

Princípios ecosóficos nas religiões: uma visão a partir da alimentação

Ecosophical principles in religions: a view from food

Afonso Murad¹
Anderson Silva Barroso²

Resumo

A crise ambiental que enfrentamos exige uma reavaliação profunda de nossa relação com o meio ambiente e com os seres. Na busca por soluções que promovam uma coexistência harmoniosa e sustentável, a ecosofia emerge como ferramenta teórica que reconhece nossa interdependência com todos os habitantes da casa comum. Num contexto sociocultural onde a religiosidade é relevante, um possível caminho rumo a formas mais conscientes e responsáveis de nos relacionarmos com o meio ambiente é identificar pontos congruentes entre os princípios ecosóficos e as narrativas das religiões. Nosso artigo aborda como o entendimento das religiões em relação à necessidade alimentar reflete alguns princípios ecosóficos, podendo ser utilizado como salutar instrumento de conscientização. Para tal apresentamos um panorama geral da ecosofia em Arne Naess, Félix Guattari e Josef Estermann. Num segundo momento propomos sucintos elementos que exemplificam como a alimentação, desde as compreensões religiosas dos povos originários latino-americanos, das religiões de matriz africana e das três grandes religiões monoteístas, é um ato ecosófico. Conclui-se que os preceitos religiosos sobre a alimentação nessas tradições podem servir como chave de leitura crítica na difusão e no fortalecimento dos princípios ecosóficos desde o campo religioso, colaborando assim na superação dos presentes desafios socioambientais.

Palavras-chave

Ecosofia. Religiões. Alimentação. Ecologia.

Abstract

The environmental crisis we face requires a profound re-evaluation of our relationship with the environment and with beings. In the search for solutions that promote a harmonious and sustainable coexistence, ecosophy emerges as a theoretical tool that recognizes our interdependence with all the inhabitants of the common house. In a sociocultural context where religiosity is relevant, a possible path towards more conscious and responsible ways of relating to the environment is to identify congruent points between ecosophical principles and the narratives of religions. Our paper addresses how religions' understanding of the need for food reflects some of the ecosophical principles and can be used as a useful awareness-raising tool. To this end, we present an overview of ecosophy in Arne Naess, Félix Guattari, and Josef Estermann. In a second moment, we propose brief elements that exemplify how food, from the religious understandings of the Latin American native peoples, the African matrix religions, and the three great monotheistic religions, is an ecosophical act. It's concluded that the religious precepts about food in these traditions can serve as a critical reading key in the dissemination

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (PUG). Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e em Pedagogia pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Contato: amurad@marista.edu.br.

² Doutorando e mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Especialista em Metodologia e Didática do Ensino Superior pela Fundação de Ensino Superior de Passos (FESP). Bacharel em Teologia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) e em Nutrição pela Faculdade Pitágoras de Administração Superior. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Contato: andersonbarroso@yahoo.com.br.

and strengthening of ecosophical principles from the religious field, thus collaborating in overcoming the present socio-environmental challenges.

Keywords

Ecosophy. Religions. Food. Ecology.

INTRODUÇÃO

A crescente preocupação com as questões ecológicas tem levado a sociedade contemporânea a buscar novas perspectivas para enfrentar os desafios ambientais que se impõem, cada vez mais urgentes e inadiáveis. A degradação dos ecossistemas, a perda de biodiversidade, as mudanças climáticas e o irresponsável uso de recursos naturais afetam diretamente a qualidade de vida das pessoas e ameaçam a sobrevivência de diversas espécies. Por essa razão, abordagens como a da ecosofia estão cada vez mais presentes nas pesquisas de diferentes áreas do saber, promovendo um diálogo interdisciplinar que visa abrir novas perspectivas na compreensão deste complexo cenário.

Para articular uma consciência ecológica profunda e transformadora, é imprescindível que diferentes setores da sociedade atuem de maneira colaborativa na busca de soluções para a atual crise socioambiental e climática. Nesse contexto, as religiões desempenham um papel crucial, uma vez que influenciam crenças, valores e práticas de milhões de pessoas ao redor do mundo. Por isso o tema da interseção entre religiões e ecologia tem ganhado destaque, indicando uma necessária reflexão sobre como as tradições espirituais podem contribuir para a construção de uma práxis ecológica e sustentável.

Sabe-se que as religiões têm por característica básica relacionar elementos simbólico-rituais a uma práxis considerada ideal. Normalmente tal práxis deriva de uma imagética religiosa particular ou é orientada pela interpretação do conjunto simbólico de cada tradição, mediada pela experiência comunitária do passado e do presente. Um interessante campo para verificar como essas noções se inter-relacionam nas religiões é a alimentação.

Tema fundamental, visto que é um dos pilares da existência humana e está intrinsecamente conectada aos ciclos naturais da Terra, a alimentação desempenha também um papel central nas religiões, estando associada à identidade cultural das comunidades e sendo um veículo de expressão das crenças e dos valores espirituais. Confrontar alimentação e religião não é tarefa inédita. Inúmeras são as investigações, tanto no campo das Ciências da Religião quanto na Teologia (sem desconsiderar os vastos estudos antropológicos, sociológicos e históricos), que demonstram de maneira multidisciplinar como as práticas alimentares estão associadas à experiência religiosa. Como significativo elo entre o ser humano, o meio ambiente e a esfera do sagrado, a alimentação vista pela ótica religiosa parece-nos uma via de acesso original na discussão, auxiliando na ampliação do debate sobre como as tradições espirituais podem ser agentes catalisadores de mudança em prol da sustentabilidade. Nossa contribuição particular será então refletir, a partir da compreensão alimentar em diferentes tradições, como os princípios ecosóficos se fazem presentes nas religiões.

1 ECOSOFIA: REDESCOBRIRMO-NOS COMO PARTE DA TERRA³

Ecosofia é um termo plural que começou a circular no meio filosófico na década de 1960. Ao aproximar criticidade de pensamento e atitude ecológica, o conceito excede a compreensão científica de ecologia, integrando em si outros importantes aspectos. Faremos um breve itinerário para identificar os elementos comuns e os matizes da “ecosofia” nos três autores mais citados quando se pensa essa temática e seus respectivos contextos: Arne Naess, Félix Guattari e Josef Estermann.

1.1 Ecosofia na ecologia profunda de Arne Naess

Arne Naess († 2009), fundador da *deep ecology* (ecologia profunda), foi filósofo, professor na Universidade de Oslo, escritor e participante no movimento ecológico europeu. Pesquisou sobre a ecologia como ciência, numa relação original com a filosofia. Ele próprio experimentava a comunhão com a natureza. Sendo alpinista, escalou montanhas em várias partes do mundo, observou e se encantou com vários biomas e ecossistemas. Optou por um estilo de vida simples e habitou em casa aconchegante em meio à vegetação nativa no seu país.

