

A comida, a família e a construção do gênero feminino¹

KLAAS WOORTMANN

Uma Leitura da Comida

Alimentos são necessários para a reprodução dos indivíduos e, portanto, dos membros de uma família. São igualmente necessários para que se restaurem as energias gastas no trabalho, e, por isso, comer é preciso para que se reproduza a força de trabalho da família. Porém, a comida é mais que apenas alimento.

Em qualquer sociedade, os alimentos são não apenas comidos, mas também pensados. Em outras palavras, a comida possui um significado simbólico - ela “fala” de algo mais que nutrientes. A família, por seu lado, não se reproduz apenas no plano biológico, nem reproduz apenas sua força de trabalho. Sendo ela uma construção ideológica, ela se reproduz no plano simbólico, e uma das dimensões dessa reprodução pode ser apreendida pelo modo de comer. Finalmente, a família - e o parentesco de forma mais geral - supõe homens e mulheres e, como veremos, o gênero é também construído, no plano das representações, através da percepção da comida. Com isso queremos dizer que a comida “fala” da família, de homens e de mulheres, tanto para o antropólogo que realiza uma leitura consciente dos hábitos de comer, como para os próprios membros do grupo familiar e através deste, da sociedade que realizam uma prática inconsciente de um *habitus* alimentar².

1 Publicado em Woortmann, Klaas. A Comida, a Família e a Construção do Gênero Feminino. Dados, vol 29, 1986.

2 A noção de *habitus*, como cultura internalizada sob forma de disposições permanentes a informar uma *prática*, e como cultura “histórica” e naturalizada, é desenvolvida por Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, Paris, Minuit, 1980.

Qualquer cultura discrimina, dentro do universo de alimentos possíveis em cada ecossistema, o que se deve e o que não se deve comer para cada tipo de pessoa e para cada estágio do seu ciclo de vida ou estado do seu organismo. De fato, como veremos em algum detalhe, a comida, no Brasil, é sempre pensada com relação ao corpo, e a partir desta relação percebida constroem-se relações sociais representadas.

Proibições alimentares são tão eloquentes quanto prescrições alimentares. Na medida em que diferentes grupos ou categorias nacionais, étnicas ou regionais elegem diferencialmente o que se pode ou não comer, ou discriminam entre o que é comido “por nós” e o que é comido pelos “outros”, os hábitos alimentares alimentam identidades e etnocentrismos.

O como se come, tanto quanto o que se come, é também carregado de significado. Em Bali, como mostra Geertz, deve-se comer em isolamento:

“A repulsa balinesa contra qualquer comportamento visto como animal não pode deixar de ser super enfatizada. É por isso que não se permite aos bebês engatinharem (...) Não apenas defecar, mas até comer, é visto como uma atividade desagradável, quase obscena, que deve ser feita apressadamente e em particular, devido às suas associações com a animalidade”.³

Em várias culturas islâmicas deve-se comer com as mãos, e mais especificamente com a mão direita⁴. Comer e defecar, direita e esquerda são oposições que expressam as noções de pureza e impureza. Esta é uma das razões pelas quais a punição imposta à criminosos - a amputação da mão direita - é tão severa, pois o punido é obrigado a comer com a mesma mão (a “sinistra” dos romanos) com que limpa o traseiro, condenado assim a uma contínua poluição.

Nossa própria cultura pensa o comer de forma distinta. Entre nós, poluição seria comer com as mãos, e seguramos o garfo com a mão esquerda. Para nós, a refeição é um ato social e não privado. A rigor, como veremos adiante, só é *refeição* o ato de comer em grupo, e há diferenças significativas entre o comer cotidiano e o comer cerimonial (ainda que ambos sejam ritualizados), ou entre o comer em casa e o comer em público. O caráter simbólico-ritual do comer se expressa claramente no hábito de convidar pessoas para jantar em nossa casa, no “jantar fora” em determinadas ocasiões, ou no “almoço do domingo”. Nessas e em

3 Clifford Geertz. *A Interpretação da Cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 286.

4 O simbolismo da mão direita é comum a muitas culturas, em associação com as categorias de pureza/poluição, tão bem analisadas por Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.

outras ocasiões análogas, há algo mais em jogo que necessidades nutricionais. Não convidamos pessoas para jantar em nossa casa a fim de alimentá-las enquanto corpos biológicos⁵, mas para “alimentar” e reproduzir relações sociais, isto é, para reproduzir o corpo social, o que supõe que sejamos, em troca, convidados a comer na casa do nosso convidado anterior. O que está em jogo é o princípio da reciprocidade e da comensalidade. A presença da comida é, contudo, central, reconstruindo-se necessidades biológicas em necessidades sociais.

O conteúdo da refeição é igualmente sugestivo pois, à exceção de vegetarianos e macrobióticos⁶, o componente central é quase sempre um alimento de origem animal, notadamente nas refeições cerimoniais e/ ou públicas. O cardápio de um restaurante - pizzarias à parte - divide-se sempre entre “carnes”, “frutos do mar” e “aves”, sendo os vegetais apenas “acompanhamentos” ou anexos desprestigiados, para clientes debilitados de corpo ou de bolso. Conforme veremos nessa análise, a *comida* por excelência é a carne, e não apenas devido a seu preço.

Os hábitos de comer nos permite entender diferentes dimensões da cultura, e neste trabalho me limitarei à família enquanto construção simbólica. O que me interessa aqui é menos chegar a conclusões que levantar sugestões a partir da idéia de que a cultura é um texto, idéia essa formulada por Geertz em seu famoso ensaio sobre a briga de galos:

“O que coloca a briga de galos à parte no curso ordinário da vida, que a ergue do reino dos assuntos práticos cotidianos e a cerca com uma aura de importância maior, não é, como poderia pensar a sociologia funcionalista, o fato de ela reforçar a discriminação do 'status' (...) mas o fato de ela fornecer um comentário metassocial sobre todo o tema de distribuir os seres humanos em categorias hierárquicas fixas e depois organizar a maior parte da existência coletiva em tomo dessa distribuição. Sua função, se assim podemos chamá-la, é interpretativa; é uma leitura balinesa da experiência balinesa, uma estória sobre eles que eles contam a si mesmos”⁷.

A briga de galos é um texto cultural, um meio de “dizer alguma coisa sobre algo”, e a cultura, entendida como totalidade de representações de uma coletividade, é

5 Em várias partes do Brasil, não é de bom tom que o convidado coma muito, pois pareceria “esfomeado”, depondo contra sua própria família.

6 Trata-se, sem dúvida, de uma exceção que confirma a regra, pois ambas as categorias são definitivamente “esquisitas”, e os últimos representam claramente uma “contracultura” que fala por uma linguagem invertida, sob uma máscara dietética, numa inversão simbólica onde não só se substitui o animal pelo vegetal, mas também um ocidente negado por um oriente mitológico.

7 Clifford Geertz. *A interpretação da Cultura*, op. cit., p. 316.

uma reunião de textos. Cabe ao antropólogo interpretar tais textos - que podem ser inclusive contraditórios -, tornando consciente e sistemático aquilo que a cultura diz de si mesma à sua coletividade social. Dito de outra forma, a cultura é uma linguagem, um sistema de comunicação, e isto em um duplo sentido: um sistema de mensagens ditas por algumas “coisas” sobre outras “coisas”, e um sistema onde diferentes *núcleos de representações* estão em comunicação uns com os outros, como que formando uma rede de significados. A comida é uma “coisa” que, para além de sua materialidade, fala da família, do corpo e de relações sociais. Núcleos de representações seriam, por exemplo, em nossa própria cultura, categorias tais como *trabalho*, *família*, *terra* (em grupos camponeses), *mãe* e tantas outras que nucleiam conjuntos de representações, os quais, em sua comunicação dentro da rede de representações, se articulam e compõem a totalidade que é a cultura. É em torno de tais núcleos que a cultura constrói os textos que o antropólogo deve ler. Tentarei sugerir aqui, mais do que demonstrar, que quando se fala sobre comida se fala sobre trabalho, sobre terra, sobre família. *Comida* é uma categoria nucleante e hábitos alimentares são textos. Quando se classificam alimentos, classificam-se pessoas, notadamente os gêneros homem e mulher, pois, se o alimento é percebido em sua relação com o corpo individual, este é uma metáfora do corpo social.

“A cultura de um povo é um conjunto de textos (...) que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem”⁸.

Tentarei, pois, “ler” os hábitos de comida e verificar o que esta leitura nos diz sobre a família, no suposto de que esses hábitos constituem “ações significativas” que se integram num discurso (social), como o sugere Cardoso de Oliveira⁹. Todavia, estaremos nos afastando do Geertz da briga de galos em um detalhe: não iremos tratar de algo que as coloca “à parte no curso ordinário da vida”; trataremos, pelo contrário, de algo que faz parte do centro mesmo da vida cotidiana, mas que nem por isso deixa de ser uma ação significativa.

A Comida e o Pai de Família

Hábitos alimentares dependem, por certo, das possibilidades e condições de acesso a alimentos, o que deriva, em boa medida, da posição ocupada no processo de produção. Mas, conforme sugerimos, comida é uma categoria de representações e, através dela, como mostrou por exemplo Brandão¹⁰, antigos agregados de

8 *Idem*, p. 321.

9 Roberto Cardoso de Oliveira, “Leitura e Cultura de uma Perspectiva Antropológica”, in *Trabalhos de Ciências Sociais*, Série Antropologia, n. 43, UnB, 1984.

10 C. R. BRANDÃO, *Hábitos de Comida em Mossâmedes*, UnB, *mimeo*, 1976.

fazendas goianas, tornados trabalhadores assalariados, expressam a própria transformação das relações de produção e a passagem de um trabalho familiar solidário, que sob a direção do pai, assegurava a *fartura*, para um assalariamento individual que apenas possibilita a *precisão* dentro do reinado da *ambição*. Ademais, e mais proximamente ao tema deste trabalho, as práticas alimentares que se expressam na distribuição da comida dentro da família, se dependem daquelas condições de acesso, definem também hierarquias e reproduzem simbolicamente a família. Não nego, em absoluto, que a reprodução da família dependa de processos sociais e de condições materiais, ou que a própria família se transforme em decorrência de tais processos e condições; no entanto, me limitarei aqui aos modos de comer enquanto discurso e à reprodução ideológica de um modelo de organização familiar.

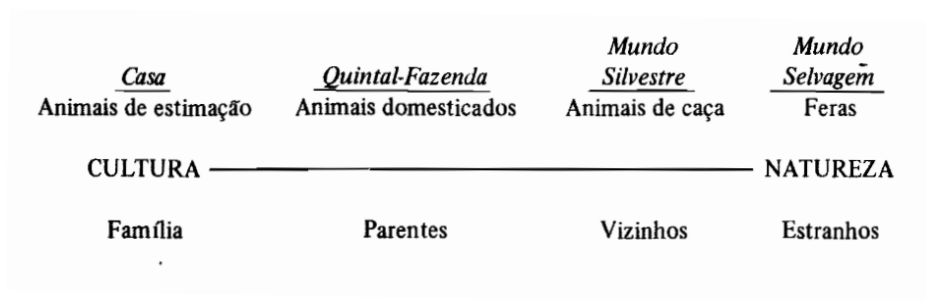
Alimentos, como já disse, se organizam através de classificações. A partir de uma dicotomia inicial que opõe o não-comestível ao comestível, subdivide-se esta última categoria em “comido por nós” e “comido por outros”. “Comido por nós”, por sua vez, se subdivide em comido sem restrições e comido com restrições, e se organiza numa hierarquia de alimentos comidos segundo uma hierarquia de pessoas.

