



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

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

JOÃO PAULO VIAGE LIMA

**Mesa para três (ou mais): A mesa como
encontro do Eu com o Outro**

Uma degustação antropológica-fenomenológica da
comunhão à mesa

Dissertação Final

Orientada pelo Doutor José Pedro Angélico

Porto

2025

«... Além disso, a Igreja nem sequer é uma orquestra onde todos tocam as mesmas notas, mas uma onde cada um interpreta a sua própria partitura, e é precisamente isso que deve criar a harmonia. E belo que, entre irmãos, se tenha a coragem das próprias ideias, de confrontar-se, de dizer as coisas na cara: tender para a unidade não significa uniformidade. Porém, depois devemos sempre encontrar-nos à volta da mesma mesa...».

(Francisco, *Esperança*, 245).

A RECEÇÃO: AGRADECIMENTOS

Esta dissertação nasceu, cresceu e foi redigida à volta de muitas mesas - mesas reais e simbólicas, onde o maior alimento foi muita das vezes palavras, silêncios, leituras, dúvidas, inquietações e esperanças concretas. É neste sentido e à imagem de um grande banquete que não exclui ninguém, que esta dissertação é o resultado de muitos ingredientes trazidos por diferentes mãos, corações, perspetivas e ensinamentos.

Deste modo e em primeiro lugar, quero acima de tudo agradecer a todos os que, de algum modo, se sentaram comigo nesta mesa. Agradeço a Deus, que sempre me convida à sua mesa, lugar de sentido, escuta e renovação, onde o pão da confiança e da inspiração e o vinho da esperança e da alegria nunca faltam.

Agradeço profundamente à nossa Diocese do Porto por me ter proporcionado a oportunidade de realizar os meus estudos em Teologia, na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Polo Porto.

Ao meu orientador, Professor Doutor José Pedro Angélico, agradeço por ter partilhado comigo o saber com generosidade, exigência e escuta. Obrigado por me ter ajudado a servir este texto com mais clareza e profundidade.

Agradeço ainda a todos os professores e colegas de curso e de seminário que me acompanharam, de maneiras distintas, pelas conversas fecundas, pelos gestos pequenos que de certa maneira alimentaram grandes ideias.

À minha família, a primeira e permanente mesa da minha vida, obrigado pelo amor e pelo apoio que me dá, muita das vezes nos dias em que parecia faltar apetite para continuar, e pela presença constante.

Aos meus amigos e grandes companheiros nesta jornada de fé e de caminho, que trouxeram humor, escuta, conselhos e abraços — partilhas que não se esquecem. A vossa amizade é alimento firme na minha vida e nas minhas decisões. O estar sentado à vossa mesa foi sempre oportunidade de aprender, de crescer, de encontrar e de Amar.

Quero ainda deixar uma palavra de profundo agradecimento à minha comunidade paroquial de S. Mamede do Coronado, na Trofa, e ao respetivo pároco, onde aprendi os primeiros sabores da fé, da alegria e da esperança. Agradeço igualmente à comunidade do meu estágio pastoral e ao pároco de S. Gonçalo de Amarante, onde fui acolhido e convidado a partilhar convosco a mesa do serviço e da missão. A todos, só vos posso agradecer.

Com especial carinho, agradeço ao Padre Manuel Domingues dos Santos, que já partiu para a casa do Pai. A sua vida foi mesa aberta, lugar de acolhimento e de entrega. A sua memória acompanha-me como alimento firme e silencioso.

E a todos os outros, mesmo sem saber, me ofereceram por vezes sentido ao longo do caminho, através de um gesto, uma leitura, uma conversa ou uma pausa, o meu mais sincero agradecimento.

Esta dissertação é, em si mesma, uma mesa partilhada: imperfeita, mas aberta; simples, mas verdadeira, no qual espero que estas palavras, ideias, conceitos, perspectivas possam ser alimento para quem nelas se sentar, este é o meu grande objetivo e a minha oferta a todos vós. Este trabalho é fruto de muitas mesas partilhadas: algumas visíveis, outras silenciosas, mas todas fecundas.

Espero continuar a sentar-me convosco na mesma mesa da fé e do amor de Jesus Cristo, nosso Páscoa.

EMENTA

A RECEÇÃO: AGRADECIMENTOS.....	04
SIGLÁRIO E ABREVIATURAS.....	08
COUVERT: INTRODUÇÃO.....	10
1. PRIMEIRO PRATO: A MESA E A PRESENÇA: QUANDO O ESTAR-JUNTO GANHA CORPO.....	19
1.1 O saber e o conhecer no ato de alimentar-se.....	19
1.2 O alimento como fenómeno da refeição.....	28
1.3 A comunhão do toque e da palavra.....	36
2. SEGUNDO PRATO: COMER COM OS OUTROS: HISTÓRIAS, RITUAIS E SABORES DA COMUNHÃO HUMANA.....	43
2.1 O meio familiar como espaço de partilha.....	43
2.2 Ritmo, tradição e criação da identidade familiar.....	48
2.3 Comer, celebrar e a dimensão ritual da refeição.....	54
2.4 Hospitalidade e a linguagem da comunhão.....	59
3. A SOBREMESA: PÃO PARTIDO, CÉU ABERTO: À MESA COM O DEUS DA PARTILHA.....	71
3.1 Jesus à mesa e o convite ao dom de si.....	71
3.2 A Eucaristia como plenitude e realização da comunhão.....	83
3.3 A mesa como metáfora da vida cristã.....	91
DIGESTIVO: CONCLUSÃO.....	102
A CONTA: BIBLIOGRAFIA.....	105

Resumo: Este estudo propõe uma reflexão interdisciplinar sobre a mesa como espaço simbólico e existencial de comunhão humana e espiritual. A partir de uma abordagem antropológica, reconhece-se a mesa como lugar estruturante das relações familiares, sociais e culturais, onde se partilham alimentos, histórias e identidades. A fenomenologia permite compreender a experiência vivida da partilha — os gestos, os corpos, os silêncios — como mediação de sentido e vínculo com o outro. Por sua vez, a teologia cristã lê a mesa à luz das práticas de Jesus, sobretudo nas refeições com pecadores e marginalizados, e culmina na Eucaristia como plenitude da comunhão com Deus e com os irmãos. A mesa, assim, torna-se lugar teológico de revelação, inclusão e salvação, símbolo do Reino de Deus que se inaugura na partilha concreta da vida e do pão.

Palavras-chave: Mesa partilhada; comunhão; comunidade; corpo; relação; hospitalidade; Eucaristia; simbólico.

Abstract: This study offers an interdisciplinary reflection on the table as a symbolic and existential space of human and spiritual communion. Drawing on an anthropological approach, the table is recognized as a structuring place of family, social, and cultural relationships, where food, stories, and identities are shared. Phenomenology helps us grasp the lived experience of sharing — gestures, bodies, silences — as a mediation of meaning and a bond with the other. In turn, Christian theology interprets the table in light of Jesus' practices, especially his meals with sinners and the marginalized, culminating in the Eucharist as the fullness of communion with God and with one another. The table thus becomes a theological space of revelation, inclusion, and salvation — a symbol of the Kingdom of God inaugurated in the concrete sharing of life and bread.

Keywords: Shared table; Communion; Community; Body; Relationship; Hospitality; Eucharist; Symbolic

SIGLÁRIO E ABREVIATURAS

Documentos da Igreja e Concílio Vaticano II

CV II – II Concílio Ecuménico do Vaticano.

LG – Lumen Gentium.

SC – Sacrosanctum Concilium.

GS – Gaudium et Spes.

Encíclicas e Exortações Apostólicas

EG – Evangelii Gaudium.

CV – Caritas in Veritate.

HV – Humanae Vitae.

FC – Familiaris Consortio.

EV – Evangelium Vitae.

GS – Gratissimam Sane.

LF – Lumen Fidei.

EE – Ecclesia de Eucharistia.

SC – Sacramentum Caritatis.

RC – Redemptoris Custos.

Documentos litúrgicos

IGMR – Instrução Geral do Missal Romano.

LH – Liturgia das Horas.

SNL – Secretariado Nacional da Liturgia.

Catecismo e textos doutriniais

CIC – Catecismo da Igreja Católica.

Livros da Bíblia

Gn – Gênesis.

Rm – Romanos.

1Cor – Primeira carta aos Coríntios.

Ef – Efésios.

Mt – Mateus.

Mc – Marcos.

Lc – Lucas.

Jo – João.

COUVERT: INTRODUÇÃO

A fenomenologia e a antropologia constituem-se como disciplinas que visam uma compreensão aprofundada do ato de partilhar refeições na sua dimensão humana e cultural. Pela lógica fenomenológica, somos conduzidos à apreensão da experiência vivida do encontro à mesa, onde o partilhar de alimentos e do mesmo espaço físico se revela como veículo de expressão e de fortalecimento dos laços afetivos, sociais e, frequentemente, espirituais que entrelaçam os diversos comensais.

Este ato, de aparência quotidiana, encerra uma teia complexa de significados que nos coloca em relação tanto com o outro como com a nossa própria percepção do mundo e do existir. A experiência da mesa partilhada é, assim, observada à luz da intencionalidade fenomenológica: indaga-se de que modo o outro é intencionado e manifesta o seu significado no gesto de comer em conjunto, gesto que transcende a mera nutrição e alcança a dimensão do reconhecimento mútuo e do sentimento de pertença coletiva.

Sob a perspetiva antropológica, a mesa partilhada configura-se como um fenómeno cultural dinâmico, cujos significados variam em função do contexto social, histórico e cultural. Os estudos antropológicos demonstram que, em diversas culturas, o ato de partilhar uma refeição ultrapassa o simples consumo de alimentos, constituindo-se como manifestação de hospitalidade, reciprocidade e, em muitos casos, de hierarquia social. Este momento emerge, assim, carregado de regras implícitas, simbolismos e rituais que exprimem os valores e as normas distintivas de cada grupo humano.

«O alimento que o homem consome não é algo de «material» limitado às suas funções físicas é lhe dado por Deus como comunhão com ele e para fazer da sua vida uma comunhão com Deus»¹. De acordo com esta expressão conseguimos perceber que a refeição partilhada ultrapassa a função de sustento físico, transformando-se num verdadeiro ato de comunhão, através do qual identidades são negociadas e um espaço de convivência é construído.

¹ Marko Ivan Rupnik, *A arte da vida: o quotidiano na beleza*, trad. Mário José Galvão de Almeida (Braga: Editorial A.O., 2015), 156.

Ao articular a fenomenologia com a antropologia, a análise da mesa partilhada possibilita uma compreensão que abrange tanto a experiência subjetiva dos indivíduos como as estruturas culturais que conformam este ritual. Esta investigação evidencia que, ao sentarem-se juntos à mesa, os indivíduos não apenas partilham alimentos, mas também histórias, memórias e afetos, criando um microcosmo social que espelha as dinâmicas mais amplas da convivência humana.

Deste modo, tomamos consciência de que somos imersos numa liberdade de participação, construindo um mundo em que a «liberdade verdadeira é um sinal privilegiado da imagem divina no homem» (*Gaudium et Spes*, n. 17, 1965) e em que a própria dignidade humana «consiste na sua vocação à união com Deus» (*Gaudium et Spes*, n. 19).

A tudo isto soma-se o fator do amor, que nos envolve e nos abre à compreensão do mundo e do outro que se senta ao nosso lado:

O amor na verdade — caritas in veritate — é um grande desafio para a Igreja num mundo em crescente e incisiva globalização. O risco do nosso tempo é que, à real interdependência dos homens e dos povos, não corresponda a interação ética das consciências e das inteligências, da qual possa resultar um desenvolvimento verdadeiramente humano. Só através da caridade, iluminada pela luz da razão e da fé, é possível alcançar objetivos de desenvolvimento dotados de uma valência mais humana e humanizadora. A partilha dos bens e recursos, da qual deriva o autêntico desenvolvimento, não é assegurada pelo simples progresso técnico e por meras relações de conveniência, mas pelo potencial de amor que vence o mal com o bem (cf. Rm 12, 21) e abre à reciprocidade das consciências e das liberdades (Caritas in Veritate, introdução n. 9).

«A vida humana é sagrada: desde o seu alvorecer, ela envolve a ação criadora de Deus» (*Humanae Vitae*, n. 13). Esta afirmação, de profundo alcance antropológico e teológico, constitui o ponto de partida para uma reflexão sobre o sentido mais radical da existência humana: ser dom, comunhão e relação. A sacralidade da vida, que nasce da ação criadora de Deus, manifesta-se de modo privilegiado na dinâmica do encontro e da partilha. É neste horizonte que a mesa partilhada — quer no contexto familiar, quer no mistério da Eucaristia — se revela como lugar sagrado, onde a humanidade reencontra a sua verdade e a sua vocação relacional mais profunda.

No âmbito da pastoral — que tanto nos identifica e interpela —, o tempo familiar constitui uma dimensão fundamental da experiência humana, atravessando e caracterizando múltiplos contextos sociais, culturais e históricos em todos os tempos e lugares. Num mundo marcado pela aceleração contínua, pelo avanço tecnológico crescente e pelas exigências desmedidas do mercado de trabalho, as relações familiares têm sofrido alterações profundas. A relevância deste estudo assenta, por isso, na necessidade de compreender os fatores que influenciam a qualidade do tempo vivido em família e com os outros, pois somos, antes de tudo, seres relacionais. É precisamente na redescoberta da mesa partilhada que se pode reencontrar a densidade espiritual da convivência humana.

A ideia fundamental que orienta esta investigação é teologicamente incisiva: a Eucaristia como sacrifício e como banquete. Em que medida esta realidade mística pode iluminar a vivência quotidiana da mesa? Como pode o «partir do pão» e o «comer juntos» configurar uma antropologia que reflita a presença transformadora de Cristo? Jesus tomou lugar com os discípulos à mesa para comer: onde se manifesta, então, a maior proximidade com a multidão daqueles que ama, senão quando a alma comum, criada pela fidelidade e pelo amor, toma corpo na participação do mesmo pão e da mesma bebida? Com gestos simples e palavras sagradas, Ele inaugura um novo modo de presença, em que o quotidiano se torna sinal do eterno, pois a Ceia é o primeiro ato da Paixão» e traduz-se num conjunto de gestos e palavras sagradas que transformam a realidade nas suas profundezas mais íntimas.

Com as palavras «Isto é o meu Corpo, entregue por vós» e «Este é o meu Sangue, derramado», Cristo instituiu uma nova lógica de comunhão. Sob as espécies do pão e do vinho — sinais quotidianos de união e de amor —, Ele dá-Se real e substancialmente. Este alimento é juízo divino de graça e de misericórdia, é sacramento da vida eterna; é à mesa que, tendo desaparecido os sinais terrenos, Deus se torna alimento eterno dos resgatados, na plenitude deslumbrante da sua glória.

A mesa eucarística revela, assim, uma antropologia da unidade: o Pão, alimento que nos une ao Senhor e entre nós, para a vida eterna, é vínculo de unidade e de amor, fonte de energia vital.

A presente dissertação pretende, pois, explorar esta articulação entre a fenomenologia da mesa partilhada, a antropologia relacional e o mistério eucarístico, tendo como horizonte teológico a centralidade de Cristo, que, ao dar-Se em alimento, reconcilia o humano com o divino, o tempo com a eternidade, o pão com a vida eterna.

É nesta perspetiva pessoal e comunitária que pretendo desenvolver o meu estudo, partindo da convicção fundamental de que toda a teologia deve possuir uma índole pastoral, e de que todos somos chamados a dar um testemunho diário e consciente, com os outros e para os outros. A antropologia da mesa partilhada caracteriza-se, antes de mais, pelas nossas relações, pela nossa proximidade e até mesmo pela nossa atitude no simples gesto de iniciar uma refeição.

Enquanto aluno de Mestrado Integrado em Teologia e seminarista, este tema assume um lugar central em todo o processo de discernimento pessoal e comunitário, bem como nos estudos teológicos. Com efeito, Jesus fez-se presente à volta da mesa, não de forma isolada, mas comunitária, onde se exprimiu como símbolo de união, amor e relação: «quando chegou a hora, Jesus reclinou-se à mesa e os apóstolos com Ele». É neste horizonte que nasce a minha escolha, a partir da vivência quotidiana no seminário e nas comunidades onde sou chamado a servir e a aprender. A vida comunitária situa-se nesta lógica: impele-nos constantemente à partilha — não apenas de alimentos (embora também), mas sobretudo de tempo, de escuta, de fé e de vida. Em cada refeição, em cada momento em que nos sentamos à mesa, realiza-se igualmente o «sentar» da fraternidade, da ajuda, da comunicação e da relação. É assim que descubro como a mesa se torna um lugar teológico: espaço onde se revela a presença de Cristo, que se dá, nos une e transforma as nossas relações, configurando a nossa vida por inteiro.

A inspiração maior parte, acima de tudo, do Evangelho de Jesus Cristo. Nas suas palavras e nos seus gestos — tantas vezes partilhados à mesa com os excluídos e marginalizados — reconheço o banquete como símbolo do Reino dos Céus e, ao mesmo tempo, como modelo pastoral concreto para o nosso tempo. O Papa Francisco, na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, recorda que a Igreja é chamada a ser «casa aberta do Pai», onde há lugar para todos, e insiste que a evangelização deve criar «relações novas geradas por Cristo» (*Evangelii Gaudium*, 87). Esta «casa aberta» concretiza-se numa mesa alargada, onde a comunhão não é mera teoria, encerrada em

preconceitos, mas experiência viva de fraternidade — exigente, é certo, mas possível se vivida à luz do Evangelho.

Do mesmo modo, a constituição dogmática *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II ensina que a Igreja é «sacramento universal da salvação» (*Lumen Gentium*, 48) e, como tal, chamada a ser sinal visível da unidade do género humano. Esta unidade encontra expressão concreta nas relações pessoais e comunitárias que se desenvolvem na partilha quotidiana, onde a caridade fraterna e o serviço mútuo se tornam sinais do Reino já presente no meio de nós.

Partindo da minha experiência pessoal e comunitária, lanço também o convite a todos para redescobrirem, a partir da sua própria realidade, esta dimensão antropológica das relações interpessoais, moldadas e curadas quando existe espaço para a escuta e para a partilha genuína. A mesa, nesse sentido, é muito mais do que um simples objeto de mobiliário: é lugar de reconciliação, inclusão e missão. Esta reflexão interpela-me de forma particular, pois o modo como vivemos juntos — nesta «casa comum» — manifesta o grau do nosso compromisso com o ideal evangélico de Jesus Cristo. Assim, a escolha deste tema constitui, ao mesmo tempo, um exercício de teologia e um caminho de conversão, iluminado pelo Evangelho e pelo magistério da Igreja.

Por sua vez, a pastoral, enquanto expressão concreta da missão da Igreja, procura traduzir a presença viva de Cristo nas diversas realidades humanas. Não se reduz a estruturas nem a ações pontuais, mas é um dinamismo que envolve escuta, discernimento e serviço, inspirado pela prática de Jesus e orientado pela centralidade do Reino de Deus. O caminho sinodal que a Igreja hoje percorre é um exemplo claro desse dinamismo. Nesta lógica, a imagem do banquete — recorrente nas parábolas — oferece uma chave de leitura teológica e pastoral particularmente rica. O banquete, símbolo de comunhão, abundância e inclusão, é apresentado por Jesus como metáfora do Reino dos Céus: lugar de encontro entre Deus e a humanidade, onde todos são convidados, sobretudo os pobres, os marginalizados e os excluídos. Compreender a pastoral à luz desta imagem significa reconhecer o seu carácter acolhedor e universal, comprometido com a construção de uma comunidade onde todos têm lugar na mesma mesa.

O trabalho de investigação agora apresentado encontra-se dividido em três capítulos, estruturados segundo a metodologia adotada: Fenomenologia, Antropologia e

Teologia. Contudo, importa sublinhar que a análise antropológica constituiu a fonte e o ponto crítico da investigação, pois foi a partir dela que todo o pensamento se desenvolveu, sempre numa lógica simultaneamente pessoal e comunitária.

No primeiro capítulo, intitulado «A mesa e a presença: quando o estar-junto ganha corpo», reflito sobre a fundamentação fenomenológica das nossas próprias experiências vividas como base do conhecimento que vamos adquirindo ao longo do tempo. Neste estudo, dá-se particular relevo às experiências corporais e afetivas (fome, sede, toque, sentimentos) enquanto expressão existencial e comunicativa do ser. Nesta perspetiva, a dimensão antropológica e comunicacional revela-se fundamental para compreender a questão fenomenológica, na qual a comunicação se apresenta como fenómeno ontológico, enraizado no ser-com-os-outros, e a linguagem (falar e falatório) como espaço de revelação, convivência e sentido existencial.

Ainda no âmbito da fenomenologia, destaco a dimensão multifacetada do ato de comer: mais do que uma necessidade biológica, ele envolve aspetos culturais, afetivos, espirituais e sociais. A mesa emerge, assim, como espaço simbólico e relacional, lugar de encontro, partilha e convivência, onde se evidenciam aspetos que devem ser considerados fenomenologicamente, tais como: a relação entre o natural e o cultural; a função simbólica e ritual do alimento; e a questão da alteridade e da identidade.

Deste modo, o objetivo do capítulo é trazer à reflexão as principais questões relacionadas com a temática em análise. Não se pretende uma abordagem detalhada do pensamento de cada autor, mas antes a exposição das noções fundamentais que estes oferecem em torno do tema. Para tal, será estabelecida uma interligação entre perspetivas teológicas, filosóficas, antropológicas e sociológicas, a fim de extrair delas os elementos constitutivos e fundacionais sobre a temática da mesa partilhada.

No segundo capítulo, «Comer com os outros: histórias, rituais e sabores da comunhão humana», abordo a temática da mesa partilhada como espaço simbólico, entrando assim de modo mais profundo na questão antropológica, que se manifesta desde logo no seio da vida familiar e no quotidiano. Neste capítulo, os principais autores de referência são Lluís Duch e Joan-Carles Mèlich.

Lluís Duch afirma que é na vida quotidiana que se constroem os sentidos mais profundos da existência humana. A mesa familiar, nesse contexto, constitui um espaço privilegiado, onde se revela a densidade simbólica do quotidiano. Por sua vez, Joan-Carles Mèlich propõe uma ética da finitude que valoriza o acontecimento da relação, da escuta e da vulnerabilidade. A mesa, como espaço de exposição mútua, encarna essa ética ao convocar cada um à responsabilidade pelo outro.

Apresento ainda, na lógica antropológica, uma síntese teológico-antropológica sobre a temática da partilha, entendida como manifestação relacional da condição humana, em convergência com a visão cristã da comunhão. A mesa torna-se, assim, lugar de hospitalidade, cuidado e memória do dom — elementos centrais da fé cristã. Neste horizonte, emergem temáticas essenciais ao meu estudo, como a compreensão do corpo enquanto mediação simbólica: o ser humano, enquanto ser de mediações, remete-nos para uma antropologia simbólica e relacional do corpo, capaz de resistir à lógica utilitarista e fragmentadora do presente.

Deste modo, o objetivo do capítulo é compreender a mesa partilhada como espaço simbólico e existencial, a partir de uma abordagem teológico-antropológica que valoriza, acima de tudo, a corporeidade humana enquanto linguagem de fraternidade, acolhimento e comunhão — valores essenciais tanto para a vida cristã como para a reflexão teológica. Importa, assim, reconhecer que a experiência quotidiana da mesa, em particular no contexto familiar, revela dimensões profundas da existência humana, através de mediações simbólicas como o corpo, a escuta, o cuidado e a partilha.

No terceiro capítulo, «Pão partido, céu aberto: à mesa com o Deus da partilha», entramos propriamente no campo da teologia, colocando de imediato em evidência a ação de Jesus como aquele que é, e permanece, o maior exemplo de caridade, partilha e dádiva de vida, para todos e para cada um em particular. Procuro apresentar a ideia de que, em Jesus, a partilha da mesa deixa de ser um simples gesto cultural ou quotidiano para se tornar um espaço de revelação e transformação.

As refeições que Ele protagoniza nos Evangelhos não são meros momentos de convivialidade, mas verdadeiros atos proféticos e performativos: nelas, o Reino de Deus acontece. Jesus não convida à mesa os «puros» ou os poderosos, mas precisamente aqueles que, nas margens da sociedade religiosa e civil, eram considerados indignos —

pecadores, publicanos, mulheres, pobres e doentes. Este gesto radical conduz-nos a uma configuração de vida e a uma disponibilidade imediata, tanto no seio da Igreja como na sociedade. Assim, a mesa torna-se lugar de subversão simbólica e, sobretudo, teológica.

Nesta linha, a teologia da mesa partilhada não pode ser dissociada da ética do acolhimento. Partilhar a mesa é acolher o outro como irmão, como corpo concreto, como hóspede. De acordo, com o D. José Tolentino de Mendonça: a mesa é o lugar onde o outro deixa de ser ameaça e passa a ser rosto. O reconhecimento do outro como alteridade convocada à comunhão constitui um ato profundamente cristológico, pois o próprio Jesus é o hóspede inesperado que se revela no partir do pão. É nesta lógica que centro também o meu estudo no sacramento da Eucaristia, entendido como o lugar de excelência da presença de Cristo e da memória viva da comunidade crente.

Neste horizonte, apresento ainda, no plano teológico, uma síntese sobre o pensamento diversificado e profundo daquilo que foi — e continua a ser — a alma do pensamento cristão: os Padres da Igreja, que nos oferecem uma visão do sentido da vida cristã e nos colocam diante de desafios e intuições que ajudam a compreender mais plenamente o Evangelho e a sua atualização na vida concreta.

Assim, o objetivo do capítulo é conduzir-nos a uma atitude de configuração interior e exterior daquilo que somos, numa conformação da nossa vida com o Evangelho, enquanto desafio diário e concreto.

É neste sentido que a metodologia da dissertação segue o seguinte percurso: optei por iniciar o estudo a partir daquilo que é mais intelectual no plano fenomenológico — o esforço de procurar ver o mundo e a nossa realidade tal como se dão, através de um exercício interior de suspensão de juízos, antes de os avaliarmos, nomearmos ou explicarmos —, em consonância com o pensamento do filósofo Husserl e com a sua proposta de retorno «às coisas mesmas», suspendendo pressupostos e teorias para acolher a experiência na sua pureza vivida. A fenomenologia ajuda-nos, assim, a iniciar o estudo com uma consciência mais alargada de tudo aquilo que somos, possuímos e realizamos, não apenas a nível individual, mas sobretudo no plano comunitário. De seguida, avançamos para a antropologia, entendida como uma investigação dos modos através dos quais nós, seres humanos, procuramos construir o sentido da vida no mundo,

reconhecendo e acolhendo a realidade por meio de instrumentos que não nos são estranhos no cotidiano, como os símbolos, os rituais e as histórias partilhadas.

Finalmente, depois de percorrermos os caminhos fenomenológico e antropológico — que não devem ser entendidos como divergentes ou separados, mas antes como complementares e intrinsecamente unidos —, somos conduzidos ao que é mais pessoal: a teologia, que constitui a base dos nossos estudos e se apresenta como fonte e escuta atenta do mistério de Deus, tal como este se revela na história humana, nas palavras, nos gestos e até mesmo nas «feridas» do mundo. Em suma, a teologia é aqui entendida como atenção ao mistério revelado no concreto.

Assim, a leitura desta dissertação parte de uma abordagem geral e vai progressivamente conduzindo a uma experiência concreta e pessoal da vida, enraizada na nossa realidade quotidiana. Iniciamos com a fenomenologia, que nos convida a interrogar o sentido do ser e da presença no mundo; a partir daí, avançamos para a antropologia, onde procuramos compreender os significados dos nossos gestos, palavras e ações — aquilo que fazemos, como o fazemos e o que isso revela acerca de nós. Este percurso culmina na teologia, que toca diretamente a nossa vida de fé e a nossa relação com Deus, de modo particular através da Eucaristia e da Liturgia das Horas — lugares onde a existência, a linguagem e a partilha se tornam oração, revelação e configuração, interior e exterior.

Por fim, considero ainda que seja importante alertar que ao longo de vários capítulos desta dissertação, observa-se a recorrência de múltiplas notas de rodapé provenientes do mesmo autor e da mesma obra. Esta foi uma escolha deliberada, fruto de um período de pesquisa e estudo, em que considerei que estas fontes se alinhavam melhor com o pensamento que queria desenvolver. Cada nota de rodapé refere-se a passagens específicas que sustentam diferentes pontos da minha análise. A repetição não é redundância, mas um cuidado metodológico: garante precisão na referência, fidelidade às ideias dos autores e transparência na fundamentação do meu trabalho. Em suma, esta escolha reflete o meu critério de pesquisa e permite apresentar o argumento de forma clara, consistente e rigorosa, mesmo que as mesmas obras apareçam várias vezes.

1. PRIMEIRO PRATO: A MESA E A PRESENÇA: QUANDO O ESTAR-JUNTO GANHA CORPO

«Pois onde dois ou três estão reunidos em meu nome,
Eu estou no meio deles».
(Mt 18,20)

1.1. O SABER E O CONHECER NO ATO DE ALIMENTAR-SE

A fenomenologia apresenta a dimensão da realização dos vários fenómenos que acontecem e caracterizam um tempo, uma sociedade, um grupo e até mesmo o homem a título individual. Deste modo, podemos recorrer a uma afirmação que nos ajuda a entender o conceito de fenomenologia, isto é, o termo fenomenologia «significa o estudo dos fenómenos, daquilo que aparece à consciência, daquilo que é dado, buscando explorá-lo»².

