

O Convite para o Banquete: Uma Parábola Sobre Comensalidade e Relações de Poder.

Lair Amaro dos Santos Faria
Universidade Federal do Rio de Janeiro
<http://lattes.cnpq.br/8136626937111109>

Resumo

Uma série de estudos e observações antropológicas permite afirmar que a mesa em que se come e as relações que a cercam reproduzem, em escala micro, as rupturas e tensões da sociedade em escala macro. A chamada parábola do convite para o banquete, em sua apresentação conforme a narrativa de Lucas, se analisada em conjunto com as perícopes que a antecedem no mesmo capítulo, integra um complexo de ditos de Jesus que revela uma contestação aguda ao sistema de valores e às hierarquias implicadas nas formas com que a comensalidade era praticada no contexto da cultura mediterrânica.

Palavras-chave

Parábola – Comensalidade – Honra – Vergonha – Relações de Poder.

Abstract

A sequence of studies and anthropologic observations allow us to affirm that the table where people use to join to eat and the relations that surround this action reproduce, in a small scale, the breaking and the tensions of society in a bigger scale. The parable known as the invitation to the banquet, in its presentation according Luke's Gospel, if analyzed in conjunction with the perícopes that happen before it in the same chapter, completes a complex of Jesus' sayings that reveal a acute opposition against the system of values and hierarchies implied in the ways that the commensality was practiced in the context of Mediterranean culture.

Keywords

Parable – Food – Honor – Shame – Table Fellowship.

Premissas fundamentais

Em uma perspectiva antropológica, é justo afirmar: “diz-me como comes e eu te direi como vives; mostra-me a tua mesa e eu saberei como é a tua sociedade” (CROSSAN, 2007:137). Com isso em mente, pode-se perguntar: o arranjo das cadeiras em volta da mesa e a distribuição do alimento são livres ou regulamentados, iguais para todos ou hierarquicamente estabelecidos? Se hierárquicos, qual é a norma adotada? Assim, mostra-se crucial reconhecer que, da pré-história aos tempos presentes, a comensalidade ajuda a organizar as regras de identidade e de hierarquia sociais (CARNEIRO, 2005:72). Implica dizer, grupos no topo da escala social, por meio da mesa e de tudo o que a circunda, distinguem-se a si mesmos daqueles outros situados no lado de baixo da mesma escala. Há sociedades, por exemplo, em que as mulheres ou as crianças são excluídas da mesa comum. Em estabelecimentos militares, há refeitórios distintos para os oficiais e

para o restante da corporação.

A mesa também serve para tecer redes de relações assim como impor limites e fronteiras, sociais, políticas, religiosas, etc. Análises dos sentidos e das associações simbólicas complexas da comida e dos modos de comer abrem janelas para a compreensão da maneira como indivíduos constroem suas subjetividades e como vários tipos de fronteiras socioculturais são demarcadas. Nesse sentido, a alimentação ao mesmo tempo delinea e conecta (VALLIANATOS, RAINE, 2008:356). Uma boa ilustração desse fato pode ser percebida ao considerarmos o que frequentemente acontece aos imigrantes que se vêem forçados a adaptar-se a novos modos de vida nos países para os quais transferem domicílio. À medida que ajustes e reformulações de conceitos tornam-se necessidades urgentes, muitos migrantes, no entanto, na esperança de preservar suas práticas e identidades culturais, vêm a comida consumida como elemento de recordação dos familiares e amigos deixados para trás. Migrantes da ilha grega de Kalymnos, ao alimentar-se, tinham sempre em mente que deviam “comer, a fim de se lembrar de Kalymnos” e não se esquecerem de sua pátria de origem. Para eles, havia as comidas que eles podiam comer e outras que ele deviam evitar.