Há animais que não se come em hipótese alguma: são aqueles carregados de uma extrema ambiguidade, mesmo que possam servir de alimento segundo critérios “objetivos”. É o caso da moreia no Pará, por se assemelhar à cobra, que ali pertence à categoria “inseto”, ou do boto, na mesma região, mamífero que vive como peixe e que, além disso, pode se transformar em gente. É o caso ainda do cão e do gato, que não são comidos “porque não se come”¹¹. Este último exemplo nos lembra o conhecido modelo elaborado por Leach¹², do qual podemos derivar o que se segue.

Temos, aqui, uma clara homologia entre a “série alimentar” e a “série matrimonial”, e desde já uma aproximação entre comida e família. Temos um contínuo, de um pólo doméstico, simbolizado pela caça, domínio indiscutível da cultura e do “nós”, a outro, selvagem e hostil, antinômico ao primeiro, domínio indiscutível da natureza. Os animais dos dois pólos extremos não são comestíveis. Cães e gatos somos, simbolicamente, nós mesmos, e não comemos a nós mesmos. E também não comemos as feras que comem aos homens; não se toma como alimento

11 H. Maués & M.A.M. Maués, Hábitos e Ideologias Alimentares numa Comunidade de Pescadores, UnB, *mimeo*, 1976.

12 Edmund Leach, “Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse”, in W. A. Lessa & E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion*, Nova York, Harper & Row, 1972.



aqueles animais para os quais o homem é alimento¹³. Come-se “normalmente” os animais que se situam na faixa intermediária, fora da casa - animais domesticados, mais que domésticos e fora do mundo selvagem - animais silvestres, mas não feras - e que se assemelham entre si: galinhas e perdizes; patos de quintal e patos silvestres; bois e búfalos; cabras e veados etc. Indivíduos específicos podem ser removidos de um domínio a outro adotados, por assim dizer - e tornados, então, incomíveis, como é o conhecido caso da “galinha de estimação”. Transportado de um domínio cultural a outro, o indivíduo específico é reclassificado, de forma análoga ao que ocorre nas classificações de parentesco (o “irmão de criação”).

Homologamente, a reprodução matrimonial da família se faz fora da casa. Não há casamento dentro da casa (família) e não há casamento com estranhos extremos - notadamente em grupos camponeses -, mas com categorias intermediárias, suficientemente afastadas para não serem “nós” e suficientemente próximas para não serem estranhas afinal, ambos os extremos impediriam a reciprocidade.

A comida é ainda, além de um critério para a classificação da natureza, um critério para a separação do homem da natureza, pois o homem não pode ser comido. Como indica Leach¹⁴, o homem nem é percebido como ser da natureza nem se confunde com o que é artificial, como a máquina - produto desse mesmo homem que não se confunde com seu criador. Dentro do universo, os camponeses estudados por Brandão¹⁵ reservam em sua ideologia um lugar marcadamente específico para o homem, e a sua posição na classificação do todo existente é fortemente marcada por princípios religiosos.

13 Partes específicas de feras podem ser ingeridas em contextos rituais ou como medicamento, afrodisíaco etc. Aqui, porém, se está no contexto da magia, que pode ser a inversão do cotidiano.

14 Edmund Leach, “Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse”, *op. cit.*, p. 209.

15 C. R. Brandão, Hábitos de Comida em Mossâmedes, *op. cit.*

Há, todavia, uma diferença fundamental entre o homem-espécie e o homem-gênero. Se os sistemas ideológico-classificatórios separam o homem-espécie da natureza, o discurso alimento-corpo humano devolve a mulher para o domínio da natureza, como demonstraremos mais adiante, e assim separam o homem-gênero da mulher-gênero. Podemos ainda especular, a propósito da homologia entre hábitos alimentares e hábitos matrimoniais, sobre a relação metafórica entre o ato de comer e o intercuro sexual. Come-se a comida feita na casa - e ela, em princípio, deve ser feita na casa, pois esta última sem a comida não tem sentido -, mas não se “come” quem é feito na casa. Significativa é também a relação entre comida e mulher: se o homem (espécie) não deve ser comido, a mulher é “comida” pelo homem, e é mesmo percebida como sendo a “comida” do homem, enquanto o inverso nunca se verifica na ideologia de papéis sexuais tradicionais.

Hábitos e classificações alimentares também firmam, como foi dito, identidades sociais. No Brasil, este é o caso de uma identidade operária, de uma identidade de pobre, ou de nortista, como o mostraram Velho¹⁶ e Zaluar¹⁷, principalmente no sentido mais restrito da categoria comida. Marcam também o tempo. Havíamos nos referido a camponeses proletarizados que opõem um tempo de *fatura* a um tempo de *precisão*, um tempo de comida *forte* (e de homens fortes) a um tempo de comida *fraca* (e de homens fracos)¹⁸. Operários urbanos marcam a diferença entre um tempo de trabalho e um tempo de não-trabalho (lazer) pelo modo de comer, opondo a semana ao domingo.

O que é, porém, *comida*? O termo tem vários significados no Brasil, mas retemos aqui apenas dois. Comida opõe-se a *mantimento*, ao mesmo tempo que deriva dele. Mantimento é aquilo que, pelo processo culinário, se transforma em comida. De certa forma, são categorias que expressam a mesma “coisa” em momentos diferentes - antes e depois da transformação culinária - e de ângulos distintos pela mediação do homem e pela mediação da mulher. Notadamente em grupos camponeses, o mantimento é o produto do *roçado*, domínio masculino; ao ser “queimado” na *cozinha*, domínio feminino, toma-se comida. Tais relações são novamente significativas: o mantimento (natureza) é produto do roçado {cultura, quando é oposto ao *mato*}, do trabalho do homem; quando é “queimado” -

16 O. G. Velho, Relatório do Programa de Pesquisas sobre Hábitos Alimentares em Grupos Sociais de Baixa Renda, Museu Nacional, mimeo, 1977.

17 Alba Zaluar, “As Mulheres e a Divisão do Consumo Doméstico”, in Maria Suely Kofes de Almeida et al, *Colcha de Retalhos*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

18 Homens fracos, neste contexto, significa não apenas uma debilitação do corpo mas também uma situação de subordinação, de enfraquecimento social, com o rompimento de padrões de reciprocidade e a perda de um *capital social*. Ver Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, op. cit. A trajetória da comida reflete a passagem de uma *ordem moral* para uma *ordem econômica*, tema esse a ser desenvolvido em outro trabalho.

expressão comum no Nordeste¹⁹, isto é, quando de *cru* passa a *cozido*, processo que se realiza na *casa*, domínio da cultura, mas no espaço desta que corresponde à mulher (natureza), toma-se comida (cultura). Então, o homem-cultura produz o mantimento-natureza, e a mulher-natureza produz a comida-cultura.

Em Sergipe pudemos observar que o mantimento é estocado no espaço masculino da casa, no espaço do *pai*, a sala, sempre localizada no extremo oposto da cozinha, lugar da comida. A mediação entre o cru e o cozido é feita pela mulher. A comida é feita pela mulher que, em outro plano, é também “comida”. Temos então outra série de homologias simbólicas:

HOMEM	MULHER
Roçado	Casa
Sala	Cozinha
Cru	Cozido
Mantimento	Comida

Vale notar que nesta série de oposições não se trata apenas de homem e mulher em geral, mas de *pai de família* e *mãe de família*, como categorias paradigmáticas.

O segundo significado de comida que isolamos aqui é o de alimento *forte*, aquele que tem “sustança”²⁰. Comida, nesse contexto, opõe-se a *mistura* e a *besteira*, tal como observou Mello Marin entre trabalhadores urbanos²¹. Comida constitui então a base da alimentação, e por isso é fundamental para o pobre assegurar a produção ou a compra da *comida*. O feijão é o componente central dessa categoria; num sentido mais restrito, que se atualiza em momentos de carência, a comida se limita ao feijão, o alimento *forte* mais acessível ao pobre, transformando-se o resto em *mistura* ou mesmo em *besteira*.

Dentro desse mesmo contexto, a comida ainda se classifica conforme originada do roçado ou da fazenda, e da cidade. Na maioria dos grupos rurais - e mesmo em alguns urbanos -, privilegia-se a comida de roçado/fazenda, ainda que a que provém da mata possa, em alguns contextos, ser considerada a mais forte²². A

19 Afrânio Garcia Jr., *Terra de Trabalho*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

20 Em alguns casos, a expressão mantimento pode significar o alimento forte, base da dieta, em estado natural.

21 Maria Cristina Melo Marin, "Alternativas de Trabalho e Estratégias de Consumo de Operários numa Grande Cidade Regional", in José Sérgio Leite Lopes *et al*, *Mudança Social no Nordeste*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

22 É o caso de camponeses caboclos da Amazônia. Cf. Tatiana Lins e Silva, *Os Cumpiras Foram Embora*, Museu Nacional, *mimeo*, 1976. Observe-se que, em muitas situações, a existência da mata significa a reprodução do roçado. A mata de certa forma “alimenta” o

comida do roçado é a *comida do trabalho*, e por isso é *forte*; a comida da cidade é comida comprada, e por isso é *fraca*. Esses termos traduzem uma percepção moral da vida, e no centro dessa moralidade está a *honra do pai*. É a comida do trabalho que simboliza uma moralidade camponesa, e a lavoura, na terra de trabalho, representa a interação adequada com a natureza - que pelo trabalho do *pai* se toma a “morada da vida”, na expressão captada por Heredia²³. Sobre o objeto de trabalho (terra) se realiza o sujeito trabalhador (*pai*) pela produção do mantimento. Além de simbolizar uma troca equilibrada com a natureza²⁴, o roçado representa também uma troca equilibrada entre os homens - o parentesco e a reciprocidade. O mantimento resulta de e circula por circuitos de reciprocidade; nesta medida, é o resultado de uma ética camponesa.

A comida da cidade, adquirida pela compra, expressa o rompimento do equilíbrio. Em Goiás, como observou Brandão²⁵, a compra da comida marca o ponto extremo de enfraquecimento da sociedade por efeito da “ambição” que eliminou o agregado tradicional. Parece desenhar-se um contraste entre “do lugar” e “de fora”, que é também o contraste entre “do trabalho” e “comprado”²⁶. O acesso do alimento expressa a contradição entre o equilíbrio, a autonomia e o trabalho “moral”, de um lado, e a dependência e a exploração “imoral” do outro lado (o comércio)²⁷. Se o *pai de família* continua trabalhando, agora como “alugado”, seu trabalho não se materializa mais no mantimento produzido pela família que ele governa. Para continuar *pai* ele tem de se deixar explorar.