Assim sendo, percebemos que toda a nossa vida é constituída por vários fenómenos que marcam a nossa consciência e que de certa maneira a fenomenologia «proporciona o saber, a compreensão, que se fundamenta no rigor, pois procura valorizar o ser na sua singularidade, uma vez que se preocupa com o que se repete, com o que se manifesta»³. Podemos afirmar que um dos objetivos fenomenológicos é a compreensão do «humano enquanto ser no mundo, na situação de estar lançado sendo presente e presença»⁴.

Ir um pouco àquilo que é a história do próprio conceito e que de certa maneira ajuda-nos a tomar consciência, de que a fenomenologia percorre um caminho de séculos e de vários intervenientes, que exploraram esta dinâmica para uma compreensão da vida, dos acontecimentos mais além, procurando e alimentando o desejo pela procura, saber, de compreensão e de evolução. Deste modo, a fenomenologia surgiu na Alemanha, por alguns filósofos, tais como, Edmund Husserl, que recebeu influências do pensamento de Platão e Descartes.

² Jovânia Marques de Oliveira e Silva, Regina Lúcia Mendonça Lopes e Normélia Maria Freire Diniz, «Fenomenologia», *Revista Brasileira de Enfermagem* 61, nº 2 (2008): 255, <https://doi.org/10.1590/S0034-71672008000200018>.

³ Silva, Lopes e Diniz, «Fenomenologia», 256.

⁴ Silva, Lopes e Diniz, 256.

O filósofo Husserl apresentou uma «análise de uma psicologia descritiva dos atos que constituem os objetos matemáticos, adotando o método da análise, o que implicava em uma nova concepção da subjetividade»⁵. Colocando-se, assim, no combate contra o psicologismo e postulava constituir a fenomenologia «como uma introdução lógica às ciências humanas, enquanto procura definir-lhe eideticamente o objeto, anteriormente a qualquer experimentação»⁶.

Assim sendo, podemos afirmar que a fenomenologia de Husserl ganhou um maior avanço no final do século XX quando se apresentava no mundo uma crise das correntes do subjetivismo e do irracionalismo. Deste modo, a corrente filosófica da fenomenologia «começou por ser e continua sendo uma meditação acerca do conhecimento, um conhecimento do conhecimento; e o célebre consiste, em primeiro lugar, em dispensar uma cultura, uma história, em fazer todo o saber, elevando-se a um saber radical»⁷.

«A fenomenologia é o «caminho» (método) que tem por «meta» a constituição da ciência da essência do conhecimento ou doutrina universal das essências»⁸ – é nesta lógica que devemos caminhar o nosso estudo – caminhar para um conhecimento essencial e para um essencial do conhecimento que nos ajude, talvez a compreender a fenomenologia como método da crítica do conhecimento universal das essências, isto é, método que é a própria ciência da essência do conhecimento. Assim sendo, a uma fenomenologia das essências (eidética), é importante salientar que acima de tudo temos de ver o «*eîdos*», a ideia, ou seja, «a fenomenologia histórica não é um romance, mas antes um projeto de ciência universal»⁹, segundo Husserl.

Por outro lado e na lógica, da fenomenologia da vida, salientamos alguns episódios bíblicos que nos ajudam a entender toda a dinâmica fenomenológica, destacando a vivência inerente da própria vida, pois, no âmbito bíblico:

...o que importa mais que tudo é a fome singular de Pedro, a angústia concreta e íntima de Ivette, a sede de Lázaro, a escuta atenta de Maria, irmã de Marta, os afazeres desta na cozinha,

⁵ Silva, Lopes e Diniz, 255.

⁶ Silva, Lopes e Diniz, 255.

⁷ Silva, Lopes e Diniz, 255.

⁸ Silva, Lopes e Diniz, 255.

⁹ José Maria Silva Rosa, «*À mesa da vida: Comunidade e comensalidade em Michel Henry*», in *Vir bonus peritissimus aequae: Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*, eds. Maria Cristina Pimentel e Paulo Farmhouse Alberto (Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2013), 1036.

por entre tachos e panelas, o arrependimento, o desejo, as lágrimas e as fragâncias de Maria Madalena, o perdão de Zaqueu em cima do sicómoro, a alegria e o maravilhamento de Maria no Magnificat, a solidão e a agonia de Cristo no Gethsémani... Quer dizer, os lugares e as relações em que a vida se experimenta a si mesma subjetivamente como vida afetiva, em todas as suas modalidades mais concretas, mais humildes e mais extremas¹⁰.

Desta forma, começamos logo por tomar consciência de que são vários os momentos bíblicos que demonstram a correlação entre os fenómenos da vida para com os aspetos de afetividade, de proximidade e de conhecimento mútuo, pois «a mesa da partilha do pão é um dos lugares privilegiados da auto-revelação da Vida dos viventes»¹¹. Portanto, podemos dizer que o estar à mesa é sinónimo de uma singularidade da vida, que se baseia numa experiência «...de si mesma em cada sensação de fome, de sede, de frio, em cada cheiro ou sabor se encontra na própria raiz da comunidade e da comensalidade porque a Vida não é nunca uma totalidade abstrata..»¹². Neste sentido, todo o nosso comportamento relacional e diário perante as várias circunstâncias deve ter em conta «a respiração vital, o ritmo da nossa voz e dos gestos»¹³ e entendê-los como aspetos afetivos, nos quais, somos «conduzidos ao coração mesmo onde se enraíza toda a linguagem: este lugar é o corpo»¹⁴.

O corpo ou, de forma ainda mais precisa, a carne é a «expressão original da existência»¹⁵, revelando-se nas suas dores e júbilos, temores e melancolias, sofrimentos e prazeres, angústias e êxtases, nas suas aspirações e anseios – em suma, na sua vulnerabilidade essencial e caracterizadora. O corpo-carne, inserida nestes contrastes de sensações, de sentimentos e de ações é, em si mesmo, «uma palavra viva, um relato encarnado, a manifestação das forças primordiais do Eu Posso, profundamente subjetivo e imanente, pois a forma como a vida se revela é a mesma pela qual ela se expressa»¹⁶.

Tendo em conta as palavras de Teresa d'Ávila que nos ajuda a entender de uma outra forma esta lógica fenomenológica de ver a vida e os fenómenos a ela ligada:

¹⁰ Silva Rosa, «*À mesa da vida*» , 1036.

¹¹ Silva Rosa, 1036.

¹² Silva Rosa, 1036.

¹³ Silva Rosa, 1041.

¹⁴ Silva Rosa, 1041.

¹⁵ Silva Rosa, 1041.

¹⁶ Silva Rosa, 1042.

A vida, a verdadeira vida, mística, não a vida pensada, conceptualizada e moralizada, está aí presente: no meio dos labores da cozinha, dos gestos, dos aromas, dos sabores e das cores dos alimentos, na fragância de broa acabada de sair do forno... Nada disto é estranho para os cristãos que vêem no pão e vinho sobre a mesa a presença real de Cristo no meio daqueles que se reúnem em seu nome¹⁷.

Assim sendo, e centrando um pouco mais na nossa temática de estudo – o estar à mesa apresenta-se sempre como um evento fenomenológico de relação e de viver a vida cristã de forma consciente e plena, pois, «comensalidade é sentar-se e comer à mesa da vida, repartir e partilhar pão e vinho – e roupas, e lágrimas, e perfumes, e tempo, e trabalho, e lazer... Na linguagem da fenomenologia radical da vida tudo isto quer apenas dizer: «estar vivo na Vida» que é a nossa última condição fenomenológica»¹⁸.

Nesta lógica fenomenológica da mesa partilhada, abordada a partir de uma perspectiva teológica e de uma antropologia filosófica, envolve-nos logo no aspeto da dimensão sacramental da celebração eucarística, mas também interroga o próprio sentido profundo do convívio e da partilha como fundamentos fenomenológicos da existência comunitária e humana. É neste sentido que desde os primórdios da fé cristã, diversos elementos litúrgicos apontam para a importância da mesa partilhada na constituição do projeto do Reino de Deus. Assim, evidencia-se já a premissa de que a Eucaristia como «sentido convivial»¹⁹, o que realça o carácter experiencial e relacional deste sacramento e deste fenómeno.

Nesta linha de pensamento, a tradição apresenta-nos a imagem de uma ceia que vai além do mero ato de alimentar o corpo, envolvendo a alma e a comunidade como um todo, isto é, a própria Escritura e o testemunho patrístico são evocativos nesse sentido, colocando em primeiro lugar a ideia da Ceia do Senhor e a importância de cada elemento presente: o pão, o vinho, o gesto de dar graças, símbolos vivos de uma realidade que se materializa na presença de Cristo e na comunhão dos convivas. Tal realidade possui uma

¹⁷ Silva Rosa, 1043.

¹⁸ Silva Rosa, 1044.

¹⁹ António Sagrado Bogaz, «Da mesa à cruz, da cruz à mesa: Um ensaio dialético da teologia eucarística», *Revista de Cultura Teológica* 30 (2000): 53, <https://doi.org/10.19176/rct.v0i30.14692>.

grande importância, no qual se afirma: «...se a partilha do pão se deu numa ceia ritual, o centro teológico deste evento pascal é o convívio e a partilha de dons entre os convivas»²⁰.

A riqueza desta partilha manifesta-se também na experiência íntima e pessoal do ritual, onde as palavras consagradas ganham novo significado. Tendo em conta que as expressões «meu corpo» e «meu sangue» remetam inicialmente a um mistério transcendental, estas designações conduziram, com o tempo, a uma compreensão mais pessoal e identificadora ao «eu sou» . Tal aproximação, simboliza a interiorização da experiência eucarística, em que o divino se faz presente na própria identidade do crente, naquele que acredita e que está disponível para crer.

Assim sendo, a dimensão relacional da mesa é aprofundada na ideia que descreve a partilha de experiências e de conhecimento:

Jesus se senta à mesa, partilha as conversas, partilha as pequenas histórias, partilha as utopias, os ideais, comunga o seu espírito vivo como mestre com seus discípulos e elabora, simbolicamente, um ritual-souvenir. Um souvenir atualizante e revivificante de sua pessoa com seus discípulos que se encontram “no partir do pão e na partilha do vinho”²¹.

Aqui, o ato de se reunir à mesa transcende o ritual formal, transformando-se num espaço de encontro, de memória atualizada e de renovação espiritual. Nesta perspectiva, o comer em comunhão revela uma fenomenologia que assenta num compromisso de vida e de pertença, tal como se afirma: «fazer refeição em nome de Jesus – memória atualizada – tem o significado de partilhar seu projeto e sua própria vida»²².

A mesa, neste sentido, converte-se num microcosmo onde se reúnem não só alimentos, mas, sobretudo, os ideais e os valores que sustentam a fraternidade. A fenomenologia da mesa partilhada, quando examinada sob a ótica da Teologia e da antropologia filosófica, revela-se como um convite permanente à vivência do mistério pascal, onde cada gesto, cada partilha e cada memória são elementos constitutivos da identidade comunitária e da experiência fenomenológica humana e divina. Ao longo do estudo, teremos a oportunidade de desenvolver e de perceber o impacto antropológico desta dimensão que não é alheia a nenhum homem, pois, toda a fenomenologia da mesa

²⁰Bogaz, «Da mesa à cruz, da cruz à mesa», 61.

²¹ Bogaz, 66.

²² Bogaz, 66.

– sentido de relação, de corpo e de consciência onde Jesus Cristo aparece sempre como o ponto de convergência entre a fé, a vida e a graça.

Numa reflexão sobre a existência humana que caracteriza, de certo modo a nossa temática de estudo, a sua abertura para o mundo e a experiência da comunicação assume em particular, na filosofia heideggeriana, uma dimensão que ultrapassa o mero intercâmbio de palavras, configurando-se como um fenómeno ontológico e existencial que nos ajuda a assumir uma outra perspectiva de estudo e de entendimento do sentido fenomenológico da mesa partilhada, no qual, se conjuga o dom da vida, da partilha, do conhecimento entre todos os comensais.

Um dos pontos de partida para compreender a conceção heideggeriana da existência reside na análise do quotidiano. Para o filósofo, o quotidiano não é apenas o cenário onde se desenrolam as atividades humanas, mas sim a condição constitutiva do ser no mundo, isto é, o filósofo Heidegger compreende o quotidiano «como uma situação de «queda» do ser no mundo da vida»²³ afirmando que a «experiência da Comunicação se dá no quotidiano e enquanto quotidiano»²⁴.

Esta leitura sobre o quotidiano destaca a sua natureza imanente e a inevitabilidade com que o ser se encontra inserido num mundo de relações e significados. Nesse sentido, Heidegger afirma que a própria vida quotidiana é a «estrutura constitutiva original e incontornável de todo ser no mundo»²⁵, o que nos remete para o sentido da visão, na qual o ser se desvela através do fazer, do dizer e do ver. Deste modo, a importância do quotidiano em si revela, ainda, a impossibilidade de dissociar o ser de sua temporalidade e historicidade, pois, é como um cenário onde se manifestam as condições de existência e onde se concretiza a experiência do ser com os outros.

Intrinsecamente ligado ao quotidiano, o ser humano caracteriza-se pela sua abertura ao outro, o que configura a base da experiência comunicacional. Heidegger ressalta esta dimensão ao afirmar que «a experiência da comunicação se dá no plano do ser-com-outros»²⁶. Assim sendo e é de extrema importância perceber que a nossa própria

²³ Fábio Fonseca de Castro, «*Fenomenologia da Comunicação em sua quotidianidade*», *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação* 36, n.º 2 (2013): 23, <https://doi.org/10.1590/S1809-58442013000200002>.

²⁴ Castro, «*Fenomenologia da Comunicação em sua quotidianidade*», 24.

²⁵ Castro, 24.

²⁶ Castro, 24.

existência humana não se realiza num isolamento; ao contrário, a partilha do mundo é uma condição «*sine qua non*» para o desvelamento do ser. O caráter relacional da existência é evidenciado através da ideia de que «o mundo é sempre mundo compartilhado (Mitwelt), o viver é sempre convivência (Miteinandersein)»²⁷ e que, na ausência desta relação, a própria essência do ser perde o seu sentido, pois “a solidão não tem sentido, a bem dizer, senão para um ser que está, fundamentalmente, em relação com outros»²⁸.

Num segundo plano, o estudo acerca da temática do falar e do falatório revela nuances essenciais para a compreensão da comunicação como uma experiência existencial. O filósofo Heidegger distingue entre diferentes modos de falar, os quais se relacionam com a forma como o ser se projeta no tempo e se inscreve na própria comunidade. Nesse sentido, evidencia-se que «o falatório dá, ao Dasein, uma possibilidade de viver o seu tempo, do ser consigo mesmo, no qual o «falatório» visa o futuro»²⁹

Esta dimensão temporal do falatório mostra como o ato de falar não se limita apenas à transmissão de informações, mas também configura a abertura para o futuro, permitindo a constituição de uma liberdade que ultrapassa o presente imediato. A articulação temporal é, pois, ressaltada na afirmação de que «o falatório dá tempo ao Dasein: configura o presente no futuro e acomoda o passado»³⁰.

No que concerne às formas de comunicação, Heidegger distingue duas modalidades que, apesar de coexistirem, apresentam características distintas. Assim, uma das formas para o filósofo é «aquela que se dá com o falar (Rede), e que consiste na voz existencial do Dasein»³¹ e a outra forma é «aquela que habita o quotidiano e que, em nossa compreensão, diz respeito, fundamentalmente, ao falatório»³².

Enquanto à primeira forma, referida como a voz existencial, reflete a manifestação autêntica do ser no mundo, a segunda diz respeito ao falar quotidiano – o falatório – que,

²⁷ Castro, 25.

²⁸ Castro, 25.

²⁹ Castro, 28.

³⁰ Castro, 29.

³¹ Castro, 29.

³² Castro, 29.

apesar de banal, tem uma função constitutiva na vivência do próprio ser, pois, pode-se definir o falatório como «o falar banal, diário, o falar por falar, sem que leve, necessariamente, a uma compreensão»³³. No entanto, esta aparente banalidade não reduz o seu papel, visto que o falatório constitui um modo de estar-no-mundo que, paradoxalmente, permite a abertura para o outro e para o futuro. Tal ideia é aprofundada por Pasqual, que afirma que «se os interlocutores entendem a mesma coisa é porque eles se movem num falar em comum para o qual o que importa, antes de tudo, é falar. Nesse ato, a comunicação cessa de comunicar»³⁴.

Ao abordar a quotidianidade do Dasein, Heidegger identifica três formas caracterizadoras que se entrelaçam e configuram o seu modo de estar-no-mundo: a ambiguidade, a curiosidade e o falatório. A inter-relação entre estes elementos é crucial para compreender a dinâmica do falar quotidiano, isto é, verifica-se que «o falatório se realiza por meio da ambiguidade e da curiosidade»³⁵, o que implica que estes impulsionadores – ambiguidade e curiosidade – atuam como forças maiores na constituição do falatório. A ambiguidade, ao permitir múltiplas interpretações e a abertura para o novo, e a curiosidade, ao impulsionar a busca constante por compreender o outro e o mundo, contribuem para que o falatório se insira como uma prática fundamental na formação das relações humanas, sem, contudo, esgotar-se em uma mera troca de sinais.

Deste modo, ao afirmarmos que «o mundo do quotidiano sempre foi o nosso mundo»³⁶ reconhecemos que a existência humana está inegavelmente enraizada na experiência comum e partilhada. Este próprio reconhecimento traz consigo implicações não só filosóficas e fenomenológicas, mas também teológicas, na medida em que a vivência comunitária e a partilha de significados apontam para uma dimensão sagrada do encontro com o outro. No entanto, cabe ainda uma advertência quanto à superficialidade de certas práticas comunicativas. Assim sendo, aponta-se a comunicação, enquanto «fenómeno da linguagem, pode até abrir clareiras para o Ser recuperar sua autenticidade, mas, em geral, se deixa levar pela tentação fácil da repetição vazia da fala»³⁷

³³ Castro, 29.

³⁴ Castro, 29.

³⁵ Castro, 30.

³⁶ Castro, 32.

³⁷ Castro, 32.

Esta crítica ressalta a necessidade de uma atitude de abertura e reflexão genuína, que se contrapõe a uma comunicação meramente superficial. A dimensão comunitária da existência é ressaltada pela constatação de que «é o mundo social dos homens. É o mundo fundamental, o mundo comum, o mundo no qual habitamos»³⁸

Nesta perspectiva, o falar – enquanto prática existencial – assume um caráter transformador, capaz de revelar o ser e de promover uma participação autêntica na realidade partilhada. Tal transformação é sintetizada na ideia de que «a comunicação é uma experiência que se torna possível no falatório: O falar, quando é falado, é a comunicação. A tendência ontológica da Comunicação é fazer os que escutam participarem do ser que é aberto, que é referido, por meio do falar que fala, do falar que está falando»³⁹

Assim sendo, o quotidiano, enquanto estrutura constitutiva do ser, não se limita à mera repetição de hábitos, mas constitui o espaço privilegiado onde o ser se revela, se projeta e se transforma. A comunicação, entendida como uma experiência ontológica e existencial, manifesta-se tanto na profundidade do falar autêntico quanto na aparente banalidade do falatório, sendo que ambos os modos de falar contribuem, de formas diversas, para a constituição do ser-no-mundo.

Ao reconhecer que o ser humano é, por natureza, um ser relacional – como se depreende ao afirmar que «a experiência da comunicação se dá no plano do ser-com-outros»⁴⁰ – e que o quotidiano é o palco desta existência compartilhada, abre-se também um espaço para reflexões teológicas, na medida em que a comunhão e o encontro com o outro assumem um carácter quase sagrado. Assim, a proposta heideggeriana convida-nos a repensar as nossas práticas de comunicação, a valorizar o ato de falar como forma de desvelar o ser e a resistir à tentação da superficialidade, pois, afinal, é na autenticidade do encontro que se revela a verdadeira essência do ser humano.

³⁸ Castro, 33.

³⁹ Castro, 36.

⁴⁰ Castro, 24.

1.2. O ALIMENTO COMO FENÓMENO DA REFEIÇÃO

A experiência de reunir-se em torno da mesa e de partilhar o ato de comer constitui uma das práticas humanas mais enigmáticas e, em simultâneo, essenciais de toda a vivência humana. Trata-se de um fenómeno que ultrapassa a mera necessidade biológica, levando-nos a entrar no campo da cultura, da história, da afetividade e da própria espiritualidade. Neste sentido, procuramos explorar as diversas dimensões do ato alimentar, partindo da sua natureza singular, das implicações culturais e sociais, e entrando nas suas ligações com a comunicação, a alteridade e a transcendência. Em última instância, o comer revela-se sempre como um espaço de encontro – onde o ser humano se relaciona consigo próprio, com os outros e com o cosmos – constituindo um ritual carregado de sentido.

No início, é crucial reconhecer que o ato de comer não se resume apenas e só à ingestão de alimentos, mas assume uma complexa dimensão fenomenológica como temos vindo analisar a partir de alguns pensamentos de alguns filósofos.

Assim, se recordarmos que o ato de comer tem de se «relacionar com a dimensão cultural, sociológica, antropológica, histórica, afetiva e etnológica»⁴¹, compreendemos que o processo de se alimentar é, antes de tudo, um fenómeno multifacetado em que cada aspeto – desde o contexto histórico até às emoções individuais – desempenha um papel determinante. Esta singularidade manifesta-se na intimidade da experiência pessoal, no sentido de que a própria singularidade pode ser entendida como «o elemento mais egoísta, mas que é por sinal o mais imprescindível e imediatamente restrito ao indivíduo»⁴² – numa lógica de que à volta da mesa, nas refeições, no contacto com os demais temos a oportunidade de nos dar ao outro: «já o que se pensa, pode dar-se a conhecer aos outros; o que se vê, pode deixar-se que outros vejam; o que se fala, muitos podem escutar; mas o que se come e o que se bebe não pode, de maneira alguma, ser comido e bebido por outro»⁴³.

A particularidade de cada experiência alimentar reside, também, no carácter identitário do comer. Assim, ao afirmar que, o comer se trata de um ato pessoal e

⁴¹ José Luís Pimentel Lavrador, «*A mesa entre os homens: comensalidade e gastronomia nos textos bíblicos, um discurso para os nossos tempos*» (tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, 2017), 14.

⁴² Lavrador, «*A mesa entre os homens*», 14.

⁴³ Lavrador, 14.

identitário, fá-lo «assumir particularidades únicas no campo individual, que são determinantes no estudo das várias vertentes alimentares»⁴⁴, reconhecendo a importância de cada vivência enquanto elemento constitutivo do ser, cuja expressão varia de pessoa para pessoa.

A mesa, por sua vez, torna-se um palco privilegiado para essa mesma diversidade: «...sentados à mesma mesa poderão comer exatamente do mesmo alimento, mas a forma como o sentem, o prazer que lhes causa e o conhecimento que dele retiram é necessariamente diferente»⁴⁵. Esta observação leva-nos a refletir sobre a natureza intrinsecamente relacional do ato alimentar, que, mesmo partilhado no mesmo espaço físico, resulta numa experiência única e distinta para cada indivíduo. Em simultâneo, a prática de comer revela a sua dimensão social, no sentido de que a «linguagem do Homem dispõe para comunicar e conviver»⁴⁶.

Para além do seu impacto na vida quotidiana, o ato alimentar assume uma função central na construção do que podemos denominar como «conhecimento antropológico» que pode ser caracterizado como um «exercício cultural»⁴⁷, o que implica que, ao partilhar práticas alimentares, os grupos humanos vão além da simples necessidade de subsistência, manifestando uma forma de expressão e transmissão dos seus próprios valores. Do mesmo modo, o ato de comer «abre caminho ao estabelecimento de uma comunicação (comunhão) profunda entre toda a estrutura humana e a fonte misteriosa do cosmos, que é uma sede privilegiada para a assimilação de conhecimentos»⁴⁸.

Numa perspetiva fenomenológica, o processo alimentar insere-se nas dinâmicas da ontogénese – isto é, na formação da personalidade e na transformação dos grupos sociais. Assim sendo, o alimento desempenha um papel simbólico fundamental, assumindo uma categoria «através da qual as sociedades constroem representações sobre si próprias, definindo as suas identidades em relação a outras, das quais se diferenciam nos hábitos alimentares»⁴⁹.

⁴⁴ Lavrador, 15.

⁴⁵ Lavrador, 15.

⁴⁶ Lavrador, 15.

⁴⁷ Lavrador, 15.

⁴⁸ Lavrador, 16.

⁴⁹ Lavrador, 18.

A dualidade entre o natural e o cultural torna-se evidente quando se afirma que « o «natural» refere-se a tudo o que nos é dado pela natureza, que é inerente à espécie humana e dotado de universalidade»⁵⁰, no qual, «a fome se situa na esfera natural e universal, já as práticas alimentares se situam no campo da cultura»⁵¹. Esta distinção ressalta a importância de compreender o comer como um fenómeno que se constrói através de uma relação dialética entre o que nos é dado pela natureza e o que é transformado pela cultura.

A dimensão de valor que se confere ao ato alimentar é multifacetada. Assim, é pertinente considerar que ação de ingerir alimentos é vista de forma distinta em vários campos de estudo, como por exemplo «se em economia, comer é um valor que representa um custo a pagar, em sociologia, é um valor que pertence à estrutura social, em filosofia, é um valor que importa ao espírito»⁵².

Ao mesmo tempo, o ato de alimentar-se assume uma função transmissora de valores culturais. Neste sentido, o comer não é apenas mais uma atividade do quotidiano, mas um meio de afirmar e preservar a identidade cultural, tendo em conta que: «na verdade, se, por um lado, hoje existem valores alimentares mediáticos e vivos, definidores de perfis socioeconómicos, por outro, existem aqueles cujo significado é simplesmente histórico. Por isso, há certas situações alimentares que perderam a força na estrutura social, mas que do ponto de vista teórico mantêm valor cultural»⁵³.

A tradição, enquanto processo de transmissão de saberes e memórias, confere ao ato de comer um carácter intemporal. Assim, afirma-se a partir desta ideia do termo de tradição que «comer deverá ser sempre visto como um ato contínuo de afirmação no presente da memória passada»⁵⁴. Esta visão é reforçada pela noção de que «o ato humano de comer constitui uma prática integradora que favorece o sentido da identidade numa cultura... »⁵⁵. Deste modo, realça o sentimento de pertença às instituições sociais e que promove a consciência dos valores patrimoniais, quer no que se refere à sua manutenção quer à renovação⁵⁶.

⁵⁰ Lavrador, 18.

⁵¹ Lavrador, 18.

⁵² Lavrador, 18.

⁵³ Lavrador, 19.

⁵⁴ Lavrador, 19.

⁵⁵ Lavrador, 19.

⁵⁶ Lavrador, 19.

Nesse contexto, a própria ação de comer atinge um nível «padrão de cultura, que servirá a noção de aculturação»⁵⁷, evidenciando como cada prática alimentar reflete e, ao mesmo tempo, molda os processos de integração cultural e de identidade. Qualquer ato humano, pelo que o alimentar se insere de forma natural, está sujeito a normas culturais que definem os limites do aceitável, isto é, «qualquer ato humano (o alimentar-se não foge à regra) está sujeito a uma cultura»⁵⁸, a norma «parametriza o que é legítimo ou não, o que é próprio ou não, o que é bom ou mau»⁵⁹.

Este cruzamento entre o instinto biológico e as imposições culturais estende-se para domínios tão sensíveis como os impulsos alimentares e sexuais, uma vez que «entre o impulso para comer e o impulso sexual, é baseada no princípio de que tanto o sexo (fundamental para a reprodução biológica) como o comer (fundamental para a sobrevivência) são alvo de uma leitura simbólica, cercados de tabus, interdições e prescrições»⁶⁰. Deste modo, o ato de comer envolvido nesta dualidade «biológica e cultural»⁶¹ leva-nos a reconhecer que o comer, tal como o nosso respirar são consideradas atividades que definem o «limiar da sobrevivência»⁶² tornando a comida «antropologicamente falando a primeira necessidade»⁶³.

Deste modo e numa dimensão comunicacional, o ato alimentar revela-se ainda como um sistema complexo de linguagem e símbolos, isto é, «comer é, e ao mesmo tempo, um sistema de comunicação, um corpo de imagens, um protocolo de usos, situações e comportamentos»⁶⁴. Esta ideia é complementada pela perceção de que, durante o ato de comer, «escutamos uma profusão de «vozes» e de «textos», substantivos que alimentam uma conversa permanente, uma dialética entre os seres pensantes, os não pensantes e as coisas»⁶⁵. Deste modo, a ligação entre o falar e o comer revela-se numa funcionalidade profunda assumindo «como expressão de pensamento e de

⁵⁷ Lavrador, 19.

⁵⁸ Lavrador, 20.

⁵⁹ Lavrador, 20.

⁶⁰ Lavrador, 20.

⁶¹ Lavrador, 20.

⁶² Lavrador, 21.

⁶³ Lavrador, 21.

⁶⁴ Lavrador, 21.

⁶⁵ Lavrador, 21.

funcionalidades»⁶⁶ de uma continuidade antropológica de cada indivíduo e de cada projeto cultural.