Em 1972 Naess apresentou a conferência *Os movimentos da ecologia superficial e a ecologia profunda de longo alcance*. Ele denominou o conjunto de iniciativas para reduzir a poluição e o esgotamento dos recursos naturais de “movimento da ecologia superficial”, pois visa somente “a saúde e a vida opulenta dos habitantes dos países desenvolvidos” (NAESS, 2007, p. 98). Em contrapartida, esboçou as sete características da ecologia profunda (NAESS, 2007, p. 98-100). Dentre elas, ressaltamos aqui as que se relacionam mais de perto com a ecosofia: imagem relacional do ser humano e da natureza; igualdade biosférica; princípios de diversidade e de simbiose (cooperação).

Conforme Naess, a ecologia profunda considera que os organismos estão estabelecidos como nós na rede da vida (biosférica), no âmbito das relações que as constituem. Esse modelo de “campo total” dissipa a visão equivocada de que o ser humano não faz parte do meio ambiente. A *deep ecology* cultiva respeito e reverência pelos diferentes modos e formas de vida. Reconhece a igualdade de direito de viver e florescer a todos os seres bióticos. Reduzir tal direito aos seres humanos seria um antropocentrismo nocivo, que produz alienação com respeito a si mesmo. A qualidade de vida dos humanos depende também do profundo prazer e satisfação que experimentamos ao compartilhar com outras formas de vida (NAESS, 2007, p. 98).

Na natureza, sobrevivem as espécies que coexistem e cooperam em relacionamentos complexos. *Viva e deixe viver* é o princípio ecológico mais poderoso do que *você ou eu*. A cooperação é mais importante do que a competição. Atitudes ecologicamente inspiradas

³ Este item resume algumas considerações de Murad (2020a, 2020b) sobre o tema da ecosofia. **Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 11, n. 19, p. 228-245, jul./dez. 2023
230 ISSN 2595-8208

“favorecem a diversidade de modos de vida humanos, de culturas, de ocupações e de economias” (NAESS, 2007, p. 99).

Naess percebeu a importância e os limites da ecologia científica, que estuda como interagem todos os componentes da biosfera, os seres abióticos (água, ar, solo, energia do sol) e os bióticos (microrganismos, plantas e animais). Então, ele propôs a ecosofia, uma sabedoria que vai além dos postulados científicos, mas não os despreza, pois inclui valores. Os princípios da ecologia profunda não são meramente teóricos. E sim, clara e vigorosamente normativos, pois impulsionam atitudes individuais, ações coletivas e políticas econômicas e sociais.

Para Naess, movimentos ecológicos consequentes são predominantemente *ecofilosóficos*. Enquanto a ecologia é uma ciência limitada que faz uso de métodos científicos, a Filosofia é o fórum mais geral de debate sobre fundamentos éticos. Não somente descreve a realidade, como também aponta a melhor maneira de agir. A ecosofia seria uma filosofia de harmonia ou equilíbrio ecológico. Ela se mostra normativa, pois contém normas, regras, postulados, anúncios de prioridade de valor e hipóteses sobre o estado das coisas no universo. Não se limita à descrição e previsão científicas. E como sabedoria inclui a prescrição e a política (NAESS, 2007, p. 101).

A ecologia profunda mostra como acontecem as interações na biosfera e indica o tipo de abordagem mais conveniente para compreendê-las. Propõe ações em favor da Terra. Distingue-se pelo cunho global, e não pela precisão em detalhes.

Em 1984, Arne Naess e George Sessions publicaram os oito *Princípios básicos da ecologia profunda* (*Basic principles of deep ecology*), plataforma de compromissos em vista de uma nova humanidade (NAESS; SESSIONS, 2011). O primeiro princípio enuncia que o bem-estar e o florescimento da vida no planeta, humana e não humana, têm valor em si mesmos (valor intrínseco, valor inerente). Tais valores são independentes da utilidade para os propósitos humanos (NAESS; SESSIONS, 2011, p. 5).

Há uma clara orientação para a economia e a política no sexto princípio, pois se afirma a necessidade de mudanças políticas que afetam as estruturas básicas da economia, da tecnologia e da ideologia. A adesão à plataforma da ecologia profunda exige nova mentalidade e estilo de vida correspondente, conforme o sétimo princípio, que propõe apreciar a qualidade de vida em vez de aderir a padrões de consumo mais elevados (NAESS; SESSIONS, 2011, p. 10).

Portanto, para Naess, a ecosofia faz parte do olhar singular da ecologia profunda. Enquanto sabedoria, ultrapassa a ciência, embora a tenha como companheira. Considera os valores humanos que dão suporte às nossas escolhas. Não somente analisa e compreende os ecossistemas, como também incita ações pessoais e coletivas em defesa do planeta. Implica a adoção de um estilo de vida sustentável e feliz, como também mudanças estruturais na economia e na política. Propugna o florescimento humano em estreita relação com os outros seres que habitam nossa casa comum.

1.2 Ecosofia e as três ecologias: olhar de Félix Guattari

Félix Guattari (†1992) foi um psicanalista e militante sociopolítico francês. Faz uma síntese própria da crítica social do revisionismo marxista, com uma releitura de Freud. O ensaio *As três ecologias*, publicado em 1989, visa contribuir para a “recomposição das práticas sociais e individuais”. Ele articula a ecologia social, a ecologia mental e a ecologia ambiental “sob a égide ético-estética de uma ecosofia” (GUATTARI, 2001, p. 23).

A questão ecosófica global é decisiva e não está restrita “à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou de especialistas diplomados” (GUATTARI, 2001, p. 45). Cada vez mais, os equilíbrios naturais dependerão das intervenções humanas, éticas e políticas, para reparar os danos causados contra a biosfera e assegurar o futuro da nossa espécie no planeta (GUATTARI, 2001, p. 52).

A ecologia mental leva a denunciar a introjeção do poder repressivo sobre os oprimidos e requer uma nova forma de viver a subjetividade em relação com o mundo real. A ecologia social e a mental deverão trabalhar na reconstrução das relações humanas em todos os níveis, do *socius*. O poder capitalista se desterritorializou e ampliou seu domínio sobre o conjunto da vida social, econômica e cultural do planeta, infiltrando-se no seio dos mais inconscientes estratos subjetivos. Deve-se encarar seus efeitos no domínio da ecologia mental, no seio da vida cotidiana individual, familiar e coletiva. A ecologia mental leva a cultivar o dissenso e a elaboração singular de existência (GUATTARI, 2001, p. 32). Por sua vez, a ecologia social estimula um investimento afetivo e pragmático em grupos humanos de distintos tipos, visando reconstruir, de forma nova, o tecido social (GUATTARI, 2001, p. 32).

