

***O modelo animentar* de subjetivação: uma analítica do episódio da
multiplicação dos peixes**

João Pedro Pereira de Matos

Dissertação em Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias

Coordenadora: Professora Maria Augusta Babo

Maio de 2017

Índice

1. O alimento.....	4
1.1 O metaplasmo alimento.....	5
1.2 O diferenciador alimentar.....	7
1.3 O alimento, o “cuidar-de-si” e as práticas de subjectivação.....	10
1.4 As oikonomias alimentares	12
1.4.1 A constelação estética do alimento.....	13
1.5 O alimento e uma radicalização biopolítica.....	15
2. O regimen e os temas da dietética	
2.1 A disjunção dietética e a “gestão do corpo”	20
2.2 O alimento e os temas da dietética na antiguidade greco-romana.....	22
3. O cashrut e a <i>bucca</i> cristã	
3.1 A alma humana e o domínio sobre o animal.....	32
3.2 As leis dietéticas: o diferenciador judaico.....	33
3.3 A “abertura” dietético-cristã.....	35
4. O éthos alimentar dos evangelhos e os seus objetos	
4.1. A boca de Cristo: episódios alimentares nos evangelhos.....	39
4.2. A leitura dietético-cristã de Clemente de Alexandria.....	42
5. Os peixes messiânico-alimentares nos evangelhos	
5.1. Levietã: de kêtos a ikkthúes:	
5.1.1 O peixe na antiguidade.....	47
5.1.2 O levietã e o kêtos em Jonas.....	48
5.2 As narrativas dos peixes nos evangelhos:	
A <i>oikonomia</i> biopolítica da multiplicação dos peixes em Cristo.....	52

6. O <i>estar-no-mundo</i> das <i>companion species</i>	
6.1. As correlações de poder:	
A dupla hélice do animal no cristianismo e o lapso dos direitos do animal.....	62
6.2. Os restos, a vida e o aberto, em Agambem.....	66
6.3. O animot, em Derrida:	
O sacrifício e resposta; a intensificação e urgência.....	70
6.4. As “ <i>companion-species</i> ”, em Haraway.....	73
7. As <i>oikonomias</i> alimentares de mutualidade	
7.1. Os limites da digestão.....	78
7.2. O <i>estar-no-mundo</i> com o alimento.....	82
Bibliografia.....	84

1. O animento

Animals are everywhere full partners in worlding, in becoming with. Human and nonhuman animals are companions species, messmates at table, eating together, whether we know how to eat well or not – Donna Haraway

Em momentos seminais do pensamento ocidental em torno da relação e limites entre animais humanos e animais não-humanos um certo aparato alimentar é, continuamente, trazido à frente, lançado sobre o próprio pensamento. Este movimento, numa tradição filosófica mais marcada, faz-se para que tanto o próprio alimento se distancie do que nos caracteriza como para que o animal, caminhando a par com o alimento, nos possibilite emancipar uma singularidade humana. Se o verdadeiro filósofo se distancia do alimento, como nos mostrou Sócrates, o que será pensar o próprio caminho do pensamento sem ter que retrair imediatamente o que o alimento traz consigo na sua tão ubíqua e efémera aparição?

Esta dissertação tentará explorar a abertura executada por determinadas metáforas, práticas e narrativas alimentares no que diz respeito ao que estas dispõem como o específico campo para as relações entre animais humanos e animais não-humanos. Assim não terá apenas nestes momentos um foco que permite demarcar uma divisão, antes, simultaneamente, explicitará a ambiguidade e mutualidade destes espaços limítrofes.

A palavra *animento* surge aqui como um operador que tanto nos permite descaracterizar a monstruosidade da categoria animal, quanto nos colocará, em termos da análise da relação humano-animal, sobre algo que terá vindo, historicamente, a ser recoberto por outros vetores: a questão alimentar. De uma forma inevitavelmente superficial serão, para isto, convocadas determinadas ferramentas (objetos culturais) que permitirão refletir sobre a questão alimentar/dietética quando esta aparece para distanciar e aproximar as incertas categorias de humano e animal. É nesta arena que noções como a de *regimen* na antiguidade grega (e os consequentes temas da dietética) e as leis dietético-religiosas se operacionalizarão, por exemplo.

O episódio da multiplicação dos peixes por Jesus Cristo é, tanto meramente como fulcralmente, um exemplo que me trouxe em carne uma certa possibilidade de pensar o que poderemos considerar como uma espécie de *oikonomia* animal-alimentar (*animentar*)

do pensamento histórico ocidental. O peixe naquele episódio é, de certa forma, uma “aparição”, irei eu argumentar, de uma *oikonomia* alimentar com particulares repercussões biopolíticas.

1.1. O metaplasmo animento

Em *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, Jacques Derrida é inequívoco ao colocar a palavra animal como um dos maiores crimes históricos humanos em que tanto o senso-comum como o maior filósofo são cúmplices continuamente ativos. A palavra animal é uma síntese (um «catch-all-concept») dos dois eixos que para Derrida sempre acorrentaram aqueles que por ela são abrangidos (os que estão no exterior da nossa comunidade): o uso sacrificial e a negação da possibilidade de resposta. *L’animot* é a palavra quimérica que Derrida usa para agrupar um quasi-infinito plural num singular acategórico que, reconhecendo e estimulando a curiosidade da diferença, vai, como Bellerophon, perseguindo a quimera, perseguindo-se até que essa “coisa” a que chamamos animal seja privada de uma “mot”.¹

A palavra animal, na leitura de Derrida, faz-nos imaginar um género de super-apetite criminoso que ingere tudo sem qualquer problema digestivo. O caminho do animal autobiográfico é, inversamente, qualquer coisa cheia de indigestão, de tripas nervosas, de abundantes impossibilidades de interpretação e arrumação verdadeira. É pontificante relembrar a reflexão de Nietzsche sobre o “palato alemão” (representado por Hegel). Em *Eat Therefore I Am – An Essay on Human and Animal Mutuality*, Maria Christou explicita esta “resposta” ao palato hegeliano, este, segundo Friedrich Nietzsche: “...finds «everything to its taste»; any unfitting combination is appetizing”(*Ecce Homo*, 20, 82). Em Hegel, precisamente na *Phenomenology of Spirit*, esclarece a autora: “...food-related mediations enable the birth of a philosophizing human self-consciousness. Food functions as a symbol of the object, which lacks inherent meaning, the meaning that humans find in objects comes from human spirit itself” (p.65). Enquanto os animais são “vencidos” pelo alimento, os humanos operam uma transferência (metáfora), isto é, o humano chega

¹ Aqui o sufixo “mot” é o que possibilita um retorno à própria questão da palavra, que: “...opens onto the referential experience of the thing as such, as what it is in being, and therefore to the reference point by means of which one has always sought to draw the limit, the unique and indivisible limit held to separate man from animal, namely the word, the nominal language of the word, the voice that names and that names the thing *as such*, such as it appears in its being...” (p.416).

à consciência através da mediação de um objecto, encontrando-se e afirmando-se nele.² Para o autor da *Genealogia da Moral*, que Christou demonstra levar as “metáforas literalmente”: “...the passage to humanness is not the result of an «opening up» from something material (like food) to something more abstract (like philosophy)...Rather, it is a passage that assumes the form of a «closing»...a solidification of the fluid...the abstract to something concrete, literal: the letter, words” (p.74). A fome humana está assim ligada às palavras, Nietzsche, no entanto, não aponta para uma plena satisfação neste jogo-alimentar, o desejo inalcançável e contínuo desse alimento, a “eating mouth” ou “bucca” que deseja comer todo o seu próprio chão, apenas demonstra a falta de face humana, a sua saciedade final como um total ausente.

O *animato* surge assim tanto como um retorno da responsabilidade (através da palavra) perante aqueles que se foram colocando na própria palavra animal, como uma fome concreta minha em solidificar o animal e o alimento numa só palavra, uma que se tornará, nos seus tropeçares, carne para o banquete do que aqui se escreve. Um alimento que perseguimos e nos rodeia, que nos põe em indigestão e que nunca nos saciará.

Donna Haraway, definindo o que é o seu *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, refere: “is, thus, about the implosion of nature and culture in the relentlessly historically specific, joint lives of dogs and people who are bonded in significant otherness...inhabitants of technoculture become who we are in the symbiogenetic tissues of naturecultures, in story and in fact” (p.16-17). Esta indistinção entre narrativa e facto, entre signo e carne, num campo mútuo de natureza-cultura, leva Haraway a resgatar os termos *tropos* (trope) e metaplasmos: “Trope (Greek: tropós) means swerving or tripping. All language swerves and trips; there is never a direct meaning” (p.20). A autora recorre-se do *tropos* metaplasmos para contar as suas “zoo-auto-bio-bibliografias” humano-caninas, juntando através desse termo, num panorama mútuo de natureza-cultura, tanto a carne como os significantes, os corpos e as palavras, narrativas e mundos. Metaplasmos pode significar um erro, uma transformação, é algo que coloca sobre a carne a que se incorpora um tecido distinto.³

² Explicita Christou: “In so far as food stands for the object in Phenomenology, we might say that food allows the creation of meaning and the constitution of self-consciousness and, therefore, of the human (...) Hegel talks about food as such only in relation to animals. When it comes to humans, this «as such» undergoes a transformation; it becomes a «standing for», a symbol, a metaphor of a concept – the concept of the object” (p.66).

³ Diz Haraway: “Metaplasma means a change in a word, for example by adding, omitting, inverting, or transposing its letters, syllables, or sounds...Metaplasma is a generic term for almost any kind of alteration

O metaplasmo *animento* tem assim como eixo essencial a remodelação da relação carnal-fantasmagórica entre animais humanos e animais não-humanos. *Animento* é uma palavra que conjuga animal e alimento num só corpo para que a relação supra-mencionada seja colocada sobre uma espécie de estrutura que a põe-ao-trabalho. Os movimentos entre a humanização do animal ou a animalização do humano, os vetores que permitem elaborar uma fronteira (distanciamento) ou que se alimentam nessa mesma linha (aproximação) pressupõem aqui um género de ponto-comum: a questão alimentar. O alimento como uma coisa mútua.

1.2. O diferenciador alimentar

Em 1985, Michel Foucault, em *The Use of Pleasure*, expõe duas origens ou interpretações dadas à dietética (deixarei a segunda para uma outra altura).⁴ Nas *coleções Hipocráticas*: “The author of the treatise on Ancient Medicine... attributes the birth of medicine to a primordial and essential preoccupation with regimen” (p.99). A humanidade, neste termos, terá “rompido” com o resto da vida animal através de uma “disjunção dietética” (p.99), passando de uma espécie de alimentação em 1º grau semelhante à dos outros animais (que se relaciona com uma lei primitiva da sobrevivência do mais forte) a uma alimentação em 2º grau, uma especialização dietética em que o homem se alimenta segundo o que é mais adequado à “sua natureza”. Esta “disjunção dietética” permite o controlo dos corpos doentes e a gestão dos riscos mortais. Nesta visão dietético-médica a rutura com o animal aparece no momento em que a alimentação permite ao humano, através da sua própria técnica, uma remodelação da gestão do seu próprio corpo, libertando-o de uma inevitabilidade natural. Assim não é só o alimento (muitas vezes ele próprio sendo animal), animal, ou humano (ou o seu específico traço divino) que, de um movimento, permitem uma definição de singularidade própria, é, antes, a correlação entre estes que produz o próprio espaço onde essas definições podem germinar.

in a word, intentional or unintentional. I use metaplasms to mean the remodeling of dog and human flesh, remolding the codes of life, in the history of companion-species relating” (p.20).

⁴ Nesta obra Foucault demonstra que a reflexão grega em torno do uso dos prazeres apela a uma certa forma de gerir e cuidar o próprio corpo menos terapêutica que dietética, ou seja: “a matter of regimen aimed at regulating an activity that was recognized as being important to health”(p.98).

Ao animal, como muito se tem debatido, e como sempre foi explorado, são negadas as capacidades que precisamente nos singularizam como humanos. O recobrimento, por exemplo, da possibilidade de resposta animal pela mera potência de reação animal é, como Derrida refere, o que une as filosofias de Descartes, Kant, Heidegger e Lévinas. Maria Christou evidencia os dois *schematas* de Derrida em torno da produção do humano: a “adição de humanidade” (o que é um surplus humano singular) e a “extração de animalidade” (o que é um resto no humano da sua própria animalidade).⁵ A máquina antropológica explicitada por Agambem apresenta uma certa proximidade com estes *schematas*, em *The Open*, o autor demonstra: “...the machine necessarily functions by means of an exclusion (which is always already a capturing) and an inclusion (which is always already an exclusion)...the machine actually produces a kind of state of exception, a zone of indeterminacy in which the outside is nothing but the exclusion of an inside and the inside is in turn only the inclusion of an outside” (p.37). O objetivo de Maria Christou em convocar estes processos de Derrida e Agambem na produção do humano é encontrar um género de mecanismo base para ambos. É a noção de estrutura de Deleuze que é chamada para abranger os processos de Derrida e Agambem. Essa noção deleuzeana implica: a) *o envolvimento de duas séries heterogêneas; b) que a constituição dessas séries seja composta por termos que apenas existem derivados das relações entre ambas; c) que ambas convirjam num género de elemento paradoxal, o seu diferenciador, que é um elemento mútuo que nunca cessa de circular entre ambas* (p.64). Diz Christou: “It is, paradoxically, the human and animal’s mutuality, I will argue, that seems to have made possible their conceptual differentiation in Western thought” (p.64).⁶ Christou faz aparecer o alimento como a condição de possibilidade (como meio de distanciação e aproximação conceptual), como aquilo que funciona como o mecanismo que agrega o ponto de mutualidade entre animais humanos e animais não-humanos na tradição ocidental. Assim, em vez de, como refere Christou, colocarmos a nutrição apenas no

⁵ A autora refere em torno deste último eixo a análise de Joanne Faulkner relativa aos aspetos da nossa “corporalidade de besta” (defecação, nutrição, etc) que foram sendo extraídos das definições de humano para, exatamente, corroborar a distinção entre animais humanos e animais não-humanos.

⁶ A noção de escândalo, de Lévi-Strauss, é aqui também um apontamento relevante, embora o alimento não seja um caso ubíquo desse aparelho que, em essência, é qualquer coisa opaca que impede a distinção entre natureza/cultura ou entre animal/humano (rompe com o modelo “normal” – cru/natural, cozinhado/cultural). O caso da “roasted food”, no entanto, demonstra essa certa ambiguidade: “In roasted food, for example, the outside is cooked and the inside is raw; therefore, it combines elements of both categories...food does not easily conform to oppositions such as culture/nature or humanity/animality” (p.76).

campo da extração de animalidade (como executa Joanne Faulkner), da besta no humano, devemos então pôr à frente *o alimento como um conceito fulcral nas definições seminais do humano* (p.64).

Um dos momentos seminais referidos pela autora é o que podemos chamar o “momento socrático” (tenhamos este em mente predispondo a questão do “cuidar-de-si”). Para o filósofo grego a preocupação de quem trabalha o pensamento deve ser a alma e não o corpo, o corpo e as suas necessidades devem, lá está, ser extraídos desse processo para que a alma esteja serena. O filósofo parece vir-ao-mundo depois dos apetites estarem controlados, depois de uma “disjunção dietética” em que a própria racionalidade parece nascer.⁷ Em Platão, como demonstra a autora, estas questões são quasi-omnipresentes, as suas obras estão repletas de alimento, bebida nos próprios espaços do pensamento. Em *Timeu* a questão da “lower belly” é muito relevante: a mediação aqui surge não pela racionalidade, mas primeiramente pela solidificação no abdómen (que é o que possibilita a própria filosofia). A racionalidade acaba por ser o resto desse mesmo processo: “For Timaeus, then, philosophy is almost what Derrida calls ‘la merde promise’ – the result of the solidification of food, the «leftovers of eating, the restes» (p.65). Assim, aponta Christou: “...the human and animal’s mutuality (manifested in their mutual consumption of food) becomes their differentiator in so far as it makes philosophy possible” (p.65).

Um certo esquecimento filosófico da questão alimentar deverá ser tido assim tanto como um aparelho para proteger a singularidade humana (através da extração da corporalidade animal) como um mecanismo contínuo de autoimunidade filosófica. O diferenciador alimentar, sendo aqui, usando a interpretação de Maria Christou (num dos ensaios que considero mais relevantes para a “solidificação” académica desta problemática), aquilo que dá “campo” para que os processos de “animalização”/“humanização” ou “inclusão”/“exclusão” possam operar, permite propor uma certa análise histórica sobre os diferentes eixos dietético-antropo-anima que percorrerei. O que este aparelho permitirá será a colocação da questão das relações entre humanos e animais sobre uma outra forma de estabelecer uma mutualidade, estando aqui claramente a criticar o que chamarei de “lapso dos direitos dos animais”. A questão alimentar leva-nos a recolocar interrogações na nossa relação ou modo-de-ser conjunto com o animal. Interroga o próprio, o morto, o

⁷ No entanto os apetites não foram derrotados com a aparição dietética, o selvagem continua em nós, é, então, a racionalidade que deve operar uma mediação entre o apetite e o excesso. O filósofo não deve pensar em comida porque a comida não controla o seu pensamento. Esta mediação em torno do alimento funciona como o dito elemento mútuo em que se processam a humanidade e a animalidade.

vivo, o outro, aquele que se usa, o que resta, o que se reproduz, o que se mata...Fazendo assim de toda esta indagação uma pesquisa biopolítica.

O objetivo aqui é somente um (de forma especulativa): o de perceber os processos de produção do humano-animal com base na estrutura que os dispõe - o alimento; o de buscar em momentos seminais do pensamento determinadas *oikonomias* alimentares que impulsionaram ou ocultaram determinadas possibilidades biopolíticas; o de perceber como é que, dentro das relações entre verdade e sujeito o alimento permite mediar processos de subjectivação conectados incessantemente com uma (in)certa fronteira entre humano e animal. Não quero reatualizar o humano, nem tenho intenções de salvar os animais. Tenho apenas uma imensa curiosidade no que, na nossa relação natural-cultural, o alimento colocou como problema/solução para ambas as partes. Interessa-me as relações de poder entre os processos de produção do humano-animal com esta lente adicional perante um espaço limítrofe: a questão alimentar.

1.3. O alimento, o *cuidar-de-si* e as práticas de subjectivação

O diferenciador alimentar, aquilo que aponta para uma mutualidade entre animais humanos e animais não-humanos foi, de facto, afastado de uma posição de relevo na mesa filosófica ocidental, embora nunca tenha deixado de ser usado quando as relações entre humano-animal assim o “exigiam”. O que terá sido recoberto não foi o tema em si, mas sim as implicações sobre o próprio pensamento dos seus vetores.

No seu seminário no Collège de France – *A Hermenêutica do Sujeito*, Michel Foucault desvela do esquecimento do pensamento ocidental a noção de “*care of oneself*” (*epimeleia heautou*). Na sua análise que incide sobre a questão do sujeito e da verdade, no seu mapear histórico de práticas e matrizes, o “cuidar-de-si” aparece através de um signo de “*recobrimento*” em relação à expressão que sempre terá guiado o debate em torno das relações de subjectivação: o “*know yourself*” (*gnoti seauton*). O trazer para a frente da *epimeleia heautou* não a vai “descopular” do “*conhece-te a ti mesmo*”, Foucault coloca-a não na clandestinidade da *filosofia*, mas, pelo contrário, no interior do debate desta com aquilo que vai designar como *espiritualidade*.

Relevante para a questão alimentar é a seguinte estrutura do “*cuidar de si*”, a *epimeleia heautou* tem, como refere Foucault, três eixos específicos: *é uma forma/atitude relacional*

com o mundo; é uma forma de atenção/ de olhar; é uma forma do “self” agir sobre o próprio “self”(p.10-11).⁸ Os eixos referidos por Foucault e a sua ligação a uma miríade de práticas de subjetivação permitem um certo método no que diz respeito à análise do que chamarei *oikonomias* alimentares. Ou seja: nos processos de produção do humano-animal (relações de poder – sujeito/verdade) o alimento aparece como um importantíssimo elemento mútuo (de uma forma paradoxal – como diferenciador). Nos movimentos dessa relação são produzidos sujeitos, a produção desses sujeitos executa-se através de práticas, regras, comportamentos que operam através de uma (re)modelação sobre os eixos supramencionados.

Foucault coloca assim a filosofia de um lado, e do outro o que ele vai designar como espiritualidade (lados claro que se jogam no mesmo espaço-tempo). A filosofia pode aqui ser entendida como *a forma de questionamento dos limites, acessos e condições para atingir, obter a verdade*; a espiritualidade como *uma rede de práticas, indagações e experiências relacionadas não somente com uma “teia-de-conhecer”, mas sim com o “estar-no-mundo” do sujeito* (p.15).⁹

Assim, a análise de um particular momento alimentar no que toca às práticas de subjetivação deve incidir sobre: a) a forma como o alimento permite operar movimentos de distanciamento/aproximação; adição/extração; inclusão/exclusão entre seres (de incerta categoria: que não sabemos definir como vivos/não-vivos e em diante); b) a forma como o alimento é usado numa qualquer mediação de verdade para exercer sobre o sujeito uma rede de “expectativas” (práticas, regulamentos, negações, etc); c) o alimento como o que permite uma transformação, renúncia, conversão do próprio nos seus eixos de “cuidar-de-si”; d) o alimento como aparelho de espiritualidade numa contínua máquina repressiva/produziva sobre o “estar-no-mundo” do próprio sujeito;

⁸ Digamos que é nesta base que esta noção, recoberta que tenha sido, permeia tanto o modelo greco quanto o modelo cristão, passando pela sua fase mais explícita, a era helenística e do início do império romano. A multiplicidade semântica em torno dessa expressão forma uma autêntica “constelação” que parece acompanhar regulações, comportamentos, práticas ascéticas, práticas dietéticas, isolamentos, “dizer-verdades”...e por aí. A noção de “*cuidar de si*” é um aparato fulcral, para Foucault, no mapeamento de uma “história” das práticas da subjetivação, quanto, ao mesmo tempo, para a crítica de um certo padrão histórico de “estar-em-verdade”.

⁹ A matriz dessa espiritualidade aparece em determinados alicerces: *a verdade como algo não automaticamente atingível pelo sujeito, como ele é/está agora; para chegar à verdade é necessário um processo que pode ser de renúncia, conversão, transformação, erótico...*por aí; e, como cunha Foucault, estabelecem-se uma espécie de “*rebound effects*” do “*self*” sobre o próprio “*self*”, ou seja, *a verdade vai tendo efeitos sobre o próprio sujeito* (p.15).

1.4. As *oikonomias* alimentares

Em *What is an Apparatus*, Giorgio Agambem socorre-se do termo grego *oikonomia* para amplificar e recontextualizar a noção de *dispositivo* de Michel Foucault, enunciando a sua *função teológica decisiva*.¹⁰ Através deste termo, semelhante às noções que fizeram nascer o conceito de dispositivo em Foucault (a *positividade* em Hegel e a *Gestell* em Heidegger), Agambem faz-nos pensar numa outra forma de ver o conceito. Divide, primeiramente, os “seres” em duas grandes classes: “...on the one hand, living beings (or substances), and on the other, apparatuses in which living beings are incessantly captured...On one side, then...the ontology of creatures, and on the other side, the *oikonomia* of apparatuses that seek to govern and guide them toward good” (p.13). Num género de “entre-a-guerra” das classes anteriores Agambem localiza uma outra classe: os sujeitos. Para o autor, os sujeitos e as substâncias não são a mesmíssima coisa: “...the same individual. the same substance, can be the place of multiple processes of subjectification...The boundless growth of apparatuses in our time corresponds to the equally extreme proliferation in processes of subjectification...a dissemination that pushes to the extreme the masquerade that has always accompanied every personal identity” (p.14-15).¹¹

A resposta da profanação, como contra-dispositivo, não deverá ser aqui analisada, a convocação deste texto permite no entanto três coisas: a) reflectir sobre o que pode ser uma *oikonomia* alimentar; b) perceber como é que esse termo relacionado com a noção de dispositivo foi utilizado para romper com a animalidade no humano; c) ter uma base crítica para enfrentar a panóplia de práticas de subjetivação alimentar a que assistimos na atualidade. Focar-me-ei, por agora, no primeiro aspecto. O termo *oikonomia* refere-se, como explicita Agambem, à: “...administration of the *oikos* (the home) and, more generally, management. We are dealing here, as Aristotle says (*Politics* I255b21), not with an epistemic paradigm, but with a praxis, with a practical activity that must face a problem and a particular situation each and every time” (p.9). Assim, uma *oikonomia alimentar* será uma praxis que tem por base a mutualidade inerente à relação humano-animal (o alimento), permitindo uma análise particular e heterogénea de problemas

¹⁰ O termo está aqui ligado à delegação divina a Cristo (rompendo-se o ser e a ação) da *oikonomia* da história terrena humana. Esta *oikonomia* é uma forma, um dispositivo, em que a tríade divina e a ideia de governo divino do mundo passaram a ser introduzidas na fé cristã.

erguidos por situações em que essa relação é (re)colocada. Digamos que uma *oikonomia alimentar* é uma estética que permite ter uma determinada situação à mesa e em que o companheiro do banquete é a mutualidade alimentar entre animais humanos e animais não-humanos (anexando-se os seus movimentos, relações de poder, subjetivações e restos).

1.4.1. A constelação estética do animento

Walter Benjamin permitiu-nos, segundo Susan Buck-Morss¹², recolocar a própria estética sobre a sua origem etimológica: “...it is precisely to this origin that, via Benjamin's revolution, we find ourselves returned. *Aisthitikos* is the ancient Greek word for that which is "perceptive by feeling." *Aisthisis* is the sensory experience of perception. The original field of aesthetics is not art but reality-corporeal, material nature...” (p.6).¹³

Esta leitura da estética permite dar ao campo de trabalho das oikonomias alimentares um foco claro de análise. O primeiro interesse é o jogo-entre-corpos, entre as perceções, entre os sentidos que se vão encontrando. Uma certa resistência pré-linguística permite a explicitação de um estar-no-mundo corpóreo de partilhas, tensões, recuos e avanços onde a análise da própria verdade, nas relações de mutualidade humano-animal se parecem fazer menos por lógica ou dogmas culturais, mas antes por um género de «embodied communication», onde: “corpos interactivos próximos, tendem a dizer a verdade” (Haraway, *When Species Meet*, p.26).¹⁴

Ironicamente, o aparelho que me colocou sobre a necessidade de uma estética corpórea, em que a constelação do que ia pensando foi ganhando carne, me foi vendo, respondendo,

¹² Em *Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered*

¹³ Continuando: “...It is a form of cognition, achieved through taste, touch, hearing, seeing, smell-the whole corporeal sensorium. The terminae of all of these - nose, eyes, ears, mouth, some of the most sensitive areas of skin - are located at the surface of the body, the mediating boundary between inner and outer...Of course all of the senses can be acculturated - that is the whole point of philosophical interest in "aesthetics" in the modern era. But however strictly the senses are trained (as moral sensibility, refinement of "taste," sensitivity to cultural norms of beauty), all of this is a posteriori. The senses maintain an uncivilized and uncivilizable trace, a core of resistance to cultural domestication” (p.6).