A interligação entre estas duas funções leva-nos a tomar consciência de que estas duas atividades assumem uma dinamização «com movimentos inversos, ou seja, falamos e comemos usando as mesmas partes do corpo»⁶⁷. Assim sendo, estes atos têm de ser vistos como impossíveis de serem realizados ao mesmo tempo, visto que usamos a boca para as duas funções e faz com que haja «implicações no modo como comunicamos conosco próprios e com os outros indivíduos, num discurso que se faz do exterior para interior, através dos alimentos que ingerimos, e de dentro para fora, por meio das palavras que proferimos»⁶⁸. Esta simbiose entre a linguagem verbal e o ato de comer demonstra que «a linguagem verbal é fonte de vinculação e de identidade, tal como o ato de comer»⁶⁹, na lógica de que a língua e o comer servem para comunicar e integrar-se no meio em que habita.

Assim sendo, tomemos a ideia de que através da partilha do alimento, o estar com o outro «introduz a questão da alteridade, na medida em que o «eu» ao relacionar-se com «outro» constrói e aperfeiçoa a sua identidade, numa lógica de que «a natureza do «outro» é a exata alteridade, o requisito do que não é igual, aquele de quem eu preciso para saber quem sou»⁷⁰, revelando, assim, a importância e o impacto da alteridade na constituição do ser e da nossa própria fenomenologia enquanto seres de relação e de desenvolvimento.

A experiência sensorial do ato alimentar é igualmente rica e profunda. O sentido do paladar, por exemplo, é carregado de significados e memórias, ou seja, quando nos é perguntado o sabor de uma determinada comida estamos apenas a «questioná-la acerca do conhecimento que ela estará a adquirir por saborear aquele alimento». Neste ponto não falamos apenas de um conhecimento teórico, mas sim da própria experiência vivida em relação a tudo o que envolve este ato de comer, como a tipologia dos alimentos a degustar, a forma como foram cozinhados, a maneira como foram servidos e até o espaço onde ocorre a sua degustação»⁷¹ - fazendo com que o sentido do saborear adquira uma dupla dimensão: sensorial como existencial. Nesta mesma linha fenomenológica, a lógica

⁶⁶ Lavrador, 22.

⁶⁷ Lavrador, 22.

⁶⁸ Lavrador, 22.

⁶⁹ Lavrador, 22.

⁷⁰ Lavrador, 23.

⁷¹ Lavrador, 23.

dedutiva que se propõe é assente na possibilidade de criar um «silogismo lógico-dedutivo»⁷² na ideia de que «saborear é lembrar e o lembrar é saber, logo, saborear é saber»⁷³ revelando a interconexão entre memória e a experiência do ato alimentar.

Desta forma, quando questionamos alguém se aprecia determinado alimento, questionamo-nos indiretamente acerca da sua própria satisfação, pois, «saber e gostar remetem para uma fase muito restrita da totalidade do relacionamento que o homem tem com os alimentos: apelam apenas para a fase sensorialmente ativa, a que implica o ver, cheirar, partir, ingerir, mastigar e deglutir»⁷⁴.

Num aspeto mais específico, a boca é compreendida como o território onde se fundem a mecânica do comer e do falar – «a boca é o espaço (podemos mesmo chamá-lo território) para onde converge toda a ação mecânica do comer e do falar, no interior da qual se observa o duplo ritmo de receber e de dar, ou seja, é aí que se torna mais atuante o complexo sensitivo»⁷⁵. O prazer que advém deste processo é igualmente notório, isto é «o prazer que decorre do ato alimentar é vivido por meio de uma experiência que decorre nas etapas iniciais do mesmo, nos momentos de preparação, aproximação e perceção do alimento»⁷⁶.

Por outro lado, os lábios assumem uma função liminar e simbólica como uma espécie de «porta de entrada e de saída dos alimentos e também do conhecimento, e a fronteira entre o exterior e o interior»⁷⁷.

A fenomenologia alimentar, assim, permite «evidenciar certas características que tornam o ato alimentar num momento breve, numa experiência que foca na mastigação o pico sensitivo mais curto, aquele que antecede o da insensibilidade»⁷⁸, no qual as palavras que são pronunciadas «tornam-se o intérprete de todos os sentimentos», revelando por outro lado os sentidos como «órgãos pelos quais o homem se relaciona com os objetos exteriores»⁷⁹ e o cosmos «liga o poder sensorial à imensidade de matéria observável»⁸⁰.

⁷² Lavrador, 24.

⁷³ Lavrador, 24.

⁷⁴ Lavrador, 24.

⁷⁵ Lavrador, 25.

⁷⁶ Lavrador, 26.

⁷⁷ Lavrador, 26.

⁷⁸ Lavrador, 26.

⁷⁹ Lavrador, 27.

⁸⁰ Lavrador, 27.

Num plano mais abrangente, o ato de comer implica um confronto constante com o meio, revelando a tensão entre o ser humano e o seu ambiente. Assim, «o próprio termo cosmos acaba por adquirir um significado integralista, mesmo que se trate de uma realidade cujas forças (aspetos) possam escapar ao conhecimento»⁸¹, no qual, o homem questiona-se e questiona a própria natureza mística do cosmos «interpretando-a como um símbolo, de tal modo que o termo natureza passa a significar também força (alimento) espiritual e divina, que não é mais do que matéria que ele procura multiplicar no mundo pela sua ação empreendedora»⁸².

A experiência do prazer no comer transcende o tempo, não estando limitada a uma faixa etária ou fase específica da vida. Assim, «o prazer (o sabor) de comer é intemporal e pertence a todas as idades»⁸³, no sentido de que o gosto está inserido numa transformação e num consumo que é «potenciado como experiência no indivíduo»⁸⁴, no qual, «a amizade pode fundar-se sobre o prazer recíproco ou sobre o útil ou sobre o bem»⁸⁵.

Por fim, não se pode deixar de considerar as implicações do ato de comer na relação do ser humano com o ambiente e com a própria responsabilidade de dominar e cuidar da natureza, no sentido de que «a saciedade é um conforto, a fome não o é. Por isso, o medo da fome, associado ao mecanismo de sobrevivência, está tão inscrito nos genes humanos que ainda estamos programados para, em épocas de maior abundância, armazenar nutrientes e energia no nosso corpo para prover épocas mais difíceis»⁸⁶.

Assim sendo podemos mencionar que «comer é das poucas atividades humanas que não provoca cansaço ao ser praticada»⁸⁷, o que pode ser interpretado como uma manifestação da profunda ligação do ser humano com o ato de alimentar-se, pois, «toda atividade é acompanhada e coroada pelo prazer»⁸⁸. Além disso, «comer liga o Homem à natureza, meio que configura sobretudo aquilo a que hoje chamamos meio ambiente»⁸⁹, estabelecendo assim uma ponte entre a dimensão interna (cultural e espiritual) e a externa

⁸¹ Lavrador, 27.

⁸² Lavrador, 28.

⁸³ Lavrador, 28.

⁸⁴ Lavrador, 28.

⁸⁵ Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. I (Lisboa: Editorial Presença, 1999), 235.

⁸⁶ Lavrador, «*A mesa entre os homens*», 31.

⁸⁷ Lavrador, 31.

⁸⁸ Abbagnano, *História da Filosofia*, 233.

⁸⁹ Lavrador, «*A mesa entre os homens*», 32.

(ecológica). A responsabilidade atribuída ao ser humano para «dominar» não é arbitrária, mas carrega um sentido de cuidado e orientação, numa lógica que o Cardeal Tolentino Mendonça refere como «próxima do campo semântico pastoril, pois «dominar» significa «apascentar», guiar, acompanhar»⁹⁰.

Esta perspetiva ecoa as ideias de que o homem é ao mesmo tempo um ser biológico e social, assumindo uma atitude perante a natureza que remete algumas antigas reflexões filosóficas, tal como afirmava Heraclito: «a natureza está à nossa disposição, mas não como «um monte de lixo espalhado ao acaso»⁹¹. Por fim, é inegável que «o problema dos alimentos disponíveis para consumo humano integra-se na grande questão da relação entre o homem e o mundo em que habita, problemática hoje perfeitamente atual»⁹².

Em síntese, o ato de comer revela-se como um fenómeno profundamente complexo e multidimensional. Trata-se de uma experiência que, para além da sua função biológica, é imbuída de significado cultural, histórico, social, estético e espiritual. Observa-se que a prática alimentar constitui não só um meio de sobrevivência, mas também um ritual de comunhão, identidade e transformação – um verdadeiro espelho da condição humana, onde cada refeição, cada sabor e cada gesto ao redor da mesa convida à reflexão sobre quem somos, de onde viemos e para onde nos dirigimos. Este percurso fenomenológico, demonstra que, na complexidade do comer, reside a síntese do ser, a construção de memórias e a abertura para a transcendência, revelando que a mesa, enquanto espaço de partilha, é também um local de encontro entre o tangível e o intangível, entre o natural e o cultural, entre o corpo e o espírito.

⁹⁰ Lavrador, 32.

⁹¹ Lavrador, 33.

⁹² Lavrador, 33.

1.3. A COMUNHÃO DO TOQUE E DA PALAVRA

Já entendemos que o estar à volta da mesa é um desafio que nos coloca numa vivência fenomenológica, que envolve várias dimensões do quotidiano que mergulham numa consciência sensorial, pois «a abertura de nossos sentidos ao mundo e ao ser de acordo com tal direção de sentido excede o próprio sensível e não se fecha com sua superação»⁹³, isto é, os nossos sentidos assumem uma grande importância nas nossas relações, nas nossas ações e o estar à mesa comigo próprio e com os demais é sempre dinamizado por sentidos pessoais e comunitários que nos ajudam a interpretar os fenômenos, pois «as próprias coisas nos chamam e nos convidam a questioná-las»⁹⁴.

Um dos maiores fatores da compreensão humana e comunitária faz-se pela capacidade da voz, do falar entrelaçado com a capacidade da visão – num prisma entre a visão e a audição fica o conhecimento que se dá e que transforma as nossas relações interpessoais, isto é, o entrelaçamento de visão e audição mostra que «cada um é pesado do outro, do coração de si mesmo, como de seu próprio excesso»⁹⁵. Deste modo, a voz assume uma grande responsabilidade fenomenológica porque a «voz é em nós talvez a única coisa que não seja visível, exceto o pensamento»⁹⁶, no qual, a visão ajuda na compreensão porque vê o que a audição não consegue mostrar.

Neste sentido, a nossa própria «voz só fala ao responder», no qual «faz com que aquilo que temos de mais próprio esteja, desde sempre e para sempre, alterado»⁹⁷, sempre numa lógica de alteridade entre a escuta e a visão – fundamentais quando nos reunimos com alguém à volta da mesa e que nos coloca numa abertura aos demais e que faz com que todos os sentidos sejam essenciais para que o fenômeno da mesa não seja rotineiro ou que seja o oposto daquilo que os sentidos, o nosso corpo e nossa alma precisam: abertura ao outro porque é no outro que conseguimos nos ver e conhecer, pois «os nossos olhos só podem acolher o apelo das coisas que emergem, e realmente olhar, porque antes a ouviram. O olhar escuta e a voz vê»⁹⁸. À volta da mesa um dos alimentos e aqui não

⁹³ Jean-Louis Chrétien, *La voix visible*, cap. 2 de *L'Appel et la réponse* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1992), 46.

⁹⁴ Chrétien, *La voix visible*, 49.

⁹⁵ Chrétien, 51.

⁹⁶ Chrétien, 52.

⁹⁷ Chrétien, 101.

⁹⁸ Chrétien, 101.

falamos no sentido biológico, mas sim de um alimento mais espiritual porque satisfaz o interior do ser humano: o diálogo – as palavras que são pronunciadas e partilhadas uns com os outros é um campo de batalha onde o conhecimento, o amor, a amizade, a compreensão e o próprio acolhimento entram numa disputa, onde o que vence é sempre a partilha e a vivência humana e espiritual.

Como temos vindo a desvendar, a partilha da mesa é um fenómeno que transcende o mero ato de alimentar; ela é, antes de tudo, uma experiência de abertura ao outro, um encontro onde o corpo e a alma se manifestam em comunhão entre todos e com cada um. A mesa partilhada é o lugar onde o toque do alimento, o olhar do outro e a palavra pronunciada se entrelaçam em uma experiência fenomenológica que revela a nossa condição encarnada e relacional. Sobre a ação do toque, o autor Merleau-Ponty afirma que o tocar «é tocar-se a si mesmo»⁹⁹, por sua vez, o Henri Maldiney menciona que quando tocamos em alguém, em alguma coisa, «na verdade tocamos-nos a elas e somos simultaneamente tocantes e tocados»¹⁰⁰.

Neste sentido, a partilha da mesa não se limita à distribuição de alimentos, mas leva-nos a um toque mútuo, de uma experiência sensível e visível, onde cada gesto comunica e se deixa comunicar – conhecimento e abertura mútua. Os gestos como o passar o pão, o beber, o toque das mãos no partir do alimento – tudo isto são gestos que tornam tangível a presença do outro e, em simultâneo, revelam a nossa própria existência.

«A experiência tátil do outro é também uma experiência de si mesmo; caso contrário, não seria sequer experiência do outro»¹⁰¹. O toque impõe-se, antes de qualquer palavra, como uma comunhão primordial – uma manifestação primeira da relação com os demais. Segundo Aristóteles «é a perfeição do toque que faz a perfeição do homem, genericamente como indivíduo»¹⁰². O comer junto, o sentar junto, os olhares trocados, tudo isto é o tocar-se a si mesmo e tocar o outro num mesmo movimento, em que a corporeidade e a comunhão se manifestam. Assim sendo, «de todos os sentidos, o mais fundamental e o mais universal é o toque»¹⁰³ e, nesta lógica, a mesa é o lugar onde este

⁹⁹ Chrétien, 102-104.

¹⁰⁰ Chrétien, 102-104.

¹⁰¹ Chrétien, 102-104.

¹⁰² Chrétien, 102-104.

¹⁰³ Chrétien, 102-104.

sentido se manifesta de maneira intensa. Para Aristóteles, a primeira manifestação da alma é o toque, no qual «o seu exercício não se distingue da sua experiência»¹⁰⁴. Assim, a mesa não é apenas um objeto apático, mas um lugar de presença, de relação e de reconhecimento mútuo, como já temos vindo a afirmar ao longo do estudo.

Deste modo, «o que me coloca em contacto com o mundo coloca-me igualmente em contato comigo mesmo»¹⁰⁵, isto ajuda-nos a entender que as «coisas não se tocam, são apenas próximas umas das outras por uma certa distância»¹⁰⁶ e isto causa um contraste: os que se reúnem à mesa ultrapassam a simples proximidade física para adentrar o território do encontro verdadeiro. O filósofo Heidegger diferencia o afastamento, no qual a proximidade não é senão um modo da distância e é aqui que a fenomenologia da mesa demonstra e desfaz as distâncias e abre um espaço de hospitalidade, pois o alimento partilhado é mais do que um sustento material, ele é um sinal da presença e da entrega, um gesto que funda comunidade.

A mesa partilhada é, assim, um espaço teológico e fenomenológico, onde a experiência do toque se dá naquilo que é mais essencial: a presença do outro e a comunhão da vida. Para Aristóteles, o toque é «o sentido necessário e suficiente para a aparição de um corpo animado, a condição permanente da possibilidade da vida humana, e de todas as outras eventuais, que pertencem sempre a um corpo táctil»¹⁰⁷.

A mesa partilhada é o lugar onde os sentidos se entrelaçam, onde o olhar encontra o outro, onde a escuta acolhe a palavra, onde o olfato e o paladar antecipam e confirmam a hospitalidade inerente, no qual o toque aparece e emerge como a experiência que desvela de modo mais profundo a fenomenalidade do encontro, isto é, «desvendar a fenomenalidade própria do toque constitui uma tarefa muito mais complexa do que para os outros sentidos»¹⁰⁸.

Assim sendo, a fenomenologia da partilha da mesa não se esgota na visão dos alimentos, no som daquilo que é dito nas conversas ou nos aromas que se desprendem

¹⁰⁴ Chrétien, 102-104.

¹⁰⁵ Chrétien, 102-104.

¹⁰⁶ Chrétien, 102-104.

¹⁰⁷ Chrétien, 102-104.

¹⁰⁸ Chrétien, 105-107.

dos pratos, pois ela se dá, sobretudo, no toque – o toque da mão que entrega o pão, das garrafas de vinho que circula entre os comensais, do próprio contacto com os objetos que sustentam e caracterizam a refeição partilhada entre todos e com cada um que se senta à mesa para se abrir ao amor e no amor. O toque revela-se na proximidade, mas também na distância, pois, como Aristóteles afirma, «o intervalo nunca é eliminado, mas apenas esquecido»¹⁰⁹.

Deste modo, a própria experiência do toque parece ser a do contacto, no qual a nossa pele e a nossa carne tocam nas superfícies das coisas, eliminando a distância e o intervalo. No entanto, na partilha da mesa, esse toque nunca se dá sem mediação, pois, o pão passa de mão em mão, o copo é erguido, os talheres encontram os alimentos, e cada gesto carrega consigo um convite à presença. É nesta lógica que «mostrar no toque um sentido da proximidade é mostrar nele um sentido da distância. Tocar é aproximar-se ou ser aproximado e não simplesmente aplicar uma superfície sobre outra»¹¹⁰.

O autor Maurice Pradines exprime esta ideia de forma coerente: «o toque, aparentemente o mais aderente, é sempre uma hesitação feita de aproximações e recuos»¹¹¹. A fenomenologia da mesa vive desse mesmo movimento, deste ritmo que é caracterizado no dar e no receber, de nos aproximarmos e nos afastarmos, ou seja, o toque é um gesto que implica um reconhecimento. Na mesa, tocamos sem cessar – nos pratos, nos copos, nos gestos compartilhados –, e, no entanto, «o ato de tocar oferece-nos antes de tudo incerteza»¹¹². Pois a partilha nunca é apenas material, mas simbólica e espiritual.

O filósofo Aristóteles enumera algumas qualidades fundamentais da própria experiência sensível: «o quente e o frio, o seco e o húmido, o pesado e o leve, o duro e o mole, o viscoso e o frágil, o rugoso e o liso, o espesso e o fino»¹¹³. Todas estas oposições são uma manifestação da experiência tátil da mesa, pois sentimos muitas das vezes o calor do prato servido, a textura do pão, a resistência do copo ou das garrafas – tudo isso compõe uma experiência sensível que é, ao mesmo tempo, uma experiência do ser.

¹⁰⁹ Chrétien, 105-107.

¹¹⁰ Chrétien, 105-107.

¹¹¹ Chrétien, 108-110.

¹¹² Chrétien, 108-110.

¹¹³ Chrétien, 108-110.

Destacando uma afirmação do autor Lagneau: «o toque é o sentido filosófico, ou seja, o sentido da realidade»¹¹⁴. Deste modo, quando estamos à volta da mesa, estamos num espaço de realidade vivida, onde a carne e a presença se entrelaçam, pois a partilha da mesa não é apenas um ato fisiológico, mas um acontecimento existencial e teológico, onde o ser se dá ao outro e onde o outro se revela na sua carne.

«A mão, própria do homem, surge naturalmente no espírito devido à sua extrema sensibilidade tátil e ao seu poder de discriminação e exploração»¹¹⁵. Deste modo, na mesa, a mão não apenas toca, mas oferece, partilha, acolhe o outro, tornando com que o tato seja o «lugar da questão decisiva»: na proximidade da partilha, reconhecemos que o outro, embora próximo, nunca é e não deve ser totalmente possuído, nunca é totalmente absorvido, pois o toque é uma confirmação da alteridade.

A mesa partilhada é, assim, um espaço onde o sentido do toque se revela em toda a sua fenomenalidade e profundidade. Não apenas como contato físico, mas como experiência do ser e da comunhão – «o toque é, de todos os sentidos, o mais comum, devido ao seu caráter essencial para a vida»¹¹⁶.

Assim sendo, a partilha da mesa, compreendida fenomenologicamente, revela-se como um espaço de encontro e de comunhão, por excelência, onde o ser humano se manifesta em sua corporeidade e na relação com o outro, como vamos poder abordar mais à frente. Este evento transcende a mera nutrição, tornando-se uma experiência de alteridade e hospitalidade. A mesa é o lugar onde os sentidos se entrelaçam, e onde, paradoxalmente, o toque – sentido primordial e constitutivo – muitas vezes é colocado em segundo plano.

Do ponto de vista fenomenológico, o toque é distinto dos outros sentidos, não se dá à distância, mas implica envolvimento e contacto direto com aquilo que se percebe, isto é, «existe o seu próprio envolvimento naquilo que percebe»¹¹⁷. Na experiência da mesa partilhada, esse contato não se reduz ao aspeto físico, mas torna-se gesto simbólico,

¹¹⁴ Chrétien, 111-113.

¹¹⁵ Chrétien, 111-113.

¹¹⁶ Chrétien, 111-113.

¹¹⁷ Chrétien, 119-124.

sacramento da presença do outro. Ele realiza-se nos gestos que doam e recebem, na partilha do pão e do vinho, na abertura ao próximo.

O toque é o sentido universal por excelência, pois não se limita a uma parte específica do corpo, mas se estende por toda a carne, ou seja, ele articula a vida com o mundo através da percepção e do discernimento, pois «o meio que somos é a medida dos extremos, discerne-os e diferencia-os: o quente é sempre mais quente do que nós, o frio é mais frio do que a nossa carne, e assim por diante para o duro e o mole. O que não tem uma intensidade suficiente para ser sentido, é como se não existisse para nós, porque o nosso sentido não é excedido»¹¹⁸. Dessa forma, a experiência da mesa é uma experiência de mediação, onde o toque não apenas percebe, mas também mede e diferencia.

Teologicamente, o toque tem um caráter sacramental. Ele não é apenas um sentido de apreensão, mas de doação. A mesa partilhada assume uma dimensão transcendente, onde o toque se torna meio de comunhão e revelação: «a fineza do toque tem como horizonte o discernimento do espírito, e esse espírito é sempre o de um ser vivo, cuja vida se expõe constantemente. Ele não pode separar-se, nem por um instante, do que o fundamenta»¹¹⁹. O toque na Eucaristia, por exemplo, não é apenas físico, mas uma forma de inserção no mistério.

São Tomás de Aquino destaca a primazia do toque na ordem do conhecimento e da existência, isto é, «a visão e o toque vão até às próprias coisas, enquanto a audição e o olfato se dirigem ao que procede das coisas, mas não às próprias coisas»¹²⁰. E embora «o toque seja mais necessário, ainda que a visão seja mais perfeita para o conhecimento»¹²¹, ele permanece fundamental, mas existe uma dependência entre eles – um é condição do outro, ou seja, o toque é de certa maneira a «raiz dos outros sentidos»¹²² e colocá-los em uma escala de primazia ou de concorrência seria absurdo e em vão.

A universalidade do toque confirma sua importância para Aristóteles e Tomás de Aquino: «confundir o tato com o toque significa confundir sensações gerais com

¹¹⁸ Chrétien, 119-124.

¹¹⁹ Chrétien, 125-127.

¹²⁰ Chrétien, 125-127.

¹²¹ Chrétien, 125-127.

¹²² Chrétien, 125-127.

sensações particularizadas»¹²³. A experiência tátil não é apenas sensorial, mas existencial, pois «o ato do sensível e o ato do sentido são um e o mesmo»¹²⁴.

Em suma, o toque revela-se como o lugar dessa troca incessante entre o ser humano e o próprio mundo, no qual o toque é «onde se identifica o não-idêntico, onde somos entregues ao mundo e as formas do mundo nos chegam»¹²⁵. Assim, a fenomenologia do toque, na partilha da mesa, revela a sua universalidade e a sua grande importância. Dessa forma, a mesa torna-se o espaço onde se revela, em toda a sua plenitude, a condição humana como ser sensível, relacional e aberto à transcendência.

¹²³ Chrétien, 137-139.

¹²⁴ Chrétien, 137-139.

¹²⁵ Chrétien, 137-139.

2. SEGUNDO PRATO: COMER COM OS OUTROS: HISTÓRIAS, RITUAIS E SABORES DA COMUNHÃO HUMANA

«Quando ofereceres um banquete, convida, pelo contrário, os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos. Serás feliz por não terem como retribuir-te, pois, ser-te-á retribuído na ressurreição dos justos. »

(Lc 14, 13-14)

2.1. O MEIO FAMILIAR COMO ESPAÇO DE PARTILHA

O conceito de família apresenta-se na sua génese com a sua própria estrutura e função, adaptando-se sempre a uma realidade concreta marcada por um tempo, por uma cultura, sociedade e contextos opostos entre si, mas mantendo sempre a consciência de que a «a família é o primeiro e fundamental lugar de humanização da pessoa e da sociedade, o berço da vida e do amor» (*Familiaris Consortio*, 42). Desta forma, podemos percorrer desde os modelos tribais, passando pela família extensa tradicional (onde a unidade familiar incluía vários membros de diferentes gerações), até a consolidação da família nuclear moderna (pai, mãe e filhos), tendo em conta o antropólogo Lluís Duch que menciona que a família sempre foi moldada pelas necessidades económicas, políticas e culturais da sua própria sociedade¹²⁶.

A palavra «família» tem suas raízes na língua latina, derivada de «famulus» , que significa «servo» ou «escravo», e «família», que se refere ao conjunto de servos e escravos pertencentes a um senhor. Originalmente, o termo não designava exclusivamente o núcleo familiar no sentido moderno, mas incluía todos os membros da casa, servos e parentes. Este contexto etimológico é importante, pois revela como a família estava, desde o início, ligada a uma estrutura hierárquica, económica e de poder. Com o tempo, a ideia de família foi se transformando, passando a referir-se ao núcleo básico composto por pais e filhos, mas sempre mantendo nuances de autoridade, obrigação e dever.

Por sua vez, na tradição cristã, a família assume um significado sagrado, tal como o Papa João Paulo II refere «a família é o santuário da vida, o lugar onde a vida, dom de Deus, pode ser acolhida com amor e protegida contra as diversas formas de agressão a

¹²⁶ Lluís Duch e Joan-Carles Mèlich, *Ambigüedades del amor: Antropologia de la vida cotidiana* 2/2 (Madrid: Editorial Trotta, 2009). 47-88

que está exposta» (*Evangelium Vitae*, 92). A Bíblia apresenta a família como uma instituição criada por Deus, a partir do relato da criação de Adão e Eva no livro do Gênesis. A união de homem e mulher, abençoada por Deus, é vista como a origem da primeira família humana, com a missão de «crescer e multiplicar-se» (cf. Gn 1, 28). Este mandamento confere à família não apenas uma função biológica, mas também um caráter espiritual e social, como guardiã da vida, do amor e da educação moral dos filhos tendo como inspiração a Sagrada Família como «o protótipo e o exemplo de todas as famílias cristãs. No lar de Nazaré, Maria e José educaram Jesus, preparando-o para a sua missão salvadora» (*Redemptoris Custos*, 7).

Neste sentido, a etimologia cristã de família está intimamente ligada ao conceito de comunhão e de unidade no amor, refletindo a própria natureza de Deus. Assim, a família não é apenas uma unidade social, mas também uma expressão do amor divino, no qual, «a família é a via da Igreja. [...] A primeira e a mais importante estrada é, no entanto, a estrada do homem e é também a estrada da família» (*Gratissimam Sane*, 2), no qual é chamada a refletir esse amor nas suas interações quotidianas, pois, a família é «a célula primeira e vital da sociedade» (*Gaudium et Spes*, 48).

Do ponto de vista antropológico, a família é uma instituição universal, presente em todas as culturas e sociedades conhecidas, ainda que com formas e estruturas diversas. Lluís Duch argumenta que a família é uma das formas primordiais de organização humana, onde as primeiras formas de sociabilidade, afeto e moralidade são ensinadas e transmitidas. A universalidade da família deve-se ao facto de que ela responde a necessidades básicas dos seres humanos, como a reprodução, o cuidado das crianças e a organização da vida em comum¹²⁷. Para Lluís Duch, a família é uma «estrutura ambivalente», pois, embora seja o espaço onde se desenvolvem os laços de amor e cuidado, ela também pode ser um lugar de conflito, repressão e opressão. Ele explora as tensões inerentes à vida familiar, onde o amor e a dependência convivem com o desejo de autonomia e a possibilidade de desintegração. É-nos apresentado a família como um espaço de negociação contínua, onde as forças sociais, culturais e psicológicas se entrelaçam, moldando as relações entre seus membros¹²⁸.

¹²⁷ Cf. Duch e Mèlich, *Ambigüedades del amor*, 47-88

¹²⁸ Cf. Duch e Mèlich, 47-88

Ao mesmo tempo, a família, enquanto fenómeno antropológico, é moldada por valores culturais e históricos, no qual, «a tarefa fundamental da família é o serviço à vida, realizando a sua missão de guardar, revelar e comunicar o amor» (*Familiaris Consortio*, 17). Se, em termos universais, a família responde a necessidades biológicas e sociais comuns, as formas concretas que assume variam significativamente de uma cultura para outra mantendo sempre o compromisso de serem «lugar de humanização da pessoa e da sociedade» (*Familiaris Consortio*, 42). Em algumas sociedades, o modelo de família nuclear, composto por pais e filhos, é predominante; em outras, prevalece o modelo de família extensa, onde avós, tios e primos desempenham um papel central. Além disso, as noções de parentesco, autoridade e género variam amplamente, influenciando a maneira como a família é concebida e vivida em diferentes contextos, no qual «o primeiro âmbito onde a fé ilumina a cidade dos homens encontra-se na família» (*Lumen Fidei*, 52).

