

“COMIDA DE BRANCO, COMIDA DE ÍNDIO”: CONSUMO ALIMENTAR, AGENCY E IDENTIDADE ENTRE MULHERES INDÍGENAS URBANIZADAS NO ALTO RIO NEGRO

*Fabiane Vinente dos Santos**

RESUMO: A questão dos indígenas que vivem na cidade paulatinamente muda de um campo pouco explorado pela etnologia dos povos indígenas no Brasil para assumir um lugar de destaque nas pautas de pesquisa. Pouco a pouco assistimos ao abandono das abordagens que concentravam a atenção nas experiências particulares de indivíduos frente às transformações provocadas pelo ambiente urbano para outras voltadas para a análise de coletivos, evitando o isolamento das experiências individuais e buscando contemplar aspectos onde tais experiências particulares sejam vistas como uma rede mais ampla de relações envolvendo a vida nas cidades como parte de um espaço de transformação dentro de marcos culturais diferenciados. Este artigo tem como objetivo discutir essas transformações na perspectiva de mulheres indígenas utilizando como fio condutor a questão das escolhas alimentares numa cidade do noroeste amazônico, São Gabriel da Cachoeira. O conceito de *agency* é tomado como objeto de experimentação etnográfica para auxiliar na compreensão das classificações semióticas dos alimentos.

PALAVRAS-CHAVE: mulheres indígenas, índios na cidade, escolhas alimentares

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS, IFCH/UNICAMP; pesquisadora da área de Sociodiversidade do Instituto de Pesquisa Leônidas & Maria Deane/Fiocruz Amazônia e bolsista RII-Pos-Grad da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam).

INTRODUÇÃO

A atração exercida pelos centros urbanos sobre indígenas que abandonam suas aldeias de origem para viver na cidade proporciona oportunidade de observação da emergência de formas diferenciadas de gerenciamento das políticas de identidade, das relações geracionais, de gênero e da emergência de novos padrões de socialidade e de distinção social. Na área cultural do alto rio Negro¹, noroeste amazônico, o incremento da urbanização com a concentração de serviços básicos como saúde e educação nos núcleos urbanos, além do desejo ao acesso de mercadorias tem funcionado como motor para a mobilidade dos indígenas em direção à cidade, num movimento descrito por Lasmar (2005) como o de “ida em direção ao mundo dos brancos”. Para a autora, fenômenos como a migração, a escolarização, inserção no mercado de trabalho e os casamentos com brancos são todos relacionados a um mesmo esquema de representação cujos limites são estabelecidos na oposição “índio” e “branco”. Uma vez na cidade, os vínculos regulados pela tradição nas aldeias como o parentesco, as obrigações entre afins e as distinções de papéis de gênero sofrem pressão dos determinantes socioeconômicos, não desaparecendo, mas metamorfoseando-se em outros arranjos e dando origem a outras relações influenciadas pela realidade urbana.

¹ Em virtude das seculares redes intertribais estabelecidas entre os grupos étnico-linguísticos habitantes da região do alto rio Negro – determinados a partir de três troncos linguísticos – Tukano Oriental, Aruaque e Maku, que por sua vez dariam origem aos vários grupos, sendo o Tukano subdividido em aproximadamente quinze grupos linguísticos exogâmicos e patrilineares: Arapaço, Bara, Barassano, Dessano, Cubeco, Karapanan, Makuna, Miriti-Tapuia, Siriano, Taiwano, Tatuyo, Tukano, Tuyuca, Yuruti, localizados preferencialmente na bacia hidrográfica do rio Uaupés e seus afluentes no Brasil e no rio Pira-paraná, na Colômbia. O tronco Aruaque seria composto pelos Baré, Tariano e Baniwa, localizados no Alto Rio Negro e Xié, baixo Uaupés, Içana e afluentes. O tronco Maku é formado pelos Hupda Maku (trechos do Rio Papuri e Tiquié), Bara Maku (bacia do Papuri, Colômbia), Yuhup Maku (interflúvio do Tiquié e Uaupés e Serra da Traíra), Kamã (que habitam aldeias próximas a São Gabriel da Cachoeira) e os Maku Guariba ou Nadöb (no interflúvio do Japurá e Rio Negro). A região foi batizada de “área cultural” pela antropóloga Berta Ribeiro (1995). Acreditamos que, embora tal distinção tenha sido bastante criticada, ainda seja útil para falar dos processos sociais macro na região.

Estas oposições, cujo idioma nos apropriaremos aqui, será tomada como base para a compreensão do papel da mulher como agente deste processo de transformação social, tendo como base a questão das escolhas relacionadas ao consumo alimentar doméstico de mulheres indígenas que vivem no núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira.

No que se refere ao papel da mulher nas sociedades indígenas amazônicas, ainda é sensível a carência de estudos que dimensionem o papel político e que foquem as relações de gênero nos novos contextos experimentados pelos homens e mulheres indígenas. Seymour-Smith (1991:629) com relação a esse problema, afirma que o estudo de gênero é uma área crucial dos estudos na Amazônia, posto que as relações de gênero constituem-se numa das instâncias críticas do nexo entre o modo tradicional comunitário de produção e a penetração da economia de mercado capitalista. A análise simplista das relações tradicionalmente tem remetido as conclusões ao binômio “dominação masculina-subordinação feminina” e sacrifica o entendimento da complexidade dos processos pelos quais passa a região e dos novos quadros sócio-culturais gerados no processo. Sendo assim, parecem persistir, apesar das décadas, alguns dos grandes problemas teóricos que emergiram desses debates: o da tensão entre a questão das conseqüências para a práxis feminista da desconstrução da categoria “mulher” (a partir de sua desnaturalização) e o dos limites do espaço de poder político feminino. De forma mais geral, esta tensão nos remete a uma outra, no campo da antropologia: entre subjetividade e estrutura, que seria a síntese dos dilemas enfrentados pelo campo antropológico nas últimas décadas (Strathern, 1996: 22).

Acompanhando a tendência no segundo campo apontado pela autora, este trabalho pretende refletir sobre as políticas de identidade das mulheres indígenas a partir de suas experiências pessoais, sobre o modo como acessam, na cidade, os conteúdos culturais que circulam em suas redes relacionais e como a questão de gênero tem sido gerenciada. Tais tópicos podem ser melhor equacionados como processo se nos remetermos às categorias *agent* e *agency*, tomadas aqui de forma privilegiada como ferramentas teóricas. Tomemos aqui as contribuições de Ortner (2008) a respeito.

Ortner identifica a gênese do conceito de agência no campo da teoria da prática², derivada da noção de “ator social”³. Ortner introduz nessa discussão a noção de “jogos sérios”, projeto teórico que pretende ver a vida social como “algo ativamente jogado, voltado para metas e projetos culturalmente constituídos e envolvendo práticas de rotina como ações intencionalizadas” (p.46).