¹⁴ Donna Haraway apresenta este conceito de Barbara Smut elogiando esta criativa definição de verdade que deriva da própria prática de «becoming-with» de Smut com babuínos. Este processo de «truth telling»: “...é sobre uma co-constitutiva dança natural-cultural, mantida em estima, e respeito, aberta àqueles que olham de volta reciprocamente. Sempre tropeçando, este tipo de verdade tem um futuro de multiespécies. «Respecere».” (p.27).

questionando, perseguindo e rodeando como menciona Derrida, foi uma “clássica” tela bidimensional. Um certo olhar de um peixe e o que gravita em torno dele e se vectoraliza contra mim substanciou-se, exponencialmente, quando me apareceu em frente aos olhos, por acaso feliz, a obra *around the Fish* (1926) de Paul Klee. Klee apresenta-nos um “mundo-em-miniatura”, uma visão religioso-científica do destino humano. O peixe está numa posição em que todos os outros elementos se inserem num género de “planetário-dependência”, obedecendo à sua força gravitacional.¹⁵ O peixe apresenta a morte, no entanto a sua figura é bem mais complexa: o peixe, símbolo de fertilidade, é colocado sobre a sua específica carne e sangue, é trazido como símbolo da morte; o peixe tem em si um género de “olhar meta-humano” e um sorriso misterioso e angustiante; os filetes de peixe debaixo do próprio peixe tornam indistinguíveis a vida e a morte (o nascer e morrer), o próprio peixe aparece como símbolo de vida ganha (como o que se dá para ser alimento) e vida perdida (como aquilo que será alimento). Os filetes de peixe, aliás, significando mais a morte que o peixe que nesses jaz, trazem àquele sorriso uma certa vida. Recordando o poema de Herberto Helder, *Teoria das Cores*, podemos associar o seu produto final, o peixe-amarelo (que só é fiel à sua própria contínua-mudança) a um género de tentar pintar um peixe vivo ou morto, ou melhor, podemos associar o produto final à indistinção entre um e outro. Este peixe de Klee está no espaço limítrofe do biológico, a sua carne está misturada de significados e mensagens, mas não deixa de encarar a perceção como a própria coisa que é: um animal-alimento. Daí o seu “sorriso”, como planeta onde tudo o resto gravita, ser de certa forma uma imagem da constelação estética do próprio animento: uma espécie de curiosidade que nasce da mutualidade entre humano-animal e que opera no próprio sangue da história, na relação repleta de indigestão, sem verdades últimas, numa dança em que as perceções se vão transformando, seduzindo e negociando responsabilidades.

¹⁵ Kessler, em *Science and Mysticism in Paul Klee's around the Fish* (1957) explicita a força das concepções abstractas da ciência na obra de Klee, citando-o: “Nós costumávamos representar coisas visíveis da terra que gostávamos de ver ou gostaríamos de ver. Agora revelamos a realidade das coisas visíveis, e assim expressamos a crença de que a realidade visível é um mero fenómeno isolado latentemente em minoria em relação a outras realidades” (p.77). Kessler revela, na sua análise, os vários temas (nos elementos) do quadro, esta elucidou algumas das correlações entre os objetos representados e a força dos mesmos.



Paul Klee, *around the Fish* (1926)

1.5. O alimento e uma radicalização biopolítica

As funções biopolíticas, na expansão da análise ao panorama animal-alimentar, poderão permitir uma reformulação do próprio uso do *bíos* e uma certa renovação do debate ético-político em torno da questão humano-animal. Isto é algo a ter em mente. S.H. Hooke, em *Fish Symbolism* (1961), cita uma interpretação de Erwin Goodenough em torno dos selos mesopotâmicos de aves a comer peixes onde estabelece a existência de um “paradoxo ancestral”: *a destruição da vida como o próprio símbolo da esperança de vida*. Goodenough conecta esta imagética a Jesus, ele é o salvador-morto na cruz que se torna o símbolo de vida (de algo a vir) na nossa civilização: “...e a nossa esperança de vida é simbolizada quando, como as antigas aves e as pessoas nos banquetes, comemos o símbolo da vida através da carne aos bocados do assassinado salvador” (p.536).¹⁶ Este paradoxo biopolítico ressoa, de facto, em várias leituras Foucaultianas em torno das funções biopolíticas (e a ligação messiânica, “para-vir”, com o peixe, deve estar continuamente ao trabalho no resto da leitura deste texto).

Alastair Hunt, em *Death by Birth* (2013), refere que há uma especificidade da morte dos animais na indústria agro-alimentar (em comparação com os domésticos ou selvagens), as suas mortes: “...almost always take the form of being killed”(p.98). O matadouro, seguindo Timothy Pachirat, é o espaço mecanizado onde o massacre e a burocracia

¹⁶ Todas as citações colocadas em português referentes a textos escritos em língua inglesa foram traduzidas por mim. As citações que foram mantidas na língua original representam resistência minhas na própria tarefa de traduzir, ou seja, a maioria delas parece-me mais forte na sua língua original ou na tradução para inglês (ex: Agambem, Derrida).

convergem, onde o animal nasce/é morto/desarticulado/dividido/misturado/empacotado – para consumo como alimento. Alimento para o “well-being” humano.¹⁷

Para explicitar as condições da possibilidade das máquinas de massacre animal, complexificando a análise de Pachirat, Alastair Hunt chama à questão Hanna Arendt. Em *Origins of Totalitarianism*, Arendt refere: “The insane mass manufacture of corpses is preceded by the historically and politically intelligible preparation of living corpses (447)” (p.100). O massacre não é assim algo apenas destrutivo, os “destrutíveis” precisam de ser produzidos, para que antes do massacre estejam previamente mortos (p.101). O “fascinante” aqui da indústria agro-alimentar para Hunt é: “...is that exercises not just the awesome power to take life but also the perhaps more awesome power to make life by actively prosecuting birth through the practice of mass breeding” (p.100). O problema então é que o matadouro quer que estes animais nasçam e, no entanto, não vivam.

Neste âmbito Hunt passa a executar uma análise, colocando a indústria agro-alimentar como um projecto biopolítico. Regressando a Arendt demonstra a importância do conceito de “labor” (em *Human Condition*), este: é uma actividade que providencia a própria vida biológica dos seres humanos, que: “ensures not only individual survival, but the life of the species (8)”; “never produces anything but life (88)” (p.101). A indústria agro-alimentar, a produção de alimento inserem-se precisamente aqui, a morte desses animais nutre materialmente a vida humana, o telos é o “well-being” humano.

Em 1970, Michel Foucault, em *Society Must Be Defended*, emancipou a lógica inerente ao biopoder de “fazer vida” através da produção (cada vez maior) de corpos mortos, esta é a chamada “death-function” da biopolítica (uma “thanatopolitics”/“necropolitics”). Foucault demonstra a existência de dois eixos no processo do biopoder “to make live”: por um lado, “projects onto the living in general under its management a hierarchical opposition between two sorts of living beings: those that must live and those that must die”; por outro, “establishes between them a biologicistic notion of sacrifice whereby the killing of the latter increases the vitality of the former” (p.102).¹⁸

¹⁷ Diz Pachirat: “...the slaughterhouse is overtly segregated from society as a whole, but – paradoxically and perhaps more importantly – how the work of killing is hidden even from those who participate directly in it” (p.100).

¹⁸ A questão da inerente hierarquia/distinção humano-animal pode aqui ser relacionada com um movimento biopolítico, uma “exigência biopolítica”, em Foucault esse movimento está associado com uma figura de uma “ameaça” inconsciente (em vez de inimigo), mas Hunt coloca: “No matter how one looks at them, agricultural animals are not threats to human beings” (p.103). Hunt aqui refere o exemplo de uma situação

A “death-function” da biopolítica acarreta várias possibilidades (à primeira vista inconciliáveis) desde o início, como a possibilidade do massacre da própria população que o biopoder afirma proteger.¹⁹ A indústria agro-alimentar, por sua vez, tem sempre no “massacre-final” a simultânea tendência de um “making animals alive”: “Not only are agricultural animals no threats to be exterminated; they are, in the practice of husbandry, actively bred into existence” (p.104).²⁰ Esta indústria torna-se mais um projecto de fazer-nascer do que fazer-morrer (p.108). Seguindo Foucault, Esposito, em *Bios, Biopolitics and Philosophy*, demonstra a dupla tendência do poder, esse que no mesmo gesto simultâneo tem o poder de “dar” e “retirar” vida. O paradoxo do “husbandry-slaughtering complex” é uma complexificação deste processo: “For while agriculture is undoubtedly a politics of life proceeds as a work of death, it also proceeds as what we can call a work of birth (...) the real perplexity lies in the fact that the work of birth and the work of death are indistinguishable” (p.106).

Alastair Hunt, demonstra assim uma visão de um “extermínio-total” paradoxal, que nos coloca sobre um outro modelo de genocídio, onde: “...the acts of breeding that accompany them make the job of killing an infinite one” (p.119). A produção massiva de vida ultrapassa as categorias tradicionais de abate: “...animals are killed not just through traditional means, such as slaughterhouses, but through the inventive one of a systematic program of breeding” (p.120). A “radicalização biopolítica” através desta análise da produção da vida animal coloca a indistinção entre os actos de dar/tirar vida: “It is intended to produce living creatures whose lives are, exactly like their mothers, unworthy of living. Thus it is different from both Nazi and Hutu genocidal rape, which attempt to make live through the death of certain parts of the population. In animal agriculture

limite e da sua “meta-ameaça”: o desastre patogénico nas populações agro-alimentares, como refere Cary Wolfe, leva ao massacre fácil de milhões desses animais não como um mero “purge” da ameaça aos humanos, mas, essencialmente, como uma forma de os proteger a eles próprios. Conclui Hunt: “If animals themselves were biological threats, then we would certainly kill them, but we would not reproduce them again!”(p.104).

¹⁹ O estado nazi tanto conceptualizou e colocou em movimento a Solução Final (o total massacre), como ao mesmo tempo, no Telegrama 71, colocou a “sua população” sobre a direcção de um “suicídio-total”: “...in April 1945, Hitler gave the order to destroy the German people’s own living conditions”(p.104).

²⁰ De facto a tecnologia de reprodução da indústria agro-alimentar é um foco essencial na sua própria evolução, neste âmbito há um constante progresso em termos de controlo, regulação, sistematização, inovação, eficácia e em adiante. Para cada morte animal o processo de criar outro se intensifica: “...it is more accurate to say that for every animal it kills, the industry breeds more than one new animal” (p.105).

making live and making die converge in a more acute way, for these projects are exercised on the same population” (p.120).

A questão animantar deve assim ser tida através desta “radicalização bipolar” em torno, em parte, da função de “fazer-nascer”. O alimento peixe (multiplicado por Cristo) será aqui um objeto, trazido através da aparição da sua distinta *oikonomia*, que permitirá perceber que essa função é inerente à manipulação do *bíos* no ocidente. O peixe que Cristo trouxe é, claramente, na sua carne específica, na estética de estarmos e sentirmos o seu corpo, de imaginarmos as repercussões para quem deste se alimentou: um “modelo-vivo” do vir-a-frente de qualquer coisa em que os projetos de “chegar-ao-mundo” e “abandonar-ao-mundo” são indistinguíveis. O peixe multiplicado, a sua fecundidade (o próprio milagre da intensificação da função de “fazer-nascer”), chega já sem qualquer sentido, o peixe não chega a vir à vida, nem sequer toca no seu *Umwelt* (o mar). O peixe de Cristo deixa-nos com grandes questões: após ser multiplicado, quando encheu os cestos, contorcia-se como se tivesse sido pescado? O seu olhar ainda “vivia”? Chegou já cozinhado, pronto para comer? O que é esse *bíos* que aparece (a quem se força o “lançamento-no-mundo”) para ser devorado e para sobrar morto?

Esta hipótese de radicalização biopolítica tem, pressuposta no anterior argumento, uma “expansão ao animal”. Cary Wolfe, em *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, num percurso até uma «community of the living»: “...turns to biopolitics, in part, to articulate a political framework that mobilizes an entirely different vocabulary, one that is far more skeptical of rights and all the political concepts and institutions supporting them” (p.182).²¹ Wolfe analisa a questão animal através do uso da “tradição biopolítica” (Foucault, Agambem e Esposito). Em *Bíos*, de Esposito, surge um desafio à simetria de Agambem (vida nua-soberania, *Home Sacer*), o paradigma imunitário estabelece que: “...no power exists external to life, just as life is never given outside of relations of power”, o *bíos* e o *poder* são assim mutuamente constitutivos. Assim: “The human is not a being separated from animality by a «rupture», unless one adds that every animal is thus separated from every other animal. Any politics that takes human and nonhuman animals as subjects will have to engage these differentiations” (p.189). Criticando a visão dos direitos dos animais, a lente de Wolfe coloca como “praxis” (uma espécie de estética animantar) a pontualidade de decisões éticas em que

²¹ Nathan Snaza, em *The Place of Animals in Politics The Difficulty of Derrida's "Political" Legacy* (2015)

não se pode escolher todos e tudo num único movimento. Este movimento apresenta sempre uma certa lacuna ou “injustiça”, no entanto: “...this is precisely what ensures that, in the future, we will have been wrong” (p.190).²² Cary Wolfe coloca assim, neste sentido, a questão da radicalização da biopolítica: “...including nonhuman animals offers the most promising avenue yet available for articulating a new framework and a new vocabulary” (p.191), tal é claro já que todo o uso e tratamento do animal foi sempre político (embebido nas relações de biopoder). Em Wolfe a «community of living» aparece sempre “antes da lei” (esta comunidade está tanto antes como depois da lei e do estado).

Assim uma “radicalização biopolítica” em torno da questão alimentar deve ter como vetores: a) uma reformulação de vocabulário – alimento; b) uma rearticulação da importância biopolítica da mutualidade humano-animal – o diferenciador alimentar; c) um desvelamento das práticas biopolíticas de subjetivação – as relações de poder e o “cuidar-de-si”; d) uma metodologia oikonomica e estética (alimentar) em relação ao objeto em análise; e) um foco nas funções biopolíticas alimentares, nos seus movimentos e transformações, no seu carácter repressivo-productivo.

²² Wolfe lê aqui o potencial da própria desconstrução: “Deconstruction does nothing less than throw into question the entire «carnophallogocentric» conceptual and theoretical lexicon of Western ethics, politics, and law” (p.191). Este foco no “lexicon” (vocabulário) permite a Wolfe distanciar-se de Agambem e receber a tradição de pensamento que acompanha Derrida.

2. O regimen e os temas da dietética

Devemos procurar alguém para comer e beber connosco antes de procurarmos algo para comer e beber – Epicuro²³

2.1 A disjunção dietética e a gestão do corpo

A noção de *regimen* é, de facto, um dos aparelhos mais importantes para uma análise dos termos que tenho vindo a explicar. Esta noção é, seguramente, essencial para uma contextualização das “aberturas” ou remodelações dietético-religiosas no cristianismo, em relação, por exemplo, à tradição judaica. Regressando a uma das questões anteriores: em diálogo com a interpretação dietética originária de Hipócrates, Foucault convoca a leitura platónica. Platão coloca a “prática dietética” como um “shift” (quasi-simulacral) das práticas médicas.²⁴ A dietética é aqui tida como um medicina para “soft times”, não é para Platão uma “arte original” (embora este reconheça a importância do *regimen* – *diaite*). Independentemente do duplo da sua interpretação originária (Hipócrates/Platão) é explícito, menciona Foucault, que a “dieta...o regimen, era uma categoria fundamental através da qual o comportamento humano poderia ser conceptualizado” (p.101). O *regimen* fixava a “gestão da existência” e permitia a uma agenda de regras na conduta do eu: “Regimen was a whole art of living” (p.101). A noção de *regimen* estende-se assim para os campos da “gestão do corpo”. O *regimen* tinha em conta vários aspectos da vida física do homem, assemelhava-se a uma rotina diária medida/revista/adaptada momento-a-momento. Problematizava a relação com o corpo desenvolvendo práticas que tinham o corpo, lá está, como essencial preocupação.

A noção de *regimen*, sendo essa técnica quotidiana, aponta também para um “supra-corpo”, para um campo moral. Os tabus alimentares, por exemplo, conectavam-se com uma função tanto cultural como religiosa, o seu uso permitia a crítica aos excessos (nas

²³ in Donahue, F. John (2015), “Roman Dining”, in “A Companion to Food in the Ancient World”, pp. 253.

²⁴ As provas desse argumento estão em Esculápio e Homero (o “regimen antigo” cuidava e exercitava o homem de acordo com a própria natureza): o humano apenas por se ter esquecido das formas de viver do passado (um estar-no-mundo mais bruto e saudável) é que persegue a doença passo-a-passo, com um regimen específico. A dietética aparece assim como uma extensão à medicina apenas quando o regimen de viver se distanciou/ esqueceu da forma natural de viver (da própria natureza), apenas se tornou necessária à medicina pois o processo de cura necessita de intervenção no “regimen de viver” que trouxe a própria doença.

“artes dietéticas”) através de um preceito moral, de um conselho para uma vida saudável. Assim: “... a decisão de seguir um razoável e medido regimen e a diligência que cada um manifesta na sua aplicação eram elas próprias evidências de uma indispensável robustez moral” (p.103).²⁵

A dietética da antiguidade grega não se pauta assim por uma acção repressiva. O *regimen* não designa uma “lei inalterável”, nem tem o propósito de levar a vida o mais longe possível, está antes no usufruto dos limites em que o humano foi colocado: o “... uso do regimen está precisamente na possibilidade que confere aos indivíduos em enfrentar diferentes situações” (p.105). A profusão da prescrição do *regimen* parece ser endereçada não apenas a um nicho, mas sim “às pessoas em geral”, como refere Foucault, aos que trabalham, se expõem, vivem... no mundo. Assim a dietética pode ser vista também como uma arte estratégica, uma membrana (quasi-ego) de conhecimento que recebe/ gere/ exporta... a própria experiência.²⁶ O regimen não é assim um set de regras universais, é mais uma espécie de compêndio comportamental para “estar à altura” das circunstâncias. Este “cuidar-de-si” estratégico colocava o corpo sobre uma auto-vigilância. O interesse com o próprio permitia uma instalação de uma independência de *regimen*, uma escolha quotidiana entre o que faz bem e mal em cada circunstância. O regimen estende-se assim como: *uma preocupação que permeia a vida quotidiana; uma estratégia em relação ao corpo e aos elementos exteriores que o circundam; e como um equipamento racional que permite ao indivíduo um “bom modo” de comportamento* (p.105).

O foco de Foucault aponta para a análise do *regimen* como primeira instância de uma colocação em discurso/ dispositivo da *aphrodisia* (no âmbito do comportamento sexual). No entanto admite que na questão da dietética a primazia das preocupações foi sempre colocada na alimentação. Em relação à *aphrodisia*, Foucault explicita dois critérios de

²⁵ Em Sócrates (em *Xenophon*), a correlação entre um corpo não saudável e a doença da alma é explícita. Ao mesmo tempo, no entanto, que não se deve “abandonar o corpo aos prazeres irracionais de uma besta” (em *Republic*) (p.103) também não se deve exceder o limite do regimen, segui-lo cegamente, ou seja, o resultado deve ser a moderação. Tanto existem perigos no excesso de descuidar o regimen como no excesso dele mesmo. O regimen não deve assim ser intensamente cultivado por si só (*peritte epimeleia tou somatos* – o excesso no cuidar de si), é um género de aparelho do quotidiano que permite o equilíbrio entre o corpo e a alma colocando-os sobre uma espécie de estética de existência.

²⁶ Foucault enumera algumas formas particulares de “atenção dietética” em relação ao corpo, como: *a “serial attention”, que será uma observação cuidada da sequência das coisas, eventos (tendo que as atividades não são boas nem más por si sós), sendo necessária uma visão em torno das actividades que as contextualizem (o que vem aí, o que foi feito antes, o que devo ou não fazer depois, etc – gerir um equilíbrio entre a sua execução); a vigilância circunstancial, que será um foco nas variáveis do mundo exterior (uma observação do clima, das horas do dia, do local, regras, etc).* (p.105-106)

delimitação em torno do *regimen*: o *regimen* médico antigo grego, onde as práticas oscilam entre a prescrição *mais ou menos*; e o *regimen* religioso (de herança judaica) do cristianismo, onde as práticas oscilam entre o *permitido e o proibido*. Embora esta análise se adegue à *aphrodisia* podemos dizer que esse “mais ou menos” do *regimen* antigo permeia também o *regimen* cristão em torno da questão alimentar.²⁷ Ao invés do *regimen* que permeia a *aphrodisia* no cristianismo, que como refere Foucault segue o modelo religioso de permitido/ proibido, o que podemos assistir (embora existam muitos casos contrários a isto) é que no cristianismo o que entra na boca (lembramos as palavras de Cristo) torna-se mais aberto. No entanto essa abertura não pende para uma total paganização selvagem das práticas alimentares. É, então, a noção de *regimen* e a influência de diversos temas da dietética greco-romana que vão permear a relação com o alimento (consequentemente com uma das formas de estar com o animal) no cristianismo.

Assim a noção de *regimen* é importantíssima para uma análise alimentar já que: a) permite pensar sobre um espaço limítrofe entre a natureza/cultura ou humano/animal (é tanto o que parece permitir uma ruptura como o que une ou despolariza o pensamento - simultaneamente); b) tem, através das técnicas dietéticas, a alimentação como o seu principal problema originário; c) estende-se à “gestão-do-corpo” (da própria existência) no próprio cotidiano, como prescrição geral, e opera na relação deste com as coisas exteriores que o rodeiam (permeando a vida de uma possibilidade racional de “boa-conduta”); d) problematiza a dietética cristã através de uma disjunção desta com o modelo religioso, consequente da aplicação do *regimen* médico antigo grego.

2.2. O alimento e os temas da dietética na antiguidade greco-romana

O alimento e as metáforas em torno do sistema digestivo permeiam toda a filosofia e medicina grega. Richard Hunter e Demetra Koukouzika, no capítulo *Food in Greek Literature* da fabulosa “enciclopédia” de John Wilkins e Robin Nadeau: *A Companion to Food in the Ancient World* (2015) - um dos apoios fulcrais desta dissertação - exploram precisamente essa ubiquidade na literatura grega. Na *Odisseia*, de Homero, os autores

²⁷ Em *Peri Diaites*, nas *Hippocratic Collection* são usados termos como: *pleon* (amplo); *elasson* (pouco); *hos hekista* (mínimo possível) para aconselhar as devidas práticas alimentares correspondentes a uma dada sazonalidade. É esta lógica de grau que está presente nas primeiras leituras dietético-cristãs. É a moralidade pressuposta na noção de *regimen* que vai permitir, por exemplo, a Clemente de Alexandria, criticar os “desmedidos” (os parasitas – os que se encontram, em termos de grau, num excesso máximo ou mínimo).

exemplificam a história de Menelaus em que a fome força o homem a pescar. Importante aqui é a mediação da noção de *gastêr*: referente aos comandos incessantes da barriga. O tema da fome (do não ter que comer) dispõe-se na literatura, maioritariamente, como uma demonstração de seres “meta-sociais” (como os escravos, marginais, aventureiros). Paralelamente, na *Odisseia*, a proeminência do alimento peixe, estará relacionada com uma preocupação poética com a dieta do “homem-comum”. O uso do alimento na literatura tem, em Homero, essa grande função. O ato da refeição, por exemplo, (o autor dá o exemplo da *Ilíada*) é um signo, na literatura, de partilha em comunidade.²⁸

A figura cômica do *mageiros* (cozinheiro) é um tema literário recorrente e muito relevante para a questão alimentar. O *mageiros* aparece como um homem livre, de estatuto baixo, que normalmente era contratado para cozinhar e, se necessário, abater o animal. Em *Philemon's cook*, coloca-se a ideia que um *mageiros* teria a capacidade, através dos seus cozinhados, de trazer mortos de volta à vida (o cozinhar e a função da ressurreição tem assim uma conexão temática). No *Athenion* há uma passagem onde um cozinheiro coloca a “arte de cozinhar” (*mageirike techne*) como central para o progresso humano: “Libertou-nos da existência selvagem onde nenhuma estrutura social era possível e do desconforto do canibalismo, introduzindo uma ordem (taxis) e dando-nos a vida que agora nos deleita (...) Todos passaram a querer viver em comunidade, as pessoas juntaram-se, cidades foram habitadas, tudo, como disse, devido à arte de cozinhar” (p.23). O cozinheiro é aqui o artista da disjunção dietética, é o que opera a técnica/arte de romper com o selvagem.

Simultaneamente interessante neste ensaio é a desmistificação de algo que normalmente aparece como indiscutível em relação à posição alimentar/dietética na cultura grega: o excesso ser sempre nocivo. A alimentação excessiva, o campo da fantasia alimentar, no diálogo com o problema da escassez, é também uma forte e contínua imagem de um ideal de sociedade. Em *Works and Days* (p.588-596), de Hesiod, dispõe-se, por exemplo, um género de “pulsão gourmet”, como refere o autor, um ideal de uma imagética alimentar. A barriga e o seu tema alimentar apontam maioritariamente na antiguidade grega, de facto, para a prescrição: não podemos deixar que o apetite assumo o controlo. Mas, ao

²⁸ Há um valor social de comer e o alimento e a refeição dispõe o próprio modo de composição homérica (sendo que existe sempre uma maior incidência literária na preparação e distribuição, no ato de reunião e seus regulamentos, do que no próprio ato de comer). Em *Works and Days*, de Hesiod, o ideal de justiça comunitária é correlativo com a manifestação da paz, essa que se expressa pela ausência de fome.

mesmo tempo, existe um trabalho erótico/fantástico nos limites do excesso desse apetite e a fantasia alimentar na literatura grega é prova disso. Um dos relatos mais fascinantes nesse âmbito está presente em *Attic Old Comedy*, onde Teleclides (fr.1 KA) relata um alimento que aparece e se cozinha a ele próprio: “...O peixe vem a casa, grelha-se a ele próprio, e dispõe-se pronto na mesa”(p.22). Esta ideia do peixe como aquilo que aparece (vem à vida), se cozinha a ele próprio e se dispõe na mesa é estonteantemente semelhante à técnica que pressupõe o episódio da multiplicação dos peixes. Em ambos temos uma força invisível, nos evangelhos mediada por Cristo, que traz alimento para aqueles que desejam ser nutridos sem que exista da parte desses qualquer esforço. Não há necessidade de pesca ou de “arte de cozinhar” humana. Os peixes aparecem prontos a comer, dóceis. Em Teleclides são aliás dóceis e mágicos o suficiente para se grelharem a eles próprios. O animal-alimento peixe (o alimento peixe) torna-se aqui o próprio *mageiros*, a própria substância que permite a aparição e continuidade comunitária através do seu próprio sacrifício (nada mais messiânico). Esta imagem dos peixes formula claramente uma fantasia alimentar. A produção literária do episódio nos evangelhos pode ser lida assim não só numa ótica de outros milagres alimentares presentes no Antigo Testamento, mas também através de uma tradição dietético-literária de fantasias e excessos alimentares.

Se em Sócrates vimos que o alimento é de certa forma o que deve ser extraído do pensamento filosófico tal não indica que o interesse nesse objeto não tenha sido imenso no que toca ao pensamento da antiguidade grega, especialmente nos epicuristas. Paul Scade, em *Food and Ancient Philosophy*, enumera dois eixos do interesse filosófico nesse âmbito em relação à alimentação: em primeiro lugar, a capacidade nutritiva da alimentação contextualizava análises em torno de questões físico-biológicas. Há uma necessidade de responder aos mecanismos biológicos (ex: digestão) que estão eles próprios (em diversas noções) em paralelo com o funcionamento do cosmos. Em suma, há um desejo de conhecimento sobre a natureza da alimentação. Em segundo lugar, está a questão da posição/atitude, de um frame ético perante o alimento. Aqui é relevante a posição minimalista: “...um mínimo básico de subsistência e uma pequena variedade de coisas alimentares” (p.67). Há, neste sentido, uma analogia da alimentação em torno do vício, razão, salvação e por aí em diante.

