

Comida, Religião e Caridade: apontamentos sobre a doação de comida efetuada pela comunidade católica Fonte Nova em Pelotas - RS.

Food, Religion and Charity:

notes on the donation of food made by Fonte Nova Catholic community from Pelotas – RS.

Por Tiago Lemões da Silva

Graduando em História (UFPel)

tiagoufpel@yahoo.com.br

Resumo:

Sabendo que as trocas materiais e simbólicas são de extrema importância na manutenção das relações sociais e tendo em mente que a comida é contornada não só por aspectos fisiológicos, materiais, mas também carrega em si mecanismos simbólicos fundamentais, pretendo, neste artigo, problematizar os elementos que permeiam e fundamentam a prática do dom – materializada na doação de comida – realizada por um grupo de oração da Igreja Católica, denominado *Fonte Nova* de Pelotas - RS. Junto a isso, é pertinente explorar as potencialidades da comida na leitura das relações sociais estabelecidas entre os interlocutores.

Palavras-chave:

Comida. Caridade. Religião. Desigualdades sociais. Dádiva.

Introdução

Neste estudo, de cunho antropológico, pretendo problematizar os aspectos que fundamentam a doação de comida efetuada aos “moradores de rua” e/ou pessoas em situação de vulnerabilidade social provenientes de bairros

Abstract:

Material and symbolic changes are very important in the social relationship. The food is not avoided only by physiological and material aspects, but also carries symbolic mechanisms itself. Thus, I intend, in this article, to discuss the element evidence around the practice of gift – materialized in the donation of food – held by a group of prayer of the Catholic Church called *Fonte Nova*, from Pelotas – RS. Along with this, it's relevant to explore the potential of food in the analysis of social relations between the interlocutors.

Keywords:

Food. Charity. Religion. Social inequality. Donation.

periféricos de Pelotas, RS. O trabalho caritativo é realizado pela Comunidade *Fonte Nova*: um grupo de oração vinculado à Igreja Católica. As primeiras atuações caritativas remontam a sete anos, quando o grupo inicia a distribuição de comida aos “pobres”, ao lado da histórica igreja pelotense, a Catedral São Francisco de Paula. Nesse ambiente

urbano e público, os beneficiários se alimentavam, sentados em grupos ao meio-fio da calçada. Após uma série de reclamações advindas de vizinhos – importunados com a sujeira e com a “poluição” ali deixadas pelos comensais – o grupo *Fonte Nova* muda-se para uma casa, situada na Rua Dom Pedro II, na qual passa a realizar as mesmas funções anteriores, mas agora de posse de um ambiente apropriado em espaço privado. Essas refeições, tanto no modelo anterior, como no atual, acontecem todas as quartas-feiras, ao cair da tarde.

Analisar a doação de alimentos por um grupo religioso pressupõe a existência de retribuições mais ou menos explícitas, uma vez que *dar, receber e retribuir* são três mecanismos que, segundo Marcel Mauss, em seu clássico *Ensaio sobre a dádiva*,¹ constituem o arsenal de movimentação acionado quando um sujeito dá algo a alguém. Mais que isso: o sociólogo também nos alerta para o *espírito das coisas*, como se aquilo que é dado possuísse um *hau*, uma alma e uma vontade própria que o impulsiona a retornar, após percorrer um trajeto, ao lugar de origem, ao seu verdadeiro dono.

Ao encontro de uma perspectiva materialista, Maurice Godelier² sugere que as trocas recíprocas de tipo não-agonísticas estabelecem entre os atores uma condição de equivalência na qual cada um é, em relação ao outro, credor e devedor. Analisando as trocas entre os baruyas – população que habitava o ambiente montanhoso da Nova Guiné – em 1967, Godelier empenhou-se em compreender que a troca recíproca, nessa sociedade, “de modo algum cancela a dívida que cada um dos dois homens havia contratado com o outro quando recebera uma de suas irmãs como esposa”.³ Uma vez realizada a troca de irmãs, os dois homens tornam-se duplamente aliados, passando a dividir uma parte de todos os produtos provenientes das caçadas,

devendo ser solidários, manifestando generosidade e proteção para com os membros da família um do outro. Cada um dos envolvidos torna-se, respectivamente, superior como doador e inferior como tomador de mulheres.