A aceção vigente sobre o “ator em jogo” (agente), que remete ao ator autônomo, individualista, ocidental, heróico, em franca oposição à “estrutura”, sugere uma oposição insuperável entre estrutura e agência. A autora propõe a flexibilização de tal oposição, enfocando o agente como partícipe de uma rede de múltiplas relações inevitáveis. A inserção social dos agentes dentro do contexto dos “jogos sérios” se dá tanto em relações de pretensa solidariedade quanto naquelas marcadas por uma relação de poder desigual (competição ou dominação). Tomando as considerações de outros autores⁴, Ortner aponta dois problemas centrais relacionados à questão da agência na antropologia: o primeiro estaria relacionado à tendência do conceito cair numa forma de etnocentrismo, pois ontologias que dão precedência aos indivíduos em relação aos conceitos estariam apoiadas em pressupostos ocidentais, tendendo à visão da vitória humana sobre seu contexto histórico, econômico e cultural por meio da “força de vontade”.

Uma segunda ordem de problemas, fruto da focalização excessiva da agência de indivíduos ou grupos, estaria relacionada à uma simplificação grosseira e excessiva dos processos envolvidos na história, que assume duas

² Ortner aponta três autores que teriam contribuído para as bases da teoria da prática; embora eu não tenha recorrido às suas fontes, valendo-me de seus comentários a respeito, acho por bem, a título de informação para o leitor, informar os livros citados por ela: BOURDIEU, Pierre (1978). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press; SAHLINS, Marshall (1981). *Historical metaphors and mythical realities*. University of Michigan Press e GIDDENS, Anthony (1979). *Central problems in social theory*. University of California Press.

³ Tomando a máxima de que “a cultura constrói o sujeito como tipos particulares de atores sociais”.

⁴ O estudo amplamente citado por Ortner é do casal John e Jane Comaroff (1981) e chama-se *Of revelation and revolution: christianity, colonialism, and concencioness in South Africa*, editado por Juta & co.

formas: a primeira seria a impossibilidade de visualização das forças sociais em jogo. A análise e compreensão dos processos sociais são negligenciados quando o foco analítico é deslocado para a “agência”, que resulta num relato inadequado, superficial e parcial, a exemplo dos relatos de eventos históricos como do colonialismo europeu os de emancipação de estados nacionais, que retratavam a ação heróica ou intencional como a força motriz dos processos histórico-sociais.

Uma outra consequência seria o risco de perder de vista as forças sociais e culturais de grande escala que estão em jogo, além das relações complexas e altamente imprevisíveis entre intenções e resultados (p. 49). Como destaca a autora, os processos de transformação cultural constantemente funcionam de maneira imprevista, a revelia dos projetos dos atores.

Ortner também alerta que embora “desejos e motivações” sejam ingredientes importantes na constituição das intencionalidades e da agência, às vezes não são tão importantes para os resultados, todavia guardando com eles relação mediada. Por esse motivo alguns trabalhos desenvolveram ferramentas teóricas para lidar com a questão dos desejos e motivações, porém tentando superar o paradoxo representado pelo papel do indivíduo na agência e tendo em vista o marco da teoria da prática: neles não há precedência dos indivíduos nem da estrutura, mas uma relação dinâmica em alguns termos básicos – evitando dar precedência aos indivíduos em relação ao contexto; evitando importar pressupostos ocidentais tais como a idéia de que “os seres humanos podem triunfar sobre seu contexto por meio da força de vontade” e que economia, cultura e sociedade são fruto disso; evitando desconsiderar o “pulsar das forças coletivas” e reconhecendo a onipresente probabilidade de consequências não-intencionais.

Agência não é, portanto, uma coisa em si, mas sempre faz parte de processos mais amplos que Giddens chama de “estruturação”, em que estão envolvidos o fazer e o refazer das formas sociais. Ortner identifica então três aspectos da definição de agência:

1. A agência pode ou não implicar em intenções;
2. A agência está simultaneamente nos campos do universal e do culturalmente construído;
3. Há uma estreita relação entre agência e poder.

Sobre a questão do peso da intencionalidade na agência, a partir de extensa bibliografia, Ortner delimita um continuum com duas tendências polarizadas: uma *soft*, que concebe a intenção como parte da agência, mas não determinante, e outra *hard*, para a qual esta seria um atributo básico da agência. A autora opta pelo “caminho do meio” e, baseada em Giddens e nos Comaroff, reconhece a intencionalidade como disposição geral dos humanos, mas evita a idéia de que esta se constituiria de metas conscientes, pois isso obscureceria as conseqüências não-intencionais dos resultados das ações.

Ortner, portanto, insiste na distinção entre práticas e rotinas, concordando com autores que identificam a intencionalidade ativa – que não é sinônimo de consciente – como componente da agência, que diferenciaria esta das práticas de rotina. No que diz respeito à construção cultural da agência, há uma concordância geral de que a capacidade de agência goza de um caráter universal, podendo inclusive servir para caracterizar a condição humana.

O terceiro ponto, relacionado à relação entre agência e poder, remete ao próprio contexto de surgimento da questão da agência nas ciências sociais, na década de 70, o que ao mesmo tempo que fornece uma ligação da categoria com a questão do poder, lhe empresta um sentido similar ao de “resistência”/ oposição à ordem, como falado antes. Esta aceção por vezes obscurece o fato de que a resistência é apenas uma das possibilidades da agência, bem como a idéia de capacidade de “transformação”, que pode operar também como “dominação” em situações de desigualdade de poder na estrutura.

No âmbito da relação de poder, embora haja uma quase automática equiparação da agência à idéia de “resistência” ao poder, esta é apenas uma das dimensões envolvidas. Relacionar agência com assimetrias de poder não é, porém, uma ilusão na mente do leitor, mas uma circunstância presente na distribuição desigual de recursos, idéia que Ortner empresta de Giddens. A questão dos recursos e de sua propriedade, contudo, envolve ainda outras questões, como a do empoderamento. Conceber seres humanos como empoderados é visualizar seu acesso mais facilitado a recursos – sejam eles humanos ou não-humanos. Agência, desse modo, não está necessariamente oposta à estrutura, mas é um componente dela. Estrutura, assim como agência, está construída sob assimetrias de poder.

Desse modo, entendemos recursos como componentes da “rede” da qual agência é parte. Alguns usos excepcionais da agência têm buscado dimensionar seu papel de elemento no alcance de um projeto determinado, enfatizando além do sujeito, os objetos ou seus recursos, proporcionando novas utilidades e demonstrando o potencial de uso além da capacidade objetiva humana. Um exemplo é o trabalho Sztutman (2006), em recente pesquisa sobre a condição de guerreiro e seu processo de fabricação entre os povos ameríndios. Para os Tupinambá analisados pelo autor, os *nomes* teriam um papel fundamental como fonte de reconhecimento social e de *agência predatória*, provendo habilidades apreciadas para a guerra como a ferocidade e a força. Nesse caso, a capacidade de agência não pertenceria à pessoa diretamente, mas ao nome tomado dos inimigos que transmitiria suas capacidades, personificando relações de status (magnificação pessoal, como denomina o autor) num contexto em que não havia um corte muito rígido entre os indivíduos que ocupariam posições políticas e os demais. A tomada da “agency” como capacidade extensiva a instituições e coisas é uma deixa para que possamos situar o papel dos alimentos na construção das identidades das indígenas na cidade; é operando desta forma que acessaremos os significados atribuídos à comida consumida pelas mulheres indígenas.