Note-se aqui ainda que, se a *comida* é o que vem do roçado, a *mistura* vem do quintal. Se atentarmos para a hierarquia dos alimentos, onde a *comida* ocupa a posição superior e a *mistura* a inferior, teremos posta no prato a hierarquia entre os domínios do *pai* e da *mãe* e, ao mesmo tempo, a relação entre o trabalho e o não-trabalho.

roçado com terra *forte* e possibilita a reprodução da produção familiar e do *pai de família*, que encarna o roçado.

23 Beatriz Heredia, *A Morada da Vida*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

24 Há que distinguir aqui uma percepção camponesa-tradicional, de uma relação moral com a terra, de outra percepção, que chamáremos “utilitária”, de produtores “modernos”.

25 C. R. Brandão, *Hábitos de Comida em Mossâmedes*, *op. cit.*

26 Devemos lembrar aqui a relação entre *lavoura* e *trabalho*. Em grupos camponeses só a lavoura é trabalho, e esta é uma categoria moral. Adiantemos também a estreita relação entre *trabalho* e *pai de família*.

27 O comerciante é percebido como alguém que não *trabalha*, mas fica rico recebendo dinheiro de quem trabalha e permanece pobre. O caráter não-moral do comércio fica claro na expressão de um nosso informante, “sitante” sergipano, que nos dizia que “não se negoceia com parente; no negócio sempre um tem que ganhar e o outro tem que perder”. Na ideologia daquele grupo, o comércio é a negação da reciprocidade em que se funde a ética camponesa, e cujo núcleo central é o parentesco.

Só os alimentos fortes são, então, *comida*. O principal indicador da “fortidão” do alimento é dado pela sensação de saciedade que propicia. É o que mostra Brandão com relação a camponeses goianos:

“A comida forte é também a comida 'pesada' (...) Porque ela 'pesa' no estômago, 'tem volume' (...) e mantém a pessoa alimentada durante muitas horas. As maiores qualidades da comida forte (...) são a atribuição da *resistência para o trabalho* e contra a fome (...) Homem forte é o homem sadio e resistente para o trabalho. A comida forte é a que 'tem sustança', cujos efeitos são reconhecidos de dois modos: a) na sua capacidade de manter o trabalhador alimentado por mais tempo (...) b) no seu poder de produzir e de conservar mais energia para a atividade braçal”²⁸.

É o que mostra também Costa Marcier para camponeses maranhenses: “(...) a pessoa pode almoçar uma comida de fava que ele passa o resto do dia forte. Já o feijão, quando chega três horas já tá se doendo [de fome]”²⁹.

A categoria *forte* associa-se à categoria *sadio*. A comida forte, ou simplesmente *comida*, é aquela adequada ao indivíduo sadio (e não adequada ao doente). Idealmente, uma pessoa sadia deve comer comida forte para continuar sadia, para ter resistência para o trabalho, para reproduzir a “força para trabalhar”. No entanto, não são todos os que podem comer comida forte; esta pode, de fato, “ofender”. O que se coloca aqui é uma relação percebida entre comida e organismo. Para os velhos e doentes o que é adequado é a comida fraca (ou não-comida). Crianças e mulheres, se bem devam comer comida forte, não necessitam tanto dela como os homens adultos. *Crianças pequenas* e *mulheres menstruadas* não devem comer comida forte.

A relação entre comida e saúde articula-se com a categoria *trabalho*, visto que a doença é percebida como um estado do organismo que não permite o trabalho, e este é percebido como uma atividade que propicia a comida, mas ao mesmo tempo exige a comida, pois o próprio trabalho causa a doença, debilitando o corpo. A relação comida-trabalho-saúde determina, ainda, o que é definido como *refeição*.

Em todos os grupos sociais sobre os quais existem estudos de práticas alimentares³⁰, as refeições são preparadas pela *mãe de família*. Na divisão de trabalho familiar

28 C. R. Brandão, Hábitos de Comida em Mossâmedes, *op. cit.*

29 Maria Hortense Ferro Costa Marcier, Padrões Alimentares de um Grupo Camponês numa Situação de Expropriação no Estado do Maranhão, Museu Nacional, *mimeo*, 1976.

30 Klaas Woortmann. Hábitos e Ideologia Alimentares de Grupos Sociais de Baixa Renda, Relatório Final, UnB, 1978.

o domínio culinário é feminino. É no âmbito da refeição que a mãe exerce sua autoridade e controle, determinando, dentro das possibilidades geradas pelo trabalho do pai, o que irá compor a refeição e como esta será distribuída entre os membros da família. Mas, qual será, realmente, o grau de determinação da mãe?

Ainda que se coma três vezes ao dia - café da manhã, almoço e jantar -, com grande frequência, e notadamente em grupos rurais, só o *almoço* é percebido como *refeição*, o que se explica pela relação entre o alimento e o trabalho, relação esta que “constrói” ideologicamente o *pai de família*. O café da manhã e o jantar são considerados de pequena importância, o primeiro porque foi precedido de um período de sono e o segundo porque será seguido de outro período de sono. Não somente é o sono um período de não-trabalho, mas é visto também como um equivalente de alimentação, visto que restaura a força. Numa situação de carência, essa percepção assume um caráter ideológico, na medida em que racionaliza a frugalidade do jejum e do jantar e concentra a *comida* no almoço, fazendo deste a *refeição*; em situações de carência, a comida não pode estar presente nas três ocasiões em que se come.

O que define a *refeição*, isto é, a presença da *comida*, é o *trabalho*. O almoço justamente medeia entre dois períodos de trabalho.

“Parece existir uma relação entre o peso dos alimentos e a atividade das pessoas durante o dia, as refeições devendo repor as energias gastas no trabalho (...) O almoço aparece então como a principal refeição do dia, nele se concentrando os principais alimentos consumidos pela família, os que são considerados os mais importantes (...) O almoço é o lugar da 'comida' e daí sua principalidade no conjunto das refeições”³¹.

Também entre os caboclos da região de Santarém, no Pará, é o almoço que constitui a refeição. Compõe-se, sempre que possível, de carne de caça ou de um peixe de maior tamanho. É importante ter em vista que para este grupo social são a caça e o peixe que constituem a *comida*, isto é, o alimento *forte*. Ainda que provenientes da *mata* ou do *rio* - isto é, da natureza -, sua importância deriva das exigências do trabalho no *roçado*. Por isso, durante os períodos do ciclo agrícola em que o roçado exige pouca ou nenhuma utilização de força de trabalho, a comida forte pode ser substituída, no almoço, por outro alimento de menor “sustança”. Essas observações, de Lins e Silva³², confirmam que a refeição é determinada pelo trabalho. Quanto à “janta”, essa é uma refeição esporádica no cotidiano desse grupo, como mostra a mesma autora.

31 Maria Cristina Melo Marin, “Alternativas de Trabalho e Estratégias de Consumo de Operários numa Grande Cidade Regional”, *op. cit.*, p. 257.

32 Tatiana Lins e Silva, Os Curupiras foram Embora, *op. cit.*

Já se viu que o almoço tem seu lugar na hierarquia das refeições e sua composição na hierarquia dos alimentos determinados pelo trabalho. Mas não são todos na família que trabalham. No plano ideológico quem trabalha é o pai - e é isto que o torna *pai de família* -, enquanto os outros “ajudam”. É portanto em função do pai que se organiza a alimentação da família. Em outras palavras, a organização alimentar reflete a organização social da família. *O almoço é o lugar da comida em função do lugar do pai na família.*

Mas, se o almoço é o lugar da comida, como se faz a distribuição desta? Começemos por uma situação-limite analisada por Gross.

Analisando os efeitos da introdução do sisal no sertão nordestino, Gross mostra como a passagem de uma lavoura de alimentos, orientada para as necessidades da família, para uma produção voltada para o mercado trouxe consigo uma série de consequências deletérias do ponto de vista do estado nutricional daquele grupo de pequenos lavradores. Tendo convertido suas roças em plantações de sisal, viram-se privados de seus alimentos essenciais e, com a perda da terra, crescentemente proletarizados. De um lado, passaram a realizar toda a subsistência no mercado. De outro, passaram a perceber uma remuneração inferior aos custos de uma alimentação adequada. Os grupos domésticos passaram a viver num regime de déficit calórico crônico, e esse déficit alcançava notadamente as crianças, e tanto mais quanto mais jovem eram. Tomando uma família como exemplo, Gross mostra como os adultos - notadamente o pai - satisfaziam suas necessidades calóricas, indispensáveis à reprodução de sua força de trabalho, privando as crianças de uma alimentação adequada:

“O déficit calórico na família de Miguel estava, então, sendo compensado privando-se sistematicamente as crianças dependentes das calorias de que necessitavam. Isto não era intencional, nem tinham os pais consciência do fato. E mesmo que o tivessem, nada poderia Miguel fazer a respeito. Se ele era obrigado a um trabalho mais pesado e mais prolongado, incorria em maiores gastos calóricos e tinha de consumir mais alimentos. Se reduzissem seu consumo alimentar a fim de deixar mais para as crianças, seria obrigado, por sua própria fisiologia, a trabalhar menos, e assim a ganhar menos (...) Em consequência, os filhos de Miguel, assim como muitas outras crianças de famílias de trabalhadores de sisal, são menos desenvolvidos que crianças da mesma idade, adequadamente alimentadas (...) Desde a introdução do sisal, o grupo econômico superior revelou uma marcante melhoria em seu padrão alimentar (...) enquanto o grupo inferior revelou um declínio (...) As estatísticas mostraram que (...) a maioria sofreu um prejuízo nutricional”³³.

33 D. Gross, “The Great Sisal Scheme”, *Natural History*, março, 1971.

A situação analisada por Gross é limite, pois ali a reprodução do pai de família enquanto força de trabalho impõe uma espoliação alimentar dos filhos. Vejamos, contudo, outras situações.

O trabalho, para poder se realizar, exige saúde. A doença, como vimos, é um estado que não permite o trabalho. Mas com grande recorrência a doença é percebida como resultante do trabalho, na medida em que este desgasta o corpo e não é compensado pela *comida*. Por isso, quando observamos um roçado camponês, tal como no grupo por nós estudado em Sergipe, podemos ver como os produtos que resultarão em *comida* ocupam uma posição central no cálculo do espaço e do tempo envolvido na produção³⁴.

Lins e Silva, em seu estudo sobre os caboclos do Pará, mostra que é em tomo à categoria comida e em função da relação percebida entre o trabalho e o corpo que se decide quem come e o que no grupo doméstico:

“São as necessidades do *roçado* em termos de utilização de força de trabalho que orientam a distribuição da *comida* na unidade familiar (...) o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas (...) determina que o trabalho humano seja a principal fonte de energia disponível (...) esta atividade realizada no *roçado* pressupõe uma grande capacidade de energia humana, de capacidade muscular. Estão, pois, reservadas ao homem adulto as principais tarefas no roçado”³⁵.

