traidores. A partilha da mesa pressupunha uma afinidade, uma identidade entre os convivas. Rabi Simeão dizia:

Se três homens que comem à mesma mesa não se entendem sobre a Lei, é como se comessem de um sacrifício oferecido aos ídolos, como está dito (Is 28,8): Todas as suas mesas estão repletas de iguarias imundas, pois Deus está ausente. Mas se três homens, comendo à mesma mesa, se entretêm sobre a Lei, é como se comessem à mesa do Senhor, do qual está escrito (Ez 41-22): esta é a mesa que se encontra diante do Eterno.²¹⁷

Sobre estas questões, portanto, podemos imaginar o que significou para membros daquele contexto a parábola de Jesus (referente ao reino de Deus) sobre os convidados para um banquete que se desculpam “elegantemente” e não comparecem, e então o anfitrião manda seus servos convidarem os cegos, os coxos, e como ainda havia lugar, ordenou que trouxesse qualquer um que encontrassem²¹⁸.

Havia também questões de precedência à mesa que era presidida pelo dono da casa ou seu indicado. Em volta de quem presidia a refeição a ordem dos lugares era rigorosa, sendo a mesa de honra reservada para três convivas. O lugar a direita do dono era o mais cobiçado e a partir dele se distribuíam os convivas segundo sua dignidade. Também este comportamento foi criticado por Jesus (Mc 12,30-39; Lc 20,46; Mt 23,6).

²¹⁷ A EUCHARISTIA NA BÍBLIA, 1985, p. 33.

²¹⁸ CROSSAN, 1994, p. 297-201 apresenta um desenvolvimento sobre o complexo que ele chamou 95 O banquete [1/2] e encontra na análise desta parábola a opção de Jesus para uma comensalidade aberta, que teria chocada o contexto religioso da época.

Sobre as boas maneiras à mesa também encontramos referências em Eclo 31,12-32,13, sendo provável que este texto fosse referência à época de Jesus. Transcrevendo parte da citação para exemplificação:

“Se te encontrares sentado a uma lauta (abundante) mesa, não exclames boquiaberto diante dela: ‘Que fartura!’” (v.2).

“Come do que te ofereçam, como pessoa bem educada, não mastigues com ruído, para não seres odioso” (v.16).

“Sê o primeiro a parar, por boa educação, e não te mostres insaciável, para não chocar ninguém” (v.17).

“Se estás sentado em numerosa companhia, não estendas a mão antes dos outros” (v.18).

“Com o vinho, não banquetes o homem forte, pois o vinho já perdeu a muitos” (v.25).

“Num banquete regado a vinho, evita entrar em questão com teu próximo e rebaixá-lo no meio de sua alegria. Não lhe dirijas palavras injuriosas nem o fatigues com ruas reinvidicações”. (v.31).

Apresento a seguir uma citação que julgo preciosa. Entretanto a apresento em confiança ao autor que traz citações da *mishna* e do talmude, que sabidamente são posteriores a 200d.C, mas que em sua opinião teriam a “maioria” dos seus preceitos válidos à época de Jesus.

Entretanto, no mundo rabínico, uma sábia moderação não inclinava a ver com bons olhos uma vida por demais ascética: “Quem se impõe votos de abstinência procede como se colocasse em volta de seu pescoço um colar de ferro; assemelha-se também a um homem que ergue um altar proibido; parece com aquele que empunha uma espada e a enfia no coração. O que a Torá proíbe vos é suficiente; não busqueis acrescentar outras restrições”.²¹⁹

Se este conceito puder ser remetido à época do século I é possível entender a crítica feita a João Batista, “um demônio têm” (Lc 7,33). No conjunto dos hábitos e costumes judaicos em questões de alimentação e de convivas, é compreensível a crítica atribuída a Jesus de “comilão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores” (Lc, 7,34).

Há também referências quanto a diversos ritos à mesa, como horários, cardápios, o transcorrer da refeição e as peculiaridades referentes ao sábado, que não abordaremos aqui por não contribuírem especificamente com o contexto deste estudo²²⁰.

Quanto à questão em relação à pureza e ascese trago uma citação que julgo importante não só no âmbito do judaísmo (inclusive aqui o conceito amplo que englobaria os diversos

²¹⁹ A EUCARISTIA NA BÍBLIA, 1985, p. 34.

²²⁰ A EUCARISTIA NA BIBLIA, 1985, p. 35-38 traz referências quanto a esse assunto.

“judaísmos” da época do século I) como também, acredito eu, para outros grupos componentes da sociedade da época:

Do ponto de vista da antropologia cultural, “as prescrições de pureza representavam um tipo de filtro que abrange todos os aspectos da sociedade”. Elas servem à delimitação para fora e para dentro para “preservação da integridade e perfeição do corpo social” assim como do individual. De fato, concepções individuais e sociais de pureza condicionam-se mutuamente. Essas prescrições tinham uma importância especial em termos de preservação da identidade sobretudo ali onde os judeus eram minoria e estavam submetidos a uma forte pressão para assimilar-se às sociedades majoritárias, ou seja, na diáspora. Mas também na Palestina existiam motivos suficientes para uma santificação ostensiva. Pois, por um lado, havia regiões em que os não-judeus compunham uma parcela relevante, se não até mesmo grande da população total. E, por outro lado, em virtude da dominação estrangeira quase permanente com suas estruturas de dominação pagãs ou semipagãs, a coerção à delimitação no sentido de preservar a identidade não era exatamente pequena.²²¹

Não podemos nos esquecer também que questões quanto à pureza e ascese também encontrarão espaço em meio às comunidades cristãs que se formaram, não raramente serão pontos de conflito dentro do cristianismo primitivo. Basta citarmos o conflito entre o grupo de Jerusalém e o de Antioquia relatado em Gl 2,11-14, referente ao compartilhamento da mesa entre cristãos judeus e cristãos pagãos; o debate sobre a “ceia do Senhor”, contextualizado em advertência a “fugir da idolatria” em I Cor 8,1-13, e que se estende até I Cor 10, 14-33. Também cabe aqui a situação apresentada por Marcos entre Jesus e a mulher sírio-fenícia com relação a precedência à mesa (Mc 7,24-30)²²².

Defendo também que inclusa a “esta geração” no contexto de Lc 7,31-35 podemos considerar a elite política, econômica e religiosa daquela sociedade, pois quando Jesus fala sobre João em Lc 7,24-28 um dos comparativos é: “Então que fostes ver? Um homem vestido de trajes elegantes? Mas os que vestem trajes suntuosos e vivem no luxo acham-se nos palácios dos reis” (v. 25). Entendo que viver no luxo incluiria os banquetes que eram oferecidos pelas elites, os quais eram tão disputados quanto pelos integrantes do estrato superior e sonhado pelos do estrato inferior. O ambiente era reservado aos clientes e amigos, a ordem de precedência era rigorosamente observada na distribuição dos leitos ao redor da mesa²²³.

²²¹ STEGEMANN, 2004, p. 170.

²²² Em Estudos sobre Religião 28, p. 46-53, Paulo Nogueira apresenta um estudo sobre as ambigüidades do cristianismo primitivo com relação a tradições quanto à “ceia do Senhor” e aos banquetes do povo.

²²³ História da vida privada 1- Do Império Romano ao Ano Mil, p. 171-184 traz referências quanto ao banquete neste contexto.

Como vimos, as tradições referentes ao que, com quem, quando, onde e como comer e beber eram amplas, porém estão em minha opinião, no cerne da perícopes que estamos estudando.