Aqui tomamos como objeto as escolhas alimentares de famílias indígenas a partir de dois pequenos grupos de mulheres indígenas residentes na área urbana de São Gabriel, caracterizados por diferentes experiências urbanas. A abordagem assemelha-se à escolhida por Blanca Muratorio (1998) ao tratar dos conflitos entre gerações diferentes de mulheres Quíchua na cidade de Teena, no Equador. Como ela, estamos preocupados em analisar as transformações infligidas pelo modo de vida citadino nas instituições, valores e concepções indígenas a partir da dicotomia do que pertenceria ao “mundo dos brancos” e ao “mundo dos indígenas”. Tal movimento, contudo, deve ser tomado com cuidado, uma vez que apesar dos discursos nativos enfatizarem esta ambivalência, percebemos através dos dados que ela é flexibilizada em várias ocasiões, sendo também passível de manipulação e negociação.

Nossa hipótese principal é de que o consumo alimentar, assim como outros aspectos da vida urbana, como a escolarização e o acesso ao mercado de trabalho, funciona como um elemento importante no movimento em

direção ao mundo dos brancos (Lasmar, 2004), imbuído de “agência civilizatória”. Mais do que uma “assimilação” dos hábitos de consumo da sociedade envolvente, o que propomos é que tais apropriações sejam lidas como elementos gerenciados pelas mulheres a partir de uma economia política de negociação com o “outro” cujo sentido, para os povos ameríndios, é responsável pela fundação da ordem social; é o lidar com a diferença e com outras alteridades que dá origem à sociedade (Overing, 1983-1984). A alimentação é vital para a determinação das identidades pois, carrega os significados culturais para elementos cotidianos, o que não significa que está limitada à questão material nem cultural, mas articula várias esferas sócio-culturais e econômicas simultaneamente.

COISAS DITAS SOBRE ALIMENTAÇÃO E CONSUMO

Na vasta literatura disponível sobre práticas alimentares elaborada por diferentes campos do conhecimento (economia, nutrição, história, sociologia, antropologia) uma questão parece perseguir as argumentações: o que determina as escolhas alimentares? As necessidades diárias do corpo humano por proteínas, gorduras e vitaminas elaboradas pelo saber biomédico, conhecimento, facilidade ou disponibilidade de fontes de alimento não parecem ser razões suficientes para determinar o consumo alimentar. Sahllins (2003) sugere que as escolhas alimentares são feitas com base em outros elementos que vão bem além do que seria considerado racional em termos práticos, nos remetendo a uma razão cultural. A definição do que é ou não comestível é feita socialmente e culturalmente, a partir de fatores que passam tanto pelo material quanto pelo cultural, e é justamente na polarização entre cultura e materialidade que se institui o principal impasse na formulação de uma teoria sociológica sobre o fenômeno alimentar.

Na década de 70, no auge das disputas pela hegemonia científica nas ciências sociais entre estruturalismo e marxismo, Sahllins, a partir de uma profunda crítica da visão marxista da economia como uma esfera autônoma da vida social visando a reprodução social, elabora as bases para o rompimento definitivo com a dicotomia entre cultura e a “razão prática” quando desenvolve

a idéia de que o valor de uso dos objetos é tão social quanto o seu valor de troca, já que nenhum produto tem valor por si mesmo. A sociedade ocidental seria organizada em diferentes esferas distintas, sendo que a esfera econômica teria a tendência a se sobrepor sobre todas as outras em virtude do caráter racional de nossas escolhas.

Esta visão utilitarista que vê a “razão prática” como fundamento das ações humanas acabou por gerar nas ciências sociais uma tendência a ver o marxismo como a teoria explicativa da sociedade ocidental, por este ter em vista a distinção entre produção (infra-estrutura) e subjetividade (super-estrutura) enquanto o estruturalismo seria a teoria adequada à abordagem das sociedades tribais que apresentam unidade entre os aspectos materiais e simbólicos. Sahlins explora esta questão delicada demonstrando que a relação entre a razão prática e a simbolização no marxismo, relação esta diminuída por interpretações parciais que geram uma imagem distorcida e etnocêntrica da sociedade moderna, apresentando um outro enfoque, lembrando que toda transação tem um coeficiente social inerente às relações sociais, ou seja, o capitalismo também é, assim como as trocas “primitivas”, uma forma de simbolização. Estas conclusões são importantes para dimensionarmos a questão alimentar que sintetiza, ela mesma, os aspectos de materialidade e cultura a que se refere Sahlins.

Com as transformações ocorridas no modo de vida das populações indígenas nas últimas décadas, constitui-se um desafio instigante o desvendamento das lógicas inerentes às práticas alimentares de grupos indígenas dentro e fora dos contextos tribais. O objetivo deste trabalho é investigar a alimentação de famílias indígenas residentes num cenário urbano tendo em vista que estas se encontram, aparentemente, fora das redes de reciprocidade estabelecidas no viver comunitário como as que estruturam as relações de parentesco.

A disputa entre as abordagens “materialista” e “subjetivista” reflete-se na construção de um dos conceitos privilegiados neste trabalho, o de *consumo*, cujos vários significados expressam as modificações ocorridas na ordem do pensamento das ciências sociais nas últimas décadas do século XX, auge de seu emprego em estudos de grupos sociais, até hoje. Canesqui (2005) resume as transformações ocorridas em seu significado a partir de 1970, quando sob a influência da abordagem marxista, referia-se

ao processo concreto de consumo, à apropriação privada de meios e objetos de consumo, imprescindíveis à recuperação da força de trabalho que opera na família como unidade de consumo, a forma típica de reprodução do sistema capitalista, resultando para os trabalhadores na produção da própria vida (p. 167).

Desta forma, o consumo é tido como necessário para a satisfação das necessidades sistêmicas. Mesmo a família, como ressalta a autora, tem implícita a idéia de ser tão somente onde o indivíduo recompõe sua capacidade de trabalho ideologicamente estabelecida⁵. O consumo é tratado desta forma como um fim em si mesmo. Douglas & Isherwood (2004) propõem a relativização do conceito, enfatizando a necessidade de “ressocialização” do consumo e o abandono da idéia deste como resultado ou objetivo do trabalho.

