

Segurança alimentar e nutricional em terras indígenas¹

Carlos Antonio Bezerra Salgado²

Resumo – Há poucas e dispersas informações sobre a segurança alimentar e nutricional em sociedades indígenas. Nessas sociedades não só as crises de abastecimento alimentar e o uso inadequado dos alimentos disponíveis devem ser considerados, mas também outros fatores, mais profundos, que merecem uma análise criteriosa sobre suas nefastas conseqüências para a saúde. Esses fatores, determinantes da insegurança alimentar são de ordem histórica, social, econômica e ambiental. Não há como dissociar quaisquer dessas dimensões. Os recursos alimentares tradicionais, tanto os disponíveis na natureza, quanto os originários de sistemas de produção equilibrada, passaram de componentes da sobrevivência autóctone a mercadorias necessárias às frentes de expansão do capital nacional. Ao mesmo tempo em que foi modificada a economia, também lhes foi imposta uma nova condição territorial, com a demarcação de terras que nem sempre atendem à manutenção tradicional da sobrevivência. Os sistemas de segurança alimentar e nutricional estabelecidos ao longo de milênios, em pouco tempo, foram modificados, gerando constantes crises alimentares. Dessa forma, as sociedades indígenas remanescentes vivem uma saga particular de contato com nossa sociedade, que promove, em graus variados, uma ruptura com o *ethos* tribal, trazendo modificações nos seus modos de vida. Com a identidade étnica afetada pela perda de parte de suas tradições, absorvem novos elementos culturais. Passam assim a sobreviver de modo semelhante ao da sociedade que os cerca, absorvendo por vezes seus mesmos padrões de nutrição.

Palavras-chave: Segurança alimentar e nutricional. Etnoecologia. Produção de alimentos. Dependência alimentar externa.

As primeiras referências sobre a alimentação das sociedades indígenas no Brasil foram feitas por ocasião da chegada dos portugueses, em abril de 1500, quando Pero Vaz de Caminha escreveu ao rei de Portugal:

Deram-lhes ali de comer: pão e peixe cozido, confeitos, fartéis, mel, figos passados. Não quiseram comer daquilo quase nada; e se provavam alguma coisa, logo a lançavam fora. Trouxeram-lhes vinho em uma taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram dele nada, nem quiseram mais. Trouxeram-lhes água em uma albarrada, provaram cada um o seu bochecho, mas não beberam; apenas lavaram as bocas e lançaram-na fora.

[...] E diziam que em cada casa se recolhiam trinta ou quarenta pessoas, e que assim os encontraram; e que lhes deram de comer dos alimentos que tinham, a saber, muito inhame, e outras sementes que na terra dá, que eles comem.

[...] Eles não lavram nem criam. Nem há aqui boi ou vaca, cabra, ovelha ou galinha, ou qualquer outro animal que esteja acostumado ao viver do homem. E não comem senão deste inhame, de que aqui há muito, e dessas sementes e frutos que a terra e as árvores de si deitam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos.

As elaboradas estratégias de apropriação extrativista, produção e uso dos recursos alimentares, bem como o manejo sustentável praticado pelos diversos povos, em total harmonia com o meio ambiente, só vêm a ser descobertos posteriormente.

No contexto etnoambiental, estudar segurança alimentar e nutricional nos remete diretamente a considerações sobre o ambiente onde estas populações se estabeleceram e construíram suas relações de reciprocidade e sobrevivência.

Na base da sobrevivência humana estão as condições ambientais, que definem a capacidade de suporte, sustentabilidade e qualidade de vida no estabelecimento de uma sociedade em determinado território. Verificamos esta afirmação quando vemos que as grandes civilizações surgiram em locais onde a fartura proporcionada pelo ambiente permitia não só a sua manutenção como também condições ideais para o seu constante crescimento.

O homem, em seus primórdios, concebia a natureza como sagrada, a “Mãe Natureza”, de onde tudo surgia. A teoria de Gaia³ afirma que o planeta Terra é um ser vivo, onde tudo interage, sendo causa e consequência das inter-relações entre os seres vivos e o ambiente onde vivem.

Os Yanomami, por exemplo, utilizam a palavra *urihi* para se referir à “terra-floresta”: entidade viva, dotada de um “sopro vital” e de um “princípio de fertilidade” de origem mítica. *Urihi* é habitada e animada por espíritos diversos, entre eles os espíritos dos pajés Yanomami, também seus guardiões (ISA, 2005, *web site*).

A civilização Inca denominava a terra por *Pacha Mama*, ou mãe terra. A deificação da mãe terra e a sua feminilidade a faz onipresente, nutritiva e protetora; toda parideira, princípio e fim de todas as vidas. A terra é o surgimento de todas as coisas, dela vem a razão da vida. É ela que nos supre constantemente com seus recursos naturais.

De acordo com Shiva (2000), a palavra *resource*⁴, em sua origem etimológica, sugere vida, dando o sentido de uma fonte infinita, que brota continuamente, enfatizando o poder de auto-regeneração e criatividade prodigiosa. Uma antiga noção sugeria também o

relacionamento entre seres humanos e a natureza, segundo a qual a terra cobre os seres humanos de dádivas e esses, por sua vez, e para o seu próprio bem, têm a obrigação de demonstrar certo zelo para com ela, não abusando de sua generosidade.

Com o colonialismo, a industrialização e a revolução científica, recursos naturais passaram a ser aquelas partes da natureza necessárias como matéria-prima, para o comércio colonial e para a produção industrial. Essa nova visão despiu a natureza de seu poder criativo e fez dela um repositório de matérias-primas que aguardam sua transformação em insumos para a produção de mercadorias.

O tratamento da natureza como um recurso que só adquire valor através da exploração em benefício do crescimento econômico foi essencial ao desenvolvimento.

Do ponto de vista filosófico, a “dessacralização da natureza significou a violação de sua integridade, dos limites que teriam que ser mantidos para que a vida natural pudesse ressurgir e renovar-se”. [...]

O resultado da revolução científica deveria ter sido a diminuição da ignorância. Em vez disso, uma corrente específica do conhecimento, que considera a natureza um recurso e os limites naturais meros obstáculos, criou um tipo de ignorância fabricada pelo próprio ser humano e sem precedentes históricos. Uma ignorância que, cada vez mais, torna-se uma fonte de risco para a vida neste planeta (Shiva, 2000, p.307-308).

Em todo o mundo, a transmutação da natureza em recurso econômico foi acompanhada por um processo de alienação do direito ancestral de sua utilização como fonte de sustentação, com a

apropriação não só dos direitos, mas também dos recursos naturais e saberes imemoriais a eles associados.

É importante que guardemos as diferenças de visão sobre o mundo natural e sua utilidade, de uma pessoa que vive diretamente ligada à natureza e com ela interage constantemente e uma que vive sem um contato direto com a mesma. Como também de uma cultura tradicional ou de uma cultura contemporânea.

Culturas que encaram a natureza como um ser vivo tendem a circunscrever cuidadosamente o alcance da intervenção humana, porque é quase certa uma resposta hostil sempre que se transpõe um limiar crítico. “Meio Ambiente” não tem nada em comum com esta perspectiva; através dos olhos modernistas de um conceito como este, os limites impostos pela natureza parecem meramente imposições físicas à sobrevivência humana. Chamar economias tradicionais de “ecológicas” é muitas vezes desprezar esta diferença básica de abordagem (Sachs, 2000, p.127).

Aqui, temos que considerar a forma de enxergar a natureza a serviço de sua sobrevivência, entendida pelo homem tradicional. Para o professor Carlos Rodrigues Brandão, apud Silva (2001, p.27-28):

Existem três princípios de relações que orientam o sentimento e o saber dos índios a respeito do mundo e dos seres naturais com os quais se relacionam: a terra e os seus elementos não são uma coisa, mas um dom; tudo o que existe e é dado ao homem estabelece a obrigação de uma reciprocidade que dissolve a dualidade entre a natureza e a sociedade e que se atualiza continuamente por meio de trocas de parte a parte; a terra não é somente um lugar, mas um tempo realizado de símbolos e de memórias.

Uma das mais relevantes contribuições da cultura indígena para a sociedade brasileira, no momento em que se depara com a necessidade de novos paradigmas de desenvolvimento, como a defesa da biodiversidade, é a dimensão do dom que representa a natureza, não sendo um objeto a ser espoliado. Na verdade, ela é um patrimônio universal, que une gerações passadas, presentes e futuras. Para estabelecer tais vínculos, as relações têm de estar assentadas em bases de reciprocidade, em que uma parte adquire significados específicos, sem perder a característica central de igualdade entre sujeitos diferenciados.

Quando a subsistência é o princípio organizador do relacionamento da sociedade com a natureza, ela existe como bem comum e seus limites de sustentabilidade são respeitados. Assim temos uma economia subordinada aos limites que a natureza estabelece para sua exploração.

O agro-negócio, que transforma alimentos em *commodities*⁵, aliado à biotecnologia moderna, vem desrespeitando estes limites, sendo, hoje, visto precisamente como a possibilidade de se converter algo que tinha de direito um valor ambiental, em algo que pode ter de fato um valor econômico.

Vandana Shiva, apud Santos (1995, p.141), recorreu à analogia da semente, elaborada por Jack Kloppenburg para explicar como a biotecnologia trata a biodiversidade:

Para o camponês ou o habitante da floresta, a semente é tanto um “produto” quanto um “meio de produção”, isto é, grão, que será comido e grão que servirá como semente no próximo plantio. Como meio de produção, esta desenha,

portanto, um círculo: o lavrador a reinveste no processo produtivo e nesse sentido a semente é o seu “capital”; só há um obstáculo a este investimento, e ele é de natureza biológica, é preciso condições apropriadas para que o capital se reproduza e multiplique.