Guattari articula no seu pensamento a filosofia pós-estruturalista, a psicanálise e o ativismo social. Para ele, atualmente a relação da subjetividade com a exterioridade (social, animal, vegetal, cósmica) encontra-se fragmentada e descaracterizada. A alteridade tende a perder sua consistência. A tecnociência se arvora como a solução para as questões ambientais. Então, em contraposição, Guattari propõe a articulação ético-política – que ele denomina ecosofia – “entre os três registros ecológicos: o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana” (GUATTARI, 2001, p. 7).

Guattari encadeia as “três ecologias” para almejar uma sociedade alternativa, com novos paradigmas comunicacionais, relacionais e sociais. Está em jogo a produção de existência humana em novos contextos históricos. A ecosofia social consistirá em desenvolver práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser nas relações afetivas, interpessoais, comunitárias, sociais, no mundo do trabalho etc. A ecosofia mental se encarregará de reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o tempo que passa, com os “mistérios” da vida e da morte. Procurará antídotos para a uniformização midiática e telemática, o conformismo das modas e a manipulação da opinião pública (GUATTARI, 2001, p. 14-15).

Na visão de Guattari, a ecosofia reúne as três ecologias visando uma utopia viável, cujo movimento já começou. Ela levará a humanidade a um patamar original, a sínteses ainda não alcançadas.

Uma ecosofia de um tipo novo, ao mesmo tempo prática e especulativa, ético-política e estética, deve substituir as antigas formas de engajamento religioso, político, associativo... Ela não será nem uma disciplina de recolhimento na interioridade, nem uma simples renovação das antigas formas de “militantismo”. Tratar-se-á antes de movimento de múltiplas faces dando lugar a instâncias e dispositivos ao mesmo tempo analíticos e produtores de subjetividade. Subjetividade tanto individual quanto coletiva, transbordando por todos os lados as circunscrições individuais. (GUATTARI, 2001, p. 54).

Em outra publicação, *¿Qué es la ecosofía?*, Guattari desdobra o conceito de três ecologias e acrescenta alguns aspectos. Sugere o enlace da ecologia ambiental, da ecologia científica, da ecologia econômica, da ecologia urbana e das ecologias social e mental. Tal articulação não seria uma ideologia totalizante ou totalitária. Ao contrário, assinala “a perspectiva de uma escolha ético-política da diversidade, do dissenso criador, da responsabilidade a respeito da diferença e da alteridade” (GUATTARI, 2015, p. 31).

Portanto, para Guattari, a ecosofia seria uma palavra-chave globalizante, mas não totalizadora, visando mudanças pessoais, sociais e ambientais simultâneas, que liberte o ser humano do caos criado pelo capitalismo contemporâneo, pela uniformização dos comportamentos e o embotamento da criatividade. O termo se reveste de um claro caráter libertário e prospectivo.

1.3 Ecosofia na perspectiva dos povos originários andinos (Josef Estermann)

Josef Estermann é filósofo e teólogo suíço. Atuou como missionário cristão durante muitos anos no Peru. Foi professor e pesquisador no *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT) em La Paz (Bolívia) e posteriormente continuou a exercer a docência universitária em seu país. Estermann realizou estudos sobre as culturas dos povos originários andinos, promovendo um diálogo intercultural, importante para a Filosofia, as Ciências da Religião e a Teologia cristã. Em *Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien* (2013), o autor delinea a “ecosofia” em chave holística e integral, na visão dos povos originários da região.

Estermann explica o significado de uma palavra básica na ecosofia andina: *pacha*, palavra quechumara composta de *pa-* (dois; dualidade) e *-cha* (energia). Ela significa o conjunto do que existe de forma inter-relacionada, o universo ordenado por uma complexa rede de relações, tanto na perspectiva espacial quanto temporal. Sua característica constituinte é a relacionalidade. Pois fora da *pacha* nada existe (ESTERMANN, 2013, p. 4). Tal relacionalidade

manifesta-se em diversos níveis (cósmico, antropológico, econômico, político e religioso) nos princípios da *correspondência, complementaridade, reciprocidade e ciclicidade*.

No mundo andino a vida não se restringe aos seres vivos no sentido clássico ocidental, pois alcança todo o universo em suas diferentes dimensões. Essa concepção baseia-se na relacionalidade como condição indispensável da vida. Não há vida fora da rede de relacionamentos. E a morte seria a absoluta falta de articulação e relacionamento. A vida é, em si mesma, convivência. *Pacha* é o organismo cósmico que só vive e funciona graças às múltiplas relações e articulações que o constituem. Trata-se de uma estreita correlação ou mesmo equivalência entre relação e vida (ESTERMANN, 2013, p. 5-6).

Na perspectiva andina, casa (*wasi; uta*) é tanto “o núcleo econômico de produção e reprodução, como o centro ecológico, no sentido do cuidado físico e ritual do equilíbrio entre todos os atores, incluindo os antepassados, os espíritos guardiões, as gerações futuras, os ancestrais e todos os elementos da vida, desde o ser humano até as pedras” (ESTERMANN, 2013, p. 6, tradução nossa).⁴ A mesma casa abriga a todos: o mundo produtivo, comunitário, espiritual, religioso e meteorológico. Constitui um ninho de vida para todos, incluindo a natureza.

Tal sabedoria acompanha os ciclos vitais e se ocupa do precário equilíbrio que mantém as relações essenciais. O ser humano é considerado *arariwa*, “zelador” ou “guardião” da *pacha* e de sua ordem cósmica. A única força que realmente produz é a *Pachamama*, a Mãe Terra.

Ecosofia é o cuidado e conservação do equilíbrio cósmico e espiritual ao nível da gestão dos recursos, da utilização dos meios de produção (terra, minerais, ar, água, trabalho) e costumes de consumo. Por isso, se rejeita uma economia de exploração excessiva dos recursos naturais não renováveis. Essa não corresponde à lógica da justiça cósmica e prejudica gravemente o equilíbrio da vida.

Uma das formas preferenciais de restaurar esse equilíbrio deteriorado em nível cósmico é o ritual. Sua efetividade passa pela racionalidade da “eficiência simbólica”. O ritual é um ato ecosófico, tanto econômico (consumo e restituição) quanto ecológico (cuidado e retribuição simbólica).