O consumo tem que ser reconhecido como parte integrante do mesmo sistema social que explica a disposição para o trabalho, ele próprio parte integrante da necessidade social de relacionar-se com outras pessoas, e de ter materiais mediadores para essas relações (op.cit., p.26)

As conclusões dos autores afastam-se das preocupações utilitaristas de poupança e gasto para dedicar-se à compreensão do *desejo* por bens que, diferentemente do que acreditam os economistas, não se baseia exclusivamente em uma racionalidade de custo/benefício, mas numa questão cultural. As explicações sobre o consumo, via de regra, têm transitado entre dois

⁵ Também é a partir desta linha que se desenvolve a crítica ao sentido da domesticidade como atividade inferior na sociedade, ocasionando as disparidades entre os sexos masculino – incumbido de buscar os recursos para a reprodução social da família e o feminino – elemento designado para cuidar do processo de reprodução social através da alimentação e estruturação da família no lar. Vistas sob este enfoque, as diferenças entre os papéis sexuais seriam apenas de perspectiva, já que as tarefas femininas seriam tão importantes quanto as masculinas. Tal constatação também serviu para a superação dos argumentos exclusivamente biológicos para explicar as diferenças entre homens e mulheres, possibilitando a construção da categoria gênero em substituição a sexo (Rubin, 1975).

pressupostos retroalimentadores: o higiênico ou materialista de um lado, e a cobiça por outro (desejo de possuir o que o outro possui). O materialista, fruto da lógica economicista clássica, tem como característica uma divisão maniqueísta que separa o homem entre seus aspectos físicos e espirituais, atribuindo valores a cada um deles (físico equivalente a mal e espiritual equivalente a bom) e optando por privilegiar o primeiro aspecto⁶.

No que diz respeito ao consumo alimentar entre os indígenas, nossa proposta aqui é trabalhar com a perspectiva do desejo, a partir da idéia de uma propriedade de *agência civilizatória* dos alimentos a medida que estes teriam a capacidade de “domesticar” a cidade, contribuindo para a construção de um lugar próprio nesta, ou seja, mais do que um “código do mundo dos brancos”, seria a comida fonte de decodificação de tais códigos a partir da substância. Assim podemos vislumbrar porque, apesar da relativa disponibilidade de terras para o cultivo de roças próximas à cidade, as mulheres indígenas parecem cada vez mais optar pela escolha de alimentos obtidos através de compra no comércio local de São Gabriel, aumentando a dependência do dinheiro.

CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE TRABALHO

A sede do município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, principal núcleo urbano da região do alto rio Negro, está situada a 853 quilômetros da capital do estado, Manaus, à margem do rio Negro, numa zona fronteira com Colômbia e Venezuela. A principal via de transporte de pessoas e mercadorias são os rios, existindo quatro bacias principais: Negro, Içana/

⁶ Sahlins (2004), preocupado em esmiuçar o caráter cultural da economia capitalista, explora o conjunto de idéias sobre a relação entre a vida e satisfação das necessidades. Tais idéias não começaram nem terminaram com o Iluminismo, mas consistem em estruturas culturais, presentes em vários momentos da história humana. Sahlins chama a atenção para esta divisão existente no Ocidente considerando que a intuição da cultura como nos é dada é ligada à idéia de natureza biológica – combina-se com outra mais antiga, cujas raízes estão no pensamento platônico, produtora da chamada “estratificação corporal”, que consiste na classificação das partes do corpo entre superiores e inferiores, cabendo às últimas demonstrar as paixões e necessidades humanas e às primeiras a racionalidade, moral e imortalidade.

Aiary, Uaupés, Xié. Uma grande parte do município é formada por terras indígenas demarcadas (Rio Téa, Apaporis, Negro I e Negro II), constituindo-se num ambiente relativamente preservado em termos de recursos naturais. A população total do município de São Gabriel, de acordo com os dados do último censo do IBGE, é de 29.227 habitantes, possuindo densidade demográfica de 0,27 hab/km². Desse contingente, grande parte se concentra na área urbana. Por ser considerado um ponto estratégico para o país, a cidade foi denominada área de Segurança Nacional, pela Lei Federal número 5.449, sendo sede de dois quartéis, além de vários pelotões ao longo da faixa de fronteira.

A produção, circulação e distribuição de alimentos está profundamente relacionada à organização social e cosmológica dos povos rionegrinos, mediada pelas relações de parentesco que entre outras coisas viabilizam os acordos matrimoniais que regulam o acesso aos recursos disponíveis – terra para plantio e áreas de pesca – de onde são obtidas as fontes alimentares. As características culturais e ambientais dos grupos indígenas da região instituíram uma organização social do trabalho fundada na distinção e complementaridade das relações de gênero que viabilizam tais processos.

Christine Hugh-Jones (1988:170-173) descreve nas comunidades barasana um regime altamente disciplinado de divisão sexual da produção entre homens e mulheres, com os primeiros responsáveis pela obtenção de proteína animal (caça, pesca), preparação dos terrenos de plantio, cultivo de plantas medicinais e rituais, produção de cestaria e ornamentos rituais, além da construção de habitações enquanto as mulheres são responsáveis pelo plantio, cultivo e preparo dos produtos oriundos da mandioca (farinha, goma de tapioca, tucupí, etc.) e de outros vegetais, preparo da caça e pesca coletados pelos homens, cerâmica e pintura de alguns adornos rituais. As mulheres também seriam as principais responsáveis pela coleta de frutos e insetos sazonais utilizados na alimentação. O consumo dos alimentos se dá basicamente em duas ocasiões: internamente, dentro de cada unidade familiar e coletivamente, no chamado “salão comunitário” que seria o espaço que hoje substitui algumas das funções da antiga casa comunal⁷.

⁷ A atuação de várias ordens missionárias no rio Negro contribuíram para o abandono completo das casas comunais (malocas) descritas pelos Hugh-Jones na década de 70 (no caso dos Barasana

A distribuição da comida entre as refeições comunitárias (feitas com toda a aldeia) e as privativas da família nuclear obedece a um delicado equilíbrio ditado pelas normas de generosidade e a necessidade de manutenção do grupo. Não há restrições objetivas contra famílias que não tenham conseguido produzir o que seria o mínimo aceitável para o compartilhamento, mas se o grupo desconfiar que tal ausência ocorreu em função de uma escolha por evitar o compartilhamento em função do consumo privado de alimentos, ressentimentos podem aflorar (C. Hugh-Jones, op. cit: 51). Nas refeições comunitárias, os homens são os primeiros a se servir. Depois se servem mulheres e crianças. A proteína animal é nitidamente valorizada como iguaria, o que pode ser explicado pela sua escassez.