Assim, estas trocas de tipo não-agonísticas traduzem uma espécie de força distante, pois a coisa dada não é alienada de seu verdadeiro dono: o que é cedido é seu direito de uso, não o direito de propriedade, portanto, aquilo que é dado leva consigo algo que é parte do ser, da identidade daquele que a cede. Desse modo, aquele que dá não cessa de ter direitos sobre a coisa depois de tê-la dado, o que vem a estabelecer uma relação de aliança e interdependência entre os indivíduos e os grupos envolvidos.⁴

Mas vejamos agora: como podemos pensar a dádiva na contemporaneidade, principalmente se notarmos a presença de idéias que concebem a circulação de bens e serviços na sociedade a partir das noções de interesse, de racionalidade e de utilidade? Deslocando a dádiva desses princípios neoliberais, Jacques Godbout fornece alguns aportes para responder a questão:

Uma primeira característica do sistema de dom reside no fato de que os agentes sociais procuram afastar-se voluntariamente da equivalência. Isso não significa que a dádiva seja unilateral; pode sê-lo, mas não é uma característica essencial do dom. [...] A finalidade era receber; neste caso, a dádiva era um meio. Mas o dom não funciona desta maneira. Fazemos dádivas e, muitas vezes, recebemos mais do que damos.⁵

A dívida voluntariamente mantida, de acordo com Godbout, “é uma tendência essencial da dádiva, assim como a busca da equivalência é uma tendência do modelo mercantil”.⁶ Formula-se aqui uma diferença fundamental entre a dádiva e o sistema mercantil: a primeira situa-se no plano da

¹ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. (vol. II) São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1974.

² GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

³ GODELIER, 2001, p. 65.

⁴ GODELIER, 2001.

⁵ GODBOUT, Jacques. Homo donator versus homo oeconomicus. In: MARTINS, Paulo Henrique (Ed.). **A dádiva entre os modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 63-97.

⁶ GODBOUT, 2002, p. 74.

dívida; já o segundo é caracterizado pela transação pontual, no qual o sujeito esforça-se o máximo para “quitar suas dívidas”.

Na atualidade, num plano ideal, cabe ao Estado a tarefa de recompor a sociedade, de reduzir as fraturas das desigualdades sociais, responsabilidade esta que, como se sabe, não se completa na prática. É nessa realidade que as desigualdades saltam aos olhos pelas ruas, metrô, portas de lojas, restaurantes e instituições caritativas: a caridade está de volta e é vista agora, em maior recorrência, como um gesto de solidariedade entre seres humanos. É esse nó de contradições, segundo Godelier, que impulsiona o retorno, hoje, cada vez mais intenso, do dom vinculado à caridade laica, desprovida de elementos transcendentais.

No entanto, esse cenário laico parece ser contraposto pela realidade brasileira, a qual se mostra fortemente articulada aos fundamentos religiosos, principalmente no atual contexto social em que se verifica um desafio, perante a Igreja Católica, de tentar manter sua influência no seio de uma sociedade cada vez mais pluralista, caracterizada pela competição religiosa, dentro de um cenário democrático.⁷ Nesse sentido, a Igreja Católica, estando privada do exercício explícito de seu poder – frente ao novo e heterogêneo quadro religioso, cultural e político – acaba por agir com base na articulação de sua mensagem sociopolítica e religiosa. Nessa direção, a caridade

[...] também demonstra ser uma crença de matriz religiosa que se situa por cima e por dentro de todas as religiões com peso entre a população, mas que vai resultar na construção de um mundo alheio às regras das políticas públicas e à cidadania. Este mundo se reconhece nestes valores que vêm do transcendente, valores a partir dos quais se organiza uma concretude social e cultural representativa da realidade do nosso país.⁸

⁷ SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na sombra**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

⁸ CAMURÇA, Marcelo A. Seria a Caridade a “Religião Civil” dos Brasileiros? / Would Charity be the Brazilian

É nesse ponto que entendo a congregação de aspectos doutrinários e sistemas de dádivas que visam o estabelecimento de uma relação, um vínculo, geralmente introjetado nos sujeitos tidos como destituídos de bens materiais e simbólicos fundamentais às relações sociais.