O princípio da reciprocidade diz respeito à aplicação prática e ética dos fundamentos de correspondência e complementaridade. Cumprir a reciprocidade significa devolver o que se recebeu, retribuir à *Pachamama* o que essa nos deu. Isso se aplica à humanidade, ao mundo sagrado, à natureza, ao domínio político, como também aos antepassados e às gerações futuras. Inclui as dimensões rituais e simbólicas. Um exemplo: pede-se uma licença antecipada à *Pachamama* para poder trabalhar, semear e cultivar a terra, e há uma oferta para este adiantamento. As relações que o Ocidente chama de econômicas situam-se no contexto

⁴ “[...] el núcleo económico de producción y reproducción, como también el centro ecológico, en el sentido del cuidado físico y ritual del equilibrio entre todos los actores, incluyendo a los ancestros, los espíritus tutelares, las futuras generaciones, los antepasados y todos los elementos de la vida, desde el mismo ser humano hasta las piedras” (ESTERMANN, 2013, p. 6).

espiritual e religioso. É uma espécie de comunhão com a natureza, cujo principal ritual andino é um banquete entre humanos e espíritos.

Quais seriam então as consequências da ecosofia e do “viver bem” andino, para construir um modelo alternativo de convivência cósmica e para re-habitar o planeta? Seleccionamos aqui alguns dos 13 tópicos apresentados por Estermann: (1) em sentido estrito, só a *Pachamama* (a Mãe Terra) – e com ela as outras forças naturais – é produtiva. O ser humano não se caracteriza como produtor e consumidor, e sim guardião (*arariwa*) dos processos naturais de transformação e participante dos princípios cósmicos de complementaridade, correspondência e reciprocidade (ESTERMANN, 2013, p. 11); (2) o bem conviver é guiado pelos valores da justiça cósmica, que atua como equilíbrio e harmonia. Tal equilíbrio entre polos opostos manifesta-se na harmonia entre: a natureza humana e a não humana, entre o religioso e o profano, a vida e a morte, cultivar e consumir, dádiva e retribuição, hoje e ontem, esta e as gerações futuras, e entre trabalho e ritual; (3) a ecosofia não é simplesmente uma questão de proteção ambiental. Consiste num paradigma holístico de vida e economia, que está em sintonia com as forças e a rede de relações do cosmos (ESTERMANN, 2013, p. 12); (4) a coexistência e a re-habitação da Terra em sentido ecosófico se realiza junto com uma profunda transformação da sociedade, com interculturalidade e descolonização. O bem viver e a convivência ecosófica implicam um reordenamento fundamental das relações de poder, de equidade de gênero e da superação do patriarcado e do androcentrismo (ESTERMANN, 2013, p. 13).

1.4 Em síntese

Ecosofia significa literalmente “sabedoria da Terra”. Tal sabedoria é mais do que conhecimento intelectual, pois consiste num saber com sabor e numa postura de vida. Ecosofia amplia nossa percepção e dilata o horizonte de ação em vista de um mundo sustentável e feliz. Na medida em que aderimos à ecosofia, redescobrimo-nos como parte da terra. Reconhecemos com realismo e humildade que somos ecodependentes, pois necessitamos dos outros seres e uns dos outros. Desenvolve-se então uma relação amorosa de interdependência e conexão com todos(as) os que habitam nosso planeta e constituem uma comunidade viva: os seres abióticos (água, solo, ar, energia do sol) e bióticos (microrganismos, plantas e animais, humanos).

A ecosofia leva a superar uma visão superficial ou somente ambiental da ecologia, faz frente ao antropocentrismo egóico da modernidade, recupera um estilo de vida alegre e sustentável, sugere um modelo durável de produção, consumo e reciclagem, religa a humanidade à dimensão divina da realidade e propõe uma ética planetária engajada, simultaneamente individual e coletiva.

2 ALIMENTAÇÃO COMO ATO ECOSÓFICO: CONTRIBUIÇÕES DO *ETHOS* RELIGIOSO

Num contexto social como o brasileiro, em que as pessoas majoritariamente professam algum tipo de fé religiosa, parece salutar interrogar em que medida a ecosofia que acabamos de ver pode se relacionar com o *ethos* religioso. Não há uma relação unívoca entre a visão ecosófica dos diferentes autores e determinada tradição religiosa. Afirma-se que Naess foi influenciado pelo budismo, embora seus escritos não transpareçam uma pertença religiosa explícita. Guattari era ateu convicto, seguidor de Marx e Freud. Estermann, por sua vez, é um cristão aberto ao diálogo inter-religioso e intercultural com os povos originários andinos. Como seria inexequível, num artigo como este, abarcar todas as possíveis nuances e relações entre o conceito ecosófico dos autores e as religiões (visto a amplitude de ambos os campos), destacamos do conjunto de *ethos* religioso a categoria alimentar. Nosso objetivo é demonstrar, mesmo que de forma incipiente, como em diferentes tradições religiosas a dimensão alimentar traduz de maneira prática e encarnada esta sabedoria-espiritualidade que os autores descrevem por ecosofia.

2.1 A alimentação em perspectiva religiosa⁵

Ao longo da história, a alimentação manifesta-se como elemento constitutivo das identidades humanas. Essencial ao condicionamento biológico, social, cultural e econômico das diversas populações, o alimento balizou, por meio de sua disponibilidade e da evolução das técnicas para obtê-lo, o complexo processo de expansão territorial no planeta. Há, assim, uma simbiótica relação entre o ser humano e seus alimentos. Visto sua enorme carga cultural e simbólica, o alimento tornou-se igualmente meio relacional da humanidade com o sagrado, sendo intensa a presença da comida nas práticas e ritos religiosos das diversas culturas. Como demonstrou o famoso antropólogo, professor e filósofo francês Claude Lévi-Strauss em algumas de suas principais obras (2004, 2005, 2006), desde tempos remotos a comida (seja ela de origem mineral, vegetal ou animal) tornou-se parte constitutiva das estruturas mitológicas características de cada cultura. A possibilidade de dotar a alimentação de significação simbólica foi o que permitiu utilizá-la na elaboração mitológica que é a base das religiões, sem que se exclua o seu caráter ontológico.

Carneiro (2003, p. 111) nos lembra que em quase todas as grandes civilizações o alimento era ou estava relacionado às divindades por elas cultuadas, sendo difícil identificar experiências religiosas completamente dissociadas de componentes alimentares. A prática de oferecer alimentos em forma de banquete aos deuses, por exemplo, remonta à cultura suméria

⁵ Os subtópicos que se seguem constituem-se como atualização crítica de parte do primeiro capítulo do trabalho de conclusão de curso de bacharelado em Teologia, intitulado *Tendo tomado alimento, sentiu-se fortalecido (At 9,19a): a importância do alimento para a experiência cristã à luz da teologia de Norman Wirzba*, apresentado por Anderson Silva Barroso no Instituto Santo Tomás de Aquino em 2018, sob orientação de Afonso Murad.

do terceiro milênio AEC (FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 64). Já nas tradições religiosas greco-romanas do primeiro milênio AEC, diversas eram as associações simbólicas e relacionais dos alimentos com os principais deuses de seu panteão.⁶ Desde o néctar das flores, algumas frutas, as sementes e grãos, tudo o que dizia respeito cotidianamente à manutenção da vida por via alimentar (e à morte, no caso de sua ausência), constituía a base de uma comensalidade humana de certa forma sacralizada, *espelhada* na comensalidade divina.

