

Rodica Weitzman<sup>1</sup>

## *As práticas alimentares “tradicionais” no contexto dos povos indígenas de Minas Gerais*

### **Apresentação**

Neste trabalho, analisarei as práticas alimentares no contexto dos povos indígenas de Minas Gerais,<sup>2</sup> a partir da experiência de um *Diagnóstico Estadual sobre Segurança Alimentar e Nutricional Sustentável dos Povos Indígenas de Minas Gerais*, realizado entre janeiro e julho de 2009, sob a coordenação do Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional de Minas Gerais (CONSEA-MG) e do Instituto Felix Guattari (IFG-MG).

Este estudo tem como objetivo principal extrair da sistematização da pesquisa algumas questões que ocupam um lugar de centralidade na relação que os grupos étnicos têm forjado com sua alimentação, como fonte de sobrevivência em termos físicos, fisiológicos, sociais e culturais. Minha intenção é focalizar os modos com que os hábitos alimentares se tornam um dos marcos constitutivos dos grupos étnicos enquanto representações coletivas de sua *tradição*, ao mesmo tempo que seus significados se transformam ante os processos de interação cultural. Nesta abordagem, é importante não perder de vista o caráter multívoco da alimentação na cartografia social dos povos indígenas. O alimento adquire significado no âmbito do que entendemos por território, definido como

---

<sup>1</sup> Graduada em Ciências Sociais pelo Oberlin College de Ohio, EUA. Pós-graduada em Esquizeoanálise e Análise Institucional – Clínica de Grupos, organizações e Redes Sociais (Instituto Félix Guattari – Fundação Gregório Barenblitt em Belo Horizonte). Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. E-mail: roassessorias@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> Esta experiência etnográfica foi realizada com as seguintes etnias: Pataxó, Xacriabá, Caxixó, Krenak, Maxakali, Aranã, Pankararu, Xukuru-Kariri, Mocuriñ, e Pataxó Hã Hã Hãe.

o suporte físico, material e ambiental para a expressão de identidades coletivas visando à criação de suas estratégias socioculturais.

As reflexões apresentadas ao longo deste trabalho pretendem fazer uma problematização de questões que incidem sobre o universo dos grupos étnicos, tais como: *território e terra indígena, tradição e mudança cultural*, e ao mesmo tempo, nos convidar a delinear determinadas dicotomias que norteiam nosso olhar — *passado x presente, tradição x modernidade, o velho x o novo* — tendo em vista uma reflexão crítica destas categorias analíticas.

A intenção deste texto não é ser um trabalho conclusivo. Pelo contrário, representa o início de um estudo sobre os cruzamentos entre várias concepções que são subjacentes ao processo de realização do diagnóstico em Segurança Alimentar e Nutricional com os povos indígenas de Minas Gerais.

## Introdução

O Diagnóstico Estadual sobre Segurança Alimentar e Nutricional Sustentável dos Povos Indígenas de Minas Gerais faz parte de um conjunto de atividades promovidas pelo Centro de Referência de Segurança Alimentar e Nutricional (CRESANS) vinculado ao Conselho de Segurança Alimentar de Minas Gerais (CONSEA/MG) e executado pelo Instituto Felix Guattari (IFG-MG). O CRESANS é um instrumento permanente de apoio e assessoria cuja principal meta é contribuir para a implementação da Política e do Sistema Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional Sustentável de Minas Gerais. Organiza-se a partir de uma série de estratégias – apoio às pesquisas, a bancos de dados, à integração de ações, à mobilização social e à formação – que visam conjuntamente à promoção da cidadania e da participação social pelo direito humano à alimentação adequada (DHAA).

O diagnóstico da realidade alimentar dos povos indígenas de Minas Gerais foi priorizado pelo projeto CRESANS por permitir aceder às diversas realidades vivenciadas pelos povos indígenas no Estado de Minas Gerais. Ao identificar as lacunas e as potencialidades existentes no que se refere à alimentação, ao focalizar os aspectos referentes ao acesso à produção dos alimentos, os fatores nutricionais e culturais dos hábitos alimentares, nas questões socioambientais que influenciem diretamente a sustentabilidade do sistema agroalimentar, o diagnóstico forneceu valiosas informações sobre o estado de segurança alimentar desses povos e permitiu desenvolver estratégias de enfrentamento dessa problemática, além de fornecer subsídios à elaboração de políticas públicas.

É importante contextualizar esse diagnóstico dentro do universo de mobilizações e pressões coletivas exercidas pelos representantes do Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais (COPIMG) e pelo Instituto Dom Luciano Mendes sobre o processo de formulação e implementação de políticas públicas em segurança alimentar e nutricional desde o final dos anos 1990. Neste sentido, remetemos à definição weberiana de grupos étnicos como comunidades que se organizam a partir da ação política (WEBER, 1983).

O campo político, na visão bourdieuana, segundo a qual os diversos atores sociais defendem seus “interesses”, constitui o espaço de articulação mais privilegiado para debater a temática da segurança alimentar no Estado de Minas Gerais e no Conselho Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional<sup>3</sup>, criado em 1991. Nesse espaço, os representantes de diversos movimentos sociais e organizações não governamentais vêm articulando suas demandas e necessidades de forma que possam ser contempladas no desenho das políticas de segurança alimentar e nutricional no nível estadual. Assim, cabe dizer que o *capital simbólico* associado a determinadas identidades coletivas e marcado por diversos interesses é negociado através das *relações de forças* (BOURDIEU, 1989).