Estes “sujeitos-alvo” das ações caritativas de cunho religioso são descritos por Castel como grupos que não estão somente ameaçados pela impotência de seus recursos materiais, mas também se encontram fragilizados pela instabilidade de seu tecido relacional; não somente em vias de pauperização, mas também em processo de desfiliação, ou seja, uma ruptura do vínculo social em que “precariedade econômica torna-se privação, a fragilidade relacional isolamento”.⁹

Esta dissociação social dá-se por um processo de exclusão que pode ser pensado, segundo Pesavento, em posição relacional à cidadania, pois o mundo dos ditos excluídos se constitui em face daqueles que partilham da inclusão numa ordem dada. Parece que essas diferenças sociais são constituídas pelas representações da ordem social e que são relativamente legitimadas e estabilizadas no intuito de dar sentido e coerência ao mundo: um consenso e uma generalização das formas de agir e pensar. Tal processo desencadeia diferenças que são postas em evidência na relação identidade/alteridade, na percepção de si rebatida pela diferença, pelo outro, pelo exótico. Embora seja possível conviver com o estranho, e mesmo fazer dele objeto de desejo, seja pela sua positividade ou exotismo, existem relações de alteridade rejeitada, negada, estigmatizada.¹⁰

“civil religion”? **Praia Vermelha**: estudos de política e teoria social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em Serviço Social, v. 1, n. 1, 1997, p. 56.

⁹ CASTEL, R. Da indigência, à exclusão, à desfiliação. **Saúde e loucura** 4. São Paulo: Hucitec, 1994. p. 23.

¹⁰ PESAVENTO, Sandra Jatahy. A construção da diferença, cidadania e exclusão social. **Uma outra cidade**: o mundo dos excluídos no final do século XIX. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 2001.

Mas o que pretendo aqui é verificar quais são os elementos que fundamentam e constituem o dom direcionado aos ditos “excluídos socialmente”.¹¹ De que forma a comida distribuída ao grupo é manejada simbolicamente? Para responder às questões, é preciso entender que o ato de comer vai além da busca de nutrientes e de integridade fisiológica, sendo capaz de ocupar territórios de signos, mitos, símbolos, tal como afirma Claude Fischler:

La alimentación es, en efecto, una función biológica vital y al mismo tiempo una función social esencial. Es un fenómeno complejo, copioso; es un objeto con múltiples accesos. Sus facetas innumerables se ordenan según dos dimensiones por lo menos. La primera se extiende de lo biológico a lo cultural, de la función nutritiva a la función simbólica. La segunda, de lo individual a lo colectivo, de lo psicológico a lo social. El hombre biológico y el hombre social, la fisiología y lo imaginario, están estrecha y misteriosamente mezclados en el acto alimenticio.¹²

O alimento, inserido na ordem culinária da cozinha, é elaborado culturalmente para atingir o status de comida. Tal elaboração dá-se dentro de um sistema culinário específico que é representado, conforme Fischler, pela cozinha, leia-se um conjunto complexo de regras e representações que tratam da ordenação social do ato alimentar desde a preparação e a combinação dos alimentos até a colheita e o consumo destes. Nessa combinação de nutrientes e significados, o homem incorpora carboidratos, proteínas, vitaminas, virtudes, *status*, inseguranças e ansiedades.¹³

Assim, estando intensamente ligada à ordem social, a comensalidade permite ler a sociedade, possibilita analisar as relações sociais e apreender os complexos mecanismos de interação em situações de alteridade entre grupos distintos como, por exemplo, entidades religiosas e população em situação de vulnerabilidade social.

Problematizada, ainda que brevemente, as noções sobre dádiva, caridade e exclusão e comida, passo à análise dos dados etnográficos, colhidos em visitas à casa do grupo de oração *Fonte Nova*. A metodologia deu-se no envolvimento direto com os grupos – tanto doadores quanto beneficiários – com os quais realizei a observação participante no intuito de desvendar as práticas e percepções que os interlocutores constroem entre si, tendo a comida como portal de entrada. Aprender os elementos simbólicos atribuídos pelos interlocutores à comida implica adquirir uma “familiaridade operacional com os conjuntos de significado em meio aos quais eles levam suas vidas”.¹⁴ Nesse envolvimento em busca de familiaridade, procurei trilhar um caminho no qual recolhe-se, reúne-se e, pacientemente, monta-se um esboço plausível de análise.¹⁵ Abri mão de entrevistas formais – estruturadas ou semi-estruturadas – pois percebi que não estava lidando com meros informantes, mas sim com interlocutores, leia-se, pessoas com as quais dialoguei, concordei, discordei, expus e escutei pontos de vista.¹⁶ Em função disso, optei por conversas informais principiadas no contexto em que atuei como voluntário, ajudando no transporte e lavagem de panelas, secagem de pratos e disposição das mesas.