Nessas (e em outras diversas tradições religiosas), as influências foram bidirecionais, resultando que a alimentação fosse conceituada e compreendida a partir de mitos e ritos sagrados, tendo os alimentos uma origem diretamente relacionada ao sagrado ou sendo eles próprios fragmentos do conjunto considerado sagrado. “As origens dos alimentos remetem-se às origens reais e simbólicas de todas as civilizações” (CARNEIRO, 2003, p. 112), e por isso, o alimento é desde o início parte fundamental no desenvolvimento, na vivência, na compreensão e no contato com o transcendente. Desse modo, embora por vezes desconsiderado pelo indivíduo pós-moderno industrializado, o vínculo entre o que somos e aquilo que comemos interfere silenciosamente na maneira como as pessoas entendem a si mesmas, as outras criaturas, o universo e, por que não, o sentido da vida e da existência.

Considerar como as diversas matrizes religiosas expressam tais relações, e de que forma estas compreensões chegaram até nós, apresenta-se como original e interessante caminho para refletir de forma significativa nossas experiências humanas e impulsionar compromissos ético-políticos convenientes ao nosso tempo. Importa-nos inquirir como as específicas comensalidades religiosas e/ou a concepção religiosa a respeito dos alimentos determinam (ou podem determinar) um singular modo de ser e estar no mundo que esteja em conformidade com os atuais desafios ecológicos. Apresentamos, a seguir, de maneira bastante resumida, a alimentação partindo de três cosmovisões étnico-religiosas importantes no contexto sociocultural brasileiro, objetivando aguçar nosso olhar nesse campo de pesquisa e apontar encadeamentos com os princípios da ecosofia. Para além da tradição judaico-cristã, majoritária em nosso país, propomos mirar as tradições religiosas de povos originários e de matriz africana, visões religiosas normalmente desconsideradas em estudos teológicos cristãos, mas que fazem justiça à herança dos povos que em nosso território já estavam ou que posteriormente nele chegaram, e que constituíram o complexo cenário étnico-religioso brasileiro.

⁶ Note-se, por exemplo: o néctar era o alimento sagrado dos deuses, capaz de curar as feridas, manter e renovar a vida; a romã, símbolo do amor, do sangue e da fertilidade, estava diretamente relacionada à Hera, a maior das deusas greco-romanas, e à Afrodite; deuses regentes da natureza, Ceres (ou Deméter) e Baco (ou Dionísio) tem seus domínios diametralmente associados aos dois principais alimentos que formavam a base da alimentação na civilização greco-romana: o pão (feito dos cereais) e o vinho (das uvas); o mito de Prometeu alude como a humanidade busca alcançar as potencialidades da comensalidade dos deuses.

2.2 Esboço do alimento nas religiões originárias latino-americanas

A religiosidade dos povos originários é muito ampla e seria impossível descrever aqui o significado dos alimentos nas mais diversas tradições. Tomamos, porém, algumas delas por exemplo, para se ter uma ideia, mesmo que abreviada, da relevância dos alimentos na experiência religiosa desses povos.

Segundo o jesuíta e antropólogo espanhol Bartolomeu Melià, conhecido por sua contribuição etnológica sobre a cultura guarani na América Latina (especificamente os povos guaranis do Brasil, Argentina, Bolívia e Paraguai), o sentido de vida das tradições indígenas, marcadas por forte espírito de reciprocidade, se manifesta sobretudo ao redor da *partilha do comer e beber* (MELIÀ, 2011, p. 8-11). Para eles, a festa da distribuição gratuita dos dons produzidos ou recolhidos da natureza é o centro da vida: “produz-se para dar, e porque se dá se produz de novo, a fim de que o círculo de reciprocidade não se quebre” (MELIÀ, 2011, p. 11). Trabalha-se para poder dar. Como também lembrava Estermann, em particular em relação aos povos andinos, há nessas culturas um forte desejo de reciprocidade manifesto no binômio produzir-consumir: ao alimento produzido e àqueles(as) que possibilitaram esses dons da nutrição, que em primeira instância garantem a vida e a continuidade da existência, compete um senso de retribuição e de cuidado permanente.

Em guarani, toda essa lógica está implícita na palavra *jopói*, etimologicamente composta de três partículas: *jo* (reciprocidade), *pó* (mão) e *i* (abrir). Literalmente “mãos abertas um para o outro”. E o que se concretiza no ato cotidiano da alimentação alcança todas as esferas da vida dos guaranis. Nesse sentido, não há possibilidade de alimentar-se de forma individual. A comensalidade guarani só acontece no coletivo e é imagem perfeita do sentido imanente e transcendente do alimento. Para eles, a condição de pobreza não é estar privado de algo para si, e sim, não ter nada para dar aos outros (MELIÀ, 2011, p. 9). Vislumbra-se aqui uma subjetividade que incorpora inerentemente individualidade e coletividade, de forma harmônica, como requeria Guattari a partir da prática ecosófica. Tal subjetividade, que alcança a totalidade da vida e da existência comunitária dos guaranis está distante do chamado “militantismo” que Guattari diz ter sido superado com a ecosofia (GUATTARI, 2001, p. 53). Ela deve ser compreendida desde o âmago de um outro tipo de organização social (em oposição àquela capitalista), onde as práticas sociais e individuais que conjugam uma ecologia social, mental e ambiental não necessitam ser recompostas pois nunca foram perdidas – ou, no mínimo, sofreram menor impacto ao longo dos séculos.

Se práticas assim não são uniformes nos diversos grupos indígenas, afirma-se que, na maior parte desses, a maneira de se alimentar é, em última instância, um elemento que dá sentido à vida e à morte. Como assinalado por Ely Ribeiro de Souza (Ely Macuxi), professor e escritor indígena do povo macuxi,⁷ nos grupos étnicos que consomem carne ou ossos dos

⁷ Ely Macuxi faleceu em 2021, em decorrência da COVID-19, e teve sua dissertação de mestrado defendida de maneira póstuma. A decisão do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da **Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 11, n. 19, p. 228-245, jul./dez. 2023
238 ISSN 2595-8208

membros falecidos da tribo, o objetivo primeiro nunca é saciar a fome (SOUZA, 2011, p. 26-31). Longe disto, a prática ritual, marcada por profundo sentido simbólico, dá sentido à vida do defunto ou à vida daqueles que dele se alimentam. Os princípios de correspondência, complementaridade, reciprocidade e ciclicidade presentes na visão ecosófica de Estermann (2013, p. 11) podem ser aqui facilmente validados, justificando como esse tipo de ritual alimentar permite manter a articulação e o relacionamento interrompidos pela morte, cuidando e conservando o equilíbrio da comunidade, que não é somente físico, mas cósmico e espiritual.