Em relação à alimentação os conceitos de *eudaimonia* (felicidade) e de virtude são importantíssimos para a explicitação da própria vida humana. A virtude coloca aberturas e fronteiras à questão alimentar, Platão e Seneca são disso exemplos (em Seneca: “O

alimento não tem a ver com a virtude”(p.68). A técnica de existência estoica levava à negação de uma ligação da virtude com um éthos dietético. Sócrates, como sabemos, é uma figura basilar nesta questão, ele é o filósofo eremita, aquele que em que a resiliência física se aplica tanto às intempéries como à fome. Há uma habilidade ascética de “super-carácter” que permite o “to do without”. Em Aristóteles a virtude é, claramente, necessária para a obtenção de felicidade, mas não é em si autossuficiente. Scade explicita: a “virtude é um meio entre o excesso e a deficiência, ele argumenta que em todas as áreas, incluindo a dieta, devemos procurar meios relativos a nós próprios...A abordagem dietética correta deverá envolver a ingestão da quantidade apropriada para cada um, consumindo-se nem demais nem de menos” (p.70).

Se em Aristóteles, quando o desejo nos assola, devemos inverter a nossa atitude e se em Platão o “sabor” se conecta ao corrompido mundo do não-inteligível, para os epicuristas há uma identificação clara entre a felicidade e o prazer. Para os epicuristas a libertação da dor é o foco, tendo como eixos a *ataraxia* (liberdade de distúrbios físicos) e a *aponia* (liberdade da dor física). O prazer através do alimento é um tema vincado, os epicuristas relacionam o *katastematic* (prazeres do ser sobre a ausência de dor) com a saciedade (o não ter fome, sede). Além disso os “prazeres cinéticos” tem no alimento um fiel exemplo (o prazer do próprio ato de saciação, o comer e beber). Aqui a cadeia de prazer não pende para uma acumulação infinita, já que atingida a saciedade não há outro prazer que o alimento possa trazer.²⁹ Refere Paul Scade neste âmbito: “A abordagem correcta é maximizar a suficiência do próprio através da minimização das próprias necessidades” (p.74).³⁰ Tendo a dor essa primazia teórica no pensamento epicurista, a função do alimento no que toca à sua filosofia é rearticulada com uma elevada importância relativa à própria existência do ser. O ato alimentar não se formula assim apenas nos termos de uma divisão e grau colocados em alíneas racionais, nem é meramente extraído para

²⁹ Os prazeres mentais derivam assim, parcialmente, dos físicos, por exemplo, o pensamento de não ter que passar fome remove a dor mental de ter que passar fome, este movimento passa por uma: “...reflexão mental nos prazeres passados e na antecipação de prazeres futuros (que) serve para contrabalançar as dores presentes que não podem ser removidas” (p.73). Este hedonismo não chega no entanto sem um cálculo, ele é racional e, maioritariamente, minimalista (Epicuro é a imagem de um “hedonista austero”).

³⁰ Neste âmbito há uma espécie de “taxonomia dos desejos”, estes podem ser: naturais e necessários, o desejo de alimentação ou calor; naturais e desnecessários, o desejo de alimentação de um bem específico; ou não-naturais e desnecessários, aqueles que não ocultam a dor e que podem, ao mesmo tempo, vir a aumentá-la, como é o caso do desejo político.

corroborar a singularidade humana, ele é um importante exemplo do que é estar-no-mundo em proximidade com a *eudaimonia* (felicidade) e com o prazer.

Como vimos anteriormente a dietética e a medicina tem uma ligação originária. A literatura médica, as práticas dietéticas e a própria noção de saúde são indissociáveis na antiguidade grega. John Wilkins, em *Medical Literature, Diet and Health*, demonstra a permeabilidade na cultura clássica do sistema Galeno-Hipocrático. Citando Galeno: uma “...correta regulação do complexo biológico de tecidos e órgãos do corpo permitiu ao animal humano uma vida saudável na cidade antiga” (p.59). A boa saúde atinge-se assim através de atividades (artificiais) necessárias.³¹ No *Tratado Hipocrático, On Medicine*, a nutrição é tida como algo fulcral para uma boa saúde: “...descreve a ascensão da humanidade da pequenez alimentar de comer o mesmo alimento que os animais até à vida civilizada da cidade, onde os alimentos são cozinhados por necessidade, e o alimento e a medicina em parceria podem manter o corpo humano em boa saúde” (p.60).

Em *On the Use of Parts, Books 4 e 5*, Galeno teoriza o processo de digestão: o alimento é preparado e depois ingerido, após isso é “cozinhado” pelo calor do corpo e transformado em sangue pronto a ser distribuído como humores. Estes (o sangue, a bÍlis negra, a bÍlis amarela e o fleuma) devem estar equilibrados à imagem da cidade. Há, de facto, um uso, na descrição de processos fisiológicos do corpo, de analogias com as atividades da cidade (o autor dá o exemplo da conexão da culinária com a carpintaria). Galeno efetua exatamente este movimento: “...compara a distribuição fisiológica dos nutrientes com a distribuição de grãos pelos comerciantes da cidade e da água pelos aquedutos” (p.61). A dieta está assim, inerentemente, associada a um ideal de cidade (como é exemplo a “polis vegetariana” de Sócrates).

O avanço do sistema hipocrático-galeneano foi particularizando análises em torno das propriedades alimentares e incrementando as implicações para uma dietética correlativa com um equilíbrio corporal saudável. Este sistema permitia uma medicina-do-próprio. A ida ao médico tinha assim como signos: o uso ocasional e o acidente. O seu principal objetivo era evitar a perda de controlo (*akrasia*) e o excesso.³²

³¹ Na base para a análise médica estão seis atividades: a alimentação, o sono, a respiração, o ar, o exercício, o bem-estar mental e o “encher e despejar” (o balancear dos humores). Há um claro reconhecimento na literatura grega da fragilidade humana, é necessário um regimen para restabelecer os fluidos que são continuamente perdidos.

³² O Regime Hipocrático generaliza a prática de um regimen dietético (tanto para doentes como para não-doentes). A medicina era assim tanto parte integrante da vida quotidiana como parte ativa dentro da filosofia. Embora para Galeno

Há uma reflexão particular de Galeno que podemos considerar muito relevante para o contexto animentar: a divisão entre alimentos e drogas. O alimento produz nutrição e cuidado. As drogas produzem mudanças (ainda que muitas destas fossem produzidas através de alimentos, ou fossem alimentos; ex: o alho). Esta visão explicita uma curiosidade interessante: o peixe, vinho e pão de Cristo são um género de “super-alimento-droga”, pois tanto nos nutrem profundamente como nos transformam na mesma medida. A força médico-espiritual do animento cristão está precisamente aqui, nesta copulação.

Os temas dietéticos relativos à cultura grega permitem complexificar os usos e noções próximas de regimen. O alimento, em particular, no âmbito da dietética, do *regimen*, aparece com diferentes vetores e por quase todo o lado. Na literatura grega: a) o alimento aparece como mediador social: indica um estatuto; permite uma identificação literária do “homem-comum” e predispõe ideais de comunidade; b) o *mageiros* dispõe-se (comicamente) como aquele que domina a “arte de cozinhar”, a técnica de fazer nascer a civilização do selvagem; c) o alimento permite estabelecer preceitos de moderação e auto-controlo, como, ao mesmo tempo, é objeto de fantasias que se deleitam no excesso. Na filosofia grega: a) o alimento é usado para pensar conceitos biológicos e os mecanismos do cosmos; b) o alimento é colocado, em termos de uma postura ética em relação a ele, sobre distintas formas: é tanto aquilo que o filósofo deve extrair da sua corporalidade animal para que a alma não seja controlada por essa como um objeto que é utilizado para estabelecer limites/distinções/relações/conexões entre as noções de felicidade, virtude e prazer. Na medicina grega: a) a aparição de uma dietética alimentar permite uma rutura cultural em que a própria medicina se estabelece, ou, como vimos, onde a dietética é apenas uma prática médica num período pós-natural; b) o aspecto da nutrição é essencial para uma boa saúde; c) as metáforas alimentares/digestivas são um género de aparelho discursivo para todo o bom funcionamento da polis; d) as práticas alimentares são essenciais numa “medicina-do-próprio” baseadas no Regime Hipocrático-Galeneano; e) a divisão entre alimento e drogas de Galeno permite uma explicitação do carácter duplo do próprio animento; f) a profusão e extrema importância da medicina na antiguidade grega e das prescrições dietéticas-alimentares permitem colocar o *regimen* como refere

a base da sua análise fosse distinta da de Platão (em Galeno são os tecidos corporais, em Platão o mundo ideal das formas), Galeno não deixava de concordar com a importância do auto-controlo e da temperança.

Foucault sob: “uma questão da alma se corrigir a ela própria para que possa guiar o corpo segundo a lei que é do próprio corpo” (*Care of the self*, p.134).

Assim o alimento, ou melhor, a dietética, o regimen, cercam toda a cultura e história grega. A questão dietética está: no antes (é o que permite a aparição da própria civilização - ex: a “disjunção dietética”; a imagem do “*mageiros*”); no agora (é o que possibilita o bom funcionamento do corpo (da sua lei) e dos humores ou o que é extraído do corpo continuamente para que algo de superior opere – ex: a diversificação de práticas e significados dietéticos na filosofia, literatura e medicina); e no depois (a obtenção da inexistência de escassez é um ideal da polis, como a polis vegetariana; ter uma estratégia para práticas dietéticas que ocorrerão também faz parte da preocupação do *regimen* – há sempre algo à nossa frente, que vem e precisa de ser respondido, o alimento é continuamente “messiânico”).

Paralelamente a todas estas reflexões, existem dois temas relacionados com a dietética que, argumentarei aqui, são essenciais para entender certos movimentos e práticas no “recém-cristianismo”: o tema do simpósio e o tema da hospitalidade. O aparato simpósio não só influenciou as refeições no início do cristianismo como teve mesmo uma enorme influência nas refeições judaicas após a queda do segundo templo. O simpósio, como um género de *oikonomia* para o ato alimentar, é um dos maiores marcos culturais da antiguidade. O simpósio, como demonstra Sean Corner, em *Symposium*, é um dos “espaços clássicos” da civilização grega, a par do teatro e do ginásio.³³ O banquete em si era composto por duas partes: a primeira era o jantar, o *deipnon*; a segunda era a “festa consequente”, o *symposium*.³⁴ O simpósio é um género de medium entre a casa e a *polis*, aparecendo como a prova do movimento recíproco e contantes entre os dois espaços. É uma espécie de microcosmos da *polis* que em abstração explicita a tendência do macrocosmos.³⁵ Ele está entre a exclusividade, as tensões da própria *polis* e as

³³ A sua relevância cultural é ilustrada, por exemplo, pelas muitas formas artísticas desenhadas especificamente para exposição no symposium (os vasos, as imagens, objectos – para aprofundar estes temas ler a obra essencial de Dentzer, Jean-Marie (1982), “Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVE siècle avant J.-C.”).

³⁴ A passagem do *deipnon* para o *symposium* incluía um carácter, de certa forma ritualístico, social-religioso. Neste eram usados “sofás” para a prática da reclinção (prática que também surge numa das refeições de Cristo nos evangelhos) Na passagem para o simpósio eram substituídos os conteúdos da mesa, entravam os *tragêmata* (os frutos secos e outras coisas que eram usados para acompanhar o *oinos*, o vinho, que tem o papel de destaque no evento).

³⁵ As origens do *symposium* grego estarão no período arcaico entre 750 a 480 BC, a sua evolução parece ter sido feita a par com o desenvolvimento da própria polis. Para Oswyn Murray, como explica Sean Corner,

representações dos seus constituintes históricos. Como um evento entre os “átomos” constituintes da *polis* há uma extensão social de “democratização” do aparelho do simpósio: “...criava laços entre casa e assim constituía a cidade...pertencia à ordem da cidade no sentido em que os rituais e discursos da convivência *symposista* tornavam o banquete numa lição viva e numa educação sentimental sobre cidadania”(p.239).

A lição do simpósio permitia a formação de um *metrios*, aquele que é medido e moderado, o cidadão ideal: “...um homem cuja autonomia, no exercício de uma auto-regulação, permitia a entrada na comunidade com os outros homens livres, como “amigos civis”, partilhando uma vida comum” (p.240).³⁶ O mau “symposista” é o que representa a tirania, o egoísmo, o excesso e o descontrolo. Ao *metrios* contrapõe-se então o *parasitos*, este último: “...era uma figura de desejo, afastada do centro, tanto na direção da deficiência como na do excesso” (p.240). As tensões do simpósio (o seu próprio acontecimento) representam as problemáticas endémicas da própria *polis*: “Se o *symposium* ideal oferecia um modelo em microcosmos da cidade harmonioso, o banquete falhado era um paradigma da *stasis*” (p.241).

O alimento no “recém-cristianismo” tem uma grande importância diferenciadora, o fenómeno caseiro das reuniões em espaços de refeição e a relação desses com proto-igrejas são disso exemplo. Esses espaços de comunhão (*ekklesia*) são, podemos dizer, um género de assembleia “symposista”, já que, como refere Dennis Smith, em *Food and Dining in early Christianity*: “As refeições dos “recém-Cristãos” seguiam o modelo do banquete greco-romano” (p.357). Nestes, à imagem do *deipnon* e conseqüente *symposium* o pão e o vinho tinham um espaço privilegiado. Como será demonstrado em relação à adaptação judaica, também um *logos* cristão recobria o banquete greco-romano. A mesa cristã é, desta forma, um produto tanto judaico como grego.

o *symposium* é como uma primeira estrutura das linhagens aristocráticas de certas “tribos” para a instituição de uma ordem aristocrático-social, assim ele aparece primeiramente como um dispositivo de preservação do poder (entre o *andrôn* e *kline* – o espaço privado e de elite). Com o avanço da *polis*, da estrutura dos representantes públicos a máquina aristocrática ter-se-á transformado, sendo que o simpósio não se tornou público, antes: “colocou-se em oposição em relação à *sisstia* e ao festival sacrificial...representando um recolhimento elitista” (p.236). Pauline Pantel critica esta visão de Murray referindo que a divisão, na *polis* grega arcaico-aristocrática (tendo sempre existido, mesmo após deste período um certo grau de indistinção), entre público e privado é inexistente. Para ela o *symposium* faz parte do *koinon* (a vida comum da cidade).

³⁶ O evento, que era essencialmente pró-masculino: “...providenciava uma educação sentimental e social, uma lição viva do que é ser um homem livre: um mestre sobre as mulheres e escravos, um mestre sobre si próprio, apreciador da reciprocidade entre outros homens, partilhando e competindo com eles...”(p.236).

No “recém-cristianismo” a refeição aparece como um “marco de comunhão solidária”. Paulo relacionando-se com a moralidade da linguagem grega (ex: Plutarco) vai dispôr a mesa cristã como um aparato de conexão, de amizade, como um espaço de resolução de tensões entre diferenças culturais, atribuindo a esta uma espécie de unidade pressuposta à comunidade cristã. Em Gálatas 2: 11 e Romanos 13: e 14: 1-15 tais indicações são apresentadas. Enquanto Tiago apresenta um certo receio em aceitar não-cristãos na sua mesa, para Paulo, como refere, Smith: “...a refeição é tida como algo constituinte da própria comunidade cristã, assim, como ele viu, afastarmo-nos dessa mesa (como Tiago) é negar um estatuto religioso igualitário aos Gentios Cristãos” (p.359). Assim, numa casa cristã deve existir um espaço, mínimo que seja, para receber os outros através de uma refeição.

As primeiras igrejas-caseiras derivam assim desta preocupação em receber o outro e ter a capacidade para tê-lo à mesa. Ser anfitrião (muitas das primeiras igrejas-caseiras tinham exactamente o nome do seu próprio anfitrião), receber exteriores na sua casa, enquadrar-se num tema antigo, o da hospitalidade. O termo grego *xenos*, que se refere tanto ao “estranho que recebe hospitalidade como ao anfitrião que oferece hospitalidade” é essencial nessa tradição (p.359).³⁷ Nos evangelhos este tema é retomado (Mateus 10:14-15 e 25: 31-46; Lucas 5:10-12 e 24:13-25) permanecendo o eixo de teste divino (o Outro é esse teste, porque o Outro poderá ser divino). Para Paulo (Romanos 15:7) a hospitalidade é o mecanismo para resolver as tensões culturais entre gentios e judeus (Cristo e a sua abertura a todos é o paradigma a ser seguido). A noção de *proslambanomai* permite este movimento, significa: “...estender as boas-vindas ou receber na própria casa ou no círculo íntimo”(p.360). Esta visão além leis dietéticas (“nada é sujo por si só”) rompe a distinção entre mesa boa e mesa má. Em Paulo a metaforização do tema da

³⁷ No tema da hospitalidade Dennis E. Smith explora os antecedentes ao cristianismo. A versão judaica, ilustrada pela história de Abraão e Sarah, relata-se através da oferta de hospitalidade a três desconhecidos, servindo-se a estes uma refeição. Após este ato percebemos que os estranhos eram afinal o divino mascarado de desconhecidos. A hospitalidade é aqui um teste para a conduta humana, os que não ajudam os desconhecidos acabam castigados (ex: Sodoma e Gomorra). Na versão greco-romana acontece algo semelhante, isto na análise do episódio de Ovídio em torno de Baucis e Philemon. O estranho aparece assim, primeiramente, como um Outro, como alguém de uma religião ou cultura distante, o tema tanto aponta para um teste divino quanto, indirectamente, para uma forma de solucionar certas tensões sociais de uma forma pacífica.

hospitalidade lança-nos à imagem de um semblante da própria Graça, devemos receber o outro como Cristo o fez.³⁸

A mesa cristã recebeu assim a influência cultural desse dispositivo a que podemos chamar de simpósio. Em proximidade com a adaptação judaica, a prática cristã também foi a de colocar um *logos* próprio no interior deste aparato. Mas, distintamente da tradição judaica, e isto será uma das grandes ruturas alimentares entre as duas tradições, a mesa cristã complexificou o conceito antigo de hospitalidade para chamar à sua mesa (que se torna num dispositivo infinito de conversão), à imagem de Cristo, tanto os virtuosos, como os pecadores. O simpósio permite, através desta complexificação da hospitalidade, levar o cristianismo até à aparição das primeiras Igrejas, onde os espaços de refeição foram a sua própria base. O simpósio, como uma *oikonomia* do ato alimentar, o banquete em si, a figura do bom-anfitrião e a questão da hospitalidade estão definitivamente marcadas em vários episódios dos Evangelhos (incluindo o que aqui irei analisar). Digamos que o que, por exemplo, sobra nos cestos depois da multiplicação dos peixes, se tivermos em conta a versão de João (onde o que sobra é mais do que o que foi comido), é clara a sugestão de um movimento de conversão além banquete. Isto é, o episódio da multiplicação dos peixes é uma refeição que permite uma conclusiva assembleia entre os que seguiam Cristo e os seus discípulos. É o simpósio que permite a estabilização da fé. É também a hospitalidade de Cristo, que não nega peixe a ninguém que o seguia e ainda lhes dá mais peixe do que aquele que comeram, que permite um movimento de conversão não só aos presentes, mas a um excedente qualquer que irá comer daqueles cestos após o banquete. Podemos imaginar que depois daquele episódio outro poderia acontecer em que os presentes no primeiro partilhariam peixe com outros humanos, formulando uma nova *ekklesia*- Continuando o movimento de hospitalidade, reunião, refeição, conversão. O peixe nesse caso é a própria mensagem, é o engodo para os outros peixes, é, simultaneamente, a rede.

³⁸ As imagens “à mesa” nos evangelhos são várias, explicitando a importância da refeição. É exemplo a refeição entre Marco, Mateus, Lucas e Jesus com os colectores de taxas e com pecadores (Jesus veio para convidar os pecadores).³⁸ Dennis E. Smith demonstra: “...através da imagem de Jesus como o prototípico anfitrião, que estende a hospitalidade ao clássico «outro», os escritores dos evangelhos conseguiram falar sobre a diversidade cultural dos seus próprios dias” (p.362). Assim a desregulação da separação espacial do estar-dietético (no “recém-cristianismo”) vai-se construindo na arquitectura do tema da hospitalidade.

3. O cashrut e a *bucca* cristã

3.1. A alma humana e o domínio sobre o animal

Em *Kinship and Killing – The Animal in World Religions* (2009), no capítulo *Judaism*, Katherine Perlo explora a justificação judaica da “especificidade animal” do homem. Os dois primeiros capítulos do Génesis aparecem como a confirmação da importância central do homem em relação a todas as outras criaturas criadas. Em Génesis 1:26,27; 1:28; e 2:20 o homem é aquele que foi criado à imagem de Deus, ele tem o domínio sobre as outras criaturas (que ele próprio nomeou) e não pode de forma alguma encontrar companheirismo entre elas. Esse domínio envolve, no entanto, uma responsabilidade específica da superioridade humana, atestada por essa diferença. O homem é responsável pelo mundo e pelas criaturas criadas por Deus, o controlo do reino animal depende da prova das qualidades superiores do homem.

Através dos *Cohen’s Summary*, Perlo explicita que a alma humana, “descendente directa” da imagem de Deus, é a qualidade divina que determina a proeminência do homem, que lhe confere o direito moral sobre os animais. Os homens possuem uma maior concentração de *sefirot* (emanações de Deus) quando comparados com outras criaturas.³⁹ Então é a alma que, de certa forma, institui a disjunção de poderes entre homem-animal. Na literatura rabínica existem três termos que permitem explorar melhor esta questão, como demonstra Katherine Perlo. *Nephesh*, relacionado com o sangue, é aquilo que se aplica tanto a humanos como animais. *Ruach* e *neshamah* denotam a alma humana, exclusiva, a parte imortal da sua composição: “o sopro fundido nele por Deus” (p.57). Entre estes termos e nas conseqüentes utilizações e interpretações pairam diversas contradições e ambigüidades (ex: *Ecclésiastes* 3:19-21).⁴⁰

A questão da carne e do vegetarianismo é aqui relevante, sendo uma questão muito complexa e nem sempre estável, como refere Katherine Perlo, na tradição judaica. Por exemplo, tendo em conta as prescrições divinas pode ser considerado errado, imoral,

³⁹ Aqui a autora chama a hierarquia de Volozhiner (1749-1821) e a sua ligação com o modelo helénico, a presença do divino, da sua luz, alma, a sua proximidade ou distância depende diretamente da prática terrena do homem: “...praticar os mandamentos é assegurar o «ser-do-mundo»” (p.55).

⁴⁰ Na visão cabalística, por exemplo, o uso do sacrifício toma a forma da libertação do espírito do animal, elevando-o à sua raiz divina, expulsando os “poderes nocivos” da carne e do sangue. Por outro lado, a vitalidade inerente (*nephesh*) em qualquer criatura, animal ou peixe torna-os a eles próprios possuidores de vitalidade que é adicionada à pessoa quando os come. Sendo este um tema continuamente explorado em diversas culturas e épocas (ex: ciência da Idade Média).

recusar a permissão para comer carne (desde a “queda” que a dieta à base de carne foi sendo culturalmente assimilada, no Talmud a carne e o vinho são tidos como costumes judaicos). No imaginário judaico tanto é constante a ideia de um Éden vegetariano como a fase de acesso ao Éden em que se promete o banquete de excesso, pós-kashrut, em que a carne do Leviathan será devorada. O Éden vegetariano, exemplo o Gan Eden (séc. XIII) comporta a imagem da igualdade das espécies, que é também um dos signos da “época messiânica”: “A vaca e o urso irão comer juntos” (p.66).⁴¹

3.2. As leis dietéticas: o diferenciador judaico

O alimento está na construção (é um diferenciador) da própria identidade judaica. É a refeição (a lei dietética) que permite o estabelecimento e manutenção da fronteira entre nós e os outros. Jordan D. Rosenblum, em *Jewish Meals in Antiquity*, revela que a discussão rabínica sobre as leis dietéticas ter-se-á intensificado (na Palestina e Babilónia) após a queda do segundo templo (por Roma) em 70 dC. Este movimento demonstra uma inovação-normativa (a dupla tendência desta releitura) no judaísmo, tendo-se tanto conservando costumes como criado novos.⁴²

A “mesa judaica” (em contraponto com a cristã no seu método) permite a concretização das fronteiras da sua própria comunidade. Na renovação rabínica, anteriormente referida, acontece no entanto algo curioso: uma clara adaptação ao ambiente alimentar greco-romano (seja exemplo a mistura da água com o vinho). Assim é quase como o simpósio grego recebe-se, ele próprio, nesta adaptação, um *logos* judaico, o “table talk” que: “...serve para distinguir a refeição rabínica” (p.351).⁴³ Foi então no período do segundo

⁴¹ O método kosher de massacre, que interrompe os massacres do templo (os sacrifícios) é, como refere Katherine, na sua prática, por exemplo, da bênção antes do ato, uma operação simbólica que atesta um compromisso com um ideal vegetariano, que estará sempre a trabalhar no interior da tradição judaica. Essa transformação, implicando a noção de atenuar a dor do animal, pode ser tida como uma “revolução histórica” (já que muitas culturas antigas acreditavam que a tortura até à morte do animal engrandecia a sua carne).

⁴² Não só os alimentos, o que é considerado verdadeiro aos olhos do kashrut, diferenciam a dietética judaica, estes andam a par com especificidades no que toca à sua preparação e nos utensílios usados. Rosenblum enuncia vários aspectos em torno do processo culinário: o cozinheiro tem que ser judeu para o alimento ser kosher; o alimento tem que ser abatido segundo a lei rabínica; deve existir uma separação entre carne e laticínios (neste caso segue-se uma interpretação rabínica em torno do versículo que aponta para: “contra ferver a cria no leite da sua própria mãe” (p.350).

⁴³ A influência do symposium estende-se à própria comemoração de festividades como o Passover seder, explicita o autor: “A refeição rabínica é, ao mesmo tempo, distintamente rabínica e distintamente do antigo

templo (ca. 515 BC-70 AD) que a noção de alimento como fronteira identitária se foi intensificando. Na *Carta de Aristeias* está colocada esta questão sobre um âmbito de separação social e instrução judaica, ou seja, a dietética está na base do próprio processo de conhecimento. Esta relação entre dietética, razão e ética é explorada por Fílon de Alexandria (séc. I BC – séc. I AD), cita Rosenblum: “Um bom pensador é um bom comedor...um bom comedor é também uma pessoa ética” (p.353).

O que foi dado como alimento por Deus foram estritamente “seres vivos”, são esses os nutrientes que permitem a salvação. Eles são o alimento (regulado/permitido) dos que participarão no “mundo a vir” (os restos das Tribos de Israel). A dietética aparece como um aparelho contínuo de teste histórico, estando conectada à própria possibilidade de salvação: “Israelitas...não podem comer «todas as coisas viventes que se mexem»; eles devem seguir Leviticus 11 e apenas comer «seres-vivos»” (p.354). Quem segue a lei dietética participará no “mundo a vir”, os outros poderão comer tudo neste mundo, sem qualquer prejuízo fora a impossibilidade de participarem no dito “mundo a vir”: “...através de um monoteísmo teológico e culinário – adorando a um só Deus e a um só alimento – os Judeus são a inveja dos seus vizinhos. Eles unem-se através do comer um alimento juntos” (p.356).⁴⁴

Assim a interpretação dietético-judaica, que historicamente foi estabelecendo uma lei dietética, permitiu, de facto, a produção de um diferenciador que, através de uma relação alimentar, subjetiva os corpos judaicos como aqueles que estão-no-mundo, cuidando-de-si, de uma forma verdadeira. Apontando para um mundo-a-vir que é, simultaneamente, um grande banquete de carne e um regresso ao mundo vegetariano.

mediterrâneo” (p.351). A defesa desse logos e da dinâmica dietética específica do judaísmo é, nesse ambiente, uma contínua defesa de identidade.