Observa-se, por isso, uma divisão de trabalho entre homens adultos, de um lado, e mulheres e crianças de outro, que corresponde à oposição (e complementaridade) entre *casa* e *roçado*.

“A essa dupla divisão de trabalho (...) corresponde a distribuição dos alimentos (...) no interior da unidade familiar. São as necessidades de reprodução do roçado que determinam o comer e o não comer em situações limite, assim como a quantidade de comida pertinente a cada membro da família segundo sua capacidade de trabalho”³⁶.

Se é ao homem adulto que cabe suprir a família de *comida*, por outro lado o trabalho no roçado exige a existência dessa mesma comida. Por isso,

34 A observação dos roçados nos sítios de Sergipe indica também uma clara relação entre o que é cultivado (e como se faz o consorciamento) e o estágio do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico ou o estado do organismo de cada membro da família. A presença de crianças pequenas ou de velhos, ou de doentes, determinará o cultivo de certos alimentos. Cabe ao *pai de família* estabelecer essa relação.

35 Tatiana Lins e Silva, Os Curupiras foram embora, *op. cit.*, p. 41.

36 *Idem*, p.42 .

“(…) o *roçado* determina o quanto, o quando e o onde comer. Homens de idade adulta são sempre os primeiros a receber o alimento, assim como em maior quantidade. Em casos de situação de escassez (...) apenas aqueles membros da unidade familiar que estiverem participando destas atividades recebem *comida*”³⁷.

Vejamos ainda o que foi observado com relação a operários de Belo Horizonte:

“As mulheres do grupo em estudo, quando inquiridas a respeito da alimentação do homem e da mulher, foram unânimes em afirmar que aquele precisa comer melhor e que come mais que aquela; a justificativa dada se refere ao trabalho de um e de outro, sendo o trabalho masculino considerado mais pesado e requerendo mais esforço físico, enquanto o trabalho da mulher é leve, não exigindo que ela fique exposta aos rigores do tempo, como o homem fica no sol ou na chuva”³⁸.

Portanto, pode-se observar uma recorrência, em situações de pobreza, de um padrão de distribuição de alimentos que, *no plano ideológico*, privilegia o pai de família. Se entre camponeses o *roçado* é o produto do trabalho da família, é todavia o pai que o encarna. O trabalho no *roçado* é percebido como sendo *o trabalho do pai*, ao qual os outros - mulher e filhos - “ajudam”³⁹. Tudo parece indicar um padrão de desvio de alimentos para o pai.

Mas não é apenas em situação de carência que se registra um privilegiamento do pai. Já vimos que é a presença do *pai de família* que define a *refeição*, onde tem lugar a *comida*. A refeição não é apenas um ato de comer mas também um ato ritual, um rito social que reproduz simbolicamente a hierarquia da família. Este aspecto ritual se revela pela própria oposição entre a prática de comer na ausência e na presença do pai; extrema informalidade num pólo, quando “cada um vai pegando da panela; quem chega primeiro come primeiro”, e o formalismo da *refeição*, presidida pelo pai, no pólo oposto.

As observações de Garcia Jr.⁴⁰ entre camponeses de Pernambuco e as minhas entre camponeses de Sergipe indicam uma dimensão espacial e temporal muito sugestiva. Na casa camponesa, se a *sala* (domínio do homem) e a *cozinha*

37 *Idem, Ibidem.*

38 M. G. Tavares, Um Estudo do Processo de Mudança de Hábitos Alimentares em Belo Horizonte, UnB, *mimeo*, 1976, p. 33.

39 Mesmo trabalhadores assalariados são pensados como apenas “ajudando”. É o caso dos “alugados” em Sergipe, referidos como “trabalhadorzinhos”. O uso do diminutivo é significativo, pois só o pai é *trabalhador*.

40 Afrânio Garcia Jr., *Terra de Trabalho*, *op. cit.*

(domínio da mulher) se localizam em posições polares opostas (frente e fundos), a *sala de almoço* se localiza em posição intermediária - no mesmo plano do quarto de casal⁴¹. É nesse espaço intermediário que se dá o encontro homem-mulher, *quando o pai está presente*. Tal encontro ocorre de dia, na sala de almoço, e à noite, no quarto do casal. Os dois espaços são os da reprodução da família - alimentar e sexual -, colocados no mesmo plano dentro do espaço total da casa que, em seu conjunto, se opõe ao domínio público. Se é na casa que se come, e se a casa ganha sentido pela comida, é num espaço específico da casa que se dá a refeição. E, estando a sala de almoço (dia) colocada no mesmo plano do quarto do casal (noite), temos novamente colocada a relação entre comer e “comer”.

Mas, dentro daquele espaço se desenvolve um tempo, e se o primeiro reúne, o segundo separa. Trata-se do tempo de ser servido - *é sempre o pai que é servido primeiro*, seguindo-se os filhos adultos. A mãe e as crianças só se sentam à mesa quando o pai terminou de comer, e se alimentam com o que restou. Comer os restos não significa, evidentemente, alimentar-se mal, mas significa seguramente a afirmação de um padrão hierárquico, onde cada um é “colocado no seu lugar”. Assim, a cada refeição a família alimenta não apenas seus corpos, mas também as representações. Como ritual, a refeição “faz a cabeça”.

A refeição tem um sentido simbólico em outros aspectos ainda. Certos componentes são mais do que *comida*, em especial a carne, e particularmente naquelas refeições feitas em público.

Vários estudos destacam o significado da marmita e da refeição quente. Registra-se, em geral, uma aversão à comida fria, que “faz mal à saúde” e, mais do que ofender a saúde, ofende a dignidade, como o indica a expressão depreciativa “bóia fria”. Se a marmita em si já é “rebaixante”, fria o é ainda mais. A esse propósito observa-se entre os trabalhadores estudados por Souto de Oliveira⁴² um significativo “jogo de estigmas” onde a identidade estigmatizada de favelado é manipulada como um contra-estigma, quando se valoriza a residência próxima à fábrica e a possibilidade de comer um almoço feito na hora, trazido pela mulher ou pelo filho.

A refeição feita no local de trabalho, seja ou não “feita na hora”, é uma refeição pública, pois todos podem ver o que cada um está comendo. Tal refeição é um discurso sobre a família e, principalmente, sobre o chefe da família. O conteúdo

41 Sobre o espaço simbólico da casa camponesa, ver, para Pernambuco, Afrânio Garcia Jr., *Terra de Trabalho*, *op. cit.*, e para Sergipe, Klaas Woortmann, “Casa e Família Operária”, in *Anuário Antropológico/80*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1982.

42 J. Souto de Oliveira. Hábitos e Padrões Alimentares de um Grupo Operário do Rio de Janeiro, Museu Nacional, *mimeo*, 1976.

da refeição é tido como um indicador da situação econômica de seu consumidor - em geral, o *pai de família*. Por isso, é envergonhante que um operário qualificado seja obrigado a exhibir uma marmita ou um prato no qual faltam certos itens de prestígio. Há, por isso, uma clara diferença de atitude no que concerne à falta de carne, por exemplo, na refeição feita em casa, entre quatro paredes e sem testemunhas, e naquela feita em público, mas que espelha a *casa*.

“Daí haver um certo cuidado com o preparo da marmita. Ainda que seu conteúdo seja basicamente o mesmo do jantar na família, reserva-se para a marmita o melhor pedaço de carne ou uma quantidade maior de verduras e legumes. São exatamente esses elementos que (...) colocados *por cima* na marmita, falam de sua qualidade e indicam se o operário passa 'bem' ou 'mal'”⁴³.

A carne é o principal elemento para ser colocado “por cima” e seu significado simbólico resulta evidente nos discursos dos operários, ainda que a base da alimentação seja o feijão-com-arroz. O conteúdo da marmita, da refeição pública mas feita em casa, fala não só da situação da família, mas, e principalmente, da qualidade do *pai de família*.

Se o almoço é o lugar da comida, só o é na presença do pai. A ideologia familiar pode contrariar a ciência popular da alimentação. As próprias condições de trabalho, associadas ao *status* do chefe da família, podem inverter a relação entre o almoço e o jantar, transformando este último na *refeição*. É o que ocorre quando o chefe da família é um operário urbano sujeito a horários de trabalhos rígidos e impossibilitado de almoçar em casa.

Entre operários de Belo Horizonte o jantar tende a ter seu horário definido pelo regresso do chefe à casa. Como foi observado por Tavares, há uma significativa diferença entre o almoço e o jantar, particularmente no que concerne ao sentido ritual deste último:

“O almoço (...) não se realiza na mesa das refeições (...) mas cada pessoa da casa retira o prato diretamente da panela e se recosta em algum canto, que pode ser inclusive o quintal (...) O almoço não constitui, assim, um momento de encontro dos membros da unidade doméstica. Cada um que está em casa come a hora que dá vontade, no local que lhe parecer melhor (...) É no jantar que os membros da casa se reúnem, sendo seu horário definido pelo regresso do pai de família (...) a comida na janta é sempre mais elaborada, isto é, qualquer melhoramento ou

43 *Idem*, p. 326.

adicionamento que puder ser feito o será na janta e não no almoço, uma vez que é esta a refeição que o chefe da família faz em casa”⁴⁴.

Os dados de Souto de Oliveira para o Rio de Janeiro revelam outra dimensão do privilegiamento do jantar, ao invés do almoço. Também ali o horário das refeições é determinado pelo trabalho, que exige, freqüentemente, a ausência do pai do almoço familiar.

“(...) para a maior parte dos operários, o consumo de alimentos vem associado também ao espaço doméstico, vinculando-se, desta forma, ao *não trabalho* e marcando um *tempo de família*. Em termos gerais este seria o caso do jantar durante a semana e, principalmente, do 'almoço de domingo': de fato o convívio mais prolongado com a família e a perspectiva do descanso e do lazer, que às vezes se fundem numa única e mesma representação, tendem a aparecer com frequência e espontaneamente no discurso dos operários, quando se referem a tais refeições”⁴⁵.

É por isso que o jantar constitui a refeição principal, ou mesmo *a* refeição deste grupo, marcada pela presença do *pai* e delimitando, como observa a autora, a fronteira entre o trabalho e o descanso. É o jantar então o lugar da *comida*. Seu caráter ritual, associado à presença do pai, exprime-se também por ser este sempre o primeiro a ser servido, seguido dos filhos por ordem de idade. Quanto ao almoço, é preparado geralmente de véspera, *utilizando-se os restos do jantar* - no plano simbólico, a leitura é a mesma que a que se pode fazer da dimensão temporal referida para o almoço camponês.

O almoço de domingo, para os operários do Rio de Janeiro, como presumivelmente em outros grupos análogos, é todavia a refeição ritual por excelência. Se durante a semana o almoço é uma “não-refeição”, aos domingos inverte-se sua posição, assim como o domingo é “o inverso do dia de semana” - um dia de lazer, em oposição aos “dias úteis” da ideologia burguesa; de certa forma, um “não dia”.