¹¹ Na verdade, essa categoria é muito simplista e não dá conta da natureza e diversidade dos beneficiários observados. Obviamente que muitos vivem nas ruas e não possuem qualquer vínculo empregatício e suas relações familiares são efêmeras. No entanto, como será exposto na análise dos dados etnográficos, notei a presença intensa de casais com filhos e até famílias inteiras alimentando-se no local. Isso evidencia que os laços familiares não foram rompidos e que a noção de desfiliação social proposta por Castel não abrange a totalidade dos interlocutores com os quais me relacionei.

¹² FISCHLER, Claude. **El (h)omnívoro: el gusto, la cocina, el cuerpo**. Barcelona: Anagrama, 1995. p. 14.

¹³ FISCHLER, 1995.

¹⁴ GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 26.

¹⁵ GOLDMAN, Marcio. **Antropologia da Política e Teoria Etnográfica da Democracia. Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

¹⁶ GOLDMAN, 2006.

Dois lados, dois universos

A casa é grande e suntuosa: uma arquitetura que lembra o neoclássico, em cores claras de marrom. Como complemento domiciliar, um muro seguido de um portão de entrada: é por aqui que os moradores da periferia de Pelotas, desempregados, catadores de material reciclável, homens, mulheres, crianças, idosos, famílias inteiras aguardam em fila pela refeição distribuída no local todas as quartas-feiras, a partir das dezoito horas.

Para esta primeira incursão em campo, levei uma sacola com roupas para a doação e entreguei na porta principal da casa, por onde entram os membros do grupo religioso. Nesse momento, identifiquei-me como pesquisador da universidade e fui visivelmente aceito pelo casal que me recebeu e fez questão de afirmar o caráter católico do grupo. Volto para a fila e estabeleço diálogo com Seu Adão, um homem de 50 anos, morador do bairro Navegantes II. Ele se diz católico, inclusive mostrou-me uma de suas poesias religiosas que seguidamente escreve para a Igreja. Em nossa conversa, mencionou a importância de minha pesquisa, e disse que muitas vezes se emociona quando declara seus escritos na comunidade católica de seu bairro. Vive sozinho e nada mencionou sobre a família. Uma frase que repetidamente proferiu parecia traduzir certa solidão domiciliar: “o silêncio é a salvação, o barulho é a perdição”. Inicialmente, os membros da fila eram homens, fato que me remeteu à *Cooperativa Teia Ecológica*,¹⁷ onde tal perfil é recorrente. Ledo

¹⁷ Restaurante ecológico onde realizo pesquisa de campo com vistas a concluir meu trabalho de conclusão de curso, tendo como tema as diferentes elaborações simbólicas que

engano. Em pouco tempo vejo casais com seus filhos, avós com seus netos: famílias inteiras formando a integrando a fila de espera.

Às dezoito horas, abre-se o portão. Já na entrada, um senhor grisalho, Seu Zé, membro do *Fonte Nova*, fornece uma ficha numerada para cada beneficiário, juntamente com os pratos e os talheres.



Imagem 1:
Fila para obtenção de pratos e talheres na entrada do local.
Acervo: Tiago Lemões.

Sugiro aqui a relevância simbólica desse processo de passagem da *rua* para um ambiente interno, a *casa*, como uma dinâmica pela qual se abandona, temporariamente, o universo das hierarquias implícitas, não-sabidas, e mergulha-se no ambiente interno,¹⁸ domiciliar, no qual ordens, códigos e normas imperam e regem as

relações sociais.¹⁹

Como “símbolos-chave” dessa passagem entre universos, os utensílios recebidos parecem materializar e anunciar os novos códigos de comportamento estabelecidos. Para alguns beneficiários que vivem na rua, um novo universo se apresenta: pratos, talheres, mesas, copos, posturas são elementos que compõem, ainda que temporariamente, a nova ordem.