Algumas dessas comunidades acreditam que comendo o corpo daquele que morreu incorpora-se suas virtudes e honra-se sua existência, que na verdade é continuada naqueles que dele se alimentam. Outras creem que o comer a carne do morto é a garantia que o espírito dele não faça mal aos vivos. A prática antropofágica é exercida inclusive pelas divindades, como é o caso dos povos araweté, que acreditam que os espíritos sagrados devoram as almas dos mortos fazendo que assim estes ressuscitem⁸ para uma nova existência (*mai*).

De forma similar, entre os yanomami, o canibalismo mortuário ocorre por meio da ingestão das cinzas dos mortos, normalmente misturados à uma pasta de banana ou outro vegetal. Ainda segundo Souza, nessas tradições, todos os alimentos ingeridos nos funerais, sejam eles humanos ou não, têm igualmente um caráter mítico e ritualístico, sendo, portanto, eminentemente religiosos, não devendo ser entendidos em perspectiva antropofágica simples e unicamente. Todos esses rituais formam um complexo sistema de se relacionar com as forças invisíveis através do mundo visível, como indica a etimologia da palavra religião – religar – ou seja, reequilibrar as energias que foram perturbadas pela morte da pessoa (SOUZA, 2011, p. 26-31).

Em essência, o ambiente da comensalidade, agora transformada em ceia cerimonial, é por excelência o espaço comum das divindades ou espíritos, dos mortais e de seus ancestrais. Esses rituais possuem, assim, um evidente caráter ecosófico visto que intencionam recuperar o equilíbrio deteriorado através de uma prática ritual integrativa, e que segundo defende Estermann – citando Sechehaye e Cáceres (ESTERMANN, 2013, p. 7) – é mais efetiva como meio restaurador por sua eficiência simbólica.

2.3 Alimentar os orixás e os seres humanos nas religiões de matriz africana

O banquete comum entre humanos e espíritos que Estermann expôs como principal ritual andino (2013, p. 8), evidência do senso ecosófico presente entre eles, se manifesta também nas tradições étnicas iniciadas no continente africano que chegaram posteriormente em nosso país. Segundo o professor e babalorixá Wilson Caetano de Sousa Junior, antropólogo, mestre e doutor em Ciências Sociais, a comida e o comer ocupam um lugar fundamental nas

Universidade Federal do Amazonas pela defesa póstuma levou em consideração que o trabalho feito pelo autor já estava em fase final de elaboração e serviria igualmente como reconhecimento social por sua trajetória de luta pelos direitos e educação dos povos indígenas no estado do Amazonas e no Brasil.

⁸ Obviamente, não se tem aqui a mesma compreensão de ressurreição utilizada na tradição cristã.

religiões de matriz africana já que o alimento é a representação da força vital, da energia, do axé, “o princípio criativo e transmissor de vitalidade” (SOUSA JUNIOR, 2005, p. 102). Nesse ambiente, a comida partilhada entre as pessoas é também o *ebó* (oferenda) por excelência, aquele de maior valor e prestígio a ser ofertada aos orixás. Esses alimentos ofertados aos ancestrais sagrados são o que permitem estabelecer a relação entre o devoto, a comunidade de fé e os orixás. Retomando algumas características da *deep ecology* de Naess, vemos nas religiões de matriz africana a decisiva relacionalidade do ser humano com a natureza e suas forças (manifestas por e nos orixás), e o princípio da diversidade e da simbiose.

Por isso a oferenda está para além de algo dado em refeição. Ela traz consigo um complexo sistema de prestações e contraprestações que abarcam a totalidade da vida e a geram, marcada por códigos e princípios. Não é “só comida”. A comida de orixá é o veículo pelo qual se aprende as lições mais antigas, exercitando com paciência e observação o ofício sagrado do preparo dos alimentos (SOUSA JÚNIOR, 2005, p. 105). A cozinha é, portanto, espaço sagrado, tanto quanto o terreiro, onde se transmite o conhecimento de algo mais que essencial: o comer. Sabedoria a ser transmitida no cotidiano da oralidade e da práxis, implica valores e crenças próximos do conceito de ecosofia apresentado por Naess (2007, p. 101), como conjunto que, visando a harmonia e o equilíbrio ecológicos, é constituído de regras, normas, premissas, valoração de importância e hipóteses sobre a realidade das coisas, tudo isso sendo transmitido através da comensalidade.

A cozinha é, por isso, um ambiente revestido de mistério e encantamento. As responsáveis pela cozinha dos orixás – *iabassê* – são imagens das grandes mães ancestrais, às quais Olodumaré (o ser supremo nessas tradições) deu o poder de criar, transformar e comunicar. O *jé* – verbo comer – insere-se de maneira singular numa tradição marcada pela comensalidade e pela oralidade. É a partir desse universo que o papel e significado da comida alcançam a conservação da vida de maneira ampla (SOUSA JÚNIOR, 2005, p. 108-109), compreendendo como Guattari, que o equilíbrio depende determinantemente de intervenções humanas. Mesmo que a esfera aqui seja distinta daquela indicada pela ecosofia proposta por Guattari (a ético-política), podemos assinalar que a comensalidade traduzida pela cozinha dos orixás é uma escolha (de fundamento religioso) que identicamente preza pelo dissenso criador e pela responsabilidade quanto a diferença e a alteridade (GUATTARI, 2015, p. 31).

A comida dada aos orixás indica aos seus adeptos um sistema alimentar cheio de regras. É preciso saber onde comer, com quem comer, o que comer e quando comer ou não comer. Pode parecer-nos complexo, mas é compreensível já que a comida é a fonte/veículo do axé. Cada pessoa, dependendo de seu orixá, tem permissões ou restrições alimentares que dizem respeito a seu próprio destino, como também ocorre no conjunto de tradições religiosas que se originaram na Índia – atualmente a maior delas, o hinduísmo – onde as restrições alimentares indicam uma maneira própria de viver e entender o sagrado. Esse modo de alimentar-se, longe de ser um limite para seus adeptos, constitui uma linguagem simbólico-ritual pela qual toda uma

crença pôde viver, chegando até os dias atuais, carregando muito mais do que comida, ela é uma maneira de como se relacionar com o sagrado.