⁴⁴ O *cashrut* (conjuntos de leis e prescrições dietéticas) é o aparelho que dita o que se pode ou não comer, este tanto está presente nas cerimónias da vida judaica como num set de comportamentos expectáveis na vida comum. Wimal Hewamanage, em *A Critical Review of Dietary laws in Judaism* (2016), explicita que o cashrut tem claras implicações na sua prática: de compromisso (de seguir as leis dietéticas até à era messiânica); de identidade (estar-no-mundo como judeu, ser o resto das Tribos de Israel); de humanidade (provando-a e celebrando-a) e de humildade e comportamento ético (demonstrando um auto-controlo, um sentido de disciplina).

3.3. A “abertura” dietético-cristã

Maria Christou numa breve análise do alimento e do animal nos “modelos religiosos” explicita que há uma convergência (no judaísmo e cristianismo) em torno do acto alimentar (humano/animal/divino). As distinções dietéticas, como se tem vindo a analisar, operam aqui um papel diferenciador. No “mundo” anterior ao pecado original, à queda, a criação é tendencialmente vegetariana e, numa primeira fase: “...following the expulsion from Eden, meat serves as nourishment only for God (through sacrifices), because is the giver of life” (p.67). É em seguida, e depois da explicitação do pecado, da demonstração de uma “natureza má”, que se torna permitido ao humano matar para comer carne, como referiu Derrida.⁴⁵ O judeu, a sua “pureza de identidade”, produz-se exactamente através de uma relação dietética, onde o alimento é claramente o diferenciador, diz Christou: “...if food is a border between categories, then, like every border, it both separates and joins them. This implication of joining becomes clear in the New Testament with the consumption of flesh and blood at the Last Supper; in such a consumption, the human and the divine merge” (p.67).⁴⁶

A autora expõe a visão de Derrida (em *Eating Well*) de que: “...eating is always a «metonymy of introjection and that we must therefore «identify with the other, who is to be assimilated, interiorized»” (p.68). A ingestão do outro envolve sempre a ingestão do próprio: “...one eats and is eaten at the same time” (p.68). É neste mútuo comestível que as fronteiras unem e afastam as categorias, onde a própria possibilidade da sua diferenciação é constituída. A palavra e o alimento estão aqui correlacionados na questão das bestas não-comestíveis (impensáveis) e na relação com o Deus impensável judaico (Yahweh), ou seja: “In this sense, the eating of God would be forbidden for Jewish people,

⁴⁵ Neste contexto aparecem novas proibições dietéticas: por exemplo, a carne deve ser separada da sua vida (sangue); um animal limpo (aqui pressupõe-se uma metonímia: comer o animal limpo é ser-limpo), a ser comido, deve relacionar-se com o elemento que o caracteriza (peixe/mar; pássaro/ar – aqui é interessante que o peixe de Cristo, multiplicado, apareça no deserto).

⁴⁶ Esta questão de incorporação é posta em relevo pela autora seguindo três movimentos bíblicos: deus fez o homem da argila; Deus respirou sobre ele tornando-o numa criatura de carne e osso; o filho de Deus incarna em carne e sangue no Cristianismo. As três categorias (humano, divino e animal) envolvem um consumo alimentar (exs: quando do sacrifício de Isaque por Abrão pressupôs-se que Deus poderia beber aquele sangue; Jesus deixa que a sua carne e sangue sejam comidos pelo humano...), sendo que os “membros dessas categorias vão servindo como nutriente para cada um, sendo que todos aparecem como criaturas de carne e sangue” (p.68).

as opposed to Christians who eat God in the Eucharist” (p.68).⁴⁷ Paralelamente à diferença na mesa, no ser-anfitrião, esta questão de poder “ingerir” o divino é uma das principais ruturas alimentares entre o judaísmo e o cristianismo.

Katherine Perlo, em *Christianity*, refere assim que o Novo Testamento executa uma abertura em relação à questão alimentar, passa-se a uma indiferença em relação tanto ao ato alimentar como e substância do que se come, o alimento e o pecado deixam de, nalguns casos, coincidir precisamente. No entanto, relatos como o dos Edomitas, algo que terá sido apagado dos Evangelhos, colocavam Cristo e seus apóstolos como vegetarianos (condenadores dos carnívoros). Tal se pode relacionar à inerente, como já foi dito, relação entre o vegetarianismo e a época messiânica. O dogma cristão em torno desta questão é, no entanto, outro. Paulo é um exemplo na progressiva não-reconciliação com o vegetarianismo, as práticas vegetarianas de inúmeros “pais da Igreja” são tidas então como uma mera questão ascética. Embora o vegetarianismo permaneça uma prática aceite, permitida, o Concílio de Niceia é claro no estabelecimento da permissão em torno da carne. Interessante nestas tendências do “recém-cristianismo” é a ironia na desvalorização da matéria (corpo, animal, etc) por parte dos gnósticos que os leva precisamente ao vegetarianismo (sendo que a desvalorização do animal, actualmente, traz consigo o “banquete do massacre da carne”). Em torno do estabelecimento de um *regimen* cristão algo é claro, o movimento da conversão, o vetor expansivo do cristianismo torna-se orientado para uma coesão. Mesmo assim, como sabemos, a liberdade cristã em torno da questão alimentar (a desregulação das leis dietéticas) não deve conduzir a práticas pagãs.

A bucca “pigli-a-tutti” cristã tem em Mateus, capítulo 15 o seu chavão: “¹¹Não é aquilo que entra pela boca que torna a pessoa impura; o que sai da boca é que torna a pessoa impura... ¹⁸Mas o que sai da boca provém do coração; é isso que torna a pessoa impura. ²⁰ São estas as coisas que tornam a pessoa impura. Mas comer com mãos por lavar não

⁴⁷ No Novo Testamento, refere a autora, o que é comido não é o significado, mas sim um meio para o significado. A leitura de Julia Kristeva em torno dos milagres da multiplicação dos peixes (Marcos 6:38/8:4) expõe esta questão: “...arguing that, along with his concern to feed a large number of people, «Jesus does not cease, calling upon understanding to decipher the meaning of his action» (117). According to Kristeva, the significance of the food-related miracles for Jesus is their opening of the passage to meaning (...) food – thus appears to either coincide with or lead to signification, enabling, in this way, and on this additional level, the designation or definition of these categories and, therefore, their significant differentiation” (p.69).

torna a pessoa impura.»” (p.109-110). Aqui parece existir uma hierarquia entre as duas bocas, a que come e a que fala. No entanto, como quero demonstrar, a desregulação desta boca, em torno do alimento, o seu recobrimento perante a boca que fala, não deixa a boca que come afastada de uma contínua produtividade. O alimento abandona o dogma dietético que aponta para o diferenciador do estar-no-mundo, no entanto, aberto por esta época messiânica, o alimento explode num dinâmico uso que será colocado em campo pelo regimen greco-romano.

A ingestão⁴⁸, incorporação, de Jesus aparece como a génese da conversão Cristã, da partida para a vida. Vejamos João, capítulo 6: ⁵³ Disse-lhes Jesus: «Amén amén vos digo: se não comerdes a carne do Filho da Humanidade e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós. ⁵⁴ Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem vida eterna e eu ressuscitá-lo-ei no dia derradeiro. ⁵⁵ Pois a minha carne é o alimento verdadeiro e o meu sangue é a bebida verdadeira. ⁵⁶ Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele. ⁵⁷ Tal como o Pai vivo me enviou e eu vivo através do Pai, também aquele que me comer viverá através de mim. ⁵⁸ Este é o pão que desceu do céu, não como comeram os pais e morreram. Quem come este pão viverá eternamente.» (p.350). Explicita Frederico Lourenço: “Penso que teremos de voltar à ideia da Palavra que se fez carne (1:14) e juntá-la à afirmação (6:63) de que a carne em si não tem utilidade: o que interessa é o espírito. Assim, o supremo sacramento aqui imaginado pode ser a «incorporação» do crente das palavras de Jesus (trata-se da ideia da palavra de Deus a «permanecer» dentro do ser humano, como se lê em 5:38” (p.350).

Assim, embora a boca cristã troque o *regimen* religioso (permitido/proibido; limpo/sujo) em torno do alimento por um *regimen* mais aberto, a boca que parece sobrepor-se é a que fala. É a Palavra que se fez carne que tem que ser ingerida para uma conversão e não um qualquer alimento que em si, por deixar de estar associado a uma lei dietética, tem essa capacidade. No entanto, o relevante aqui é ser precisamente em torno das metáforas de ingestão, do próprio aparelho alimentar que a possibilidade de

⁴⁸ A ingestão e as suas metáforas são aparelhos fortíssimos nos evangelhos. Jesus teve, por certo, como se pressupõe e se confirma de diversas situações, inúmeras refeições, mas, relembrando o ideal vegetariano subversivo (há uma ideia de querer demonstrar um messias quasi-vegetariano, sensível a todas as criatura dos mundo), Jesus nunca é descrito a comer carne. A única carne que se sabe que Jesus comeu é a do peixe, após a sua ressurreição, em Lucas, 24: “⁴¹ Mas estando eles ainda incrédulos e espantados de alegria, ele disse-lhes: «Tendes aqui alguma coisa para comer?» ⁴² Deram-lhe um pouco de peixe assado; ⁴³ e, tomando-o, comeu-o à frente deles.” (p.309).

conversão/transformação/renúncia aparece. Quem come o «pão-da-vida» terá em si uma nova vida, quem come o peixe que Cristo multiplica tornar-se-á mais forte, eterno, protegido das vicissitudes. A Palavra carnal de Cristo é como uma síntese da divisão entre alimento e droga de Galeno, o que é ingerido (a razão em si, o divino) tanto nos sacia e cuida eternamente como nos transforma radicalmente. Embora o importante aqui seja esse movimento metafórico, não podemos deixar de imaginar que todos os alimentos, previamente limitados pelo *cashrut* judaico, quando são ingeridos pelos que se afirmam como cristãos, tenham este contínuo tempero de cuidado e mudança. O próprio ato alimentar para o cristão torna-se, através de um método distinto em relação à tradição judaica, também um enorme diferenciador. Este é, claramente, deixando de ser tão repressivo e elitista, um aparelho extremamente produtivo que é apoiado pela adaptação cristã do simpósio, pelo *surplus* de hospitalidade (que criará a própria Igreja), e, essencialmente, pela abertura a um outro tipo de regimen (profundamente grego) que tanto, maioritariamente, indica a moderação e o minimalismo como regra alimentar como, ao mesmo tempo, permite um imaginário e práticas em torno do poder da fantasia alimentar e do excesso.

4. O éthos animentar dos evangelhos e os seus objetos

4.1. A boca de Cristo: episódios alimentares nos evangelhos

Neste pequeno apontamento sobre o alimento nos evangelhos⁴⁹ gostaria de invocar alguns episódios, deixando o foco na questão dos peixes para adiante. Estarei aqui mais preocupado na forma como algumas metáforas e práticas alimentares aparecem, dando continuidade ao que escrevi em torno da *bucca* cristã. Uma das maiores questões alimentares em relação aos evangelhos é, sem dúvida, a própria corporalidade de Cristo, a sua carne.⁵⁰ De facto a carne fantasmagórica de Cristo (lembremos o episódio da acalmia da tempestade ou a análise de Max Stirner sobre o problema que a aparição de Cristo traz ao corpo histórico) coloca imensas questões. É curioso, ainda assim, que essa carne, tanto quanto é colocada sobre um intocável divino também seja, no sentir do próprio Cristo, extremamente humana, débil, sofredora. Deixemos então os problemas que esse corpo levanta (enormíssimos por si só) e vejamos alguns casos em que o corpo de Cristo se relaciona com o ato alimentar (consigo ou com os outros).

Sabemos então que Jesus sentiu fome, em Mateus, capítulo 4: “¹ Então Jesus foi levado pelo espírito a subir até ao deserto para ser tentado pelo diabo. ² E tendo jejuado durante quarenta dias e quarenta noites, por fim sentiu fome”(p.70) e em Mateus, capítulo 21: “¹⁷ E deixando-os, saiu da cidade em direção a Betânia e lá pernoitou. ¹⁸ De manhã, voltando Jesus para a cidade, sentiu fome” (p.127). Paralelamente, na sequência por exemplo do versículo anterior, Jesus é o corpo que pode dizer: “¹⁹ E vendo uma figueira junto do

⁴⁹ Cabe a cada um, penso eu, que der uso à recente tradução dos quatro evangelhos do Novo Testamento diretamente do grego para português, louvar o grande e prolífero esforço de Frederico Lourenço, sem o qual, no meu caso em particular, certos pormenores não teriam vindo à luz. Há um valor académico muito relevante nesta obra e, mais ainda, uma certa curiosidade que esta motiva em redescobrir textos que, no fundo, dão base a muito do nosso estar-civilizacional.

⁵⁰ Vejamos o intemporal Prólogo de João, 1: “¹ No princípio era o verbo, e o verbo estava com Deus, e Deus era o verbo... ¹⁴ E o verbo fez-se carne e habitou entre nós; e contemplámos a sua glória – glória enquanto <filho> unigénito do Pai, pleno de graça e de verdade.” Refere Frederico Lourenço em torno desta questão: “1:14 «E o verbo fez-se carne e habitou entre nós»: João não diz que o verbo se fez «homem», mas sim que se fez «carne» (*sárx*). Seria impossível sublinhar mais a literalidade da encarnação. Mas «carne» em que sentido? Citando as pertinentes palavras de Ernst Kasemann: «em que sentido é que é carne alguém que caminha sobre a água e através de portas fechadas, que é intangível para quem o quer agarrar (...) Como é que tudo isto se coaduna com um entendimento realista da encarnação?» ” (p.323-324).

caminho, aproximou-se dela e nada encontrou nela a não ser folhas, apenas. ²⁰E diz-lhe: «Que nunca de ti nasça fruto até à eternidade.» E subitamente a figueira secou” (p.129). Nos atos alimentares parece existir sempre esta ambivalência da carne de Cristo. De um lado, tanto o corpo de Cristo como os corpos daqueles que o rodeiam parecem humanos, isto é, tem necessidades biológicas concretas e possibilidades finitas. Do outro, o corpo de Cristo manipula o alimento, ou melhor, a técnica de aparição e produção do alimento de uma forma divina (ex: a figueira que nunca mais dará frutos, a multiplicação dos pães, a transformação nas bodas de canã). Ou seja, embora a boca de Cristo (o seu corpo) seja, claramente, mais divina que humana, ou seja, o que sai dela (a Palavra) é mais importante que o que entra (e isto coloca, lá está, um enorme problema nos corpos convertidos), a especificidade de Cristo se ter tornado carne faz com que existam vários relatos (muito possivelmente para aproximar o leitor à experiência daquele corpo) em que a boca que precisa de alimento também é relevante. Paradoxalmente, penso que será essa boca que se alimenta de tudo (também referida em Marcos, capítulo 7: “¹⁸...Não sabeis que tudo o que de fora entra na pessoa não a pode tornar impura, ¹⁹ porque não entra no seu coração, mas sim no ventre e sai para a cloca?» - declarando, assim, puros todos os alimentos.” (p.183)), essa boca que tem fome, que vai permitir que exista um género de segundo eixo recoberto no cristianismo que permite uma outra relação com o animal. Essa boca possibilita a resistência de um “cuidar-de-si” além do dispositivo da conversão, renúncia e confissão.⁵¹

⁵¹ Uma questão também muito relevante no âmbito alimentar nos evangelhos é a capacidade de Jesus se afirmar como “lei-na-terra”. Jesus tanto vem, como afirma, manter os mandamentos antigos (diz mesmo que nenhum será alterado) como executa, através da sua própria ação no mundo, uma renovação e adição à própria lei hebraica (lembremos o mandamento do amor, por exemplo). O pão de Cristo, como vimos, é superior ao pão dos fariseus, o fermento dos últimos não se equipara à eternidade do “pão-da-vida”, esse «pão de amanhã» (Lucas 11:4) deve ser continuamente consumido. A aparição de Jesus não é meramente branda e transformadora, leia-se Mateus, 10:” ³⁴ Não penseis que vim para lançar paz sobre a terra. Não vim lançar paz, mas sim uma espada. ³⁹ Quem encontrou a sua vida irá perdê-la e quem perdeu a sua vida por minha causa irá encontrá-la” (p.94). Jesus interrompe, por exemplo, a lei judaica, em Mateus, 12: “¹ Naquele tempo Jesus foi pelas searas em dia de sábado. Os seus discípulos estavam com fome e começaram a arrancar espigas para as comer. ² Os fariseus, vendo <isto>, disseram-lhe: «Eis que os teus discípulos fazem o que é proibido fazer ao sábado. ³ Jesus disse-lhes: «Não lestes o que fez David quanto sentiu fome, <ele> e os que estavam com ele? ⁶ Digo-vos que está aqui algo de maior do que o templo. ⁷ Se tivésseis sabido o que é quero misericórdia em vez de sacrifício, não teríeis condenado os inocentes. ⁸ Pois Senhor é do Sábado o Filho da Humanidade.» (p.98). Em Cristo a fome (que ele próprio – sendo divino - é capaz de sentir) não pode ser sobreposta por uma antiga lei, por um antigo “pão”. Além de interromper a antiga lei, Cristo, sendo o Messias, nas suas demonstrações mediadas pela questão alimentar, intensifica os milagres anteriores das escrituras. Tal acontece não só com a multiplicação dos pães, mas também com a transformação da água em vinho nas bodas de canã.

O episódio alimentar mais celebrado dos evangelhos é, de facto, a última ceia. Em Lucas, capítulo 22 a disposição da mesma e certos pormenores tornam a sua análise particularmente interessante (ler em: p.298-300). É através deste ato alimentar que se dá a “libertação dos erros” e se institui numa memória contínua uma prática eucarística (além de todas as outras implicações histórico-narrativas). Podemos também ter esta fórmula messiânica de último banquete (pressuposta nas anteriores tradições religiosas, direta ou indiretamente relacionadas com o cristianismo) como uma das principais imagens alimentares da história. Há ainda, no entanto, dois episódios (sem-peixes) que considero aqui relevantes. O primeiro está conectado com a questão do simpósio e da hospitalidade. O segundo demonstra como é que o animento (animal-alimento) é usado como recurso narrativo em quase, senão todo, o Novo Testamento. Jesus come e bebe, em Mateus, capítulo 11 uma certa ironia deste estar-messiânico carnal é referida: “¹⁸ Veio João não comendo nem bebendo – e dizem: “Tem um demónio. ¹⁹ Veio o Filho da Humanidade comendo e bebendo – e dizem: “Eis um comilão e um bêbado, amigo de cobradores de impostos e de pecadores.” (p.96). De facto Jesus participa numa refeição precisamente com cobradores de impostos e pecadores, mas, na narrativa dos evangelhos, este facto, oposto à visão dos fariseus, é essencial para definir o ser-anfitrião, divinamente hospitaleiro, de Cristo. Isto é, é um exemplo, como já tinha referido, da mesa-cristã.⁵²

Em Mateus, capítulo 15 há um encontro entre Jesus e uma mulher (cananeia): “²⁵ ...a mulher veio prostrar-se diante dele, dizendo: «Senhor, ajuda-me!» ²⁶ Ele respondeu-lhe: «Não é bonito tirar o pão dos filhos para lançar aos cães.» ²⁷ Ela disse: «Sim, Senhor. É que os cães também comem as migalhas que caem da mesa dos seus donos» (p.110). Refere Frederico Lourenço: “...com a resposta de que não quer mais do que migalhas, a mulher consegue desarmar Jesus” (p.110). Este episódio de certa forma inverte, usando a mesma lógica, o método de utilização narrativo do animal nos evangelhos. A maior parte das vezes o animal é utilizado como: se até do animal tens pena, ou se até o animal sabe ou consegue, porque é que tu não? Neste episódio a própria animalização da mulher (o tema comum, também referido por Galeno, das pessoas que tinham que animalizar a sua

⁵² Diz-se então em Marcos, 2: “¹³ E Jesus saiu de novo para a beira-mar. Toda a multidão ia ao seu encontro, e ele ensinava-os. ¹⁴ Ao passar, viu Levi (Mateus), filho de Alfeu, sentado à mesa da cobrança de impostos e diz-lhe: «Segue-me»...¹⁵ E acontece que está reclinado à mesa em casa dele e muitos cobradores de impostos e pecadores também se puseram à mesma mesa com Jesus e os seus discípulos. Pois eram muitos; e seguiam-no. ¹⁶ E os escribas dos fariseus, vendo que ele come com pecadores e cobradores de impostos, diziam aos seus discípulos: «É com cobradores de impostos e pecadores que ele come?» ¹⁷ E Jesus, tendo ouvido isto, diz-lhe: «Os saudáveis não têm necessidade de um médico, mas sim os doentes. Não vim chamar os justos, mas sim os pecadores.»” (p.167-168).

dieta comendo o mesmo que os seus animais), através do seu ato alimentar, é o que permite a Jesus ter pena da sua situação, ou seja, o animal e o alimento são usados como aparelhos, pelo corpo-pneumático de Cristo, para transformar o próprio corpo humano. O alimento não escapa, nos evangelhos, de um uso sacrificial. Podemos até dizer que, com as narrativas dos peixes, ganha uma nova força, uma nova função biopolítica, de manipulação da vida.

4.2. A leitura dietético-cristã de Clemente de Alexandria

Em *Writings*, que compila os escritos de Clemente de Alexandria, existem dois capítulos, *On Eating* e *On Drinking* que permitem perceber como é que as noções dietéticas gregas (os seus temas e preocupações) permeiam uma análise dietético-cristã no que podemos chamar “recém-cristianismo”. A relação entre a medicina, a dietética alimentar, os conceitos de moderação e excesso estão em evidência na ponta da pena de Clemente de Alexandria.

Em *On Eating*, o autor explicita as escrituras como treino para a vida (no contínuo teste cristão), refere, também, que existe uma relação entre a necessidade de santificação da carne e a própria compreensão de Deus (colocando o regime e a verdade a par). A “vida alimentar” conduz à saúde e à força, a boa digestão conecta-se com uma leveza de corpo, há uma força certa/medida que é distinta da força obtida por uma alimentação compulsiva. Clemente rejeita assim certas variedades culinárias, mostrando claramente um repúdio pela culinária (ex: “...a arte inútil de fazer «pastry» (p.187). Há no excesso de cozinhar o perigo de uma luxúria. Clemente critica o “epicurismo sobre os homens” (p.188) criticando os glutões e a “idolatria de sabores”. Referindo a sua animalidade: “Um homem assim parece-me ser apenas maxilar, nada mais”(p.188). Assim, os que buscam o pão sagrado devem governar a sua barriga, essa que está na terra e deve, continuamente, olhar para cima.

Clemente aprofunda esta crítica colocando a problemática no conceito de *agape*. Esse excesso de ornamentação alimentar, um género de afeição que corrompe a ideia da ceia da Palavra, explode numa panóplia exacerbada de sabores e desejos. *Agape*, o “festival-do-amor”, é o nome dado pelos antigos aos entretenimentos públicos. Clemente diz que deve existir uma subsistência (força) que enfrente o prazer, pois: “Eles ainda não aprenderam que Deus providencia a essa criatura (refiro-me ao homem) alimento e

bebida, para subsistência, não para prazer”(p.189). A dieta é uma prova de sabedoria, os sábios são aqueles que não enterraram a mente debaixo do alimento. *Agape*, como amor, está no verdadeiro alimento espiritual, o “banquete da razão”. O signo das graças, por exemplo, pré-refeição, demonstra uma sapiência (um hiato racional) que eclipsa uma total submissão aos prazeres. O pão da razão está na mesa dos céus. A refeição terrena, por outro lado, é a ceia, esta é feita para o amor, mas não é ela mesma *agape* (sendo uma mera prova do montante desse sentimento). O verdadeiro *agape* é assim: “puro e digno de Deus e o seu trabalho é comunicação(...)e o cuidado com a disciplina é amor(...)e amor é a manutenção da lei” (p.190). Assim, *agape* não é uma ceia terrena.⁵³

Para Clemente (que cita Coríntios 5:11) a mesa é um separador, uma fronteira da comunidade religiosa (algo aqui distinto da ideia da mesa cristã da hospitalidade), estar à mesa com demónios (adúlteros, ladrões, etc) é poder sucumbir à sua persuasão, predação e por aí. Esta questão da mesa e de quem pode ou não participar é uma questão que diferencia a gestão dos restos no judaísmo e no cristianismo, como já foi referido.

Clemente exemplifica o peixe nos evangelhos como uma “simple-food” (a par do pão).⁵⁴ Em relação ao peixe que Pedro pescou (buscando por tributos) a pedido de Jesus, diz: “...aponta para o digerível e oferecido-por-Deus e para o alimento moderado. E aqueles que saem da água através do isco dos «morais», Ele aconselha-os ao afastamento da luxúria e da avareza, à semelhança da moeda do peixe; para que possa afastar-se a vaidade; e dando ao proprietário o tributo, “dando a César o que é de César”, possa preservar “em Deus aquilo que é de Deus” (p.195). O peixe deixa assim de ter o resto que não era de Deus, passa a estar “limpo” da corrupção.

⁵³ A disciplina é colocada como essencial na abolição de uma dieta desmesurada, aquela que cozinha além-da-palavra, ser-indisciplinado é ter/produzir um corpo de “besta voraz” (que se coaduna com a imagem do “pai” desses seres – o diabo).⁵³ A moderação aqui tem um carácter dietético que poderá ser colocado, não arbitrariamente, sobre a ideia de indiferença, pois nada do que se come tem mais ou menos valor que outra coisa (Romanos 14:3), deve, no entanto, existir um comando sobre os apetites. A abstenção não deve estar no que se come (como em Pitágoras), mas no excessos daquilo (o que for) que se comer. Clemente esclarece: “Fomos colocados sobre o deleite de reinar e governar as carnes, não para sermos seus escravos”(p.192). O excesso leva à “insanidade da barriga”. Há que ter “maneiras de mestre” (ex: não coincidir o mastigar com o discurso).

⁵⁴ O exemplo, levantado por Clemente, da refeição simples oferecida (e aceite) pelos discípulos a Jesus: eles “deram-Lhe um pedaço de peixe grelhado” (sendo que este, como anteriormente vimos, é o único relato explícito que indica que Jesus come a carne do animal) confere essa visão de quase ascetismo. Essa refeição simples relaciona-se com a virtude da técnica alimentar, ou seja, quanto mais rápida ou direta esta for mais o alimento é adequado à dieta (o divino do estar-pronto da natureza). Interessante aqui, simultaneamente, é depois da ressurreição Jesus continuar a ter necessidades biológicas.