Entretanto, neste *campo político*, dado o jogo de forças, os movimentos e organizações que representam as questões indígenas não têm tido força política suficiente para serem *ouvidos* em face de seu quantitativo reduzido. Segundo várias lideranças do COPIMG, as políticas públicas neste campo temático, historicamente, não têm atendido às especificidades dos povos indígenas. A incorporação dessa atividade voltada especificamente para os povos indígenas no plano de ação do projeto “Centro de Referência em Segurança Alimentar e Nutricional”, sob a coordenação do CONSEA/MG, representou uma conquista significativa para tais populações, visando a superação de sua exclusão social.

A seguir, pretendo sublinhar as diversas formas de *apreender* o alimento enquanto *fato social total*, no contexto do processo de organização e luta por segurança alimentar e nutricional. A primeira,

---

<sup>3</sup> O Conselho Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional é um espaço de articulação entre governo e sociedade civil voltado para a proposição de diretrizes para ações e políticas na área da alimentação e nutrição. É um órgão colegiado de interação do Governo do Estado com as organizações sociais, composto por 13 Secretarias de Estado, um representante da Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 26 representantes da sociedade civil organizada e Diretoria.

a que focaliza no *resgate*<sup>4</sup> das tradições alimentares, que represente uma estratégia de preservação da *cultura alimentar*; e a segunda, a que aborda o *território* enquanto base para a aquisição de um alimento com qualidade.

### ***Resgate das tradições alimentares como estratégia de ação política***

Em primeiro lugar, busca-se compreender de que modo o *resgate* de tradições alimentares e sua valorização na atualidade constitui uma bandeira de luta para as lideranças indígenas no contexto do movimento de Segurança Alimentar e Nutricional, e como o diagnóstico tem servido como instrumento de negociação de interesses no processo dinâmico de articulação política. É importante ressaltar que, ao longo do diagnóstico em Segurança Alimentar e Nutricional, as lideranças das aldeias indígenas de Minas Gerais expressaram a necessidade de *resgatar as tradições alimentares* e valorizar sua *autêntica cultura alimentar*. De fato, a *autenticidade* se transforma em um dos principais objetivos de sua ação política neste campo temático, ao mesmo tempo em que os povos indígenas testemunharam sentir-se *dominados* pelos padrões de uma alimentação industrializada, *trazida pela modernidade* e associada aos *brancos*. Desta forma, percebe-se que a retórica em torno do que seria chamado de *tradição alimentar* e a afirmação da *autenticidade* enquanto ação política, é estrategicamente adaptável à situação pragmática.

Mais adiante, analisaremos os vários significados associados a este conceito de autenticidade. Neste momento, pode ser compreendido como uma busca da “essência cultural” de um grupo “tradicional”, supostamente homogêneo e fechado, o que sublima a heterogeneidade e dinamismo dos processos sociais vividos por esses povos. O desafio que interpela este campo político envolve a possível *reificação* e *essencialização* das representações coletivas em torno do alimento, como se fosse algo dado, reflexo da *coerência interna* da *cultura nativa*. Em contraposição a esta visão, entende-se que, ao mesmo tempo que as expressões culturais “verdadeiramente” nativas parecem permanecer “inteiras”, há transformações que ocorrem nessas mesmas

---

<sup>4</sup> *Resgate* é um termo utilizado, com frequência, pelos movimentos e organizações sociais que elaboram estratégias de intervenção no campo da segurança alimentar e nutricional, por se referir à tentativa de valorizar as tradições alimentares que fazem parte da chamada cultura alimentar. Resgate, portanto, traz o sentido da recuperação de valores e costumes que eram descartados ou desprezados.

tradições alimentares, decorrentes da convivência com outros atores sociais – o que é fruto desse mesmo processo *interativo* e *inventivo*.

Assim, a abordagem adotada busca ressaltar o *dinamismo* dos processos interativos que têm o alimento com eixo central. Propõe-se situar o alimento numa leitura dinâmica das relações sociais.

### ***Direitos territoriais como componente fundamental da luta pela Segurança Alimentar e Nutricional***

Percebe-se também que o conceito de Segurança Alimentar e Nutricional<sup>5</sup>, abordado no contexto dos povos indígenas de Minas Gerais, pressupõe uma relação estreita com o *território*, sendo este entendido como suporte material para o fortalecimento de identidades étnicas. Dessa forma, as interfaces entre a *luta pelos direitos territoriais* e a *luta pelo direito humano à alimentação* foram explicitadas no discurso criado sobre essas ações, tanto nos debates no âmbito do CONSEA (MG), quanto no âmbito dos encontros realizados pelas lideranças do COPIMG com representantes das aldeias indígenas.

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, também diz respeito às relações econômicas e culturais. Está ligada ao modo como as pessoas organizam no espaço o acesso aos recursos disponíveis e dão significado a determinados lugares. Assim, todo território é ao mesmo tempo funcional e simbólico, sendo que exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados” (HAESBERT, 2005).