A comensalidade de Jesus simboliza então um projeto sócio-religioso diferente daquele proposto por João e “daquela geração”. Esta mudança de postura baseia-se em tradições proféticas, onde os sinais da presença do Reino se evidenciam na mudança da realidade dura e excludente, por que passam as pessoas mais necessitadas daquela sociedade. As práticas comensais de Jesus relembram as tradições de fartura, de compartilhamento, de bênção da história de Israel e contrapõe-se as questões de distinção, de elitização, de fechamento, de sectarismos, de hierarquização, da sociedade civil e religiosa de seu tempo. Este modelo incomoda e desencadeia um movimento de desvalorização, de ridicularização e até de perseguição. “Aquela geração” não consegue suportar os seus modelos e suas estruturas serem contestadas.

Capítulo IV – A COMENSALIDADE DE JESUS E O DOM.

Neste capítulo procuro avaliar e analisar a opção comensal de Jesus diante das possibilidades e dos contextos da época respondendo as seguintes questões:

1. Qual conteúdo apresenta o texto?
2. Que significados tinham estes conteúdos na época de sua formulação?
3. Como e com que significados são usados dentro do texto?
4. Como querem ser entendidos e interpretados na perspectivas de seus formuladores?
5. O que o conteúdo do texto como unidade de sentido quer destacar? Qual é a sua intenção maior? Qual é seu objetivo último? ²²⁴.

Faremos esta tarefa utilizando os resultados das etapas anteriores na perspectiva da exegese pelo método histórico-crítico, relacionado à perspectiva antropológica do dom ²²⁵, que nos pareceu bastante plausível e convincente.

Considero que Lc 7,31-35 tem grande probabilidade de ser atribuído ao próprio Jesus (Lc 7,35 teria probabilidade menor). Como tal seria uma perícopes onde Jesus faz uma advertência a pessoas ou grupos da sociedade da época, designados por “esta geração”, que não compreendem e não aceitam nem os hábitos ascéticos de João Batista, nem a liberalidade do “Filho do Homem” quanto ao que e com quem comer. Cabe ainda ressaltar que, em minha opinião, embora o texto não seja explícito quanto a isso, a opção comensal do “Filho do Homem” acaba se destacando em relação à de João Batista, principalmente quanto à opção “desta geração”, dada a ênfase no uso da expressão “Filho do Homem” e aos contextos imediatos. Portanto, para mim, os filhos da Sabedoria são aqueles que compreendem esta nova opção comensal, mesmo que anteriormente tenham aderido a ascese ou a outros

²²⁴ WEGNER, 1998, p. 248.

²²⁵ CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom**: O terceiro paradigma. Rio de Janeiro:Vozes, 2002, p. 325.

comportamentos alimentares específicos ²²⁶. Mas por que hábitos alimentares seriam tão importantes a ponto de merecerem uma advertência por parte de Jesus? O que está implícito a estes hábitos que poderia merecer tal advertência?

Como vimos, quando tratamos das tradições referentes aos hábitos do que, com quem, quando, onde e como comer e beber, que estas questões exprimem comportamentos, trazem entendimentos, geram identidade, portanto carregam um simbolismo cultural inerente às práticas de cada grupo no campo sociológico/religioso.

Para os judeus com suas possibilidades de judaísmos, os hábitos e práticas alimentares determinavam tanto interna quanto externamente sua identidade religiosa, simbolizava sua adesão à vontade de seu Deus e a garantia da aliança com Ele. Ao cumprirem as prescrições (não só as alimentares, mas também estas) estariam se mantendo puros e, portanto, merecedores da orientação, proteção e salvaguarda exclusiva de seu Deus.

Para o mundo greco-romano temos os mesmos simbolismos que foram amplamente apresentados no capítulo II.

Também já comentamos que para João, diante da iminência do fim, do julgamento próximo e até vingativo do Enviado, a ascese rigorosa aliada às recomendações de jejum (prática também comum aos fariseus, essênios e aos iniciantes dos cultos de mistério), o isolamento e o batismo de conversão, tinham a função de livrar seus adeptos “do julgamento, do machado pronto para cortar e do lançamento ao fogo” (Lc 3,7-9). Teriam a função de mostrar bons frutos para usufruir a salvação de Deus (Lc 3,5), através do rompimento com as práticas enraizadas naquela sociedade.

No contexto das religiões de mistério, ou das associações dedicadas a algum deus, fica evidente também o aspecto de interação, identificação e busca de proteção junto a este deus para os membros do grupo.

No caso das refeições no âmbito social: das associações, nos grandes banquetes promovidos pelas elites/patronos ou nas refeições nas casas/banquetes/festas de cunho mais popular, o aspecto de identificação, pertença, alinhamento com um determinado grupo é evidente, aliado ao componente lúdico do ato de comer e beber.

E quanto ao comportamento de Jesus, o que demonstra, o que quer ser, o que apresenta de novo?

²²⁶ Estas são considerações que podem remeter a Jesus, o que não significa que as comunidades de seguidores não tenham aprofundado o sentimento de advertência pra ameaça, e que não tenham havido conflitos internos a estas comunidades quanto às questões alimentares como frisamos no passo exegético anterior.

No contexto imediato anterior de Lc 7,31-35, vem que Jesus responde a dúvida de João e de seus discípulos (Lc 7,18-20) sobre se ele era ou não “aquele que vem”. Jesus responde: *“Ide relatar a João o que tendes visto e ouvido: os cegos recuperam a vista, os coxos andam direito, os leprosos são purificados e os surdos ouvem e os mortos ressuscitam, a boa nova é anunciada aos pobres, e feliz de quem não cair por causa de mim”* (Lc 7-22-23). Assim, o projeto messiânico (se é que podemos dizer isso) de Jesus não é o que João pregava e esperava; o reino de Deus que Jesus propunha se iniciava e se manifestava já (os discípulos de João tinham visto e ouvido), e ao invés de um julgamento severo, rígido, de juiz, sobressai um comportamento de parceria de cumplicidade e misericórdia, justamente para com aqueles que eram rejeitados e considerados párias. Eles recuperam a vista, passam a andar direito, são purificados, passam a ouvir, ressuscitam e a oportunidade de ter anunciada a boa nova é destinada aos mais explorados ou menos favorecidos daquela sociedade. Há, portanto contextos de milagres, de cura, de libertação, necessários para modificar a realidade. Não é um projeto como o de um Messias político que enfrentaria Roma e estabeleceria um império exclusivamente judaico com os mesmos vícios; não é um processo de se separar do mundo, aguardando um juiz enviado que puniria os culpados e salvaria os separados; não é um processo em que apenas os iniciados e brindados pela divindade experimentariam as benesses da interação com seu deus, de tal forma que não podiam sequer relatar suas experiências; não é um processo social para poucos, para afilhados selecionados, para convivas ávidos por sentimentos de honra, influência e poder. É um processo que começa por mudar os resultados a que todos os pensamentos e comportamentos anteriores conduziram aquela sociedade.

Acredito então que a visão de reino de Deus, ou o “projeto” messiânico de Jesus manifestado em Lc 7,21-23 e já antecipado em Lc 4,18-19 queria acabar com compreensões e concepções elitistas e exclusivistas, quer seja por parte de um imperador, de um rei, de um patrono ou de um deus:

O espírito do Senhor está sobre mim, porque me conferiu a unção para anunciar a boa nova aos pobres. Enviou-me para proclamar aos cativos a libertação e aos cegos, a recuperação da vista, para despedir os oprimidos em liberdade, para proclamar um ano de acolhimento da parte do Senhor (Lc 4,18-19).