Um outro aspecto importante desta dinâmica são as relações de parentesco envolvidas no processo da produção. O casamento ideal com a prima-cruzada e o padrão virilocal de residência proporcionam a circulação das mulheres e, conforme já analisado por vários autores (Jackson, 1992; C. Hugh-Jones, 1998) uma aparente perda de capital político para o elemento feminino que se vê sempre na condição de “estrangeira” (em seu próprio grupo, pois é o elemento que um dia partirá para constituir família em outro lugar) e no grupo do marido (dentro do qual ela possivelmente falará um idioma diferente, dada a regra da exogamia lingüística). As variáveis envolvidas neste processo dentre as quais podemos elencar os fatos de que nos casos em que o casamento preferencial se realiza (FZD), a mulher contará com parentes dentro da comunidade do marido ou ainda que as línguas embora diferentes são inteligíveis entre si não atenuam o papel de representante da alteridade reservado à mulher. Uma vez casada, a jovem noiva se ocupará durante os primeiros tempos do casamento a ajudar a sogra em sua roça, e só posteriormente, provavelmente depois do nascimento do primeiro filho (C. Hugh-Jones, op. cit., p. 50) ela terá uma roça para si. O impacto dessa dinâmica para as relações de produção também são importantes, uma vez que o casamento representa um processo de gradual separação econômica do jovem esposo do seu *sibling*, uma vez que depois de casado e com filhos ele tenderá

em território colombiano) por casas nucleares. Algumas malocas têm sido construídas para efeito de afirmação identitária, mas não mais para uso habitacional.

a reverter os benefícios da produção de sua unidade doméstica para ela própria, em detrimento dos parentes, o que é por vezes fonte de atritos e desentendimentos. Se na vida de aldeia o parentesco opera como rede social que viabiliza as estratégias alimentares, cabe perguntar o que acontece com as populações indígenas que migram para os espaços urbanos, onde a economia do dom é substituída pela economia de mercado, como as mudanças culturais e ambientais que incidem sobre os migrantes reconfiguram suas redes de apoio social e se o assalariamento, a venda de artesanato e outras formas de geração de renda, estariam substituindo as formas tradicionais de socialização alimentar.

Na cidade, dentro da economia de mercado⁸, temos obviamente modificações radicais nesse quadro. São várias as discrepâncias possíveis, entretanto, e por mais esforço que seja feito no sentido de separar a lógica comunal da lógica urbana, as continuidades parecem ser construídas mediante a orientação de propor estratégias de diálogo entre estas lógicas.

Nesse sentido, uma das questões que mais me inquietaram durante o trabalho de campo em São Gabriel foi perceber o protagonismo feminino no meio urbano, o que colocava desafios às formulações da literatura sobre relações de gênero no alto rio Negro. A idéia de que os índios simplesmente “assimilam” os hábitos urbanos – incluindo aí a emancipação feminina – e que isso já está fora da alçada dos estudos de etnologia indígena não satisfazem a realidade de uma cidade que é, por falta de melhor terminologia, uma “cidade indígena”. Minha proposta então vai no sentido das formulações de Lasmar (2005) que propõe que os movimentos entre as duas lógicas citadas consistem em constantes negociações e trocas que são elaboradas dentro da lógica cultural.

Na sede do município, cujo crescimento acentuado nos últimos anos têm gerado bairros novos sem infra-estrutura e aumentado os índices de desemprego urbano, a economia financeira gira em torno do comércio local, sustentado pelas aposentadorias dos residentes indígenas e pelo consumo dos militares e funcionários públicos e de organizações não-governamentais que

⁸ É importante frisar que a oposição binária Economia de mercado = cidade vs. Economia comunal = aldeia é um construto “tipo ideal” para fins de tornar clara a argumentação. Ao longo do texto pretendo demonstrar que tal distinção não é tão clara, com várias zonas de intersecção entre as duas.

atuam na região. A rede de comércio local importa de Manaus a maior parte dos gêneros alimentícios comercializados – legumes, verduras, frutas, carnes congeladas, estivas e enlatados. As vendas à crédito são quase uma instituição, sendo comum a comercialização de produtos para quitação no final do mês. A agricultura é caracteristicamente de subsistência e as raras fazendas de gado não são suficientes para suprir as necessidades do consumo urbano, o que encarece as mercadorias em função da necessidade dos transportes de longa distância. O resultado são produtos alimentícios de preços elevados (chegando ao triplo dos preços cobrados na capital, Manaus) contrastando com a pouca circulação de dinheiro em espécie, já que é prática comum entre os comerciantes locais reterem os cartões bancários dos indígenas que os possuem para débito das contas feitas durante o mês, cerceando o acesso destes ao seu próprio dinheiro, sendo comum que as dívidas sejam maiores que os ganhos mensais.

A condição de indígenas que migraram para o espaço urbano proporciona às mulheres – ainda que de grupos étnicos diferentes – experiências de vida semelhantes, pautadas por condições sociais adversas, agravadas pelo estigma, pela falta de infra-estrutura de núcleos urbanos, carência de emprego e desestruturação familiar.

Os problemas urbanos parecem atingir de forma mais aguda às mulheres. Apesar da carência de ocupações remuneradas na cidade, ainda são as mulheres as que possuem maior facilidade de conseguir algum ganho financeiro. O único emprego “estável” disponibilizado aos homens é no Exército, onde geralmente servem em posições de baixa patente, como cabo ou soldado. A baixa escolaridade e o estigma de ser indígena cerceiam suas possibilidades de engajamento na carreira militar. Fora do âmbito das Forças Armadas, ocupações nas ONG’s, embora interessantes, são poucas e a falta de alternativas proporciona o atualmente elevado número de desempregados. As mulheres, por outro lado, embora padecendo das mesmas dificuldades, possuem outras possibilidades como o trabalho como domésticas nas casas dos brancos ou como artesãs⁹, alternativa ainda limitada a pequenos grupos

⁹ O artesanato feminino envolve elementos “tradicionais” da manufatura indígena da região como redes de tucum, colares e panclas de barro azul até adaptações feitas a partir de materiais já utilizados.

de pessoas pela dificuldade de venda dos produtos. Outro aspecto constatado é que os aposentados indígenas, por serem freqüentemente a única fonte de renda fixa da família, também têm sido onerados com o sustento da casa.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Os sujeitos investigados nesse trabalho são um grupo de vinte mulheres indígenas, residentes na área urbana de São Gabriel da Cachoeira e membros de organizações do movimento indígena local. A idade das participantes varia entre 25 e 58 anos, com idade média de 42 anos. Todas eram mães e associadas em organizações indígenas de artesãos, sendo esta atividade uma de suas fontes de renda. Nenhuma nasceu na sede do município de São Gabriel da Cachoeira, sendo todas migrantes. As características do grupo de mulheres seguem o padrão populacional indígena da cidade de São Gabriel segundo o Levantamento realizado pelo ISA/Foirn em 2003, que revelou que a chefia feminina é indígena em 23% dos domicílios da cidade. Desse número, 84,9% são mulheres indígenas.

A coleta de informações deu-se através da observação participante, em cerca de três meses em que contribuimos como assessora das organizações indígenas as quais as mulheres são afiliadas, de entrevistas e grupos de discussão. Também foi solicitado às mulheres o preenchimento de um questionário, feito durante os grupos de discussão, sobre o consumo alimentar de suas famílias. Embora o questionário aparentemente seja um instrumento que limite a abordagem antropológica, pautada pela interação mais intensa do pesquisador com as pessoas da área de investigação, neste caso funcionou muito mais um “fio condutor” para falar das questões referentes à alimentação, provocando a memória e a reflexão sobre as escolhas e seus determinantes.