De acordo com S. W. Mintz, comer no McDonald's na China é sinal de mobilidade ascendente e de amor pelos filhos. Nesse país asiático, muitos clientes entendiam que estar no McDonald's tornava-se uma oportunidade de se identificar com o poder norte-americano. Assim, conforme um entrevistado, embora o *Big Mac* não tivesse um gosto muito bom, a experiência de comer um produto da rede mundial de *fast food* permitia-lhe imaginar-se num restaurante em Nova York. Por outro lado, na Coreia, as pessoas que defendem a cozinha coreana resistem à instalação de unidades da lanchonete mais famosa do mundo em seu país (MINTZ, 2001:34).

A identidade religiosa é, muitas vezes, uma identidade alimentar. Ser judeu ou muçulmano, por exemplo, exige, entre outras regras, abster-se de carne de porco. Como afirma o Rabi Roy Rosenberg, uma família judia encontra um modo de manter um vínculo com as gerações passadas e com os judeus que vivem em todas as partes do mundo através da observância das restrições dietéticas. Ainda que algumas pessoas afirmem que há fatores higiênicos por trás das leis dietéticas dos judeus, rabi Rosenberg contesta essa visão considerando que elas, “na verdade, servem para consagrar os judeus a serviço de Deus” (1992:175). Para os cristãos, não comer carne vermelha no período da chamada “Semana Santa” é um sinal distintivo de sua pertença a comunidade de crenças cristã.

Uma segunda premissa fundamental diz respeito a um dos valores mais

centrais que está na base do comportamento de homens (e mulheres) que nasciam e viviam na bacia mediterrânea e que moldava a forma com que eles (e elas) viam o mundo: o binômio honra e vergonha. Assim, do mais rico ao mais pobre, do imperador romano ao mais miserável dentre os escravos, honra e vergonha eram o centro em torno do qual as relações sociais giravam.

Em sua definição mais básica, honra é o valor de uma pessoa aos seus próprios olhos *acrescido* do valor da pessoa aos olhos do seu grupo social (MALINA, 1981:27). O par honra/vergonha faz parte do sistema de regras de conduta ou de regulamentos sociais comuns a todas as sociedades. Ambos seriam dois pólos da valorização social que implica a hierarquização dos indivíduos. Embora seja um par universal, Peristiany deixa claro que algumas sociedades se referem a esta forma de valorização mais constantemente que outras, com destaque para as sociedades da “área cultural mediterrânea” (ROHDEN, 2006:103).

Em relação à guarda da honra, todo homem é responsável e árbitro das situações. Apenas os considerados incapazes (mulheres, doentes, idosos) têm direito a defensores. Aos outros, recusar-se a enfrentar pessoalmente uma ofensa pode também produzir desonra. Um homem é responsável pela sua honra apenas diante daqueles com quem compete conceitualmente. Só se sente ofendido e precisa responder aos insultos de quem considera um igual em honra (ROHDEN, 2006:106).

Um fator significativo nesse sistema de valores é que a obediência a alguém não é entendida como humilhante mas pensada em termos de uma lógica de reciprocidade e, portanto, legítima. Serviço e proteção fazem parte dessa lógica: o protetor ou patrono aumenta o seu prestígio ao aumentar o número de seus clientes e estes participam da glória do protetor (ROHDEN, 2006:107). Enfim, o sistema de valores fundamentado no binômio honra/vergonha constituiria a matriz de referências que compõe a hierarquia de valores que rege a vida coletiva, permitindo assim compreender a complexidade da relação entre indivíduo e sociedade.

Assim, é justo afirmar que a mesa reproduz, em tamanho micro, as tensões e as relações expressas na sociedade como um todo.

Essas duas premissas fundamentais lastreiam, de forma indiscutível, as narrativas neotestamentárias como um todo e é o seu desconhecimento que suscita leituras anacrônicas, que levam os textos a dizerem aquilo que eles não pensam, não pretendem e não afirmam. Por conseguinte, a assim chamada parábola do convite para o banquete contém todos os elementos até aqui discutidos brevemente.

Estar à mesa na Antiguidade

Em diversas culturas da antiguidade acreditava-se que a sociedade divina refletia algumas características da sociedade humana. Com efeito, segundo Francis Joannès, nas descrições dos banquetes em que as divindades participavam é que estes paralelos podem ser melhor estabelecidos (FLANDRIN e MONTANARI, 1998:54).