Desde o processo preparatório do diagnóstico, realizado por diversas organizações engajadas na causa indígena, enfatizou-se que, para compreender a realidade alimentar das aldeias indígenas, seria preciso pensar a partir das relações que esses povos estabelecem com os territórios, o que passa, necessariamente, por uma compreensão do processo histórico de *disciplinarização* das terras e das modalidades de gestão territorial. Uma política baseada na *disciplinarização* do uso das terras tem implicado num processo de reorganização social que Oliveira chama de territorialização e que implica: i) na criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma

---

<sup>5</sup> Partimos do seguinte conceito de Segurança Alimentar e Nutricional, aprovado na II Conferência Nacional de SAN, no ano de 2004, em Olinda (PE): “Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) é a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentável”.

identidade étnica diferenciadora; ii) na constituição de mecanismos políticos especializados; iii) na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) na reelaboração da cultura e da relação com o passado (2000, p. 22). O que chamamos de um *processo de territorialização* significa uma reestruturação do tecido das comunidades indígenas a partir de uma política baseada na disciplinarização do uso das terras – a demarcação territorial.

Desde o momento em que a relação estabelecida com a terra representa uma relação extremamente precária, na qual as fontes de subsistência são rearticuladas a partir de mudanças nas condições ambientais e nas modalidades de gestão territorial, percebe-se que a discussão sobre as interligações entre as dinâmicas de produção, acesso e consumo dos alimentos precisa ser vinculada a uma leitura mais ampla da situação ambiental e o contexto sociopolítico. Portanto, as ligações existentes entre condições ambientais e conflitos em relação à posse e às estratégias de manejo das terras residem no cerne do processo de construção das identidades étnicas.

### **A análise das informações obtidas durante o diagnóstico em Segurança Alimentar e Nutricional**

A seguir, apresentamos uma síntese das informações que foram recolhidas durante o diagnóstico e que revelam alguns fatores que têm interferido diretamente na alimentação dos povos indígenas:

- A degradação das terras e o alto nível de desmatamento, atribuídos à invasão de fazendeiros e posseiros, à implantação de projetos agropecuários e ao uso do fogo como prática para a renovação das pastagens, têm impedido o acesso aos recursos naturais e o desenvolvimento dos processos produtivos.
- Com relação aos recursos hídricos, a conjunção entre demanda necessária e demanda disponível é baixa em todas as aldeias pesquisadas. As fontes são insuficientes e, com a demanda produtiva, provocam perda da produção, considerando também que várias áreas indígenas estão localizadas no polígono da seca. Além da ausência de água suficiente, outro problema que inviabiliza a produção é a sua localização no território. No caso exemplar dos Maxakali, houve inclusive uma tentativa de realocação das áreas de produção no território que foi malsucedida devido à distância entre os locais de moradia e de plantio.
- Com relação ao acesso aos alimentos, em todas as aldeias houve uma diminuição nas práticas de coleta, caça e pesca nos últimos 20 anos, diretamente relacionada às mudanças am-

bientais. A perda de acesso à mata levou ao enfraquecimento da dieta. Consequentemente, informantes relatam que houve uma maior intensificação da produção agrícola. Entretanto, os danos causados pela ocupação indevida das terras e as invasões de não índios provocaram a necessidade de efetivar reajustes nos sistemas locais de produção. Em muitos casos, percebe-se que o desgaste do solo tem provocado uma demanda para o uso de vários insumos e tecnologias que não eram empregados nas atividades agrícolas.

- Com relação aos hábitos alimentares, foi relatada na maior parte das aldeias a crescente aquisição de alimentos industrializados advindos do mercado externo, nos últimos 20 anos.
- As demarcações territoriais, não obstante serem reconhecidas como medidas importantes para garantir a sobrevivência das aldeias indígenas e a preservação de suas tradições culturais, também constituem pontos de tensionamento. Em muitos casos, as especificidades (produtividade, localização e dimensão) das terras indígenas e dos territórios onde hoje se situam os indígenas não derivam de atos de escolha norteados por critérios da coletividade envolvida. Segundo vários informantes, quase sempre se exclui da terra indígena os territórios sagrados, áreas de circulação e/ou áreas férteis. Esse é o caso dos Xacriabás, que não possuem em seus limites acesso ao Rio São Francisco (importante local para realização de suas práticas agrícolas e sagradas); dos Maxakali, em cuja terra indígena não há fonte de água suficiente; dos Krenak, cujas terras foram invadidas por ferrovias, e de muitos outros. Uma reivindicação expressa em quase todas as aldeias foi em relação à importância de considerar suas diferentes necessidades (matéria-prima para o artesanato, reserva de caça e pesca, locais sagrados etc.) e suas concepções de território nos processos demarcatórios das terras.

As informações obtidas durante este diagnóstico elucidam o impacto das mudanças socioambientais sobre os recursos naturais e explicitam de que modo estas interferências têm modificado o processo de gestão territorial, acarretando, assim, um estado de extrema precariedade alimentar. No mapeamento dessas aldeias indígenas, cabe salientar os nexos que se estabelecem entre a *degradação ambiental* e a *degradação alimentar*, o que certamente representa fissuras nas identidades coletivas. Não há como negar de que forma este processo de

deterioração ambiental tem afetado diretamente a própria construção identitária desses grupos sociais e o desempenho de suas *lutas*, enquanto movimento organizado no cenário político.