Historicamente, a família tem assumido diferentes formas e funções, refletindo as transformações económicas, políticas e religiosas das sociedades. Na sociedade romana antiga, por exemplo, a família era uma unidade patriarcal, onde o «pater familias» tinha autoridade absoluta sobre todos os membros da casa, incluindo a esposa, os filhos e os escravos. A família era vista não apenas como uma unidade doméstica, mas também como uma instituição política, onde o pai representava a autoridade e a ordem social. Com o advento do cristianismo, a família passou a ser vista como um reflexo da ordem divina. O Novo Testamento oferece um modelo de família centrado no amor e na responsabilidade mútua, onde o marido deve amar a esposa como Cristo amou a Igreja, e os filhos devem ser educados «na disciplina e admoestação do Senhor» (cf. Ef 6,4). Este modelo, que destaca o amor e o cuidado, contrastava com as formas mais autoritárias e hierárquicas da família romana.

Na Idade Média, a família tornou-se uma instituição central na sociedade feudal, onde os laços de parentesco e de casamento desempenhavam um papel crucial na organização política e económica. A família nobre, por exemplo, era uma unidade de poder, responsável pela gestão de terras e pela aliança entre famílias através de casamentos arranjados. Ao mesmo tempo, a Igreja desempenhava um papel importante na regulação da vida familiar, impondo normas sobre o casamento, a sexualidade e a procriação. Com a modernidade, a família começou a ser progressivamente transformada, em grande parte devido às mudanças económicas e sociais trazidas pela Revolução Industrial. O modelo de família nuclear, composto por pais e filhos, tornou-se

predominante, especialmente nas sociedades ocidentais urbanizadas. Ao mesmo tempo, o papel da mulher na família e na sociedade começou a ser reconfigurado, com o surgimento dos movimentos feministas e as mudanças nas relações de gênero. A família moderna é marcada por uma maior igualdade entre os cônjuges, uma valorização da autonomia individual e uma redefinição dos papéis tradicionais de gênero e parentalidade.

Na perspectiva cristã, a família é vista como uma «igreja doméstica» (*gratissimam sane, 3*), onde os valores do Evangelho são vividos e transmitidos. A família é chamada a ser um espaço de amor, de serviço e de acolhimento, onde cada membro é valorizado e respeitado em sua dignidade única. No entanto, a tradição cristã também reconhece as dificuldades e os desafios da vida familiar. Os textos bíblicos estão repletos de relatos de conflitos familiares, desde Caim e Abel até as tensões entre os irmãos de José no Egito. Esses relatos lembram-nos que a família, embora seja um espaço de amor, também é um lugar de tensões e ambiguidades.

Lluís Duch e Joan-Carles Mèlich partem do princípio de que a família não é uma criação estática ou imutável, mas uma instituição que surge e se transforma conforme as necessidades sociais e culturais das diferentes épocas. A família, em sua origem, é vista como uma estrutura social fundamental para garantir a sobrevivência, organização e continuidade dos grupos humanos. No início das sociedades humanas, a família surge como uma unidade básica de convivência e cooperação, sendo responsável por diversas funções essenciais, como a proteção física, a procriação e a socialização dos membros mais jovens. Esse modelo inicial de família estava intimamente ligado à necessidade de proteção mútua e à distribuição de responsabilidades dentro do próprio grupo¹²⁹.

Assim sendo, a família atua como o primeiro espaço de socialização do ser humano. É dentro do núcleo familiar que os indivíduos aprendem as primeiras regras de convivência, assimilam comportamentos e constroem sua identidade. Outro aspeto importante é a relação da família com o sagrado em suas origens. Muitas sociedades antigas viam a família como uma extensão da ordem cósmica ou divina¹³⁰. Rituais familiares, como o culto aos ancestrais ou cerimônias de passagem, eram comuns em várias culturas e desempenhavam um papel central na vida espiritual e social da família. A família era vista como uma instituição sagrada, e a sua continuidade e harmonia eram

¹²⁹ Duch e Mèlich, 47-88.

¹³⁰ Duch e Mèlich, 47-88.

essenciais não apenas para o bem-estar material, mas também para o equilíbrio espiritual da comunidade. Esses elementos religiosos estavam profundamente enraizados na vida cotidiana da família e reforçavam a sua importância social¹³¹.

¹³¹ Duch e Mèlich, 47-88.

2.2. RITMO, TRADIÇÃO E CRIAÇÃO DA IDENTIDADE FAMILIAR

Tomemos nota os antropólogos Lluís Duch e Joan-Carles Mèlich que exploram a relação entre o amor e as dimensões de espaço e tempo dentro do contexto familiar, no qual começam por dar uma maior importância ao espaço físico da casa ou do lar salientando o papel crucial na própria configuração das relações familiares, pois, o lar é visto não apenas como um local físico, mas como um espaço simbólico carregado de significados emocionais e afetivos entre todos aqueles que o habitam¹³².

Esse mesmo espaço comum entre os familiares nasce e torna-se como um centro de construção e de manifestações de relações de amor, conflito e solidariedade entre todos e para todos como um espaço onde a «família configura-se como um conjunto de indivíduos que coabitam»¹³³ e tornam o espaço humano como um «espaço vivido, sentido tornando-o imprescindível para o mundo da vida»¹³⁴. Por outro lado, é-nos apresentado também a dinâmica do tempo contextualizando para o ambiente familiar e tomando consciência do nosso próprio ritmo e às rotinas que estruturam a vida quotidiana dentro do meio familiar. Salienta-se o facto de que o tempo familiar é um componente essencial para a criação de uma identidade coletiva dentro da família, sendo moldado tanto pelas experiências compartilhadas quanto pelas narrativas transmitidas entre gerações.

Assim sendo, o tempo familiar é uma categoria distinta do tempo cronológico ou social, isto é, é um tempo vivido, carregado de significados que emergem das interações e relações dentro do contexto familiar marcado muitas das vezes por rotinas, tradições e rituais que dão um sentido de continuidade e de relação entre si. Importa salientar que o tempo humano é visto como uma experiência subjetiva, moldada pelas emoções e pelas relações interpessoais¹³⁵. Dentro da família, o tempo humano é vivido de forma intensiva, onde momentos de alegria, conflito, amor e perda se entrelaçam, criando um cenário complexo de experiências temporais.

Ao refletir antropológicamente sobre estas questões surge a questão do tempo como um modo de dedicação aos outros, tanto na partilha da mesa quanto em outros aspetos da vida quotidiana. A partir de uma perspectiva antropológica, o tempo dedicado aos outros é uma manifestação fundamental de sociabilidade, reciprocidade e

¹³² Duch e Mèlich, 141-168.

¹³³ Duch e Mèlich, 143.

¹³⁴ Duch e Mèlich, 141.

¹³⁵ Duch e Mèlich, 141-168.

compromisso comunitário¹³⁶. O ato de «dar tempo» ao próximo — seja na partilha de refeições, na convivência diária ou em momentos significativos — é uma expressão tangível da construção de laços sociais e afetivos¹³⁷. Neste ponto podemos tomar como exemplo que «quando alguém prepara a comida com Amor, coloco-a com o Amor, os outros se sentam à mesa com amor»¹³⁸ e desta forma estamos a dar espaço à beleza que se dá e nos permite assistir à realização do próprio amor, ou seja, «e o amor realizado é a beleza¹³⁹, no qual «aquilo que nutre toda a pessoa, por meio da comida é a beleza»¹⁴⁰. Quando articulado com o pensamento cristão, esse tempo assume uma dimensão transcendente, onde a atenção ao outro se configura como um reflexo do mandamento de amor e serviço ao próximo, central no evangelho de Jesus Cristo. No campo antropológico, o conceito de tempo não é meramente linear ou quantitativo - o tempo dedicado a interações sociais é visto como um recurso simbólico e relacional, onde a qualidade do tempo partilhado é mais importante do que a sua quantidade. A antropologia clássica, representada por autores como Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss, explora a noção de que as relações humanas são, em grande parte, sustentadas pela reciprocidade e pela dádiva, e o tempo, neste contexto, é uma das mais preciosas formas de dádiva¹⁴¹. Ao dedicarmos tempo ao outro, estamos a oferecer uma parte de nós mesmos, participando de uma troca simbólica que transcende o material. Por sua vez, numa antropologia contemporânea destaca que o tempo dedicado ao outro é uma forma de construir e fortalecer os laços sociais, expressar solidariedade e reforçar os princípios éticos que sustentam uma mesma comunidade¹⁴².

Por sua vez e na lógica da tradição cristã, o tempo que dedicamos aos outros é visto como uma expressão de amor ao próximo e como uma resposta ao chamamento divino do serviço. Jesus, ao longo de seu ministério, exemplificou essa atitude de doação de tempo, frequentemente interrompendo seu caminho para estar com aqueles que necessitavam de sua presença e atenção. O tempo, para o cristão, não é meramente uma sucessão de momentos, mas um presente divino que deve ser investido no serviço aos

¹³⁶ Duch e Mèlich, 141-168.

¹³⁷ Duch e Mèlich, 141-168.

¹³⁸ Marko Ivan Rupnik, *A arte da vida: o quotidiano na beleza*, trad. Mário José Galvão de Almeida (Braga: Editorial A.O., 2015), 159.

¹³⁹ Rupnik, *A arte da vida*, 159.

¹⁴⁰ Rupnik, 159.

¹⁴¹ Duch e Mèlich, *Ambigüedades del amor*, 141-168.

¹⁴² Duch e Mèlich, 141-168.

outros, refletindo a ética do cuidado, da compaixão e da solidariedade¹⁴³. Os Evangelhos mostram-nos repetidamente que Jesus dava prioridade ao encontro com o outro, seja através da partilha de refeições, da escuta atenta ou do cuidado com os marginalizados. O banquete, em particular, aparece como um símbolo frequente nas Escrituras, representando a comunhão com Deus e com a comunidade. A ceia, como o espaço privilegiado da partilha, assume uma dimensão escatológica, apontando para o banquete eterno, mas também se configura como um convite à vivência do amor fraterno no presente. No pensamento cristão, essa ética do cuidado é central. O cuidado com o próximo é uma extensão natural do amor cristão, e dedicar tempo aos outros é uma forma de praticar esse amor de maneira concreta. O tempo que passamos com os outros é, em última instância, um reflexo do tempo que Deus nos concede, um tempo que deve ser usado para o bem, para a construção de relacionamentos significativos e para o fortalecimento dos laços de fraternidade.

Segundo os antropólogos Lluís Duch e Joan-Carles Mèlich, o fator da educação é bastante importante, mas não ocorre de maneira linear, mas sim através de interações que envolvem tanto o tempo passado quanto o futuro projetado. Assim sendo, a transmissão de valores, costumes e conhecimentos acontece em um tempo familiar que é flexível e adaptável às necessidades de cada membro da família. Este mesmo tempo é marcado muitas das vezes por ritmos distintos, como por exemplo: crises ou transições que levam com que a educação familiar seja sempre um processo contínuo, mas marcado por momentos-chave que têm impacto duradouro¹⁴⁴.

Por sua vez, o tempo festivo que é necessário e bastante dinâmico no seio familiar, onde colocam as rotinas de parte para dar lugar à celebração e ao encontro. Os autores Lluís Duch e Mèlich afirmam o grande valor que esses momentos festivos ganham e assume um papel crucial na construção e reforço dos laços familiares, pois proporcionam uma ruptura com a monotonia do dia a dia e oferecem a oportunidade para a renovação dos vínculos afetivos entre todos¹⁴⁵. Por outro lado, o fator da monotonia surge como uma parte inevitável da vida familiar, decorrente da repetição das rotinas diárias. No entanto,

¹⁴³ Duch e Mèlich, 141-168.

¹⁴⁴ Duch e Mèlich, 141-168.

¹⁴⁵ Duch e Mèlich, 141-168.

existe um reconhecimento que essa mesma monotonia pode ser tanto uma fonte de segurança e estabilidade quanto de tédio e insatisfação¹⁴⁶.

Desta forma, a monotonia é vista como um desafio para as relações familiares, pois pode levar ao desgaste emocional e ao desprendimento. Lluís Duch e Joan- Carles Mèlich sugerem que a chave para lidar com a monotonia reside na capacidade de encontrar significado e propósito nas pequenas rotinas diárias, bem como na introdução de elementos de novidade e surpresa que possam revitalizar as relações familiares¹⁴⁷.

Perante todas as relações familiares em foco nas diversas interações e convivências familiares é-nos apresentada como um espaço complexo, repleto de tensões, negociações e significados profundos que afetam o modo como os indivíduos se relacionam entre si e com o próprio mundo exterior. Desta forma, a família é vista como o primeiro e mais importante espaço de convivência, onde os indivíduos aprendem a interagir, comunicar e lidar com o outro, a família é um microcosmo da sociedade, onde se refletem muitas das tensões sociais e culturais presentes no mundo exterior¹⁴⁸. Logo, a família exige uma série de ajustes e acomodações mútuas, dado que os membros familiares são muitas vezes obrigados a compartilhar um espaço comum ao longo do tempo, o que pode gerar um contraste entre a harmonia ou conflito.

Pode-se afirmar que a comunicação na convivência familiar é outro aspeto central, pois, a comunicação verbal e não verbal molda as relações familiares. Muitas vezes, o silêncio é tão significativo quanto a fala, refletindo tensões latentes ou a incapacidade de lidar com determinados conflitos – a falta de comunicação clara pode gerar ressentimento e distanciamento entre os membros da família.

Outro aspeto dentro das estruturas familiares é a questão dos conflitos que surgem e são geridos dentro do ambiente familiar, no qual, o conflito pode ser construtivo, servindo como uma oportunidade para crescimento e aprendizagem, desde que haja um esforço para a reconciliação e o diálogo. No entanto, também apontam que, sem uma gestão adequada dos conflitos, a convivência pode se tornar insuportável, levando à deterioração das relações familiares.

¹⁴⁶ Duch e Mèlich, 141-168.

¹⁴⁷ Duch e Mèlich, 141-168.

¹⁴⁸ Duch e Mèlich, 141-168.

Importa mencionar que a família não é uma entidade isolada, e os valores, normas e expectativas da sociedade mais ampla impactam diretamente as dinâmicas internas da família, ou seja, as pressões externas, como as questões do trabalho, as mudanças tecnológicas e as transformações sociais, podem interferir na capacidade da família de manter uma convivência harmônica¹⁴⁹.

O antropólogo britânico Ralph Linton afirma que «tudo leva a pensar que a família é a mais antiga das instituições sociais-humanas, uma instituição que sobreviverá, de uma forma ou doutra enquanto existir a nossa espécie...»¹⁵⁰. Contudo, como já vimos anteriormente o conceito de família surge ligado a vários âmbitos, como por exemplo no âmbito religioso e político que frequentemente é utilizada como modelo para a construção de outros sistemas, isto é, a família como um «sistema familiar», como um factor institucional determinante e operativo nas várias sociedades humanas que leva para a formação de uma base social e humana baseada na integração, orientação e estabilidade dos indivíduos e grupos humanos num determinado tempo e espaço¹⁵¹.

Deste modo, a família apresenta-se no meio contemporâneo como a principal corrente para a transmissão da cultura, de referências sociais e morais – característica base de todas as sociedades. Ao longo da história da humanidade, baseada em variadíssimos modelos familiares os Seres Humanos tentam alcançar a reconciliação de aspetos opostos e em primeira vista irreconciliáveis entre a própria existência humana, tais como: homem e mulher, vida e morte, ascendente e descendente, corporativismo e individualismo, biologia e cultura, liberdade e escravidão – As diversas estratégias sociais com cuja colaboração a família tem procurado alcançar uma certa conciliação harmoniosa desses termos opostos, articulam os diferentes sistemas sociais que permitem a integração dos seres humanos no seu espaço e no seu tempo¹⁵².

Historicamente, a permanência da instituição familiar – sempre de uma maneira ou de outra – é contraposição à instituição política, defendendo que a família costuma unir de maneira exemplar e com uma força expansiva as diversas facetas das razões efetivas e afetivas que atuam e se desenvolvem por cada Ser Humano. Vejamos toda esta perspectiva tendo em conta situações biográficas, culturais, económicas e geográficas, no

¹⁴⁹ Duch e Mèlich, 141-168.

¹⁵⁰ Duch e Mèlich, 141-168.

¹⁵¹ Duch e Mèlich, 141-168.

¹⁵² Duch e Mèlich, 30.

qual, a questão do erotismo e da fecundidade são os principais princípios frequentes em média de fortes tensões e conflitos entre os indivíduos dos grupos familiares. Vejamos a família como um corpo de Corpos, isto é, não só resistências e dificuldades, mas sim atuam na vida quotidiana de maneira complexa e opositora. Segundo Pierre Bourdieu «a família é certamente um corpo que ama, trabalha, se relaciona e subsiste como se trata de «um campo de exercícios variados... », no qual, «um campo que desenha no mundo enormes dificuldades e contradições nas relações primárias e primeiras do Ser Humano»¹⁵³.

¹⁵³ Duch e Mèlich, 31.

2.3. COMER, CELEBRAR E A DIMENSÃO RITUAL DA REFEIÇÃO

Assim sendo, os antropólogos Lluís Duch e Mèlich analisam e apresentam o ato de comer em família como um momento fundamental de convivência, pois, as refeições partilhadas são uma oportunidade para reunir os membros da família, criando um espaço de comunicação e interação¹⁵⁴. Neste contexto, a alimentação funciona como um elo que conecta as pessoas e reforça os laços familiares. Deste modo, a mesa de jantar torna-se um espaço simbólico onde se transmitem tradições, valores e normas culturais. Ao comer juntos, os membros da família participam de um ritual que vai além da nutrição: eles reforçam seu entendimento de pertença e identidade coletiva. Nesta lógica é importante tomar consciência de que «os elementos criados, com a consciência de que estamos a tomar um dom é inculcar neles a marca do amor»¹⁵⁵. Os alimentos também estão profundamente ligados aos rituais e às tradições familiares, possuem uma forte dimensão simbólica. O que se come, como se come, e com quem se come refletem valores culturais e sociais, «eis a verdade que leva consigo um prato, um pão grande, eis o que é comunicado por um copo de bom vinho»¹⁵⁶. Assim sendo, a escolha dos alimentos pode sinalizar a pertença a uma certa cultura ou grupo, ou até mesmo criar fronteiras simbólicas dentro da convivência familiar. A preparação e a partilha de alimentos também podem ser vistos como um ato de cuidado e amor dentro do contexto familiar. Cozinhar para alguém, especialmente em ocasiões especiais, é uma forma de expressar afeto e preocupação¹⁵⁷.

As nossas relações podem ser caracterizadas como um «jogo simbólico» e «intercâmbio ético»¹⁵⁸ – positivo e negativo como um constituinte indispensável do corpo Humano e no corpo social, nomeadamente, no âmbito familiar. Atualmente, a família, enquanto primeira estrutura de acolhimento, encontra-se sempre inserida num âmbito social caracterizado por vários fatores sociais, económicos, culturais, religioso, ou seja, nunca pode ser visto como um dado apriorístico, estabelecido de uma vez por todas. Por sua vez e numa conceção «essencialista» do conceito família, há que deixar claro que se

¹⁵⁴ Duch e Mèlich, 259-284.

¹⁵⁵ Rupnik, *A arte da vida*, 160.

¹⁵⁶ Rupnik, 160.

¹⁵⁷ Duch e Mèlich, *Ambigüedades del amor*, 259-284.

¹⁵⁸ Duch e Mèlich, 31.

trata de uma instituição humana que está sempre vinculada a um contexto social determinado e caracterizado¹⁵⁹.

Neste sentido, a configuração estrutural do ser humano é articulada historicamente por processos de contextualização e adaptação e reorganização contínua e direta com a realidade, no qual, a família incorporada no sentido efetivo e afetivo do Ser Humano. Outro aspeto bastante importante e central em todo este estudo é a mesa como um espaço de partilha, de encontro e de amor, vista como um espaço de educação. Para Duch e Mèlich, as refeições são momentos em que os pais ensinam valores sociais e comportamentais aos filhos, como o respeito às normas de convivência, a paciência, e a partilha. As conversas que ocorrem à mesa contribuem para a socialização das crianças e para o desenvolvimento de habilidades de comunicação¹⁶⁰. A alimentação, nesse sentido, torna-se uma ferramenta educativa, onde a família ensina e reforça normas e costumes que são essenciais para a vida em sociedade.

Por outro lado, e se a mesa é composta por alimentos e elementos que necessitam de preparação prévia, a cozinha é apresentada mais do que um local físico onde se preparam alimentos, torna-se um espaço antropológico essencial, onde o ser humano expressa a sua capacidade de transformar a natureza em cultura. O ato de cozinhar, ao transformar ingredientes crus em comida pronta para o consumo, simboliza a passagem do estado natural para o estado cultural, um processo que é central à condição humana¹⁶¹. A cozinha é um lugar onde a cultura é construída e transmitida. É ali que se perpetuam tradições, se compartilham saberes e se transmitem valores de uma geração para outra, consolidando a identidade familiar e social.

O cozinhar sempre foi uma atividade comunitária e relacional. No contexto familiar, a cozinha é o local onde os membros da família interagem, colaboram e criam laços afetivos através da partilha de tarefas e da preparação de alimentos. Para os autores, o processo de cozinhar é um ato de cuidado e amor. Cozinhar para outros é uma forma de expressar afeto e consideração, o que reforça a ideia de que a cozinha é um lugar de conexão emocional, além de funcional. Segundo os antropólogos, o ser humano é essencialmente um «ser culinário» , ou seja, a culinária é uma prática que o diferencia de outras espécies, marcando a sua capacidade de criar cultura e transformar o mundo ao seu

¹⁵⁹ Duch e Mèlich, 30-31.

¹⁶⁰ Duch e Mèlich, 259-284.

¹⁶¹ Duch e Mèlich, 259-284.

redor¹⁶². A cozinha, nesse sentido, é uma manifestação da criatividade e da racionalidade humana.

A estrutura da cozinha, em termos físicos e simbólicos, reflete a organização social e cultural de um grupo ou sociedade. Para Lluís Duch e Joan- Carles Mèlich, a disposição da cozinha (os utensílios, o modo como os alimentos são armazenados e preparados) pode ser vista como um microcosmo da cultura mais ampla à qual pertence. Assim, a cozinha não é apenas um espaço funcional, mas um lugar carregado de simbolismo, onde a cultura se materializa. Cada detalhe da estrutura da cozinha, desde as técnicas culinárias até os ingredientes utilizados, reflete tradições culturais, valores e identidades coletivas, pois, a culinária é uma das expressões mais claras do fator cultural e antropológico na cozinha¹⁶³.

Outro dos aspectos a ter em conta é a relação entre a natureza e a cultura que é exemplificada na cozinha. Através da culinária, o ser humano transforma produtos da natureza (plantas, animais) em comida culturalmente significativa. Isso demonstra a capacidade humana de mediar entre o natural e o cultural, uma característica essencial da antropologia. Na cozinha, a natureza é domesticada e organizada de acordo com as regras culturais e sociais. Essa transformação do natural em cultural reflete a capacidade humana de dar sentido ao mundo ao seu redor, criando normas e padrões que estruturam a vida cotidiana.

Nesta área de estudo, a ação que nos ajuda a ter uma compreensão mais ampla e significativa é o próprio ato de comer que assume, desde sempre um sentido antropológico essencial, pois não é apenas um processo biológico, mas um fenômeno cultural e simbólico. Para os seres humanos, o comer é carregado de significados que transcendem a necessidade de sobrevivência, sendo uma prática que envolve rituais, normas sociais e tradições¹⁶⁴. Desta forma, o comer em família é um ato coletivo que marca a convivência e a interdependência entre os membros. Ele é visto como uma ocasião para reafirmar laços afetivos e sociais, reforçando a unidade familiar através da partilha de alimentos.

¹⁶² Duch e Mèlich, 259-284.

¹⁶³ Duch e Mèlich, 259-284.

¹⁶⁴ Duch e Mèlich, 259-284.

Sentar-se à mesa para comer juntos é um ato de partilha e de cuidado mútuo. A preparação da comida e a sua partilha tornam-se expressões de afeto e solidariedade, criando uma dinâmica de dar e receber dentro do ambiente familiar¹⁶⁵. A solidariedade familiar manifesta-se na maneira como os membros da família cuidam uns dos outros através da alimentação, tanto na preparação dos alimentos quanto na partilha das refeições. É um momento de união, onde os vínculos afetivos são reforçados pela interação em torno da mesa. A mesa das refeições é um espaço de diálogo e troca, onde se desenvolvem habilidades de comunicação e se transmitem valores éticos e culturais¹⁶⁶. É durante as refeições que a educação familiar acontece de maneira mais delicada, por meio da conversa e do comportamento. A prática de comer em família também estabelece normas e regras de comportamento, muitas vezes invisíveis, que reforçam a coesão do grupo. Essas normas incluem tanto regras explícitas, como os modos à mesa, quanto práticas implícitas, como o respeito pelos rituais alimentares específicos da família.

A comida, enquanto necessidade biológica, transcende seu aspeto material para se tornar um ponto de articulação de identidades culturais, construções sociais de gênero, hierarquias, normas de civilização e até mesmo práticas religiosas e espirituais. O alimento que o homem consome não é algo de «material» limitado nas suas funções físicas, mas sim é-lhe dado por Deus como comunhão com ele e para fazer da sua vida uma comunhão com Deus.¹⁶⁷

Assim sendo, as refeições em família adquirem um caráter ritualístico, especialmente em eventos festivos e celebrações importantes, como aniversários ou festas religiosas. Esses momentos representam uma pausa na rotina, onde a comida tem um papel central na construção de significados e na celebração dos laços familiares¹⁶⁸. O ritual de comer juntos nessas ocasiões serve como um ato de reafirmação da solidariedade e da continuidade familiar – reforçando a consciência de pertença e o papel de cada membro dentro da estrutura familiar.

À volta da mesa somos convidados a sentar-nos em torno do alimento numa lógica antropológica de que não nos alimentamos apenas dos alimentos, mas sim da partilha entre todos os comensais, a partilha de todos os dons que se encontram e se revelam à

¹⁶⁵ Duch e Mèlich, 259-284.

¹⁶⁶ Duch e Mèlich, 259-284.

¹⁶⁷ Rupnik, *A arte da vida*, 156.

¹⁶⁸ Duch e Mèlich, *Ambigüedades del amor*, 259-284.

volta da mesa, ou seja, «temos uma verdadeira necessidade da presença, da hospitalidade, da palavra, do cuidado e do afeto dos outros»¹⁶⁹. Assim sendo, o estar à mesa é o aproximar-se da fonte da alimentação, é o procurar a comunhão, a união e o convívio, na qual, «a mesa tem o poder de romper fronteiras e hierarquias»¹⁷⁰, isto é, a mesa é sempre «acolhedora, oblativa, congrega as diferenças, quebra as hierarquias sociais»¹⁷¹.

¹⁶⁹ Adroaldo Palaoro, «*Quarta-feira da Semana Santa: mesa da partilha*», Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 5 de abril de 2023, <https://ihu.unisinos.br/categorias/42-comentario-do-evangelho/627630-quarta-feira-da-semana-santa-mesa-da-partilha>.

¹⁷⁰ Palaoro, «*Quarta-feira da Semana Santa: mesa da partilha*».

¹⁷¹ Palaoro, «*Quarta-feira da Semana Santa: mesa da partilha*».

2.4. HOSPITALIDADE E A LINGUAGEM DA COMUNHÃO

Lluís Duch e Joan-Carles Mèlich apresentam uma certa relação entre o cristianismo com o corpo, muitas vezes opondo o corpo e o espírito. O corpo, nessa tradição, frequentemente é visto como algo que pode ser corrompido pelo pecado e como um local de tentação, enquanto o espírito ou a alma são exaltados como dimensões mais elevadas do ser humano¹⁷². No entanto, a tradição cristã também traz aspetos positivos sobre o corpo, especialmente na crença da encarnação de Cristo, que valoriza o corpo ao afirmar que Deus se fez carne. Isso trouxe uma perspectiva de que o corpo humano pode ser redimido e é parte essencial da experiência espiritual.

Os antropologistas discutem como esses paradoxos moldaram a cultura ocidental, influenciando atitudes em relação ao corpo, à saúde, à sexualidade e à moralidade ao longo dos séculos. Eles também abordam as implicações dessa visão na modernidade e como ela continua a impactar a relação das pessoas com seu próprio corpo e com os outros¹⁷³. Desta forma, somos convidados a explorar como é que o corpo é compreendido no cristianismo primitivo, considerando as suas raízes judaicas e a diversidade cultural que moldou o surgimento dessa tradição religiosa. Duch, em sua abordagem antropológica, frequentemente destaca a importância das «mediações» culturais e religiosas na formação da identidade e da corporeidade humana. Esse conceito de «mediação» pode ajudar-nos a entender como o cristianismo, ao se desenvolver a partir do judaísmo, reinterpretou e resinificou a relação entre o corpo e o espírito¹⁷⁴. O cristianismo primitivo, especialmente fora da Palestina, foi considerado uma seita judaica que se baseava em elementos do judaísmo tardio, o qual, por sua vez, já era um espaço sincrético onde se misturavam tradições de várias origens: gregas, asiáticas, egípcias, entre outras. Para Duch, a «mediação» cultural é uma das chaves para compreender como as religiões se formam e se desenvolvem. O cristianismo não surge em um vácuo, mas está imerso em um caldeirão cultural e religioso que influenciou a sua forma de conceber o corpo e a espiritualidade¹⁷⁵.

¹⁷² Duch e Mèlich, *Ambigüedades del amor*, 171-199.

¹⁷³ Duch e Mèlich, 171-199.

¹⁷⁴ Duch e Mèlich, 171-199.