Vários textos preservados provenientes da Suméria, da Babilônia ou da Assíria do terceiro milênio a.E.C. mostram como a assembléia dos grandes deuses, nas quais eram tomadas decisões importantes, aconteciam durante um banquete. O banquete representa também uma das principais marcas da solidariedade que une o grupo das divindades e, em geral, é o deus mais velho ou mais bem colocado na hierarquia que organiza e faz os convites. Além de textos, pequenas placas de pedras ou de selos-cilindros, representando as assim chamadas “festas litúrgicas”, mostram comensais de ambos os sexos sentados, com uma taça na mão, cercados de criados e de músicos.

Joannès assinala como acordos solenes que reunissem indivíduos e, sobretudo, grupos familiares, concretizavam-se pela realização de uma refeição em comum. Nos contratos de venda de bens imóveis, sobre os quais pesavam, muitas vezes, os direitos familiares de propriedade as refeições em comum celebravam a concretização do acertado entre as partes. Nesses casos, era o filho mais velho da casa que tinha o direito de, primeiro, apresentar aos convidados a água que eles lavavam as mãos e, em seguida, servir a comida e a bebida.

Um documento de contabilidade babilônico do princípio do segundo milênio mostra que, durante um casamento, o pai da noiva encarregava-se de distrair seus convidados e os do noivo, até que este partisse com sua mulher, depois de terem recebido presentes, dentre os quais produtos alimentares consumidos durante a festa. Um dado interessante deste documento é que a cerimônia comportava, entre outras coisas, uma troca simbólica de iguarias dispostas em uma mesa-bandeja, que eram consumidas, uma após a outra, pelas famílias da noiva e do noivo, criando assim um laço suplementar entre eles.

Como é muito comum, em se tratando da antiguidade, a documentação iconográfica e textual privilegia a esfera do poder real. Por essa razão, os pesquisadores se encontram relativamente bem informados sobre os banquetes, por exemplo, que o rei mesopotâmico organizava e sobre as suas razões de ser. À sua mesa, o soberano convidava grandes personagens do império, os chefes

costumeiros, os reis vassalos e representantes dos soberanos vizinhos.

As distinções sociais comandavam o próprio desenrolar do banquete, prossegue Joannès, à medida que o rei era servido antes de todo o mundo e, quando ele desejava honrar um dos seus convidados, ele mesmo apresentava o prato ao qual acabara de ser servido. Em geral, os comensais ficavam reunidos em grupos definidos com antecedência e correspondendo a seu estatuto, profissão ou, para embaixadores, seu país de origem.

Avançando no tempo observamos que, no conjunto de valores elaborado pelo mundo greco-romano, o elemento que o homem civilizado acreditava servir para distingui-lo das feras e dos bárbaros era a comensalidade. Mais do que alimentar-se para saciar sua fome, o homem civilizado transformava o ato de comer em um momento de sociabilidade, em um ato carregado de forte conteúdo social e de grande poder de comunicação (MONTANARI, 1988:108).

O banquete era o sinal, por excelência, da identidade de grupo, quer se tratasse do núcleo familiar ou de toda a população de uma cidade que se reúne em torno de uma mesa comum. As mesas separadas significam, por oposição, uma diferença de identidade, segundo símbolos que regem as relações entre os homens.

Os cidadãos ricos e as famílias governantes do mundo romano, quando fixavam suas residências na Palestina traziam elementos da natureza para suas salas de jantar. Estas salas recebiam o nome de *triclinia* (no singular, *triclinium*). Segundo Crossan, este termo refere-se a dois pormenores específicos. Em primeiro lugar, havia três (por isso *tri*) divãs principais: o do meio para o anfitrião, e os outros dois para os hóspedes de honra. Em segundo lugar, aquele que convidava e aqueles seus mais importantes hóspedes reclinavam-se (por isso *clinia*) – lembrando que eles não se sentavam em cadeiras como nós – e, por conseguinte, exigiam servos e auxiliares para as refeições. Por tal motivo, reclinar era um indicativo de pertencimento à classe social mais alta (CROSSAN, 2007:141).