Portanto, a forma que Jesus escolheu para manifestar o que chamou “Reino de Deus” só tinha sentido a partir e através de uma comensalidade aberta, inclusiva e interativa, onde a “mesa” torna-se espaço privilegiado para compartilhar a vida e encontrar soluções para as aflições; é o espaço em torno ao qual o dom com suas perspectivas de dar, receber e retribuir se efetiva. É o espaço onde a alegria, a festa, o efeito lúdico da refeição acontece como forma

de celebração pelos dons efetivados. O desafio proposto por Jesus é fazer isso acontecer numa mesa sem interditos alimentares, sem seleção de convivas, sem normas rígidas, com aquilo que se tenha para a mesa, de preferência com o vinho e principalmente onde a surdez e a cegueira sejam curadas, os impuros se purifiquem, a vida aflore diante dos mecanismos de morte e a boa nova, seja anunciada para os menos favorecidos e excluídos da sociedade. Não se trata de uma opção puramente pelo excesso de comida e bebida, a não ser que seja fruto e símbolo do excesso de dom, de curas, de milagres, de alegria.

Mas se o excesso pelo excesso surgir, se o sectarismo se manifestar, se as diferenças sociais criarem critérios de antecedência e de prioridade à mesa, não sejam estes motivos para eliminar a “mesa compartilhada” e sim “espíritos” a serem expulsos, para que pessoas sejam libertas e que seja o espaço da “mesa” utilizado também para isso.

Este relacionamento entre milagre e mesa, magia e refeição, já havia sido proposto por Crossan e com certeza fui influenciado por ele. Minhas conclusões a partir das fontes e das perspectivas que considere, se forem plausíveis, corroboram as conclusões de Crossan, que com um passo a mais, liga as questões do milagre e da mesa também com a questão da missão proposta por Jesus aos seus seguidores.

Uma perspectiva sócio-antropológica que pesquisei e que se encaixa com minhas intuições é o paradigma do “dom”. Surpreendentemente, ele encaixa-se também com as conclusões de Crossan, que em seu trabalho partiu de outras considerações antropológicas e sociológicas. Apresento a seguir um desenvolvimento comparativo entre a tese de Crossan de “milagre e mesa” e a antropologia do dom de Caillé.

O desenvolvimento destes temas procurará estabelecer uma relação entre a proposta de comensalidade e missão de Jesus e do grupo inicial de seus seguidores, segundo o desenvolvimento apresentado por Crossan e as características que identificam o paradigma do dom como apresentado por Caillé.

Procurarei demonstrar que comensalidade e cura, compartilhar mesa e milagre, vestimenta e mobilidade, eram opções de Jesus, que foram assimiladas pelos seus seguidores mais próximos e que colocaram as relações de dar, receber e retribuir como paradigma da atuação social e proposta missionária de Jesus.

Inicialmente será caracterizado o dom a partir do desenvolvimento e da obra de Caillé. Depois disso, serão analisadas as práticas que cercaram a opção de comensalidade e missão de Jesus e seu grupo (de acordo com a metodologia utilizada por Crossan) a partir do desenvolvimento de Caillé:

1. Definição sociológica: Dom é toda prestação de serviços ou de bens, efetuada sem obrigação, garantia, ou certeza de retribuição, com o intuito de criar, manter ou reconstruir o vínculo social, sendo o vínculo de maior importância que o bem. As reflexões sobre o dom aparecem nas ciências sociais a partir de Mauss com o “*Ensaio sobre a dádiva*”²²⁷ (1923-1924), como uma descoberta empírica de uma universalidade, ao menos nas sociedades arcaicas daquilo que foi designado como a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir ²²⁸.

2. Propor o dom como paradigma social é uma forma de apresentar alternativa a duas grandes correntes de pensamento que buscam questionar e responder sobre a vida em sociedade: o individualismo (metodológico) que pretende fazer derivar todas as ações, regras ou instituições, dos cálculos mais ou menos conscientes e racionais efetuados pelos indivíduos, e que reduz tudo ao interesse deste indivíduo; e o holismo (culturalismo, estruturalismo, funcionalismo) que prioriza o entendimento integral dos fenômenos, ou seja, a ação dos indivíduos, grupos, classes, que exprimem ou atualizam uma totalidade a priori, que lhe pré existe, e que aparece como única real em forma de obrigação, coerção, dívida. O paradigma do dom não nega a existência destes dois momentos, mas não aceita tomá-los como dados. Reconhece plenamente a força dos interesses e a efetividade da obrigação, mas dialetiza ambos, sugerindo uma forma pluridimensional e paradoxal da ação; a tríplice obrigação (dar, receber, retribuir) é uma *obrigação de liberdade*, é simultaneamente incondicional e condicional, desinteressada e interessada. O dom privilegia os interesses de amizade, de aliança, de solidariedade, de afeição, e de prazer e/ou criatividade, em confronto com os interesses instrumentais e a obrigação pura ou a compulsão. O dom não deve ser pensado sem o interesse ou fora dele, mas contra o interesse instrumental. Ele é o movimento que, para fins de aliança ou de criação, subordina os interesses instrumentais aos interesses não instrumentais. De um ponto de vista mais histórico, é preciso também compreender a existência e as relações entre tipos de dom. Há o dom agonístico, no qual se manifesta a rivalidade, o conflito para dar, receber e retribuir; o que faz do dom agonístico um operador da aliança com os inimigos de ontem e que podem tornar-se os inimigos de amanhã. Esta modalidade, de certo modo, pode ser vista como a guerra pelos meios da paz, representando assim o ato político por excelência, aquele que institui a fronteira entre amigos e inimigos, interior e exterior. Há também o dom da partilha, que se apresenta e vivencia-se sem rivalidades e conflitos no interior de uma sociedade, entre os próximos e os parentes, e que se

²²⁷ No cap. II apresentei algumas considerações sobre este ensaio de Mauss, que é a base para o desenvolvimento de Caillé. Dádiva e dom são sinônimos, usei ambos os termos, respeitando a tradução de cada obra.

²²⁸CAILLÉ, 2002, p. 142-143.

manifesta também nas macrosociedades, onde devido à impessoalidade, a matriz da aliança é a política (cada cidadão, dando-se a todos, não se dá a ninguém). O político é aquilo que permite a generalização do dom na macrosociedade e, portanto, não tem a ver em primeira instância, com a caridade, mas com a administração do antagonismo. Por fim, há o dom moral ou agápico, inspirado pelas grandes religiões, que se apresenta com uma tríplice obrigação: de universalidade, de radicalização e interiorização.

3. Embora a proposta deste desenvolvimento seja a de relacionar social, histórica e antropologicamente os conceitos do dom, com a proposta de comensalidade e missão de Jesus e de seus primeiros seguidores, apresentaremos neste item aspectos sobre o paradigma do dom, de tal forma que se faça possível, chamar a atenção para que se avalie a pertinência e a possível atualidade das propostas e práticas de Jesus para a sociedade de hoje. Caillé propõe atualizar o dom para a atualidade a partir de uma divisão que ele chamou de socialidade primária e socialidade secundária. Socialidade primária é o tipo de relação social em que a personalidade das pessoas é mais importante que as funções que elas desempenham, mesmo que estas existam e sejam importantes. Socialidade secundária é o tipo de relação social submetida à lei da impessoalidade, onde as funções desempenhadas pelas pessoas têm mais importância que a sua personalidade. Caillé propõe três situações a partir destas constatações:

A. A tríplice obrigação do dar, receber e retribuir continua estruturando a esfera da sociabilidade primária, a das redes interpessoais (família, vizinhos, amigos, associações de conhecimento mútuo, comunidades religiosas).

B. A tríplice obrigação continua agindo vigorosamente até no seio da sociabilidade secundária, pois nenhuma empresa privada ou pública, nenhum empreendimento científico poderia funcionar se não mobilizasse em benefício próprio às redes de primariedade cimentadas pela lei do dom.