A modificação acelerada da forma de se enxergar a natureza e a conseqüente manipulação de seus componentes têm construído um mundo onde impera uma ordem artificial de regulação dos processos naturais.

Todos os biomas existentes no Brasil já sofreram diretamente a ação do homem, foram modificados ou degradados. Isso afeta diretamente as terras e populações indígenas que têm seus territórios em situações marginais às frentes de expansão.

A análise da cultura indígena fornece um conjunto de informações e conhecimentos sobre os processos da natureza, que ajudam a aprofundar a reflexão sobre a questão ambiental em muitos aspectos. Não se pode estabelecer demarcação explícita entre ecossistemas naturais e remanejados. Grande parte do que tem sido chamado florestas e savanas naturais na Amazônia é, possivelmente, o resultado de milênios de remanejamento empreendido por comunidades indígenas. O saber indígena constitui, assim, uma alternativa para o aproveitamento sustentável dos ecossistemas amazônicos (BRASIL, 1991, p.69).

Hoje, grande parte da natureza preservada no Brasil se localiza nas terras indígenas, sob a guarda imemorial dessa sociodiversidade.

A institucionalização da segurança alimentar e nutricional indígena

As preocupações com a segurança alimentar e nutricional em sociedades indígenas são recentes. A III Conferência Nacional de Saúde Indígena, realizada em maio de 2001, deliberou, como um dos principais desafios para o governo brasileiro, em parceria com as organizações indígenas e indigenistas, pela garantia da segurança alimentar com a implementação de uma política específica de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Indígenas.

A temática “Segurança Alimentar” passa, assim, a ter uma agenda específica nas reuniões da Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI), do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde (CNS/MS).⁶ Com a realização de debates envolvendo organizações indígenas e instituições governamentais e não-governamentais que trabalham com a questão indígena, surgiu, no âmbito da CISI, a proposta de se criar uma Política Pública Nacional de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável para os povos indígenas.

Em novembro de 2002, no “Primeiro Seminário Nacional para Articulação de uma Política Pública de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável para os Povos Indígenas”, em suas deliberações finais, foi aprovada uma proposta de realização de oficinas regionais para discussão e aprofundamento da questão, com a coordenação do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

Após a realização de 17 oficinas regionais, foi realizado, em novembro de 2003, com a participação de 680 lideranças indígenas, o “Primeiro Fórum Nacional para a Elaboração da Política Nacional

de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável dos Povos Indígenas do Brasil” que definiu diretrizes e recomendações para a formulação de uma política pública, com as seguintes considerações:

Constatamos que os problemas de auto-sustentação estão presentes na maioria das Terras Indígenas. Os problemas de fome e carência alimentar manifestam-se em todas as regiões, com alto índice de mortalidade infantil, principalmente nas terras invadidas e impactadas pelos grandes projetos e intrusão de fazendeiros, garimpeiros, madeireiros e posseiros, sendo agravados pela seca que assola principalmente os povos indígenas do Nordeste.

Esses fatores ocasionam um contínuo processo de redução territorial e degradação ambiental, retratando até o momento o descaso geral da sociedade envolvente e de diversos governos para com os povos indígenas.

Diante dessa situação, apresentamos as diretrizes e propostas deliberadas no Fórum, acerca dos temas discutidos nas oficinas: território, atividades produtivas, recursos naturais, alimentação e nutrição, saúde, educação e controle social, que são pertinentes e fundamentais para a construção dessa política, tendo como prioridade a garantia da terra com os seus territórios regularizados como eixo central para nossa segurança alimentar e nutricional e desenvolvimento sustentável das nossas comunidades (BRASIL, MDA. Fórum, 2003, p.2).

Assim a segurança alimentar e nutricional das sociedades indígenas é tratada pelo Estado, ainda sem o efetivo atendimento dessas reivindicações e sem uma política pública definida de enfrentamento efetivo da fome e da miséria.

Os aspectos culturais

Falar de alimentação indígena em um país de dimensões continentais como o Brasil requer um criterioso cuidado, para não cairmos em generalizações. São muitas as dimensões a serem consideradas. Além dos diversos ecossistemas, com condições ecológicas distintas, temos uma grande sociodiversidade com particularidades de adaptação ambiental. Essa sociodiversidade é resultante da reunião de centenas de povos indígenas remanescentes, dos estrangeiros que vieram ou foram trazidos por motivos variados e da população resultante da miscigenação desses contingentes populacionais. Além desse aspecto, temos ainda as diferenças culturais da população: das grandes cidades; das pequenas povoações; dos ambientes rurais; das comunidades ribeirinhas e das sociedades indígenas afastadas do mundo urbanizado; e, em uma condição ainda mais peculiar, dos povos indígenas isolados que vivem autonomamente em seus territórios de perambulação e vida.

O indígena forneceu muitas contribuições ao vocabulário de nossa língua e também ensinou a conseguir e preparar boa parte dos alimentos consumidos no Brasil Colônia, até hoje utilizados na nossa culinária. Conhecia bem os recursos naturais e identificava os frutos comestíveis, a mandioca boa para cozinhar ou para fazer farinha, a caça adequada para comer. A adoção da agricultura indígena, pelos produtores rurais, nos tempos da colonização foi definida, provavelmente, pela sua total adaptabilidade ao clima, com sistemas de produção bem desenvolvidos e farta disponibilidade de recursos genéticos melhorados, que propiciavam grandes colheitas sem dificuldades tecnológicas.

Não se estabelecem parâmetros para uma cultura, pois ela é dinâmica e resulta da vida das pessoas. As formas que uma pessoa tem de pensar e perceber o mundo não podem ser totalmente destruídas.

Um aspecto relevante na definição de culturas tradicionais é a existência de sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas.

Esses sistemas tradicionais não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais.

Além do espaço de reprodução econômica, o território é também o *locus* das representações e do imaginário mitológico dessas sociedades tradicionais. As representações que essas populações fazem dos diversos habitat em que vivem, também se constroem com base no maior ou menor controle de que dispõem sobre o meio físico. [...]

É com base também nessas representações e no conhecimento empírico acumulado que desenvolvem seus sistemas tradicionais de manejo (Diegues, 1996, p.84-85).

É preciso considerar: as questões culturais ligadas às origens desses povos e a sua forma de adaptação ao meio ambiente; a possibilidade de acesso aos recursos naturais para a prática de suas

estratégias autônomas de sobrevivência; e as particularidades do contato com nossa sociedade.

Quando observamos essas especificidades, encontramos situações de desenvolvimento distintas, que guardam entre si diferenças, inclusive em um mesmo povo, ao que podemos chamar a princípio de etnodesenvolvimento. É dessa forma que precisamos examinar a situação de sobrevivência de cada comunidade indígena para que compreendamos a realidade que os move e as suas dificuldades.

O etnodesenvolvimento

De acordo com Azanha (2002, p.31), foi Stavenhagen (1984) o proponente do conceito de etnodesenvolvimento, definindo-o como:

O desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. Nesta acepção, desenvolvimento tem pouco ou nada a ver com indicadores de progresso no sentido usual do termo: PIB, renda *per capita*, mortalidade infantil, nível de escolaridade, etc. Na definição de Stavenhagen, “o etnodesenvolvimento significa que um povo, autóctone, tribal ou outro detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses”.

Em termos gerais, os princípios básicos para o etnodesenvolvimento seriam: objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas, em vez

de priorizar o crescimento econômico; embutir-se visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimentos e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, com atividades mais participativas.

O Primeiro Fórum Nacional para Elaboração da Política Nacional de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável dos Povos Indígenas do Brasil enfatizou os aspectos da educação alimentar no fortalecimento de culturas alimentares. As representações indígenas ressaltaram que “o etnodesenvolvimento deve ser compreendido não somente como a necessidade de se reaproximar da cultura, mas também de incorporar o que há de adequado nas outras culturas”.

Da mesma forma que existe uma relação de influência entre os países desenvolvidos no padrão alimentar e os países em desenvolvimento e subdesenvolvidos, também existe entre a sociedade brasileira e as sociedades indígenas. Aí está a importância de disponibilizarmos o conhecimento adequado à sobrevivência indígena, uma vez que essas sociedades muitas vezes só tiveram acesso a conhecimentos inadequados, levados pelas frentes de expansão territorial.

O SPI e a FUNAI utilizaram, durante muito tempo, o ardil de atrair as sociedades contatadas com a oferta pretensamente gratuita de produtos industrializados interessantes a sua sobrevivência. Assim,

foram criados hábitos de uso de ferramentas, panelas, armas de fogo, tecidos, roupas e alimentos. A FUNAI ainda manteve esse procedimento por muito tempo e passou também a fornecer permanentemente esses bens de mercado às populações já contatadas há mais tempo. Essas instituições mantinham, também, cada uma na sua época, a chamada roça do posto, que era uma forma de atrair alguns índios para o convívio mais cotidiano.

Com as dificuldades contemporâneas de destinação de recursos para a FUNAI, esse fluxo gratuito diminuiu bastante, mas ainda é esse o principal incentivo à produção de outros bens de interesse do mercado.

Contemporaneamente muitas sociedades indígenas vêm produzindo bens destinados exclusivamente à comercialização, a fim de gerarem recursos para a aquisição de bens industrializados. Essa prática afeta a disponibilidade de tempo para as atividades cotidianas de subsistência e para os rituais, interferindo diretamente na segurança alimentar. Mas, segundo Azanha (2002, p. 31), é possível ajustar esse tempo sem traumas ao cotidiano da vida.

Ter essa procura pelos bens industrializados plenamente satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente, de forma não-predatória, com relativa independência das determinações externas do mercado na captação de recursos financeiros, é, sem dúvida, um dos principais indicadores do etnodesenvolvimento.