¹⁷⁵ Lluís Duch e Joan-Carles Mèlich, *Escenarios de la corporeidad: Antropología de la vida cotidiana 2/1*, trad. Enrique Anrubia Aparici (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 85.

Nesse contexto, a visão dualista do corpo como inferior em relação à alma, algo típico da tradição grega, encontrou eco no cristianismo primitivo. No entanto, a própria encarnação de Cristo — a centralidade da ideia de Deus se fazer carne — sugere uma valorização paradoxal do corpo, que ao mesmo tempo é visto como sagrado e sujeito à corrupção e ao pecado.

Segundo Lluís Duch a religião é uma forma de dar sentido à existência humana através de rituais e símbolos, e o corpo é o principal meio de vivenciar essas mediações. No cristianismo primitivo, o corpo não era apenas um veículo físico, mas um espaço teológico e ético no qual se manifestavam as tensões entre o divino e o mundano. O autor reconhece que, para entender a visão cristã do corpo, é fundamental compreender a situação política, religiosa e cultural da época de Jesus. Isso alinha-se à visão de que o contexto histórico e social molda profundamente a forma como os seres humanos experimentam e concebem sua corporeidade. A corporeidade no cristianismo primitivo, influenciada pelas práticas rituais judaicas e por correntes filosóficas helenísticas, era atravessada por essa complexa tensão: o corpo era, por um lado, um local de presença divina (como na encarnação) e, por outro, visto como uma fonte de fraqueza moral e pecado¹⁷⁶.

Desta forma, é-nos apresentado também em estudo as dificuldades de abordar a temática do corpo humano no cristianismo devido à sua complexidade e à carga de preconceitos associados a ela ao longo da história. O antropólogo Lluís Duch sugere, nos seus estudos, que esses preconceitos não são acidentais, mas resultam de longos processos de «mediação» simbólica e institucional que constroem uma determinada visão do corpo. No cristianismo, esse processo levou a uma visão ambivalente do corpo: ao mesmo tempo sagrado (como em certos rituais e sacramentos) e corruptível. Essas visões contraditórias sobre o corpo, que emergiram nos primeiros séculos do cristianismo, ecoaram de forma ampla na cultura ocidental. Duch argumenta que essa ambivalência se reflete nas práticas culturais e religiosas ao longo dos séculos, onde o corpo ora é celebrado, ora é controlado e reprimido, especialmente no que diz respeito à sexualidade e à moral.

Assim, é possível compreender o corpo no cristianismo primitivo não como uma entidade estática, mas como um campo de tensões simbólicas, éticas e culturais. O corpo é tanto um local de mediação com o divino quanto uma arena de controle e disciplina, em

¹⁷⁶ Duch e Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, 86.

grande parte influenciada pelas diversas tradições que o cristianismo assimilou ao longo de seu desenvolvimento. Para Duch, essas visões sobre o corpo continuam a reverberar na cultura ocidental, manifestando-se de forma ambivalente na relação entre corpo, espiritualidade e poder¹⁷⁷.

O ser humano é-nos apresentado como um ser de «mediações» e o papel essencial da cultura na constituição da subjetividade, do corpo e das relações sociais. Duch enfatiza que o ser humano não existe de forma direta ou imediata no mundo, mas sempre através de uma série de mediações culturais, religiosas, políticas e sociais. Esta perspectiva é essencial para compreender as profundas transformações que a Modernidade trouxe à concepção do corpo, conforme descrito no texto. A partir do século XVII, o individualismo emerge como a forma predominante de ser no mundo ocidental, transformando a relação do indivíduo com seu corpo. Esse processo, que coincide com o nascimento do capitalismo e com avanços científicos significativos como os de William Harvey sobre a circulação do sangue, marca uma mudança crucial na forma como o corpo é percebido: de uma noção comunitária e sagrada, passa a ser visto como um «artefato individualizado», um limite que diferencia uma pessoa de outra. Lluís Duch analisa essa transformação como uma mudança profunda nas «mediações» que estruturam a vida humana. Antes, o corpo era uma mediação para o pertencimento comunitário e religioso, imerso em tradições e símbolos que o conectavam com o mundo social e o divino. Na Modernidade, o corpo torna-se uma mediação individualizada, associada à autonomia e à propriedade do sujeito sobre si mesmo. O corpo passa a ser algo que o indivíduo «tem» e «possui», em vez de algo que o conecta diretamente à comunidade e ao mundo natural¹⁷⁸.

A reflexão sobre o processo de dessacralização do corpo, ou mais precisamente, de «autossacralização», que o texto menciona, é um ponto crucial no pensamento de Duch. A Modernidade é caracterizada por uma rutura com as tradições religiosas e culturais que antes moldavam o corpo como parte de um todo maior — seja a natureza, a comunidade ou o divino. No entanto, como Lluís Duch argumenta, que essa dessacralização não elimina a necessidade de sacralidade, mas a desloca para o próprio indivíduo, que começa a «sacralizar» a si mesmo através do corpo. Esse fenómeno é

¹⁷⁷ Duch e Mèlich, 87.

¹⁷⁸ Duch e Mèlich, 131.

visível nas sociedades contemporâneas, onde o corpo se torna um «projeto de autoexpressão», um «acessório de presença no mundo», de acordo com o autor em estudo. O corpo moderno é moldado, transformado e exibido como uma expressão da identidade individual, ao invés de ser um local de mediação com o transcendente. Para Duch, isso reflete uma mutação ontológica significativa: o ser humano deixa de perceber o seu corpo como parte de uma rede de significados cósmicos e passa a tratá-lo como uma extensão de sua individualidade, algo que pode ser manipulado e reconfigurado ao sabor das mudanças sociais e tecnológicas.

No entanto e num pensamento que marca a modernidade, o corpo torna-se a «fronteira» que distingue um indivíduo de outro, alinhado com o crescimento do individualismo. Para Lluís Duch, isso representa uma rutura com a conceção pré-moderna, onde o corpo era compreendido principalmente em termos de sua relação com o coletivo, seja na forma de comunidade, religião ou natureza. Na Modernidade, o corpo torna-se o marcador definitivo da individualidade, destacando o sujeito como uma entidade autónoma. Essa transformação ontológica — a distinção entre «corpo» e «pessoa humana» — reflete o movimento da Modernidade em direção à fragmentação e atomização do ser humano. O «homem anatomizado», descrito no texto, é o resultado desse processo de dissecação simbólica e literal do corpo. O conhecimento anatómico, como resultado da dissecação e do estudo médico, reforça a visão do corpo como um conjunto de partes funcionais e especializadas, afastando-o de uma visão unificada e simbólica¹⁷⁹.

Para Duch, essa fragmentação do corpo reflete uma perda de «mediação» com o todo social, espiritual e natural. A Modernidade, ao promover a separação entre o corpo e a pessoa, também marca uma alienação do indivíduo em relação a si mesmo e ao mundo. O corpo deixa de ser um «lugar de mediação» para a experiência do sagrado e do coletivo, tornando-se, em vez disso, um objeto de manipulação individual e de controlo técnico. A Modernidade traz consigo uma aceleração do tempo humano, que afeta diretamente o corpo e suas representações.

Para Lluís Duch, a experiência moderna do tempo é caracterizada por uma sensação de urgência e transitoriedade, que se reflete no tratamento do corpo como algo

¹⁷⁹ Duch e Mèlich, 133.

«móvel e flexível». O corpo moderno é constantemente reconfigurado de acordo com as mudanças culturais, tecnológicas e económicas, tornando-se um «artefacto» que pode ser modificado para se adaptar a novos contextos¹⁸⁰. Para o antropólogo, essa flexibilização do corpo é uma resposta à perda de estabilidade ontológica que a Modernidade provoca. O corpo, antes um símbolo de permanência e conexão com a tradição, passa a ser moldado de acordo com as exigências de uma sociedade em constante mudança. Esse processo de «vértigo de mudança compulsiva» é sintomático de uma cultura que perdeu suas referências tradicionais e que agora busca incessantemente novas formas de identidade e expressão.

A unidade é necessariamente dinâmica, porque a vida consiste em movimento, no qual, a unidade do ser vivo requer sempre uma harmonização não somente dos seus elementos estruturais, mas sim também das próprias ações. Assim sendo, importa mencionar que é necessário que as atividades do ser vivo, para serem propriamente atividades orgânicas e não uma simples alteração, estejam ordenadas para a sobrevivência e para a perfeição do indivíduo; de outra forma, conduziriam à desintegração deste¹⁸¹.

Uma consequência principal da abordagem moderna é a fragmentação da realidade em vários âmbitos, como por exemplo: âmbito ontológico, epistemológico e moral. Uma consequência desta visão é que a vida humana não pode ser explicada como uma totalidade, pelo menos no que diz respeito aos seus aspetos biológicos, os quais não podem ser ligados a outras dimensões superiores, como é o caso da esfera moral¹⁸². Desta forma, o processo de crescimento implica que a unidade do Ser Humano não se dá apenas em cada momento em específico, mas desenvolve-se na totalidade das várias fases vitais, pois, o Ser Humano constitui uma unidade substancial, onde o equilíbrio ou as eventuais disfunções do nosso organismo não são apenas um simples problema biológico, mas afetam toda a pessoa.

Toda esta dinâmica abarca em si uma dimensão constante da vida comunitária, no qual todas as nossas palavras e gestos precisam ter um reflexo transformador na prática da partilha, pois esta atitude foi assumida e é bastante visível no agir de Jesus Cristo ao longo de toda a sua vida. O aspeto da partilha, em específico o «partilhar a mesa» com os

¹⁸⁰ Duch e Mèlich, 134.

¹⁸¹ José Ángel Lombo de León e José Manuel Giménez Amaya, *Antropología de la acción: La vida humana como unidad dinámica* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra – EUNSA, 2024), 40–41.

¹⁸² Lombo de León e Giménez Amaya, *Antropología de la acción*, 45.

demais deve ser baseado no dom da solidariedade, de uma capacidade de abertura e de reconhecimento e colocar em prática a partilha das riquezas da natureza e de cada um dos comensais. A partilha da mesa não é apenas o estar sentado à mesa, mas sim é um espaço onde podemos «saborear o bem da criação e o bem da redenção»¹⁸³, no qual, o «alimento torna-se assim um símbolo»¹⁸⁴ que nos torna participantes de uma realidade mais profunda e que está contida nesse mesmo alimento que nos é apresentado na mesa, fazendo com que para lá do que vemos sobre o prato é-nos transmitido outros conteúdos por meio da realidade da mesa.

Neste sentido, «a mesa não pode ser lugar de espertezas e conveniências egoístas»¹⁸⁵, mas sim um lugar aonde a pessoa coloca em prática os seus dons, ou seja, é um momento de unidade e não de pequenos grupos sociais separados com privilégios infecundos, pois, «para Jesus, a mesa é espaço de as pessoas vivenciarem a gratuidade fraterna»¹⁸⁶. Por sua vez, o Cardeal José Tolentino de Mendonça apresenta uma analogia que nos ajuda a ter uma outra abordagem na compreensão, afirmando que a mesa é a «extensão do corpo» – como a «nossa primeira mesa foi o corpo dos nossos pais, o colo da nossa própria mãe»¹⁸⁷. A mesa apresenta-se como o lugar onde podemos tocar a vida uns dos outros através dos gestos que assumimos quando comemos e bebemos – «colocar uma coisa que está fora dentro do nosso corpo e ela transforma-se no nosso corpo»¹⁸⁸, isto é, esta mesma lógica apresenta-se entre uma coisa primitiva e que em simultâneo é um gesto tão radical de hospitalidade e de serviço connosco e para com os outros comensais.

A postura à mesa é um tema profundamente simbólico e complexo na antropologia, pois envolve não apenas aspetos práticos relacionados à alimentação, mas também questões culturais, sociais, simbólicas e históricas. A maneira como as sociedades se organizam em torno do ato de comer, as regras que governam essas interações e os significados atribuídos a esse momento refletem valores culturais profundos, que se manifestam tanto nas práticas quotidianas quanto nos rituais formais.

¹⁸³ Rupnik, *A arte da vida*, 154.

¹⁸⁴ Rupnik, 154.

¹⁸⁵ Paulo Mendes Peixoto, «Partilhar a Mesa», (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 2023. <https://www.cnbb.org.br/partilhar-a-mesa/>

¹⁸⁶ Peixoto, «Partilhar a Mesa».

¹⁸⁷ José Tolentino Mendonça, «O Elogio da Mesa», *Capela do Rato*, 12 de abril de 2018, <https://www.capeladorato.org/2018/04/12/o-elogio-da-mesa/>.

¹⁸⁸ Mendonça, «O Elogio da Mesa».

Podemos tomar como exemplo a ideia da casa como uma «Igreja Doméstica» que quando me sento à mesa o meu dom é o acesso para a mesa da caridade, pois, «assim a minha mesa alcança aquele conteúdo simbólico que é o seu fundamento, ou seja, o sacramento da Eucaristia»¹⁸⁹.

Neste sentido podemos tomar a consciência de que o estudo da postura à mesa revela, assim, uma diversidade de formas pelas quais as culturas organizam e expressam suas relações sociais. Em muitas sociedades, a disposição dos assentos e o comportamento à mesa refletem claramente as hierarquias de poder e a posição dentro do grupo. Em comunidades tradicionais, por exemplo, o lugar de honra à mesa, geralmente reservado ao patriarca ou a uma figura de autoridade, simboliza tanto o poder quanto a responsabilidade dessa pessoa em relação aos demais. Esta posição central pode ser entendida não apenas como um reflexo de uma ordem social rígida, mas também como uma maneira de reforçar e perpetuar essa hierarquia por meio de práticas diárias.

A postura à mesa também está intimamente ligada às normas de etiqueta, que variam consideravelmente entre as culturas e que, muitas vezes, são internalizadas desde a infância como parte dos processos de socialização. A antropologia observa como essas normas funcionam como formas de controle social, impondo padrões de comportamento que definem o que é apropriado ou inapropriado em diferentes contextos culturais. A etiqueta à mesa não apenas estabelece regras para o uso dos utensílios ou para o comportamento durante a refeição, mas também carrega significados simbólicos mais profundos. O uso de talheres, por exemplo, em muitas culturas ocidentais, está associado à ideia de civilização e refinamento, enquanto comer com as mãos pode ser considerado um ato de simplicidade ou até mesmo de barbárie. No entanto, em muitas culturas não ocidentais, o ato de comer com as mãos é um gesto carregado de significado cultural, espiritual e até mesmo higiênico, sendo cuidadosamente regulado por normas específicas, como o uso exclusivo da mão direita em sociedades muçulmanas e hinduístas, onde a mão esquerda é considerada impura.

Nesse sentido, a antropologia ajuda-nos a entender que essas normas não são universais, mas culturalmente situadas, refletindo valores específicos de cada sociedade. Em algumas culturas, por exemplo, o silêncio durante as refeições é considerado uma marca de respeito e contenção, enquanto, em outras, a conversa animada é vista como um

¹⁸⁹ Rupnik, *A arte da vida*, 163.

elemento essencial da refeição, reforçando laços sociais e a convivialidade entre os demais. Os rituais que acompanham as refeições, como orações, bênçãos, são exemplos claros de como a comida transcende seu papel material para se tornar um veículo de comunicação simbólica¹⁹⁰. Em muitas culturas, a refeição começa com um gesto de gratidão, seja a um deus, a espíritos ancestrais ou simplesmente aos presentes. Quando nos sentamos à mesa, os nossos gestos ganham um outro significado, como por exemplo as orações de bênção que realizamos antes e depois das refeições representam por um lado uma espécie de «exorcismo, uma vez que o demónio usa o cosmos, o cristão protege-se para que o mal não se sirva do alimento para se aproximar do nosso coração»¹⁹¹. Quando tomamos um alimento na presença do Senhor (através da oração) afastamos o mal, pois, «é a sua presença que nos mantém na vida»¹⁹², no qual, a vida não nasce do alimento, mas nasce e permanece na presença de Deus.

Deste modo, quando estamos a comer não ficamos apenas com a tarefa de satisfazer as necessidades do nosso estômago, mas assumimos a oportunidade de conseguir saborear em plenitude da criação: «como não se pensa só com o cérebro, mas com toda a pessoa, assim também não se come com o estômago e para o estômago, mas com tudo o que a pessoa é e para tudo aquilo que ela é»¹⁹³. Num sentido antropológico esta visão ajuda-nos a ter uma compreensão holística do ser humano, pois, o ser humano não é uma soma de partes independentes, mas sim um todo integrado onde cada aspeto da existência influencia os demais – a ação de comer prova que a alimentação não é um ato puramente biológico apenas, mas sim, envolve escolhas culturais, práticas sociais, tradições e significados simbólicos. Na teologia cristã, o ser humano é visto como uma unidade de corpo, alma e espírito. Essa unidade significa que cada ação humana tem uma dimensão espiritual e moral. Pensar e comer, portanto, são atos que transcendem o físico, tocando o espiritual e o ético.

A unidade como característica dos seres vivos é mais bem compreendida ao destacar a sua diferença em relação a outros seres. Aqueles seres que se movem em virtude de um dinamismo próprio (seres naturais), e aqueles que o fazem por um dinamismo extrínseco (seres artificiais) – os seres naturais são aqueles que são dotados

¹⁹⁰ Rupnik, 150.

¹⁹¹ Rupnik, 151.

¹⁹² Rupnik, 151.

¹⁹³ Rupnik, 152.

de uma natureza, nesse sentido, os seres que são dotados de uma espontaneidade em seu próprio movimento, embora não seja necessariamente autónomo. Por sua vez, os seres artificiais proveem de princípios extrínsecos, por isso dizemos que eles são produzidos ou fabricados¹⁹⁴.

Tomemos consciência de que todas as coisas em certa medida correspondem sempre a um certo tipo de realidade, isto é, algo unitário no qual «a unidade se dá em distintos níveis de unidade»¹⁹⁵, e onde a maior perfeição do modo de ser corresponde a uma unidade perfeita. Assim sendo, «os seres vivos contam com uma unidade superior, enquanto esta não o é meramente estática, mas sim dinâmica»¹⁹⁶, pois, o ser vivo é unitário na medida em que se conserva e se desenrola através das suas próprias ações.

Outro ponto importante na análise antropológica da postura à mesa é a relação entre comida, hospitalidade e solidariedade social. O ato de compartilhar uma refeição é, em muitas culturas, um gesto simbólico de inclusão, cooperação e reciprocidade. A hospitalidade, expressa por meio da oferta de alimentos, é uma prática cultural presente em muitas sociedades e frequentemente codificada em normas rígidas que regulam a quantidade e o tipo de comida oferecida, o papel dos anfitriões e dos convidados e as expectativas de reciprocidade, no qual, à volta da mesa os nossos atos ganham uma grande importância, ou seja, só começamos a conversar, a partilhar o alimento, e o amor entre todos os comensais presentes é precisamente por estarmos em comunhão com Aquele que está à mesa conosco.¹⁹⁷ Em contextos rituais, como casamentos, funerais ou festas religiosas, a postura à mesa e a partilha de alimentos assumem uma importância simbólica ainda maior, sendo reflexo de laços sociais e a própria coesão do grupo presente e convidado. Alguns consideram que o comer é um verdadeiro e autêntico ato penitencial – na liturgia da Igreja este ato está interligado com o Tempo da Quaresma e em cada Jejum, por exemplo assumindo como uma «espécie de recordação da morte e do pecado dado ser necessário para sobreviver».¹⁹⁸

Esta perspetiva antropológica ganha especial relevância quando analisada à luz de autores como Lluís Duch, que articulam uma visão do cristianismo como um fenómeno

¹⁹⁴ Lombo de León e Giménez Amaya, *Antropología de la acción*, 37-38.

¹⁹⁵ Lombo de León e Giménez Amaya, 21.

¹⁹⁶ Lombo de León e Giménez Amaya, 21.

¹⁹⁷ Rupnik, *A arte da vida*, 151.

¹⁹⁸ Rupnik, 151.

cultural que encontra no simbólico o seu meio de expressão mais eficaz e profundo. A partilha de alimentos no cristianismo é, primeiramente, um ato de comunhão. Este conceito, que deriva da palavra latina «*communio*», indica uma união espiritual entre os fiéis, simbolizada e reforçada pela partilha de um alimento comum. A antropologia cristã compreende essa comunhão como não apenas uma reunião física em torno de uma mesa, mas como a materialização de uma união transcendente com o divino e com a comunidade dos crentes. Desde os primeiros séculos do cristianismo, a mesa, especialmente a eucarística, tem sido um espaço de profunda significação simbólica, onde o pão e o vinho se tornam sacramentos, expressando o mistério central da fé cristã: a presença de Cristo entre os homens. Lluís Duch, influenciado por uma rica tradição filosófica e teológica, vê a alimentação e a mesa como elementos carregados de significação cultural e simbólica. Segundo Lluís Duch, a cultura, entendida como um conjunto de símbolos e rituais, é o espaço onde o ser humano articula e vive a sua existência, no qual a religião desempenha um papel fundamental nessa mesma articulação. No cristianismo, a refeição partilhada transforma-se num ato simbólico profundo, onde a materialidade do alimento se mistura com a espiritualidade da fé. A mesa não é apenas um lugar de sustento físico, mas também um espaço de transcendência, onde o humano e o divino se encontram¹⁹⁹.

A última ceia de Cristo, que antecede a sua crucificação, é o exemplo mais emblemático desse simbolismo na tradição cristã. A ceia é um momento de despedida, mas também de iniciação, onde Jesus compartilha pão e vinho com seus discípulos, instituindo a Eucaristia. Este momento fundacional tem sido repetido ao longo dos séculos na eucaristia cristã, onde a partilha do corpo e do sangue de Cristo se torna o ponto culminante da comunhão entre os fiéis. O ato de partilhar o pão e o vinho à mesa eucarística é, na visão de Lluís Duch, uma representação concreta do que ele chama de «dimensão simbólica do ser humano». A antropologia cristã, vê, assim, na refeição e no ritual da partilha um meio pelo qual os fiéis vivenciam a sua fé de maneira tangível, mas que aponta para uma realidade que transcende o material²⁰⁰.

Para o antropólogo Lluís Duch, a mesa cristã é um espaço de superação das barreiras e exclusões que caracterizam as relações humanas. Em um mundo marcado pela divisão, a refeição partilhada é um gesto radical de hospitalidade e abertura ao outro – numa antropologia cristã a visão do ato de comer junto é visto como uma metáfora para

¹⁹⁹ Duch e Mèlich, *Ambigüedades del amor*, 257-284.

²⁰⁰ Duch e Mèlich, 257-284.

a reconciliação e a paz, refletindo o ideal cristão de uma humanidade unida no amor e no serviço mútuo. Ao partilhar o alimento, os indivíduos não apenas satisfazem suas necessidades corporais, mas também se reconhecem como irmãos e irmãs, unidos pela fé e pelo compromisso ético de cuidar uns dos outros.

O aspeto da partilha de alimentos à mesa também incorpora uma crítica às formas modernas de consumo, isto é, o capitalismo contemporâneo, a sua ênfase na eficiência, no individualismo e no consumismo, transforma o ato de comer em uma atividade isolada e privada, muitas vezes desvinculada de seu significado cultural e social mais amplo. Lluís Duch lamenta a perda da mesa como um espaço de convivência e partilha, vendo na atomização das refeições modernas um sintoma de uma sociedade que perdeu a sua capacidade de viver comunitariamente. A refeição, que deveria ser um momento de encontro e de renovação dos laços sociais, torna-se uma atividade utilitária, reduzida ao simples consumo de calorias e nutrientes.

Neste contexto, a antropologia cristã oferece uma contracultura, propondo uma visão da alimentação que resgata a sua dimensão simbólica e comunitária. A mesa cristã, em oposição à mesa do consumo moderno, é um lugar de encontro, onde os indivíduos não apenas saciam sua fome física, mas também se nutrem espiritualmente e socialmente. O ideal cristão de hospitalidade, tão central na tradição bíblica e nos escritos dos Padres da Igreja, encontra a expressão mais concreta na partilha de alimentos, onde o estranho é acolhido e o necessitado é alimentado, numa antecipação do banquete celestial. Os comensais, ou seja, aqueles que se reúnem à mesa, desempenham um papel central na antropologia da mesa, pois as suas interações refletem e reforçam as estruturas sociais mais amplas.

A antropologia da mesa explora como esses gestos não verbais contribuem para a construção e manutenção das relações sociais e culturais, funcionando como uma linguagem simbólica que complementa a comunicação verbal – existe uma intercomunicação gestual e verbal que ajuda a alimentar as relações com todos os comensais, que partilham em conjunto o dom da vida, da partilha e da relação, no qual, o ato de comer junto, na perspectiva antropológica, assume um significado que transcende a simples ingestão de alimentos, mas sim trata-se de um compartilhar não apenas alimentos, mas também experiências, histórias e emoções. O ato de partilhar uma refeição é um gesto de confiança e de proximidade, onde os comensais se tornam parte de uma mesma comunidade, unida pelo ato comum de alimentar-se e no qual, a mesa tem sempre o poder

de romper fronteiras, isto é, à volta de uma mesa reconhecemo-nos melhor, alimentamo-nos mutuamente com um alimento invisível: o da relação, pois ninguém reencontrará a sua alma se não reencontrar também o sentido e o sabor daquilo que o alimenta.

3. A SOBREMESA: PÃO PARTIDO, CÉU ABERTO: À MESA COM O DEUS DA PARTILHA

«Quando Ele se reclinou com eles à mesa, tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e deu-lho. Então abriram-se-lhes os olhos e reconheceram-no».
(Lc 24, 30-31)

3.1. JESUS À MESA E O CONVITE AO DOM DE SI MESMO

Do pensamento antropológico da mesa partilhada entendemos que a partilha do pão e do vinho fundamenta a relação de comensalidade que tende à convivência; perseverar na partilha da vida quotidiana torna-se, com o tempo, a expressão de um projeto de vida juntos. Da comensalidade ao convívio, ocorre a transição da mesa comum para a vida comum e, conseqüentemente, para a responsabilidade recíproca²⁰¹.

Ao longo da história da salvação são-nos apresentados vários relatos e momentos em que a mesa, as refeições aparecem como fundamento da comunhão, inclusão e a presença de Deus em nossas relações. Cada relato bíblico não só ilustra o ato de partilhar uma refeição, mas também reflete a natureza do Reino de Deus, onde todos são convidados a se unir à mesa, acolhendo a graça, a misericórdia e a comunhão oferecidas por Cristo. A mesa, portanto, é um símbolo poderoso da vida em comunidade e da missão da Igreja.

«Jesus é a figura mais admirável de toda a história da humanidade»²⁰². Importa, embora de forma bastante genérica apresentar o ministério de Jesus que se iniciou quando Jesus tinha 30 anos e foi atraído pela mensagem de renovação espiritual de João Batista começando a pregar pelas sinagogas da Judeia, anunciando a boa nova por meio de muitas parábolas contextualizando com várias situações do quotidiano.

Desta forma, podemos mencionar que nos Evangelhos são-nos apresentados vários textos que nos ajudam a entender toda a dinâmica de Jesus que se reflete numa defesa aos excluídos, oprimidos, pobres, escravos e mulheres. Deste modo, temos as seguintes parábolas: a dos dois alicerces (Mt 7, 24-27); a das crianças na praça (Mt 11, 16-19); a da casa vazia (Mt 12, 43-45); a do semeador (Mt 13,3,9); a do joio (Mt 13, 24-30); a do grão

²⁰¹ Boselli, Goffredo. «*La table du Seigneur. L'eucharistie pour le christianisme qui nous attend*», *Recherches de Science Religieuse* 107, n.º 1 (2019): 107 – 110.

²⁰² Maria Leticia Monteiro Cavalcanti, *A mesa de Deus. Os alimentos da Bíblia* (Editora Quetzal,2023), 285

de mostarda (Mt 13, 31-32); a do fermento (Mt 13, 33); a do tesouro e da pérola (Mt 13,44-46); a da rede (Mt 13,47-50); a das coisas novas e coisas velhas (Mt 13, 51-52); a do devedor implacável (Mt 18, 23-35); a dos trabalhadores na vinha (Mt 20, 1-16); a dos dois filhos (Mt 21, 28-32); a dos vinhateiros homicidas (Mt 21, 33-44); a do banquete nupcial (Mt 22, 1-14); a da figueira (Mt 24, 32-36); a do pai vigilante (Mt 24, 42-43); a do intendente (Mt 24, 45-51); a das dez virgens (Mt 25,1-13); e a dos talentos (Mt 25, 14-30). Por sua vez, encontramos ainda a parábola do semeador (Mc 4,1-9); a da semente que germina por si só (Mc 4,26-29); a do puro e do impuro (Mc 7,14-23); a dos vinhateiros homicidas (Mc 12, 1-9); a da figueira (Mc 13,28-32); a dos servos vigilantes (Mc 13, 33-37). No evangelho ainda temos: a do jejum e do casamento (Lc 5,33-35); a do remendo com pano novo (Lc 5,36); a do vinho e dos odres (Lc 5, 37); a dos dois devedores (Lc 7, 40-43); a do semeador (Lc 8, 4-8); a do bom samaritano (Lc 10, 29-37); a do amigo importuno (Lc 11, 5-8); a do rico insensato (Lc 12, 16, 21); a da figueira estéril (Lc 13, 6-9); a dos primeiros lugares (Lc 14, 7-11); a dos convidados que recusam o banquete (Lc 14, 15-24); a do construtor da torre (Lc 14, 28-30); a do rei que vai para uma guerra (Lc 14, 31-32); a da ovelha perdida (Lc 15, 3-7); a da moeda perdida (Lc 15,8-10), a do filho pródigo (Lc 15, 11-32); a do administrador infiel (Lc 16, 1-9), a do homem rico e de Lázaro (Lc 16, 19-31); a do dever dos servos (Lc 17, 7-10); a da viúva e do juiz (Lc 18, 2-5); a do fariseu e do publicano (Lc 18, 9-14) e a parábola dos talentos (Lc 19, 12-27). Por fim, ainda temos mais duas parábolas: a do bom pastor (Jo 10, 1-6) e a da verdadeira videira (Jo 15, 1-8).