Ao referir-me aos novos códigos de relações, dedico-me muito mais às diferenças que o próprio ato de comer engendra naqueles que habitam as

grupos distintos de comensais incidem sobre a comida vegetariana consumida no local.

¹⁸ O aviso escrito em cartaz estampado na porta principal da casa ilustra parcialmente o conjunto das diferenças de estados de consciência que o ambiente interno, a casa, o privado, a doutrina estabelece: “Atenção: a refeição será servida todas as quartas-feiras, no horário das 18 às 19 horas. Não será permitida a entrada de pessoas alcoolizadas nem fumar no local. A comunidade Fonte Nova agradece a sua compreensão”.

¹⁹ DaMATTA. Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

ruas, uma vez que este universo pressupõe uma alimentação desprovida, na maioria das vezes, do uso de utensílios usualmente empregados nas refeições diárias de cidadãos domiciliados.²⁰ Soma-se a isso o fato de que, no período em que a comida era distribuída nos arredores da Catedral São Francisco de Paula, os utensílios alimentares eram caixas de leite improvisadas, cortadas ao meio, juntamente com talheres de plástico descartáveis. A percepção de um interlocutor pode elucidar melhor o potencial dessa diferença: “Comer em prato, com talher, é mais digno, é dignidade”.²¹ Junto a isso, André é quem dá suporte discursivo à existência de dois lados representados pelos processos elaborados em decorrência da transição da *rua* para a *casa*: assentando-se em suas experiências individuais, ele diz que hoje está “do outro lado”, lugar onde se sente fortalecido, limpo. A existência dessa dualidade que trata de privilegiar um estado “limpo” e “digno”, do qual nos fala André – e que pressupõe uma separação – ressalta, conseqüentemente, a existência de um lado estigmatizado, negado, vergonhoso. Essas diferentes representações imbuídas de valores éticos, morais e religiosos traçam o perfil da própria exclusão que se desenrola como uma versão perversa da alteridade, “uma forma de representação que separa, recorta, recusa e rejeita

indivíduos e grupos e que se expressa por práticas sociais, por palavras e por imagens”.²²

Trago, então, o potencial que os utensílios empregados no ato de comer possuem no sentido de fornecer uma leitura das relações sociais, melhor dizendo, das percepções que indivíduos e grupos constroem em interface. Quando entrei na fila para experimentar a comida, aproveitando para aprofundar o contato com os interlocutores beneficiários, um dos membros *Fonte Nova* disse, em tom jocoso, que mais tarde me daria um *sonrisal*.²³ Arroz, feijão, salada, macarrão e pão foram colocados em meu prato pelos membros do *Fonte Nova*, todavia, no instante em que me direcionei em busca de água para acompanhar a refeição, ao pegar um copo em mãos, a voluntária encarregada de servir o líquido me alerta sobre a sujeira dos copos, alegando que deveria lavá-los antes de usá-los. A nenhum outro beneficiário o alerta sobre a possível periculosidade dos recipientes foi anunciado. Sento à mesa sem água, mas em instantes a mesma voluntária aproxima-se de minha pessoa com um copo em mãos, agora sim, limpo.

Com isso, vejo o quanto o ato de comer não é isolado: são múltiplos os sentidos que atravessam a forma como comemos, o que permite contemplar questões estruturais. Uma distinção foi lançada através de um simples copo de plástico: enquanto pesquisador, universitário, detentor de certo capital científico, fui inserido no jogo de distinções sociais que estão ligadas àquilo que Caldeira,²⁴ citando Foucault, aponta na relação entre poder e saber científico.

Mas o fato também libera instrumentos para refletir acerca da própria percepção que os voluntários do *Fonte Nova* elaboram acerca dos beneficiários, das pessoas às quais direcionam seus atos de caridade: noções de sujeira, perigo, poluição

²⁰ Um dado que vem a complementar a análise é o modo como a comida é distribuída e consumida na *Cooperativa Teia Ecológica* aos não pagantes: em sacos plásticos, a refeição é efetuada sem auxílio de talheres, acionando-se, assim, uma técnica do comer genuína. Para uma descrição mais aprofundada, ver: LEMÕES DA SILVA, Tiago. MAGNI, Cláudia Turra. “Verdura naturalista, florzinha muito louca”: sobre os significados da comida vegetariana distribuída gratuitamente às pessoas da região periférica de Pelotas. **Anais do 2º Encontro Juventude, Consumo e Educação**. Porto Alegre: Escola Superior de Marketing e Propaganda, 2008.