Dentre os personagens mais destacados daquele período, Herodes, o Grande, rei cliente dos governantes romanos, mandou construir um palácio no extremo sul da cidade de Cesaréia Marítima. O edifício, situado no único ponto em que o litoral da cidade projetava-se no mar, era visível tanto pelos marinheiros e visitantes que chegavam de barco quanto pelos habitantes do local. O *triclinium*, aposento principal do palácio, situava-se ao oeste do edifício entre a piscina e o mar. As escavações arqueológicas na região possibilitaram aos pesquisadores divisar que cidadãos comuns, trabalhadores, marinheiros ou camponeses que iam ao teatro ou anfiteatro de Cesaréia, deixavam o lugar junto com a massa de espectadores por uma das saídas monumentais. No entanto, os cidadãos

privilegiados e os visitantes ilustres saíam pela passagem ao sul do anfiteatro, ao lado do palco, que se abria para um vestíbulo, levando-os diretamente ao palácio. Todavia, mesmo entre esses, somente poucos recebiam convites para jantar no *triclinium*.

Embora o filho de Herodes, o Grande, também chamado Herodes, mas Antipas, procurasse imitar o empreendedorismo de seu pai, os vestígios das obras por ele ordenadas, não são tão grandiosos. Apesar de Antipas aparecer nos evangelhos, pela primeira vez, num suntuoso banquete com seus amigos da elite em que a cabeça de João, o Batista, foi entregue numa bandeja, as camadas arqueológicas do primeiro século em Séforis e Tiberíades não mostram nenhuma evidência de que Antipas tivesse palácios nesses lugares e muito menos *triclinia*. No entanto, dados arqueológicos do final do segundo século ou do começo do terceiro trouxeram à tona uma vila em Séforis muito semelhante a outras residências de cidadãos abastados e influentes no mundo romano, ou seja, a entrada pelo peristilo com um caminho até o *triclinium*, que oferecia aos visitantes uma ampla visão da parte externa.

Ali, os jantares eram servidos e os comensais podiam vislumbrar a natureza e até mesma a rua por onde passavam os excluídos. Por sua vez, os transeuntes podiam facilmente ver o peristilo. Conforme Crossan, poucos privilegiados reclinavam-se lá dentro nos divãs e eram servidos com comidas e bebidas; a maioria, no entanto, passava e dava uma olhada para dentro, mas não podia entrar nem participar, a não ser como empregados, artistas contratados para divertir os hóspedes, ou secretários.

Em suma, não obstante a comensalidade ser prezada pelos antigos, os membros da elite buscavam compartilhar a mesa entre aqueles que eles consideravam seus iguais. Por outro lado, a ética da hospitalidade estava firmemente estabelecida na região mediterrânea e acreditava-se que, tanto Yahweh quanto Zeus, ofereciam proteção específica para estrangeiros e itinerantes (MARSHALL, 2005:48). Existia, assim, certa expectativa de que faltar com a hospitalidade a estrangeiros poderia incorrer em fúria divina, enquanto, no sentido contrário, a hospitalidade atrairia bênçãos. Em verdade, a hospitalidade para com estrangeiros representa um dos poucos e mais antigos mandamentos éticos diretamente conectados com o culto aos deuses (AUFFARTH, 1992:197).

Com efeito, Marshall advoga a tese de que indivíduos podiam chegar e entrar em banquetes sem ter recebido convites prévios – quer fossem desejáveis ou não – e que, face às acusações lançadas contra a reputação do Jesus histórico por seus oponentes diretos, fariseus e escribas, de que ele se portava como um “glutão

e bebedeira”, tais insultos refletiriam um fato histórico, ou seja, Jesus vivia entrando e participando de jantares, na maioria das vezes, sem ser convidado.