As narrativas do Novo Testamento da vida das primeiras comunidades cristãs atestam que é no contexto da experiência muito humana da refeição compartilhada na mesma mesa, na alegria e na simplicidade próprias do convívio diário, que, no primeiro dia da semana, em memória da ressurreição de Cristo, os primeiros cristãos celebram a Eucaristia²⁰³.

A figura de Jesus é vista como acolhimento espiritual e de compreensão, no qual, assume-se figura central do Cristianismo e é considerado o Filho de Deus encarnado, enviado para redimir a humanidade através do seu amor e sacrifício. Ao longo do seu ministério terreno, uma das características mais marcantes da sua atuação foi a compaixão pelos doentes e marginalizados, incluindo cegos, paralíticos, epiléticos e leprosos. A cura dos doentes não foi apenas uma demonstração de poder, mas uma manifestação do amor

²⁰³ Boselli, «*La table du Seigneur*», 107–110.

divino, refletindo a missão de Jesus de trazer libertação integral ao ser humano, não só no âmbito físico, mas também espiritual e social.

Nos Evangelhos, Jesus é descrito como um curador que, movido pela compaixão, respondia ao sofrimento humano de maneira profunda e transformadora. Segundo o Evangelho Mateus (Mt 9,35), Jesus «percorria todas as cidades e aldeias, ensinando nas sinagogas deles, pregando o Evangelho do Reino e curando todas as enfermidades e moléstias». Este versículo ajuda-nos a entender a tríplice missão de Jesus: ensinar, pregar e curar. A sua capacidade de cura é um sinal da presença do Reino de Deus e do poder de Deus atuando no mundo.

A cura física nos Evangelhos é frequentemente acompanhada de um ato de fé, mostrando que, para Jesus, a cura exterior é um reflexo da restauração interior. Em Marcos 10,52, ao curar o cego Bartimeu, Jesus diz: «a tua fé te salvou». Aqui, a cura não é meramente uma questão de poder divino, mas envolve a resposta do ser humano à graça de Deus. Bartimeu, ao reconhecer a sua necessidade e clamar por Jesus, não só recupera a visão física, mas é integrado numa nova dimensão de vida, marcada pela fé.

Os milagres de cura realizados por Jesus revelam o profundo amor de Deus pelos excluídos e marginalizados. A sua ação transformadora vai além da mera eliminação do sofrimento físico; Ele derruba as barreiras sociais e religiosas, acolhendo os que estavam à margem da sociedade. Jesus mostra que, no Reino de Deus, todos são chamados à inclusão, e ninguém deve ser tratado como impuro ou indigno. As curas realizadas por Jesus têm também um significado escatológico, apontando para a realidade última da salvação que Ele veio trazer²⁰⁴. Segundo, o Catecismo da Igreja Católica afirma que «as curas de Jesus são sinais da vinda do Reino de Deus. Elas anunciam uma cura mais radical: a vitória sobre o pecado e a morte, pela sua Páscoa» (Catecismo da Igreja Católica). Assim, ao curar os doentes, Jesus oferece um vislumbre do que será a redenção plena da humanidade, quando não haverá mais dor, sofrimento ou morte.

O Papa Francisco, na sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, sublinha que «a Igreja, enviada por Jesus Cristo como sacramento da salvação oferecida por Deus, deve continuar a sua obra de misericórdia através do cuidado dos doentes» (*Evangelii Gaudium*, 24). Desta forma, a missão de Jesus em favor dos doentes continua na ação da Igreja, que é chamada a ser uma presença misericordiosa e curadora no mundo, especialmente entre os mais vulneráveis. Jesus, ao curar os doentes, revela o caráter

²⁰⁴ Kittel, G. & Friedrich, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Eerdmans, 1964.

amoroso de Deus. Ele não vê as enfermidades como um castigo divino, mas como uma oportunidade de manifestar o amor e a misericórdia. Isto é claramente expresso nas palavras de Jesus ao curar o cego de nascença em Jo 9,3: «Nem ele pecou, nem os seus pais; mas foi assim para que se manifestem nele as obras de Deus». Para Jesus, cada encontro com um doente é uma ocasião para revelar o cuidado terno de Deus e para restaurar a plenitude de vida aos que sofrem. A figura de Jesus como curador não se limita ao poder de realizar milagres físicos, mas abrange a totalidade do ser humano, integrando corpo, alma e espírito. A cura oferecida por Jesus vai além da mera restauração física; é um sinal da libertação oferecida por Deus, que envolve a inclusão social, a superação do pecado e a promessa da vida eterna. A ação de Jesus para com os doentes continua a inspirar a missão da Igreja, que é chamada a ser sinal e instrumento da misericórdia divina no mundo. Desta forma, Jesus entendeu que «a mesa constitui sempre um dos fortes, se não o mais forte, alicerce das sociedades humanas»²⁰⁵.

Através da Liturgia das Horas, encontramos salmos que, direta ou simbolicamente, fazem referência à mesa, à hospitalidade, e ao encontro com Deus e que nos ajudam a entender esta grande necessidade e base de uma transformação libertadora, criando um espaço de ruptura e rompe com tabus. No salmo 22(23) no versículo 5: «Preparais-me uma mesa à vista dos meus adversários, com óleo me perfumais a cabeça e o meu cálice transborda» é um dos mais evocativos no contexto da mesa e do encontro com Deus, isto é, a imagem de Deus preparando uma mesa simboliza abundância, hospitalidade divina e proteção. Muitos Padres da Igreja veem este versículo como uma prefiguração da Eucaristia, onde Deus prepara a mesa para o seu povo, convidando-o a um encontro íntimo e protetor. Por sua vez, no salmo 127(128) no versículo 3: «A tua esposa será como videira fecunda no interior da tua casa; os teus filhos como rebentos de oliveira ao redor da tua mesa». Este salmo é recitado em muitos contextos familiares e fala de bênçãos à mesa, embora o salmo fale da mesa familiar, pode ser visto também como uma alusão à comunhão e à bênção que Deus concede àqueles que O temem. A mesa simboliza a unidade da família sob a bênção de Deus, o que pode ser interpretado à luz da unidade da Igreja ao redor da mesa eucarística. Em comparação temos o salmo 77(78) o versículo 19: «Podemos porventura esperar que Deus nos prepare uma mesa no deserto?». Este salmo recorda os atos salvíficos de Deus no deserto e menciona o alimento providenciado por Ele: Este salmo recorda o cuidado de Deus ao alimentar o povo de

²⁰⁵ Cavalcanti, *A mesa de Deus*, 298.

Israel com o maná no deserto, uma prefiguração do pão eucarístico. Assim, é uma referência indireta à mesa de Deus, onde Ele oferece sustento espiritual ao seu povo.

Importa salientar que Jesus sentou-se à mesa com os fariseus, no qual, Jesus, sentou-se com eles, o que era uma prática social importante naquela época, pois, sentar-se à mesa com alguém significava muito mais do que simplesmente partilhar uma refeição; era um gesto de comunhão social e religiosa, como já mencionamos anteriormente. Em simultâneo é importante notar que a mesa dos fariseus excluía todos aqueles que rejeitavam os seus costumes e não cumpriam as suas regras alimentares, pois, para os Fariseus «a cozinha e a mesa eram entendidas como lugares para estender a pureza ritual para fora do Templo»²⁰⁶.

Na vida e missão de Jesus, a mesa assume um lugar central como espaço de encontro, partilha e revelação da presença de Deus. As refeições que Jesus partilha com diversos grupos e pessoas são ocasiões privilegiadas para manifestar o Reino de Deus e os seus valores. A mesa, em vez de ser um mero local de satisfação das necessidades físicas, torna-se uma metáfora profunda de comunhão, um lugar onde as barreiras sociais e culturais são desfeitas e onde se oferece a oportunidade para um encontro transformador. Neste contexto, três passagens bíblicas em particular evidenciam a mesa como um lugar de encontro com Jesus, de oração e testemunho, e de revelação da sua missão.

Podemos salientar a passagem em Lc 14, 1-24 na qual Jesus aceita o convite de um dos líderes dos fariseus para partilhar uma refeição numa casa, num dia de sábado. Assim sendo, Jesus cura um homem que levantando a questão sobre a legalidade de curar num sábado, Jesus aproveita este momento para ensinar uma lição importante sobre o verdadeiro significado do sábado e da lei. Ele questiona os fariseus, perguntado-lhes se alguém permitiria que o seu filho ou o seu boi caísse num poço e não o retirasse imediatamente, mesmo que fosse sábado, demonstrando que a compaixão e a misericórdia estão acima da rígida observância legalista da lei. Quando referimos a palavra «Fariseu» devemos ter em atenção a dependência da hebraica *parash*, que tanto significa «separar» como «explicar»²⁰⁷. De uma forma bastante genérica, a semântica do verbo separar está relacionada com o rigor da sua disciplina moral – por norma à volta do que era puro e impuro, que os separava do resto do povo. «Eles eram os «santos», os «separados», os «justos»²⁰⁸.

²⁰⁶ Cavalcanti, 300.

²⁰⁷ Joaquim Neves, *Evangelhos Sinóticos* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2025), 77

²⁰⁸ Neves, *Evangelhos Sinóticos*, 77.

Este modo de ser fazia com que fossem vistos como uma espécie de seitas, muito radicais chegando a ser fundamentalistas que «criticavam, por isso mesmo, a aristocracia judaica que se dava bem com judeus e pagãos»²⁰⁹. Por sua vez, o verbo «explicar» apresenta a semântica relacionada com a explicação da Lei de Moisés e das tradições orais²¹⁰.

O episódio que se segue, no qual Jesus conta a Parábola dos Convidados para o Banquete (Lc 14,15-24), é profundamente simbólico para a teologia da mesa de Jesus. Ele revela que aqueles que são considerados os mais baixos da sociedade — os pobres, os coxos, os mancos e os cegos — são os que Deus convida para o Seu banquete, de modo que a mesa se torna um espaço de encontro, de oração e de revelação do Reino, onde a inclusão e a misericórdia prevalecem sobre qualquer exclusão ou elitismo.

Na passagem bíblica de Mt 9, 9-13, intitulada como chamamento de Mateus, os publicanos e pecadores, Jesus utiliza a expressão: «quero misericórdia, não sacrifício» (Mt 9, 9-13) – significa que a Lei, ligada à observância da regra sacrificial, não podia dar ajuda, mas que a salvação era reservada a todos como dom da Misericórdia – pois «não vim chamar os justos, mas sim os pecadores». Perante a expressão e todo o cenário em que a cena se insere, os fariseus e os discípulos de João não podiam acolher algo novo se eles próprios não se tornassem novos primeiro, pois, «o gesto mais escandaloso de Jesus foi a sua amizade com pecadores e pessoas indesejáveis»²¹¹, no qual, a identidade de Jesus baseia-se na lógica do acolhimento e nunca da exclusão – uma contraposição na altura, no qual a sua «mesa estava aberta a todos»²¹².

Por sua vez, em Mc 2, 13- 17 a cena mostra Jesus e os discípulos à mesa com cobradores de impostos e pecadores indicando que muitos o seguiram. Faz a nomeação de várias pessoas, tais como: a altos funcionários designados pelo poder romano para levantar o imposto imperial ou os equivalentes de pequenos funcionários encarregados de alfândega. Importa referir que essas pessoas eram desprezadas por razões morais e a sua profissão as afastava da elite religiosa. Perante este cenário podemos ir ao encontro da ideia de que esta «cena é escandalosa»²¹³, não por apenas se tratar de uma simples questão de falta de generosidade ou de mente fechada por parte dos escribas fariseus – para

²⁰⁹ Neves, 77.

²¹⁰ Neves, 79.

²¹¹ José António Pagola, *O caminho aberto por Jesus- Mateus* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2010), 82.

²¹² Pagola, *O caminho aberto por Jesus*, 82.

²¹³ L'Évangile de Marc. -Élian Cuvillier. 60

Marcos, a atitude de Jesus questiona a compreensão do mundo de cada homem, seja ele quem for²¹⁴.

Nesta linha de pensamento é referido uma ideia de que considero fundamental e crucial em toda a compreensão teológica, antropológica: «Aqueles com quem comemos são aqueles que reconhecemos como pertencentes ao mesmo universo que nós. Aqueles também em quem nos reconhecemos. A comensalidade e seus limites estruturam a representação do mundo e permitem uma convivência coerente: há o permitido e o defendido»²¹⁵.

Neste sentido, cada grupo humano continua a construir a sua «representação do mundo de acordo com as comunhões ou impossibilidades de comunhão que asseguram e estruturam a sua referência»²¹⁶. Esta ideia explana também em termos religiosos – hoje continua a haver a ideia da existência do puro e impuro a partir do qual os humanos traçam fronteiras. Embora o tempo, os costumes ou as opiniões políticas possam alterar a apreciação do que é puro ou impuro, essas categorias permanecem além das idades²¹⁷.

Por sua vez, na lógica de Jesus essas «distinções não contam mais»²¹⁸. Diante de Deus, cada um é reconhecido independentemente de qualquer qualidade ou ausência de qualidade. Jesus perdoa os pecados e acolhe ao seu redor todos aqueles que se reconhecem pecadores. A ligação entre os motivos de cura e chamada e o motivo da refeição poderia confirmar a função simbólica da comunhão das mesas – entrando na lógica do «pecador convidado ou discípulo questionado sobre sua própria conceção de perdão e comunhão»²¹⁹.

Por sua vez, e em Jo 4, 1-42, Jesus encontra-se com uma mulher samaritana junto ao poço de Jacó em Sicar. Esta narrativa, embora não seja uma refeição tradicional à mesa, contém elementos centrais sobre a partilha e o encontro espiritual. A mulher samaritana representa um grupo marginalizado pelos judeus devido a tensões culturais e religiosas históricas. No entanto, Jesus ultrapassa estas barreiras pedindo à mulher que lhe dê de beber iniciando assim um diálogo profundo que culmina com Jesus a revelar-se como o Messias e como a fonte da água-viva que sacia a sede espiritual da humanidade (Jo 4, 13-14). Este encontro pode ser lido como uma refeição espiritual, na qual a partilha

²¹⁴ Cuvillier, 60.

²¹⁵ Cuvillier, 60.

²¹⁶ Cuvillier, 61.

²¹⁷ Cuvillier, 61.

²¹⁸ Cuvillier, 61.

²¹⁹ Cuvillier, 61.

de água assume uma importância simbólica de comunhão. Jesus transforma este simples ato de beber água num espaço de revelação e encontro com Deus, através da sua missão redentora. Para além disso, o testemunho da mulher junto aos samaritanos faz deste momento um espaço de oração e missão, uma vez que ela se torna a primeira missionária samaritana ao proclamar o encontro com Cristo (Jo 4, 39). Assim, neste encontro com os samaritanos, a mesa, simbolizada pela partilha de água, torna-se um espaço de comunhão profunda onde as barreiras culturais se dissipam em favor da missão universal do Reino de Deus.

Outra das passagens bíblicas está em Lc 10, 38-42 e Jo 12, 1-3, nas quais vemos Jesus em Betânia, na casa de Marta, Maria e Lázaro. São dois momentos de grande intimidade e comunhão que ilustram a mesa como lugar de amizade encontro e revelação. No primeiro episódio, Jesus é recebido por Marta que se ocupa com os serviços da casa enquanto Maria se senta aos pés de Jesus para escutá-lo. Marta, que se sente sobrecarregada com as suas tarefas, pede a Jesus que instrua Maria a ajudá-la, no entanto, Jesus responde dizendo «Marta, Marta andas inquieta e perturbada com muitas coisas uma só é necessária Maria escolheu a melhor parte que não lhe será tirada» (Lc 10, 41-42). Este episódio revela o equilíbrio entre o serviço e a escuta atenta da Palavra de Deus. O encontro à mesa aqui transcende a refeição física pois torna-se num momento de contemplação e oração onde se privilegia a comunhão direta com Jesus e o acolhimento da sua mensagem. No segundo episódio, Maria unge os pés de Jesus com um perfume caro num gesto de adoração profunda e antecipação da sua morte (Jo 12, 1-3). Esta ação ocorre durante uma refeição e é criticada por Judas Iscariotes, que considera o gesto um desperdício. No entanto, Jesus defende Maria, afirmando que ela estava a preparar o seu corpo para a sepultura (Jo 12, 7). Este momento na mesa torna-se um espaço de revelação da paixão e morte de Jesus e de profundo testemunho de fé e amor por parte de Maria.

Ao sentar-se à mesa com os marginalizados, Jesus rejeita o poder discriminatório criado pelo sistema religioso e pela injustiça que reina no mundo²²⁰. Desta forma, a mesa, em cada uma destas passagens, emerge como um lugar teológico por excelência. Na casa dos fariseus, a mesa é um espaço de oração, partilha e justiça, onde Jesus desafia as normas sociais e legais em favor da compaixão e inclusão. Entre os samaritanos, a mesa torna-se um símbolo de superação de barreiras e de encontro espiritual com Cristo, que conduz ao testemunho e à missão universal. Em Betânia, a mesa é um lugar de intimidade

²²⁰ Boselli, , «*La table du Seigneur*», 110 – 114.

profunda de serviço e contemplação onde se revela o mistério da morte e ressurreição de Jesus como culminação da sua missão salvadora.

Importa salientar que a mesa é o lugar que torna o homem humano, o convívio apresenta-se sempre como um meio de alegria e exercício de humanização de todos e para todos, pois o facto de Jesus sentar-se à mesa com os pecadores revela o seu projeto de humanidade, de comunidade humana onde ninguém é excluído da aliança com Deus. Assim sendo, mostra que nunca pode haver «mesa do Senhor» sem que seja ao mesmo tempo uma «mesa de pecadores»²²¹. Perante toda esta dinâmica de relação e de acolhimento de Jesus para com os demais, tendo em conta a importância da mesa – refeição, mesa-encontro, mesa-relação, temos a última ceia como exemplo de excelência e que encarna a missão de Jesus e de todo o povo de Deus:

O nosso Salvador instituiu, na última Ceia, o sacrifício eucarístico do seu Corpo e Sangue, para perpetuar o sacrifício da cruz ao longo dos séculos, até Ele voltar, e para confiar assim à sua Igreja, sua esposa bem-amada, o memorial da sua morte e ressurreição: sacramento de piedade, sinal de unidade, vínculo de caridade, banquete pascal, no qual se recebe Cristo, a alma se enche de graça e se nos dá o penhor da glória futura. (Sacrosanctum Concilium, 47).

Nessa conformidade, importa mencionar e tomar consciência da grande importância da eucaristia e de todo o ritualismo e preparativos que a envolve, pois, a Igreja forma-se a partir da eucaristia – «dela recebe a sua unidade e a sua missão»²²². Sob essa perspectiva entendemos que Jesus nunca viveu de costas voltadas para as pessoas, fechado em si próprio e indiferente a quem está ao seu lado. É este o convite que toda a antropologia da mesa e dom da partilha nos convida a ser e a fazer – ao exemplo de Jesus saibamos também dar a devida importância das refeições e da mesa como espaço de criar fraternidade e perceber de certa maneira que o «projeto de Jesus é alimentar os homens e reuni-los numa fraternidade real em que saibam partilhar o seu «pão e o seu peixe» como irmãos»²²³.

Neste sentido, podemos ir ao encontro do pensamento do Teólogo Gofredo Boselli, que afirma sobre a Última Ceia: «assim, é ao mesmo tempo a última, mas também a primeira ceia», pois a mesa onde Jesus se senta para partilhar a «última ceia» com os seus discípulos – os que Ele escolheu – dá o sentido da comunidade à mesa, vivida com eles, e em simultâneo apresenta a tónica dos pecadores ao longo do seu ministério.

²²¹ Boselli, 107 – 110.

²²² Cavalcanti, *A mesa de Deus*, 307.

²²³ Pagola, *O caminho aberto por Jesus*, 141.

Naquele espaço-tempo é anunciado também o estar à mesa pascal da comunidade dos que acreditam nele, ressuscitado dos mortos²²⁴.

A Última Ceia é vista como um palco de emoções e de contradições, onde a verdade transforma-se em mentira, o amor em ódio e a fraternidade em maldade, dando espaço para constituir um o «espaço onde a palavra se torna realidade substantiva num discurso criativo e vivificante, que transforma a sabedoria na prática, tanto como a comida é transformada em carne»²²⁵. Vejamos ao longo da história de Jesus um dos momentos de maior crise – última ceia que se mostrou como «meio de desagregação iminente da comunidade»²²⁶. Temos o caso de Judas, que algumas horas anteriores tinha traído Jesus ao entregando-lhe aos chefes dos sacerdotes – cenário onde a mentira manchou e provocou o sentimento de falsidade em torno da mesa da última ceia – «sim, a última ceia é o lugar da contradição suprema, a do amor: a traição do amigo»²²⁷.

Por outro lado, à mesma mesa está sentado Pedro, a rocha, que em breve vai negar Jesus, transformando a mesa da última refeição num teatro aonde reina a hipocrisia, falsidade e a mentira. À mesa estão também os outros discípulos, sobre os quais o evangelista Marcos não hesita em dizer que, algumas horas mais tarde, «todos o abandonaram e fugiram» (Mc 14, 50). Em tudo isto, Jesus tem a capacidade de assumir a «traição daquele que era seu amigo, aceita a negação daquele a quem tinha dado mais confiança, e o abandono daqueles que tinha escolhido e chamado pelo nome para o seguirem»²²⁸.

Em simultâneo, a mesa da última ceia é também um lugar de discórdia quando surge a discussão entre os discípulos sobre qual deles é o maior? – «Surgiu também uma discussão entre eles, sobre qual deveria ser considerado o maior » (Lc. 22-24). Assim sendo, eles começaram a debater entre si tornando o debate mesquinho²²⁹. Na intervenção de Jesus «qual é o maior, o que está à mesa ou o que serve?» (Lc 22-24), a referência à mesa aqui demonstra a grande importância que carrega em toda a vida pessoal, social e comunitária. Jesus, ele próprio, está nesta mesa como aquele que serve os outros. «Estou

²²⁴ Boselli, «*La table du Seigneur*», 114 – 117.

²²⁵ Lavrador, *A mesa entre os homens*, 283.

²²⁶ Boselli, «*La table du Seigneur*», 114 – 117.

²²⁷ Boselli, 114 – 117.

²²⁸ Boselli, 114 – 117.

²²⁹ Boselli, «*La table du Seigneur*», 114 – 117.

no meio de vós como aquele que serve»: esta é a mais bela definição que Jesus dá de si mesmo, uma verdadeira cristologia eucarística²³⁰.

Jesus, perante toda esta dinâmica de sentimentos, de afetos, de traições e de falta de confiança, responde com o perdão face aquilo que é imperdoável, oferecendo a reconciliação ao dar «o cálice do seu sangue, derramado por vós e por todos, para remissão dos pecados»²³¹, como diz a forma litúrgica da instituição. Importa salientar que os «traidores» já mencionados anteriormente, tornam-se, assim, convidados²³².

Desta forma, a mesa da última ceia é uma mesa de misericórdia, pois transforma o anúncio da morte numa refeição de festa e liberdade; uma refeição que celebra, na linguagem joanina, a glória daquele que ama até ao fim²³³. É no evangelho segundo João que os discípulos são designados como «convidados» (Jo 13, 28), assistimos aqui à passagem de discípulos a companheiros de mesa do Senhor. Em Cristo, o rejeitado torna-se um convidado, o inimigo um hóspede, o excluído um conviva²³⁴.

Tendo em conta toda a panorâmica, leva-nos ao pensamento uma teologia eucarística tendo em conta o nosso tempo, as nossas características e os nossos desafios, tanto pessoais como comunitários. Embora que uma teologia eucarística não pode ser reduzida a reelaborar a tradição de acordo com as correntes filosóficas emergentes e os acertos teológicos mais recentes, mas trata-se antes de renovar evangelicamente a prática eucarística tendo em conta as suas formas, suas modalidades, suas linguagens²³⁵.

Os ritos cristãos e especialmente os ritos eucarísticos estão sempre expostos ao risco de perder a sua especificidade quando não são constantemente reconduzidos ao Evangelho como ao seu lugar de verdade e julgamento. O futuro da Eucaristia reside nas raízes evangélicas, de onde sobe a seiva revigorante – estamos diante de um «processo atual de reinterpretação do mistério cristão»²³⁶ como define o autor Christoph Theobald.

Segundo o autor Goffredo Boselli, a Eucaristia hoje é chamada a redescobrir e a apropriar-se desta verdade que está contida na expressão paulina «a mesa do Senhor» (1Co 10, 21). O autor defende que a comunidade cristã é uma comunidade de mesa, ou seja:

²³⁰ Boselli, «*La table du Seigneur*», 114 – 117.

²³¹ *Missal Romano*. Edição portuguesa aprovada pela Conferência Episcopal Portuguesa. 3.^a ed. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.

²³² Boselli, «*La table du Seigneur*», 114 – 117.

²³³ Boselli, 114 – 117.

²³⁴ Boselli, 114 – 117.

²³⁵ Boselli, 107 – 110.

²³⁶ Boselli, 107 – 110.

desde o início do cristianismo até hoje, o rito fundamental dos cristãos é uma refeição tomada juntos na «mesa do Senhor», em memória dele. Portanto, deve-se sempre lembrar que sentar-se à mesma mesa para compartilhar a refeição é o ato sobre o qual se baseia toda Eucaristia²³⁷.

Insere-se neste sentido o cuidado que devemos assumir e definir como meio de testemunho e de amor para com os demais – ao exemplo de Jesus na Última Ceia bem como ao longo de todo o seu ministério, como já vimos anteriormente. Desta forma, somos convidados a celebrar uma liturgia da misericórdia, no qual, permite a todos ir à igreja e participar da mesa do Senhor, não apenas como «espetadores», mas como numa mesa onde cada um encontra o seu lugar para estar em comunhão com os outros e com o Senhor. De facto, à mesa do Senhor, o santo mistério da vida humana de cada um encontra o santo mistério de Deus, Pai de todos²³⁸.

O teólogo Joseph Ratzinger refere, que a comunhão «não é uma recompensa para os virtuosos; pelo contrário, o pão do peregrino que Deus nos oferece neste mundo, que Ele nos oferece no seio da nossa fraqueza»²³⁹. Por sua vez, o Papa Francisco na sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium* menciona que a «a Eucaristia, mesmo que constitua a plenitude da vida sacramental, não é um prémio destinado aos perfeitos, mas um generoso remédio e alimento para os fracos» (Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 47).

Neste sentido, à mesa sagrada ressoa o convite: «Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei», no qual, nós crentes respondemos ao convite aceitando a participar na Ceia do Senhor nessa mesma mesa onde Jesus testemunhou verdadeiramente o perdão e a misericórdia face aos demais. Desta forma, se nós não experimentarmos o perdão de todos os nossos pecados, devemos então procurar a causa em nós mesmo, pois «a culpa não deve ser imputada à comunhão, mas a ti, que amas pouco...»²⁴⁰. Na mesa do Senhor, ninguém retém o menor dos pecados, senão nós mesmo.

²³⁷ Boselli, 107 – 110.

²³⁸ Boselli, 120 – 122.

²³⁹ Boselli, 117 – 119.

²⁴⁰ Boselli, 117 – 119.

3.2. A EUCHARISTIA COMO PLENITUDE E REALIZAÇÃO DA COMUNHÃO

A Eucaristia, na sua profundidade litúrgica, teológica e antropológica, revela uma experiência de fé que integra toda a existência humana. No sacramento, «saboreia-se o bem da criação e o bem da redenção»²⁴¹, numa união que vai além do sensorial imediato. Este saborear não é restrito ao paladar físico, mas abre a porta a uma experiência espiritual que transforma toda a vida. «Foi na Eucaristia que o cristão aprendeu que aquilo que o palato saboreia no imediato não é tudo, mas que desperta aquele palato interior que faz saborear tudo aquilo que uma pessoa acrescenta ao alimento»²⁴². Esse «palato interior» é uma capacidade espiritual que permite perceber, em cada partilha, uma presença mais profunda e misteriosa.

A Eucaristia é o «Sacramento dos Sacramentos»²⁴³, é o sacramento da plenitude, o sacramento maior, pois nele encontramos uma unidade e uma multiplicidade de aspetos que dizem respeito à vida de Jesus, à vida da Igreja e à nossa própria vida. É neste sacramento que se concentra toda a vida de Jesus, toda a sua missão. Esta variedade de aspetos que decorrem dos vários conceitos e expressões com que a Eucaristia pode ser chamada, por exemplo, sacrifício, banquete, missa, santíssimo Sacramento, *etc.*, diz-nos que esse grande mistério é-nos dado a viver e a celebrar. Enrico Mazza diz sobre a Instituição da Eucaristia que na Idade Média havia uma lógica que dizia que «a Instituição acontece quando Jesus pronunciou sobre o pão e sobre o vinho as palavras conservatórias. De facto, se o pão e o vinho da Eucaristia são diversos do pão e do vinho ordinário por causa da consagração, tem sentido dizer que a instituição da Eucaristia acontece com a instituição da «forma» - ou também «fórmula» - da consagração»²⁴⁴.