²¹ André vagou por um tempo nas ruas de Pelotas. Nesse período, conta ele, viciou-se em crack e álcool, realizando, para custear os vícios, coleta de material reciclável. Abandonou as ruas ao pressentir não suportar mais viver daquela forma e buscou auxílio junto ao Hospital Espírita de Pelotas, onde foi hospitalizado por trinta dias. Após ter recebido alta, juntou-se ao *Fonte Nova* para fugir dos vícios e, segundo ele, ajudar o próximo.

²² PESAVENTO, 2001.

²³ Pastilha efervescente utilizada em casos de má digestão.

²⁴ CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Uma incursão “não respeitável” da pesquisa de campo. **Ciências Sociais Hoje**, 1. Recife/Brasília: CNPq/Anpocs, 1981.

estão associadas aos necessitados, àqueles vistos, na sociedade abrangente, como indesejáveis, perigosos, turbulentos, marginais. E é como se essas noções de poluição e perigo, das quais nos fala Mary Douglas,²⁵ se manifestassem nesses utensílios, dado que cria um arcabouço metafórico envolvendo sujeira, vulnerabilidade e invisibilidade social. Como um dos membros do *Fonte Nova* confessou, em uma conversa informal: “As vezes até a gente finge que não vê eles”.²⁶

“O pão é Cristo”: a comida e o princípio de incorporação

O cenário interno onde se dá a comensalidade é muito tranqüilo, sereno, bem arborizado, cercado por parreiras e um muro divisor frontal e lateral. Um total de cinco mesas grandes, de madeira, pintadas na cor verde e dispostas por todo o terreno. No fundo, a mesa principal com três panelas grandes contendo arroz, feijão e macarrão, além de algumas bacias com pães, saladas e uma jarra com suco ou água com gelo. Tudo é minuciosamente preparado pelos membros do grupo em uma cozinha própria, adaptada em uma garagem localizada ao fundo do terreno. Tudo pronto, as panelas são levadas para fora e expostas em uma única e grande mesa, como um *buffet*. Quando um número considerável de beneficiários já adentrou ao recinto, um membro do grupo religioso dá início ao ritual de

agradecimento divino e bênção da comida, seguido da oração cristã do *Pai Nosso*.

Em estudo sobre a construção da corporalidade entre habitantes de rua em São Paulo, Simone Frangella, imersa em ambientes de doação de sopa realizada por entidades religiosas, constata que

A pregação religiosa é um momento performático que, para as entidades, sacraliza a doação feita e faz da sopa um alimento divino a ser compartilhado no universo da miséria. Nessa performance, os usuários do refeitório participam como ouvintes da ‘palavra’ e no final são convidados a rezar em conjunto.²⁷

De forma semelhante, na comunidade *Fonte Nova* o sagrado é invocado e um pedido, seguido de um agradecimento, é realizado. Trata-se do pedido de bênção à comida: “Que Deus abençoe essa comida e nos dê força e saúde”.²⁸ Vejo um processo de sacralização do alimento no qual se

transfere, no ato de orar e na comunicação com Deus, propriedades positivas desejadas por todos. Aqui a comida atua muito mais que uma força de sustentação física. Nesse espaço, é transformada pelos atores em um veículo de comunicação ou, melhor dizendo, de mediação entre sagrado e profano,

tal como ocorre nos cultos afro-brasileiros, onde a comida ofertada aos orixás assume papel de mediadora “por excelência, das relações entre o mundo dos homens e o sobre-natural”.²⁹



Imagem 2: momento da oração que precede a refeição.
Acervo: Tiago Lemões

²⁵ DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1966. De acordo com Douglas, se uma pessoa não tem lugar em um sistema social, sendo, por conseguinte, marginal, toda a precaução contra o perigo deve partir dos outros. “Ela não pode evitar sua situação anormal. Isto é aproximadamente como nós próprios olhamos pessoas marginais num contexto secular e não ritual” (Douglas, 1966: 121).

²⁶ IVAN, *Fonte Nova*.

²⁷ FRANGELLA, Simone. **Corpos Urbanos errantes**: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo. Tese de doutorado. São Paulo: Unicamp, 2004. p. 229.