Esse atendimento não deve, contudo, ser realizado em detrimento de outras necessidades básicas de sobrevivência. Gaiger (1993, p.7) relata que, em viagem ao rio Envira, no Acre, estranhou o comportamento dos Madijá, pois pescavam muito peixe, mas salgavam e guardavam a maior parte, quando deviam

estar se alimentando fartamente. Ele soube depois que eles guardavam o pescado para pagar dívidas de mercadorias adquiridas de um regatão, inclusive o sal utilizado para a conservação do peixe.

Mesmo produzindo e utilizando bens de outras culturas, os povos indígenas mantêm certa fidelidade aos componentes de sua cultura. Procuram, assim, compensar as modificações introduzidas com adaptações e arranjos que restabelecem o equilíbrio inicial.

O território e a terra indígena

As estratégias de agrupamento indígena levam sempre em consideração, prioritariamente, a segurança física e o abastecimento alimentar, que se refere aos recursos extrativistas, à água e à terra adequada ao plantio de seus legumes. São aparentemente secundárias, embora igualmente importantes, questões de abastecimento com matérias-primas diversas para construção, remédios e confecção de utensílios, ligados tanto ao desenvolvimento da arte utilitária quanto ritual.

Nessa relação que se estabelece com o ambiente para o provimento das necessidades, constrói-se a noção de espaço e territorialidade, a exemplo dos lugares de onde são obtidos os alimentos e outros materiais utilitários para confecção de ferramentas, artesanato ou mesmo para a construção da habitação. O limite do espaço passa a se relacionar com o limite da satisfação das expectativas, além do fato de que essa noção é construída de forma comunal ou familiar (Guerra, 2004, p.98).

Assim, na escolha de um local para aldeamento, é experimentado um local por determinado tempo, no qual o território de uso e perambulação vai sendo definido aos poucos. Nessa definição, pesam tanto observações de ordem física quanto cosmológica, social e religiosa, convertendo-se o território, por conseguinte, num espaço simbólico. O território é portanto um elemento dinâmico, funcionando como um espaço onde suas tradições físicas, míticas e culturais podem ser desenvolvidas a contento. Se uma determinada população passa por dificuldades em um local, ela estará constantemente procurando, em outros locais de seu território, uma nova localização que atenda aos seus princípios de sobrevivência.

É preciso sublinhar a diferença entre um conceito de terra como meio de produção, lugar do trabalho agrícola ou solo onde se distribuem recursos animais e de coleta, e o conceito de território tribal, de dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas. Vários grupos indígenas dependem, na construção de sua identidade tribal distintiva, de uma relação mitológica com um território, sítio de criação do mundo, memória tribal, mapa do cosmos [...] outros não parecem definir sua identidade em relação a uma geografia determinada (Seeger e Castro, 1979, p. 104).

Fato é que o território comumente extrapola as próprias fronteiras físicas e temporais da demarcação, indo sua abrangência e consideração a todos os locais e tempos de uso e necessidade para a manutenção da sobrevivência. É o espaço físico utilizado por um povo, ou necessário para este, para a sua subsistência, para a perpetuação de suas práticas culturais e onde se encontram suas referências ancestrais.

A posse de um território tribal é condição essencial à sobrevivência dos índios.[...] O direito do índio à terra em que vive, embora amparado por copiosa legislação que data dos tempos coloniais, jamais se pode impor de fato.[...] No plano geral, o índio sempre teve reconhecido o seu direito à terra. Essa prerrogativa data de um alvará de 1680, que os define como “primários e naturais senhores dela”. Este direito é confirmado e ampliado pela Lei nº 6 de 1.755 e toda a legislação posterior (Ribeiro, 1970, p.197-198).

Embora a posse do território seja condição essencial à sobrevivência dos índios, tudo muda com o contato e, com a mudança, surgem novas necessidades.

A experiência ensina que a garantia dos territórios, por si só, não assegura níveis de bem-estar para os índios. Isto porque, como se disse acima, todos os povos indígenas enfrentam necessidades e condições novas que não permitem a simples continuidade de suas práticas tradicionais de subsistência. Estas precisariam adaptar-se à nova realidade sem porém retirar dos índios o controle sobre elas (Gaiger, op. cit., p.5).

A concepção de território está diretamente ligada a uma relação de utilidade, mas há sempre uma especialização por determinados recursos, procurando-se a forma mais facilitada de sobrevivência, o que acaba por reservar outros recursos igualmente abundantes. Da mesma forma que existem concentrações de determinadas plantas, também existem os locais de maior concentração de determinados animais, muitas vezes intrinsecamente interligados.

As formas de relação estabelecidas com o território por diferentes grupos passam a incorporar a sua própria construção sociocultural e simbólica, perpetuadas por seguidas gerações. Assim, se desdobram as referências de ancestralidade e alteridade ligadas à perpetuação do conhecimento tradicional (Guerra, 2004, p.97).

Dessa forma, podemos ver a importância do território para a transmissão do conhecimento, informações e valores étnicos ligados intrinsecamente à própria sobrevivência da sociedade enquanto unidade autônoma e soberana. A concepção de território como espaço destinado à prática da sobrevivência cultural de um povo e à necessidade de manutenção de sua integridade física exige necessariamente o uso exclusivo dos recursos ambientais existentes nesse espaço. O Estatuto do Índio em vigor (Lei nº 6.001, 1973) estabelece a seguinte definição do usufruto indígena:

Art. 24 – O usufruto assegurado aos índios ou silvícolas compreende o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem assim ao produto da exploração econômica de tais riquezas e utilidades.

§ 2º – É garantido ao índio o exclusivo exercício da caça e pesca nas áreas por ele ocupadas, devendo ser executadas por forma suasória as medidas de polícia que em relação a ele eventualmente tiverem de ser aplicadas.

O direito de usufruto exclusivo, assegurado constitucionalmente aos índios, implica que eles podem tirar dos recursos naturais de suas terras todos os frutos, utilidades e rendimentos possíveis, desde que não lhe alterem a substância ou comprometam a sua sustentabilidade ambiental.

A Constituição⁷ de 1988 reconhece a dependência das comunidades indígenas em relação a seu habitat natural e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Tais terras “são inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas, imprescritíveis” (Constituição Federal, Art. 231, § 4º).

Essa defesa das terras indígenas, juridicamente, também está presente no Estatuto do Índio em vigor:

Art. 18 – As Terras Indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.

§1º – Nessas áreas, é vedada a qualquer pessoa estranha aos grupos tribais ou comunidades indígenas a prática da caça, pesca ou coleta de frutos, assim como de atividade agropecuária ou extrativa.

O conceito de territorialidade para as sociedades indígenas difere completamente do estabelecido por nossa sociedade.

Ao longo desse processo de colonização e civilização, o Estado nacional sempre impôs seu poder de reconhecer os limites das terras dos índios. Esse reconhecimento dava-se, sobretudo, pelo (des)conhecimento, expresso nos atos de doação e demarcação das terras para os índios. Tanto a demarcação quanto a doação implicavam um ato arbitrário de estabelecer uma divisão sobre fronteiras que já haviam sido delimitadas em confrontos intertribais e na própria dinâmica das relações dos povos indígenas com a terra (Coelho, 2002, p. 99, apud Guerra, 2004, p.95).

A exemplo do etnocentrismo do Estado brasileiro, as expressões “é muita terra para pouco índio” e “índio é preguiçoso” são tradicionais manifestações do preconceito de nossa sociedade etnocêntrica e gananciosa.

As mudanças resultantes do contato

O contato das sociedades indígenas com a sociedade brasileira foi sempre traumático, resultando em uma total transfiguração étnica em nível ideológico, tanto em suas concepções míticas quanto religiosas. Podemos definir esse fato como a ruptura do *ethos* tribal.

Cada grupo indígena, como de resto toda comunidade humana, conta com um conjunto de crenças que explica a origem do universo e da própria comunidade bem como o caráter do vínculo que a unifica internamente e a contrapõe a outros grupos humanos e a toda natureza. A mais alta expressão dessas crenças se encontra na mitologia que dramatiza, através da ação alegórica dos heróis, os temas básicos do *ethos* tribal e suas respostas aos problemas que se propôs (Ribeiro, 1970, p. 377).

Essa ruptura do *ethos* tribal afeta o equilíbrio sociocultural estabelecido, pois contribui para a mudança radical dos hábitos de sobrevivência e atinge diretamente as relações com o ambiente e a própria sustentação.

O contato dos povos indígenas com outras sociedades os leva a transformações, adaptações e arranjos, temporários e permanentes, nos diversos modos de vida. A cultura e a própria vida é permeada, surgindo espontaneamente um novo jeito de ser,

pensar e existir. Colocados em contato com novos componentes exógenos, os conhecimentos desenvolvidos e acumulados sobre sistemas equilibrados de produção de alimentos são fragmentados, e põem em risco a sua segurança alimentar.

As mudanças nos hábitos de vida têm como efeitos tanto uma mudança alimentar que lhes diminui a resistência física e os predispõe a doenças quanto o próprio contato com novos patógenos que aceleram o declínio populacional.

As novas tecnologias absorvidas tiveram um efeito significativo na relação das populações com o seu meio ambiente. As ferramentas cortantes viabilizaram maiores derrubadas, alterando as práticas de horticultura. A introdução das armas de fogo e do anzol, redes e tarrafas também vêm mudando a caça e a pesca. O uso de motores de popa aumentou o raio de exploração de recursos. Tudo isso lhes alterou a apropriação de recursos, criando uma nova ótica de segurança alimentar.

A inserção das populações indígenas na sociedade nacional, como nos revela a história do contato, tem acarretado sensíveis modificações nas economias tradicionais, segundo vários interesses econômicos, regionais e nacionais. Estes geram impactos irreversíveis, resultando em invasões, reduções e depredações das terras; geram, por conseguinte, graves conseqüências não só de cunho físico e moral, mas igualmente sociocultural, dadas as relações simbólicas que cada sociedade mantém com seu território (FUNAI, 2005, *web site*).