Durante o trabalho foi solicitado que as mulheres relacionassem no questionário tudo o que costumavam comprar mensalmente para a alimentação da família, quantidades e valores. Nesses momentos havia uma intensa troca de informações e debates entre as mulheres. O estabelecimento dos itens foi espontâneo, com as próprias mulheres determinando o que compravam para o consumo. Deixamos claro que deveriam ser deixados de fora itens de limpeza

ou de outro tipo, e em seguida elas deveriam proceder um cálculo do que compravam por mês. Foi solicitado ainda que revelassem a quantidade total dos co-residentes da casa, quantos deles eram remunerados – incluindo elas próprias – e quanto ganhavam, suas ocupações, idade e gênero. Em seguida, foi pedido para que dissessem a quantia que cada um deixava em casa para as despesas de alimentação. A última parte do questionário era dedicada a informações sobre produtos de consumo alimentar obtidos por outras formas que não a compra. Foram incluídos aí produtos obtidos através de trocas e presentes de parentes.

“CLASSIFICANDO” A COMIDA

Uma primeira distinção possível de ser obtida em relação à comida nos momentos de discussão das informações dos questionários é entre o que é chamado de “comida tradicional”, ou “nossa comida”, ou ainda “comida de índio” com a comida “de branco”. A primeira vista pode parecer que a diferença está na forma de produção de comida: a primeira seria aquela “típica” do cardápio indígena e preparada pela maneira “tradicional” – o peixe assado, a farinha, a quinhãpira (sopa de peixe com pimenta), a maniçoba (cozido de folhas de maniva) e a comida industrializada. Sem adentrar na problematização dos termos “típico” e “tradicional” que, embora necessária, não teremos tempo para fazer aqui, percebemos que emicamente o chamado “tradicional” vai além do que consideramos como tal. Tal diferença se torna problemática quando vemos enquadrada como comida tradicional uma galinha “caipira”, como aconteceu durante o trabalho de campo. Com um pouco mais de atenção, pode-se perceber que a distinção encontra-se mais na forma de obtenção do alimento que em seu conteúdo – podemos assim arriscar uma diferenciação: é tido como “tradicional” tudo o que é passível de troca, ou seja, o que prescinde do dinheiro como forma de intermediação. Em termos marxistas, poderia ser chamado de “não-mercadoria” enquanto que no outro extremo estaria o que é mediado pela moeda, a mercadoria em si. Essa distinção é importante porque embora ela seja muito mais um produto do “nosso” olhar ocidental em relação às práticas alimentares dos índios do que uma

diferença elaborada por eles próprios, seus termos de definição como aparecem nos discursos são indígenas, uma vez que servem para demarcar um ponto fundamental: a fronteira entre o que pode servir como dádiva – no sentido maussiano, ou seja, veículo de trocas sociais – e o que não pode (visto que só acata a moeda como intermediário).

Mas mesmo tal categorização, no caso da “comida de branco”, pode ser flexibilizada nas práticas cotidianas, o que é obtido pela compra pode ser “convertido” à condição de não-mercadoria de uma forma simples, a dificuldade das mulheres urbanas em manter uma roça na cidade (visto que os terrenos para tal são distantes e raros) leva-as a buscar alternativas de obtenção de produtos como frutas, tucupí e vinhos regionais¹⁰, a solidariedade de parentes que moram nas aldeias e que, quando circulam pela cidade por ocasião dos pagamentos mensais, levam produtos da roça para trocar pelos industrializados. Exceção é a farinha, que aparece tanto como item de troca como item nas despesas familiares compradas na cidade. A explicação dada é a de que por mais que se troque farinha com parentes do sítio, sempre falta ao longo do mês em função do alto consumo, o que obriga a família a comprar mais. Com efeito, na feira da cidade é possível encontrar sendo comercializados por interioranos produtos como farinha, açaí, beijus, maniwara (térmita apreciada como alimento), pimenta e frutas, provando que o processo inverso, a transformação de não-mercadoria em mercadoria também é possível.

Um outro dado que chama a atenção é o percentual com que cada co-residente remunerado colabora com as despesas de alimentação da casa: as mulheres raramente deixavam menos de 80% de seus ganhos para este fim, mesmo quando ganhavam mensalmente somas irrisórias como meio salário mínimo. Em comparação, os homens, quanto maior a remuneração, menos percentual deixavam para as despesas. Os mais jovens – filhos, sobrinhos e irmãos – eram os que menos colaboravam, ao contrário das mulheres que, independente da situação (se mãe ou filha) deixavam quase todo o seu ganho para as despesas coletivas de alimentação. Ficamos buscando uma explicação para essa aparente inversão até lermos um artigo de Lea (1994) que pode nos

¹⁰ Por “vinhos regionais” entendem-se os sucos de sementes de palmeira como açaí, bacaba, buriti, entre outros.

fornecer, talvez, uma pista. Perguntando a um Mebengokre porque os homens não ajudavam as mulheres a carregar lenha para cozinhar, ela obteve a resposta de que “cozinha era coisa de mulher”. Talvez essa seja a mesma lógica que opera agora entre os indígenas rio-negrinos: a preocupação com “a cozinha”, com a alimentação, por ser na aldeia uma tarefa feminina, seria transplantada para a vida urbana com conseqüências onerosas para as mulheres que se vêem na situação de gerir o núcleo familiar praticamente sozinhas, o que é agravado pela dificuldade de trabalho.

No que diz respeito à agência civilizadora dos alimentos, hipótese já delimitada anteriormente, as respostas das mulheres apontam para a eleição de alguns alimentos como emblemáticos na apropriação do *ethos* urbano. Fazem parte disso por exemplo o refrigerante, o açúcar, o pão (consumido seco, como se fosse beiju de farinha), a carne de gado. Devemos ter em vista que nem sempre esses alimentos são disponibilizados nas casas das mulheres, uma vez que alguns são extremamente caros, como é o caso da carne de gado. Mesmo assim, é vista como um alimento “de branco” e considerado imbuído de agência “branca”. Com efeito, apesar de todas as mulheres identificarem a carne de boi como importante na alimentação, o consumo de carne é baixo, certamente em função do alto preço do produto no comércio local. A necessidade diária do consumo de proteína animal, que Sahlins (2003) chama a atenção como sendo um produto da cultura ocidental burguesa, é apropriado pelas mulheres do estudo que relatam preferir o peixe, quase inacessível em função do alto valor¹¹, a exemplo do que acontece com a carne de boi, mas que acabam por adotar um substituto: o frango congelado, com o qual chegam até a fazer quinhapira, prato originalmente feito com peixe.

A questão do peixe também é digna de uma nota rápida. Embora seja um alimento indígena “por excelência”, o peixe constitui um belo exemplo de como as questões ambientais, econômicas e culturais se entrelaçam na questão alimentar: a carência de peixes na cidade provoca sua compra pelos

¹¹ As reservas pesqueiras não existem mais nos arredores de São Gabriel em função do frágil equilíbrio ecológico das águas de baixo potencial piscoso quebradas pela concentração urbana. O peixe comercializado na cidade é importado de Manaus e chega congelado, com alto custo pelo frete.

comerciantes locais em Manaus. Entretanto, o peixe de Manaus, que chega congelado, é tido como “comida de branco”, e embora objeto de desejo é tido como “mais fraco” em relação aos peixes regionais, tidos como “comida de índio” e ainda mais caros que os congelados. Tal situação provoca a privação deste importante item nas casas. O peixe na cidade transformou-se assim num item de prestígio, assim como a carne de animais de caça (paca, cotia, veado), relativamente mais acessíveis nas comunidades do interior do município e extremamente caras na cidade, obtidas apenas por encomenda. As mulheres de melhor situação financeira relatam que, apesar do preço, compram tais carnes “de vez em quando, quando dá muita vontade”.