C. A modernidade está assistindo ao desenvolvimento de uma forma inédita de dom, o dom aos estrangeiros, na qual ele já não serve para dar origem ou para consolidar relações interpessoais estáveis quase comunitárias, mas alimentam redes potencialmente abertas ao infinito, muito além do interconhecimento concreto.

As análises do autor prosseguem com o paradigma do dom e o fato associativo; suas proximidades e diferenças com o sacrifício, o utilitarismo e o totalitarismo; as interfaces de dom e simbolismo. Entretanto, para a análise que se pretende fazer não aprofundarei estes tópicos.

Apresentadas as características do dom, importantes para o desenvolvimento a que me propus, as questões referentes a comensalidade e missão de Jesus e seu grupo de seguidores a

partir da proposta metodológica de Crossan serão colocadas, estabelecendo comparações entre as conclusões deste autor e a antropologia do dom de Caillé.

No capítulo 13 de seu livro, Crossan trata dos enfoques de comensalidade e missão, e em decorrência destes, aborda a taumaturgia²²⁹. Crossan aborda o tema da comensalidade, milagres, curas e missão através de grandes linhas de abordagem. Essa abordagem consiste em estabelecer ênfase na atuação dos taumaturgos, milagreiros ou magos dentro de movimentos de contra cultura ou de protestos em uma região da Palestina, onde os camponeses eram largamente explorados e já a partir dos anos 40 aC se intensificavam movimentos camponeses decorrentes de distúrbios políticos. Neste contexto surge Jesus com uma proposta de vida para o presente imediato. Para Crossan, o cruzamento destas linhas de pensamento conduz a uma equação que ele chama de “magia e refeição”, ou “milagre e mesa”, que como proposta de Jesus e de seus seguidores mais próximos seria um programa que se confrontaria com instituições típicas do mundo mediterrâneo, tais como apadrinhamento / clientelismo e honra/vergonha.

Para Crossan, a taumaturgia/magia era uma forma de banditismo religioso, de tal forma que a magia estava para a religião, assim como o banditismo estava para a política. Enquanto o banditismo contestava a legitimidade do poder político, a magia contestava o poder espiritual. A religião seria magia oficial e aprovada; a magia seria uma religião extra-oficial e censurada. Ou, em termos mais simples: “nós” praticamos religião, “eles” praticam magia. Não importa se os magos eram a favor ou contra a religião oficial, sua própria existência, independente de suas intenções, já constituiria uma ameaça para a validade e a exclusividade da religião tida como oficial ou verdadeira.

Independentemente das últimas observações, o que Crossan demonstra em seu estudo é que a atividade taumatúrgica exercia, e acredito que ainda exerça, uma relação de atendimento ou acolhimento de uma necessidade premente que não era possível ser resolvida com os recursos e formas disponíveis à época. Assim, a aproximação para a atividade taumatúrgica coloca frente a frente uma pessoa com uma necessidade incontestável e urgente (alguém que precisa receber) com quem tem poder ou capacidade de intermediação para resolver (alguém que pode e queira dar). Interessante observar que esta relação em muitos casos era entendida como forma de desvio religioso onde se buscava atingir os objetivos de indivíduos ou grupos, através de meios alternativos, fora daqueles sancionados pela instituição religiosa dominante. Assim, temos uma aproximação “marginal” onde a

²²⁹ CROSSAN, 1994, p. 340-391.

necessidade de “receber” e a capacidade de “dar” se aproximam e se tocam. Vejo aqui, embora Crossan não faça esta abordagem, uma aproximação do que definimos como dom.

Há por enquanto a perspectiva de uma prestação de serviços (a cura ou milagre), que quando invocada e ocorrida, não geraria nem uma obrigação, garantia ou certeza de retribuição²³⁰, cuja finalidade seria estabelecer um vínculo social (reintegração e relacionamento para o necessitado). Desta forma, pode-se perceber esta relação entre Jesus (o taumaturgo) e seus seguidores (curados que passam a curar) em diversas situações envolvendo pessoas enquanto indivíduos ou simbolizando grupos e situações sociais.

Complexos propostos:

3+ - Pão e Peixe: (1) 1Cor 15,6; (2) Jo 6,1-15; (3 a) Mc 6,33-34 =Mt 9,36; 14,13b-21=Lc 9,11-17; (3b) Mc 8,1-10=Mt 15,32-39; (4) Lc 24,13-33,35; (5) Lc 24,41-43; (6) Jo 21,9,12-13.

110+ Cura de um Leproso: (1) Ev. Eger. 2b[35-47]; (2 a) Mc 1,40-45=Mt 8,1-4=Lc 5,12-16; (2b) Lc 17,11-19.

119+- Cura de um Menino distante: (1) 2 Q: Lc 7,1-2[3-6 a] 6b-10 =Mt 8,5-10,13; (2) Jo 4,46b-53.

121+ A Controvérsia sobre Beelzebu: (1 a) 2Q: Lc 11,14-15,17-18= Mt 12,22-26; (1b) Mt 9,32-34; (2) Mc 3,22-26.

127+ Doença e Pecado: (1) Jo 5,1-9 a, 14; (2) Mc 2, 1-12=Mt 9, 1-8=Lc 5,17-26.

128+- Andando sobre a Água: (1) Jo 6,16-21; (dois a)Mc 6,45-52=Mt 14,22-27; (2b)Mc 4,35-41=Mt 8,18,23-27=Lc 8,22-25.

129+ Cura de um Cego: (1) Jo 9,1-7; (2) Mc 8,22-26.

130+- Ressurreição de um Morto: (1) Jo 11,1-57; (2 a) Marcos secreto 1v20-2r11a; (2b) Mc 14,51-52²³¹

Até agora foi falado da perspectiva taumatúrgica de Jesus, mas minha proposta é relacionar a comensalidade e a missão ao paradigma do dom. Foi, segundo Crossan, e acredito que ele esteja correto, a atividade taumatúrgica e exorcista de Jesus que trouxe visibilidade a sua proposta: *“A sua (de Jesus) visão seria apenas um sonho extasiante, sem repercussões sociais imediatas, se não fosse por estes exorcismos e essas curas”*. (CROSSAN, 1994, p.369).

Crossan fará este desenvolvimento a partir de dois complexos:

²³⁰ Acredito que tanto na época de Jesus, quanto hoje, temos taumaturgos capazes de dar sem se preocupar com a retribuição, pelo menos aquela instrumental. Mas quantos também existiram e existem, inclusive instituições “taumatúrgicas”, onde a retribuição instrumental é o fim em si.

²³¹ Aqui temos as citações dos Milagres/Curas do 1º extrato. Crossan fornece um inventário completo dos milagres de Jesus no apêndice 6 p. 497 do seu livro.

1 + Missão e mensagem [1/7]: (1 a) 1Cor 9,14; (1b) 1Cor 10,27; (2) Ev. Tomé 14,2; (3) 1Q: Lc 10,1,4-11=Mt 10,7,10b,12-14; (4) Mc 6,7-13=Mt 10,1,8-10 a,11=Lc 9,1-6; (5) Dial. Sal. 53b[139,9-10]; (6) Did 11-13[ver 11,4-6 e 13,1-2]; (7) 1Tm 5,18b.

50 + A Colheita é Grande [1/3]: (1) Ev. Tomé 73; (2) 1Q : Lc 10,2=Mt 9,37-38; (3) Jo 4,35.