Precisamos ter cuidados especiais quando realizamos trabalhos em terras indígenas. Deve-se ter, antes de mais nada, a

preocupação com a participação dos sujeitos do processo desde o seu início. Vejamos as recomendações de Corrêa (2000, p.2) para técnicos que estavam preparando uma viagem à Terra Indígena Krahô, em Tocantins:

Se estamos trabalhando justamente a sobrevivência do povo Krahô através do resgate de suas roças tradicionais e do uso de frutas e ervas do Cerrado, não poderíamos com isto continuar a levar para eles tudo que o branco há muito tempo vem introduzindo nas terras indígenas no Brasil, que causam prejuízos para qualquer ser humano e mais ainda para populações rurais ou nativas, que normalmente não têm acesso a informações esclarecedoras sobre os efeitos colaterais de uma série de produtos criados pela nossa civilização.

Dentre esses produtos podemos falar do óleo refinado, macarrão, açúcar, café, refrigerantes, balinhas, biscoitos, leite em pó, sal refinado, cigarros, enlatados e diversos outros que, além de não possuírem um real valor nutritivo, causam danos muitas vezes irreversíveis ao organismo.

A insensatez nos leva constantemente a acreditar que temos as fórmulas corretas para salvar os que estão em dificuldades, mas, se nem conseguimos resolver os problemas que afligem a nossa sociedade, como poderemos resolver os de outras? Cada um tem que resolver os seus próprios problemas, segundo seus paradigmas e suas reais possibilidades; caso contrário, não haverá sustentabilidade real nas soluções e em pouco tempo os mesmos problemas retornarão.

A economia das comunidades indígenas, o trabalho e o tempo

As sociedades autóctones sofrem com o processo de mudança para o mundo globalizante, tecnológico, facilitador da sobrevivência humana, que historicamente as têm levado à dependência de tecnologias e bens de produção manufaturados.

Essencialmente baseada na subsistência, a economia indígena não significa apenas alimentação, mas as condições necessárias para uma vida em abundância. Significa não só fartura de caça, pesca, produtos de roça ou frutas silvestres, mas também aperfeiçoamento de técnicas que facilitam a obtenção e o manejo necessário dos recursos naturais, condição para a sobrevivência de todos. “A economia atual incorpora novas necessidades que as técnicas e os conhecimentos tradicionais, por si só, não conseguem resolver”.[...] Como pressuposto básico para o futuro das economias indígenas deve-se ter, por um lado, a idéia de autogestão territorial e, por outro, políticas públicas adequadas e eficazes para apoiar e dar conta dessa atual realidade e demanda indígena, sem demagogia, sem medo, superando a política do faz-de-conta (Custódio, 2003, p.1).

A economia indígena, de acordo com o grau de contato e a forma como foram absorvidas novas demandas, pode estar priorizando basicamente o suprimento de alimentos para atender a auto-suficiência alimentar, ou pode estar procurando gerar recursos para adquirir bens de manufatura externa, entre eles a própria alimentação.

Cabe ainda reconhecer a diferença dos sistemas implementados por sociedades com culturas diferenciadas, mais coletoras ou mais agricultoras, sendo impossível generalizar situações relativas aos modelos empregados para a produção agrícola de alimentos, sob pena de estarmos nos equivocando.

Quando observamos a diferença de processos de sobrevivência que utilizam a mesma tecnologia de produção de alimentos, podemos ver se aumenta, ou diminui, a demanda por força de trabalho. Analisando dois extremos – o de uma sociedade autóctone que se restringe à caça, pesca e coleta, com um sistema reduzido de agricultura complementar; e o de outra sociedade, já em pleno contato, que participa da economia regional, fornecendo alguns bens e adquirindo outros, veremos que, no primeiro caso, temos um emprego de mão-de-obra menor. Dessa forma, é provável que haja uma disponibilidade de tempo que poderá ser utilizado na manutenção da cultura, reforçando a tradição. Com outro enfoque, temos comunidades que trabalham com tecnologias mecanizadas e outras que ainda mantêm a tradicional roça de toco. Nesse caso, também haverá uma diferença: as primeiras utilizarão menos tempo, mas provavelmente não utilizarão o tempo restante na prática cultural, pois estão em outro estágio de contato.

A determinação pessoal indígena em imitar o colonizador e a assistência equivocada acabam reproduzindo modelos iguais aos da agricultura regional, modelos esses baseados em tecnologias utilizadas na grande propriedade rural. O risco de atividades com esse perfil darem errado é grande e talvez seja a causa dos imensos fracassos protagonizados ao longo de toda a ação indigenista oficial. Além de economicamente inviáveis, são dissociados da cultura e não possuem sustentabilidade ambiental.

É preciso cuidado também com generalizações sobre o trabalho individual e o coletivo. Nem sempre o que se apresenta coletivamente é o somatório das realidades individuais.

Em algumas situações de carência alimentar, encontramos famílias de uma mesma comunidade que têm sua segurança alimentar plenamente atendida.

A conciliação da economia tribal coletivista com o sistema de economia individual, altamente competitivo e movido pela busca de lucro, foi sempre o mais grave problema da proteção ao índio. Nos seus primeiros anos, o SPI procurou resolvê-lo, fugindo ao problema, regalando dádivas aos índios, sem exigir qualquer compensação.

Muito cedo, porém, reconheceu que, com este procedimento, criaria neles uma mentalidade de eternos dependentes e a idéia de que teriam direito a uma assistência permanente do Governo. Foi o que de fato ocorreu em muitos casos, impedindo a criação de um sistema de motivações para o trabalho, capaz de conduzir os índios à reorganização da economia antiga em bases novas, compatíveis com sua nova vida (Ribeiro, 1970, p.210).

Um determinado agricultor indígena pode ser mais bem sucedido que outro, por domínio de tecnologias ou mesmo por acesso a recursos naturais mais privilegiados para a produção de alimentos. Uma boa articulação familiar, que reúna mão-de-obra para algumas etapas essenciais da produção, pode também representar uma melhor condição para a produção de alimentos.

Deve-se considerar também a questão de gênero, relativa a etapas exclusivamente femininas ou masculinas ligadas à produção

de alimentos. Assim, uma maior quantidade de mulheres muitas vezes pode significar maior produção de alimentos de origem vegetal, mas isso pode variar bastante, não sendo possível afirmá-lo genericamente.

A prática de agricultura incentivada pelos postos indígenas desde a época do SPI era, e ainda é, baseada na nossa cultura ocidental, privilegiando-se a produção comunitária em regime de mutirão, em detrimento da produção familiar em regime solidário, comum a todos os povos indígenas. Os “mutirões”, “júris”, ou “adjuntos” para a preparação das “roças do projeto” eram induzidos com ferramentas, sementes e alimentação gratuitas.

Essa prática, além de desestruturar a forma de organizar a produção, trouxe grandes transtornos às sociedades indígenas, pois, sendo a produção coletiva, todos têm direito de recorrer a ela quando bem entendem. Como essas sociedades não possuem o Estado para controlar a produção, isso traz desavenças internas e muitas vezes, divisões de aldeias. Assim surgiu o papel do Posto Indígena como controlador da produção de alimentos.

Os mecanismos de redistribuição predominam amplamente sobre os de acumulação, a produção econômica não é divorciada das tradições e dos valores expressos pela atividade ritual, a rede de parentesco (com sua malha diferenciada de expectativas e obrigações) é virtualmente coextensiva com a sociedade. Nestas sociedades, o presente (o ato de dar) é o princípio básico de interação social, instaurando uma cadeia de reciprocidades que é o próprio fluxo da vida social. À diferença da ética do capitalismo, o valor reside não em poupar mas em dar, sendo essa inclusive uma estratégia segura para aquisição de prestígio (Oliveira, 1995, p. 16).

Talvez por motivo diferente, mas também relacionado às incongruências do entendimento sobre o coletivo e o individual, diversas tentativas de ver os povos indígenas livres da economia de mercado, com a constituição de cooperativas, cantinas e armazéns, não surtiram o efeito desejado, acabando por serem abandonados após se encontrarem em completa insolvência econômica.

Uma das variáveis de maior influência da economia indígena, na sua relação com a economia externa, é a noção diferenciada de tempo. O tempo indígena.

As noções de tempo variam conforme a sociedade. Elas podem ser representadas como passado, presente e futuro; agora e depois; verão e inverno; dia e noite; novo, jovem e velho; a lua minguante, nova, crescente e cheia, todas formas que, intrinsecamente, para existirem, guardam em si parâmetros que se referenciam por um certo espaço temporal em linearidade ou mesmo em ciclos.

Ao olhar para uma sociedade indígena, “primitiva”, o observador europeu estaria olhando para o que fora sua própria sociedade no “começo da civilização”, pois todos partem do mesmo ponto, já que a história da humanidade é una. Segundo esta noção, o “ser” das sociedades indígenas é o “vir a ser” das sociedades ocidentais; o presente indígena é o passado europeu (Borges, 2004, p. 20).

Costuma-se dizer que o índio não pensa no passado nem no futuro, só pensa no presente. Mas, se observarmos com cautela, veremos que as lembranças boas ou ruins constroem um passado e que, ao organizar uma caçada, ou uma festa ritual, ele sabe exatamente o tempo que ainda tem para se preparar. Existem rituais

que têm claramente datas ou épocas propícias definidas para sua realização.

Para povos gregários, horticultores, parte do verão é o tempo de trabalharem nas roças com suas famílias extensas, esse é um tempo mais individual. Parte do inverno é dedicada à vida nas aldeias, quando tudo já foi plantado e está florescendo, esse é um tempo coletivo, da preparação das festas e rituais, muitas vezes ligados à fartura das colheitas.