Na próxima parte, não pretendo me debruçar mais detidamente sobre o significado dessas mudanças ambientais, não obstante reconhecer sua relevância. Serão analisadas as alterações ocorridas nos *hábitos alimentares*, que suscitam incômodos e tensões internas e incitam o surgimento de novas configurações provenientes das transformações socioambientais.

## A “tradição” nos processos de interação cultural

### *Repensando “tradição”: seus vários significados e implicações*

De algum modo, a intensificação de processos de transformação em vários âmbitos da realidade social provoca a emergência, com bastante força, do conceito de tradição, como se fosse um *contraponto* a estes acontecimentos. Somos provocados, assim, a refletir sobre os contrastes inerentes à realidade social – no contexto das aldeias indígenas de Minas Gerais – que são expressos a partir das seguintes categorias analíticas: *modernidade e tradição*.

Antes de analisar algumas informações que foram obtidas no diagnóstico à luz do processo de interação cultural, será preciso examinar os vários significados atribuídos ao conceito de *tradição* dentro da antropologia e suas implicações diante das múltiplas expressões de identidades étnicas e do amplo leque de práticas sociais empregadas por estes grupos.

Prevalece ainda no senso comum uma noção estática e cristalizada de “tradição”, como se fosse um vestígio da vida nativa ou de um passado que perdura no momento presente. Asad (1991) se debruça sobre os princípios constitutivos do conceito da *tradição verdadeira*:

Real tradition – so the assumption goes – is a matter of the unreasoning reproduction of custom, and it is therefore opposed to radical change. However, one may note here that this particular conception extends well beyond the writings of functionalist anthropologists and has its origins in the political response of European conservatives to the threat of the French Revolution (1991, p. 316-317).

Nesta interpretação padronizada da tradição, está embutida a ideia de *transmissão*, ao supor que as manifestações da herança cultural podem ser repassadas de geração a geração na sua *totalidade*.



Essa concepção da tradição, aliada à ideia de transmissão, reforça a suposta *pureza* das categorias étnicas que acabam sendo instrumentalizadas nos sistemas classificatórios dos aparelhos estatais. Conceber os grupos étnicos como *unidades homogêneas*, em vez de *pluralidades*, é um instrumento de *hierarquização social* que embasa as estratégias de gestão territorial construídas pelo Estado. Este conceito de *tradição*, pautado pela ideia de *transmissão*, tem nutrido as políticas implementadas pelo Estado que visam à *preservação* da cultura indígena e que apostam na autenticidade das identidades étnicas.

Oliveira demonstra como o processo de *reconhecimento de identidades* étnicas pode significar a demarcação de espaços sociais como *legítimos* e a comprovação de um tipo de *autenticidade*, como se fosse uma *marca* de identificação destas coletividades:

Em tempos de multiculturalismo, vale lembrar a indagação formulada por Radhakrishnana ‘por que eu não posso ser indiano sem ter de ser ‘autenticamente indiano’? A autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?’ (1996:210, p. 1). Para escapar dessa armadilha, alguns autores (BARTH 1982 e 1988, HANNERZ, 1992 e 1997) sugerem abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura (2004, p. 37).

Sob tal lógica, a fixação de identidades étnicas em territórios, a partir da consolidação da categoria jurídica *terra indígena*,<sup>6</sup> torna-se um instrumento eficaz para facilitar a *gestão* dessas populações. Deste modo, é importante entender como o conceito de território tem se tornado um elemento crucial na configuração de identidades étnicas para as autoridades estatais. Atrelar etnicidade ao espaço geográfico significa que o Estado fortalece uma imagem estereotipada acerca de um grupo que mantém as tradições e valores associados a um *passado mítico*.

Fabian (2001) demonstra de que forma o processo de *reconhecimento* de identidades étnicas tende a reforçar o pensamento positivista que caracteriza os debates sobre *Estado-Nação*. Portanto, a atuação do Estado Nacional, enquanto instância que exerce um controle sobre o campo político, passa necessariamente pela *afirmação* da diferença

---

<sup>6</sup> *Terra indígena* constitui uma definição jurídica que foi materializada na Constituição Federal em vigor e em legislação específica (Estatuto do Índio, de 1973).

através de um mecanismo de *essencialização* de identidades étnicas. Ainda segundo Fabian, no pensamento ocidental, “concepções de identidade (incluindo o conceito de cultura) enfatizam a necessidade de controle, abrangendo assim medidas defensivas de autoafirmação e muitas vezes modos agressivos de apresentar os outros como diferentes” (2001, p. 177). Reduz-se assim a compreensão de identidade à noção de *propriedade* dentro de uma abordagem substantiva, em vez de sublinhar a formação de identidades como um processo que envolve também possíveis alterações de estados de identidade.

Pode-se afirmar que o dualismo criado entre a *tradição* (associada ao passado) e a *contemporaneidade* (vista como símbolo de mudança) nega o caráter mutável e dinâmico dos processos sociais. Traz uma noção ilusória de que mudanças apenas ocorrem no contexto da modernidade, enquanto as tradições são enraizadas e cristalizadas no *passado*, que pode perdurar na atualidade de forma inalterável.

Partimos do pressuposto de que sempre há um passado no presente. Como *Sahlins* (1990, p. 180) ilustra no seu estudo da história de uma sociedade – no caso, a havaiana –, “a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, passado e presente, sincronia e diacronia”. Isto é, fenômenos sociais que parecem ser contrastantes são imanentes à própria realidade social e nossa intenção é explorar a teia de conexões que se estabelece entre cada uma delas no seio das aldeias indígenas.