Dentre inúmeras análises e conclusões apresentadas por Crossan, creio que o importante para esta análise é o fato de Jesus propor para seus discípulos através da itinerância, desprovida de meios e formas de segurança (alforje, dinheiro, pão, túnica, sandália...) que o missionário interaja com camponeses, moradores das vilas e de cidades, curando e expulsando demônios e tornando a vida das pessoas melhor. Acrescenta ainda que ao procederem assim, devem aceitar a hospitalidade da casa que os receber comendo daquilo e da quantidade que lhes for oferecido, sendo este o “salário”, o alimento necessário para sustentar a missão. Esta seria uma das retribuições à interação do dar (a cura) e do receber (a libertação). Assim, comer juntos e compartilhar a comida torna-se uma transação que envolve uma série de obrigações mútuas e dá origem a um complexo interconectado de mutualidade e reciprocidade. Na possibilidade de compartilhar comida está implícita uma série de obrigações de dar, receber e retribuir. É importante frizar que se está falando de comensalidade (interação no ato de compartilhar a comida) e não de esmola. Esmola não é um sinônimo de comensalidade: *“uma esmola generosa pode inclusive ser o último grande refúgio da consciência diante do horror da comensalidade aberta”*²³². Portanto, na forma como Crossan aborda e considera a comensalidade, pode-se concluir que ao “dar” recepção hospitaleira (casa e mesa compartilhada) pode-se “receber” (curas, milagres, libertação) e retribuir com mais hospitalidade e também se tornando mais um agente taumaturgo. Ou, ao dar (a cura, o milagre, a libertação) recebe-se uma mesa compartilhada e retribui-se com mais curas, ou com a possibilidade de dividir a força que cura e liberta. Deste modo, vê-se que nesta relação a definição do dom proposta por Caillé encaixa-se perfeitamente: Dom é toda prestação de serviço (cura ou mesa) ou de bens (intermediação ou casa) efetuada sem obrigação, garantia ou certeza de retribuição, criando, mantendo ou reconstituindo o vínculo social (o relacionamento, o respeito, as novas perspectivas e transformações). A lógica da missão original de Jesus aponta para a comensalidade e não para a caridade, esse era o tipo de visão igualitária da comunidade que Jesus propunha.

²³² CROSSAN, 1994, p. 379.

Observa-se também que essa aproximação e compartilhamento, como analisamos anteriormente, não negam os interesses individuais de quem procura ou necessita de uma cura e a de quem, como itinerante, precisa de casa e mesa. Entretanto, estas necessidades individuais vão se transformando em interações entre o dar, o receber e o retribuir, e esse ciclo virtuoso pode começar de qualquer um dos lados envolvidos. As “obrigações” nascem da liberdade, são simultaneamente incondicionais e condicionais, desinteressadas e interessadas. Essas interações irão privilegiar os interesses de amizade, de aliança, de solidariedade, afeição, de prazer, convivência e não a obrigação ou a compulsão. Há o interesse; entretanto os interesses instrumentais subordinam-se aos não-instrumentais.

Na evolução deste processo, os taumaturgos itinerantes e os curados, que podem ser transformados em curandeiros itinerantes ou como agentes dentro da micro região onde estão inseridos colocam em movimento a energia virtuosa do dom. Os “inimigos” de ontem passam a interagir e abrem-se ao processo da partilha e do acolhimento, sendo libertos dos males que os isolavam. Cria-se uma perspectiva de “universalização” regional do dom que é capaz de mudar vidas. Como conclui Crossan:

Para Jesus, a comensalidade era mais do que uma simples estratégia para sustentar a missão. Isso podia ser feito através de esmolas, da cobrança de uma remuneração ou da obtenção de um salário. Podia-se, por exemplo, mendigar ao estilo dos cínicos. A comensalidade na verdade, era uma estratégia para reconstruir a comunidade camponesa sobre princípios radicalmente diferentes daqueles ditados pelo sistema de honra e vergonha, apadrinhamento e clientelismo. Ela estava baseada no ato de compartilhar de forma igualitária o poder espiritual e material, no nível mais popular.²³³

Esta citação de Crossan, em minha opinião, constitui um ponto importante, que diferencia Jesus de um filósofo cínico. Os cínicos vivem da mendicância, enquanto Jesus e seus seguidores praticam a comensalidade aberta. Para o simbolismo romano, o comportamento dos filósofos populares assemelha-se aos dos bárbaros, sem civilidade, sem cidadania. No contexto judaico, o mendigo é visto como pecador e abandonado por Deus. A comensalidade de Jesus mexe nos alicerces, tanto da sociedade greco-romana, quanto nos contextos religiosos sectários e normativos.

Um outro aspecto interessante a ser abordado é a questão da mobilidade, da itinerância da missão. Por que não se fixar na localidade, visto que a relação desenvolvida seria frutuosa? Crossan analisa, e concordo com ele, que a fixação do taumaturgo levaria a situações de acomodação e de terceirização por parte da comunidade em relação ao dar, receber e retribuir. Desta maneira, a itinerância seria a condição para o desencadeamento de novas relações onde

²³³ CROSSAN, 1994, p. 381.

o dom se manifestaria e a comunidade teria que assumir a responsabilidade pela manutenção e desenvolvimento das relações do dar, receber e retribuir. Assim, a mobilidade seria uma representação simbólica de um igualitarismo sem intermediários. São os itinerantes que vão ao encontro das pessoas, tendo que partir do zero a cada período que se inicia.

Acredito que desta forma estabelece-se uma relação entre a visão e proposta de Crossan para a perspectiva da missão e comensalidade de Jesus e seus seguidores e o desenvolvimento de Caillé para o paradigma do dom. Sendo assim, vestimenta e mobilidade, milagre e mesa, cura e comensalidade caracterizavam tanto Jesus quanto seus missionários e estas eram as condições que propiciavam a interação e a experiência do dom: dar, receber e retribuir.

Desenvolvimentos posteriores onde lideranças e mestres começam a se fixar nas comunidades deixando a itinerância; a compreensão de que o missionário merece o seu “salário” e não a hospitalidade oferecida²³⁴; e uma prática da comensalidade que se torna sacramental, perdendo a dimensão do compartilhar a mesa, as curas e os milagres, podem ter influenciado numa mudança de perspectiva missionária do movimento de Jesus. Este desenvolvimento, não é objeto deste trabalho, entretanto citando esta possibilidade, deixo em aberto uma proposta de aprofundá-la, verificando como estas situações podem se relacionar com a tríplice “obrigação”: dar, receber e retribuir.

Portanto, a prática comensal de Jesus é parte e simboliza uma estratégia de reconstrução da comunidade camponesa, a partir da atuação dos missionários, também nas camadas mais desprivilegiadas da sociedade. Através da efetivação dos binômios cura e comensalidade, milagre e mesa, mobilidade e desprovemento, criam-se as condições para que as relações do dar, receber e retribuir aconteçam na vida das comunidades que se abrem a estas perspectivas.

Mesmo aceitando a itinerância como condição para os discípulos e para a missão, creio ser possível imaginá-la não apenas como deslocamento entre localidades, mas também como paradigma para o comportamento de ir ao outro, de buscar a interação. Assim, esse conceito de itinerância ampliado seria um contraponto para as perspectivas de isolamento e individualismo. A disposição para ir até o outro seria então a porta de entrada para ver desencadeado o paradigma do dom: dar, receber e retribuir.

²³⁴ Observe-se as orientações para sustento do profeta (Did 13, 1-7) e as recomendações quanto aos bispos e diáconos (Did 15,1-2) que trazem orientações de sustento para lideranças fixas nas comunidades e compare com as orientações para os itinerantes (Did 12, 1-6) e com a forma de Paulo em II Ts 3, 6-10 (Se alguém não quiser trabalhar, também deixe de comer!).

CONCLUSÃO/ATUALIZAÇÃO.