Seus referenciais temporais não se limitam a questões meramente sociais, mas, antes são regidos por uma natureza suprema que tudo provê e que os avisa, por meio de sinais, informando sobre tudo o que está ocorrendo ou deverá ocorrer, para que a sobrevivência siga seu curso. São sinais estelares de constelações reconhecidas, chuvas fortes e passageiras, alagações de todos os anos, pássaros que cantam infinitamente, animais que procriam, abelhas com fartura de mel, flores que embelezam o dia, frutos que amadurecem, animais gordos prontos para serem caçados, são colheitas, dádivas da terra trabalhada com o suor dedicado e a sabedoria ancestral. Assim é o tempo indígena, vivido em suas medidas, em referência ao meio ambiente, que lhes regula a vida e o que é possível organizar socialmente para facilitar a sobrevivência.

O fluxo do tempo, criado pelo homem, é, desse modo, ordenado pela celebração de rituais que, por sua vez, criam os intervalos de tempo que conferem ordem à vida social. Se são as sociedades que criam seu próprio sistema temporal, então a visão de que o tempo seria um fluxo linear no qual todas as coisas seguem um caminho que vai do passado ao futuro e que tem um efeito progressivo,

cumulativo, é circunscrita social e historicamente às sociedades ocidentais (Borges, 2004, p.155).

É preciso ter noção clara de que cada sociedade tem seu tempo e que, ao entrarmos em contato com sociedades indígenas, não devemos buscar referência em nossas realidades temporais como se fossem as únicas. Diversas atividades em terras indígenas têm fracassado em razão da dissociação completa do tempo, proposto para a sua execução, a temporalidade indígena e a organização de seus compromissos sociais e ambientais.

A alimentação indígena

Imemorialmente, os povos indígenas desenvolveram diversas formas para atender suas necessidades alimentares, procedendo ao estabelecimento de suas comunidades de acordo com o ambiente e com a sua capacidade de suporte. Essas formas levaram-nos a serem mais ou menos bem sucedidos na adaptação cultural ao meio e no crescimento de suas populações.

A qualidade da alimentação está ligada, antes de tudo, a preferências culturais experimentadas, passadas e fixadas ao longo de gerações e que estabeleceram uma condição razoável de desenvolvimento biológico saudável. Está ligada também aos conhecimentos e indicações repassadas aos pajés e xamãs através de mecanismos rituais⁸ de percepção extra-sensorial.

Conforme o local de aldeamento ou mesmo o desenvolvimento da cultura de adaptação a distintos ecossistemas, a auto-sustentação alimentar tradicional se realiza segundo dois tipos diferenciados de uso dos recursos naturais: quando, no decorrer do ano, a natureza

fornece um bom suprimento de alimentos ou quando o alimento coletado só supre determinadas épocas, com períodos mais ou menos curtos, em que a dificuldade de sobrevivência leva ao desenvolvimento de novas estratégias para o suprimento das necessidades alimentares.

A crescente pressão sobre os recursos naturais, próximos de uma comunidade assentada, pode, em longo prazo, resultar em alterações nas estratégias de subsistência (por exemplo, dependência crescente da horticultura), nas práticas de manejo de recursos naturais e na escolha de espécies úteis (PPTAL, 2004, p.7).

Dessa forma, foram e são desenvolvidos alguns métodos para se conseguirem alimentos: em alguns casos, novos alimentos devem ter sido experimentados e descobertos; em outros, constantes migrações são realizadas em busca de suprimentos sazonais, com retorno ao local de origem quando novamente estejam disponíveis os recursos locais; e outro, com a sedentarização e o desenvolvimento gradual da domesticação e cultivo de vegetais.

O ambiente tropical sempre deu condições a uma alimentação rica e diversificada. Havia poucos problemas com a segurança alimentar, mudando-se, de acordo com a necessidade, apenas a estratégia de subsistência. Com seleção genética e aprimoramento de técnicas de cultivo, os povos antigos desenvolveram sistemas de produção bem sucedidos, complementares à coleta, conseguindo às vezes até suplantá-la, quando nos referimos a alimentos vegetais.

Principais mantenedores do conhecimento tradicional, cientistas ancestrais, homens e principalmente mulheres, destes e

de outros povos autóctones, trouxeram-nos o fogo e o manejo de plantas e animais. Indo mais além, garantiram-nos acesso a uma infinidade de conhecimentos etnobiológicos para usufruto da natureza e nos legaram um banco de germoplasma melhorado e resguardado imemorialmente por práticas agrossilvoculturais.

As impressionantes seleções feitas pelos índios em plantas tuberosas, cereais, fruteiras e outras tiveram, como consequência genética, a produção de dezenas de espécies domesticadas e centenas de cultivares. Esses conhecimentos resultaram do acúmulo milenar de experimentos e crenças.[...] É tarefa da maior importância reconhecer, nas tribos indígenas remanescentes na biota, o domínio de um saber etnobiológico excepcional, que não podemos dar-nos o luxo de perder, sob pena de fraudarmos o futuro dessa imensa região (Kerr, 1987, p. 170).

Uma adaptação bem sucedida às condições ambientais, aliada à fartura dos ecossistemas tropicais, pode ter sido fator decisivo para o estabelecimento de culturas na Amazônia. Sem dúvida, também contribuiu não só a capacidade de manipulação da natureza através da seleção genética e do eficiente manejo dos recursos naturais, disponíveis em “ilhas de recursos”⁹, espalhadas aleatoriamente e definidoras do território indígena.

Alcida Ramos (1986) afirma que o processo produtivo indígena, quer seja na forma de caça, pesca, coleta ou agricultura, não poderia ser levado a efeito sem um embasamento cognitivo do meio ambiente, e que o conhecimento daí gerado revela uma construção que difere da prática científica ocidental, mais na forma do que no conteúdo. A prova desse conhecimento é a rica

biodiversidade agro-alimentar – que garante estabilidade à segurança alimentar tribal e domínio pleno dos ambientes – e suas possibilidades de uso com profundo conhecimento das relações pesquisadas e apreendidas imemorialmente segundo parâmetros próprios de desenvolvimento.

As atividades dos povos indígenas, como agentes pró-ativos da evolução dos ecossistemas por eles manejados, a interação e a reciprocidade com a natureza são descritas por Morán (1987, p.216), conforme segue:

O efeito das atividades dos indígenas nas florestas de terra firme tem sido promover a diversidade genética. Assim, nas áreas de melhores solos, observamos a criação de florestas antropogênicas com concentração de valor econômico ainda baseadas em sistemas de conservação. As florestas antropogênicas foram tão bem sucedidas em imitar a floresta virgem que até recentemente foram vistas como sistemas de vegetação natural e não como produtos de manejo ambiental.

Ou pela interferência consciente, ou pelo fato de estarem em um mesmo local por muitos anos, trazendo e concentrando recursos genéticos, já ocorre a formação antropogênica de ilhas de recursos naturais alimentares, associadas inclusive à existência de terras mais férteis¹⁰ resultantes de acúmulos de materiais descartados.

A auto-suficiência com a utilização sustentada dos recursos naturais possibilita diretamente a manutenção da biodiversidade no território e a sobrevivência sociocultural desses povos, que ainda mantêm uma forte integração com as forças que regem a natureza

e o homem. A interferência direta nos modelos de subsistência autóctones – com a absorção e o ingresso de novos alimentos e culturas agrícolas alheias à visão tradicional – leva ao uso mais imediato e predatório dos recursos naturais.

A culinária indígena é simples e reduzida. O preparo dos alimentos é em geral feito de forma complementar. Não se costuma elaborar excessivamente as comidas e são poucos os temperos utilizados. Muitos povos utilizam como condimentos apenas a pimenta tradicionalmente plantada e o sal, introduzido recentemente.

O cardápio de uma refeição também é simples. Não é comum o preparo de vários pratos como na culinária brasileira. Alguns pratos dependem do fornecimento de ingredientes sazonais, que só estão disponíveis em determinadas épocas do ano. Algumas comidas só são preparadas em casos extremos de não se ter outra alternativa. Assim, o cardápio acaba por ser ditado pela própria natureza, com pequenas variações permitidas pelo armazenamento de alimentos nos próprios roçados, principalmente raízes.

É comum se preparar diretamente o que se vai comer de forma separada. Não se senta “à mesa” para comer em um determinado momento. As reuniões familiares ocorrem, normalmente quando todos retornam de suas atividades, mais ao final do dia. O mais usual é ir comendo alguma coisa quando se tem fome.

Mais recentemente, têm mantido o hábito de fritar¹¹ algumas coisas, mas antigamente só comiam alimentos crus, moqueados¹² ou assados. Alguns povos ceramistas têm por hábito o cozimento de algumas comidas. Muito da culinária brasileira foi absorvido do índio, adaptando-se ingredientes novos.

As afirmações acima, referentes à culinária indígena, não se aplicam a todos os povos indígenas, mas são exemplos ilustrativos de algumas práticas restritas a povos específicos. Não há como querer aqui descrever questões genéricas a todos os povos, pois não existem na literatura descrições completas a respeito da culinária de cada povo, sendo esse tema normalmente pouco estudado.

Uma das poucas matérias-primas comuns a quase todos os povos é a mandioca, que é transformada em farinha puba ou farinha seca, ou ainda em polvilho ou mesmo massa de mandioca. No processo de preparação desses ingredientes, é produzida uma água, utilizada por alguns para preparo de comidas, molhos ou mesmo bebidas. O milho é o cereal das Américas, estando também presente na alimentação de quase todos os povos. É preparado cozido, na forma de pamonha, assado ou mesmo torrado e pilado para ser ingrediente de caldos e paçocas.

Fato concreto é que, com a absorção de novos ingredientes e novas formas de preparo, a culinária indígena encontra-se sempre em plena transformação.