A estrutura geral da parábola

À proporção que a parábola sobreviveu em três versões relativamente discrepantes entre si, os estudiosos admitem que, embora uma versão original tenha existido, ela estaria hoje irremediavelmente perdida. Nesse sentido, os esforços se voltam para extrair um modelo aproximado por meio da observação cuidadosa das características formais da parábola tal como descrita em Mateus, Lucas e Tomé.

Joachim Jeremias defende e expõe como a Igreja das origens distendeu o sentido inicial das parábolas, visando adaptar as narrativas à sua situação vivencial, marcada que estava, sobretudo, “pelo adiamento da *parusia* de Cristo” (JEREMIAS, 1970:68). Implica dizer, à medida que os anos se passavam e a volta do Cristo não se concretizava, foi através da interpretação alegórica das parábolas que os cristãos tentaram garantir a confiabilidade daquelas histórias. E por conseqüência, preservar o conjunto de suas crenças.

Nesse sentido, a parábola do grande banquete, prossegue Jeremias, sofreu uma reinterpretação alegórica na comunidade de Mateus, como uma série de diversificações e ampliações, quando comparada às versões de Lucas e Tomé, deixa entrever. A parábola em Mateus, portanto, transformou-se “num esboço da história da salvação desde o surgimento dos profetas no Antigo Testamento, passando-se pela destruição de Jerusalém, até o juízo final” (1970:71), afastando-se de sua matriz primitiva.

Com efeito, Bernard Scott entabula uma análise comparada das três versões, descartando, enfim, a versão mateana, como o faz Jeremias, da condição de autêntica. Conforme seu estudo, o personagem principal era um homem anônimo, que é o personagem padrão nas parábolas de Jesus. O autor de Mateus modifica esse personagem e descreve-o como um “rei”. Em Tomé, a parábola refere-se a um “jantar”, Lucas menciona um “grande banquete” e Mateus a uma “festa de núpcias”. O uso de Mateus se ajusta ao personagem principal e o adjetivo “grande” empregado por Lucas pode ser um desenvolvimento de uma possível referência ao banquete messiânico. Por isso, a versão de Tomé, isto é, um “jantar” pode ser a mais próxima do original.

Tanto em Mateus quanto em Lucas o servo do personagem principal anuncia a proximidade da refeição a pessoas previamente convidadas, enquanto a

situação em Tomé não é tão óbvia. De acordo com Scott, o costume oriental e a introdução presente em Tomé inferem, como nos Sinóticos, um convite prévio e uma lembrança de cortesia (1989:167). No que se refere ao número de pedidos de desculpas, Mateus e Lucas, porque copiam do Evangelho Q, concordam que foram três enquanto Tomé assinala a ocorrência de quatro. Como em culturas orais há uma preferência por um padrão triplo, provavelmente a parábola contivesse três desculpas e não quatro.

Assim, Scott sugere como uma possível estrutura original a seguinte:

"Um homem deu um banquete e convidou a muitos e, à hora do banquete, enviou seu servo para dizer aos convidados: 'Vinde, pois está tudo pronto'. O primeiro disse: 'Comprei um terreno e preciso vê-lo; peço-te que me dês por escusado.' Outro lhe disse: 'Comprei cinco juntas de bois e vou experimentá-las; rogo-te que me consideres escusado.' E outro lhe disse: 'Casei-me, e por esta razão não posso ir.' Voltando, o servo relatou tudo ao seu senhor. E o dono da casa disse ao servo: 'Vai depressa pelas praças e ruas da cidade, e introduz aqui os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos.'"

Caminhando da estória para seu significado, Scott assinala que a parábola inverte e subverte o sistema de honra. O homem que oferece o banquete perdeu duplamente sua honra: por causa da recusa daqueles a quem convidou e por ter se envolvido com indivíduos a quem a sociedade classificava como sem honra.