Assim, a perspectiva que adotamos neste trabalho está ancorada numa postura “conciliatória” entre o passado e o presente. Ao mesmo tempo em que é preciso reconhecer a força do passado, enquanto “legado” nos processos sociais, torna-se necessário entender que todas as tradições, ocidentais ou indígenas, podem ser vistas como “inventadas”, no sentido de que, simbolicamente, são forjadas no presente e refletem dinâmicas contemporâneas.

## ***O que está em jogo no campo dos “hábitos alimentares” dos grupos étnicos***

### **Ligação entre as práticas alimentares e as concepções cosmológicas**

É importante considerar que, para os povos indígenas de Minas Gerais, as preferências alimentares estão extremamente ligadas às suas concepções do sagrado, o que constitui a base de sua visão sobre as dinâmicas da vida social. No caso do povo Pataxó, por exemplo, as comidas do mar eram sempre intimamente ligadas aos mitos de

origem deste grupo étnico. Segundo alguns dos seus membros, alimentar-se dos frutos do mar constitui uma necessidade vital. Uma vez que vieram do mar, é a partir dos alimentos vindos dele que garantem a saúde.

A mudança para a região montanhosa não impediu que esse forte vínculo com os frutos oriundos do mar fosse mantido. Para manterem essa ligação, realizam uma vez por ano a chamada Festa das Águas, quando se organizam para trazer alimentos do mar da Bahia para tal ocasião. Segundo alguns informantes: “A alimentação em si é sagrada. Tudo que a gente come é sagrado. Nós, Pataxó, viemos da água, então o peixe e tudo que vem do mar é considerado por nós como sagrado. Não ter acesso a esses alimentos nos deixa muito tristes.”

No caso do povo Maxakali, os espíritos precisam ser alimentados para que se mantenha um estado de equilíbrio entre eles e os seres humanos. Essa oferenda é fundamental para a manutenção da saúde do povo Maxakali, pois, segundo alguns informantes, se não conseguirem alimentar esses espíritos, os mesmos podem trazer risco de doença para a população local.

Entretanto, para a manutenção da cultura alimentar desse grupo étnico é necessário alimentar não só os homens e as mulheres que habitam a aldeia, mas também outros agentes que não fazem parte do censo demográfico concebido pelos não índios. Veja a seguir a explicação dada por Sueli Maxakali, moradora da Aldeia Verde:

Tem que fazer muita comida para mandar para a religião. Banana, melancia, cana, milho manda para religião. Cada mês é um alimento que tem que fazer para cada espírito. E cada mês é o mês de um espírito e a gente não está tendo dinheiro para comprar os alimentos dos espíritos por isso está caindo a religião também. Nem carne, nem mandioca. Carne, galinha, peixe, vaca para a religião, porco para religião. Toda alimentação é ligada com a religião.

Desse modo, alguns alimentos fazem parte do repertório do ritual da aldeia, como a carne de caça moqueada, o peixe e a farinha de mandioca. De acordo com Lissa, da aldeia Muã Mimatxi do povo Pataxó, quando se tem esses alimentos é sinal de fartura: “Alimento consagrado, com espírito: tem a farinha, uma carne moquinhada, cardo de frango cozido, peixe. Se temos ritual e isso, tamos ricos.”

Os aspectos religiosos e cosmológicos também interferem diretamente na escolha dos alimentos a serem produzidos. Segundo moradores da aldeia Cachoeirinha, do povo Maxakali, nem todos os

alimentos que fazem parte do rol da alimentação tradicional e que são indispensáveis como “alimentos” dos espíritos estão disponíveis. Constata-se a dificuldade de se ter acesso a todos os alimentos necessários para “fazer religião”, devido às condições precárias de produção.

O fato de “fazer comida” significar “fazer religião” acaba sendo determinante na própria rotina dos Maxakali e interfere em uma série de fatores ligados à sua vida cotidiana. O seguinte depoimento esclarece este ponto:

Os tihi não comem igual branco come. Branco come meio-dia e janta. Mas tihi de manhã cedo as mulheres cozinham senão as crianças choram e ficam com fome. Aí espera e o arroz para esperar até meio-dia. Aí cozinha o feijão também. Aí espera até ter outra comida do almoço. E tihi caça e pesca também, e outro tira madeira, outro trabalha na roça. E a mulher fica em casa e faz comida. Aí meio-dia fica pronto o almoço. Aí vem e come junto. Come feijão, macarrão e arroz. E aí dá para aguentar até à tarde e aí faz religião. E aí faz muita comida para a religião. Para alimentar os espíritos. Tem muita, muita coisa para fazer religião. Quando fica doente reza para sarar. Aí tihi precisa ganhar mais coisa para fazer comida para comer. Para fazer comida para a religião.

A leitura das mudanças alimentares também precisa ser contextualizada dentro da visão cosmológica adotada pelos diversos grupos étnicos. No caso do povo Krenak, ao associar os alimentos com o sagrado, vários membros relatam que as mudanças alimentares ocorridas estão relacionadas com o “afastamento do Marét”, considerado um dos espíritos.