Um dos aspectos mais importantes e que intensamente procurei demonstrar nessa dissertação é a carga simbólica presente nas preferências e nas escolhas quanto à alimentação e quanto a comensalidade. Decidir o que, com quem, quando, onde e como comer e beber não é uma decisão tomada no “estômago”, não se trata somente de saciar a fome. A decisão tomada traz consigo uma posição de identidade, de pertença; de delimitação social, econômica e religiosa. Come-se e bebe-se um projeto de vida, uma posição social ocupada ou sonhada, um projeto político, social, econômico e religioso. Considero aqui o termo projeto, como o encadeamento de variáveis que levem a um objetivo.

Os romanos tinham duas máximas: “Dize-me o que comes e dir-te-ei quem és” e “Dize-me com quem comes”. Se pensarmos apenas na primeira, pode-se ter a impressão de trata-se apenas de uma questão nutricional; quando juntamos a segunda, percebe-se que é muito mais do que isso. O “com quem comes” marca a posição onde você está, ou onde você quer chegar, ou seja, a comensalidade como decisão de compartilhamento (com quem comes?) de comida e bebida em torno a uma “mesa” (mesmo ambiente), pressupõe posições definidas, ou ao menos encaminhadas, de perspectivas e projetos sociais, econômicas, profissionais, intelectuais e religiosas ²³⁵.

Aceitar o conteúdo simbólico presente na alimentação e na comensalidade significa que elogiar ou criticar certa conduta comensal assume também a condição de crítica ao “projeto” da pessoa, de grupo ou da sociedade que pratica determinada opção comensal.

Foi isso que aconteceu com Jesus e seus seguidores quando “aquela geração” chama Jesus de “comilão” e “beberrão”. Parece na verdade estar criticando, tentando desmoralizar e

²³⁵ Entretanto, se um rico ocasionalmente participa de uma refeição comum em lugar popular, ou, do mesmo modo, se um pobre ocasionalmente participa de uma refeição requintada em lugar nobre, tais fatos evidentemente não caracterizam ou modificam suas condições socio-econômicas. A comensalidade como símbolo cultural é mais complexa, e pode ser mais bem evidenciada no cotidiano, ao longo do tempo e na nossa história.

confrontando uma opção de vida, uma visão religiosa, um comportamento social e político. Está defendendo a sua posição em relação ao diferente que se apresenta.

O diferente é a atualização de uma antiga visão messiânica (Lc 7, 20-23). O diferente é a utilização da “mesa” como espaço privilegiado de interação, compartilhamento de cura, de milagres, de libertação e de acolhida. O diferente é o mecanismo do dom com sua “liberdade obrigatória” de movimentar a roda do dar, receber e retribuir, através de relações que envolvem cura e comensalidade, milagre e mesa, mobilidade e desprovemento. O diferente é a ação que confronta os modelos de honra/vergonha, e apadrinhamento/clientelismo. O igual é ter que enfrentar as elites políticas, econômicas e religiosas, quando estas se sentem abaladas em suas bases de sustentação. O igual é ser acusado, difamado, por ser fiel a um modo de vida inclusivo e compartilhado.

A verdade é que Jesus come e bebe em todos os ambientes nos quais essa possibilidade acontece, e não se trata de ser “comilão” e “beberrão”, mas de não perder nenhuma oportunidade de re-significar os conteúdos simbólicos de cada conviva, a partir da perspectiva lúdica do comer e compartilhar a mesa.

Jesus come algumas vezes com os fariseus (a mesa é também local de proclamar a boa nova, ensinar, orientar, confrontar) e isto não parece ser problema para Jesus, embora em todas as oportunidades aspectos do comportamento deles são criticados, o que se encaixa bem com a questão da advertência em Lc 7,31²³⁶.

Jesus come também com seus discípulos²³⁷ e o relato desta última refeição de Jesus com eles assume a condição de evento fundante da Eucaristia ou da Ceia do Senhor. Este contexto está ligado ao serviço (Lc 22, 26-27) e o evangelho de João ressalta esta condição a partir do lava pés (Jo 13,4-5).

Jesus compartilha o espaço da mesa com as mulheres (Mc 14,3-9; Lc 7,36-50; Mt 26,6-13).

Jesus come ainda com multidões e aqui a mesa é a própria terra e o povo em grupos se assenta e come (Lc 9,11-17 // Mt 14,13b-21 // Mc 6, 33-44 e Mc 8,1-10 // Mt15,32-39).

Mesmo depois de ressurreto, Jesus revela-se por sua participação à mesa em Lc 24,13-33 após uma longa caminhada e muita conversa. Ressurreto continua comendo junto com seus amigos (Lc 24,41-43; Jo 21,9.12-13).

²³⁶ Lc 7,36-50 (contexto imediato posterior do nosso estudo); Lc 11,37-53; Lc 14,1-24.

²³⁷ Lc 22,14-20 // Mt 26,26-29 // Mc 14,22-25.

Diante de tantas referências ao ato de comer e compartilhar a mesa e a vida, não posso deixar de mencionar uma bela compreensão sobre a parábola do pai e seus dois filhos (conhecida como Filho Pródigo): na casa do Pai sempre tem comida e festa.

Além destas referências diretas, vários complexos atestados por Crossan foram citados durante o desenvolvimento da dissertação e colocam a questão da alimentação e da mesa no centro da atuação e da compreensão de Jesus quanto ao “Reino de Deus”.

Devo lembrar que todo conteúdo de Lc 7,31-35, de acordo com a estruturação que adotamos, está no bloco dos ensinamentos para os discípulos de Jesus. Portanto, para Lucas e para o povo de “Q”, assumir e praticar a comensalidade de Jesus é a condição para o discipulado, e será também fundamental para a abertura do cristianismo ao paganismo.

Queremos fortalecer a tese de que o cristianismo, para ser fiel aos seus eventos fundantes, ou seja, às práticas de Jesus, não pode abrir mão do espaço da mesa e de seu conteúdo cultural, social, lúdico, e religioso, sendo muito importante a ênfase e a fidelidade às suas origens²³⁸.

Propus durante o texto, um conceito de itinerância “ampliada” como a ação de ir ao outro, deslocar-se da posição, romper com o imobilismo, com um estilo de vida individualista. Para nossa sociedade moderna ou pós-moderna considero viáveis e urgentes estas mudanças de comportamento. Há muitos lugares em muitas mesas solitárias.

Vimos também que a atividade taumatúrgica de Jesus foi fundamental para girar a “roda” do dom (dar, receber e retribuir). Novamente nossa sociedade precisa recuperar a confiança em sua capacidade curativa, milagreira, de expulsar demônios e interagir sem obrigação, garantia ou certeza de retribuição, com o intuito de criar, manter e reconstruir o vínculo social, sabendo que o vínculo social é mais importante que o seu tempo ou sua dedicação.

Proponho agora um olhar atual sobre as realidades alimentares e comensais de nossa sociedade. É fácil na atualidade ressaltar a relevância do espaço em torno à mesa. Como é bom um almoço em família nos finais de semana; um churrasco com os amigos onde saboreamos uma boa comida e tomamos vinho, cerveja, refrigerante, etc. Como é agradável uma festa de aniversário, de casamento, de confraternização, assim como nossas refeições diárias em nossas casas junto à família nuclear.

²³⁸ Para questões teológicas (inclusive sistemática), quanto à inclusão dos párias e seu contexto social ver: WEGNER, 1998, p. 301-306.

No âmbito comercial e empresarial o espaço em torno à mesa é muito valorizado. São muito comuns almoços, jantares e cafés da manhã serem utilizados para estreitar relacionamentos, discutir perspectivas, celebrar acordos e comemorar resultados.