Eucaristia significa «Ação de Graças», «banquete do Senhor», «fração do pão», «assembleia», «memorial», «santo sacrifício», «missa», «comunhão», «abundância de dons». Segundo o Novo Testamento, esta significação dá à eucaristia a dimensão de uma refeição que condensa na mesa o seu inteiro destino, e é para onde os gestos e as palavras confluem para se unirem num mesmo projeto de unidade universal, onde cabe toda a humanidade²⁴⁵.

²⁴¹ Rupnik, *A arte da vida*, 154.

²⁴² Rupnik, 154.

²⁴³ IGMR 368

²⁴⁴ Erico Mazza, *O Novo Testamento e a Ceia do Senhor* (Fátima: SNL, 2018), 243

²⁴⁵ Lavrador, *A mesa entre os homens*, 297.

Este é o sacramento do testemunho de Jesus, é o memorial de Jesus, da sua Páscoa e da sua vida, é um sacramento de ação de graças e de sacrifício, é um sacramento sobre o qual se evoca o Espírito Santo, é comunhão, unidade, é a súplica do mistério salvífico. A Eucaristia destaca-se em três aspetos fundamentais: Eucaristia como testemunho de Jesus (dimensão anamnética, ou seja, torna presente os acontecimentos do passado, por isso é que a Eucaristia é um memorial); Eucaristia como banquete e sacrifício; presença real que decorre das duas primeiras, pois nela se concretiza e se atualiza as formas não sangrentas do sacrifício da cruz, porque «participar na Missa é como viver outra vez a paixão e a morte redentora do Senhor» (Francisco, *Catequeses sobre a Iniciação Cristã*, 43).

Hans Urs von Balthasar tem um teodrama sobre a Eucaristia, considerando-a um drama dividido em três atos: No ato I, ele diz que Jesus se oferece; É Cristo que se dá porque essa é a sua realidade ontológica, a sua natureza, um ser para os outros. Nós também participamos neste primeiro ato. Também nos expomos e oferecemos a Jesus; No ato II, é Jesus que morre. Eu morro com Jesus nas palavras: «Isto é o meu Corpo, Isto é o meu Sangue. Entregue e derramado». Na oferta que fazemos está implícita esta morte. Morrer com Jesus já é mais difícil, a nossa participação deve ser plena, verdadeira e frutuosa; Por fim, no ato III, existe uma catarse, uma decisão, sendo Jesus, que morreu e nós que morremos com Ele. Ele é alimento de vida nova. Há uma decisão por uma vida nova, pela novidade de Cristo. Tem implicação na nossa vida pessoal e eclesial.

O Papa Francisco faz-nos um pedido para vivermos a Eucaristia, «com espírito de fé, de oração, de perdão, de penitência, de alegria comunitária, de preocupação pelos necessitados e pelas carências de tantos dos nossos irmãos e irmãs, na certeza de que o Senhor cumprirá aquilo que prometeu: a vida eterna» (Francisco, *Catequeses sobre os Sacramentos*, 17).

A Eucaristia como «sol» da liturgia das horas²⁴⁶. É uma afirmação bastante interessante e que de certo modo resume a interligação que existe necessariamente entre a Eucaristia e a Liturgia das horas, pois, não se pode isolar a Liturgia das horas do seu contexto da liturgia eucarística. A vivência da Eucaristia é o alimento espiritual dos crentes, isto é, a partir dela ganhamos forças para os momentos mais difíceis, momentos de provação - O Corpo de Cristo é a fonte da Vida. O próprio termo «Eucaristia» que vem

²⁴⁶ Daniel Reynal, *Teologia da Liturgia das Horas*, (Edições Paulinas, São Paulo, 1981), 29

do latim «*Eucharistia*», do grego, «*Eukharisthia*» eu (bom) e charis (graça) = «boa graça» (em sentido descendente); ou «ação de graças» (em sentido ascendente). É um momento de ação de graças contínuo que se inicia ao longo das orações eucarísticas até à recitação da Liturgia das Horas, tudo está interligado. Na Liturgia das horas a ação de graças não se destina apenas a Deus que é Pai, mas também a Cristo - dirige-se ao Pai, pela mediação de Cristo ressuscitado²⁴⁷.

Contemplados a Eucaristia como «ícone trinitário»²⁴⁸, onde temos todo o amor da Santíssima Trindade que se oferece em plenitude de graça, de vida e de santidade a todos e a cada um de nós. Por outro lado, temos a definição de Eucaristia como «refeição de prodígios»²⁴⁹, isto é, de filhos conscientes das suas fragilidades e dos seus pecados, mas que são convidados a sentar à mesa do Banquete e que nos alimenta com o Corpo e Sangue de Cristo. Desta forma, somos convidados pelo «Pai a celebrar o Banquete sagrado, a Ceia do Senhor e comer o Pão vivo descido do céu»²⁵⁰.

Na celebração eucarística, o pão torna-se mais do que alimento comum; a presença de Cristo conduz a esta transformação tão profunda que «o Pão não é mais apenas Pão, mas o seu Corpo»²⁵¹. Este pão transubstanciado simboliza a entrega divina e torna-se o ponto de encontro onde a criação e o Criador se encontram no ato de redenção, elevando a natureza humana ao mistério divino - assim sendo a Eucaristia é ao mesmo tempo a realidade do pão e o gesto de partir e repartir: nunca acontece uma sem o outro, pois «a Eucaristia não é simplesmente pão, mas um pão partido e compartilhado»²⁵².

Segundo Ratzinger, o sacramento da Eucaristia pode ser visto como um processo visível do reunir-se como uma espécie de entrada em comunhão com Deus vivo, pois a Igreja forma-se a partir da Eucaristia, no qual apresenta-se como o «memorial da morte sacrificial de Jesus»²⁵³, isto é, a «Igreja vive da Eucaristia. Esta verdade não exprime apenas uma experiência diária de fé, mas contém em síntese o próprio núcleo do mistério

²⁴⁷ Reynal, *Teologia da Liturgia das Horas*, 49.

²⁴⁸ Dário Pedroso, *Eucaristia* (Paulus, 2018), 15

²⁴⁹ Pedroso, *Eucaristia*, 23.

²⁵⁰ Pedroso, 23.

²⁵¹ Rupnik, *A arte da vida*, 154.

²⁵² Goffredo Boselli, «O pão que partimos», *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, 12 de abril de 2023, artigo publicado originalmente em *Vita Pastorale*, abril de 2023, tradução de Luisa Rabolini, <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627800-o-pao-que-partimos-artigo-de-goffredo-boselli>

²⁵³ Cavalcanti, *A mesa de Deus*, 307.

da Igreja» (*Ecclesia de Eucharistia*, nº1). Neste sentido, podemos explorar a beleza do próprio sacramento eucarístico como um alimento espiritual que nos alimenta e que nos faz viver e testemunhar a nossa fé, pois a Eucaristia é vista como um mistério de fé, mas em simultâneo como um «mistério de luz» (*Sacramentum Caritatis*, nº6), ou seja, sempre que a Igreja a celebra, os fiéis podem, de certa forma, reviver a experiência dos dois discípulos de Emaús.

A Eucaristia, portanto, não se limita ao campo do sensível e do material; ao contrário, nela, «todas as transformações se fundam no sacramento»²⁵⁴ (Mt5,13-16) enraizando a experiência no «grande mistério da Eucaristia e da Igreja», não se tratando de um «idealismo psicológico», mas de uma entrada real numa dimensão divina e humana onde o alimento «torna-se um símbolo». Este símbolo é um ponto de encontro entre Deus e a humanidade. Ao participar da Eucaristia, o fiel está não apenas num ritual, mas num «sacramento Deus em pessoa», uma comunhão real e viva com Cristo²⁵⁵.

Toda a consciência litúrgica e espiritual ajuda-nos a compreender o grande mistério da nossa fé e envolve-nos numa condição de serviço e de reconhecimento não só de Jesus Cristo, mas também de todos os outros que vivem connosco, compartilham o dom da vida e que também são convidados a ser «sal e luz» neste mundo: «Vós sois o sal da terra...Vós sois a luz do mundo» (Mt 5,13-16). Assim sendo a Liturgia trata de várias realidades sensíveis que nos colocam sempre em desafio ao tentar ver e compreender o invisível, pois a «sensibilidade do ver, ouvir, tocar e sentir o bom odor ultrapassa a compreensão intelectual»²⁵⁶.

Nesta experiência de fé, o alimento eucarístico, «a outro nível - o alimento que comemos é um símbolo que nos torna participantes de uma realidade mais profunda que está contida no alimento». Esta realidade vai além do visível e do tangível, pois «para lá do que vemos sobre o prato, este mesmo alimento revela em nós outros conteúdos que nos são comunicados precisamente por meio da realidade da mesa». A mesa eucarística é, então, uma realidade simbólica, onde o alimento não é apenas alimento, mas uma porta para uma união mais profunda com o mistério de Cristo.

Assim, encontramos na Eucaristia uma dimensão simbólica da mesa e do alimento, sustentada por dois fundamentos essenciais: «criação e a redenção». Estes

²⁵⁴ Rupnik, *A arte da vida*, 154.

²⁵⁵ Rupnik, 154.

²⁵⁶ Romano Guardini, *Sinais Sagrados* (Lisboa: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017), 7

fundamentos, ao serem integrados na experiência sacramental, afirmam a existência de «dois mundos: o mundo criado e o mundo de Deus que é incriado». No momento eucarístico, estes dois mundos unem-se, pois, o sacramento é um espaço em que a criação encontra o seu sentido mais profundo na redenção realizada por Cristo²⁵⁷.

Como já vimos anteriormente, o gesto de bênção que realizamos antes de iniciar uma refeição é visto como um sinal da presença de Deus, no qual o sinal da cruz é realizado como «sinal de redenção»²⁵⁸ com a consciência de que Jesus remiu todos os homens na cruz, isto é, a «Eucaristia, enquanto sacrifício, representa também o sacrifício da cruz. De facto, Cristo entrega-Se ao Pai em sacrifício, que é antecipado de maneira não cruenta na última ceia e atualizado de forma sacramental em cada missa celebrada pela Igreja» (*Ecclesia de Eucharistia, II*). Deste modo, as refeições à volta da mesa são espaços onde o dom da vida e da partilha é o acesso para a mesa da caridade, tornando-se conteúdo simbólico que e o seu fundamento, ou seja, o sacramento da Eucaristia²⁵⁹, no qual a Eucaristia é vista como expressão do amor divino, o que demonstra o carácter sacrificial e de entrega de Jesus. Bento XVI refere na *Sacramentum Caritatis* que «Sacramento da Caridade, a Santíssima Eucaristia, é o dom que Jesus Cristo faz de Si mesmo, revelando-nos o amor infinito de Deus por cada homem» (*Sacramentum Caritatis, 2*).

Deste modo, «a mesa documenta a emergência do simbólico»²⁶⁰, no qual a Eucaristia não é um sacramento «para mim», é o sacramento de muitos que formam um só corpo, o santo povo fiel de Deus. Assim sendo, a importância da mesa eucarística é transportada para toda a nossa vida cristã, em diferentes contextos e vivências, no qual podemos referir que existe uma espécie de duplicidade que se coordena e entrelaça-se entre si, pois a construção de um altar é vista como uma manifestação de oferecimento de um dom para com a divindade, isto é, «acolher a divindade» no contexto da própria vida, tornando o altar como um «testemunho do encontro com Deus, tanto no desejo como na realidade»²⁶¹. Deste forma, a Eucaristia, enquanto sacramento que nutre a vida espiritual, é frequentemente associada ao conceito de mesa e sacrifício. O Catecismo da Igreja Católica recorda que «o altar é também o símbolo do próprio Cristo, presente como vítima

²⁵⁷ Rupnik, *A arte da vida*, 154.

²⁵⁸ Guardini, *Sinais Sagrados*, 13

²⁵⁹ Rupnik, *A arte da vida*, 163.

²⁶⁰ Cavalcanti, *A mesa de Deus*, 14

²⁶¹ Bernardino Ferreira da Costa, *O Espaço Celebrativo* (Lisboa, Secretariado Nacional de Liturgia, 2017)

de sacrifício» (cf. Hb 13,10) e como alimento celeste que se dá a nós»²⁶². Esta dupla dimensão — mesa e sacrifício — expressa de forma concreta a unidade entre a Última Ceia e o sacrifício de Cristo na cruz, reiterando a importância da participação ativa e consciente dos fiéis no mistério eucarístico.

Assim, encontramos na Eucaristia uma dimensão simbólica da mesa e do alimento, sustentada por dois fundamentos essenciais: «criação e a redenção». Estes fundamentos, ao serem integrados na experiência sacramental, afirmam a existência de «dois mundos: o mundo criado e o mundo de Deus que é inciado». No momento eucarístico, estes dois mundos unem-se, pois, o sacramento é um espaço em que a criação encontra o seu sentido mais profundo na redenção realizada por Cristo²⁶³. O homem redimido, por sua vez, «é a expressão destas duas realidades, pois o homem mergulha a sua realidade em Cristo, unidade do criado e inciado no Amor de Deus». A união entre o humano e o divino é uma fusão que se realiza no Amor de Deus, onde a Eucaristia se torna, assim, um sacramento que revela a presença de Cristo e «é isto que torna o mundo ser um sacramento»²⁶⁴.

Ao longo dos tempos são vários os termos utilizados para designar o termo altar, como por exemplo na língua latina o termos «*ara, mesa*» que nos ajuda a perceber através da sua terminologia com adjetivo latino «*altus/a/um*» e do verbo «*alere*» que significa nutrir, por isso, podemos indicar o altar como uma estrutura com a função de «nutrir» e na língua grega «*trapézio*» que significa mesa com «quatro pernas sobre a qual se come uma refeição familiar»²⁶⁵. Esta imagem remete à dimensão comunitária da Eucaristia, uma refeição que nutre não só o indivíduo, mas a comunidade de fé como um todo. A Eucaristia, como o «banquete divino», reflete a partilha da vida divina com os fiéis, algo expresso na Exortação Apostólica *Sacramentum Caritatis*, onde o Papa Bento XVI afirma: «a Eucaristia é verdadeiramente um banquete no qual Cristo se oferece como alimento» (SC 88).

Assim sendo, podemos afirmar o altar como a mesa da última ceia e a pedra do sacrifício, que conseguinte apresenta-se sempre com uma dupla valência, isto é, como mesa sacrificial e convivial que de maneira inerente representa a celebração eucarística

²⁶² CIC 1182.

²⁶³ Rupnik, *A arte da vida*, 154.

²⁶⁴ Rupnik, 154.

²⁶⁵ Costa, *O Espaço Celebrativo*, 49.

«onde o povo se alimenta do divino banquete»²⁶⁶. Segundo a Instrução geral do missal romano, o altar é apresentado como o centro da celebração eucarística, onde o mistério da presença de Cristo é renovado e celebrado. Este encontro não é apenas uma realidade simbólica, mas uma experiência concreta da presença divina entre os homens.

Portanto, importa mencionar propriamente que o altar cristão tem a sua origem na mesa da última ceia, com efeito de que à volta da mesa Jesus reuniu na intimidade afetuosa os seus apóstolos onde «Cristo está na ceia, Cristo está no cálice, Cristo está no altar. Ele é quem oferece e é quem é oferecido. Quando comes e bebes, recibes o próprio Cristo»²⁶⁷. Em comparação a mesa familiar apresenta-se como o primeiro espaço onde os primeiros cristãos «reuniam-se para a fração do pão tornando o mesmo sinal memorial e escatológico»²⁶⁸, pois a Última Ceia é um momento de profunda comunhão e entrega. Jesus, ao partir o pão e compartilhar o cálice com seus discípulos, estabelece o fundamento da Eucaristia como o centro da fé cristã. Ele transforma o pão e o vinho em seu corpo e sangue, não apenas como símbolos, mas como realidades espirituais que nutrem e unem a comunidade cristã. Através desse gesto, Jesus também reforça a Nova Aliança, convocando seus discípulos a continuar celebrando essa ação em sua memória. Essa comunhão não se limita a um evento histórico, mas transcende o tempo e se atualiza em cada celebração eucarística, como recorda São Paulo em suas cartas e como ecoam os Padres da Igreja. A Eucaristia torna-se, assim, o sacramento da unidade e do amor, o memorial perene do sacrifício de Cristo, onde o altar é a mesa à volta da qual Jesus «desejou ardentemente comer esta Páscoa» (cf. Lucas 22,15).

Podemos fazer ainda referência e tomar como exemplo a tradição monástica que se baseia na consideração de que «o comer se aprende da liturgia»²⁶⁹, visto que «assim como na liturgia se alcança a vida de Cristo, e esta vida é nutrida celebrando-o como salvador... assim também se come para receber sustento para este serviço e para esta vida»²⁷⁰. Desta forma, o ato de comer torna-se um ato litúrgico na lógica de que o comer não é apenas nutrimento do corpo, mas de toda a pessoa, do seu espírito e da sua alma que nos leva para a compreensão e necessidade de rezarmos no início e no fim das refeições como um

²⁶⁶ Costa, 50.

²⁶⁷ Santo Ambrósio (*Sobre os Sacramentos*, século IV)

²⁶⁸ Costa, *O Espaço Celebrativo*, 56.

²⁶⁹ Rupnik, *A arte da vida*, 153.

²⁷⁰ Rupnik, 153.

meio «para inserir este ato de relação com Deus, fazendo dele um pequeno ato litúrgico»²⁷¹.

²⁷¹ Rupnik, 153.

3.3. A MESA COMO METÁFORA DA VIDA CRISTÃ

Como já abordamos ao longo de toda a dissertação, a mesa partilhada é um espaço simbólico e teológico onde se cruzam dimensões antropológicas e sacramentais, convidando-nos a uma reflexão profunda sobre o papel do alimento e do convívio na vida humana. À luz das afirmações apresentadas, emerge uma visão do mundo em que a criação, em todas as suas manifestações, se torna portadora de significado espiritual, religioso e comunitário.

«Nós aprendemos a comer a partir da Eucaristia»²⁷² – uma afirmação que envolve toda a dinâmica sacramental e litúrgica da Eucaristia e da nossa própria vivência pessoal e comunitária com Deus, pois «enquanto se come o pão eucarístico prova-se e saboreia-se o amor de Deus em Jesus Cristo, o amor que nos alcançou nele e que enche toda a nossa pessoa»²⁷³ e é neste ponto que somos convidados a tomar consciência de que as nossas refeições são muito mais do que uma ingestão de alimentos, considerando que, quando tomamos um alimento, estamos a tomar «tudo o que este alimento contém, o amor, a caridade de quem preparou»²⁷⁴. Neste sentido, somos desafiados a ser instrumentos das virtudes teologais e tornar a nossa vida como um espaço aonde pratiquemos o bem, a caridade para com o outro, a esperança de uma vida e de uma fé que nos faz cristãos.

«Cada elemento da criação é revestido pelo Espírito Santo de um significado»²⁷⁵. Esta declaração recorda que a criação não é meramente um conjunto de recursos utilitários à disposição do ser humano, mas é, antes, dotada de um sentido transcendente. Este revestimento espiritual da criação convida a uma atitude de admiração e de louvor, «uma atitude de admiração e de louvor que faz reconhecer a santidade de tudo, mas ao mesmo tempo é ela mesma a tornar todas as coisas santas»²⁷⁶. A contemplação do mundo, assim compreendida, não só revela a sacralidade inerente ao criado, como transforma o observador, orientando-o para uma maior consciência do divino presente no próprio mundo.

²⁷² Rupnik, 153.

²⁷³ Rupnik, 153.

²⁷⁴ Rupnik, 153.

²⁷⁵ Rupnik, 155.

²⁷⁶ Rupnik, 155.

No meio de toda agitação habitual e contemporânea somos convidados a tentar «entrar um instante em nós mesmos, longe do tumulto dos vários pensamentos»²⁷⁷ sempre conscientes de que devemos e podemos remover tudo aquilo que nos incomoda, exceto «Deus e tudo aquilo que pode ajudar a procurá-lo»²⁷⁸. Somos envolvidos diariamente nos vários desejos existentes em toda a nossa vida, mas há um que nos deve definir – «o desejo de contemplar Deus»²⁷⁹. Neste sentido, entramos numa lógica de procura e de dádiva que nos ajuda a compreender a partilha da mesa, da fraternidade, da oração e do modo de ser cristão e Igreja colocando o nosso coração numa atitude de aprendizagem e de procura não fechados em nós mesmos, mas em tudo e em todos aqueles que nos rodeiam – «Desejando Vos procurarei, e procurando Vos desejarei; amando Vos encontrarei, e encontrando Vos amarei»²⁸⁰ – que empela num mar de oportunidades e de possibilidades, pois «a força do amor não mede as possibilidades, ignora os limites... o amor não desiste perante o impossível»²⁸¹.

Assim sendo, vejamos a mesa como lugar de partilha e comunhão, tornando-se um espaço privilegiado onde a criação e o humano se encontram num ato profundamente simbólico. «O alimento que o homem consome não é algo de «material» limitado às suas funções físicas; é-lhe dado por Deus como comunhão com Ele e para fazer da sua vida uma comunhão com Deus»²⁸². O ato de comer, nesta perspetiva, transcende a satisfação de uma necessidade biológica e adquire uma dimensão sacramental, na medida em que conecta o homem ao Criador e ao próximo. Assim, «o mundo que o homem come é o Amor de Deus feito alimento, porque Deus fez de toda a criação o sinal e o meio da sua presença, do seu amor e da sua revelação»²⁸³. Este olhar teológico compreende o alimento como um «sacramento natural» que une os indivíduos numa experiência de comunhão que é, simultaneamente, humana e divina.

Em toda a dinâmica da partilha e da dádiva e abertura ao outro – antropologia da mesa partilhada - somos também envolvidos na necessidade de cultivar e desenvolver em nós mesmos e para a nossa vivência cristã alguns dons que nos ajudam a compreender e viver

²⁷⁷ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura do «Proslógion» de Santo Anselmo, bispo, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 170-171.

²⁷⁸ *Liturgia das Horas*, I: 170-171.

²⁷⁹ *Liturgia das Horas*, I: 170-171.

²⁸⁰ *Liturgia das Horas*, I: 170-171.

²⁸¹ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura dos sermões de São Pedro Crisólogo, bispo, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 214.

²⁸² Rupnik, *A arte da vida*, 156.

²⁸³ Rupnik, 156.

a vida como «um dom de Deus, não um bem a ser manipulado»²⁸⁴. Neste sentido e salientando São Cipriano: «é necessário ter paciência e perseverar»²⁸⁵ como um meio para chegarmos a outros valores cristãos como a esperança e a fé - assumindo a consciência da paciência e da esperança como «necessária para levarmos a bom termo o que começamos a ser»²⁸⁶. Como já foi referido, a mesa é um espaço de abertura para a caridade, que nos ajuda a entender que a caridade «une com ela a tolerância e a paciência», pois, a «frieza na caridade é a mudez do coração»²⁸⁷ numa lógica de que a caridade «não é invejosa, não é orgulhosa, não se irrita, não pensa mal» (1Cor 13, 4-7), mas «a caridade pode permanecer, porque é capaz de tudo suportar»²⁸⁸ onde somos convidados a darmos-nos uns aos outros e uns para os outros, já que não conseguimos ser instrumentos de paz e de unidade no meio do mundo se «os irmãos não se ajudam uns aos outros com mútua compreensão e não conservam o vínculo da unidade com a virtude da paciência»²⁸⁹. Entrando na lógica do amor para a compreensão do olhar cristão podemos assumir a lógica de que São Pedro Crisólogo que nos apresenta: «O Amor gera o desejo...o amor não descansa enquanto não vê o que ama»²⁹⁰. E segundo Santo Agostinho podemos ver a oração como um desejo, isto é, «o teu desejo é a tua oração... se o teu desejo é contínuo, é contínuo a tua voz»²⁹¹.

A nossa participação na Igreja é assente na unidade, no qual o «espírito vivificador e, por meio dele, constituiu o seu Corpo, que é a Igreja, como sacramento universal de salvação»²⁹², no qual continua a atuar no meio de nós e no mundo para nos conduzir à Igreja e «por ela os unir mais estritamente a Si, e como alimento do seu Corpo e

²⁸⁴ Francisco. «Francisco: a vida é um dom de Deus, não um bem a ser manipulado. » Vatican News, 23 de maio de 2022. <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-05/papa-francisco-regina-caeli-saudacao-vida-sagrada.html>.

²⁸⁵ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura do Tratado de São Cipriano, bispo e mártir, sobre os bens da paciência, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 177.

²⁸⁶ *Liturgia das Horas*, I: 177.

²⁸⁷ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura dos comentários de Santo Agostinho, bispo, sobre os salmos, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 271.

²⁸⁸ *Liturgia das Horas*, I: 177.

²⁸⁹ *Liturgia das Horas*, I: 177.

²⁹⁰ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura dos sermões de São Pedro Crisólogo, bispo, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 213.

²⁹¹ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura dos comentários de Santo Agostinho, bispo, sobre os salmos, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 270.

²⁹² *Liturgia das Horas*, volume I, leitura da Constituição dogmática *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II, sobre a Igreja (nº 48), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 199.

Sangue»²⁹³. «Toda a criação depende do alimento»²⁹⁴ - esta verdade universal destaca a interdependência dos seres vivos e reforça o papel central do alimento enquanto elemento que sustenta e une a vida. No contexto da mesa, esta interdependência manifesta-se de modo especial, pois o ato de partilhar uma refeição torna-se «um sacramento da vida que é mais do que «comer» e o «beber»²⁹⁵. Partilhar a mesa é partilhar a vida, os sonhos e os desejos, pois «a mesa é um local importante para a educação do desejo»²⁹⁶. Este espaço forma o indivíduo não apenas no domínio das suas necessidades, mas também no reconhecimento do outro e na construção de laços de comunidade.

Neste sentido, nós somos convidados a assumir uma atitude de promoção à paz, à humildade e de exemplo, pois «se queres que os outros te suportam, suporta-os tu primeiro», no qual esta dinâmica antropológica teológica coloca-nos numa posição de humildade e de consciência humana, isto é, tentarmos ser homens que queiram promover o bem comum e a esperança de um novo mundo, pois o «homem bom e pacífico transforma tudo em bom»²⁹⁷ – é um desafio que nos desinstala e coloca-nos numa atitude de oração e de louvor para com Deus, tal como se realiza na mesa com os demais comensais no início de cada refeição. Nesta coerência é importante salientar uma ideia que nos ajuda a ter uma outra compreensão sobre o acolhimento, pois saber acolher e viver com e para o outro é um desafio diário e que engloba toda a Igreja num caminho de cooperação e de exemplo. Com efeito, «se o homem acolhe, sem vaidade nem presunção, a verdadeira glória que procede das criaturas e do criador, isto é, de Deus todo-poderoso que a todos dá a existência... receberá dele uma glória ainda maior»²⁹⁸, neste sentido falamos do caminho cristão que somos desafiados a realizar ao longo da nossa vida, tendo sempre consciência de que «a glória do homem é Deus»²⁹⁹ em tudo e em qualquer situação. Em todo este raciocínio olhamos para Jesus como «o Senhor, mestre da caridade, cheio de caridade»³⁰⁰ mostrando que somos homens e mulheres de encontro e

²⁹³ *Liturgia das Horas*, I: 199.

²⁹⁴ Rupnik, *A arte da vida*, 156.

²⁹⁵ Rupnik, 157.

²⁹⁶ Rupnik, 157.

²⁹⁷ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura de *Imitação de Cristo* (Livro 2, cap. 2–3), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 250.

²⁹⁸ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura do tratado de Santo Ireneu, bispo, *Contra as heresias*, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 300.

²⁹⁹ *Liturgia das Horas*, I: 300.

³⁰⁰ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura dos tratados de Santo Agostinho, bispo, sobre o Evangelho de São João, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 466.

de procura na consciência de que podemos procurar «o mérito, a justiça, a causa de tudo isto, e vê se encontras outra coisa que não seja a graça de Deus»³⁰¹, pois «se sois cristãos, nome que é uma proclamação de caridade, imitai o amor de Cristo»³⁰².

Portanto, «não fundamentamos a nossa fé em palavras sem sentido...a nossa fé fundamenta-se nas palavras pronunciadas pelo poder divino»³⁰³ que nos envolve numa vivência comunitária, familiar e desafiadora assente na Fé, Esperança e Caridade – «se Deus é amor, a caridade não deve ter fronteiras, porque a grandeza de Deus não tem limites»³⁰⁴. Referimos anteriormente que a mesa é uma espécie de fronteira simbólica que testemunha o encontro inesperado do diverso e encena uma possibilidade efetiva de comunhão. Assim sendo, e no meio eclesial e cristão somos exortados a perceber que «todos os tempos são bons para o exercício da caridade»³⁰⁵ e que «a Caridade deve ser o único critério para todo o nosso modo de proceder»³⁰⁶.

Nomeando, por exemplo o tempo da Quaresma que somos exortados a que a nossa «liberalidade para os pobres e todos os que sofrem, para que os nossos jejuns possam mitigar a fome dos indigentes e se multipliquem as vozes de ação de graças a Deus»³⁰⁷ a tornarmos de certa forma instrumentos de serviço com o outro e para o outro que se encontra ao meu lado, pois «a fé é o princípio e a caridade é o fim»³⁰⁸ e nós não devemos colocar «intervalo algum entre o teu bom propósito e o seu cumprimento... Só a prática

³⁰¹ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura dos sermões de Santo Agostinho, bispo, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 338.