Com os costumes do branco veio os temperos, o sal, a gordura, o leite. O sal na comida quebrou o encanto do índio, afastou os Marét... O exílio quebrou a sabedoria do índio, hoje não sabem mais quase nada... A religião enfraqueceu e a comida simbólica – mingau de batata caratinga, sopa de inhame, cauim de mandioca, que trata do corpo e do espírito – só nas cerimônias...

Por outro lado, em algumas aldeias pesquisadas, pode-se perceber claramente que a tradição convive com a modernidade e que a aquisição de alimentos novos, associados à vida moderna, não implica necessariamente o rompimento de padrões culturais nativos. No caso do povo Maxakali, por exemplo, a incorporação de novos alimentos

não alterou de modo radical a forma de conceber as doenças nem de se relacionar com os espíritos. São elementos novos incorporados em rituais que mantêm sua lógica, mas que também possuem seus próprios princípios de mudança.

### **As tensões intergeracionais**

As perspectivas contrastantes sobre o *alimento*, expressas no interior das aldeias indígenas pesquisadas, contradizem a noção idealizada das aldeias indígenas enquanto unidades cristalizadas, harmônicas e estáticas. No processo de realização do diagnóstico, ficou evidente que as aldeias atualmente convivem com influências externas que as colocam no embate entre os alicerces da *tradição* dos seus povos e os diversos *estímulos* da modernidade – o que acarreta, necessariamente, divisões internas.

As tensões entre o *novo* e o *velho* no campo alimentar se concretizam a partir de uma diferença de geração. As novas gerações relatam, com maior frequência, seu maior consumo de alimentos industrializados, oriundos do *mercado externo*, e demonstram uma vontade de se *integrar* nessa nova ordem cultural.

Essas diferenças geracionais, que se evidenciam através das mudanças alimentares, são relatadas por um Pankararu/Pataxó, morador da aldeia Cinta Vermelha Jundiba:

E a gente lá comia só farinha. E a gente comia mais feijão de corda, andu, fava. Essas coisas. Era o caranguejo, o peixe, siri, a ostra. Os mariscos que a gente usava mais. Hoje a gente não tem. Agora já acostumou... e com os costumes do branco, veio os temperos, o sal, a gordura, o leite e os enlatados.... os mais velhos sentem ainda, mas os meninos que nasceram aqui acostumou com a comida daqui. E até gostam.

As classificações alimentares exprimem tipologias consolidadas pelas diversas gerações em torno do que constitui os *alimentos do passado* e os *alimentos da atualidade*. Por exemplo, a divisão entre “fraco” e “forte” é um componente inerente às categorias alimentares do povo Maxakali e determina suas opções alimentares, sendo que as comidas consideradas “fracas” geralmente são associadas aos alimentos consumidos nos tempos de hoje. No caso da maior parte dos grupos étnicos que participaram do diagnóstico, percebe-se que os idosos tendem a valorizar os tipos de alimentos que contribuam para “deixar as pessoas fortes” (tais como carne, mandioca dentro d’água, goma de mandioca, inhame, peixe, banana da terra). Entre as gerações mais an-

tigas, as comidas consideradas “fracas” são associadas aos processos de industrialização e remetem à modernidade.

### **Estratégias para preservação das tradições alimentares**

As velhas gerações tendem a se agarrar a alguns alimentos como símbolos de traços culturais, e o cultivo dos mesmos se torna uma estratégia viável para preservação da memória coletiva. Segundo Halbwachs, a memória deve ser pensada como uma dinâmica em tensão contínua, de reinterpretação e reformulação do passado – o que possibilita a renovação do sentido. Este processo de reconstrução, que envolve o ato de relembrar, é realizado em função do presente. A seguinte citação explica esta concepção: “Sua função está muito mais em preservar os elementos do passado que garantem aos sujeitos sua própria continuidade e afirmação identitária, do que propriamente fornecer uma imagem fiel do passado” (TEDESCO, 2004, p. 59).

### **A mandioca e o peixe: pilares da cultura alimentar**

Por meio deste diagnóstico foi possível perceber as várias estratégias empregadas para engendrar a “memória coletiva” e buscar novas roupagens para as tradições alimentares do passado em função do presente. No caso do povo Pataxó, que tem sua origem na Bahia e migrou para a região de Carmésia (MG), essas estratégias são reveladas através de várias práticas. Mesmo estando em Minas Gerais há tantos anos, persiste um sentimento de saudade em relação aos alimentos que eram consumidos quando o povo Pataxó morava na Bahia. As falas de alguns informantes confirmam esta sensação:

Estou desnutrida do mar da Bahia. Tinha mangue, tinha mar... Como que traz para cá (Moradora de Aldeia Imbiruçu – Carmésia (MG)).

Até hoje minha mãe e minha esposa reclamam que estão desnutridas por falta dos mariscos da Bahia. Lá se alimentavam exclusivamente de marisco e farinha. As crianças já perderam os costumes, mas às vezes viajamos para lá para ensiná-las nossas tradições. (Morador de Aldeia Alto das Posses – Carmésia (MG)).

Alguns informantes expressavam um desejo de manter algumas comidas, associadas ao seu *passado*, mesmo enfrentando os desafios de uma nova realidade, repleta de condições socioambientais diferenciadas. Assim, desde o início da migração, houve um grande esforço, por parte dos Pataxós, de trazer algumas mudas e sementes de “sua terra natal”, como, por exemplo, a “rama da mandioca”.