²⁸ JUDITE, *Fonte Nova*.

²⁹ CORRÊA, Norton. A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul.

Na verdade, o *Fonte Nova* doa essa comida aos atores sociais do “mundo carnal”, mas é aí que se dá a comunicação. Ao notar a presença constante e imprescindível do pão à mesa ofertado, obtive a resposta emblemática: “o pão é Cristo”.³⁰ A mediação estabelecida aproxima-se do “princípio da incorporação”, cunhado por Fischler, que percebe a capacidade dos alimentos em ultrapassar a barreira oral para se converter em substância íntima do organismo. Essa substância é íntima porque compõe em plenitude o corpo e a mente, o profano e o sagrado, permitindo absorver não somente nutrientes, mas também significados. Nesse sentido, quando “o pão é Cristo”, o teor simbólico desse alimento se exhibe, mostrando que “los alimentos no solo nutren sino que también significan”.³¹



Incorporar Cristo pela comida, evangelizar: “ser Cristo”.³² Parece-me que, entre outros impulsos, o caráter evangelizador está presente nas motivações que impelem os membros do *Fonte Nova* a dar, a realizar a caridade, conforme Arlete, coordenadora do grupo: “a gente também quer evangelizar”. Mas de que maneira esta dádiva é restituída? Existe restituição da caridade executada pelo *Fonte Nova*?

Sabendo que a caridade cristã tem como alvo os “pobres”, “fragilizados”, doentes, indivíduos

CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (Orgs). *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 71.

³⁰ IVAN, *Fonte Nova*.

³¹ FISCHLER, 1995, p. 22.

³² ALEX, *Fonte Nova*.

localizados, pela ótica cristã, como os herdeiros do “Reino dos Céus”,³³ é possível perceber, no caso das doações e da caridade no Brasil, que a aplicação destas práticas dentro do sistema de dádivas faz com que estas ganhem inteligibilidade e despontem com a relevância que realmente possuem enquanto deflagradoras de processos sociais, leia-se, rearmamento de reciprocidades, relações, vínculos sociais. É aí que, chancelada por uma ordem do transcendente, a caridade não deixa de apontar diferenças entre os que doam e os que recebem, pois aqueles que dão, dizem estar retribuindo o muito que já ganharam. Assim, nesse caso, dar é retribuir.³⁴ Nessa direção, “a gratidão dos mais fracos funciona como doação sua para os mais fortes, pois este retorno significa para os segundos uma transformação em suas vidas”.³⁵ Assim, a restituição está no próprio ato de dar, pois o que permite o retorno é o próprio dom que, em ato, contém a satisfação de plenitude religiosa: a idéia de se estar fazendo o “bem”.

Embora o *Fonte Nova* não elabore nenhum projeto de transformação social ao encontro de amenização das desigualdades, o conhecimento acerca dos processos de desfiliação social (no caso dos “moradores de rua”) e de vulnerabilidade social (no caso das famílias domiciliadas nos bairros periféricos) é notório. Nas palavras de Arlete: “Existem desigualdades sociais. [...] Somos quase família para eles”.

Considerações finais

Os múltiplos sentidos que envolvem a doação de comida e o próprio ato alimentar concentram-se no esforço de transmitir a “palavra de Deus” – traduzido na intenção evangelizadora que parece fundamentar a caridade. De qualquer forma, a

³³ CAMURÇA, 1997.

³⁴ GODBOUT, 2002.

³⁵ CAMURÇA, 1997, p. 50.

restituição está focada muito mais na satisfação do grupo religioso em “fazer o bem”, no cumprimento de sua “missão terrena”, do que qualquer aspecto material, reforçando, desse modo, a fé compartilhada pelos membros do grupo. Assim, é através da comida doada que se manifestam escopos de evangelização e de comunicação – que congregam elementos pessoais, sociais e religiosos – tanto sagrados quanto profanos. E mais que isso:

a comida prepara o terreno para o sucesso da sociabilidade, da aproximação, do diálogo entre igualdades e diferenças.

No entanto, há que dizer, os elementos materiais e simbólicos que envolvem a alimentação enfatizam o teor estigmatizado ainda contido na percepção que os doadores possuem sobre os beneficiários e que corrobora a representação do “pobre” na sociedade abrangente.