Semelhante à ecosofia proposta por Naess, o *ethos* religioso de matriz africana traduzido nas relações e espaços alimentares se manifesta como um caminho de equilíbrio que está para além dos postulados científicos. Indica um complexo conjunto de fundamentos éticos a serem vivenciados por seus adeptos, com notável sentido ecológico, que define os paradigmas da interação entre os elementos bióticos e abióticos, mas igualmente entre o indivíduo, a comunidade, os ancestrais e os orixás.

2.4 Dom do Deus único: o alimento nas religiões abraâmicas

Se pensamos que os alimentos têm importante papel na quase totalidade das religiões presentes no mundo moderno, para as grandes religiões monoteístas que tem Abraão como principal patriarca os alimentos são capitais. Não há como pensar ou descrever a estrutura de fé do islamismo, do judaísmo e do cristianismo se excluíssemos delas todos os alimentos. A função dos alimentos nessas religiões é determinante. A mitologia própria dessas experiências de fé, sobretudo as judaico-cristãs se estruturam em torno da comensalidade não só entre os homens e Deus, mas entre os homens e os animais (CARNEIRO, 2003, p. 114). Tal característica corrobora a compreensão antropológica apresentada na ecologia profunda de Naess, de que o ser humano não está simplesmente “sobre o meio ambiente”, mas em constante e obrigatória intrínseca relação com o meio ambiente e os outros seres com os quais compartilhamos o nosso planeta (NAESS, 2007, p. 98).

Comer é um lembrete diário de nossa finitude e de que nesta condição somos cuidados por Deus através de nossas necessidades satisfeitas. Tudo o que é ingerido ou não pelos fiéis dessas tradições se coloca, portanto, em relação com a fé vivenciada,⁹ tendo ligação direta com a vontade de Deus. Assim sendo, prescrições religiosas próprias para o momento de se alimentar são uma forma de cuidado com a vida e a existência humana que, em vista de sua dignidade, alarga-se igualmente aos outros seres da criação dos quais depende.

No islamismo, as regras alimentares quistas por *Allāh* são denominadas *halal*. No caso do judaísmo, as prescrições condicionam a dieta *cashrut*. Tanto *kosher* (origem da palavra *cashrut*) quanto *halal* significam “permitido” ou “próprio”, e determinam com detalhes o que pode ou não ser comido por judeus e muçulmanos, respectivamente. Juntamente dessa prescrição, existem outras que descrevem como preparar os alimentos e como se deve agir antes, durante e depois das refeições. Identifica-se aí uma abordagem de caráter ético-religioso que normatiza as relações entre os diferentes seres envolvidos na prática alimentar, indicando como hermenêutica de sua compreensão os próprios ensinamentos religiosos recebidos. Na

⁹ O sistema capitalista dominante vem alterando significativamente essa percepção, sobretudo no mundo cristão. Essa constatação se coloca em paralelo àquela de Guattari quando reflete sobre a “desterritorialização” causada pelo poder capitalista, de forma a impactar a existência em escalas individual, familiar e coletiva (GUATTARI, 2001, p. 32).

abordagem proposta por Naess, a ecologia profunda tem semelhante função, indicando como se dão as interações na biosfera e apontando qual abordagem é mais adequada para compreendê-las (NAESS, 2007, p. 98-101).

No caso da tradição islâmica, as determinações corânicas, aquelas derivadas do profeta Maomé (*hadith*) e formulações jurídicas posteriores fazem que alimentos como bebidas alcoólicas, carnes diversas (de porco, de cachorro, de serpente, de macaco, qualquer animal carnívoro, répteis e insetos) e sangue de qualquer animal sejam proibidos para seus adeptos. Mesmo os animais que podem ser ingeridos necessitam ser abatidos à maneira islâmica e o nome de *Allāh* deve ser pronunciado no momento do abate. Por isso é recomendável que seja um muçulmano a fazê-lo, embora aceite-se que um judeu ou um cristão o execute. Para eles o alimento não é um simples produto comercial desconexo da prática religiosa, e precisa ser compreendido de forma holística. Percebe-se, como quando falávamos da ecosofia como postura de vida, que a alimentação em perspectiva religiosa islâmica ultrapassa o ato biológico de suprir de nutrientes os nossos corpos físicos, estando intimamente conectada à uma cosmovisão específica de mundo e da realidade.

Nesta mesma linha, como descreve o rabino Michel Schlesinger, a *cashrut* deve ser lida não como restrição, mas como uma “importante ferramenta de reforço da identidade judaica e mecanismo de controle das relações sociais dos judeus” (SCHLESINGER, 2011, p. 17). Comer e beber juntos é mais do que um acontecimento social, é um acontecimento religioso, e, portanto, só deve acontecer entre judeus. Assim permite-se que a mesa seja o espaço próprio para um ritual de agradecimento e louvor a Deus. Mesas viram altares. A manutenção dessa maneira própria de se alimentar garante continuidade do legado sagrado das gerações anteriores e estão a eles diretamente ligados.

As festividades judaicas (o nascimento, o casamento, o luto, *shabat*, *Rosh Hashaná*, *Yom Kippur*, *Sucot*, *Purim* e *Pessach*) são exemplos marcantes de como os alimentos são determinantes na manutenção da fé judaica e tem uma séria função teológica. Eles remetem às experiências do povo judeu e da bondade de seu Deus que os libertou das mãos dos opressores. Entre cantos, orações e preces, os alimentos cuidadosamente preparados são consumidos à medida que se faz memória, através dos textos sagrados, de toda a história dos antepassados. Não se come a todo momento, não se come de qualquer forma e não se perde o significado que cada alimento traz consigo. O alimento do corpo é também alimento da alma, que através da tradição reconhece Deus como fonte de tudo o que se tem acesso.

Se por um lado ambas as tradições confirmam que o alimento não se limita ao seu aspecto econômico, tendo uma determinante função social e espiritual, por outro seus textos sagrados descrevem a dignidade das diferentes formas de vida e traduzem regulamentos a serem observados em relação ao uso da terra, ao cuidado com os animais e mesmo a certa dose de prazer e satisfação a ser garantida ao(s) que servirá(ão), no futuro, como alimento. Outrossim, os princípios ecosófico assinalados por Estermann (2013, p. 6) entendem que o aspecto

econômico não deve estar desconectado do aspecto ecológico, revelando a ecosofia como cuidado e conservação do equilíbrio que supera o corpóreo e alcança o cósmico e o espiritual.