No almoço de domingo come-se não apenas mais, mas também melhor. Esse “melhor” associa-se ao caráter ritual dessa refeição, ainda que não se explique por ela - explica-se, “mais bem”, pelo fato de que o operário não pode comer “melhor” todos os dias, e é isto, associado ao significado simbólico do domingo como um tempo de não-trabalho, que torna esse almoço, inversão do cotidiano,

44 M. G. Tavares, Um Estudo do Processo de Mudança de Hábitos Alimentares em Belo Horizonte, *op. cit.*, p. 32.

45 J. Souto de Oliveira, Hábitos e Padrões Alimentares de um Grupo Operário do Rio de Janeiro, *op. cit.*, p. 328.

um momento ritual⁴⁶. O comer “mais” associa-se ao descanso que, na opinião dos informantes de Souto de Oliveira, permite uma refeição mais “pesada”, numa interessante transformação da relação entre refeição e trabalho. O almoço de domingo inclui sempre uma carne “melhor” - que pode, às vezes, ser um churrasco - ou um assado, ao invés do cozido. Assim, o almoço de domingo distingue-se pela presença do “mais” e do “melhor”; todavia, fundamentalmente, distingue-se pela presença do *pai de família*.

Zaluar⁴⁷, ao analisar o papel da dona de casa na organização do consumo doméstico ressalta a centralidade da *comida* nessa organização e seu significado na definição tanto do papel masculino como do feminino.

“A importância fundamental da *comida* nesta hierarquia de consumo fica clara nas afirmações ouvidas constantemente de que 'o dinheiro tem que dar para a comida', ou que 'a comida não pode faltar', afirmações essas que se referem tanto ao papel masculino de *botar a comida para dentro de casa* quanto ao papel feminino de controlar o consumo, economizando na compra e não desperdiçando na produção do alimento dentro de casa (...). O que é *comida dentro de casa*, termômetro do papel masculino bem desempenhado? Na verdade limita-se ao que eles chamam *as compras* e que consiste nos vários quilos de feijão (...), de arroz (...) dos pacotes de macarrão (...) Estas compras são em geral feitas pelo chefe da família e cabe à mulher, então, economizar para que durem até o próximo pagamento. Se o dinheiro do chefe não dá para as compras, então a mulher ou algum filho 'ajuda' o chefe, sinal de que este não consegue sustentar a família, *o que o diminui ante os seus olhos*. Bom marido é aquele, portanto, que gosta de trabalhar, isto é, prolonga suas horas de trabalho de modo a poder arcar sozinho com essa despesa”⁴⁸.

As observações de Zaluar são coerentes com o que já foi dito, assim como com outras dimensões da ideologia familiar por mim estudadas⁴⁹. São coerentes também com o que se segue.

46 Não estou querendo aqui minimizar os aspectos simbólicos da refeição dominical. O almoço de domingo, é bom notar, é comum também aos estratos mais abastados da sociedade, onde pode assumir a forma de “almoçar fora” e aqui talvez a *mãe de família* seja a figura ritualmente privilegiada - ou de “reunir a família”. O almoço de domingo é “especial” mesmo naqueles grupos que podem comer bem todos os dias, o que ressalta seu caráter ritual. O que se deseja aqui é apenas enfatizar a especificidade da condição operária.

47 Alba Zaluar, “As Mulheres e a Direção do Consumo Doméstico”, *op. cit.*

48 *Idem*, p. 170. Os grifos são meus.

49 Klaas Woortmann, “A Família Trabalhadora”, in *Ciências Sociais Hoje*, 1984, São Paulo, Cortez Editora/Anpocs, 1984.

Em determinados momentos do ciclo de vida do grupo doméstico, o pai pode não ser mais o chefe da família, num sentido objetivo. Sua contribuição ao orçamento doméstico pode não mais ser a única ou a principal. *Mas o uso de sua contribuição é simbólico de sua chefia*, ainda que esta seja agora uma ficção. Nessa situação, pode-se observar que “a primeira feira é a do marido”, ou que “a primeira feira é a do feijão”, o que significa que no planejamento da despesa familiar feito pela *mãe*, o primeiro dinheiro a ser gasto é o do *pai*, e que este dinheiro é gasto com *comida*, no sentido restrito do termo, aqui representado pelo feijão. É com o dinheiro do pai que se compram os alimentos, ficando as demais despesas por conta de outros membros da família. A centralidade da *comida* associa-se à centralidade do *pai*; ainda que se trate de um drama, é ele que continua trazendo para casa “o de comer”.

Em grupos camponeses, tanto a venda dos produtos como a compra de outros é normalmente feita na feira, pelo pai. Em determinadas circunstâncias, todavia, é preciso comprar na venda. Mas, como mostra Garcia Jr.⁵⁰, comprar “fiado” na venda (sempre vista em oposição à feira) é negativo, pois significa subordinação e ter de adquirir produtos de qualidade inferior. Trata-se, portanto, de uma ameaça ao *status* do *pai* enquanto *chefe*. Por isso, a compra “fiado” é sempre realizada por um filho.

“(...) estas compras para o abastecimento da casa são feitas sob controle do *pai* que *manda* o *filho* fazê-las. Da mesma forma, o dono da *venda* só atenderá a um *filho* quando é para *pôr na conta* da família, se este tem autorização do *pai* para fazê-lo”⁵¹.

Desenvolve-se então um pequeno drama. A venda é o oposto da feira, e o pai está para esta como o filho está para aquela. Deste drama participam o pai, o filho e o vendeiro. O pai *manda* o filho comprar; o vendeiro só “fia” mediante autorização do *pai*, simbolicamente resgatado por este “rito de inversão”.

Referi-me, pouco atrás, aos dados de Zaluar para trabalhadores de um conjunto habitacional proletário do Rio de Janeiro, e ressaltei a convergência dos mesmos com as demais evidências aqui apresentadas. Para aquele grupo, *comida* também é aquilo que “sustenta”, que “enche a barriga”, e a ausência da *comida* é percebida como fome. Igualmente, a carne é a *comida* mais forte.

Contudo, Zaluar afirma que suas observações contradizem outros estudos num ponto central para a nossa análise:

50 Afrânio Garcia Jr., *A Terra de Trabalho*, op. cit.

51 *Idem*, p. 140.

“Estas informações negam os dados de outras pesquisas, segundo as quais haveria nas famílias de trabalhadores urbanos pobres a norma de privilegiar a alimentação dos seus membros que trabalham, servindo-os primeiro e melhor. Nas minhas observações nem a ordem nem a quantidade ou qualidade da comida favoreciam os que estivessem trabalhando naquele momento”⁵².

E diz também a autora que:

“Não registrei nem um só caso de preferência pelo homem que trabalha, exceção feita aos operários de construção civil que levam marmita para seu trabalho. Apenas neste caso, a comida melhor é reservada para ele, *de modo a não envergonhá-lo na frente dos colegas*”⁵³.

O segundo trecho, portanto, relativiza o primeiro e confirma o que antes dissemos a propósito da refeição pública do chefe da família. No entanto, a autora registra que “ao lado de adultos gordos, viviam crianças muito magras, com o corpo coberto de feridas infecciosas e baixas para a idade”⁵⁴. Afirma também que:

“O princípio seguido na distribuição dos alimentos, feita pela mãe, segundo o qual *recebe mais comida quem come mais*, favorece os que já 'aprenderam' a gostar dos alimentos por eles valorizados, deixando de lado as dificuldades infantis de aceitar um alimento de que não gostam”⁵⁵.

E diz ainda a autora:

“O processo de inculcação desses hábitos alimentares faz-se, portanto, de um modo violento, e que às vezes inclui a violência física (...) Não é de surpreender, portanto, que os sinais de desnutrição estejam mais visíveis nas crianças”⁵⁶.

E, finalmente: “(...) a distribuição feita pelas mães, segundo todas as entrevistadas, é a de encher mais o prato de quem come mais e encher menos o de quem come menos”⁵⁷.

52 Alba Zaluar, “As Mulheres e a Direção do Consumo Doméstico”, *op. cit.*, p. 178.

53 *Idem*, p. 177, grifo meu.

54 *Idem, ibidem*.

55 *Idem*, p. 178, grifo meu.

56 *Idem*, p. 177.

57 *Idem*, p. 178.

Considerando que naquele grupo as crianças são obrigadas a comer “a comida que todo mundo come”, o que significa obviamente a comida destinada aos adultos, não é de surpreender, realmente, que os sinais de desnutrição estejam mais visíveis nas crianças. O que ocorre neste grupo parece ser apenas *uma outra forma* de privilegiar o homem adulto, equivalente, em seu significado, ao registrado nos demais estudos. De um lado, é muito possível que, tal como na família de Miguel, estudada por Gross, não haja consciência do que realmente ocorre. De outro, é preciso ir além da “exegese nativa”. Esta é a “leitura” consciente que fazem de sua prática. Mas, como dizia Geertz, é preciso ler “por cima dos ombros”⁵⁸.

No início desta seção do presente trabalho disse que pela comida o homem-espécie se separa da natureza, pois ele não deve ser comido. E disse também que no discurso alimentar separa-se o homem-gênero da mulher-gênero, devolvendo-se esta última à natureza. É o que veremos a seguir. Até aqui analisamos o significado do que se deve comer, com relação ao homem; vejamos agora o que não se deve comer, com relação à mulher.

Proibições Alimentares e a Construção Social da Mulher

Existem ainda outras formas de perceber os alimentos, das quais podemos também extrair uma leitura que agora nos remeterá à mulher e à construção do gênero feminino dentro da família.

Em muitas regiões do Brasil, os alimentos são percebidos, por sua “natureza”, como “quentes” ou “frios”, o que nada tem a ver com sua temperatura, mas com uma “qualidade”. De um modo geral não se explica diretamente o que é quente ou frio, a não ser pela relação percebida para com o organismo humano, ou por associação a outras características. Assim, no Pará, como mostram Maués & Maués⁵⁹, uma carne tenderá a ser definida como fria se o animal: a) vive no barro ou se alimenta de barro; b) é branco ou tem a carne branca. E será quente se o animal tiver a carne amarelada ou vermelha, for sanguíneo e possuir cascos (“sapatos”). Assim, o porco é considerado frio e a carne de gado, quente. Os hábitos de vida do animal talvez sejam outro fator: o porco habita a lama e seu corpo “recebe muita frialdade”, exatamente o oposto do boi, que vive exposto ao sol e pisa o chão quente e seco. A ostra sernambi vive na lama, que é fria, enquanto a ostra comum vive nas pedras, exposta ao sol. É possível então que o porco e a ostra sernambi sejam percebidos como escapando à classe geral a que

58 Uma tal “leitura” não deve, todavia, ignorar as condições concretas de existência que conformam a prática. No caso, a pobreza.

59 H. Maués & M.A.M. Maués, Hábitos e Ideologias Alimentares numa Comunidade de Pescadores, *op. cit.*

pertencem, e por isso definidos como inversos àquela classe. O mesmo ocorre com os peixes quentes: a categoria peixe é definida como fria, mas existem alguns peixes que são quentes. Se o peixe normal, com carne branca, é frio, o peixe anômalo, de carne amarelada e sanguíneo, será, por uma questão de lógica, quente.