O esforço para trazer a “rama da mandioca” para terras mineiras demonstra a valorização da mandioca e dos seus derivados, enquanto um dos alicerces da *tradição alimentar*. No caso do povo Pataxó, a mandioca é concebida como um dos únicos alimentos que se mantiveram ao longo dos anos, como um componente da alimentação cotidiana, mesmo diante das adaptações e ajustes que foram exigidos pelo processo de deslocamento para Minas Gerais. Como disse uma das lideranças mais antigas deste grupo étnico: “o mar não teve como trazer, mas a mandioca teve.” Os membros do grupo étnico Mocuriñ também reconhecem a importância da mandioca e várias pessoas relatam que, nos períodos de maior escassez de recursos, a produção de mandioca é fundamental “para não passarem fome”.

Para a maior parte dos grupos étnicos, peixe é considerado um alimento *sagrado*, por representar um dos hábitos mais genuínos da cultura alimentar. Entretanto, com a escassez dos recursos naturais e a degradação ambiental, o peixe, como a caça, foi perdendo seu lugar de centralidade na dieta desses povos. Devido às dificuldades em relação ao acesso e à disponibilidade de água nas aldeias indígenas, uma das bandeiras de luta desses grupos étnicos tem sido a manutenção do peixe como componente da refeição diária.

Nos últimos anos, tem havido uma proliferação de projetos visando a construção de poços de peixe, através do programa “Carteira Indígena”, uma ação desenvolvida por meio de parceria entre o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e o Ministério do Meio Ambiente (MMA). Muitas lideranças entrevistadas manifestaram seu apoio a estes projetos, como estratégias para viabilizar a preservação de alguns aspectos de sua *cultura alimentar* diante das pressões oriundas do novo processo contextual. Nesta análise, ressaltamos por um lado a resistência para abdicar de determinados alimentos e, por outro lado, o esforço coletivo para garantir sua preservação, sendo que algumas comidas passam a adquirir novos significados, ao compor a trajetória desses grupos. A implementação de projetos de “criação de peixe” na maioria das aldeias é fruto da preocupação expressa pelos povos para dar continuidade a alimentos que fizeram parte da história vivida por estes grupos.

### **O repasse de conhecimentos entre as gerações**

Merece destaque o processo de repassar os conhecimentos, como um processo educativo que legitima a autoridade dos idosos na construção histórica das tradições. Festas, rituais e viagens para o local

de origem são estratégias utilizadas para garantir a continuidade de determinadas práticas alimentares e cultivar a *memória coletiva*.

Nesse sentido, há por parte dos mais velhos uma grande preocupação de que jovens e crianças conheçam a alimentação e o modo de vida tradicional Pataxó e, para esta finalidade, organizam uma viagem para o sul da Bahia de tempos em tempos. Apesar disso, vários jovens relatam que não conseguem comer determinados alimentos tradicionais porque acham ruim e preferem aqueles a que já estão acostumados.

A alimentação tradicional, mesmo adaptada, normalmente é preparada apenas durante os rituais e as festas – como a Festa das Águas, Festas de Casamento, Festas do Batismo – sendo, assim, uma estratégia para “não deixar morrer nossas comidas”, como disse um Pataxó. Como não há peixe em grande quantidade, fazem o “frango muquinho” que é uma forma de conservação da carne tradicional dos Pataxós. O peixe na patioba também sofreu algumas adaptações: atualmente, se embrulha o peixe com as folhas da patioba<sup>7</sup>. Um dos problemas identificados para a manutenção deste hábito alimentar é o acesso à patioba, pois na região não se encontra esta planta, apenas uma espécie semelhante, que é utilizada em seu lugar, e o acesso às áreas de origem desta planta é muito difícil. O cauim continua sendo preparado, mas também, com adaptações devido à ausência de alguns ingredientes. Entretanto, vale ressaltar que o feijão e o arroz também são preparados nestes momentos, demonstrando que já foram incorporados aos hábitos alimentares locais.

### Considerações finais

O que as diversas etnias envolvidas neste diagnóstico nos demonstram é que, de algum modo, estes agentes sociais convivem com várias forças aparentemente contrastantes e encontram seus processos reivindicatórios de mobilização e luta no campo político neste lugar da aparente contradição. Da mesma forma que a terri-

---

7 O processo de preparo de peixe com as folhas da patioba consiste no seguinte procedimento: primeiro, cavar um buraco no chão – no caso da cultura tradicional Pataxó. Isso é feito na areia da praia – onde são jogadas as brasas de fogueira. Estas são cobertas com uma pequena camada de areia. O peixe embrulhado nas folhas de patioba é colocado sobre as brasas e é coberto novamente por brasas. Logo em seguida, as brasas sobre o peixe são cobertas com mais uma camada de areia e permanecem assim por algum tempo, para efetivar o cozimento. Passado o tempo de cozimento, a areia é retirada com cuidado e o peixe é desembrulhado das folhas de patioba e servido.



torialização envolve a “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 2000, p. 22), o fluxo de mudanças que atingem os modos de se alimentar nestas aldeias indígenas tem estimulado o surgimento de uma ação coordenada em torno da preservação de traços definidores de seu padrão alimentar e, ao mesmo tempo, tem implicado a construção de uma nova relação com o que constituíam estas tradições e hábitos.