O cristianismo, por sua vez, na passagem da crença do Deus uno para o Deus trino, apura o significado teológico da refeição compartilhada. Se brota da prática islâmica e judaica uma relação de cuidado entre Deus e os homens através do alimento, em Jesus, ressignifica-se tudo o que se diz sobre dádiva, sacrifício, comunhão e hospitalidade. A alimentação passa a ser sinal visível da providência e do cuidado divinos, em profunda união com a vida divina da qual se é convidado a participar, reverenciando à Deus pela e na criação. O alimento fala, desde sua origem, com a graça de Deus, onde o homem é chamado a perceber o seu pertencimento, sua responsabilidade e ofertar à Deus sua gratidão (WIRZBA, 2014, p. 12-14).

Como descrito em Gênesis 1 e 2, o alimento é *dom criado*, que Deus lega aos homens e mulheres. Todos os vegetais, cereais e frutos que devem lhe servir por alimento (a possibilidade de utilizar animais como alimento só é descrita no pentateuco a partir do dilúvio – Gênesis 9,1-3), são compreendidos antes de tudo como obra divina, dentro desse conjunto, com valor próprio e particular. Assim sendo, conduz a compreensão similar notada por Naess quando fala do valor intrínseco dos seres humanos e não humanos. Também a “queda”¹⁰original, na tradição cristã realizada curiosamente através de um ato alimentar (comer o fruto proibido) demonstra que quando o ser humano se coloca no centro e deseja ter para si o controle sobre a criação, a vida entra em sério desequilíbrio. Esta conclusão que aparece na obra de teologia da alimentação proposta por Wirzba (2014, p. 65-106) relaciona-se à ecologia profunda de Naess, quando fala da imagem relacional do ser humano e dos outros seres, da igualdade biosférica e do princípio de diversidade e de simbiose dos seres criados, mais voltados à cooperação e não ao domínio de um sobre todos os outros (NAESS, 2007, p. 98-100).

Ainda a esse respeito, impossível não comparar a visão ecosófica andina descrita por Estermann em sua visão antropológica com o mito cristão de onde parte Wirzba. Também aqui o ser humano deve ser entendido como guardião e cultivador, e não como gerador, origem primeira da vida. Necessário se faz retomar e aprofundar o sentido da alimentação frente os temas essenciais para o cristianismo como o pecado, o sacrifício, a reconciliação, a comunhão, a vida eterna e a própria condição humana frente a Deus, com a intenção de melhor compreender como a comensalidade cristã igualmente traduz importantes conhecimentos e intuições hoje exaltados pela ecosofia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão sobre a ecosofia e religiões tem um olhar histórico, pois identifica nas tradições religiosas que se consolidaram no tempo como a “sabedoria da Terra” configurou símbolos e ritos unificadores de sentido para a vida e a morte. Nessa conjuntura, a alimentação desempenha um papel fundamental, pois ela expressa uma experiência de identidade grupal, do

¹⁰ Pecado original.

passado, do presente e para as novas gerações, como também mantém a sintonia e o respeito pela natureza. Nas sociedades tradicionais, em distintas medidas, a produção de alimentos, a distribuição para todos, o consumo e sua dimensão celebrativa estão interligados.

A perspectiva ecosófica da relação entre religião e alimentação apresenta igualmente um caráter atual e prospectivo. Serve como uma chave de leitura crítica e construtiva, em vista de uma sociedade inclusiva e sustentável. A modernidade decadente e o capitalismo globalizado fragmentaram a religião e esvaziaram o sentido dos ritos e símbolos alimentares que a constituem. Perdeu-se a dimensão comunitária, humanizadora e ecológica da comensalidade. A religião e a religiosidade foram reduzidas a algo subjetivo e privado. E assim, perdemos a noção do alimento como forma de comunhão com a natureza e expressão da nossa ecodependência.

Faz-se necessário seguir aprofundando a(s) relação(ões) entre ecosofia e a dimensão alimentar nas religiões. Destrinchar os mecanismos perversos de esvaziamento de sentido dos alimentos nas religiões e resgatar seus princípios ecosóficos, explicitando a necessária ligação entre a dimensão simbólico-religiosa com a ética pessoal, comunitária e planetária é um encargo que está para além da reflexão teológica, mas com a qual também podemos colaborar. Tal tarefa compete a todos nós, em diferentes estâncias, somando-se a outros grupos e instituições da sociedade. ✨

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Henrique. **Comida e sociedade: uma história da alimentação**. 7 ed. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

ESTERMANN, Josef. Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien. **Faia**, Buenos Aires, v. 2, n. 9-10, p. 1-21 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4714294.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2023.

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

GUATTARI, Félix. **¿Qué es la ecosofía?** Buenos Aires: Cactus, 2015.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 11. ed. Campinas: Papyrus, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa: mitológicas 3**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às cinzas: mitológicas 2**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido: mitológicas 1**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

MELIÀ, Bartolomeu. Mãos abertas uns para os outros. **Diálogo: Revista de Ensino Religioso**, São Paulo, ano 16, n. 63, p. 8-13, ago./set. 2011.

MURAD, Alfonso. Ecologia integral e ecologia profunda. Superação ou sinergia? **Voices**, Colombo, v. 42, n. 1, p. 133-141, jan./jun. 2020a. Disponível em: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2020-1.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2023.

MURAD, Afonso. Ecosofia na deep ecology e a ecologia integral da Laudato si': convergência nas diferenças. In: FOLLMANN, José Ivo. **Ecologia integral**: abordagens (im)pertinentes. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020b. v. 1. p. 37-57. Disponível em: <http://www.casaleiria.com.br/acervo/follmann/ecologiaintegral/v1/36/index.html>. Acesso em: 26 jul. 2023.

NAESS, Arne. Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. **Ambiente y Desarrollo**, Santiago, v. 23, n. 1, p. 98-101, 2007.

NAESS, Arne. **Une écologie pour la vie**: introduction à l'écologie profonde. Paris: Du Seuil, 2017.

NAESS, Arne; SESSIONS, George. Basic principles of deep ecology. **The Anarchist Library**, 9 jan. 2011. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology>. Acesso em: 26 jul. 2023.

SCHLESINGER, Michel. Kashrut: a dieta alimentar judaica. **Diálogo**: Revista de Ensino Religioso, São Paulo, ano 16, n. 63, p. 14-19, ago./set. 2011.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. Tem gente que pensa que é só comida. **Religião e Cultura**, São Paulo, v. 4, n. 7, p. 101-127, jan./jun. 2005.

SOUZA, Ely Ribeiro de. Práticas alimentares indígenas em ritos fúnebres. **Diálogo**: Revista de Ensino Religioso, São Paulo, ano 16, n. 63, p. 26-31, ago./set. 2011.

WIRZBA, Norman. **Alimento e fé**: uma teologia da alimentação. São Paulo: Loyola, 2014.

Recebido em: 31/07/2023.

Aceito em: 25/10/2023.