Tais percepções são extremamente variadas, e o alimento que é quente numa região poderá ser frio noutra. Mas, não são essas classificações em si mesmas que nos interessam, e já as analisei em outro trabalho⁶⁰. O que importa é a universalidade da chamada “síndrome quente-frio”, que não se limita ao Brasil mas abarca também o mundo mediterrâneo e a América Latina (e mesmo, em outras formas, culturas africanas, ao que saibamos).

Há um critério geral que define a qualidade do alimento: sua relação percebida com o organismo humano. Comidas quentes são aquelas percebidas como ofensivas ao aparelho digestivo, enquanto as frias são as consideradas ofensivas ao aparelho circulatório. Novión⁶¹ analisou em detalhe a relação entre a classificação dos alimentos em quentes e frios e os estados do organismo, mostrando a existência de uma relação entre o sistema alimentar e o sistema orgânico. Não são apenas as comidas, mas também as doenças e as partes do organismo que se classificam em quentes e frias. Também Maués & Maués registram a percepção de doenças que contêm “frialdade” e outras que contêm “quentura”: de um lado, os ferimentos sem pus, o reumatismo de “frio” e doenças dos rins; de outro, a “dor d'olhos”, a alergia, a diarreia, hemorróidas, ferimentos inflamados.

Mas, como observa Novión, as oposições entre quente e frio nada indicam em si mesmas; só fazem sentido quando se incorpora o princípio do equilíbrio dos contrários. Os elementos contrários devem existir, no corpo, em interdependência, para que se efetue o equilíbrio da ordem (saúde) e se evite a desordem (doença). Para tanto, as partes frias do organismo não podem ser invadidas pela “quentura”.

As categorias quente e frio transcendem o domínio dos alimentos. Poder-se-ia dizer que são categorias cosmológicas globais, onde se opõem o dia e a noite; o sol e a lua; o nervoso e o calmo; o racional e o emocional; a luz e a escuridão. Todo o universo se classifica em quente ou frio. No Brasil, plantas são frias ou quentes, como o são também os solos. Porém, se de um lado as categorias se opõem, de outro elas se combinam, e é de sua combinação equilibrada que depende a harmonia universal. Em Sergipe, consorciavam-se plantas quentes com outras frias para que o roçado “prosperasse”. Uma dieta equilibrada deve combinar

60 Klaas Woortmann, Hábitos e Ideologias Alimentares de Grupos Sociais de Baixa Renda, *op. cit.*

61 Martín Ibañez-Novión, Anatomofisiologia Popular e Alimentação na Mulher e no Binômio Mãe-Filho, UnB, *mimeo*, 1976.

comida quente com comida fria. Se o dia é necessário, a noite o é igualmente, e deles precisamos em doses iguais.

A oposição dos contrários, que é também a união dos opostos, atinge ainda a outros domínios. Existem olhares “cálidos” e olhares “gélidos”. Ambientes sociais que devem ser essencialmente dotados de “calor”, como o familiar, e outros que devem ser “frios”. Existem pessoas que “irradiam calor humano”, enquanto outras são “frias”, assim como existem pessoas “quentes” e “frias”, inclusive no que concerne à sexualidade. A própria linguagem científica incorpora categorias simbólicas quando define estados de apatia sexual feminina como “frigidez”. Os homens não são “frios”, mas “impotentes”. É que as mulheres são percebidas como seres “quentes” em sua “normalidade”, enquanto o homem deve ser “potente”, isto é, forte, em contraste com a mulher fraca. A representação científica da disfunção sexual remete claramente à representação ideológica do gênero.

Mas, se existem domínios frios e quentes, tais domínios devem coexistir, sem contudo se contaminar. O ambiente familiar “quente” deve coexistir com o ambiente de trabalho “frio”, pois o primeiro é o domínio da afetividade e o segundo o da racionalidade, o primeiro o da mulher e o segundo o do homem. Os diferentes atributos não devem invadir o ambiente ao qual não pertencem: a racionalidade levaria à destruição da família, onde deve predominar o amor; de forma equivalente, a afetividade levaria à destruição dos negócios. No primeiro domínio deve haver um “coração quente”; no segundo, uma “cabeça fria”. Mas para que o homem de negócios mantenha seu equilíbrio é preciso que, ao sair do escritório “frio”, encontre um lar “quente” - do contrário, poderá substituir o lar pelo bar. Por outro lado, para que a família mantenha seu equilíbrio é necessário que se desenvolva, externamente a ela, o trabalho “racional” de alguém capaz de usar uma “cabeça fria”. Por isso, nas representações coletivas se opõem e se complementam a mulher, essencialmente emocional e afetiva, e o homem, essencialmente racional. O homem é tido como mais frio e a mulher como mais quente, e o domínio social do primeiro é o mundo dos negócios, um domínio onde é necessária uma alta dose de racionalidade, enquanto o da mulher é o lar, onde deve predominar a afetividade. Não é outro o sentido contido nos conceitos parsonianos de papéis “instrumentais” e “expressivos”. É interessante notar que os papéis ocupacionais tradicionalmente definidos como os mais adequados à mulher são aqueles percebidos como altamente carregados de “expressividade”, ou afetividade, como é o caso da professora primária, da enfermeira ou da assistente social⁶².

62 Klaas Woortmann, “A Mulher em Situação de Classe”, *América Latina*, ano 8, n. 3, jul./set., 1965.

Pode-se opor então domínios quentes à frios, mas a oposição é também complementaridade, pois o universo é um todo em equilíbrio. Ele é cosmos, portanto, ordem.

O corpo humano é parte do universo, e uma parte muito especial, pois é nele que “existe” o próprio indivíduo que percebe o universo. É ele também que sedia a pessoa. Esse corpo é igualmente percebido como composto de partes quentes e frias - que se integram numa totalidade harmônica - e, correlatamente, sanguíneas e sem sangue; vermelhas e brancas.

Segundo as observações de Novión, o organismo humano é percebido como composto fundamentalmente de duas partes, a cabeça e o corpo, e dois órgãos fundamentais, o “miolo” e o coração. O primeiro, sem sangue e branco, tem por função “governar as idéias”; o segundo, vermelho e sanguíneo, tem por função “governar o corpo”. Mas a mulher distingue-se do homem por possuir um órgão a mais, o útero, vermelho e sanguíneo, cuja função é governar a menstruação e gerar crianças. Note-se que o homem possui *dois* órgãos, simétricos e opostos, enquanto a mulher possui *três*, numa assimetria e imparidade com predomínio do corpo. Temos então que:

HOMEM:	Sanguíneo + Não sanguíneo Branco + Vermelho Idéia + Corpo	– Equilíbrio
MULHER:	Vermelho + Vermelho + Branco Sanguíneo + Sanguíneo + Não sanguíneo Corpo + Corpo + Idéia	– Desequilíbrio

A percepção do corpo conduz a uma diferenciação de gênero, transcendendo a simples diversidade anatômica e fisiológica. Mais adiante se tratará dessa distinção e de suas relações com hábitos alimentares. Deve-se acrescentar aqui, porém, que a cabeça (branca, não sanguínea) é “fria”, enquanto o corpo (vermelho, sanguíneo) é “quente”. Possuindo a mulher dois órgãos relacionados ao corpo, ela é percebida como mais “quente”, e por isso tendendo para a natureza e para o desequilíbrio.

Mas o corpo humano é percebido também como uma totalidade indivisível, onde cabeça e corpo constituem duas áreas em equilíbrio recíproco, com o coração regulando o fluxo do sangue e o “miolo” regulando o fluxo das idéias.

Possuindo um órgão a mais, o útero, a mulher é percebida como tendo mais sangue que o homem (não obstante ser ele mais “fraco”). As implicações simbólicas são claras, codificando a definição social da mulher, tudo fazendo com que a mulher

seja menos racional que o homem, visto ter uma “natureza quente”: É como se, na mulher, o corpo predominasse sobre a cabeça e a natureza sobre a cultura. O mesmo foi também observado no Pará por Maués & Maués, confirmando a conclusão de Novión de que, na mulher, o equilíbrio está em permanente perigo de ruptura, notadamente durante o fluxo menstrual e a gravidez.

Menstruações e gravidez são estados em que a mulher, em estado de “poluição”, se torna “perigo”, para usarmos os conhecidos termos de Douglas⁶³. O útero desempenha o papel de evitar a contaminação de uma área não-sanguínea, branca - a cabeça -, por outra, sanguínea, vermelha - o corpo -, o que causaria o “reinado de um caos corporal”. O útero evita o desequilíbrio fisiológico, mas a mulher é também percebida como potencial causadora de desequilíbrio social, notadamente durante a menstruação e o “resguardo”. A percepção da mulher biológica gera a representação da mulher social. A neutralização da periculosidade social da mulher depende de uma conduta ritual em que se destacam as proibições alimentares.

Homens e mulheres também diferem com relação a seus “sangues” e ao papel de cada um no processo reprodutivo. Distinguem-se dois tipos de sangue, o “branco” e o “vermelho”, sendo o primeiro uma transformação do segundo. No homem, o sangue “branco” é o líquido seminal, cujo encontro com o sangue “vermelho” do útero irá originar um novo ser. Cada um deles será responsável pela formação de certas partes desse novo ser: o sangue “branco” masculino dará origem às partes brancas e frias, *sobretudo a cabeça e o cérebro*; o sangue “vermelho” da mãe dará origem ao corpo, isto é, à *carne, útero e coração*.

O significado simbólico-ideológico é claro, opondo o papel “cultural” do homem (pai) ao papel “natural” da mulher (mãe). Do pai vem a razão e da mãe a emoção; do primeiro o domínio da vida intelectual e da última o domínio da vida animal instintiva.

O corpo nos interessa ainda em outros sentidos, bastante análogos ao que foi dito acima. O organismo é uma totalidade em equilíbrio entre “frio” e “quente”, “branco” e “vermelho”. O rompimento desse equilíbrio se dá quando “o sangue sobe à cabeça”, ou quando se “esquenta a cabeça”, isto é, quando um domínio “frio” é invadido pela “quentura” do outro, ou uma área sem sangue pelo sangue de outra. Sintomaticamente, diz-se de alguém a quem o “sangue subiu à cabeça” que esse alguém “perdeu a cabeça”: a razão foi tomada pela emoção.

A mulher é vista como particularmente sujeita ao perigo de tal invasão, notadamente pela “suspensão da regra”, quando o sangue menstrual ao invés de “descer para

63 Mary Douglas, *Purity and Danger*, *op. cit.*

fora”, “sobe para a cabeça”. As interdições alimentares são formas de impedir esse desequilíbrio.

Na presença de uma doença, ou de estados percebidos como equivalentes a doenças, como a menstruação, tem-se como fundamental o cuidado com a alimentação, no que se refere às propriedades de “quente” e “frio”. E já vimos que as doenças são também “quentes” ou “frias”. Antes de prosseguir, fixemos logo que a menstruação é como que uma “doença”.