Cumprir enfatizar que, embora possa ser tomada como uma unidade simples, tal como fazem Scott, Jeremias e Crossan, pensamos que o caráter transgressor dela fica bem mais acentuado se a consideramos em conjunto com as perícopes que a antecedem na própria narrativa do autor do evangelho de Lucas.

Assim, não parece implausível operar com a noção de que o autor de Lucas estruturou intencionalmente sua narrativa pondo, em seqüência e coerentemente, episódios envolvendo discussões de Jesus acerca das convenções sociais à mesa. Com efeito, o capítulo 14 inicia indicando que o Jesus de Lucas foi convidado para um banquete na casa de um dos chefes dos fariseus: "Certo sábado, ele entrou na casa de um dos chefes dos fariseus para tomar uma refeição, e eles o espiavam".

A presença de um hidrópico na casa do chefe dos fariseus parece ser uma criação literária do autor de Lucas para poder encaixar um tema recorrente nos conflitos entre Jesus e seus opositores, os "legistas e fariseus": a respeito das práticas permitidas durante o Sabbath.

Em seguida, a narrativa informa que Jesus, talvez convidado de honra naquele banquete, observando que os outros convidados "escolhiam os primeiros

lugares”, propôs uma segunda parábola, agora para os convidados, referente a escolha dos lugares em uma festa de casamento, indicando que os convivas deveriam buscar reclinar-se nos últimos lugares, culminando na máxima: “pois todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado”.

O autor de Lucas, mantendo a linearidade da narrativa, escreve que, na seqüência, Jesus fala para aquele que o convidara: “Ao dares um almoço ou jantar não convides os amigos, nem os irmãos, nem os parentes, nem os vizinhos ricos; para que não te convidem por sua vez, e te retribuam do mesmo modo”.

Não, muito pelo contrário, Jesus sugere que, numa festa ou banquete, o anfitrião deveria dar prioridade aos “pobres, estropiados, coxos, cegos”, à medida que esses seriam incapazes de oferecer a ele um banquete de retribuição. Este anfitrião, portanto, seria feliz porque obteria a sua recompensa “na ressurreição dos justos”.

Todas essas considerações do Jesus de Lucas, subversivas e chocantes, devem ter provocado diferentes reações, a favor ou contra, entre os vários convidados, mas o autor de Lucas sublinhou que, entre todos, apenas um dos comensais se deixou maravilhar a ponto de ter exclamado em voz alta: “Feliz aquele que tomar refeição no Reino de Deus!”. Ao ouvir essa intervenção, o Jesus de Lucas propõe então a parábola do *convite para o banquete* em que, mais uma vez, critica os ricos e poderosos e indica que no banquete no Reino de Deus serão convidados de honra os “pobres, os estropiados, os cegos e os coxos”, ou seja, todos aqueles que, de acordo com os códigos de honra e vergonha, jamais seriam introduzidos num *triclinium* como convidados.

Considerações finais

A chamada parábola do “convite para o banquete”, analisada em conjunto com as passagens que a antecedem na narrativa lucana (capítulo 14), faz parte de um complexo de ditos que se revela uma contestação aguda ao sistema de valores e às hierarquias implicados nas formas com que a comensalidade era praticada no contexto da cultura mediterrânea.

Por ter sido educado conforme os parâmetros de honra e vergonha, o Jesus histórico não poderia pretender abolir esse sistema, mas, conforme os tópicos propostos por ele para a reflexão dos comensais que o acompanhavam, quer seus opositores, quer seus companheiros, inferimos que ele tinha por propósito forçar uma revisão radical nos sentidos de honra e vergonha.

Arguto observador dos costumes e convenções sociais de seu tempo, o

Jesus histórico imaginava que a modificação dos códigos à mesa resultaria em, ou dariam início a, uma sociedade com menos fraturas e tensões. Nesse sentido, a parábola do convite para o banquete defende uma comensalidade aberta, um ato de comer em conjunto sem usar a mesa como mapa em miniatura das discriminações verticais e separações laterais da sociedade (CROSSAN, 1995:83).