Assim, temperança não se obtém por excesso. Para Clemente de Alexandria os que seguem excessivamente a lei (os judeus), caem rapidamente na sua própria corrupção. Há que ter um regimen moderado (não de excessos/proibições/indulgências). Esta sobreposição da noção de moderação, do regimen médico-dietético, sobre as leis dietéticas, é um dos pontos fulcrais nesta análise do alimento e bebida que demonstra a tremenda herança greco-romana que recebem os teóricos cristãos no “recém-cristianismo”. A satisfação do apetite deve evitar o “perigo do alimento”, que persuade/enfeitiça o estômago, mesmo quando este não precisa. Clemente claramente critica um certo estar-no-mundo epicurista (embora como tenhamos visto em muito do epicurismo exista uma transparente noção de medida, de minimalismo e cálculo) e podemos ler nas suas palavras a resiliência ao alimento de Sócrates.

Há, de facto, uma certa prática de ascetismo nos evangelhos (contra o demónio da barriga que terá uma relação implícita com o Leviathan – o demónio que da barriga nos gerou). Essa prática apela a uma ética de virtude, um caminho para a felicidade. Os apóstolos de Cristo, como havia referido, são descritos precisamente, na sua relação alimentar como praticantes de uma dietética minimalista e ascética, Clemente de Alexandria refere que: *João levaria esta temperança ao extremo, comendo apenas gafanhotos e mel; Mateus comia sementes, frutos secos de casca dura e vegetais; Pedro abstinha-se de porco*. Os desejos (multi-dietéticos) estão de acordo com a natureza, ainda assim, mas apenas na medida em que o seu signo seja a subsistência. Os excessos impossibilitam uma vida sábia (Platão).⁵⁵

Em *On Drinking*, Clemente começa por pôr em relevo a capacidade terapêutica (o uso noturno para manutenção corporal) de um uso “mínimo” do vinho. Sendo que a água mantém-se como a bebida necessária (natural) que representa ela mesma a temperança. A vinha sagrada é por Clemente relacionada com uma produção da própria visão profética (que também se conecta com a presença divina por fecundada). O sangue da uva (a Palavra) desejou misturar-se com a água, como o sangue de Jesus se misturou com a salvação (p.200). O sangue de Jesus subdivide-se em o sangue da sua carne (pelo qual

⁵⁵ Clemente conclui este capítulo com a imagem de um peixe (hake ou cod-ass, que Epicharmus chamava “monster-pauch”). Em Aristóteles, este peixe, que enterra a mente na sua própria barriga, teria o seu coração no próprio estômago, alienando-se de todas as outras criaturas e coisas. Assim os homens que são devotos à sua barriga: “...que tem a barriga como seu Deus, que tem a sua glória na sua própria vergonha, que se preocupam com coisas terrenas (...) a esses o apóstolo não previu nada de bom quando disse, «seu fim é a destruição»” (p.139).

somos libertos da corrupção), e o sangue espiritual (pelo qual somos ungidos). Beber o sangue de Jesus é participar na sua imortalidade (o espírito é a energia da Palavra como o sangue é da carne). Assim como o vinho e a água se misturam, também o homem e o espírito o fazem, o primeiro educa a nossa fé, a segunda conduz-nos à imortalidade.⁵⁶

O vinho deve então, como vimos anteriormente, ser alvo de uma posição “austera” (fugindo nós do seu fogo). Clemente conecta aos seus excessos os impulsos sexuais, o “abuso” das evacuações, e em diante. Cita Artorius, *On Long Life*, para pôr em relevo que o vinho tanto nos torna mais benignos (comunitários), como, no seu excesso, nos conduz à violência contra o outro. O alcoolizado abandona a razão (enganando a sua própria alma), perde a vergonha (que deve ter, aqui Clemente compara a mulher alcoolizada com a raiva de Deus – aquilo que não tem vergonha) e afasta-se da possibilidade de atingir a sabedoria. O excesso de álcool: “...é comparado ao perigo do mar” (p.206), o corpo afunda-se na escuridão (perde a capacidade de ter verdade). A alma é mais sábia seca. O excesso impede a salvação.⁵⁷

Assim na análise de Clemente em torno do alimento e da bebida certos vetores são colocados: a) a questão da moderação sobrepõe-se à lei religioso-dietética (o regime permitido/proibido é de facto afastado da questão alimentar); b) o animal, neste caso o peixe (que é várias vezes chamado como exemplo), é usado como um aparato de funções semelhantes às dos evangelhos (sendo tanto um alimento – simples - como algo que transporta uma mensagem); c) o verdadeiro ágape (a Palavra) sobrepõe-se ao ágape como refeição (segue-se a diretiva de Cristo sobre a boca, focando-se a questão na primazia do logos, a refeição deve ser simples e sem muitas técnicas); d) a técnica de cozinhar e a preocupação excessiva com o alimento impedem a virtude alimentar que é definida através de um uso o mais possível natural e direto das coisas do mundo; e) os apóstolos e o próprio Messias são colocados como exemplos de corpos que seguiam práticas dietéticas minimalistas, por vezes ascéticas – nunca sendo controlados pelo alimento; f)

⁵⁶ A mistura (divina) da água (espírito) com a Palavra é a eucaristia (tanto santifica o corpo como a alma). É a prática da antiguidade da mistura do vinho com a água (um exemplo por excelência de um modo-de-estar civilizacional, moderado, racional) que aqui medeia a incorporação de um corpo e espírito cristão.

⁵⁷ Clemente chama, em género de conclusão, novamente uma imagem: a imagem da estrela *Acephalus* (sem cabeça) para descrever o excesso de vinho, isto é, nesse caso a cabeça (a faculdade da razão) deixa de estar no seu habitat, afundando-se antes nos “...apetites intestinais, escravizados pela luxúria e raiva” (p.210). A vergonha é aqui o mecanismo de redenção dos excessos, ou seja, os que nesses a sentem serão perdoados (pois entenderam a moderada dieta que conduz as boas almas à salvação).

os excessos, embora permitidos, são convocados como os catalisadores, através da des-governança, da destruição do próprio ser e tem como seu único redentor um movimento de vergonha, um género de retirar e inverter o comportamento (como em Aristóteles) que é consubstanciado com este surplus tremendamente cristão.

5. Os peixes messiânico-animentares nos evangelhos

5.1. Levietã: de kêtos a ikkthúes

5.1.1. O peixe na antiguidade

O peixe é um dos seres que carregava uma maior carga simbólica na antiguidade. Hooke, em *Fish Symbolism*, expõe, num célere movimento, o trajeto do simbolismo do peixe nas culturas antigas. Como símbolo do sagrado e da imortalidade o peixe na cultura egípcia era, por exemplo, proibido de ser ingerido pelos sacerdotes. O peixe sagrado, *oxyrhynchus*, é tido como aquele que no mito de Osiris devorou o *phallus* de Osiris. Na cultura mesopotâmica assistiu-se à preservação da antiga tradição suméria em que os reis, anteriormente ao dilúvio, teriam trazido as primeiras civilizações do Mar Vermelho numa “forma-de-peixe”. O monstro mítico marinho, o Tiamat (derrotado por Marduck) reaparece na mitologia Ugarítica como Hydra Lotan (derrotado por Baal) e como Leviathan na mitologia hebraica, derrotado por Yahweh (p.535).⁵⁸

Nos inícios do ensinamento rabínico o peixe é tido como um símbolo pio de nadar nas águas da Torah, sendo que a imagem de Tertuliano em torno do batismo parece continuar esta visão. No cristianismo o *ikkthúes* cola-se ao próprio messias. Há um progressivo movimento de equiparação, na eucaristia alimentar, do peixe ao pão (como carnes messiânicas), sendo que, por outro lado, em diversas representações da última seia o peixe substitui o vinho (tornando-se os dois elementos da eucaristia o pão e o peixe). Hooke refere, num apontamento que considero essencial para este capítulo: “No apocalipse judeu e na especulação rabínica, mais tarde elaborada, o grande peixe Leviathan, símbolo original de hostilidade e destruição, torna-se no alimento dos fiéis no banquete messiânico da época-a-vir.” (p.538).⁵⁹

⁵⁸ As relações com a fertilidade e com o submundo são também muito recorrentes. Hooke refere aqui a leitura de Mrs. Van Buren em torno do peixe na mesopotâmia, este, vindo do mar, pertence a um género de submundo, com associações “chtónicas”. Ao mesmo tempo simboliza a vida e a ressurreição. Na Síria as deusas-peixe eram alvo de oferendas písceas em altares, o peixe entra aqui também como alimento ritual/sacrificado.

⁵⁹ Agambem expõe uma frase disposta no Talmud, Avodah Zarah: “Nas últimas três horas do dia, Deus senta-se e brinca com o Leviathan, como está escrito: «tu fizeste o Leviathan para brincar com ele» ”

Além desta miríade de simbolismo⁶⁰ em que podemos destacar a relação contínua entre o peixe e os limites entre o humano, o animal e o divino, o próprio peixe era um recurso essencial à subsistência de todas as civilizações antigas. A disposição das cidades, as técnicas de pesca e um certo inventário marítimo têm sido cada vez mais analisados, em relação a esta fonte de alimento, pela antropologia (com o apoio claro da arqueologia).⁶¹

5.1.2. O leviatã e o kêtos em Jonas

O Leviatã é uma das imagens bíblicas mais fortes no que toca a uma pesquisa anímal. A barriga e a carne do próprio Leviatã, a forma como este aparece, o que ele gera, como é derrotado e transformado é essencial para entender, argumentarei eu aqui, a carne e vida do ikkthúes nos evangelhos (lembramos a citação de Hooke). Em *Symbolism in the Bible* (2003), Robert D. Denham, o autor explora, as figuras bíblicas do dragão e do Leviatã, o último é tido como a imagem do caos, "...do que permanece não-criado que sobrevive no mundo humano encarnado nos reinos pagãos do Egipto, Babilónia e Roma" (p.474). Em Ezequiel 29:3-5, onde o dragão é mencionado como habitante dos rios, é notória a posição de inimigo que este tem perante o divino, pois o rio também é de Deus, assim este expatriará o dragão do rio colocando-o sobre a terra para alimento dos seus fiéis. A metáfora aponta sempre esta figura para a seguinte questão: "...um monstro no mar é o

(p.1). Digamos então que Cristo, aparecendo no mundo, "brinca" (e levemos brincar aqui muito a sério, como o poder de uma criança em matar, transformar, dar vida, fazer sofrer, fazer vencer, e em adiante) com um novo-Leviatã, o seu ikkthúes.

⁶⁰ No "recém-cristianismo" o acróstico ichtus (ikkthúes) revela Edmondson Todd, em *The Jesus Fish: Evolution of a Cultural Icon*, tem não só em si a menção culturalmente difundida de "jesus cristo, filho de deus, salvador" (embora esta conexão seja academicamente contestável), como, ao mesmo tempo, é, como elemento imagético (o peixe desenhado), um signo de uma minoria cristã que o usava para preencher a cidade romana em atos de rebelião, no recém-cristianismo. Edmondson aponta para uma evolução do "vocabulário iconográfico" do peixe-cristão nos primeiros séculos de Cristo, caminhando este entre: código secreto, meio subversivo, e objeto de afirmação política. No século IV a píscea-imagem pode ser encontrada em selos de família, rituais fúnebres, obras sacras, tratados de eucaristia e, paralelamente, aparece como pista ou premonição do "banquete sagrado que aguarda os fiéis". O peixe entra assim no "vocabulário iconográfico" cristão, a par da cruz, cordeiro, pão, e em diante.

⁶¹ Dimitra Mylona, em *Fish*, elabora, precisamente nesta vertente, um panorama do alimento peixe no contexto da antiguidade greco-romana, invocando três eixos: em primeiro lugar, o peixe é tido como um alimento base, especialmente na sua forma preservada; em segundo lugar, como um alimento de saciação, a ser usado em tempos de necessidade; em terceiro lugar como um bem-alimentar caro (pertencente à elite e tido como objecto de negociação de poder e prestígio na antiguidade grega). Refere a autora: "O peixe na antiga Grécia era um animal aquático, um bem-alimentar, uma comodidade, uma ideia" (p.158). Para entender o consumo de peixe é necessário ter todo o processo do seu aparecer em conta (o que se pesca e não se pesca, quando e como do acto, e por aí).

próprio mar” (p.474), Denham explicita: “Porque pescar e colocar o monstro marinho sobre a terra é metaforicamente trazer o próprio mar também” (p.474). Em Isaías 27:1 expõe-se a ação da “espada divina” que castigará o Leviatã, Denham explora a relação com o versículo seguinte (onde surge um “banquete de vinho” e prazer), referindo: “...a pesca e aterrar do Leviatã é também a destruição do estéril e caótico no mundo, conseqüentemente, seguir-se-á uma grande explosão de fertilidade” (p.474). Esta transformação do mar em algo fértil e ordeno aponta tanto para as práticas do batismo, como para os episódios de multiplicação e fertilidade dos peixes nos evangelhos. No capítulo 18 o autor explora o Livro de Job. O diabo e o Leviatã são colocados precisamente perante Job, como enuncia Denham, na medida em que: “...através da convocação destes dois monstros a Job, Deus implica, ou pelo menos o autor do poema indica, que Job está fora deste (não está no lugar de julgamento deles). Ele está fora deles ou não os pode ver. Vocês recordam-se que nós, mitologicamente, nascemos todos dentro da barriga do Leviatã, e que toda a imagética dos Evangelhos está conectada com este facto”(p.561).

Paralelamente à imagética do Leviatã é muitíssimo relevante para uma explicitação pisco-messiânica dos evangelhos o episódio de Jonas. Em *The Sign of Jonah: Reading Jonah on the Boundaries and from the Boundaries*, Gregory C. Jenks explora o carácter messiânico e limítrofe de Jonas. Jonas é o “ben-‘amittay” (“filho da lealdade de fé”). No contexto “geo-hebraico” Jonas, como Cristo, tem uma origem periférica. Ao contrário da linha do paternalismo hebraico existe pouca importância dada à sua linha paternal. Jonas não habita um lugar “santo”, ele tem que efectuar um movimento, cruzar fronteiras, redefinindo as suas obrigações. O autor chama ao texto a obra, *A Biblical Text and its Afterlives: The survival of Jonah in Western Culture* (2000), de Sherwood. Nesta são expostas quatro “meta-histórias” (eixos de análise históricos) relativas a Jonas: *em primeiro lugar, o tema de Jonas e os “pais”: de Jonas e Jesus, onde se enquadra a ligação com a ressurreição; em segundo lugar, o tema de Jonas o judeu, onde se explora este traço estereotipado; em terceiro lugar, o tema dos dispositivos disciplinares divinos, ou seja, o livro de Jonas como um tratado de como produzir corpos dóceis e disciplinados (os avisos, horrores, riscos, chantagens) e em último lugar, o tema do catalogar o monstro, onde se enquadra a questão da ciência contra a religião (Jonas contra a Origem das Espécies)* (p.229).

Digamos que todos estes eixos, excluindo o segundo, estão diretamente associados a uma certa redistribuição bíblica de temas alimentares. Por um lado o tema da ressurreição está conectado com a barriga do próprio *kêtos* em Jonas e é curiosa, a ingestão de *ikkthúes* após a ressurreição de Jesus. Jonas sendo esse tratado do poder divino em tornar algo dócil dá-nos, em segundo plano, o próprio tornar dócil do *kêtos*, é a sua barriga monstruosa que sai derrotada, o seu mar caótico é vencido pela fé (pela Palavra – *lógos*) dispondo uma outra água e ser (o “mar” pacífico do batismo e o *ikkthués* de Cristo). Em relação ao catalogar do monstro e a relação entre a ciência e a religião assistimos a um jogo interessante de “dar carne” à Palavra.

Mas, regressando um pouco atrás, que monstro marinho é esse que engole Jonas? David Paul Harris, em *The Best Fish Story Ever Told*, na análise do episódio de Jonas, começa por referir que no texto hebreu de Jonas (1:17) Deus aponta a um “peixe grande” para engolir Jonas. O termo usado é *dâg*, a palavra hebraica genérica que é usada no Antigo Testamento para peixe. Fora em Jonas o uso de *dâg* está circunscrito a uma passagem sobre a proibição de comer “peixes-sujos” (sem escamas ou barbatanas). Harris explora o debate em torno do Talmud em relação ao sentido da palavra peixe (referindo as visões de Rabbi Simeon bem Eleazar e Rabbi Papa). *Dâg* é a forma masculina, tida como referente a um “peixe grande”. *Dâgâh* é a forma feminina, tida como referente a um “peixe pequeno”. O debate foi levantado pelo uso de *dâg* em Jonas 1:17 e de *dâgâh* em 2:1. Para Rabbi Papa *dâg* remeteria para a imagem de um “peixe grande” enquanto *dâgâh* podia indicar peixes de qualquer tamanho.

Na tradução grega, o *Septuaginta*, o episódio de Jonas assiste a uma delineação de três significados distintos relativos a *dâg*. O primeiro é *ikkthúes*, que estará mais próximo (literalmente) do hebraico. O segundo é *enalion*, este refere-se a qualquer criatura que viva no mar, como é o caso do peixe. O terceiro é *kêtos* (de onde derivou o termo *cetacean*), este denota um enorme peixe, uma baleia, um monstro marinho. A tradução grega opera assim uma nova rede semântica para o termo. Em Jerome, *The Vulgate*, a tradução latina do episódio, aparecem concretamente os termos “*piscem grandem*” (seguindo a tradução grega) e “*ventre ceti*”, que se refere à barriga de um monstro

marinho. O *kêtos* grego, na receção ao episódio, coloca em destaque a possibilidade monstruosa do peixe em Jonas.⁶²

Em Mateus (12:39-41) enuncia-se o signo de Jonas. Algo muito debatido e com distintas interpretações dentro das próprias hermenêuticas cristãs. Aparece, como explicita Harris, uma tipologia correspondente entre Jonas estar-na-barriga da baleia e a morte/enterro de Jesus. Mateus parece seguir o *kêtos* da tradução grega, denotando-se um carácter maligno no que ingere Jonas. O *kêtos* transforma-se em sinónimo de inferno (*sheol* -“barriga de hades”). Jonas parece apontar, também, para um género de premonição de Cristo (no caminho: morte (ingestão); enterro (estar-na-barriga) e ressurreição (regresso-ao-mundo)).⁶³

Digamos que o *ikkthúes* em Cristo (ou até mesmo o *opsária* – como aparece no evangelho de João), isto é, o peixe que aparece em diversos episódios nos evangelhos é, de certa forma, sustentado, nesta linha, por: a) uma intensificação da imagem da derrota do caótico e da escuridão (do Leviatã e do seu mar) que pressupõe a aparição de uma fecundidade e de uma luz da Palavra; b) uma inversão de barrigas/apetites – o Leviatã como o que nos gerou na sua própria barriga e nos pode voltar a ingerir através do seu apetite insaciável passa ao *ikkthúes* que aparece para saciar, cuidar e transformar a nossa “barriga” e que é a imagem de uma “refeição simples”, digna de um apetite moderado e racional; c) a passagem do episódio de Jonas, em especial da imagem de um *kêtos* (que corrobora a tradição do Leviatã), para um “outro-messias” que domina (tornando dócil) *a priori* a vida/seres do próprio mar; d) uma reformulação do seu “Umwelt”, isto é, do mar e da própria água⁶⁴;

⁶² David Harris aponta três temas que reaparecem em diversas outras narrações do episódio: em primeiro lugar, as incríveis proporções (“sobrenaturais”) do peixe; em segundo, o *kêtos* como uma ilha que atrai os navegadores a aportar (usando a possibilidade de saciação de uma superfície) de uma forma enganadora/mortífera; em terceiro, o tema de “ser-engolido” pelo monstro marinho (os distintos relatos que envolvem a ingestão de indivíduos, navios, etc). É neste panorama, através do *kêtos* grego, que se elaboram as análises cristãs do episódio de Jonas.

⁶³ Augustine, na sua leitura do episódio, correlaciona, no ambiente da tempestade, o barco e a barriga (em Jonas) com a cruz e sepultura (em Jesus), emancipando um carácter redentor dessas experiências. Quase um milénio após Augustine, Calvino realça que o profeta apenas nasce quando volta dos mortos (daí o poder infernal daquela barriga, o seu abandono, essa força, é a transfiguração em profeta sobre o mundo).

⁶⁴ Aqui são relevantes três temas dos evangelhos: 1) o batismo e o movimento de «mudança de mentalidade» (sendo que esta prática, a par da imagética de Cristo como o cordeiro sacrificado e antes exatamente desta, efetua um processo de purificação, de “atonement”); 2) os motivos piscatórios e marítimos são grandes aparelhos geo-metafórico-narrativos nos evangelhos (discípulos são pescadores; no apocalipse será lançada uma rede e os bons e maus serão distinguidos...); 3) a questão da «água-viva» em Cristo (uma “água-saltitante” que, para quem a beber, extinguirá para sempre a sua sede). A «água-viva»

O vetor do próprio alimento peixe nos evangelhos, recordemos também a “síntese” da “dialética” de Galeno entre alimento e drogas que efetua a técnica de Cristo, permite que o peixe seja tido como algo fecundo: que aparece excessivamente e com uma mensagem; e dócil: que tem o seu processo do *bíos* totalmente controlado e é usado para modificar (criar “mais-de-si”) aquele que o ingere.

5.2. As narrativas dos peixes nos evangelhos: a *oikonomia* biopolítica da multiplicação dos peixes em Cristo

*Mas nós, pequenos peixes, seguindo o exemplo do nosso (ikkthúes) Jesus Cristo, nascemos na água, nem temos outra garantia de segurança sem ser o constante envolvimento com a água – Tertuliano*⁶⁵

O alimento peixe nos evangelhos será aqui brevemente ilustrado através de quatro episódios, sendo que o foco estará no da multiplicação dos peixes, particularmente no evangelho segundo João. O peixe, como animal-alimento, é aqui um elemento de mutualidade que permite a explicitação de formas específicas de manipulação do *bíos*. Se o alimento é um diferenciador que permite, simultaneamente, a aparição dos vetores de produção do humano e do animal, não nos podemos esquecer de algo essencial, que o próprio alimento, aquilo que nutre e transforma esse mesmo espaço limítrofe é, ele próprio, sempre composto, direta ou indiretamente, por carne humano-animal. O alimento é precisamente isso, uma coisa que está disposta, como um género de quimera carnal, sem ter uma vida ou tempo concreto. O que funciona numa determinada *oikonomia* como alimento está despojado de mundo já que ele é aquilo que permite que surjam elementos correlacionados que, através dele, são colocados sobre um mundo.

de Cristo expande-se, seja no ato de batismo como na contínua propagação da Palavra pelos seus pescadores, por todo a terra. É como se o cristianismo fosse, em vez de separar os mares para obter um caminho terrestre como em Moisés, inundasse todo o mundo com a sua água. Uma água tanto literal como metafórica, que pode ser criada, transformada, e até escondida, lembremos que os peixes multiplicados aparecem do nada, no deserto, fora do seu ambiente, no entanto, não estará aquele deserto completamente inundado pelas «águas-vivas» de Cristo?

⁶⁵ in Tertullian. *On Baptism*. Kila, Montana: Kessinger, 2004. Print, citação retirada do ensaio: Edmondson, Todd (2010), “The Jesus Fish: Evolution of a Cultural Icon”, *Studies in Popular Culture*, Vol.32, No.2, pp.57-66;

Somos sempre animento no seio das contínuas *oikonomias* biopolíticas de poder, no entanto nunca acedemos a esse *sárx* porque somos automaticamente um produto relacional histórico desse mesmo. Não é o ser que não atingimos, mas sim a nossa própria carne.

Em Mateus, capítulo 17 (recordemos a análise de Clemente) o episódio do tributo⁶⁶ que é retirado da boca do peixe aponta, exatamente, para uma carne, a do peixe, que na sua ação já foi totalmente manipulada. O peixe dá a César o que é deste apenas para ficar com o que lhe resta, o de Deus. Ou seja, a sua carne nunca foi sua, dentro de si pode aparecer o que Cristo precisar. Esta faceta animentar demonstra algo em particular, o peixe não é só, nos evangelhos, aquilo que é feito vir-ao-mundo para nutrir diretamente os estômagos. Cristo também usa este animal, este mediador vivo, ou semi-vivo, ou semi-divino, para obter objetos, particularmente um *estáter* que lhe permite pagar o que lhe era devido.⁶⁷

Em Lucas, capítulo 5, o chamamento dos discípulos (também presente em Mateus e Marcos) apresenta uma nota particular. Demonstra Frederico Lourenço: “5:10 «a partir de agora capturarás, vivos, seres humanos»: Mateus (4:19) e Marcos (1:17) falam aqui em «pescadores de seres humanos» (*halieîs anthrôpôn*). A frase de Lucas é bem diferente. Em vez da palavra «pescador» (cuja atividade leva à morte daquilo que é pescado), o Jesus de Lucas diz aqui a Pedro que ele será *zôgrôn* de seres humanos. A palavra grega é o particípio substantivado do verbo *zôgréô*, onde identificamos os elementos *zôós* («vivo») e *agréúô* («capturar», «caçar»), tendo o verbo o sentido de «capturar vivo» o objeto da captura/caça. Antes, o que Pedro capturava (peixe) morria em consequência da captura; o que irá ser «capturado» agora (seres humanos) viverá” (p.241). Esta transformação sobre aquilo que é pescado é muitíssimo relevante, o novo-peixe, os seres humanos, será aquilo que é capturado precisamente para que possa viver. Há uma distinção nos ambientes destes dois peixes, um é retirado do mar sem que possa subsistir

⁶⁶ “24 Chegando eles a Cafarnaum, aproximam-se de Pedro os cobradores de imposto do templo e disseram: «O vosso mestre não paga as suas dracmas?» 25 Diz: «Paga sim.» E chegando a casa, antecipou-se-lhe Jesus, dizendo: «O que te parece, Simão? De quem é que os reis da terra recebem impostos e contribuições? Dos seus próprios filhos ou dos estranhos?» 26 Dizendo ele «dos estranhos», disse-lhe Jesus: «Então os filhos estão isentos. 27 Mas para que não os escandalizemos, vai até ao mar e atira o anzol e tira o primeiro peixe que nele cair; abrindo-lhe a boca, encontrarás um *estáter*. Toma-o e dá-o a ele por mim e por ti.»”

⁶⁷ Explicita Frederico Lourenço: “17:24-26 Estes versículos sobre o pagamento do imposto devido ao templo não encontram paralelo nos demais Evangelhos. O milagre em si (Jesus manda Pedro atirar o anzol e o peixe apanhado vem com dinheiro no seu interior) pertence ao mundo do folclore e dos contos de fadas, e causa estranheza pelo facto de ser o único milagre relatado nos quatro Evangelhos no qual Jesus age em benefício próprio.; 17:26 «*estáter*»: esta moeda seria equivalente a quatro dracmas (o salário pago por quatro dias de trabalho, segundo o cômputo de alguns.” (p.117).

sem ele, outro é retirado do “mar” para que possa viver. Esta frase de Lucas é talvez das mais potentes passagens biopolíticas dos evangelhos (lembramos Mateus, capítulo 10: “³⁹ Quem encontrou a sua vida irá perdê-la e quem perdeu a sua vida por minha causa irá encontrá-la” (p.94)), é preciso ser pescado para encontrar a vida, é preciso sair da água (batismo) para encontrar a vida, é preciso comer a carne e o sangue de Cristo para ter vida em nós. Este aparelho de conversão usa, narrativamente, uma tremenda lógica animentar para entrar na própria carne (o processo é espetacularmente tanto animal como canibal, e aqui recordemos que os peixes muitas vezes foram conectados aos homens através precisamente desta sua “qualia”, a de se comerem uns aos outros). A questão aqui é: o animento é precisamente o que, numa primeira instância, estrutura o campo da conversão cristã. É o animento que, através da sua amálgama carnal (as metáforas de animalização do homem e a necessidade “canibalista”), permite a produção do corpo cristão, um que, paradoxalmente, se pauta mais pelo que sai da boca e que nega a sua animalidade.