Essa nova cartografia social exprime as múltiplas formas de compreender um amplo leque de “tradições alimentares” que sofrem ressignificações na atual conjuntura das aldeias indígenas de Minas Gerais. Ao longo deste estudo analítico, foi apresentado um mapeamento dos vários espaços de significância dos hábitos alimentares no momento presente, partindo do pressuposto de que o tradicional não apenas sobrevive, não é um *resíduo* que resta de um *passado mítico*. Entretanto, percebe-se que os diversos valores atribuídos às comidas por esses diferentes grupos étnicos se fortalecem a partir de lembranças enraizadas num passado não tão distante. Desta forma, ocorrem reformulações das experiências vividas e os alimentos assumem novas configurações perante as influências socioambientais no momento presente.

Remeter ao *passado*, onde residem às referências em torno do alimento, demonstra o caráter fluído das *identidades coletivas*, que possam ser negociadas e manipuladas através dos *jogos de interação social* num cenário político altamente dinâmico e mutável. Deste modo, a retórica em torno do *resgate* dos alimentos *tradicionais* dos povos étnicos é estrategicamente empregada nos discursos que prevalecem em diversas instâncias do campo político.

Aparecem as dicotomias de *novo x velho*, *modernidade x tradição* enquanto componentes de um quadro analítico que interfere nas ações dos agentes sociais que transitam pelos movimentos que lutam pela segurança alimentar e nutricional e que produzem discursos e estratégias a partir de determinados posicionamentos. Ou seja, é nesse lugar supostamente paradoxal, no *continuum* entre o *passado* e o *presente*, que os povos indígenas acionam identidades coletivas, constroem suas pautas e viabilizam suas propostas políticas.

## Referências bibliográficas

- AMSELLE, Jean-Loup. Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. In: *Au Coeur de l'ethnie: Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte, 1999.
- ASAD, Talal. *Introduction*. In: Talal Asad (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*: New York: Humanities, 1973, p. 9-19.
- \_\_\_\_\_. Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony. In: George W. Stocking Jr. (ed.), *Post-Colonial Situations: Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge*: Madison: University of Wisconsin Press, 1991, p. 314-324.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: *O guru iniciador e outras variações antropológicas*. São Paulo: Contra Capa, 2003.
- BECKETT, Jeremy. The past in the present, the present in the past: constructing a national Aboriginality. In: Jeremy Beckett (ed.). *Past & Present: The Construction of Aboriginality Victoria*: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. In: *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- \_\_\_\_\_. É possível um ato desinteressado? In: *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- BRAGA, Vivian. Cultura Alimentar: contribuições da antropologia da alimentação. In: *SAÚDE VER*, Piracicaba, 6 (13): 2004, p. 37-44.
- CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (org.). *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005.
- CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR - CONSEA. *Terra: direitos patrimoniais e territoriais*. Documento interno elaborado pelas CP 5 e CP 6 do CONSEA para Plenária: 2008.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nova York: Columbia University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Anthropology with an attitude: Critical essays*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Éditions Albin Michel, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Éditions Albin Michel, S. A., 1994.
- HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. Introdução. In: *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 [1983].
- MALUF, Renato Sérgio Jamil. *Segurança Alimentar e Nutricional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

- MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional-PPGAS, 2003.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política e re-elaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda., 2004.
- \_\_\_\_\_. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003 [1987].
- \_\_\_\_\_. Two or three things I know about culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. v. 5, n. 3, p. 388-421.
- TEDESCO, João Carlos. *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF, 2004.
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981 [1975].
- WEBER, Max. Comunidades étnicas. In: *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. 1983.

WEITZMAN, Rodica. As práticas alimentares “tradicionalis” no contexto dos povos indígenas de Minas Gerais. *Estudos Sociedade e Agricultura*, abril de 2013, vol. 21, n. 1, p. 140-159, ISSN 1413-0580.

**Resumo:** (As práticas alimentares “tradicionalis” no contexto dos povos indígenas de Minas Gerais). Este artigo analisa as mudanças que atingem os modos de se alimentar nas aldeias indígenas de Minas Gerais. Esses povos sofrem um processo de ressignificação dos hábitos alimentares frente aos fluxos modernos, a partir da introdução de alimentos industrializados advindos do mercado externo, na sua dieta. Além disso, verifica-se uma aceleração do processo de degradação ambiental nos seus territórios. Entende-se que estas alterações têm provocado um esforço voltado para a preservação de traços definidores da herança alimentar e, ao mesmo tempo, têm implicado a construção de uma nova relação com o que constituem tais hábitos alimentares.

**Palavras-chave:** hábitos alimentares, tradição, segurança alimentar e nutricional, povos indígenas.

**Abstract:** (*"Traditional" food practices in the context of indigenous peoples of Minas Gerais*). This article analyzes the changes that affect the food practices of the indigenous villages of Minas Gerais. These indigenous tribes are re-signifying their own food habits in the face of the introduction of industrialized foods from the external market in their diet. Beyond that, an acceleration of the process of environmental degradation has taken place within their territories. It can be understood that these alterations have incited a collective effort aimed towards the preservation of defining characteristics of the food heritage of these social groups, and, at the same time, have implied the construction of a new relationship with the constituents of these food habits.

**Key words:** Food habits, Tradition, Food and nutritional security, Indigenous peoples.