Uma pessoa atacada de doença “fria” deve abster-se de alimentos “frios”; se atacada de doença “quente”, deve evitar alimentos igualmente “quentes”. Do contrário, agravar-se-ia o desequilíbrio orgânico. Inversamente, quem tem doença “fria” deve comer alimentos “quentes” e quem tem doença “quente” deve comer alimentos “frios”.

O indivíduo sadio pode comer qualquer tipo de alimento, “quente” ou “frio”. É na presença da doença, ou de um organismo não-sadio que as prescrições/proscrições alimentares se apresentam. Estando a mulher num permanente estado de trânsito entre a saúde e a doença, numa permanente oscilação entre o “quente” e o “frio”, e num estado em que o domínio do “frio” pode ser invadido pelo “quente”, é a ela que se aplica com mais frequência o modelo simbólico-ritual das proibições alimentares e outros cuidados médico-mágicos. Estas proibições, por seu lado, operam como uma linguagem simbólica que reafirma a posição social do ser feminino.

Os alimentos são ainda percebidos em tomo à noção de “reima”. De um modo generalizado, a “reima” não é definida. Trata-se de uma qualidade que torna o alimento “ofensivo” para certos estados do organismo. Assim, por exemplo, o alimento reimoso “faz mal para o sangue”.

“A reima 'agita o sangue', 'agita o corpo da pessoa', 'engrossa o sangue', 'põe a reima (do corpo) para fora' (*Jic*)”.⁶⁴

“A palavra 'reima' não faz parte do vocabulário do itapuense. Ele usa somente os termos 'reimoso' e 'manso', que são aplicados para classificar os alimentos. Se se pergunta o que é reimoso, a resposta (...) indica (...) que se trata de um alimento que 'faz mal', só podendo ser consumido por alguém em perfeitas condições de saúde. O contrário acontece com o alimento manso, considerado inofensivo. Existe uma associação entre

64 C. R. Brandão, Hábitos de Comida em Mossâmedes, *op. cit.*, p. 91.

reimoso e venenoso, pois muitas vezes certos alimentos são chamados de venenosos para indicar que sua reima é excessiva”.⁶⁵

“Reimoso (...) tem a ver com a mecânica que envolve os fluidos corporais de quem venha porventura a comer (alimentos reimosos)”.⁶⁶

Se há uma dificuldade em definir a reima, toma-se todavia evidente que essa noção exprime uma *relação* entre o organismo e o alimento: o alimento reimoso não pode ser comido por quem esteja *com o próprio corpo reimoso*.

“Uma leitoa, sendo novinha (...) pode comer; mas se ela já tá (...) perto de produção ela já tem reima. *Uma mulher às vezes não tá podendo comer*, se comer ela já é um estrago”.⁶⁷

“Reimoso é o que tem reima: um corpo reimoso, o sangue reimoso, um alimento reimoso”.⁶⁸

Há portanto uma relação entre o alimento reimoso e o corpo reimoso, e *a mulher tem o corpo reimoso por sua própria natureza*.

A mesma relação foi também observada na Paraíba por Melo Marin⁶⁹. Alimentos reimosos, ou “carregados”, não podem ser comidos por crianças, doentes e mulheres, cujos organismos estão sob constante suspeita.

Uma série de critérios existem para definir um alimento como reimoso ou sem reima. Um deles é a *idade* do animal a ser tomado alimento: o animal “maduro” tem reima (em oposição a alimentos vegetais, que a têm quando verdes). No caso dos animais, maduro significa ter atividade sexual, o que remete à noção de impureza. Analogamente, animais castrados não têm reima, o que remete à noção de “castidade”. Um segundo critério é o que opõe *domesticado* a *não-domesticado*, sendo os últimos reimosos, ou mais reimosos, que os primeiros; aqui o que está em jogo como “operador” é o maior ou menor afastamento com relação à natureza ou

65 H. Maués & M.A.M. Maués, Hábitos e Ideologias Alimentares numa Comunidade de Pescadores, *op. cit.*, pp. 104-105.

66 Martin Ibañez-Novión, Anatomofisiologia Popular e Alimentação na Mulher e no Binômio Mãe-Filho, *op. cit.*, p. 53.

67 C. R. Brandão, Hábitos de Comida em Mossâmedes, *op. cit.*, p. 92.

68 *Idem*, p. 93.

69 Maria Cristina Melo Marin, "Alternativas de Trabalho e Estratégias de Consumo de Operários numa Grande Cidade Regional", *op. cit.*

à cultura⁷⁰. A *ambiguidade* é outro critério fundamental, e talvez o principal. São reimosos os animais de difícil classificação, aqueles que, desde um ponto de vista lógico, pertenceriam a um “conjunto interseção”. São impuros, e assim reimosos, os animais que ocupam posições intermediárias ou que pertencem simultaneamente a domínios opostos. A impureza, como se sabe, constitui perigo⁷¹. No contexto da reima, a impureza se associa à *liminalidade*. Por serem impuros, perigosos e liminais, são também *tabu* para quem é igualmente impuro, perigoso e liminal.

Estes e outros critérios que aqui deixo de lado podem ser subordinados ao critério mais amplo da normalidade/anormalidade, isto é, da *ordem* e da *desordem*. No entanto, não basta definir a reima segundo os atributos do alimento em si. É preciso também considerar o estado do corpo de quem o come, isto é, o estado de reima do próprio corpo, que se manifesta em certas doenças, para os homens, e na menstruação e “resguardo”, para a mulher. A análise de Maués & Maués revela ainda, num plano mais amplo, a relação entre a liminalidade (desordem) do alimento e aquela da pessoa.

“(...) a decisão a respeito de um dado alimento (...) deve levar em conta o estado da pessoa que vai consumi-lo (...) esses estados incluem a saúde, a doença e um conjunto de situações de liminalidade (...) a criança nos dois primeiros anos de vida, a menstruação, a gravidez, o puerpério, a menopausa, o luto, a convalescença, a purga, o xamanismo (...) A mulher, particularmente durante a menstruação, a gravidez, o puerpério e a menopausa se encontra numa situação liminar (...) Tanto a mulher como o homem durante o luto encontram-se em situação idêntica”.⁷²

De um modo geral, tratam-se de estados que representam momentos de *passagem*, onde o fisiológico é captado como simbólico e cercado de cuidados apropriados à situação de *liminalidade*.

Significativo é que o processo culinário pode eliminar a reima. Este processo é também uma passagem, da natureza para a cultura, e quem realiza a mediação é a mulher, ser ambíguo. É bastante sabido que mediadores simbólicos ou mitológicos são seres ambíguos.

Significativa também é a percepção do estado da criança, que até os dois anos é percebida como um não-ser. Seu estado de liminalidade só cessa com a locomoção

70 Mariza Peirano, Proibições Alimentares numa Comunidade de Pescadores, Dissertação de Mestrado, UnB, Pós-Graduação em Antropologia, 1975.

71 Mary Douglas, *Purity and Danger*, *op. cit.*

72 H. Maués & M.A.M. Maués, Hábitos e Ideologias Alimentares numa Comunidade de Pescadores, *op. cit.*, p.113.

bípede e a fala, quando passa a constituir um ser humano (contanto que tenha sido batizada, o que marca outro rito de passagem). Até então a criança é um simples prolongamento do organismo materno, que continua a se alimentar do sangue materno (tornado leite) tal como em sua vida intrauterina. O leite materno é o sangue uterino transformado no seio⁷³. Os dois primeiros anos de vida são então um período liminal, devendo a criança ser cercada de cuidados rituais, inclusive alimentares, para que se assegure a “passagem”. A liminalidade do resguardo se prolonga pelos dois anos de vida da criança e se estende da mãe para o filho.

Em muitas culturas, se não em todas, o ciclo fisiológico da mulher é apreendido simbolicamente e tornado critério definidor de sua posição na sociedade. Trata-se de “passagens” cercadas de perigos e cuidados. Tais cuidados, particularmente as interdições alimentares, são uma linguagem “econômica”, como o é toda a linguagem simbólica, pela qual se fala da mulher enquanto ser social.

A mulher, ser liminal, é “perigosa”, e as concepções relativas a ela são parte de um modelo de dominação; mas são também interiorizadas pelas próprias mulheres. É o que mostra Maués para um grupo rural do Pará:

“Se verificarmos o discurso das mulheres de Itapuá podemos constatar que a visão de si mesmas (...) vem permeada dos elementos que compõem o modelo masculino de sua sociedade, com uma recorrência clara às especificidades que têm a ver com os processos naturais que lhes são exclusivos (...) em Itapuá os processos naturais peculiares à mulher são aproveitados pela cultura (ou sociedade) para, através das elaborações simbólicas construídas a partir do dado biológico, exercer sobre ela (mulher) um controle (...) os próprios processos naturais incontroláveis fornecem os elementos para que *simbólico* se transforme numa área de controle do *social*, na medida em que (...) contribuem para determinar a posição social ocupada pela mulher”.⁷⁴

É com a menarca que o ser feminino se torna mulher; é com ela também que se instala a “vergonha” da mulher. Por outro lado, a menstruação é percebida como um perigoso estado de desequilíbrio orgânico e periculosidade, e à mulher são proibidos os alimentos “quentes” e reimosos. Sendo um período de “des-ordem”, não apenas são proibidos os alimentos reimosos, mas também a mistura de alimentos percebidos como pertencentes a domínios distintos ou opostos, como

73 Martin Ibañez-Novión, *Anatomofisiologia Popular e Alimentação na Mulher e no Binômio Mãe-Filho*, *op. cit.*

74 Maria Angélica Motta-Maués, *Trabalhadeiras e Camarados: Um Estudo sobre o Status das Mulheres numa Comunidade de Pescadores*, Dissertação de Mestrado, UnB, Pós-Graduação em Antropologia, 1977, pp. 122-23.

por exemplo, a mistura de peixe com carne de caça, ou os alimentos provenientes de domínios em si ambíguos, como os animais cujo *habitat* é o mangue ou a lama. Se a menstruação é um momento liminal e de desequilíbrio, deve-se evitar tudo que acentue a liminalidade ou o desequilíbrio.

Não apenas é a mulher menstruada sujeita a perigos, mas é ela mesma perigosa, por ser “reimosa” e “venenosa”. A menstruação é vista como *anomalia*⁷⁵ e as proibições alimentares destinadas a completar a “passagem” são também uma afirmação simbólica da própria “reima” da mulher e do perigo que representa para a sociedade. Essa periculosidade expressa-se, por exemplo, pela noção de “panema”, comum na Amazônia⁷⁶. Por isso, as prescrições/proscrições alimentares destinam-se não apenas a proteger a mulher mas também a comunidade.