Podemos dizer, no entanto, que algo parece ficar pendente. Após o surgimento deste “novo-peixe” o que resta do mero peixe, daquele que morre quando é capturado? Já vimos como o *ikkthúes* de Cristo foi produzido, esse processo de demonstração foi um gênero de base para entender os vetores da própria *oikonomia* do peixe nos evangelhos. No entanto, que possibilidades podem surgir se, em vez de termos esse peixe completamente separado do novo, o visualizarmos nas suas funções biopolíticas (que aparecem na sua manipulação nos evangelhos) como qualquer coisa que, numa dupla hélice mais obscura, sempre foi infectando o outro? Isto é, a questão relativa ao animento peixe comportará assim uma explicitação de uma indistinção biopolítica obscura entre o que é capturado vivo e morre e o que é capturado tornando-se vivo. Pois o novo-peixe nunca parece, totalmente, se ter livrado da lógica do anterior. A vida após a captura, na tradição ocidental, nunca deixa de estar associada a uma possível morte, ou seja, o que nos protege nunca nos impede de não sermos mortos. Estar-capturado, ter sido feito-viver, é sempre, simultaneamente, estar protegido (vivo) e estar à mercê da necessidade da própria proteção (morto).

Vejamos que Cristo não tira todos os peixes do mar para dar aos seus novos-peixes, não extermina aqueles que podem morrer para que os outros se tornem mais fortes, Cristo demonstra com o milagre da multiplicação que a fecundidade inerente dos próprios peixes, a sua possibilidade de virem “quasi-infinitamente” ao mundo é, precisamente, a maior força para ser aproveitada. Assim aquilo que morre após a captura, que morre para

nutrir um bem-estar superior, deve ser intensificado no seu processo de vida. O objetivo não é dar de uma vez todos os peixes a todos os presentes no banquete, mas sim fazer com que restem peixes suficientes para que o banquete se repita. Continuamente. Infinitamente. Esta função de “fazer-nascer”, fabulosamente demonstrada no episódio da multiplicação dos peixes, permite entender a já referida indistinção entre essa e o “fazer-morrer”, pois o peixe aparece já sem vida, vem ao mundo sem ser necessária a sua captura. Tudo porque o seu próprio processo de aparecer no mundo significa, de um gesto, que já está capturado. Ou seja, ele, neste episódio, deixa de morrer após ser capturado, ele já vem sem tempo, sem mundo, sem vida, ele é puramente alimento, algo para ser continuamente reproduzido sem que possa sequer aparecer. Uma carne obrigada a vir a um mundo que não lhe permite uma pertença, uma carne que vem para ser comida, usada, manipulada e que resta...uma carne que vai, como um vírus informático (lembramos Derrida) infectando todas as outras carnes que nutre, carnes essas que, embora se coloquem como separadas dessa, são também elas sempre, quando necessário, alimento.

No epílogo do evangelho segundo João, Jesus aparece pela terceira vez depois da ressurreição aos discípulos no mar de Tiberíade. Neste episódio Jesus faz com que nas redes dos seus discípulos, até aí infrutíferas, apareçam cento e cinquenta e três peixes (que nos leva a recordar um certo episódio da *Vida de Pitágoras*, de Jâmblico). O que quero colocar em relevo aqui não é essa exatidão numérica nem a vergonha e nudeza de Pedro ao perceber que o homem que estava consigo no barco era Cristo, aqui é-me particularmente interessante um pequeno apontamento após a chamada de abundância de Jesus: “9 Quando desembarcaram em terra, veem carvões a arder e um peixe por cima <dos carvões> e pão. 10 Jesus diz-lhes: «Trazei alguns peixes do que apanhastes agora.» 11 Então Simão Pedro foi e arrastou a rede para a terra, cheia de peixes graúdos, cento e cinquenta e três. E, apesar de serem tantos, a rede não se rompera. 12 Jesus diz-lhes: «Vinde almoçar.» Nenhum dos discípulos se atreveu a perguntar-lhe «Tu quem és?», sabendo que é o Senhor. 13 Jesus vem e toma o pão e dá-lo aos discípulos, fazendo o mesmo com o peixe. 14 Esta foi a terceira vez que Jesus apareceu aos discípulos, depois que ressuscitou dos mortos” (p.409-410). Bem, Jesus aqui é claramente o arquétipo do bom anfitrião, tanto faz aparecer o alimento como, preparando-o, possibilita a aparição de uma refeição partilhada. No entanto o curioso é que após Cristo, através a sua técnica divina, ter trazido ao mundo, ao lado direito do barco, uma quantidade exorbitante de peixes, esteja um peixe, já em terra, preparado em cima de carvões. Não se percebe,

narrativamente, como é que este, tendo em conta os versículos anteriores, apareceu, nem temos ideia de quem o colocou a assar. O “facto” é que no desembarque já está lá um peixe que é um género de modelo para os que foram pescados e quase que rebentam as redes. Aquele peixe já-a-ser-cozinhado, que já está num processo de ser alimento, demonstra uma clara ligação com os outros que vieram ao mundo. Jesus, nesta aparição, regressa às lides dos seus discípulos, vê-os a pescar novamente, observando a sua dificuldade transforma a produtividade das águas e faz com que estas se encham de peixes, todo este episódio é de certa forma uma grande metáfora para o futuro quotidiano dos seus discípulos, os seus braços de conversão no mundo. Contudo aquele peixe, como peixe-em-si, como aquela carne que vai alimentar, que possibilita o convite para o próprio almoço, é tremendamente inquietante. Ele já está lá a ser cozinhado por ninguém. Ele aguarda ser comido. Nem sabemos se foi pescado. O próprio aparato alimentar pode, pelas mãos de Cristo, ter aparecido assim, ou seja, do nada pode ter aparecido carvão, fogo, peixe e pão. O peixe pode ter vindo já como esse próprio dispositivo, a sua carne, nesse sentido, já contém o que a cozinha (o carvão e o fogo) e o que a acompanha (o pão). Surgem aqui outras questões que tanto já levantei anteriormente como irei agora dar continuidade.

O episódio que me trouxe todo este “vírus” alimentar foi, em franqueza vos digo, o da multiplicação dos peixes. Tudo isto, que aqui se escreve, deriva, originalmente, de conversas, pensamentos e escritos sobre a particularidade histórica da carne deste peixe concreto. Do momento em que pensei na sua vida, em que tentei olhar os seus olhos além-pomba, em que vi o seu sangue, o seu ser-nutriente, o seu vir-fora-do-mar, os seus restos...Ou seja, como em qualquer análise alimentar, todo este imaginário de correlações, esta estética, esta praxis de colocar e sentir o próprio animal e escrever sobre ele, me soqueou pela mera simplicidade de lhe tentar responder, de tentar estar com a sua estranha vida, de ter olhado para ele. O peixe no cristianismo é, ele próprio, um mar semiótico, no entanto não deixa de ser também, neste caso, um mero peixe, o peixe que alimentava as gentes daquela região, o peixe que, no milagre da multiplicação, é completamente massacrado, que vem para morrer, ou morto. Imaginemos a mesma multiplicação com um bovino ou com um ovino...o sangue seria insuportável de justificar pela narrativa. O peixe tem uma carne particular, ele é habitante do mar, tem menos emanções de alma associadas, menos sangue e morre sozinho quando entra no nosso habitat. Tirar do mar (matando) para comer é muito menos terrível do que apenas tirar a

vida. O peixe não precisa de ser morto, isto é tremendamente relevante, ele morre sozinho. Tanto morre sozinho que, ao aparecer multiplicado, já fora do mar, vem já sem vida, como mero alimento.

No entanto não podemos acreditar que o peixe multiplicado não tenha uns traços de ter vivido, ele tem tamanho (não é embrionário, passou por um processo de crescimento) e de certeza que apresenta “frescura” (não ter morrido há muito tempo). Mas se ele nos chega morto como podemos sequer imaginar a sua vida? Este processo de ocultação da própria vida/morte numa coisa explicita uma simples lógica, essa ocultação, essa janela opaca, essa própria carne, nada é senão a lógica do próprio animento. O animento é aquilo que é ingerido sem nunca o ser porque nunca o é. O animento é produzido, reproduzido, morto, torturado, obrigado a nascer, alimentado, esfomeado, experimentado e em diante porque, embora seja trabalhado numa carne concreta, está sempre além dessa carne. O animento é a “verdadeira” carne, é a carne antes da carne, é aquela coisa que pode ser totalmente sobreposta a uma carne que se diz morta, viva, com direitos, sem eles... Esta carne todos comemos, esta carne é a nossa que é comida, na pista de Derrida de facto podemos considerar-nos sempre uma espécie de carnívoros-canibais. Somos lançados ao mundo, ironicamente, como os peixes multiplicados de Cristo, os peixes não chegam apenas para ser comidos, os peixes comem por dentro aqueles que os comem, comer os peixes de Cristo é ter Cristo. Entre aquele que come e aquele que é comido existe uma contínua justaposição, o problema é, claramente, o dispositivo que colocou na carne a sua própria ausência, o que manipula uma “grande carne”, o animento, o espaço mútuo de onde as próprias outras carnes são produzidas. Assim as indagações alimentares são exatamente trabalhos sobre esse espaço, autobiografias constantes que permitam às diferentes carnes olhar-se a elas mesmas e entre elas mesmas, que lhes permitam, entendo as suas diferenças, sentir a sua mutualidade alimentar, ou seja, lhes possibilitem estar mais próximas de um “verdadeiro” toque ou olhar, unicamente para que possuam, mutuamente, uma maior força na sua própria carne. Para que tenham resistências produtivas para a sua carne e não resistências produtivas para a “carne”.

Tenhamos então o episódio em mente, aqui particularmente a exposição de João (capítulo 6), tanto por alguns dos seus pormenores como pela minha “preferência” por este evangelho: “4 Estava-se perto da altura da Páscoa, a festa dos judeus. 5 Jesus, levantando os olhos e vendo que uma multidão numerosa avança em direção a ele, diz a Filipe: «Donde compraremos pães que estes comam?» 6 Disse-lhe isto para o pôr à prova, pois

ele próprio sabia o que ia fazer. 7 Filipe respondeu-lhe: «Pães para eles no valor de duzentos denários não chegam, para que cada um receba um pedacinho.» 8 Diz-lhe um dos seus discípulos, André, irmão de Simão Pedro: 9 «Há aqui um rapazinho que tem cinco pães de cevada e dois pequenos peixes. Mas o que são estes <alimentos> para tanta gente?» 10 Disse Jesus: «Fazei com que as pessoas se sentem.» Havia bastante relva naquele lugar. Os homens sentaram-se; eram cinco mil. 11 Jesus tomou os pães e, dando graças, distribuiu-os aos que estavam sentados; e do mesmo modo <distribuiu> dos peixes tanto quanto eles queriam. 12 Quando tinham sido saciados, diz aos seus discípulos: «Reuni os pedaços sobrantes, para que nada se perca.» 13 E eles reuniram <os restos> e encheram doze cestos de pedaços, a partir dos cinco pães de cevada, <restos> que excediam <o número> daqueles que tinham comido. 14 As pessoas vendo o sinal que ele praticou, disseram: «Este é verdadeiramente o profeta que vem para o mundo.» 15 Jesus, sabendo que eles estavam prestes a vir e a agarrá-lo para fazerem dele <seu> rei, retirou-se de novo para a montanha” (p.346).⁶⁸

Tendo já explanado a relevância biopolítica específica da carne desses peixes (que tão bem nos lembra um bife embalado num supermercado, onde o processo de morte está oculto e em que a carne em si, do animal em si, nunca chega a aparecer, sendo apenas carne para uma função nutritiva, longe de uma responsabilidade pela sua anterior vida, vida essa que nem na sua indústria se parece distinguir - entre os trabalhos de fazer-nascer e fazer-morrer - de uma não-vida) resta-me colocar alguns apontamentos em relação ao episódio. Mas antes disso permitam-me esclarecer algumas coisas. O alimento peixe, só tido como essa própria junção de animal/alimento é que nos permite, paradoxalmente, olhá-lo como uma coisa insubstituível, é percebendo a ausência da sua própria vida que podemos olhar, com uma forçada curiosidade, para o que pode ser a sua vida, em si e em mim. É através da análise das correlações de poder da própria estrutura que predispõe a

⁶⁸ Frederico Lourenço clarifica a particularidade deste episódio nas palavras de João: “O dado mais objectivo que se pode aduzir é que, relativamente à multiplicação dos pães e dos peixes, Marcos e Mateus estão praticamente colados (até na posterior duplicação do episódio). Lucas afasta-se ligeiramente, mas há demasiadas coincidências verbais exatas para postular qualquer independência da parte de Lucas em relação a Marcos. No caso de João, não só não há coincidências verbais (nem sequer a palavra para «peixe» é a mesma dos sinópticos) com a história é narrada de outra maneira e com outros pormenores...6:9 «Há aqui um rapazinho que tem cinco pães de cevada e dois pequenos peixes»: o rapazinho (paidárion) lembrado que trouxe o seu farnel só existe no Evangelho de João. Só em João é que os pães são de cevada. E, ao passo quem em Mateus, Marcos e Lucas os peixes são, como no tempo de Homero, ikkthúes, em João têm um nome bem mais moderno (que deu origem à palavra usada ainda hoje na Grécia): opsária...É de notar o facto de ser Jesus pessoalmente a fazer distribuição. Em Mateus, Marcos e Lucas, Jesus delega essa tarefa nos discípulos; 6:13 «encheram doze cestos de pedaços»: como foi referido...os doze cestos facilmente se prestam à associação simbólica às doze tribos de Israel” (p.346-348).

produção da carne (humana, animal, divina, vegetal...) que podemos estar num espaço mútuo para entender as semelhanças e aberturas entre carnes. O animento é um espaço de fronteira de certa forma controlado por uma lógica que impede a sua interrogação, estar com o animal, olhá-lo, tocá-lo, ...num âmbito constantemente alimentar permite-nos entender como é que as carnes foram sendo distanciadas (para criar protegidos) ou aproximadas (para criar não-protegidos, semi-protegidos, etc). O trabalho aqui é assim não de uma substituição do dispositivo alimentar, algo historicamente impossível, mas de uma busca, no próprio dispositivo, de modos de relacionamento que o atrasem ou acelerem no sentido das carnes que este produz poderem de certa forma regressar à quimera (animento) que as faz para encontrar mutualidades. As práticas de subjetivação em relação ao animento devem ser lidas exatamente neste prisma, podendo, à partida, aparecer de três formas distintas: a) como intensificação clara da lógica histórico-animentar, através de um não-questionamento das próprias práticas de correlação com o animal e da manutenção da hélice sobre este da não-resposta e do sacrifício; b) como intensificação cínica da lógica histórico-animentar, através da (re) utilização de práticas de “cuidar-de-si” em relação ao estar-com-o-animal que, ainda assim, mantêm a hélice sobre o animal da não-resposta e do sacrifício; c) como estagnação da lógica alimentar, através de um questionamento sobre o próprio espaço mútuo (repleto de sangue, responsabilidade e indigestão) entre humanos, animais e as suas correlações alimentares.

Então, como percebemos o que predispõe, em palavras grossas, a minha *oikonomia* deste episódio é o seguinte: a) a ideia de um diferenciador alimentar como um espaço, uma carne, que permite visualizar a estrutura das diferentes produções biopolíticas; b) a influência tanto das noções gregas de regimen (e os temas da dietética) como a “batalha” alimentar entre cristianismo e judaísmo para entender certos vetores alimentares nos evangelhos e, fulcralmente, como é que certos processos interconectados de produção de distância e aproximação humano-animal se foram operando até aí; c) o percurso histórico-animentar do próprio peixe até chegar à multiplicação em Cristo. Assim sugiro um possível percurso para uma *oikonomia* alimentar: a) a (re)definição do que é ou não animento; b) a sistematização dos vetores históricos que surgem do próprio animento até ao objeto de estudo; c) a contextualização histórica do animento em questão; d) a análise particular de um “momento” e “objeto” alimentar (o que se está a tentar elaborar neste subcapítulo); e) a ligação das elaborações anteriores com linhas de fuga contemporâneas que permitam uma contínua reformulação multidisciplinar e heterogénea da questão

animar, sendo essencial uma escrita-do-próprio, um contínuo “cuidar-de-si” de quem trata o alimento para, continuamente, se transformar escrevendo, como se regressasse à quimera da sua própria carne, como se operasse naquela mesma mutualidade.

Regressando, devo ainda deixar um breve apontamento final sobre o episódio da multiplicação dos peixes. Como já referi em páginas desta dissertação uma das particularidades do evangelho segundo João neste episódio é o manuseio dos restos: “12 Quando tinham sido saciados, diz aos seus discípulos: «Reuni os pedaços sobrantos, para que nada se perca.» 13 E eles reuniram <os restos> e encheram doze cestos de pedaços, a partir dos cinco pães de cevada, <restos> que excediam <o número> daqueles que tinham comido”. Volto a anotar o fascinante aqui, os restos que sobraram “excediam <o número> daqueles que tinham comido”(p.346), este excerto permite-nos visualizar um tempo futuro, essencialmente, um outro banquete. Há aqui uma lógica clara, o cristianismo quer abranger todo o território convertendo todos os que nesse se encontram, ou seja, o resto, neste episódio (e embora vá nos doze cestos das Tribos de Israel) significa uma abertura, uma (lembremos Kristeva) propagação da mensagem, das “águas-vivas” de Cristo. A lógica não é que o resto num determinado objetivo histórico seja um resto, uma elite ou minoria que por praticar uma certa verdade dietética (judaísmo) ou por ser “geneticamente” superior (nazismo) será salva. O objetivo do resto de Cristo, o que ele deixa na terra e (como pães e peixes) nos cestos, é que deixe de ser resto, ou melhor, que não reste nada na terra que não seja cristão, não por um meio de exclusão ou de extermínio, mas sim por um resto produtivo que vai aglomerando tudo e todos na mesma rede. Os restos (o que resta, restou e restará) serão sempre uma das principais linhas de análise alimentar. Todo o trabalho de encontrar caminhos para estar com a carne alimentar não é mais que ir comendo e regurgitando restos, os da história e os nossos (que somos dela).

Outro ponto interessante é, digo isto através de uma nota de Frederico Lourenço, o uso da palavra *opsária* neste episódio em vez de *ikkthúes*. Estando *opsária* mais próxima das raízes do grego moderno há um particular interesse na sua semântica, esta está, de certa forma, simultaneamente contígua, num sentido, de algo que já vem assado/cozinhado. Podemos dizer que este é um possível último salto da água do nosso peixe. Do caótico e estéril do Levietã, do monstruoso e de entranhas infernais do *kêtos*, passamos não apenas ao fecundo dócil e genérico do *ikkthúes* mas também ao peixe-assado, ao *opsária*. E que seria de mim senão ouvisse a própria história humana pós-lapsariana na última frase...

O peixe, a sua carne, permitiu de facto uma dupla acção (relembremos Galeno), Jesus conseguiu cuidar e nutrir uma multidão esfomeada e, ao mesmo tempo, transformá-la por completo (ou melhor, não só isso como torná-la veículo de transformação-do-outro). O alimento peixe é, exatamente por ser uma quimera de carne (entre o vivo e o não-vivo, entre a natureza e a cultura), tanto o supremo alimento como a suprema droga. Uma que nutre quem a ingeriu para a eternidade. Digamos que esta é a potência mas perigosa do alimento e que é, precisamente, a que permeia todas as metáforas de incorporação e ingestão nos evangelhos. Essa ingestão do alimento de Cristo é a produção de uma carne definitiva (que deve ser continuamente atualizada, claro, mas que tem um processo de passagem a sê-lo e, como sabemos historicamente, muitos outros processos para “manter no estômago” a eucaristia – a vergonha, a confissão, o medo, etc). Digamos então que a busca alimentar deve realmente colocar-nos mais ou menos aqui, na busca contínua de algo que nos nutra, cuide e nos transforma, no entanto, relembremos Nietzsche, o nosso estômago nunca poderá digerir todos esses restos, nunca estaremos saciados, nunca conseguiremos digerir uma coisa por completo. Esse impossível de digerir não é mais nem menos que uma ideia de desconstrução. O maior perigo da ninfa alimentar é fazer-nos dizer, consciente ou inconscientemente, do mecanismo que nos alimentou (após estarmos através desse com o alimento e com o animal): “14...«Este é verdadeiramente o profeta que vem para o mundo.»” (p.346).

6. O estar-no-mundo das *companion species*

. . . *I live in freedom now, Since he and only he alone is my protector, and my companion constantly. at night, When wearied with the labors of the day, i seek my couch and close my eyes in sleep, he guards my house; and if i sleep too long he whimpers, telling me the sun has risen, and scratches at my door. When i go forth he greets me joyously, and runs ahead Toward places often visited, and turns around from time to time to see if i am following; and then, when i recline upon the verdant margin of the stream and there begin again my wonted task, he starts this way and that, tries all the paths, and then lies down, white on the grassy ground, Turning his back to me, his face to those Who may pass by .*
... Petrarca⁶⁹

6.1. As correlações de poder: a dupla hélice do animal no cristianismo e o lapso dos direitos do animal

O cristianismo, historicamente, molda-se numa era “greco-influenciada”. Segundo Katherine Perlo, em *Christianity*, certas tendências (religioso-filosóficas) em relação ao animal são claramente intensificadas com o cristianismo: *há um vincado incremento do logocentrismo (uma “super-valorização” da linguagem e razão humana) e uma salientação do dualismo entre mente e matéria, que terá nos gnósticos uma leitura entre bem e mal*. O cristianismo mantém também a interpretação judaica da superioridade humana através da ideia da “imagem de Deus”. O animal aparece assim nos evangelhos sem grandes diferenças em relação ao animal do Antigo Testamento.

A valorização do campo mental em detrimento do campo físico animal é consubstanciado em três movimentos, enumera Katherine: em primeiro lugar, a questão da palavra (João 1:1-2/ 1:14) – sendo que Cristo, a sua vida, se torna o aparelho unitário que reflecte a candeia do conhecimento, fazendo a síntese do movimento dualístico de Platão (o caminho cognitivo da caverna); em segundo lugar, a repudição gnóstica do mundo material (o dualismo entre espírito e matéria); em terceiro lugar, a leitura estóica do

⁶⁹ in Petrarch, *Selected Sonnets, Odes and Letters*, ed. Thomas g. Bergin (new York: appleton- Century Crofts, 1966), 127– 130 (*Ep. Met.* iii, 5), citação obtida através do ensaio: Arbel, Benjamin (2011), “The Renaissance Transformation of Animal Meaning From Petrarch to Montaigne”, in *Making Animal Meaning*, Michigan State University Press;

aristotelismo corroborado por Tomás de Aquinas e em diante (a razão humana e linguagem para justificar hierarquias entre homens, certos homens e animais).

A Igreja Católica é tida com uma notoriedade hostil quando é convocada para o debate com o animal, a sua posição antropocêntrica fixou sucessivamente o animal à lógica do sacrifício e da não-resposta. As próprias instituições criadas em torno do animal foram sendo negadas sobre argumentos de proximidade entre a preocupação com o animal e uma sedução demoníaca ou em relação ao desprezo sobre o essencial, o homem. A Igreja sempre justificou direta ou indiretamente certos atos de crueldade animal. Linzey, como demonstra Katherine, expõe: “O catequismo representa uma grande vitória moral pelo estabelecimento biotecnológico. Este tem recebido apoio oficial e efetivo pela maior organização cristã do mundo” (p.79). Contudo esta unilateralidade em torno da posição sobre o animal das instituições e representantes cristãos não é totalmente clara. Diversos representantes cristãos estão, por exemplo, na vanguarda do moderno aparato da defesa dos animais e da instauração de legislação específica. Assim, embora o cristianismo tenha, através da sua herança judaico-grega, uma matriz em que, claramente, o animal está sujeito a uma posição inferior, em que o seu uso nunca permite um real olhar sobre aquela coisa viva e insubstituível, não podemos cair no facilitismo da mera acusação. Dentro do próprio cristianismo, das suas diversas fases históricas, inúmeras práticas e escritos (literários, científicos e até teológicos) foram reformulando, recuperando temas antigos, a própria sensibilidade sobre o que é estar com essa coisa que, infelizmente, chamamos de: animal.

Michel Foucault, em a *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber* (1988), explicita a sua teoria de poder em que, reformulando os alicerces da própria questão, a “omnipresença do poder” surge como qualquer coisa que não se “obtem” meramente de uma forma repressiva (nem somente através de uma visão jurídica, da regra), pois: “o poder provém de todos os lugares”(p.89). Na *Vontade de Saber*, Foucault deixa então diversas proposições que demonstram esta “natureza do poder”: “o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis”; todo o poder se opera através de um cálculo, com um determinado objetivo; o poder não tem somente dominados e dominadores, instâncias supremas que o representem; o poder, onde atua, tem um carácter “diretamente produtor”; “que lá onde há poder há resistência e, no entanto esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”, resistências que tanto vão contra, apoiam e mostram estratégias na contingente rede de

poder; que é no campo das correlações que se entende e se poderá analisar os mecanismos de poder, é nesse campo móvel, múltiplo e multiforme que os próprios objetos de análise de uma situação estratégica concreta podem ser entendidos, no fluxo discursivo que os tornou, a eles próprios, possíveis de ver numa sociedade específica (p.88-97).

As relações de poder entre humano-animal, tendo obviamente o alimento como seu “objeto” de mutualidade podem ser precisamente analisadas tendo em conta esta leitura de Foucault. Ou seja, isto coloca a questão da “salvação animal” ou da resistência ética sobre um certo vazio, esse é somente, como demonstram as frases de Foucault, mais um dos aparelhos em jogo dentro das correlações de poder. No entanto este método permite, exatamente por efetuar o anterior movimento, observar técnicas, práticas, subjetivações, e em diante, que ao longo da história se foram efetuando em torno da questão alimentar. A mutualidade alimentar, o metaplasmo aqui convocado não tem a finalidade de reinstaurar uma forma-de-estar-no-mundo mais “verdadeira” em relação ao animal, tem antes o objetivo de analisar a miríade de formas em que as correlações de poder (repressivas, produtoras, intensificadoras, etc) se foram operando, trazendo para a frente, conseqüentemente, complexificações das problemáticas limítrofes em torno do sujeito, verdade, animal, alimento, natureza, cultura e em diante.

Há, de facto, uma hélice dupla em torno do estar-no-mundo com o animal no cristianismo, uma que tanto nos singulariza em relação aos outros seres viventes como, nesse processo (em que historicamente o homem vai, ainda assim, perdendo cada vez mais a sua face), vai criando cada vez mais incertezas, e maiores proximidades. Esta visão permite-nos ter uma lente que, através da teoria de poder de Foucault, possa analisar questões como: a tentativa terapêutica de dominar a licantria instalada no “corpo-político” executada por Thomas Hobbes⁷⁰; a expansão dos significados em estar-com-o-animal na literatura renascentista⁷¹; o darwinismo e o debate da vivisseção; as “ciências” da frenologia e,

⁷⁰ Este é um tema importantíssimo na questão alimentar, recordemos que o Leviatã de Hobbes ingere os sujeitos transformando, por seu avalo, a sua natureza; recordemos também as metáforas nessa obra em que o sistema digestivo dessa grande corpo está sempre conectado metaforicamente com anseios e crises epocais.