Uma das coisas que chama a atenção é o alto consumo de açúcar relatado pelas entrevistadas. Além do grande volume de açúcar refinado (uma das entrevistadas chega a inacreditável quantidade de 3 kg de açúcar refinado por pessoa durante o mês, fora o açúcar consumido em refrigerantes, refrescos em pó e nas frutas). Perguntei a elas posteriormente porque compravam tanto açúcar, e algumas explicaram que especialmente os mais jovens já adotavam o uso do açúcar para alimentos que, na aldeia, não são consumidos doces como os mingaus, os vinhos de sementes (açai, patauí, buriti), além do café, que é apreciado muito doce. Esta explicação, contudo parece não dar conta de volumes tão grandes de consumo. Mais uma questão a ser desenvolvida. As crianças funcionam como um catalisador de consumo dentro da família, delimitando um perfil diferenciado em função de sua presença. Itens considerados supérfluos¹² pelo alto custo, como “leite”, tornam-se presença obrigatória na cesta básica familiar.

O alto consumo de café parece seguir o padrão de outras populações indígenas de contato mais recente, como relata Leite (2005) em seu estudo sobre os Wari, no qual ele chama a atenção para a adoção do café como “bebida de boas-vindas”, numa “ressignificação” das regras de sociabilidade dos brancos. Com efeito, o consumo de café entre as famílias estudadas também é alto, para o que colabora o fato de ser barato, de fácil aquisição e de preparo rápido.

¹² Mary Douglas considera supérfluo (luxo) o que geralmente é cortado do consumo numa situação de crise. O necessário seria o que, independente do nível de renda é consumido na mesma quantidade. Em termos alimentares, o necessário para uma família urbana é composto

Pelos relatos das mulheres, o arroz é um alimento que, embora não seja muito apreciado em termos de sabor, é adotado à medida que a renda familiar aumenta, provavelmente por sua agência civilizatória.

Um último ponto importante é a da complementaridade roça-cidade. Tendo em vista que estamos tratando do universo feminino, podemos perceber que trocas e negociações com o mundo dos brancos não estão limitadas aos homens; o que se observa no contexto urbano é que as mulheres cada vez mais tomam a tarefa de também negociar com este universo e buscar benefícios, bens e mercadorias. Um exemplo é o acolhimento de parentes vindos do interior para estudar ou trabalhar na cidade. A solidariedade entre mulheres proporciona a circulação de parentes em sua casa; como dádiva, trazem alimentos da roça para a cidade, o que poderia ser considerado como uma forma de “pagamento” mas que é mais do que isso: representam um circuito ininterrupto de trocas, uma vez que esses parentes, passando alguns dias ou meses, também levam para suas casas de origem alimentos “de branco” (biscoitos, sal, bolacha, feijão parecem ser os favoritos). Desse modo, em casas onde a mulher não possui roça na cidade, tais trocas representam a aquisição de alimentos da roça (farinha, vinhos, tapioca, legumes e frutas) enquanto nas casas onde a mulher possui roça ela poderá vender ou trocar seus produtos pelos industrializados, acionando uma rede de dádivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que elementos fundamentam a experiência do consumo entre tais populações? O viver na cidade é uma parte importante deste processo, o que serve para ajudar na compreensão do abandono das comunidades em direção à cidade. Mais do que um deslocamento físico por questões meramente pragmáticas, a mudança para a cidade é mobilizada por expectativas de

de produtos como arroz, feijão, etc. No caso das mulheres entrevistadas, o leite foi considerado “luxo” e a maioria declarou que a razão da compra geralmente é a presença de crianças na casa. Futuros inquéritos podem construir ferramentas mais eficazes para explorar esta questão.

apropriação de valores e bens estrangeiros, representados sobretudo pela educação escolar e pelas mercadorias. A adoção de uma dieta conforme os padrões “accitos” pela cultura urbana é um fator fundamental para o deciframento desta nova realidade, estando dotada de uma espécie de “agência domesticadora”.

Devemos lembrar que as mulheres do estudo todas tiveram uma intensa experiência comunitária antes de viverem na cidade, o que as classifica em relação à experiência urbana como “de primeira geração” (Lasmar, 2005). A questão da perspectiva de geração, também enfatizada por Jaramillo Bernal (2003) em seu estudo sobre indígenas vivendo em Manaus, é importante para definição da identidade social, visto que os laços de parentesco ainda fortes e os hábitos “do sítio” contrastam-se constantemente com os da cidade. Esta relação, contudo, é delicadamente tratada com a intermediação de mercadorias. Conforme pode ser visto no mapeamento das relações de reciprocidade, há uma dinâmica de complementaridade entre os produtos “da roça” e os produtos “da loja”: os parentes trazem do sítio frutas, tucupi e farinha em troca de feijão, sabão, sal e biscoito. Se a mulher possui roça na cidade, a relação se inverte: os produtos cultivados são vendidos para terceiros ou trocados por parentes mais abonados por produtos da loja.

Há de se levar em conta também um recente processo de valorização urbana da imagem do indígena em função do próprio movimento indígena, embora este raramente estenda suas ações sociais ao meio urbano¹³. A venda de maniwara, açai e beiju numa feira no centro da cidade, bem como a de mujeca e quiinhapira em festas realizadas pela prefeitura municipal demonstra uma maior abertura da população urbana ao que é “indígena” ou “tradicional”, como alguns gostam de denominar. Tais circunstâncias, porém, não se traduzem num radical “retorno às origens”, prevalecendo a tentativa pela apropriação da dieta “dos brancos”. Daí a importância dada num dos depoimentos colhidos de uma indígena que aconselhava suas vizinhas a, como ela, dar refrigerante diariamente para seus filhos “acostumassem-se” a beber esse tipo de bebida

¹³ Uma exceção a esta regra é o projeto Fundo Rotativo, do departamento de Mulheres da FOIRN, que possui uma cota de pequenos empréstimos para as mulheres da cidade. Tal prerrogativa é característica do movimento de mulheres indígenas cujas lideranças têm perfil urbano.

[de branco], denunciando a “agência domesticadora” desses alimentos em relação ao viver na cidade. Tal comportamento, embora amplamente condenado nas rodas de conversa, é corriqueiro, como atesta a observação dos encontros de mulheres, onde as crianças das famílias em melhor situação econômica sempre aparecem com uma garrafinha de refrigerante ou um pacote de biscoito recheado, sob os olhares ansiosos dos demais pequenos cujas mães não possuem condições de comprar tais produtos.