A fome e as doenças em terras indígenas no Brasil

Com a relação intercultural, deu-se a redução dos territórios ancestrais indígenas. Assim, algumas sociedades indígenas abandonaram hábitos antigos de sobrevivência, perdendo importantes sementes que antes lhes garantiam uma agricultura segura e diversificada. Tiveram que se adaptar também a uma diminuição das áreas de concentração de recursos de coleta sazonal, de onde sempre conseguiram suprir suas necessidades alimentares.

Com a chegada da chamada civilização, começa a era da fome e penúria que, segundo Darcy Ribeiro (1970), aparece quando os sistemas de produção de alimentos que consumiam e dos bens que eles próprios faziam e usavam dão lugar à produção de mercadorias exportáveis.

Com a fome, a miséria e a conseqüente mudança dos padrões alimentares, é verificado um considerável aumento das doenças, ocorrendo inclusive doenças carenciais, típicas da desnutrição.

Quando observamos os aspectos da nutrição de um povo, precisamos nos basear em formas concretas de apropriação alimentar, levando ainda em consideração todos os componentes disponibilizados tradicionalmente. Nutrição funciona como um barril feito por tábuas onde, se um determinado componente falta, isto é, se uma das tábuas for menor do que se precisa, não é possível absorver os demais e o excesso escorre pelo buraco acima da tábua curta. De nada adianta termos uma grande disponibilidade energética se dispomos de quantidades insuficientes de proteínas e vitaminas necessárias ao metabolismo da vida.

A desnutrição nem sempre é visível e só é verificada quando ocorrem essas doenças, caracterizando um quadro denominado de “fome branca”¹³. Diversas são as formas da absorção de novos hábitos alimentares, mas uma das mais comuns é a induzida por pessoas que vão às terras indígenas a passeio ou a trabalho e levam coisas que as populações indígenas não usam normalmente em suas casas. Aos poucos cria-se o interesse por determinados itens e, na oportunidade de uma ida à cidade, iniciam o seu consumo.

As doenças representam sempre o primeiro fator da diminuição das populações indígenas. A história das nossas

relações com os índios é, em grande parte, uma crônica de chacinas e sobretudo de epidemias.[...] Nos grupos mais aculturados, que perderam seu sistema de adaptação ecológica, em virtude da adoção de novas técnicas e de diferentes hábitos alimentares, têm-se manifestado moléstias carenciais que não parecem ocorrer nas tribos que ainda mantêm seu modo de vida tradicional.(Ribeiro, 1970, p.208).

Da mesma forma que ocorrem doenças carenciais, por outros motivos também podem ocorrer doenças provocadas pelo uso de substâncias incorporadas ao cotidiano alimentar. É o caso do uso excessivo do açúcar e do sal de cozinha, que acidificam o sangue, prejudicam os dentes e alteram a pressão arterial.

A cozinha indígena tradicional, parece, não adotava o sal como um de seus temperos. O uso do sal como tempero tem sido introduzido nas tribos indígenas pelo contato com os homens civilizados. Por isso, geralmente os índios dependem dos brancos para seu abastecimento de sal. Isso não significa que o desconheciam. Algumas tribos o fabricam, mas segundo uma técnica pela qual só podem obter uma quantidade mínima (Melatti,1993, p.156).

Diversos povos indígenas produzem o sal em pequenas quantidades, sendo, em alguns locais, uma especiaria. Os Enawenê-Nawê produzem o cloreto de potássio a partir do olho da palmeira inajá. Igualmente, no Alto Xingu, na região denominada *Uluri*¹⁴, o sal obtido pelos índios é o cloreto de potássio, que é feito a partir do aguapé (*echornia crassipes*).

Sal que nós comprávamos desmanchado na água. A gente comprava sal como quem comprava cachaça, engarrafado. Sal engarrafado desmanchado n'água. Sal no litro viu. Não

temperava na bóia. Botava é na comida. Molhava a carne para poder comer. [...] Antigamente, pessoal comia insosso. Mas eu não alcancei. Antigamente o índio comia insosso, mas depois meu pai já tava civilizado. Já comia sal tudo. Papai falava português bem também (Brandão, 2005, comunicação verbal).

Certa vez, entre os Ashaninka do rio Amônia, fronteira com o Peru, perguntei a uma liderança sobre como as pessoas da aldeia tinham dentes tão bonitos, mesmo as mais velhas. Ele me respondeu que a comunidade não utilizava açúcar. A cooperativa não trazia da cidade e poucos índios iam comprar devido à distância. Como também se bebia pouco café, a demanda por açúcar era reduzida.

A precária higiene bucal e principalmente o consumo de açúcar, biscoitos, refrigerantes e balinhas trazidos da cidade são os grandes responsáveis pela degeneração dentária. A falta de dentes prejudica sobremaneira a mastigação, levando a pessoa a praticamente engolir tudo que coloca na boca de imediato, sem nenhuma salivagem, deixando de acrescentar a amilase e outras substâncias essenciais à boa digestão e nutrição.

A diminuição territorial, a desagregação e modificação social, a desestruturação dos sistemas de produção e outros fatores que afetam a sobrevivência indígena concretizaram-se na forma de fome permanente ou sazonal e fazem da miserabilidade uma constante da atualidade indígena.

A fome no contexto indígena está associada com o não reconhecimento e a não garantia de seus territórios tradicionais; está relacionada com a intrusão das terras

indígenas e com a depredação dos recursos naturais ali existentes (desmatamentos, poluição, superexploração dos solos etc); e está associada com as políticas indigenistas equivocadas e ironicamente denominadas de “desenvolvimento comunitário”.

Não obstante a carga pejorativa que o conceito de pobreza carrega quando utilizado para se referir a populações indígenas, o fato é que o quadro construído a partir do conjunto de informações disponíveis nos levaram a concluir, sim, que vários povos indígenas encontram-se num processo acelerado de empobrecimento, chegando alguns ao extremo da mendicância por falta de alternativas de sobrevivência (Verdun, 1995, p.8).

A fome, nas comunidades indígenas, encontra seu ápice nos elevados índices de subnutrição e mortalidade infantil, que crescem dia após dia. Nos momentos de maior incidência, os órgãos federais, que têm, por determinação constitucional, a responsabilidade pela questão, correm para mostrar a sua atuação fraca e desorganizada até mesmo nos momentos emergenciais.

Antes de ser responsabilidade do Estado, a questão da fome é também responsabilidade das próprias populações indígenas que, porém, precisam de apoio e orientação para que, de forma autônoma e capacitados para o enfrentamento de novos mundos, sobrevivam com dignidade e soberania. A economia indígena, quando organizada, sempre atendeu às suas necessidades de sobrevivência e talvez esteja nela a solução para os atuais problemas de abastecimento alimentar.

A provisão alimentar indígena

A alimentação indígena é um misto de alimentos originários da coleta pura e simples (frutas, palmitos, cogumelos e larvas), da caça de animais (terrestres e aves), da captura de peixes e de outros animais aquáticos, da produção de alimentos nos roçados¹⁵ e, por fim, das aquisições externas.

Na Amazônia e nas baías da costa brasileira ecologicamente a ela similares, como a de São Luís, a de Todos os Santos, a de Vitória, a de Guanabara, a de Angra dos Reis, a de Cananéia, a de Paranaguá e a das ilhas de Santa Catarina, agrupavam-se grandes contingentes populacionais, com a alimentação básica suprida pela mandioca, planta especializada em produzir sete toneladas de amido, por hectare, por ano, em solos tropicais e sem maiores trabalhos, e pelo peixe de suas piscosas águas, o que ocorre até hoje. E havia comida para todos, por três anos consecutivos, garantidos pelos mandiocais: um em plantio, outro em crescimento e outro em produção (Fernandes, 2001, p.13).

De forma genérica, isso ocorre em locais onde a fartura de peixes é grande, como é o caso do Parque Indígena do Xingu. Mas, em outras regiões interioranas, muda-se a estratégia de suprimento de proteína animal para um misto entre a caça e a pesca, sendo também, nesse caso, comum uma maior diversificação dos produtos cultivados nos roçados.

Existe uma forte complementaridade entre a agricultura indígena e as outras atividades de apropriação alimentar. Ela é parte fundamental do sistema de segurança alimentar em terras indígenas, visto que garante certa estabilidade temporal no fornecimento de

alimentos ao longo do ano. É, propriamente, a segurança em momentos de dificuldades alimentares, devido a adversidades, que dificultam a provisão alimentar por meio da pesca, caça e coleta.

Nos sistemas tradicionais de “roça de corte e queima”, também denominados “roça de toco”, “agricultura de coivara” ou “cultivo itinerante”, predominam culturas temporárias plantadas por um curto período, alternando-se com o pousio arborizado de longa duração. Nesses sistemas existe uma relação entre o modo de limpeza do terreno para plantio e a capacidade de suporte agrícola. Da escolha correta do local onde será estabelecido o sítio de plantio dependerá primeiramente a produtividade. Tanto a vegetação, de mata virgem ou capoeira, como as condições de fertilidade e drenagem dos solos são fatores determinantes do êxito, representando inclusive um maior ou menor trabalho posterior de limpeza. A derrubada da vegetação, seguida de queima, define um suprimento natural de nutrientes e uma capacidade de suporte do solo a determinada densidade de plantas, de forma a que se obtenha produção que compense minimamente o trabalho despendido.

A expressão “roça de toco” vem da característica de não se retirarem os tocos ou raízes, o que possibilita a rápida regeneração local com a formação da capoeira. As sociedades indígenas têm em comum uma agricultura em pequena escala, variando o tamanho das roças e as espécies cultivadas. Também há uma participação diferenciada da mão-de-obra feminina ou masculina conforme a etapa de desenvolvimento do roçado.