³⁰² *Liturgia das Horas*, volume II, leitura das homilias de Santo Astério de Amaseia, bispo (Hom. 13: PG 40, 355–358, 362), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 112.

³⁰³ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura do tratado de Santo Hipólito, presbítero, *Refutação de todas as heresias* (Cap. 10, 33–34: PG 16, 3452–3453), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2018), 413.

³⁰⁴ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos sermões de São Leão Magno, papa (Sermão 10 *In Quadragessima*, 3–5: PL 54, 299–301), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 273.

³⁰⁵ *Liturgia das Horas*, II: 273.

³⁰⁶ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura dos sermões do bem-aventurado Isaac, abade do mosteiro da Estrela (Serm. 31: PL 194, 1292–1293), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 260.

³⁰⁷ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos sermões de São Leão Magno, papa (Sermão 10 *In Quadragessima*, 3–5: PL 54, 299–301), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 273.

³⁰⁸ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura da carta de Santo Inácio de Antioquia, bispo e mártir, aos Efésios (nn. 13–18, 1: Funk 1, 183–187), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 163.

do bem não admite adiamento»³⁰⁹. Neste discernimento assente na vitalidade diária e comunitária conseguimos perceber o homem e o seu papel antropológico na sociedade e no mundo, pois, O homem «pela sua atividade, o homem não só transforma as coisas e a sociedade, mas aperfeiçoa-se a si mesmo»³¹⁰ na capacidade de que «a norma da atividade humana é a seguinte: segundo o plano e a vontade de Deus, deve corresponder ao verdadeiro bem da humanidade e tornar possível ao homem considerado individualmente ou em sociedade, cultivar e realizar a sua vocação integral»³¹¹.

Dos Sermões do bem-aventurado Isaac, podemos salientar uma ideia que nos molda no pensamento antropológico em estudo e na compreensão de uma vivência à qual somos chamados a realizar, que é o seguinte: «Toda a regra de vida que procura o amor de Deus e que por ele, com maior sinceridade, procura o amor ao próximo, sejam quais forem as suas práticas é sempre agradável a Deus»³¹², portanto em toda a nossa vida o amor não deve aparecer e desaparecer continuamente, pois «o amor de Deus é o primeiro mandamento na hierarquia da obrigação, mas o amor do próximo é o primeiro na ordem da ação»³¹³, visto que «se amas o próximo; com o amor do próximo purificas o teu olhar, para que os teus olhos possam contemplar a Deus»³¹⁴.

Neste sentido, devemos reconhecer a nossa condição humana de uma vivência comunitária e aberta ao outro, seguindo o exemplo de Jesus, que nos incita a sermos dádiva para o outro numa lógica em que Santo Agostinho faz referência: «Começa, portanto, a amar o próximo. Reparte o teu pão com o faminto...»³¹⁵, conseguimos perceber aqui o pão, o alimento como meio de dádiva e de missão, do mesmo modo o que acontece com a bebida «Hoje Cristo dá início aos sinais celestes, convertendo a água em vinho»³¹⁶

³⁰⁹ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura das homilias de São Gregório de Nazianzo, bispo (Oratio 14, de pauperum amore, 38, 40: PG 35, 907, 910), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 238.

³¹⁰ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, sobre a Igreja no mundo contemporâneo (nn. 35–36), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 234.

³¹¹ *Liturgia das Horas*, III: 234.

³¹² *Liturgia das Horas*, volume III, leitura dos sermões do bem-aventurado Isaac, abade do mosteiro da Estrela (Serm. 31), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 260.

³¹³ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura dos tratados de Santo Agostinho, bispo, sobre o Evangelho de São João, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 467.

³¹⁴ *Liturgia das Horas*, I: 467.

³¹⁵ *Liturgia das Horas*, I: 467.

³¹⁶ *Liturgia das Horas*, volume I, leitura dos sermões de São Pedro Crisólogo, bispo (Sermão 160), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 535.

e digamos que somos estimulados a desenvolver um reconhecimento diário «de onde te vem a existência, a respiração, a inteligência, a sabedoria e, o conhecimento de Deus... Agora, o que Ele te pede em compensação por tudo, e acima de tudo, é o teu amor»³¹⁷. De certa maneira, a água é vista como símbolo do Batismo e o sangue é visto como símbolo da Eucaristia, que, de certo modo, «foi destes sacramentos que nasceu a Igreja»³¹⁸, no qual «sob a forma de pão é o seu Corpo que te é dado, e sob a forma de vinho, o Sangue»³¹⁹ e somos interpelados a não olhar para o pão e vinho eucarísticos como se fossem elementos simples e vulgares...São realmente o Corpo e o Sangue de Cristo»³²⁰, fazendo com que «o pão é próprio para a vida do corpo, assim o Verbo é para a vida da alma»³²¹, tomando consciência de que é «o mesmo alimento que nos faz nascer e nos alimenta»³²².

Num caminho de perfeição e crescimento espiritual que nos ajuda, devemos tomar em atenção os desafios que nos são lançados para uma vivência quotidiana marcada por um ritmo onde não bloqueia nenhum tipo de encontro e de compreensão do outro, daquele que também caminha e faz o seu caminho para uma renovação espiritual até Deus – somos chamados e «todos têm necessidade de se renovarem quotidianamente para remediar a ferrugem inerente à nossa condição mortal e não há ninguém que não tenha de se esforçar para progredir no caminho da perfeição»³²³

Numa aliança entre o quotidiano, antropologia e a vida espiritual e comunitária, a «Oração, jejum e misericórdia: três coisas que são uma só e se vivificam mutuamente»³²⁴ ajuda-nos a entender que precisamos de estar mergulhados numa edificação espiritual onde a mesa do Senhor “é a mesa em que se recebe o corpo e sangue d’Aquele que deu a

³¹⁷ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos sermões de São Gregório de Nazianzo, bispo (Oratio 14, pauperum amore, 23–25), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 88.

³¹⁸ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura das catequeses de São João Crisóstomo, bispo (Cat. 3, 13–19), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 416.

³¹⁹ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura das catequeses de Jerusalém (Cat. 22, Mystagogica 4, 1, 3–6, 9), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 552.

³²⁰ *Liturgia das Horas*, II: 552.

³²¹ *Liturgia das Horas*, II: 552.

³²² *Liturgia das Horas*, volume II, leitura das catequeses de São João Crisóstomo, bispo (Cat. 3, 13–19), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 416.

³²³ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos sermões de São Leão Magno, papa (Sermão 6 da Quaresma, 1–2), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 55.

³²⁴ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos sermões de São Pedro Crisólogo, bispo (Sermo 43), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 207.

sua vida por nós...sentar-se a ela significa aproximar-se com humildade»³²⁵, no qual, o maior desejo é «que todos os membros, unidos pelo vínculo da caridade, perseverem firmemente na unidade do Corpo»³²⁶ através da mesma graça com que fez da Igreja o Corpo de Cristo. Neste sentido, «o jejum, não dá fruto se não for regado pela misericórdia; seca o jejum se secar a misericórdia; o que a chuva é para a terra é a misericórdia para o Jejum»³²⁷, elevando o Jejum para a consideração de que «o Jejum é a alma da oração, e a misericórdia é a vida do jejum»³²⁸.

Neste sentido, a mesa partilhada adquire um «profundo valor religioso que nós, cristãos, devemos reconhecer e valorizar»³²⁹. A gratidão, a admiração e o louvor emergem como atitudes fundamentais para acolher a criação e as suas dádivas como sacramentos visíveis do amor divino. «A admiração, o espanto como sentimentos entrelaçados com a gratidão são um bom indicador para perceber se vimos a conceção do mundo como sacramento»³³⁰. Este reconhecimento permite que o mundo seja visto e vivido como uma expressão do divino, convertendo o ordinário em extraordinário.

Neste seguimento, na celebração da Eucaristia somos convidados a estar na presença do Senhor, pois «ele está em nós pelo mistério do sacramento»³³¹ da Eucaristia, no qual, na ceia do Senhor «recebemos o Verbo feito carne»³³², por isso o Corpo de Cristo tem de ser visto como um alimento que «dá vida a todos os que d’Eles participam»³³³. Numa análise de estudo sobre mistério de Deus podemos afirmar segundo santo Hilário o seguinte: «todos somos um só, porque o Pai está em Cristo e Cristo está em nós. Ele está, em nós pela sua Carne e nós estamos n’Ele, já que, por Ele, o que nós somos está em

³²⁵ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos tratados de Santo Agostinho, bispo, sobre o Evangelho de São João (Tract. 84, 1–2), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 390.

³²⁶ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos livros de São Fulgêncio, bispo de Ruspas, “A Mónimo” (Lib. 2, 11–12), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 577.

³²⁷ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos sermões de São Pedro Crisólogo, bispo (Sermo 43), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 208.

³²⁸ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos sermões de São Pedro Crisólogo, bispo (Sermo 43), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 207.

³²⁹ Rupnik, *A arte da vida*, 157.

³³⁰ Rupnik, 155.

³³¹ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura do tratado de Santo Hilário, bispo, sobre a Trindade (Livro 8, 13–16), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 688.

³³² *Liturgia das Horas*, II: 688.

³³³ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura do comentário de São Cirilo, bispo de Alexandria, sobre o Evangelho de São João (Livro 4, 2), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 659.

Deus»³³⁴. Assim sendo, Deus concede aos homens a capacidade de «alimentá-los de piedade e dá a sabedoria de toda a virtude e bondade»³³⁵ que nos envolve na condição de sermos «um só no Pai, no Filho e no Espírito Santo: um só, repito, pela identidade de condição, um só pela união da caridade, pela comunhão da Carne santa de Cristo e pela participação do único Espírito Santo»³³⁶, segundo são Cirilo de Alexandria.

A afirmação: «Jesus alimentando as almas na virtude por meio do pão celeste, que é Ele mesmo, e inebriando-as e deleitando-as com a sua instrução, faz de todas estas coisas um banquete espiritual para todos os que nele querem participar»³³⁷, segundo Procópio de Gaza num dos seus comentários ao livro dos provérbios, salienta a sabedoria do próprio Deus que «preparou o vinho e pôs a mesa para nós»³³⁸, ou seja, o Amor de Deus por nós é sempre incalculável mas manifesta-se na caridade, na Misericórdia e numa entrega contínua, que faz com que a nossa dedicação no exercício da caridade tem de o ser real, pois, «o amor caritativo não se manifesta apenas nas esmolas de dinheiro, mas também, e muito mais, na comunicação dos ensinamentos divinos e no exercício das obras de Misericórdia»³³⁹, uma vez que existe três coisas que revelam e distinguem a nossa vida de cristão: «a ação, a palavra e o pensamento»³⁴⁰.

Como já temos vindo a abordar, as refeições na vida de um cristão assumem uma importância extrema, pois celebramos a Eucaristia à volta da mesa onde «o pão da vida é

³³⁴ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura do tratado de Santo Hilário, bispo, sobre a Trindade (Livro 8, 13–16), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 688.

³³⁵ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura do comentário de São Cirilo de Alexandria, bispo, sobre o Evangelho de São João (Livro 10, 2), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 734.

³³⁶ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura do comentário de São Cirilo de Alexandria, bispo, sobre o Evangelho de São João (Livro 11, 11), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 783.

³³⁷ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura do comentário de Procópio de Gaza, bispo, sobre o Livro dos Provérbios (Cap. 9), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 275.

³³⁸ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura do comentário de Procópio de Gaza, bispo, sobre o Livro dos Provérbios (Cap. 9), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 274.

³³⁹ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura dos capítulos de São Máximo Confessor, abade, sobre a caridade (Cent. 1, cap. 1, 4–5, 16–17, 23–24, 26–28, 39–40), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 290.

³⁴⁰ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura do tratado de São Gregório de Nissa, bispo, sobre a perfeição da vida cristã, versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 436.

Cristo; e este pão não é pão de todos, mas o nosso»³⁴¹, tal como rezamos na oração do Pai Nosso e torna a Eucaristia como um «precioso e admirável banquete, salutar e cheio de toda a suavidade»³⁴², como é afirmado pelo São Tomás de Aquino. Portanto «foi-nos ensinado que o alimento sobre o qual foi pronunciada a ação de graças com as mesmas palavras de Cristo, e do qual, depois de transformado, se alimenta o nosso sangue e a nossa carne, é a própria Carne e Sangue de Jesus encarnado»³⁴³, no sentido de que os nosso Corpos são nutridos pelas Eucaristia «ressuscitarão a seu tempo, quando o Verbo de Deus lhes conceder a Ressurreição para a glória de Deus Pai»³⁴⁴. Com coerência, somos convidados a procurar a «reunir-nos com mais frequência para celebrar a ação de graças e o louvor de Deus»³⁴⁵, no qual a nossa atitude à volta da mesa do Senhor não serve para recordar os mártires, isto é, «não oramos por eles, mas antes pedimos para que eles orem por nós, a fim de seguirmos o seu exemplo»³⁴⁶, no qual envolve-nos numa esperança que não engana, mas que nasce e permanece na misericórdia do Senhor³⁴⁷, no qual, «a verdade não sabe mentir»³⁴⁸.

Em suma, «aquele que é amado, sente-se à vontade no íntimo do coração de quem o ama»³⁴⁹, pois, «a nenhum pecador é negada a vitória da cruz, a nenhum homem é recusado

³⁴¹ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura do tratado de São Cipriano, bispo e mártir, sobre a Oração Dominical (nn. 18, 22), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 416.

³⁴² *Liturgia das Horas*, volume III, leitura das obras de São Tomás de Aquino, presbítero (Opusculum 57, In festo Corporis Christi, lect. 1–4), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 625.

³⁴³ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura da primeira Apologia de São Justino, mártir, em defesa dos cristãos (Cap. 66–67), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 615.

³⁴⁴ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura do tratado de Santo Ireneu, bispo, *Contra as Heresias* (Livro 5, 2, 2–3), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 644.

³⁴⁵ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura da Carta de Santo Inácio de Antioquia aos Efésios (nn. 13–18, 1), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 163.

³⁴⁶ LH II- Dos tratados de Santos Agostinho, bispo, sobre o Evangelho de São João (Tract. 84, 1–2: CCL 36, 536–538). p.390

³⁴⁷ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura das *Confissões* de Santo Agostinho, bispo (Livro 10, 26; 37–29, 40), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 330.

³⁴⁸ *Liturgia das Horas*, vol. II, leitura dos tratados de São Gaudêncio de Bréscia, bispo (*Tract.* 2: CSEL 68, 26.29–30), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 748.

³⁴⁹ *Liturgia das Horas*, volume III, leitura das homilias de São João Crisóstomo, bispo, sobre a Segunda Epístola aos Coríntios (Hom. 13, 1–2), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2015), 560.

o auxílio da oração de Cristo»³⁵⁰, visto que somos chamados a não deixar que as «preocupações e a soberba desta vida presente se apoderem de nós e anulem o empenho de nos conformarmos de todo o coração com o nosso Redentor, na perfeita imitação dos seus exemplos»³⁵¹, estamos perante um exemplo concreto, real e diário e que tem de ser desenvolvido individualmente e comunitariamente, uma vez que somos exortados por Jesus a ser luz do mundo e sal da terra, onde tudo foi «estabelecido por Cristo em ordem à comunhão de vida, de amor e de verdade»³⁵² e que tenhamos sempre presente a ideia do evangelho e dos ensinamentos de Jesus Cristo que nos dá os seus ensinamentos e que devemos considerar «as riquezas da sua bondade»³⁵³, uma vez que nos evangelhos vemos que «o inimigo se tornou amigo, o estranho tornou-se filho, o ímpio tornou-se santo e piedoso»³⁵⁴. Assim, a antropologia da mesa partilhada e a teologia sacramental interligam-se de forma íntima, revelando a criação como o espaço onde Deus se comunica com a humanidade. O alimento, mais do que sustento, é comunhão; a mesa, mais do que um local físico, é um altar de partilha e gratidão. Este é o convite que emerge destas reflexões: transformar o ordinário da vida quotidiana num encontro com o sagrado, num ato de louvor e de comunhão com Deus e com os outros.

³⁵⁰ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura dos sermões de São Leão Magno, papa (Sermo 15 *De passione Domini*, 3–4), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 289.

³⁵¹ *Liturgia das Horas*, II: 289.

³⁵² *Liturgia das Horas*, volume II, leitura da constituição dogmática *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II, sobre a Igreja (nº 9), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 335.

³⁵³ *Liturgia das Horas*, volume II, leitura das homilias de Santo Astério de Amaseia, bispo (Hom. 13), versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal (Lisboa: Editorial Verbo, 2022), 112.

³⁵⁴ *Liturgia das Horas*, II: 112.

DIGESTIVO: CONCLUSÃO

Depois de ter terminado a minha escrita sobre esta temática e apesar do muito que certamente fica por dizer, este mesmo estudo revelou-se muito mais profundo para mim pessoalmente do que metafórico apenas e só. A mesa, enquanto espaço de partilha, acolhimento e comunhão, mostrou-se um ponto de encontro entre a antropologia e a teologia, entre o ser humano e o divino, entre o quotidiano e a transcendência e nestas tensões que somos convidados a viver e a testemunhar - este é o desafio que quis aceitar e ir aprofundar.

Assim sendo, esta dissertação procurou, de forma interdisciplinar levar a uma consciência e a uma reflexão sobre a temática da mesa – tão importante para todos, mas em especial para nós cristãos – enquanto espaço físico, mas também simbólico, como lugar de construção de sentido próprio e comunitário, onde se expressa a fraternidade, a solidariedade e o compromisso com o outro. No contexto da teologia cristã, a mesa revela-se como um lugar teológico privilegiado, onde se manifesta o Reino de Deus, a inclusão dos marginalizados e a revelação do amor divino, especialmente através do sacramento da Eucaristia.

Desta forma, a mesa partilhada resinifica as relações humanas em todas as suas dimensões, incluindo o contexto familiar. A refeição, como expressão concreta do tempo e do espaço de encontro, transforma-se no lugar onde o ser humano, em sua pluralidade de identidades e histórias, encontra a oportunidade de se reconstituir como comunidade, oferecendo-se ao outro e sendo oferecido. É na partilha do pão, no gesto de acolher e de ser acolhido, que o sentido de pertença se reforça e o amor se torna visível – onde a beleza ganha forma e nos chama para uma atenção especial para aquilo que nos rodeia. Desta forma, é preciso «ajudar as pessoas a terem um conteúdo para comunicar a comunhão»³⁵⁵. Na tradição cristã, a beleza, o bem e a verdade são conhecidas e reconhecidas como transcendentais e estão ligadas a três principais aptidões humanas, como por exemplo: «o sentir, o desejar e o pensar»³⁵⁶.

³⁵⁵ Rupnik, *A arte da vida*, 161.

³⁵⁶ Robert Barron, *Lançar Fogo sobre a Terra: O anúncio do Evangelho numa era secular* (Lisboa: Lucerna, 2023), 49.

Deste modo, o “alimento torna-se assim um “sacramento natural” da família, da amizade, do querer unir a própria vida à dos comensais, um sacramento da vida que é mais do que «comer» e o «beber»³⁵⁷ – sendo necessárias e fundamentais, e que de certo modo ajudam a perceber que a mesa é um local importante para a «educação do desejo»³⁵⁸ e que na perspectiva teológica e antropológica já nos deparamos com essa grande complexidade. Em tudo isto, o facto da partilha aparece sempre como a grande formula e pilar que «torna o alimento simbólico, isto é, o da redenção»³⁵⁹, a par do primeiro pilar que é a própria criação como «matéria oferecida no gesto de Amor»³⁶⁰. E nós redimidos em Cristo somos capazes de concretizar este gesto perante os demais, onde a caridade tem sempre precedência e o gesto de partilhar e de me dar aos outros que estão comigo à volta da mesma mesa é que se torna como um acesso contínuo à mesa, no qual, para nós Cristãos, o fundamento teológico de tudo isto reflete-se na sagrada liturgia³⁶¹.

Em última análise, esta dissertação não conclui com respostas definitivas, mas com novas perguntas, novos convites para nos sentarmos à mesma mesa, enquanto espaço teológico, antropológico e humano, podendo continuar a ser um lugar de construção de fraternidade, inclusão e de renovação. Que a nossa vivência quotidiana seja sempre um eco dessa mesa sagrada, onde o pão é partido, o vinho é derramado e o Reino de Deus se faz presente, convidando-nos a participar ativamente da Sua comunhão.

É neste sentido que gostaria de deixar algumas ideias sumárias e insuficientes, admito desde já, sobre possíveis temas para um novo desenvolvimento e para um possível diálogo: Partindo da parte simbólica e linguística, coloco a questão: Que significados simbólicos assume a mesa partilhada nas diferentes culturas e tradições religiosas? No que diz respeito ao meio familiar e mais identitário das sociedades surgiu-me a seguinte reflexão: De que modo a partilha da refeição constitui um espaço de constituição da identidade familiar e comunitária? No âmbito da liturgia surgiu-me algumas questões de teor litúrgico-pastoral, pois, falamos de uma adequação encarnada perante a nossa realidade e que penso que devem ser refletidas: Que implicações pastorais emergem da compreensão da Eucaristia como mesa de inclusão e comunhão? Como a mesa partilhada

³⁵⁷ Rupnik, *A arte da vida*, 157.

³⁵⁸ Rupnik, 157.

³⁵⁹ Rupnik, 161.

³⁶⁰ Rupnik, 161.

³⁶¹ Rupnik, 162.

pode ser vivida e valorizada em contextos de exclusão, pobreza e marginalização? E como reconfigurar a pastoral da Eucaristia para que ela seja, de facto, «mesa aberta» e não rito exclusivo?

No âmbito antropológico podemos refletir sobre a mesa e a própria refeição como lugares apenas de convivência ou também de poder e exclusão? A par da ideia de a quem falta lugar à nossa mesa hoje? Que critérios usamos, consciente ou inconscientemente, para incluir ou excluir? Deixo apenas estas pequenas interrogações, que a meu ver penso que são interessantes e que nos pode ajudar a ter uma nova visão e perspetiva sobre esta temática tão diversificada e atual, pois, o que eu apresentei não são ideias fixas ou estáticas, mas sim um caminho de reflexão possível, mas que precisa de novos saberes e visões para se complementar.

Em suma, ao longo desta dissertação, foi possível perceber que, mais do que uma reflexão teórica sobre a mesa, o percurso desenvolvido refletiu a própria experiência de vivência e prática dessas dimensões. O estudo demonstrou que a mesa partilhada é simultaneamente um lugar de ensino e um espaço de prática, onde a teoria e a vivência se entrelaçam. A mesa, como símbolo e realidade, não é apenas uma ideia a ser contemplada, mas um espaço vivo, que exige de nós ação, acolhimento e transformação. Ela convida, portanto, a uma reconfiguração da nossa própria forma de estar no mundo e de nos relacionarmos com os outros.

A CONTA: BIBLIOGRAFIA

Fontes Bíblicas

CEP. Bíblia – Os Quatro Evangelhos e os Salmos. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 2019.

Liturgia das Horas. Vol. I. Versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal. Lisboa: Editorial Verbo, 2018.

_____ Vol. II. Versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal. Lisboa: Editorial Verbo, 2022.

_____ Vol. III. Versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal. Lisboa: Editorial Verbo, 2015.

_____ Vol. IV. Versão aprovada pela Conferência Episcopal de Portugal. Lisboa: Editorial Verbo, 2016.

Magistério da Igreja

Bento XVI. *Caritas in Veritate: Carta Encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

_____ *Sacramentum Caritatis: Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.

Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos. *Instrução Geral do Missal Romano*. 3.^a ed. típica. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.

II Concílio Vaticano. «*Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo contemporâneo*». Em *Constituições, Decretos, Declarações. Documentos do Concílio Ecuménico Vaticano II (1962–1965)*, 903–1010. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1966.

_____ «*Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia*». Em *Constituições, Decretos, Declarações. Documentos do Concílio Ecuménico Vaticano II (1962–1965)*, 1–39. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1966.

Francisco. *Catequeses sobre a Iniciação Cristã*. Audiências Gerais, 15 de janeiro–2 de abril de 2014. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016.

_____ *Catequeses sobre os Sacramentos*. Audiências Gerais, 6 de novembro de 2013–7 de maio de 2014. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017.

_____ *Evangelii Gaudium: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

_____ *Lumen Fidei: Carta Encíclica sobre a fé*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

_____ “*Francisco: a vida é um dom de Deus, não um bem a ser manipulado*”. *Vatican News*, 23 de maio de 2022.

<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-05/papa-francisco-regina-caeli-saudacao-vida-sagrada.html>.

João Paulo II. *Ecclesia de Eucharistia: Carta Encíclica sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.

_____ *Evangelium Vitae: Carta Encíclica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995.

_____ *Familiaris Consortio: Exortação Apostólica sobre a missão da família cristã no mundo contemporâneo*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.

_____ *Gratissimam Sane: Carta às Famílias no Ano Internacional da Família*.
Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994.

_____ *Redemptoris Custos: Exortação Apostólica sobre a figura e a missão de São José na vida de Cristo e da Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1989.

Missal Romano. Edição portuguesa aprovada pela Conferência Episcopal Portuguesa. 3.^a ed. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.

Paulo VI. *Humanae Vitae: Carta Encíclica sobre a regulação da natalidade*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1968.

Livros

Abbagnano, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

Barron, Robert. *Lançar Fogo sobre a Terra: O anúncio do Evangelho numa era secular*. Lisboa: Lucerna, 2023.

Costa, Bernardino Ferreira da. *O Espaço Celebrativo*. Lisboa: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.

Cuvillier, Elian. *L'Évangile de Marc*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.

Chrétien, Jean-Louis. «La voix visible». Cap. 2 de *L'Appel et la réponse*, 45–60. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.

Duch, Lluís, e Joan-Carles Mèlich. *Ambigüedades del amor: Antropología de la vida cotidiana 2/2*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____ *Escenarios de la corporeidad: Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Traduzido por Enrique Anrubia Aparici. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

Guardini, Romano. *Sinais Sagrados*. Lisboa: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.

Mazza, Erico. *O Novo Testamento e a Ceia do Senhor*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2018.

Monteiro Cavalcanti, Maria Leticia. *A mesa de Deus. Os alimentos da Bíblia*. Lisboa: Quetzal, 2023.

Neves, Joaquim Carreira das. *Evangelhos Sinóticos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2015.

Pagola, José António. *O caminho aberto por Jesus – Mateus*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2010.

Pedroso, Dário. *Eucaristia*. Lisboa: Paulus, 2018.

Francisco. *Esperança – A autobiografia*. Lisboa: Paulus, 2025.

Rosa, José Maria Silva. *À mesa da vida: Comunidade e comensalidade em Michel Henry*. Lisboa: Universidade de Coimbra, 2013.

Rupnik, Marko Ivan. *A arte da vida: o quotidiano na beleza*. Traduzido por Mário José Galvão de Almeida. Braga: Editorial A.O., 2015.

Reynal, Daniel. *Teologia da Liturgia das Horas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

Artigos em Livros e Revistas

Bogaz, António Sagrado. «Da mesa à cruz, da cruz à mesa: Um ensaio dialético da teologia eucarística». *Revista de Cultura Teológica* 30 (2000): 53–68. <https://doi.org/10.19176/rect.v0i30.14692>.

Boselli, Goffredo. «La table du Seigneur. L'eucharistie pour le christianisme qui nous attend». *Recherches de Science Religieuse* 107, n.º 1 (2019): 107–122.

Castro, Fábio Fonseca de. «Fenomenologia da Comunicação em sua quotidianidade». *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação* 36, n.º 2 (2013): 23–40. <https://doi.org/10.1590/S1809-58442013000200002>.

Galeffi, Dante Augusto. «O que é isto — a fenomenologia de Husserl?» *Ideação* 5 (2000): 13–36. <http://unilago.com.br/download/arquivos/30194/fenomenologia.pdf>.

Oliveira e Silva, Jovânia Marques de, Regina Lúcia Mendonça Lopes, e Normélia Maria Freire Diniz. «Fenomenologia». *Revista Brasileira de Enfermagem* 61, n.º 2 (2008): 254–257. <https://doi.org/10.1590/S0034-71672008000200018>.

Rosa, José Maria Silva. «À mesa da vida: Comunidade e comensalidade em Michel Henry». Em *Vir bonus peritissimus aequo: Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*, organizado por Maria Cristina Pimentel e Paulo Farmhouse Alberto, 1031–1043.

Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2013.

Entradas de Dicionário

Kittel, Gerhard, e Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

Fontes Online

Boselli, Goffredo. «O pão que partimos». Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 12 de abril de 2023. Publicado originalmente em *Vita Pastorale*, abril de 2023. Tradução de

Luisa Rabolini. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627800-o-pao-que-partimos-artigo-de-goffredo-boselli>.

Mendonça, José Tolentino. «O Elogio da Mesa». Capela do Rato, 12 de abril de 2018. <https://www.capeladorato.org/2018/04/12/o-elogio-da-mesa/>.

Palaoro, Adroaldo. «Quarta-feira da Semana Santa: mesa da partilha». Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 5 de abril de 2023. <https://ihu.unisinos.br/categorias/42-comentario-do-evangelho/627630-quarta-feira-da-semana-santa-mesa-da-partilha>.

Peixoto, Paulo Mendes. «Partilhar a Mesa». Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), 2023. <https://www.cnbb.org.br/partilhar-a-mesa/>.