⁷¹ Especificamente neste caso epocal podemos visualizar que a redescoberta de certos temas, práticas e técnicas da antiguidade greco-romana permitiram tanto: a) um reforço da posição antropocêntrica, que extremiza a lógica sacrificial e da não-resposta em relação ao animal; como: b) um espaço literário-experencial que aproxima o humano do animal, intensificando, problematizando e, essencialmente, escrevendo sobre as suas correlações.

essencialmente, da fisionomia; entre muitos outros casos de estudo. A forma de distanciar-mo-nos do animal leva-nos sempre, seja numa primeira ou última fase, a um movimento de aproximação. A crise está sempre lá. Já que, como nos disse Derrida, o animal rodeia-nos. De certa forma o que quero colocar aqui é que o alimento é esse primeiro mecanismo de aproximação e distanciação do animal. Quem olha para um animal e tem curiosidade por ele, quem sente que estão-ambos-no-mundo, serrados um ao outro, não pode deixar de ter o alimento como um dos primeiros grilhões dessa relação. O poder flui quando alimentamos um animal ou quando um animal nos alimenta, ou mesmo quando negamos esses e outros milhentos sub-processos.

Assim, o que é escasso na lógica dos direitos do animal é tanto a não tomada de consciência das correlações de poder históricas (que não são meramente repressivas, nem podem ser, na imagem de alguns exemplos, colocadas numa meta-linha de resistência que não esteja abrangida pela primeira), como a lacuna sobre o próprio questionamento em relação ao que é olhar o animal, sobre o que é estar-no-mundo com ele, sobre o que nos distancia e aproxima simultaneamente. A lógica dos direitos torna-se de certa forma vã quando a sua própria base não é sustentável. Snaza explicita isto através das reflexões de Hannah Arendt. Em *The Origins of Totalitarianism*, Arendt enuncia o «power vacuum» em relação às pessoas sem estado (refugiados) após a 1ª Guerra Mundial, sendo que a Declaração dos Direitos Humanos aparece já com o duplo do seu próprio epitáfio: “...one that represses the loss of its own object” (p.183). Snaza ilustra o corroborar desta análise elaborada por Agambem: “The refugee should be considered for what it is, namely, nothing less than a limit-concept that at once brings a radical crisis to the principles of the nation-state”. Assim ao polo dos direitos como um género de telos político colocam-se as evidências que demonstram a necessidade da redefinição das suas categorias. É neste campo da reformulação, seja ela linguística, sensível, científica, filosófica, histórica, que a questão do animal deve ser colocada. Aqui argumento que o estar-com-o-animal através da observação e explicitação das correlações de poder inerentes aos atos alimentares que nos unem leva-nos a um género de “espaço originário” (tanto sem tempo, presente, antes e depois do mesmo) onde é colocada ao trabalho a redefinição dessa própria ligação/disjunção.

6.2. Os restos, a vida e a carraça, em Agambem

Agambem abre *The Open* com uma determinada imagem do que restará no final da história da humanidade. Agambem ilustra o diposto no Apocalipse de Baruch 29:4, onde a cena que conclui o codex da história da humanidade: “representa o banquete messiânico dos justos no último dia”(p.2 ou 3).⁷² Na visão rabínica, os justos são como os representantes dos restos (“remnant”/resto) do povo de Israel no momento da vinda messiânica. Na época messiânica há uma passagem do Leviathan a alimento (aquilo que nutre os justos), na série de Agadoth revela-se uma outra economia entre humano e animal: “...a ideia que a natureza animal também será transfigurada no reino messiânico é implícita à profecia messiânica de Isaías (II:6)...”(p.3). O predador e a presa deixaram esta guerra, dormiram e viveram juntos pacificamente. Existe aqui um pressuposto na bíblia elaborada pelo artista do manuscrito de Ambrosia: “...sugere que no último dia, as relações entre animais e homens irão obter uma nova forma, e que o homem será reconciliado com a sua natureza animal” (p.3). Como já entendemos existe um carácter claro de transformação das relações entre humano-animal no que poderemos entender como época messiânica, obviamente o alimento é, por mim, tido aqui como o que permite esta mutualidade. Tendo em conta que muito do pensamento sobre a história tem colocado o nosso contemporâneo sobre uma espécie de aparato messiânico (ex: Walter Benjamin), a transformação contínua entre humano-animal e o seu operador alimentar são, de certa forma, uma perpétua evidência.

Agambem analisando os seminários de Kojève sobre o *fim da história* em Hegel, refere o surgimento do problema da figura humana e da natureza no mundo pós-histórico: “...quando o processo paciente de trabalho e negação, pelo qual o animal da espécie Homo Sapiens se tornou humano, atingiu o seu culmínio” (p.6). No que toca aos restos pós-históricos, aquilo que: “...sobrevive à morte do homem, que se tornou animal novamente no fim da história”(p.6) existe uma discordância entre Bataille e Kojève.⁷³ Agambem

⁷² Aqui está associada a ideia do festim, na época messiânica, da carne do Behemoth e do Leviathan, o fim celebrado do kosher. Curioso aqui, como demonstra Agambem, é a representação dos justos, aqueles que concluem a humanidade, com uma cabeça animal.

⁷³ Bataille recusa em ver a “arte, amor” e em diante como “praxis animal” (“aquilo que faz o homem feliz”), ou seja, Bataille não tolera que esse resto não continue a ser “superhumano, negativo, sagrado” (p.7). Assim, para Bataille, há uma “negatividade inútil” que sobrevive na pós-história à qual Bataille prova com a única coisa que consegue: “«a ferida aberta que é a minha vida»” (p.7). Esta ferida inexplicável torna-se a própria negação do sistema fechado hegeliano. Diz Agambem: “O fim da história envolve, assim, um «epílogo» em que a negatividade humana é preservada como um «restício» (remnant/resto) na forma de eroticismo,

aponta as implicações teóricas da figura humana num mundo pós-histórico, num “fringe de ultra-história” (de sobrevivência humana após um drama histórico), a uma relação com: “...o reino messiânico de um milhar de anos que, tanto na tradição judaica como na cristã, será estabelecido na Terra entre o último evento messiânico e a vida eterna” (p.12). Em relação à questão da animalidade humana, Agambem explicita a tensão vista por Hegel: “...ele pode ser humano apenas até ao nível que transcende e transforma o animal anthropophorous que o suporta, e apenas, através da acção da negação, de ser capaz de mestria e, eventualmente, destruir a sua própria animalidade” (p.12). Aqui Agambem refere a “cegueira” de Kojève em perceber o processo (aberto pela modernidade) que começa a tratar (em dispositivo) da própria vida animal humana (a questão do biopoder em Foucault). Mostra Agambem: “Talvez o corpo do animal anthropophorus (o corpo do escravo) é o resto não-resolvido que o idealismo deixa como uma herança ao pensamento, e as aporias da filosofia do nosso tempo coincidem com as aporias deste corpo que é irredutivelmente desenhado e dividido entre animalidade e humanidade” (p.12).

Em relação à questão dos restos (tenhamos na questão alimentar a função da nutrição em equivalente plano à da defecação), Agambem permite-nos (lembramos também os vetores que restam da multiplicação dos peixes) colocar certos parâmetros: a) numa visão místico-religiosa o que restará no final da humanidade tanto transforma as relações entre humano-animal como está associado a um banquete final; b) numa vertente messiânico-histórica o que resta (que vai restando) parece ser um género de perpétuo simulacro da lógica anterior; c) numa visão pós-histórica a questão do que sobra ao animal-humano, os restos, detritos e feridas que esse culmínio deixou, obrigam a uma reformulação das suas próprias funções, colocando-o num espaço limítrofe, onde os dispositivos de manipulação do próprio *bíos* têm que ser tidos em conta.

No quarto capítulo de *The Open, Mysterium disinctionis*, Agambem reflecte sobre a questão da aparição e construção do conceito de vida: “...tudo acontece como se, na nossa cultura, a vida fosse o que não pode ser definido, no entanto, precisamente por esta razão, deve ser incessantemente articulada e dividida” (p.14). O autor refere um momento “fundacional” na história ocidental desse movimento: Aristóteles, em *De Anima*.

riso, felicidade na face da morte” (p.8). Este homem não vê cabeças animais, mas sim figuras acéfalas. Em relação á eclosão da guerra em 1939, Agambem, oferecendo a leitura da *College de Sociologie*, refere a transformação do homem em “ovelhas conscientes resignadas aos matadouros...o homem tinha agora se tornado animal verdadeiramente de novo” (p.18).

Aristóteles não define a vida, utiliza um dispositivo estratégico em que: “...ele se limita a breaking down, isolando a função nutritiva, para rearticulá-la numa série de faculdades e potencialidades distintas e correlacionadas” (p.14). Para entender o que qualquer coisa é, coloca a questão sobre “como é que uma coisa pertence a outra coisa”, procurando “meios para perceber as fundações segundo as quais os seres vivos pertencem a este ser”(p.14). A função nutritiva e a sua isolação são, assim, importantíssimos mecanismos na ideia ocidental de vida. O movimento: ingerir, digerir, extrair – aparece assim como essa mutualidade entre os seres vivos, uma mutualidade sem definição, que aproxima e distancia (na forma de se relacionar com esta) todos os seres.

Neste contexto Agambem expõe a distinção de Bichat (enunciada vários séculos depois) entre vida animal (definida pela relação com o mundo exterior) e vida orgânica (que não é mais que a habitual sucessão de assimilação e excreção). Isto coloca duas vidas, dois animais, a viver em conjunto em cada “organismo superior”. No humano estes animais co-habitam, mas não coincidem: “...a vida orgânica interna do animal começa no feto antes da própria vida animal, e no envelhecimento e na agonia da morte final sobrevive à morte externa do animal”(p.15). Agambem relaciona este dois animais com o próprio sucesso da cirurgia e anestesia na modernidade.⁷⁴ Estes processos de divisão da vida são, exatamente, aquilo que permite que desta seja extraída uma “vida animal” ou que seja interrompida ou transformada a relação com o mundo exterior.⁷⁵

No capítulo dez, Umwelt, Agambem explicita a vasta influência científica e filosófica de Jakob von Uexkull, zoologista do século XX (com estudos relevantes na fisiologia e sistemas nervosos de invertebrados). Uexkull distingue entre: *umgebung*, o espaço objectivo no qual observamos o movimento de um “ser vivente”; e *umwelt*, o “ambiente-mundo” que é constituído por uma maior ou menor série de elementos: os “portadores de

⁷⁴ A demonstração de Foucault é aqui relevante, isto é, o interesse biopolítico do Estado Moderno na gestão da população: “...foi primeiramente através de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa” (p.15). Agambem relaciona a “vida nua” com a questão da definição “ex lege” dos critérios da morte clínica (a questão da decisão sobre a vida/não vida), é esta questão da divisão da vida que coloca fronteiras íntimas entre “viventes”.

⁷⁵ Sobre a questão da determinação da fronteira entre humano e animal, Agambem expõe a: “... fundamental operação metafísico-política na qual solamente algo como o «homem» pode ser decidido e produzido” (p.21). Quando os dois membros dessa relação se confundem a questão cai, ou seja, a superimposição humano-animal torna o homem, o animal e até o divino, impensáveis. Agambem coloca: “Talvez os campos de concentração e extermínio sejam também uma experiência deste género, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre humano e inumano, que culminou no arrasto da própria possibilidade de distinção para a sua ruína” (p.22).

significado” e/ou os “marcos”, que são as únicas coisas que interessam ao animal. Demonstra Agambem: “Na realidade, o Umgbung é o nosso próprio Umwelt, ao qual Uexkull não atribui qualquer privilégio particular e que, pode também variar consoante o ponto de vista pelo qual o observamos. A floresta como um ambiente objectivamente fixo não existe...”(p.40-41). Cada ambiente é fechado em unidade em si próprio.

A carraça⁷⁶ é aqui um exemplo da estrutura geral do ambiente próprio aos animais, o seu Umwelt é reduzido a apenas três “transportadores de significado”: o odor do ácido bútrico contido no suor dos mamíferos; a temperatura específica correspondente ao sangue dos mamíferos e a tipologia das características da pele dos mamíferos (os pêlos e vasos sanguíneos). A carraça é a relação entre esses elementos: “ela vive apenas nisso e para isso”, ela é essa relação. Uexkull, paradoxalmente, relata um caso interessante, a carraça de Rostock, em que uma carraça se manteve durante dezoito anos em total isolamento dessa relação/ambiente. Uexkull explica tal coisa através da menção que a carraça estaria num “período de espera” (um género de “estado adormecido”), concluindo: “que «sem um sujeito vivente, o tempo não pode existir»” (p.47). Agambem⁷⁷ questiona então: como é que um ser que apenas existe naquela relação sobrevive na privação da mesma? E: “que sentido faz falar de «espera» sem tempo ou sem mundo” (p.47). Claramente este questionamento de Agambem leva-nos a indagar a carne dos peixes de Cristo, o que

⁷⁶ Uexkull analisou o ambiente do *Ixodes ricinus* (a carraça), referindo a sua cegueira de percepção em relação ao que a envolve. O “saltar” da carraça para um corpo aparece aqui como uma “sorte”, o que a guia não é um gosto intrínseco por sangue. Em experiências de laboratório Uexkull demonstra que a carraça: “...absorve vigorosamente qualquer líquido que tenha a temperatura correcta” (mais ou menos 37° - temperatura dos mamíferos). É aqui relatado o irónico banquete de sangue da carraça: “...o festim de sangue da carraça é também o seu banquete fúnebre, pois agora não há mais nada para ela fazer que cair no chão, depositar os seus ovos e morrer” (p.41).

⁷⁷ Nos seguintes capítulos Agambem explora a distinção do umwelt humano e animal elaborada por Heidegger. De um lado a pobreza do mundo. Do outro o profundo aborrecimento. O aberto e a possibilidade jogam em campos distintos. Em Heidegger a questão do animal passa, primeiramente, por uma exemplificação das funções nutritivas, pelo acto alimentar. Em *Fundamental Concepts of Metaphysics*, Heidegger dá o exemplo da abelha como o animal que é dominado pela sua necessidade alimentar. É a passividade do seu ventre, totalmente aberto, aqui em duplo sentido, (inútil nesse caso), que impede o animal de tomar uma posição contra o próprio alimento. Como refere Maria Christou a imersão alimentar é, neste contexto, análoga à imersão no ambiente, esta relação de total imersão, o aberto do animal, é o seu estar-no-mundo – a sua “peculiar captivação” (243) (p.71). A abertura do animal é demonstrada através da sua relação alimentar, enquanto o aberto humano é manifestado na experiência do aborrecimento. O humano vê/fecha as possibilidades, podendo actuar sobre estas, não estando preso/totalmente aberto como um animal, diz a autora: “...humans can see «the open», they recognize the presence of possibilities which they sometimes choose not to actualize – they are not...helplessly immersed in the world, like the animals” (p.72). O aberto humano funciona assim através do aprisionamento da própria potencialidade, a potencialidade tem que ser governada para que o humano nasça. Regressamos assim à ideia de uma espécie de disjunção dietética e a uma “fome humana” por palavras (solidificadores).

poderemos aqui talvez acrescentar é o seguinte: o ser que está isolado da relação/ambiente que possibilita a sua própria vida, esse ser que se mantém num espaço “não-vivo” é, precisamente, pela sua total privação própria (por total subjugação a um processo que o conduz a ingestão alheia): o animento em si. O animento é uma espécie de massa moldável, ingerível que “é” precisamente por a sua possibilidade de “ser” não ser possível. Ele não tem relações, traços de significado, que o definam no seu estar-no-mundo para sempre pois ele pode existir na interrupção das mesmas. As correlações de poder alimentares são uma viseira para um estar-contaditório: aquilo “é” porque se alimenta; aquilo também “é” porque “é” alimento; aquilo “é” na privação de alimento; aquilo “é” porque controla o alimento; aquilo “é” porque é derrotado pelo alimento...aquilo é e não é, nunca chega a ser, mas ingere e é ingerido. É isso que une todos os animentos (as anteriores categorias de: divino, humanos, animais e objetos técnicos). A questão animentar, como a carraça de Rostok, está na linha da frente para analisar os restos históricos e a intensificação dos dispositivos de gestão e extração da vida biológica.

6.3. O *animot*, em Derrida: sacrifício e resposta, intensificação e urgência

A questão da vergonha acaba por ser, em *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, o fio condutor que se abre através do sentir-nu de Derrida em relação à sua gata. Deixarei essa correlação e conseqüente crítica para outros dias. Por agora interessa levantar o que talvez seja mais inovador ou impactante nesse texto, com isto refiro-me tanto à questão do vocabulário (como já vimos) como a duas outras questões: a) o que é, de facto, pensar (sem aparelhos filosóficos que o subjuguem à lógica sacrificial e da não-resposta) o *animot* quando nos colocamos na posição de o olhar como um ser insubstituível, como algo que perseguimos (perseguido-nos) e nos rodeia; b) como é que a relação com o animal pode ser transformada carnalmente em espaços limítrofes, tendo em conta a inaudita intensificação da sua manipulação nos últimos dois séculos. Sendo que a primeira destas questões se correlaciona com a da vergonha, não que a segunda também não esteja nesse aparelho, levantarei agora o movimento alarmante que Derrida trás para a frente do debate filosófico (executando primeiramente uma introdução a vários pontos relevantes).

Derrida expressa os “modos de ser” (em relação a um vizinho/Outro) que designam o «being-huddled-together» (être-serré), isto é, o estar mais ou menos pressionado com/no animal: “Estar atrás (tanto como caça, treino, sucessão, herança...), estar a par, estar perto [prés]” (p.379-380). Assim: “O animal está lá antes de mim, lá perto de mim, lá à minha frente – eu que estou (perseguido) atrás dele. E também, assim, por estar antes de mim, está atrás de mim. Ele cerca-me” (p.380).⁷⁸

Derrida levanta duas hipóteses derivadas da sua reflexão (apresentadas através de um “desarmamento”: “colocando-as em simplicidade, nudez, frontalmente...” (p.392). Primeiramente Jacques Derrida refere a transformação sem precedentes, nos últimos dois séculos, dos humanos e o modo como, paralelamente, se foi construindo uma sujeição inédita sobre o animal. Esta alteração (e não rutura, como menciona Derrida) tem-se “intensificado e acelerado a um ritmo incalculável”. É algo que vai além dos sacrifícios bíblicos e gregos, além da domesticação, caça, uso do animal como energia, transporte, e em diante (além dos usos “tradicionais” do animal). Menciona o autor: “...no decorrer dos dois últimos séculos estas formas de tratamento tradicionais do animal foram viradas do avesso pelos desenvolvimentos conjuntos das formas de conhecimento zoológicas, etológicas, biológicas e genéticas e pelas sempre inseparáveis técnicas de intervenção a respeito dos seus objectos, a transformação do dito objecto...o animal vivente. Isto ocorreu por meios agrícolas e regimentais em níveis demográficos desconhecidos em relação ao passado, por meios de transformação genética, a industrialização do que podemos chamar a produção de carne animal para consumo...e tudo isto servindo um certo ser e o chamado bem-estar humano do homem” (p.394). Derrida explicita também

⁷⁸ A partir do encontro com a sua gata Derrida enuncia dois tipos de discursos históricos em relação ao posicionamento animal (além da questão de uma divisão prévia entre conhecimento filosófico e pensamento poético, que podemos correlacionar com a divisão entre filosofia e espiritualidade em Foucault). Em primeiro lugar: os textos que reflectem, observam, analisam, e por aí, o animal, mas que, na pessoa que os elabora, a sensação de estarem a ser vistos de volta pelo animal nunca surge. Derrida refere que estar categoria de textos e discursos é a mais extensa e a que talvez junta todos os filósofos: “Pelo menos os de uma certa «época», vamos dizer de Descartes ao presente...” (p.382). Em segundo lugar: estão os textos de pessoas em posições poéticas ou proféticas, ou seja, aqueles que estão num processo de busca em torno da questão animal, aqueles que tentam responder à “resposta” do próprio animal: “...antes de terem o tempo ou o poder para se afastarem a eles próprios [s’y dérober]” (p.383). Daí que, falando no tema dos peixes na época messiânica, a questão da transformação animal cristã seja relevante como exploração de uma oikonomia do animal contemporâneo, nem que seja na medida de certos pontos de fuga da sua possível análise e aprofundamento. Regressando, é esta a pista que Derrida persegue, ele persegue os vestígios do outro-animal. Uma questão relevante para Derrida aqui, e correlacionável com os esforços de Foucault, é a separação entre confissão e autobiografia (nos relatos de práticas de subjectivação), diz Derrida: “A autobiografia torna-se confissão com o discurso sobre o próprio não se dissocia a verdade de um «avowal», assim de uma culpa (dívida), mal, doença” (p.390).

que existiu uma transformação recente da exploração e organização da própria vida biológica: “...por exemplo, em vez de se lançarem pessoas para fornos e câmaras de gás (diremos os nazis) os médicos e geneticistas decidiram, organizar a superprodução e supergeração de judeus, ciganos, e homossexuais por meios de inseminação artificial, para que, sendo mais numerosos e melhor nutridos, eles possam ser destinados em números constantemente crescentes para o mesmo inferno, esse da imposição da experimentação genética ou extermínio por gás ou por fogo. Nos mesmo matadouros” (p.395). Como vimos esta transformação da manipulação biopolítica permite analisar o ubíquo do massacre animal e melhor explorar o pathos complexo que envolve a sua complicada fronteira entre morte e vida (Derrida demonstra, obviamente, o problemático e insuficiente dos direitos dos animais e a necessidade de pensar/olhar o animal).

A segunda hipótese levantada concerne à questão da experiência limítrofe, diz Derrida: “Vamos permitir que essa palavra tenha duplamente, um sentido geral: o que encosta aos limites mas também o que alimenta, é alimentado, é cuidado, educado, e treinado, o que é cultivado nas beiras de um limite” (p.397). No animal autobiográfico esta questão é importantíssima, são nisto aparelhos semânticos para pensar: *trephe, trophe, trophos*. Derrida aprofunda: “Não porque apenas considerará o que desflora e cresce no limite, em torno do limite, mantendo o limite, mas também aquilo que alimenta o limite, que o gera, educa e complica” (p.388).⁷⁹ Em torno da questão animar este texto de Derrida tem uma clara influência que podemos colocar sobre três eixos: a) uma reformulação da questão do animal que permite uma problematização do próprio vocábulo, do estar-com-o-animal (ser rodeado por este) e um género de resistência ao pensamento filosófico; b) a demonstração de uma manipulação animal contemporânea inaudita, levantando o insuficiente tanto da lógica dos direitos dos animais como pressionando o pensamento a ganhar responsabilidade sobre a indigestão de uma miríade de (proto) cadáveres; c) a colocação do espaço para pensar o animal sobre uma experiência auto-biográfica, sobre um espaço limítrofe onde as relações de poder (o que mantém, cuida, dissolve, dá

⁷⁹ Aqui a noção de «diférance» é essencial para uma crítica ao homogéneo e continuista entre humano-animal. Há uma fronteira/ linha indivisível e “tremida” entre dois limites (não como pólos opostos); esta ruptura abissal é múltipla e heterogénea; existe, além do limite do chamado humano, uma real heterogénea multiplicidade do vivo onde as divisões orgânico/inorgânico e vivo/morto são quasi-indissociáveis: “...Estas relações são ao mesmo tempo próximas e abissais, e nunca podem ser totalmente objectivadas” (p.399).

ordem...ao próprio limite) devem ser continuamente analisadas (cofazendo-se aquele que pesquisa com aquilo que pesquisa).

6.4. As *companion-species*, em Haraway

Na terceira página de *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003), de Donna Haraway, abre-se a questão das “companion species”: “Nós somos, constitutivamente, companion species. Nós fazemo-nos uns aos outros, na carne...Este amor é uma aberração histórica e um legado naturalcultural” (p.3). Haraway demonstra com isto o seu objectivo de encontrar uma ética com um compromisso numa “significant otherness” através das relações humano-animal (mais particularmente humano-cão). As “companion species” são, por Haraway, colocadas num género de paralelo com os seus cyborgues. Haraway refere, em relação aos cyborgues (organismos cibernéticos): “Eu tentei habitar os cyborgues criticamente...num espírito de apropriação para fins nunca visualizados pelos guerreiros do espaço” (p.4). Tanto os cyborgues como as “companion species” justapõem o “humano e o não-humano, o orgânico e tecnológico...e a natureza e culturas em formas não expectáveis” (p.5). Estas ontologias são: “...como uma história de biopoder, biosociabilidade e tecnociência”.⁸⁰

No “capítulo” Species, Haraway refere a imensa categoria heterogénea que são as “companion species”: “...devemos incluir seres orgânicos como arroz, abelhas, túlipas, e a flora intestinal, tudo aquilo que faz da vida humana o que ela é – e vice-versa” (p.15). A autora revela quatro influências históricas do pensamento⁸¹ para a edificação do termo.

⁸⁰ No caso dos cães, onde Haraway “caiu”: “Cães na sua complexidade histórica, importam aqui. Cães não são um alibi para outro tema (aqui Haraway claramente se refere ao texto de Derrida); cães são presenças carnis material-semióticas no corpo da tecnociência...eles não estão aqui apenas para pensar com. Eles estão aqui para viver com.” (p.5). A figura do cão é um género de novo “doppelganger”, em relação ao cyborgue, para pensar o contemporâneo da tecnobiopolítica. O cão, lá está, não é: “uma projecção, nem a realização de uma intenção, nem o telos de nada. Eles são cães...espécies em relação obrigatória, constitutiva, histórica e protaica com os seres humanos” (p.12)

⁸¹ Além de teorias contemporâneas que abriram campo específico para as companion species. Haraway relata a influência das “filosofias processuais”, chamando à mesa Alfred North Whitehead e a sua noção de “concreto” como “conrescence of prehensions” (prehensions como união de algo, grasping, etc), como uma “ocasião actual”: “...os seres constituem-se uns aos outros e a eles próprios (através das suas “linkagens” em movimento perante o outro). Seres não são pré-existentes em relação aos seus relacionamentos. «Prehensions» tem consequências. O mundo é um nó em movimento” (p.6). Haraway refere também Judith Butler, demonstrando que só existem “fundações contingentes”, para Haraway o significado das “companion species” está num “bestiário de agências”, em “modos de relacionamento”...Tem que existir uma resposta ética através de um “frame” de práticas emergentes, que trabalhe em conjunto a dissincronia de agências, que responda às suas histórias distintas, apontando para

A influência darwiniana (a história evolucionária da biologia) de noções como categorias populacionais, ratios de flow genético, variação, selecção e espécies biológicas; onde as espécies são como um tipo biológico e em que o “expertise” científico é necessário para essa realidade. Haraway levanta aqui a questão do “pós-cyborg” na problematização ao organismo: “O maquínico e o textual são internos ao orgânico e vice-versa em formas irreversíveis” (p.15). A segunda influência vem de Aristóteles e de Aquinas, em termos de ter a espécie como uma: “categoria e tipo filosófico genérico. Espécies é sobre definir diferenças, baseadas em fugas polivocais de doutrinas causais” (p.15). A terceira influência vem da Igreja Católica (vs noções protestantes), diz Haraway: “Eu oiço em espécies a doutrina da Presença Real onde ambas as espécies, pão e vinho, os signos transubstanciados da carne. Espécies é sobre uma junção corpórea do material com o semiótico...” (p.15-16). A última influência são as “dúbias etimologias”, relacionadas com Freud e Marx (ver p.16). É importante, paralelamente, ter aqui em conta a imagem de uma espécie de história das correlações entre sistemas imunitários humano-animais.