As grandes festas e banquetes também são celebrados tanto na esfera política quanto na realidade das elites econômicas, artísticas, esportivas, empresariais. Os convites freqüentemente são disputadíssimos, pelas possibilidades de estreitar e abrir relacionamentos variados, obter destaque na mídia, ocupar espaços de poder, usufruir contextos requintados sem custo (mesmo que pagos com dinheiro público), exercer tráfego de influências, e tantos outros motivos.

No campo religioso, os católicos fazem suas festas de padroeiro, suas quermesses, festas juninas, etc. Em seu culto, celebram a eucaristia, rememorando o evento fundante da última ceia de Jesus com seus discípulos com um sentido sacrificial e sacramental, onde o Cristo se faz presente nas espécies do pão e do vinho²³⁹. Outras denominações cristãs privilegiam a realização da ceia do Senhor em memorial da última ceia com freqüências variadas.

As culturas africana e indígena também reservam espaço para o relacionamento simbólico comensal, sendo esse simbolismo inerente também à religiosidade²⁴⁰.

No contexto do islamismo as imagens de fartura (rios de leite, rios de vinho, rios de mel) são marcantes e consideradas como bênçãos²⁴¹.

Também a ascese e o jejum sobre diversas formas encontram-se presentes em nossa sociedade atual e são marcantes suas influências no contexto social (a ascese esportiva, as dietas alimentares, os *spas*, o culto ao corpo). Verifica-se a atualização da ascese no aspecto religioso com novas versões místicas, que se isolam social ou intelectualmente, lembrando modelos e comportamentos aparentemente superados, esperando e pregando um final apocalíptico através de um Deus juiz severo, que marca tudo, não se esquece e não releva nada.

A busca do corpo quase “perfeito” tem levado muitas pessoas a buscar um número enorme de dietas alimentares: vigilantes do peso, dieta da sopa, dieta da lua, dieta dos pontos, dieta do tipo sanguíneo, dieta de South Beach, etc.

²³⁹ O tema eucarístico é de grande relevância para uma parte das Igrejas cristãs, entretanto não é objeto deste estudo aprofundar esta questão, muito menos estabelecer juízo de valor.

²⁴⁰ CAMPOS, Maximiliano. **Gracias a Dios que comí**: El Cristianismo en Iberoamérica y el Caribe – Siglos XV-XX. México: Ed. Dabar, 2000, p. 21-80 apresenta questões sobre o contexto cultural religioso da vida indígena e africana no nosso continente.

²⁴¹ OLIVEIRA, Vitória Peres. A comida e a bebida no Islã. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, no.28, junho 2005, p. 89-105.

Mais recentemente têm sido sugeridas até dietas de João Batista e de Jesus e seus discípulos²⁴². Considero importantes as preocupações com a saúde e com a aparência, principalmente quando os distúrbios de peso e alimentação, inclusive infantis, vêm se tornando um problema de saúde pública nos países desenvolvidos, assim como nas classes A e B de países pobres e emergentes como o Brasil. Doenças como diabetes, arteriosclerose, pressão alta, obesidade, altos índices de colesterol e triglicérides, são combatidas em grande parte com o controle e disciplina alimentar, favorecendo um bom funcionamento geral do corpo. Entretanto, não pode deixar de ser avaliada a situação de “tortura”, culpa, isolamento, que pode tomar conta daqueles que se submetem a dietas rigorosas, em horários de refeições ou convites para festividades. Perde-se o “espaço” da mesa compartilhada, desenvolve-se um sentimento de não pertença, de isolamento e, portanto, na linha do desenvolvimento proposto, da perda de uma possibilidade significativa de ver o mecanismo do dom desencadeado. É preciso, portanto, estabelecer uma relação de custo e benefício, onde sejam avaliadas as reais necessidades e as diversas possibilidades para não se dispensar o espaço e os processos da “mesa”. Não tenho o intuito aqui de avaliar as diversas dietas, nem propor alternativas às doenças e problemas de saúde mencionados. Quero sim ressaltar as oportunidades e ganhos presentes no compartilhamento alegre, espontâneo e sem medos no espaço em torno à “mesa”.

Embora não tenhamos dedicado a mesma profundidade ao simbolismo da comensalidade atual, percebe-se uma grande semelhança entre a análise das tradições da época de Jesus e a atualização para os tempos atuais no tocante às questões de comensalidade e ascese. Será possível que, passados mais de 2000 anos, o contexto em relação a comensalidade seja o mesmo? Parece que existem muitas semelhanças sociais, principalmente no que diz respeito a dificuldades como fome, subnutrição, miséria, marginalidade, sectarismo e outros tipos de desigualdades. Há também uma semelhante reação de rejeição e desprezo por parte da sociedade em geral, que olha para a massa e classifica-a como pobre, ignorante, mal-educada, “pecadoras”, “desgraçada”.

Então surge uma dúvida crucial, que é *“mais incisiva do que qualquer espada de dois gumes”* (Hb 4,12): O que, com quem, quando e onde Jesus comeria e beberia se estivesse entre nós hoje? Como encaminharia os seus discípulos e qual a missão que atribuiria a eles pra que acontecessem os sinais do reino, milagre/ mesa, magia/ refeição, itinerância/desprovemento?

²⁴² Neste caso talvez fosse recomendável que as pessoas andassem como Jesus.

Essas análises nos levam à questão da profundidade da comensalidade aberta. Não basta gostar de refeições coletivas, festas, churrascos, bebidas variadas e estar presente em todas as oportunidades. É preciso que estes fatos sejam conseqüências de uma mentalidade inclusiva, não-sectária, onde a partilha da mesa e do ambiente em torno dela se torne um espaço onde milagres aconteçam, curas se efetivem, oprimidos sejam libertos, “demônios” sejam destruídos. Inclusive “demônios” dos excessos, que acredito serem responsáveis por um grande número de mesas solitárias, que desta forma perdem sua característica mítica de ser banquete messiânico farto e regado, um espaço privilegiado de efetivação dos sinais do Reino.

Em outras palavras, é preciso coragem para enfrentar as dificuldades e resgatar o “espaço da mesa”, da mesma forma que Jesus o fez. Compartilhar tal espaço junto à mesa com discípulos, amigos, “fariseus modernos”, e principalmente párias de nossa sociedade. Não como um gesto de caridade sem compromisso, mas como oportunidade de promover pequenas mudanças na sociedade, quebrando o sistema em suas raízes, a partir de seus próprios efeitos e produções.

Uma última questão adicional, já que em minha opinião, a perícopes trabalhada sugere sutilmente um diálogo ecumênico e inter-religioso, pois o espaço em torna à “mesa” é plural e para todos. O ecumenismo torna-se cada dia mais um modo de vida importante para a nossa sociedade. A mentalidade inclusiva, não sectária, presente nesta perícopes sugere e estimula fundamentos para uma política que pregue a “partilha à mesa”; ou seja, convivência e relacionamentos interpessoais livres de discriminações, sectarismos e exclusões de qualquer espécie.

Cada passo neste sentido funciona como “uma tábua a mais na mesa”, que alarga suas dimensões, e torna seu papel de lugar de partilha e convivência social de maior alcance e eficiência. Ao contrário, cada passo no sentido oposto é como uma tábua subtraída ou defeituosa, que enfraquece “a mesa” e inibe as pessoas de estarem junto a ela.

E então? A decisão cabe a mim, a você, as nossas famílias, aos nossos grupos de relacionamento, às nossas comunidades, à nossa sociedade.

Comer ou não comer? Beber ou não beber? O que, com quem, quando, onde e como.