O papel das crianças no consumo familiar também é determinante, provocando o consumo de quantidades grandes de leite, achocolatados, refrigerantes, salgadinhos e biscoitos. As crianças, segundo nossa hipótese, atuam como catalizadores de consumo no interior das famílias, a medida que são mais suscetíveis à influência da mídia e do comércio, estando por isso mais abertas a novas modalidades de consumo. As crianças e adolescentes também são apontados como responsáveis pelo aumento do consumo de açúcar, pois parte delas o hábito de adoçar alimentos que nos sítios são consumidos puros como mingaus e vinhos regionais.

A abordagem do consumo entre povos indígenas de modo geral ainda conta com poucas contribuições. Uma delas é a de César Gordon (2003) que estuda questões de consumo e uso do dinheiro entre o Xikrin. Para o autor, o consumo de bens produzidos pelos brancos têm sido apropriado pelos indígenas como forma de distintividade, no mesmo sentido que os rituais de nomeação eram utilizados anteriormente para diferenciar grupos de chefias. Embora a preocupação do autor refira-se particularmente a objetos industrializados, podemos dizer que algumas evidências preliminares apontam para a alimentação como aspecto central da experiência urbana e como forma de diferenciação social sobreposta às hierarquias estabelecidas pelas culturas rionegrinas como aquela que aponta os povos tukano no topo da estratificação social ou mesmo as diferenças clânicas internas de cada denominação étnica. O consumo institui-se como novo marcador societário, juntamente com a instrução, possibilitando a ascensão social de indivíduos, o que não implica no abandono das matrizes sócio-culturais que regulam a economia das identidades, mas que estas servem de base para construções diversas.

No que se refere à questão inicial proposta, de como dimensionar o consumo com a agência entre as mulheres indígenas na cidade, podemos

ilustrar as conclusões gerais desse debate com o exemplo da mulher que considerava importante fornecer refrigerantes para que os filhos se acostumassem às coisas de branco. A condenação de tal comportamento pela mulher que me contava o episódio deixava clara sua opção: morar na cidade, mas consciente e orgulhosa de sua condição de indígena. Essa postura pessoal, embora individual, possui uma “estrutura” específica: a militância de minha interlocutora no movimento indígena. Ao recusar a idéia de domesticar seu corpo e suas preferências através de alimentos “de branco”, ela sem saber demonstrava a força da “agência de projetos” justamente na recusa de uma postura que poderia franquear a ela e a sua família a entrada nesse novo mundo. Com efeito, foi com grande orgulho que Madalena me falou sobre sua filha adolescente que tendo sido criada na aldeia, não teria se adaptado à comida da cidade e voltara para a casa dos avós, na calha do rio Içana. A agência, curiosamente, está além de um projeto de “integração” ao mundo dos brancos, mas de negociação entre um projeto de “indigenidade” e de “urbanidade” mediada pelo consumo de alimentos.

Um último aspecto a ser destacado dos dados é a constatação de que é cada vez mais inviável pensar na relação doméstica de gênero sob o prisma do paradigma da subordinação feminina. Os dados revelam que a esfera doméstica está profundamente inscrita nas dinâmicas sociais da esfera política, econômica e cultural.

ABSTRACT: The question of indigenous people living in the city gradually change from a field barely explored by ethnology of indigenous in Brazil to assume a relevant place in the research agenda. Gradually we see the abandon of the approach that concentrated attention in the individuals' particular experiences face the transformations carried out by urban environment, to another one focused in the analyses of the collective, avoiding the isolation of the individuals' particular experiences and looking for some aspects where these particular experiences can be seen as a network of relations, putting life in the cities as portion of a space in transformation within diverse cultural boundaries. This article aim to discuss these transformations in the perspective indigenous women, having as central point the problem of alimentary choice in a town located in the northwest of Amazonia, São Gabriel da Cachoeira. The meaning of agency is taken as object of ethnographic experiment to help to comprehend the semiotic classifications of food.

KEYWORDS: indigenous women, indigenous in city, food choices

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHEARN, L. Language and agency. *Annual Review of Anthropology*. v. 30, pp. 109-137, 2001.
- CANESQUI, A. M. Mudanças e permanências da prática alimentar cotidiana de famílias de antrabalhadores. In: CANESQUI, A.M; GARCIA. *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.
- DOUGLAS, M. e ISHERWOOD, B. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- GORDON, C. O dinheiro dos índios Xikrin (Kayapó): a expressão monetária do valor e do prestígio em uma sociedade indígena. Colóquio Quantificação e temporalidade, 24 a 26 de agosto, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2005.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL e FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. Relatório final do levantamento preliminar da cidade de São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, Amazonas). São Gabriel da Cachoeira: ISA/Foirn, 2003.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL e FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. *Povos indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia Brasileira (Mapa-livro)*. São Paulo: ISA/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1998.
- JACKSON, J. Marriage. *The fish people: linguistic exogamy and tukanoan identity in northwest Amazonia*. pp. 124-147. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- JARAMILLO BERNAL, R. Indiens Urbains: processus de reformation d'identité ethnique indienne à Manaus. Paris, 2003. Tese (Doutorado em Antropologia). École de Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- KOCKELMAN, P. Agency: the relation between meaning, power and knowledge. *Current Anthropology*. v. 48 (3), pp. 375-387, 2007.

- LASMAR, C. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2005.
- LEA, V. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*, 3, pp. 85-116, 1994.
- LEITE, M. S. Iri'Kawara, iri'Wari': um estudo sobre práticas alimentares e nutrição entre os índios Wari' (Pakaanova) do sudoeste amazônico. Rio de Janeiro, 2004. Dissertação (Doutorado em Saúde pública) Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca – ENSP, Fundação Oswaldo Cruz.
- MURATORIO, B. Indigenous women's identities and the politics of cultural reproduction in the Ecuadorian Amazon. *American Anthropologist*, New Series, v. 100 (2), pp. 409-420, 1998.
- MURRIETA, R. S. O dilema do papa-chibé: consume alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, baixo amazonas, Pará. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 41 (1), 1998.
- ORTNER, Sherry B. (2008). "Poder e projetos: reflexões sobre agência". In: GROSSI, M; et alli. (orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007. pp. 45-80.
- OVERING, J. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North West Amazon socio-political thought. *Antropológica*, 56-62, pp. 331-348, 1983-1984.
- RIBEIRO, B. *Os índios das águas pretas*. São Paulo: Cia. Das Letras: Edusp, 1995.
- RUBIN, Gayle. *The traffic in Woman: notes on the "Political Economy" of Sex*. In: REITER, R. *Toward an Anthropology of Woman*. New York: London, Monthly Review Press, 1975.
- SAHLINS, M. A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004. pp. 563-619.

- SAHLINS, M. La pensée bourgeoise: a sociedade: a sociedade ocidental enquanto cultura. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SEYMOUR-SMITH, C. Women have no affines and men have no kin: the politics of the Jivaroan gender relation. *Man, New series*, v. 26 (4), pp. 629-649, 1991.
- STRATHERN, M. Introduction. *Dealing with inequality: analyzing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge Press, 1986.
- SZTUTMAN, Renato. De nomes e marcas – ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem. Texto apresentado no XXX Encontro da ANPOCS, 2006.