A primeira etapa para que se estabeleça o sistema é a broca, que consiste no corte da vegetação de menor porte, dos cipós e

mesmo de pequenas árvores que se entrelaçam naturalmente com as árvores maiores. Após a broca, espera-se durante alguns dias para que a vegetação cortada murche e seque um pouco.

A segunda etapa é a derrubada, que é facilitada, pois não há mais resistência do entrelaçamento de árvores e cipós. Assim, quando as árvores grandes são derrubadas, caem com elas outras menores que já estavam cortadas. Essas duas etapas do trabalho são realizadas no período mais seco do ano, procurando-se ainda ter um tempo para que a vegetação seque bem. Algumas árvores, que tenham utilidade como suporte para determinadas culturas, são mantidas.

Passado pouco mais de um mês, normalmente é feita a queima, que deve ser realizada com cautela e no momento certo, para que queime adequadamente todo o material disponível.

Alguns dias após essa etapa, ainda com o solo um pouco quente, é feita uma limpeza geral, com o amontoamento do material que ainda pode ser queimado, para facilitar o plantio. É nesta etapa que geralmente as mulheres participam, juntamente com o restante da família. Aos montes de material ligeiramente queimado, que serão requeimados, dá-se o nome de coivara, podendo, com a terra ainda quente, ser feito o plantio de alguma cultura, como batata doce.

Após essa preparação, aguarda-se o momento certo com relação ao início das chuvas e a lua certa para o plantio do milho. Essa fase do plantio levará alguns meses, conforme a cultura a ser plantada, podendo ir até o meio das chuvas, quando essas diminuem e o risco de se perderem determinadas culturas por encharcamento e mela já está descartado. Conforme a vegetação de origem, se mata virgem ou capoeira, serão feitas duas, três ou até mais limpas.

No plantio, os ritos de fertilidade são inerentes a muitos povos indígenas, quando podem ser entoados cânticos, esperada a lua certa e praticadas outras manifestações rituais, conforme a cultura.

No caso do plantio da batata pelos Kaxinawá, deve ser feito por uma mulher que carrega seu filho nas costas e vai cantando, pedindo uma colheita farta.

Existem muitas outras práticas, de diversos povos que associam a fertilidade às forças da natureza. Alguns povos, como os Krahô e os Mebengokrê, têm restrições e especificidades para o plantio de certas sementes, pois deve ser feito por indivíduos de determinada faixa etária, ou mesmo de determinado sexo.

Também existem certas plantas companheiras que, de formas diversas, ajudam-se, como também plantas antagônicas, que não devem ser misturadas, por problemas de competição pela luz ou mesmo incompatibilidade química.

Da utilização correta de tecnologias, sementes tradicionais, crenças e práticas aprendidas ancestralmente depende o êxito da produção de alimentos e, por conseguinte, a própria segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas. Assegurada uma base permanente de carboidratos, a estratégia de sobrevivência procura suprir, com a pesca, a caça e a coleta, a parte protéica e de outros elementos necessários a uma alimentação saudável.

O sistema de corte e queima exaure rapidamente os recursos disponíveis, sendo o roçado abandonado em dois ou três anos. Os roçados abandonados continuam servindo de fonte alimentar, seja na forma de tubérculos e árvores frutíferas, que se mantêm produzindo por muitos anos, ou pela presença de animais atraídos por seus cultivares, constituindo uma reserva de caça.

Enquanto a agricultura, praticada pela maioria das populações indígenas, é uma ocupação direcionada à família elementar (pai, mãe e filhos), as atividades de pesca, caça e coleta desdobram-se em modalidades coletivas e individuais. A produção é regulada pela divisão sexual do trabalho ou, raramente, por especialização. Assim, homens e mulheres têm suas tarefas na obtenção, transporte e processamento dos alimentos.

Principalmente durante as estiagens, ou em épocas determinadas pelo amadurecimento de frutos, as incursões à floresta para coleta tornam-se mais freqüentes. Elas podem durar apenas um dia, nas proximidades da aldeia ou dos acampamentos temporários, ou mais tempo, quando a distância for maior. A rigor, a coleta ocorre muitas vezes sem um planejamento específico, ou seja, esta é feita quando se encontra determinado recurso em condições de ser utilizado.

A coleta de diversos itens, principalmente das frutas, é normalmente praticada pelas mulheres e crianças. Mas pode ser realizada pelos homens, confundindo-se inclusive com a atividade de caça de pequenos animais, como é o caso do jabuti, que é coletado e não caçado. O mel de abelhas, por sua vez, é retirado das colméias nos ocos das árvores. A coleta não se restringe a alimentos, mas também a outros materiais empregados na construção de casas, na confecção de elementos utilitários e rituais, e mesmo na cura de determinadas doenças. Podem também suprir as necessidades de proteína animal com larvas de insetos, lagartas e formigas. Alguns povos no Acre, como os Jaminawá e os próprios Shanenawá, comiam alguns tipos de cogumelos.

A pesca é normalmente uma atividade masculina, mas também tem a participação das mulheres, sobretudo quando, conforme a técnica, assemelha-se a uma atividade de coleta. Entre as técnicas estão as pescarias coletivas, familiares ou comunais, com o uso de anestésicos, entre os quais vários tipos de timbó (cipó) e tingui (arbusto). Em alguns lugares do Acre, essa prática coletiva tem o nome de “mariscar”. Também são coletados peixes quando os igapós estão quase secos, ficando fácil pegá-los na lama.

Diversas outras estratégias tradicionais são utilizadas. As cercas são comuns no Alto Xingu, utilizadas em pequenas lagoas temporárias, associadas ao timbó, ou mesmo em lagoas mais permanentes, com o uso de *jiquis*¹⁶, que são diariamente visitados. No alto Xingu também é possível se encontrarem alguns índios pescando com arpão de ar-comprimido, contrapondo-se ao uso ainda regular e generalizado do arco e flecha e das pescarias coletivas que são parte do ritual Kuarup. Os Enawenê-Nawê constroem grandes barragens fechando completamente o rio, onde instalam grandes *jiquis* que aprisionam os peixes que estão vindo das cabeceiras. Todas essas formas tradicionais de pesca são repletas de rituais onde se fazem oferendas aos espíritos para uma boa pescaria. Em diversos locais da Amazônia é comum a pesca comercial especializada, sendo a população indígena geralmente refém de um sistema imposto pelos peixeiros profissionais não indígenas.

As estratégias de pesca têm mudado bastante com a grande introdução de novos apetrechos de pesca nas comunidades indígenas. Temos alguns povos que aprenderam a pescar com bicheiros¹⁷ comuns nos rios do Acre. O uso de redes e tarrafas é comum, nas

pescarias em lagos, igarapés e beiras de rios, para a pesca de peixes pequenos e médios. Durante as piracemas são utilizadas tanto as redes quanto as tarrafas, quando a fartura é garantida pelos cardumes que sobem o rio. As linhaças com anzóis são também utilizadas por todos os povos, sendo comum para a pesca de variados tipos e tamanhos de peixes.

São muitas as formas de pesca e grande a variedade de apetrechos utilizados buscando a sua eficiência. A carne originária das atividades de pesca, onde é possível a sua prática, sempre foi responsável por boa parte da sustentação e concorre com a caça no atendimento das necessidades de proteína animal, sendo inclusive priorizada nos locais de maior fartura.

Os peixes das mais diversas qualidades, pescados por vários métodos, constituíam o segundo alimento básico da brasílica gente, geralmente consumido moqueado, isto é, assado e defumado numa trempe de madeira, o moquém, cujo uso difundiu-se entre os piratas, em geral franceses, que passaram a chamar de moguém. [...] Um pouco mais torrado, o peixe era pilado e transformado em outra ração de grande durabilidade, o piracuí (Fernandes, 2001, p.14).

Os peixes e alguns tipos de caça, estão entre as preferências alimentares dos povos indígenas, tanto das populações costeiras quanto das ribeirinhas, o que pode variar de um povo para outro. De uma forma geral predomina o consumo de peixes.

São muitas as estratégias de caça conforme a adaptação cultural ao ambiente, o tipo de animal disponível e mesmo a época do ano.

A carne de caça sempre foi um alimento secundário, sendo ingerida assada, e a sua obtenção atribuída às tribos das terras centrais. A mais abundante era a dos porcos-do-mato, caititus e queixadas, que em grandes varas juntavam-se em determinadas épocas.

Da carne pilada com farinha produziam as paçocas. Na Amazônia comiam-se ainda lagartos, cobras, jacarés e todos os tipos de quelônios e seus ovos, preparados de formas diversas (Fernandes, 2001, p.14).

Igualmente a outras especificidades étnicas, a preferência por animais varia bastante; os Panará, por exemplo, são exímios caçadores de antas, os Kayabi preferem a carne de queixada e de macaco prego, os Asheninka gostam mais das aves. Os povos do Alto Xingu comem preferencialmente peixes, mas eventualmente comem algum animal de pena, evitando comer animais de pelo, que acreditam ser reencarnações de seus próprios espíritos. Os Shanenawá preferem caçar veado, vindo em seguida a paca e o tatu. A ave mais apreciada é o nambu galinha. Entre os povos mais interioranos, o fornecimento de carne pelos homens sempre foi considerado pelas mulheres. Para alguns povos, os bons caçadores estão entre as pessoas mais importantes da aldeia.

De espera no barreiro ou em uma fruteira, de aponto andando em busca de rastros, com armadilhas ou mesmo usando cachorros para acuar os animais são as estratégias mais comuns de se caçar após a introdução da espingarda. Alguns povos, porém, ainda mantêm a sua tradição e eficiência, utilizando-se de zarabatanas, bordunas e arcos com flechas específicas para cada animal. O uso de flechas envenenadas também é comum, sendo técnica dominada e muito utilizada por vários povos indígenas.