Com a menopausa, oposto lógico da menarca, cessam as restrições alimentares. Se cada menstruação é uma “passagem” a ciclos curtos, a menarca e a menopausa representam os momentos extremos de uma “passagem” a ciclo longo, mas uma “passagem” de certa forma invertida, pois passa-se de uma indiferenciação inicial para uma especificidade intermediária, desembocando finalmente em nova indiferenciação. Precisamente o oposto do que se observa comumente em “passagens” rituais, onde se passa de um estado definido para outro pela mediação de um “não-estado” liminal intermediário. Antes da menarca a menina é indiferenciada; com o surgimento da primeira menstruação ela se torna mulher e sua ambiguidade e liminalidade são uma especificidade; após a menopausa ela “vira homem” (expressão comum no Pará, em Goiás e na Bahia) e se torna novamente indiferenciada e *novamente inofensiva*. A conjugação desses dois ciclos acentuam, no plano ideológico, a ambiguidade feminina.

A gravidez é o oposto da menstruação e não implica em comportamentos alimentares especiais. No entanto, sendo todo o processo de reprodução uma “passagem”, a gravidez envolve perigo. De fato, a mulher grávida é considerada “venenosa” no Pará:

“O ‘veneno’ da mulher é uma espécie de poder destruidor de que ela fica possuída (...) Em Itapuá são sempre relatados casos de mulheres que fizeram árvores frutíferas ‘secarem’ porque foram apanhar seus frutos nesse estado. Também são referidos casos de mulheres que mataram

75 Martin Ibañez-Novión, *Anatomofisiologia Popular e Alimentação na Mulher e no Binômio Mãe-Filho*, *op. cit.*

76 Eduardo Galvão, *Santos e Visagens*, Coleção Brasileira, n. 284, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1955.

cobras venenosas só de olharem para elas (...) As pessoas dizem que ‘o veneno da mulher é mais forte que o do bicho’⁷⁷.

Na realidade, ao que parece, não é a mulher em si que é o perigo; ela é a hospedeira de um ser liminal perigoso, o feto.

É durante o resguardo, período de reintegração simbólica e de restabelecimento do equilíbrio orgânico, que são impostas restrições alimentares, sendo proibidos os alimentos “quentes” e os reimosos.

Em resumo, os cuidados alimentares durante a menstruação e o puerpério, relacionados com a capacidade de “bruxaria” da mulher em estados liminais, visam assegurar uma “passagem” simbólica e um equilíbrio orgânico. Eles revelam a interpenetração de planos - cognitivo e simbólico - na construção social da mulher. Se de um lado refletem os princípios de uma medicina popular, de uma “etno-ciência”, constituem igualmente uma linguagem de classificação social. Separam-se alimentos de corpos percebidos como iguais: ambos “quentes” e “reimosos”. E se o faz para poder re-aproximar a mulher da sociedade.

Os estados normais da mulher são equiparados aos estados patológicos do homem (menstruação/doença). Mas se a anomalia no homem é causada por algo a ela extrínseca, a anomalia da mulher lhe é intrínseca. Quando se diz à mulher o que ela não deve comer, se está dizendo o que ela é. Afinal, tanto os alimentos como a mulher são “comida”.

O Idioma da Comida

Acredito ter mostrado que a *comida*, como núcleo de representações ou categoria nucleante, gera discursos sobre outros temas culturais que não a própria comida. As práticas alimentares são textos culturais que podem ser lidos pelo antropólogo e falam, entre outras coisas, da família, do pai e da mulher. Sempre que se come na família - e no plano dos modelos deve-se comer “em família” - produz-se um comentário social sobre essa família enquanto constructo simbólico. Por outro lado, quando se constrói a refeição, constrói-se também o gênero feminino.

Não foi meu objetivo realizar uma análise exaustiva da família ou das representações sobre a mulher. Meu propósito, muito mais modesto, foi apenas o de uma proposta: a de que existem muitos caminhos para se chegar à família e diferentes pontos de partida. Em tal proposta está embutida uma questão relativa à “ontologia” da

77 Maria Angélica Motta-Maués, Trabalhadeiras e Camarados: Um Estudo sobre o *Status* das Mulheres numa Comunidade de Pescadores, *op. cit.*, p. 157.

família; confundir o constructo cultural com o grupo doméstico seria uma redução empiricista. A família é mais bem uma categoria cultural que “existe” no grupo doméstico em um plano de sua realidade, mas que existe igualmente em outros domínios, como as representações religiosas e a ideologia do Estado, por exemplo. Sendo ela uma construção cultural e sendo ela, mais que um grupo social, um valor central de nossa tradição, ela “existe” nos hábitos de comida, nos padrões de sexualidade etc. Por outro lado, sendo um valor central, a família é também uma categoria nucleante, tal como a comida. Quando esta fala daquela estabelece-se assim uma cadeia de significações que, em sua totalidade, irá constituir a cultura como universo de representações e de “conexões de sentido”.

Se os modos de comer falam de outras coisas que não a comida, qual o idioma em que se expressam? No que se refere à família - o corte que aqui nos interessa -, podemos destacar dois aspectos: o da *pureza* e o da *honra*, que se entrelaçam ao falar-se da mulher e do pai de família.

A linguagem da pureza poderia ser pensada como uma linguagem de hierarquia, como mostra Dumont em seu *Homo Hierarchicus* e como mostra também Mary Douglas em sua “Introdução à Edição Paladin”, na mesma obra⁷⁸. Para Dumont, hierarquia não se confunde com autoridade ou com poder, ainda que possa haver superposição entre ambas. Qual a relação, no âmbito da família, entre hierarquia e autoridade?

Em trabalho anterior⁷⁹, mostrei que a etnografia existente sobre a família das camadas trabalhadoras urbanas e do campesinato indica que a mulher não é objeto passivo mas sujeito ativo, que possui seu domínio próprio e que, ao longo do ciclo evolutivo do grupo doméstico, o seu prestígio e sua ascendência sobre os membros da família tendem a crescer. É ela quem governa o consumo doméstico e, freqüentemente, organiza e dirige formas de produção doméstica de mercadorias. Mas é ela também que decide quem come o quê, quando e em que quantidade, e ao fazê-lo privilegia material ou simbolicamente o pai de família, “alimentando” a honra deste pela distribuição desigual da comida. Nesse processo, a comida não apenas repõe a força de trabalho mas, na construção simbólica da honra, reproduz o trabalho enquanto categoria moral referida ao pai.

Se no plano do grupo doméstico a mulher não é tão submissa quanto se imaginava, no plano da família, isto é, das representações, ela é impura. A partir de seu ser biológico se constrói seu ser cultural - reafirmado pela prática alimentar -, onde ela é poluída, “perigosa” e inferior. Como mostra Douglas, o idioma da

78 Mary Douglas, “Introduction to Paladin Edition”, in Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Londres, Paladin, 1972.

79 Klaas Woortmann, “A Família Trabalhadora”, *op. cit.*

pureza é usado quando o orgânico irrompe no social, e esse idioma se expressa notadamente com relação à ingestão de alimentos. Nos diz ela ainda que:

“(...) o papel sacerdotal consiste em realizar cerimônias que impõem fronteiras em torno aos processos orgânicos (...) Ele provê o quadro de referência ritual através do qual categorias intelectuais são impostas sobre a experiência fisiológica. O ato de comer, o casamento, o parto são alguns casos em que os processos fisiológicos e sociais precisam ser coordenados”⁸⁰.

No caso aqui analisado, poderia-se dizer que a mulher - notadamente a mãe-, detentora de um saber pelo qual governa a saúde da família e organiza o modo de comer de cada um, é a sacerdotisa de suas próprias fronteiras.

A família poderia ser pensada ainda como um “grupo de *status*” centrado na honra do pai, honra essa relacionada ao seu trabalho, do qual resulta o “de comer” da família. No *plano das representações*, a família - e notadamente a família camponesa tradicional - estaria construída mais em torno da honra que das relações econômicas, mesmo sendo uma unidade de produção. Se não encontramos necessariamente uma hierarquia de honra entre famílias, poderíamos pensar uma tal hierarquia dentro da família, centrada no pai em sua relação com o trabalho. Ao lado dele teríamos a mulher relacionada ao não-trabalho e, pelo menos muito freqüentemente, percebida como uma ameaça constante à honra familiar encarnada no pai. A relação entre família, casamento e honra é muito bem estudada por Campbell⁸¹ em um grupo camponês grego. Ele nos mostra como a honra nesse grupo é atributo masculino. Poderíamos especular que, no Brasil tradicional, a honra da família é construída pelo homem e encarnada pelo pai, e percebida como ameaçada pela mulher, mas ao mesmo tempo preservada pela mãe, sua guardiã. Não deixa de ser interessante observar que, enquanto o homem constrói a honra pelo trabalho, a mulher destrói a honra pelo sexo⁸² - e temos aqui novamente o contraste entre o homem-cultura e a mulher-natureza.

O problema, contudo, está longe de ser simples, pois se a mulher enquanto gênero é representada como impura, a mulher enquanto mãe é como que remetida ao plano do sagrado, como santa. Devemos então considerar também a relação entre duas coisas distintas: a *virtude* da esposa-mãe e a *honra* do marido-pai.

80 Mary Douglas, “Introduction to Paladin Edition”, *op. cit.*, p. 16.

81 John Kennedy Campbell, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

82 Compare-se as atitudes tradicionais para com o adultério masculino e o feminino. E no caso de filhas ou irmãs “desencaminhadas”, expressões tais como “manchou o nome da família”, “sujou a honra do pai”. Em casos de sedução ou estupro é necessário “lavar a honra” (com sangue), o que geralmente compete ao pai ou ao irmão (substituto do pai).

Pureza e honra, como termos de um idioma (ou como dois idiomas complementares), são categorias que constroem totalidades. Em outro trabalho⁸³ ficou sugerido o caráter moral da organização econômica da família enquanto grupo doméstico e a natureza holística da família tradicional. Como diria Dumont, “cada homem particular em seu lugar deve contribuir para a ordem global”⁸⁴. O idioma que aqui analisamos é um idioma de hierarquia, isto é, de uma relação entre “encompassante” e “encompassado”. Notadamente no caso da família camponesa, mas também em certos grupos urbanos, parece caracterizar-se na atividade econômica, encoberta pelo princípio da moralidade, uma subsunção do indivíduo ao todo. Pureza, honra, moralidade, hierarquia, parecem convergir para uma família holística.

Essa mesma família não é, contudo, estática, e por isso mesmo é um foco de tensões. Oscilando entre o indivíduo coletivo e a coletividade de indivíduos, ela poderá estar transitando - notadamente a família camponesa - de um holismo moral para um individualismo econômico. O coletivismo interno da família toma-se a fonte de sua crise: o que foi um dos traços mais marcantes e duráveis da economia camponesa, expressa por uma ordem moral, torna-se o fator de sua desagregação, como ressalta Tepicht⁸⁵. A diferenciação social poderia ser também pensada neste plano.

A dinâmica da família afeta a construção do gênero feminino e a reprodução do pai de família. Ou teria razão Douglas, quando diz na já mencionada “Introdução” que tão logo uma liberação é atingida, a hierarquia torna a se impor?

83 Klaas Woortmann, “A Família Trabalhadora”... , *op. cit.*

84 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, *op. cit.*, p. 44.

85 Jerzy Tepicht, *Marxisme et Agriculture: Le Paysan Polonais*, Paris, Armand Colin, 1973.