De certa forma, o Reino de Deus estaria realmente próximo se acreditassem nele – não em um sonho, não em uma visão dos céus, não em um estado espiritual, mas em uma transformação imediata nos próprios campos em que seus ouvintes lavravam e nas próprias aldeias em que viviam, desde que rejeitassem a injustiça e observassem os mandamentos de Deus (HORSLEY e SILBERMAN, 2000:68). Que lugar mais adequado para iniciar essa virada, portanto, senão à mesa, em que ricos e pobres, senhores e escravos, homens e mulheres, sadios e estropiados, reclinassem-se uns sobre os outros e se servissem uns aos outros?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, A. Gastro-Politics in Hindu South Asia. In: **American Ethnologist**, Vol. 8, n.º 3, Symbolism and Cognition (Aug., 1981), pp. 494-511. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/644298>

AUFFARTH, C. Protecting strangers: establishing a fundamental value in the religions of the Ancient near East and Ancient Greece. In: **Numen**, Vol. 39, Fasc. 2 (Dec., 1992), pp. 196-216.

CARNEIRO, H. S. Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação. In: **História: Questões & Debates**. Curitiba, n. 42, p. 71-80, 2006. Editora UFPR.

CROSSAN, J. D. (1995) **Jesus: uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago.

CROSSAN, J. D. (2007) **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos**. São Paulo: Paulinas.

FLANDRIN, J-L., MONTANARI, M. (1998) **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade.

GOODY, J. (1982) **Cooking, Cuisine and Class: a study in comparative sociology**. Cambridge: Cambridge University Press.

HORSLEY, R. A. & SILBERMAN, N. A. (2000) **A Mensagem e o Reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e mudaram o mundo**

antigo. São Paulo: Loyola.

JEREMIAS, J. (1970) **As parábolas de Jesus.** São Paulo: Paulinas.

JOANNÈS, F. (1998) A função social do banquete nas primeiras civilizações. In: FLANDRIN, J-L., MONTANARI, M. **História da alimentação.** São Paulo: Estação Liberdade.

LOVE, S. L. Women and men at Hellenistic symposia meals in Luke. In: ESLER, P. F. (ed.) **Modelling early christianity: social-scientific studies of the New Testament in its context.** London: Routledge, 1995.

MALINA, B. (1981) **The new testament world: insights from cultural anthropology.** Louisville: Westminster John Knox.

MALINA, B. (2004) **O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea.** São Paulo: Paulus.

MARSHALL, M. J. (2005) Jesus: glutton and drunkard? In: **Journal for the Study of the Historical Jesus.** 3.1, pp. 47-60.

MINTZ, S. W. (2001) Comida e antropologia: uma breve revisão. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** Vol. 16, n.º 47, outubro.

PALMER, H. (1976) Just married, cannot come. In: **Novum Testamentum,** Vol. 18, Fasc. 4, pp. 241-257. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1560535>

PITTS, M., PATTIE, C. e DORLING, D. (2007) Christmas feasting and social class: Christmas feasting and everyday consumption. In: **Food, Culture and Society.** n.º 3, Fall.

ROHDEN, F. (2006) Para que serve o conceito de honra, ainda hoje? In: **Campos** 7(2): 101-120.

ROSENBERG, R. A. (1992) **Guia conciso do Judaísmo. História, Prática e Fé.** Rio de Janeiro: Imago.

SCOTT, B. B. (1989) **Hear then the parable: a commentary on the parables of Jesus.** Minneapolis: Fortress Press.

SMITH, D. E. Table fellowship as a literary motif in the Gospel of Luke. In: **Journal of Biblical Literature.** Vol. 106, n.º 4 (Dec. 1987), pp. 613-638. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3260823>

VALLINATOS, H., RAINE, K. Consuming food and constructing identities among Arabic and South Asian immigrant women. In: **Food, Culture and Society.** n.º 3, Summer 2008.

van der VEEN, M. When is food a luxury? In: **World Archaeology.** Vol. 34, n.º 3, Luxury Foods (Feb., 2003), pp. 405-427.