Na introdução de *When Species Meet* (2008), Haraway expõe um género de inversão do schematta de Uexkull, lido por Heidegger e demonstrado por Agambem, revelando uma certa pobreza de mundo humana de não ver/estar com o seu próprio corpo: “...genomas humanos só podem ser encontrados em 10 por cento de todas as células que ocupam o espaço mundano que eu designo como meu corpo; os outros 90 por cento das células estão repletos de genomas de bactérias, fungos, protistas, e por aí, sendo que tais tocam na sinfonia necessária para a sobrevivência do meu próprio ser...Eu estou vastamente em minoria em relação aos meus pequenos companheiros...Ser é sempre «to become with many»” (p.3-4). Haraway recorda aqui as suas brincadeiras de crianças em que adorava habitar mundos em miniatura, repletos de “minúsculas entidades reais e imaginárias” (p.4). Essas figuras são como nódulos materiais-semióticos em que diversos corpos, diversos outros se co-fazem: “as figuras são, ao mesmo tempo, criaturas de possibilidade imaginada e criaturas de uma aguerrida e ordinária realidade” (p.4). Relevante aqui é, por exemplo, a figura do peixe que temos vindo a analisar e, nomeadamente, a noção inerente no metaplasmo animento. Estes “companions” são: “...«beings-in-encounter» ordinários

um “joint future”, diz Haraway: “Para mim, é isso que “significant otherness” significa” (p.7). O próprio “jogo da vida” e a multidirecionalidade genética, conceito influenciado pelos estudos biológicos e bio-antropológicos relativos à evolução das populações, comprovam que a: “...incansável exuberância do flow genético não pode ser parada”(p.9).

no lar, laboratório, campo, zoo, parque, escritório, prisão, oceano, estádio, celeiro, ou fábrica...(eles são) «meaning-making figures» que amontoam aqueles que lhes respondem em modos imprevisíveis de «nós»” (p.5). Como vimos no manifesto este «becoming-with» implica uma justaposição da natureza/cultura, há um constante e mútuo toque interactivo.

Numa resposta tanto a Derrida⁸² como a Deleuze e Guattari⁸³, Haraway menciona a obra *Acquiring Genomes*, de Lynn Margulis e Dorion Sagan, dizendo: “...progressivas formas complexas de vida são o resultado contínuo de um processo progressivo intrincado e multidireccional de actos de associação de e com outras formas de vida. Tentando viver, criaturas comem criaturas, mas conseguem apenas parcialmente digerir-se umas às outras. Muita indigestão, para não mencionar excreção, é o resultado natural...” (p.31). Os organismos são como “ecossistemas de genomas, consórcios, comunidades, refeições parcialmente digeridas” onde efectuam constantes «couplings», por atracção, co-habitação, incorporação. Os parceiros desta dança: “...não são pré-existentes em relação à sua constitutiva intra-acção em cada «folded layer» de tempo e espaço (...) eles são as...infecções que ferem o narcicismo primário daqueles que ainda sonham com um excepcionalismo humano (eles)...dão sentido ao «becoming-with» das «companion species» em «natureculture»”(p.32).

⁸² Donna explicita que Derrida entendeu que o animal de facto olha de volta para o ser humano, ou seja, sabia que o gato não era uma máquina de mera reacção, Derrida via o gato como um ser vivo, naquele espaço, insubstituível. No entanto a autora critica o alongar da reflexão de Derrida em torno do animal concreto que o colocou sobre um género de *uncanny*, isto é, para a autora o animal concreto que queria comunicar foi sendo substituído por uma análise do tema filosófico da nudez: “o gato nunca foi (realmente) ouvido” (p.20). Existe, no entanto, uma transformação na forma de comunicar com o animal que Derrida tenta e executa, mas, lá está, para Haraway o autor: “...falhou uma simples obrigação das «companion species»: ele não se tornou curioso em relação ao que o gato poderia estar a fazer, sentir, pensar...” (p.20). Haraway demonstra que parece que existem dois Derridas no mesmo ensaio, o primeiro, humano, que viu o olhar do gato e o segundo, filósofo, que oculta de imediato essa curiosidade. Derrida viu no gato a “absoluta alteridade do vizinho”, mas, ao mesmo tempo, para Haraway, deslocou a questão da curiosidade para a vergonha, diz: “A vergonha não é uma adequada resposta para a nossa herança das histórias das multiespécies, mesmo nos seus capítulos mais brutais. Mesmo que o gato não se tenha tornado um símbolo de todos os gatos, a vergonha da nudez humana rapidamente se tornou na figura para a vergonha da filosofia perante todos os animais” (p.23).

⁸³ Em *Becoming-animal or setting out the twenty-third bowl?* Haraway vai criticar também a insuficiência de curiosidade animal da secção de *A Thousand Plateaus, 1730: Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible*, onde Deleuze e Guattari colocam o animal como «packs». Dizem: “Todos os animais dignos são uma «pack»; todos os restantes são, ou animais da burguesia ou animais estatais que simbolizam uma qualquer forma de mito divino”(p.29). Haraway critica esta visão que não olha o animal de volta e que é ilibada, filosoficamente, por um projecto de pensamento anticapitalista.

Em *Living histories in the contact zone of wolf tracks*, a autora explora a necessidade do toque e a sua faceta de responsabilidade e cuidado (no animal): “...o toque ramifica e molda responsabilidade (...) toque, respeito, olhar-em-retorno, «becoming-with» - tudo isto torna-nos responsáveis em formas imprevisíveis das quais mundos tomam forma (...) cuidar significa tornarmo-nos sujeitos à inquietante obrigação da curiosidade, que requer que saibamos mais ao final do dia do que ao início” (p.36). A responsabilidade e respeito só são possíveis (nas palavras de John Law e Annemarie Mol) em “multiplicidade, oscilação, mediação, heterogeneidade material, performatividade e interferência”: “...não existe um local de repouso num mundo conectado multiplamente e parcialmente” (p.42). Haraway diz que é uma “questão cosmopolítica”, de aprendizagem em sermos responsáveis na relação perante “vivências assimétricas e mortes”, entre “cuidados e abates” (p.42).

Em relação às questões do uso animal (onde as “companion species” se inserem) Haraway utiliza a categoria de trabalho, em vez da predominante categoria de direitos, para nutrir uma responsabilidade perante o animal. Ou seja, para Haraway este uso não pode ser visto apenas como violação ou escravidão, ainda assim há que viver na “abertura desconfortável” dos “graus de liberdade” dos “organismos técnicos”.⁸⁴

Diz Donna Haraway: “Eu não penso que podemos cuidar dos vivos até sermos melhores a enfrentar o ato de matar...” (p.82) (...) “...quando a lógica do sacrifício deixa de fazer sentido e a esperança de perdão depende da aprendizagem de um amor que escape à calculação mas requira a invenção de pensamento especulativo e a prática de relembrar, de rearticular corpos a corpos. Não um amor ideal, não um amor obediente, mas um que poderá ter que reconhecer a incompatível multiplicidade dos insectos. E o sabor do sangue” (p.85).

O uso da noção de *companion species* num contexto alimentar, para dar corpo aos intervenientes de uma situação específica, permite assim: a) uma ontologia em que a natureza e a cultura, o humano e o não-humano se justapõem (sendo indistinguíveis) e

⁸⁴ Explicita Haraway: “O problema é aprender a viver responsabilmente dentro da múltipla necessidade e trabalho de matar (...) No idioma do trabalho os animais são sujeitos trabalhadores, não apenas sujeitos trabalhados. Por mais que tentemos distanciarmo-nos, não há forma de viver que não seja uma forma de alguém, não apenas qualquer coisa, morrer diferencialmente. Os vegans estão tão perto como qualquer um, e o seu trabalho para evitar comer e vestir qualquer produto animal pode consignar a maior parte dos animais domésticos a um estatuto de «curated heritage collections» ou à simples exterminação como espécies e como indivíduos”(p.80).

onde uma posição crítica da história permite correlacionar conhecimentos científicos, filosóficos e auto-biográficos para dar chão a práticas passadas e emergentes (analisando os seus movimentos, processos, estares-partilhados) nos espaços de correlação entre animais ditos humanos e não-humanos; b) uma crítica à falta de curiosidade filosófica sobre o que é olhar o animal, viver com ele, ser habitado por ele, tocar-lhe, matá-lo, trabalhar com ele, comê-lo...; c) uma expansão do debate em torno do animal além da lógica dos direitos, sendo que as questões corpóreas nas relações mútuas com o animal ganham aqui um novo relevo;

7. As *oikonomias* alimentares de mutualidade

7.1. Os limites da digestão

All enjoyment, all taking and assimilation, is eating, or rather; eating is nothing other than assimilation. All spiritual pleasure can be expressed through eating. In friendship, one really eats of the friend, or feeds on him. It is a genuine trope to substitute the body for the spirit – and, at a commemorative dinner for a friend, to enjoy, with bold, supersensual imagination, his flesh in every bite, and his blood in every gulp – Novalis, Philosophical Writings

Grande parte das “companion species”, relata Haraway, vivem exatamente em cavidades, interdigitações de gestação, ingestão e digestão. Aqui há uma relação com a construção de «attachment sites» (da própria obra de Haraway) na medida em que se altera a relação sujeito-objecto: “Encontros não produzem todos harmoniosos...reuniões fazem-nos o que somos nas ávidas zonas de contacto que são o mundo. Quando “nós” nos encontramos, nunca mais podemos ser os “mesmos”. Alavancados pela saborosa mas também perigosa obrigação da curiosidade entre «companion species», quando sabemos, não podemos não saber. Se sabemos bem, procurando com olhos tácteis, nós preocupamo-nos. É assim que a responsabilidade cresce” (p.287).⁸⁵

Haraway dá então exemplos de “bites”, que aqui são como experiências ou atitudes de quando as espécies se encontram. Uma das “bites” nomeadas por Haraway é em torno de Lease (um peer de Haraway, scholar in Religious Studies): o “caçador ecologista”. Haraway relembra o conhecimento de Lease sobre as espécies que caça: “...a sua casa estava cheia do que ele matou; e a sua mesa generosa nunca oferecia carne processada industrialmente. Pouca surpresa que as suas práticas geravam orgias tanto de prazer como de indigestão no nosso banquete anual do departamento” (p.297). Lease afasta-se de um uso de mera calculação, ela, na actividade de caça, trata a presa além unidade produtiva (como a indústria), tratava-os como animais concretos que tinham uma vida própria. O

⁸⁵ Margulis e Sagan referem que são os “actos de simbiogenesis que propõem a complexa e diversificada evolução de uma miríade de organismo viventes”. Diz Haraway: “Sexo, infecção e alimentação são parentes antigos, dificilmente dissuadidos pelas subtilezas da discriminação imunitária, cujas intra-acções materiais e sintácticas operam os cortes «that birth kin and kind»”(p.287). É através de um “eat well” que um: “cuidado, respeito, e diferença podem florescer no aberto”(p.287).

banquete de Lease levantava (já que acabou por ser proibido pela própria instituição) diversos problemas: o conflito e a carga política (íntima) do processo da caça, do abate, do cozinhar, servir e comer (ou não comer); o departamento recusou, como já disse, em certa altura esta prática hospitalar de Lease, colocando o banquete “fora” da agressão animal, tornando-o vegan; mas como diz Haraway: “...porcos selvagens, caçadores, comedores e resistentes são «companion species», enlaçados numa refeição misturada sem uma sobremesa doce que acalme a digestão de todos” (p.299). A autora diz que a recusa em enfrentar esse conflito (a evasão do departamento), a proibição por motivos éticos, corrompe a própria possibilidade cosmopolítica do sentir-indigestão. Para Haraway casos como o de Lease não “incorporam”, meramente, contradições, antes dão corpo a: “...argumentos finitos, pedidos, afectivos e cognitivos sobre o eu e o mundo, ambos que requerem acção e respeito sem resolução. Essa é a minha ideia de nutrir indigestão, um estado fisiológico necessário para comer-bem juntos” (p.300).

Mesmo tendo durante esta obra criticado várias vezes o complexo agro-industrial da carne, apresentando diversas visões e experiências para uma melhor relação alimentar humano-animal, a autora esclarece (nesta longa citação que aqui coloco): “Nenhuma comunidade trabalha sem alimento, sem comer junta. Isto não é um ponto moral, mas sim factual, semiótico, e material que tem consequências. Como Derrida colocou, «Nunca comemos inteiramente de forma singular». Que é um facto profundamente inquietante se quisermos uma dieta pura. Guiados por esse desejo fantástico, o único alimento permitido a alguém seria ele próprio, ingerindo, digerindo e geracionando o mesmo sem fim. No ato alimentar estamos no interior das relacionalidades diferenciais que fazem o que somos e aquilo que somos... Não há forma de comer e não matar, não há maneira de comer e não nos tornarmos-com outros seres mortais aos quais devemos responsabilidade, não há forma de fingir inocência e transcendência ou uma paz final. Porque comer e matar não podem ser higienicamente separados não quer dizer que qualquer forma de comer ou matar é correcta, meramente uma questão de gosto e cultura” (p.295).⁸⁶

⁸⁶ Haraway coloca, como refere Derrida, essa responsabilidade como algo excessivo, para a autora a curiosidade é a própria desistência do excepcionalismo humano. Donna, numa proposta de ética entre modos de vida, enumera três movimentos a não-praticar: em primeiro lugar, «being self-certain»; em segundo, relegar aqueles que se alimentam de uma forma diferente para uma subclasse de «underprivileged» ou «unenlightened»; e em terceiro, desistir de conhecer mais, diariamente: “...incluindo cientificamente, sentindo mais, incluindo cientificamente, sobre como comer bem juntos”(p.296). Diz Haraway: “...fora do eden, comer também significa matar, directamente ou indirectamente, e “matar-bem”

Numa entrevista de 2009, Daniel Birnbaum e Anders Olsson referem a troca de cartas com Derrida num período em que estariam a trabalhar em *As a Weasel Sucks Eggs: An Essay on Melancholy and Cannibalism* e em que Derrida analisava o que designou de “tropes canibalistas” na hermenêutica e no idealismo Alemão. Em referência às Lectures intituladas de “The Tropes of Cannibalism”, Derrida refere o seu antigo interesse pelas figuras de incorporação em Hegel, onde: “the very notion of comprehending (is seen) as a kind of incorporation” (p.2), aqui *erinnerung* significa tanto memória como interiorização, o espírito incorpora a história por assimilação retrospectiva, como um género de “comer-sublimado” onde: “spirit eats everything that is external and foreign, and thereby transforms it into something internal, something that is its own” (p.2). Estas figuras de incorporação (hermenêuticas e especulativas) são as ditas *tropes*. Derrida refere que estas estão presentes por toda a tradição ocidental, não só em Hegel: “Eating is, after all, the great mystery of Christianity, the transubstantiation occurs in the act of incorporation itself: bread and wine become the flesh and blood of Christ” (p.2) – sendo incorporado tanto Deus como a sua Palavra.⁸⁷

Em Heidegger a assimilação não é um “poço sem fundo” como para Hegel. A diferença ontológica levantada pelo autor indica esse limite: “Being always remains inaccessible. Being is never given as a being, a thing in the world that can be named and captured with the question What? Being transcends being(...)The ontological difference is the boundary between what can be assimilated and what is already presupposed in all assimilation, but which itself is inaccessible.” (p.3) Aqui a fronteira entre humano-animal permanece como algo: “...impossible to call into question”(p.3). O *Dasein*, contudo, exclui o animal: “Only man has hands...and, through the hand, he has access to a world of meaningful action. The ape, however, possesses only “Greifsorgane” (organs for grasping) and is therefore excluded from the realm of the human(...) Here, as always, humanism rests on the sacrifice of the animal, on the implicit swallowing up of the animal”(p.4).

é uma obrigação ligada ao “comer-bem”. Isto aplica-se tanto a um vegan como a um humano carnívoro. O diabo está, como normalmente, nos detalhes” (p.296).

⁸⁷ Derrida coloca esta tradição (cristã, Hegel, Gadamer – hermenêutica tutti-digestiva) não como um mecanismo de uma corrente específica, mas como um “cultural a priori”. Em Hegel, Derrida explicita um movimento: “Hegel draws a distinction between man’s relation to the world and animal’s relation to the world as two different forms of eating. Animals have a negative relation to the object because they simply swallow it. Human negativity, however, is reflected: man does not in fact devour the object, but rather incorporates it abstractly, and thereby creates the inner space that is the subject. It is a variation on the old humanist song and dance” (p.2-3).

Em relação aos excertos de Novalis⁸⁸, a que Derrida dedicou aulas inteiras, Derrida refere a fascinante ligação entre a eucaristia sagrada e o canibalismo na imagem da incorporação do corpo do amigo, o que é relevante é esse movimento (de prazer e conhecimento) de assimilação. Aqui refere Kleist (*Phenthesilea*): “where a cannibalistic desire can freely find expression. To love without wanting to devour must surely be anorexic...” (p.4). Diz Derrida: “Our culture rests on a structure of sacrifice. We are all mixed up in an eating of flesh – real or symbolic. In the past, I have spoken about the West’s phallic “logocentrism”. Now I would like to broaden this with the prefix carno- (flesh): “carnophallogocentrism”. We are all – vegetarians as well – carnivores in the symbolic sense.”(p.4).

Em relação ao papel da desconstrução sobre este projecto de investigação em torno da alimentação, Derrida responde: “It would mean respect for that which cannot be eaten – respect for that in a text which cannot be assimilated. My thoughts on the limits of eating follow in their entirety the same schema as my theories on the indeterminate or untranslatable in a text. There is always a remainder that cannot be read, that must remain alien. This residue can never be interrogated as the same, but must be constantly sought out anew and must continue to be written” (p.5).

As *oikonomias* alimentares de mutualidade devem ter em conta: a) a complexa teia de correlações em cada ato alimentar, sendo que não existe uma fórmula objectivável que se emancipe; b) a responsabilidade e indigestão provenientes de todas as situações alimentares onde os movimentos de distanciação e aproximação se operam (onde são trazidas para a frente: práticas de subjetivação, funções biopolíticas e curiosidades sobre o animal); c) as tropes históricas em relação às metáforas alimentares que nos conectam/separam do próprio animal; d) a contínua e nunca finita tarefa de escrever sobre os limites da digestão, ou seja, sobre aquilo que, numa própria *oikonomia* alimentar, resta sempre como incompreensível;

⁸⁸ Novalis, em *Philosophical Writings*, continuando: “...This certainly seems barbaric to the taste of our time – but who forces us to think of precisely the raw, rotting flesh and blood? The physical assimilation is mysterious enough to be a beautiful image of the spiritual meaning – and are blood and flesh really so loathsome and ignoble? (...) Who knows how sublime a symbol blood is? It is precisely that which is disgusting in the organic components that points to something very lofty in them. We recoil from them, as if from ghosts, and sense with childish terror a mysterious world in this mix, perhaps an old acquaintance. But to return to the commemorative dinner – can’t it be imagined that our friend has turned into a being whose body has now become bread, and whose blood has become wine?” (p.1).

7.2. O estar-no-mundo com o *animento*

Após todo este caminho direi que se emancipa uma proto-estratégia que pressupõe daqueles que se interessem cruamente pelo animal uma reformulação da sua primeira instância relacional. O óbvio de estarmos-no-mundo com o animal num ubíquo de correlações alimentares não deve ser apenas isso, na maioria das vezes as interações e gestos que temos com os animais mais próximos de nós passam por uma mediação alimentar, o mesmo acontece quando estamos com animais-desconhecidos, o mesmo acontece quando estamos com partes de animais que nos nutrem, o mesmo acontece quando renunciamos o animal como alimento... Os processos de produção do humano, como bem sabemos, dependem efetivamente de um diálogo com o animal, contudo não nos podemos abster da curiosidade de pesquisar sobre a nossa mutualidade, sobre aquele espaço pré e pós Éden, sobre o antes e depois de uma disjunção. Conseqüentemente temos que, e não é mais que isto o meu argumento, ver-nos vendo-os como alimento, como carnes que se comem, digerem, não se toleram, como carnes que se transformam ao toque, à ingestão, que permanecem ávidas de se ingerirem e de ter nesse processo uma responsabilidade e indigestão sem fuga.

Num contemporâneo em que a intensificação de uma miríade de usos sobre o animal é clara, em que se multiplicam e estabelecem práticas de subjetivação dietéticas, em que as anteriores categorias dicotômicas deixam de fazer frente aos problemas dos tecidos mútuos da biotecnologia, qualquer coisa nos surge como urgência. Compreender o animal e reatualizá-lo através da sua institucionalização (seja esta científica, digital, legal, etc) não responde aos gritos do imediato, do que me aparece à frente sobre uma panóplia de carnes distintas. Para re-erguer um discurso coerente é necessário elaborar linhas de abertura teóricas em relação aos animais humanos e não-humanos, é preciso tanto observar como estes corpos se foram produzindo e intercalando (como ainda hoje acontece), como, essencialmente, pesquisar sobre as possíveis estruturas sobre as quais essas carnes puderam ganhar consistência. Para isso é necessário levar a sério um mundo de metáforas, expressões, ideias e formas de estar-no-mundo regularmente afastadas de um debate sério ou, no mínimo, usadas como meros objetos, meros pontos de partida.

A mutualidade alimentar coloca-nos sobre a questão do que resta, do que vem aí, do que está depois da sua técnica, contudo a pesquisa das *oikonomias* alimentares deseja precisamente entender essa técnica, e tenta fazê-lo não através de uma conceptualização

do que é aquilo, mas antes por meio de uma ocupação-do-eu no próprio espaço quimérico que é sentir o abismo e o íntimo à frente do animal, isto é, de um resto deste. As nossas companhias (aquelas que entram, interagem, vivem e morrem dentro de nós) fazem parte, até em maioria, da nossa própria carne. Resta-nos tentar viver com elas, mas viver com elas é, primeiramente, reconhecer a sua presença, reconhecer o que lhes fazemos, o que partilhamos, o que queremos para a frente.

Quase diariamente se repete um acontecimento banal no meu quotidiano, a uma certa hora vou para a cozinha e começo a cozinhar. Algumas vezes cozinho carne (que veio embalada e estava no frigorífico ou, anteriormente, no congelador) e outras nem por isso. Digamos que ou depende do que eu tenho e me apetece ou depende de quem é a audiência do que vou cozinhar. Enquanto corto vegetais tenho três ou quatro cães junto à bancada, próximos dos meus pés, que aguardam o habitual. Um dos nossos compromissos é eu cortar as cascas diretamente para o chão para que eles possam comer, uma ação que nos beneficia a ambos: eles comem as cascas de cenoura, courgete ou tomate e eu não desperdiço nada. Quando manuseio carne também estão lá eles sedentos de a provar, neste caso o pequeno gato que também lá anda ganha um comportamento fascinante. Ele não se preocupa com uma repreensão futura, se vir uma brecha vai atacar e retirar a fugir um pedaço. Nos dias em que os donos dos cães não os levam à rua e eu chego mais tarde a casa já sei que tenho fezes e urina para colectar, isso levou a um outro compromisso, agora, quando percebo que eles não irão ser levados à rua levo-os eu. Estes pequenos exemplos banais não demonstram nada. Nada sem ser a demonstração que a minha relação com aqueles, diariamente, é feita de teias alimentares com fios nunca estáveis. Vão aparecendo sempre coisas novas.

Vou continuamente tendo uma curiosidade, uma que talvez defina todo este processo do estar-animentar mútuo entre a minha carne e aqueles corpos: gosto de lhes dar coisas a provar. Alimenta-me a curiosidade. Foi assim que descobri que o gato gosta de pão. O irónico é eu muitas vezes chegar a casa e ir buscar um pão à dispensa e notar que este foi totalmente roído pelo gato. O que me resta fazer? Ralhar com o gato porque tenho fome!

Bibliografia

- Agambem, Giorgio (2004), "The Open", Stanford University Press, California;
- Arbel, Benjamin (2011), "The Renaissance Transformation of Animal Meaning From Petrarch to Montaigne", in *Making Animal Meaning*, Michigan State University Press;
- Birnbaum, Daniel and Olsson, Anders (2009) "An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion", e-flux journal #2, pp.1-5;
- Clement of Alexandria (1867), "The Writings of Clement of Alexandria", in *Translations of The Writings of the Fathers*, Edited by the Rev. Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson, L.L.D., Edinburgh, pp.186-210;
- Christou, Maria (2013), "I Eat Therefore I Am – an essay on human and animal mutuality", in Angelaki - Journal of the Theoretical Humanities, Volume 18;
- D. Denham, Robert (2003), "Symbolism in the Bible", University of Toronto Press, in Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts, pp.467-562;
- Derrida, Jacques (2002), "*The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*", in *Critical Inquiry*, University of Chicago Press, Vol.28, No. 2, pp.369-418;
- Edmondson, Todd (2010), "The Jesus Fish: Evolution of a Cultural Icon", *Studies in Popular Culture*, Vol.32, No.2, pp.57-66;
- Foucault, Michel (1985), "*The Use of Pleasure*", *Volume 2 of the History of Sexuality*, tr. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, pp. 96-125;
- Foucault, Michel (1986), "*The Care of the Self*", *Volume 3 of the History of Sexuality*, tr. Robert Hurley, Pantheon Books, New York, pp. 99-145;
- Foucault, Michel (1988), *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*. Edições Graal, Rio de Janeiro, pp.79-88;
- Foucault, Michel (2001), "*The Hermeneutics of the Subject*", *Lectures at Collège de France 1981-1982*, Paris: Edições de Seuil/Gallimard, tr. Palgrave Macmillan, New York, pp.1-43;

- Haraway, Donna J. (2003), *“The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness”*, Prickly Paradigm Press, Chicago;
- Haraway, Donna J. (2008), “When Species Meet”, *Posthumanities* Volume 3, University of Minnesota Press, Minnesota;
- Hewamanage, Wimal (2016), “A Critical Review of Dietary laws in Judaism”, *IRJEIS*, Vol.2, No. 3;
- Hooke, S. H. (1961), “Fish Symbolism”, *Folklore*, Vol.72, No.3, pp.535-538;
- Hunt, Alastair (2013), “Death by Birth”, *Association of Canadian College and University Teachers of English, ESC: English Studies in Canada*, Volume 39, Issue 1, pp. 97-124;
- Jenks C., Gregory (2014), “The Sign of Jonah: Reading Jonah on the Boundaries and from the Boundaries”, in *Bible, Borders, Belonging(s)*, Society of Biblical Literature;
- Kessler S., Charles (1957), *“Science and Mysticism in Paul Klee’s around the Fish”*, in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol.16, No. 1, pp. 76-83;
- L. Weddle, David (2010), “Christianity: Signs of Divine Presence”, in *Miracles – Wonder and Meaning in World Religions*, New York University Press;
- Lourenço, Frederico (2016), “Bíblia – Volume I”, Quetzal, Lisboa;
- McArthur, Jo-Anne (2016), “Ghosts”, *Tikkun*, Duke University Press, Volume 31, Number 2;
- Paul Harris, David (2015), “The Best Fish Story Ever Told”, in *Reading Bible with Giants*, Lutterworth Press;
- Snaza, Nathan (2015), “The Place of Animals in Politics: The Difficulty of Derrida’s “Political” Legacy”, in *Cultural Critique*, Number 90, University of Minnesota Press, pp.181-199;
- Wilkins, John and Nadeau, Robin (2015), *“A Companion to Food in the Ancient World”*, Wiley Blackwell;
- Wills Perlo, Katherine (2009), “Kinship and Killing – The Animal in World Religions”, *Columbia University Press*, pp.53-94;