REFERÊNCIAS

- A EUCARISTIA** na Bíblia. VV.AA. Cadernos bíblicos 35. São Paulo: Paulus, 1985.
- ALAND, Kurt. **Synopsis Quattuor Evangeliorum 14a.** ed. rev. Stuttgart: Deutche Bibelgesellschaft, 1995. 590p.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). **Guia Literário da Bíblia.** São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997. 723 p.
- BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento.** São Paulo: Loyola, 1998. 366p.
- BÍBLIA de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2001. 2366p.
- BÍBLIA Tradução Ecumênica.** São Paulo: Loyola, 1994. 2480p.
- BORN, A. Van Den (Red.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia.** São Paulo: Ed. Vozes, Centro do Livro Brasileiro Limitada, 1971.
- BRILLAT-SAVARIN. Jean-Anthelme. **A fisiologia do gosto.** São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom: O terceiro paradigma.** Rio de Janeiro: Vozes, 2002, 325p.
- CARROLL, Robert. P. YHWH's Sour Grapes: Images of Food and Drink in the Prophetic Discourses of the Hebrew Bible. **SEMEIA.** Houston: The Society of Biblical Literature, No. 86, , p.113-131, 1999.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **O Antigo Testamento Interpretado: Dicionário.** São Paulo: Candeia, 2000.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI Gabrielli; SELVATICI Monica (Orgs). **JESUS DE NAZARÉ: Uma outra história.** São Paulo: Anna Blume, 2006, 354p.
- CONZELMANN, Hans. **El Centro del Tiempo: Estudio de la teologia de Lucas.** Madrid: Fax, 1974.
- CORLEY, Kathleen. **Private Woman – Public Meals: social conflict in the synoptic tradition.** Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1993, 217p.
- CROSSAN, John Dominic. **O Jesus Histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo.** Rio de Janeiro: Imago, 1994, 543p.
- CROSSAN, John Dominic. **Jesus – Uma biografia revolucionária.** Rio de Janeiro: Imago, 1995, 216p.

CROSSAN, John Dominic. **O NASCIMENTO DO CRISTIANISMO**: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004, 701p.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976, 232p.

DUPONT, Jacques. **A Esmola, a Oração e o Jejum**. São Paulo: Paulinas.

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**. 2ª.ed. São Paulo: Loyola, 2005. 238p.

EDUARD JACOB, Heinrich. **Seis mil anos de pão**: A civilização humana através de seu principal alimento. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, 584p.

ESTUDOS DE RELIGIÃO 28: Revista Semestral de estudo e pesquisas em religião. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, nº28, junho 2005.

FARB, Peter; ARMELAGOS. George. **Anthropologie des coutumes alimentaires**. Paris: Denoël, 1985 (através de citações de outros autores)

FITZMEYER, Joseph A. **El Evangelium Segun Lucas**: I Introduccion General. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986. 476p.

FITZMYER, Joseph A. **El Evangelium Segun Lucas**: II Traducion y Comentarios. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986. 764

FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

GALAZZI, Sandro; RIZZANTE, Anna Maria. **Ensaio sobre o pós exílio**. Volume II: Resistência da casa e da mulher. Macapá, 2004, 190p

GILMER, THOMAS L., JACOBS J.; VILELA, M. **Concordância Bíblica Exaustiva**. São Paulo: Ed. Vida, 1999.

GUILLEN, Jose. **VRBS ROMA**- Vida y costumbres de los romanos II. 3ª.ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986, p.227-281.

HIGUET, Etienne A. Não comer e não beber como opção da espiritualidade religiosa: jejum e abstinência nas religiões. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, nº28, p. 106-127, junho 2005.

HOSLEY, Richard A; HANSON John S. **Bandidos, Profetas e Messias**: Movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995. 226p.

HORSLEY, Richard A. **ARQUEOLOGIA, HISTÓRIA E SOCIEDADE NA GALILÉIA**: O contexto Social de Jesus e dos Rabis. São Paulo: Paulus, 2000, 196p.

JEREMIAS, J. **As Parábolas de Jesus**. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2004. 240p.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2004, 504p.

KELHOFFER, James A. **The diet of John the Baptist**. Tubingent: Mohr Siebeck, 2005, 256p.

KLOPPLENBORG, John S. **Q EL EVANGELIO DESCONOCIDO**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2005, 430p.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao novo testamento: 1. história, cultura**. São Paulo: Paulus, 2005, 410p.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao novo testamento: 2. religião do período helenístico**. São Paulo: Paulus, 2005, 432p.

KONINGS, Johan. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”**. São Paulo: Loyola, 2005. 340p.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com BRILLAT-SAVARIN. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: ano 7, no.16, p.145-156, dezembro de 2001.

MACK, Burton L. **O Evangelho Perdido: O Livro de Q e as origens cristãs**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 265p.

MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. São Paulo: Paulus, 2004, 173p.

MARTINEZ, Florentino Garcia; BARRERA, Julio Trebolle. **Os homens de Qumran: Literatura, estrutura e concepções religiosas**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996, 299p.

MARTINEZ, Florentino García. **Textos de Qumran**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, 582p.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003, 536p.

MCKINLAY, Judith E. To Eat or Not To Eat: Where is Windom in this Choice? **SEMEIA**. Houston: The Society of Biblical Literature, No. 86, p.73-84, 1999.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: Repensando o Jesus Histórico – Vol. II**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, 311p.

MESTERS, Carlos. **Como ler o livro de Rute: Pão, família, terra**. São Paulo: Ed Paulinas, 1991, 79p.

MOXNES, Halvor. **A ECONOMIA DO REINO**. São Paulo: Paulus, 1995, 165p.

NOGUEIRA, Paulo. A ceia do Senhor e os banquetes do povo: questões sobre a relação do cristianismo primitivo com práticas festivas populares. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, no. 28, p.46-53, junho 2005.

OLIVEIRA, Vitória Peres. A comida e a bebida no Islã. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, no.28, p. 89-105, junho 2005.

PATRÍSTICA-PADRES APOSTÓLICOS. São paulo:Paulus, 2202, 362p.

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA. São Paulo: Centro de Estudos Eclesiásticos Nossa Senhora da Assunção, Ano XI, No. 44, jul/set- 2003.

REVISTA LATINO-AMERICANA DE TEOLOGIA. El Salvador: Centro de Reflexión Teológica, ano XII, nº 35, maio-agosto 1995.

ROBINSON, James M.; HOFFMANN, Paul ; KLOPPENBORG John S. **The Critical Edition of Q.** Leuvena; Peeters, 2000.

REIMER, Ivoni Richter, Org. **Economia no mundo bíblico.** São Leopoldo: Sinodal, 2006, 213p.

SALINAS CAMPOS, Maximiliano. **Gracias a Dios que comí:** El Cristianismo en Iberoamérica y el Caribe – Siglos XV-XX. México:Ed. Dabar, 2000, 500p.

SCHWANTES, Milton. No banquete das origens: comida e bebida em narrações bíblicas.**Estudos de Religião.** São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, ano XIX, nº28, p. 33-37, junho 2005.

SEMEIA. **Food and Drink in the Biblical Worlds.** Houston: The Society of Biblical Literature, No. 86, 1999, 234p.

STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo:** Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004,596p.

STORNILO, Ivo. **Como Ler o Evangelho de Lucas:** Os pobres constroem a nova história. 5ª. ed. São Paulo: Paulus, 1992. 222p.

STRONG, Roy. **BANQUETE:** Uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editor,2004,299p.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus Histórico:** Um manual. São Paulo: Loyola, 2002, 651 p.

VISSER, Margaret. **O ritual do jantar.** Rio de Janeiro: Campus, 1998

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento:** manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. 408p.