Estratégia elaborada, praticada ainda hoje pelos Xavante, implica tocar fogo nos campos do Cerrado, na forma de uma imensa ferradura, e matar os animais esperando-os no único local restante para a fuga. Com a vegetação queimada, também fica mais fácil encontrar os animais, mesmo a grandes distâncias, bem como seguir seus rastros. Os Mebengokrê (Kaiapó), em caçadas coletivas, costumam fechar um grande cerco em torno dos animais e, após feri-los, partem para cima dos mesmos terminando por matá-los com bordunas.

No verão é difícil encontrar os rastros, durante as chuvas os animais se abrigam e também fica difícil encontrá-los, mas durante os dias de estiagem encontra-se de tudo. Entre os Manchineri, no rio Yaco, Acre, pude ver que, em um dia de estiagem após chuvas constantes, todos que saíram para caçar voltaram com algum animal abatido.

Com o aumento da eficiência da caça, através do uso de armas de fogo e cachorros, muitas terras indígenas, em diferentes escalas, têm tido dificuldades em manter a disponibilidade natural. Diversos povos, porém, têm conseguido melhorar essa condição desenvolvendo planos de manejo ambiental, adaptando-se a novos padrões alimentares e lançando mão de outras estratégias de abastecimento. Muitos povos, após dificuldades com o abastecimento de proteína animal originária da caça, têm estabelecido, ao longo dos últimos anos, uma relação diferente com o ambiente. Iniciaram pequenas criações de animais domésticos, vacas, galinhas, porcos, patos e carneiros, entre outros. Galinhas e patos são os preferidos. Em locais onde as condições topográficas, edáficas e de disponibilidade de recursos hídricos são favoráveis, tem sido utilizada

a criação de peixes em açudes. Mas há sempre o problema de alimentar os animais, o que tradicionalmente não era praticado por sociedades indígenas, exceção relativa aos xerimbabos¹⁸.

O desequilíbrio da provisão alimentar indígena

Diversos fatores econômicos, ambientais, culturais e sociais podem alterar os sistemas de produção de alimentos em terras indígenas.

Mas a ação paternalista, assistencialista e clientelista do Estado é a maior responsável pela interferência nesses sistemas de produção de alimentos, e, além de induzir mudanças tecnológicas, vicia as populações com suas ações assistencialistas emergenciais. O incentivo indiscriminado aos benefícios, em nome da cidadania, serve para incentivar a ociosidade de muitos jovens, que se encostam em seus avós, usufruindo às vezes até mesmo mais que os próprios aposentados deses recursos.

Existem alguns tipos de aposentadorias concedidas pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) ou pelo Fundo de Apoio ao Trabalhador Rural (FUNRURAL). Na Amazônia existe ainda outra categoria no sistema do INSS, que é o “soldado da borracha”¹⁹, que recebe dois salários mínimos.

As aposentadorias e os salários dos funcionários públicos têm sido uma alternativa às dificuldades de se adaptarem às novas condições de sobrevivência, mas também incentivam a ida excessiva da população à cidade e portanto o abandono de suas atividades de rotina nas aldeias. Por outro lado, possibilitam o ingresso considerável de produtos prejudiciais à saúde, principalmente itens relativos à

alimentação, que são consumidos em detrimento de produtos tradicionais mais saudáveis e auto-sustentados. Este fato afeta principalmente gestantes e lactentes que, com os novos hábitos, ficam sujeitos a alterações no desenvolvimento da nutrição mais equilibrada, necessária tanto ao desenvolvimento da criança ainda no útero como também após o nascimento.

Além das aposentadorias, existem os benefícios temporários estabelecidos segundo algum perfil exigido para acessá-los e continuar recebendo, como o Bolsa Escola e o Bolsa Família, e mesmo os que duram um período específico, como o Auxílio Maternidade e Doença.

Algumas possibilidades internas de emprego viabilizam o acesso ao dinheiro. Em todas as terras indígenas temos os agentes indígenas de saúde e agentes indígenas de saneamento. Em algumas, temos professores bilíngües e antigos funcionários da FUNAI.

Também é comum o trabalho por diária nas fazendas, cidades e na própria aldeia como uma das formas de remuneração. São atividades diversas no trabalho agrícola e outros serviços temporários. Nas aldeias, é comum trabalhar para os aposentados, que dispõem de pouca força física, e para os assalariados, que dispõem de pouco tempo.

Há também as remunerações por trabalhos esporádicos e permanentes, em diversos projetos desenvolvidos por organizações indígenas e indigenistas.

Além de todas as formas de monetarização da economia indígena, na cidade também são comercializados produtos de seus roçados, de suas criações domésticas ou de caçadas, concorrendo diretamente com o abastecimento alimentar interno.

O programa de merenda escolar é a política pública mais preocupante, pois opera em uma dimensão de formação de consciência, a escola, que trabalha com uma faixa etária reduzida e de fácil manipulação. É quando são induzidos os primeiros e principais hábitos alimentares futuros. A atual orientação do Ministério da Educação (MEC) é de que essa merenda seja o mais regionalizada possível. Mas o que vemos é uma total distorção nos cardápios oferecidos. Ao invés de se privilegiarem os alimentos produzidos nas aldeias, todos os meses chegam de fora alimentos de baixa qualidade e sem nenhuma relação com o universo alimentar e nutricional indígena.

As ações oficiais de saúde ainda são concentradas em programas emergenciais e alguns preventivos, todos importantes, mas que não alteram o quadro de dependência externa por alimentação nem modificam os hábitos alimentares equivocados absorvidos.

Todos os fatores aqui mencionados se relacionam, de uma forma ou de outra, com a segurança alimentar nas sociedades indígenas. Boa parte deles traz consigo os vícios estruturais do assistencialismo e do paternalismo. Esses contribuem para a formação de uma sociedade sem autonomia, encostada em um sistema assistencial, acreditando ser o melhor e mantendo-se marginalizada da sociedade brasileira.

Notas

¹O presente texto foi baseado na dissertação “Segurança alimentar em terras indígenas: os Shanenawá no rio Envira-Acre”, apresentada em 2005, no Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Manejo de Recursos Naturais da Universidade Federal do Acre.

²Mestre em Ecologia e Manejo de Recursos Naturais pela Universidade Federal do Acre. Pesquisador Colaborador Júnior do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília – CDS/UnB.

³Gaia é o nome que os gregos deram à deusa Terra. A moderna teoria de Gaia é fundamentada no trabalho pioneiro dos cientistas James Lovelock e Lynn Margulis. É levada a público em 1970, com o livro “Gaia: Um novo olhar sobre a vida na Terra”, de autoria de James Lovelock. Eles consideraram a superfície da Terra e a biosfera um sistema fisiológico, um “superorganismo”. Na realidade, a teoria de Gaia afirma que a vida de cada um de nós, assim como a de toda Gaia e cada uma de suas espécies, são interdependentes.

⁴A palavra *resource*, em francês e também em inglês, é composta do prefixo “re” (que indica repetição) e da palavra *source* (= fonte). No português, a palavra recurso vem do latim *recursu* (=recorrer), e não de *sugere* (=surgir); portanto não é possível utilizar a mesma imagem.

⁵*Commodities* são categorias atribuídas a determinadas mercadorias com relação a sua negociação nas bolsas de valores. Assim, produtos alimentícios passam a ser negociados nas bolsas com referência ao mercado futuro, prevendo-se um maior ou menor abastecimento do mercado mundial.

⁶Um dos resultados desse esforço foi a publicação da Portaria do Ministério da Saúde (MS) nº 2.405, de 27 de dezembro de 2002, sobre Alimentação Saudável em Comunidades Indígenas (DOU nº 251, 30 de dezembro de 2002, Seção 1; p.49), que contemplou algumas das propostas apresentadas pela CISI ao Plenário do Conselho Nacional de Saúde.

⁷A Constituição Federal de 1988, em seu Art. 231, §1º, impôs ao Poder Público a obrigação de demarcar, defender e fazer respeitar não só as terras tradicionalmente habitadas pelos índios como também as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

⁸No estado do Acre, igualmente a diversas sociedades indígenas no Peru e Bolívia, diversos povos se utilizam do chá de duas plantas, a chacrona (*psychotria viridis*) e o mariri (*banisteriopsis caapi*), que, juntas por um processo de cocção, dão

origem a uma bebida chamada Ayawasca. Esta bebida é utilizada pelos pajés para auxiliar a encontrarem na floresta plantas específicas para a cura. Traz também orientação sobre a vida e é utilizada para fazer a limpeza do organismo.

⁹ “Ilhas de recursos” é uma denominação utilizada para estudos da paisagem, definindo unidades locais onde ocorrem determinados recursos naturais de interesse da pesquisa.

¹⁰ A ciência denomina essas terras férteis de “terra preta do índio”, sendo comum encontrá-las por toda a Amazônia, supondo-se que tenha sido local de habitação ancestral indígena.

¹¹ Esse é um hábito visto entre os Shanenawá e outros povos no Acre que costumam fritar banana, mas é comum também diversos outros povos fritarem carne para comer.

¹² A comida moqueada é preparada no moquém, que é uma trempe feita de galhos verdes, sobre o braseiro baixo que lentamente vai moqueando a carne. Assemelha-se ao processo de defumação, dando inclusive certa durabilidade ao alimento. Essa técnica de preparo de alimentos, assando na brasa ou no fogo, é provavelmente a mais comum a todos os povos.

¹³ No “Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II)”, do INESC (1995), Fome branca foi definida como sendo a fome que permanece quando a pessoa se alimenta mas não se nutre adequadamente. De forma oposta, utiliza-se a expressão Segurança Alimentar e Nutricional, contemplando justamente a necessidade de se alimentar (encher a barriga), e de também se nutrir adequadamente.

¹⁴ A região do *Uluri* é definida como uma zona de refúgio onde diversos povos xinguanos se estabeleceram, com um relacionamento intercultural, onde especializações complementares foram desenvolvidas por cada povo.

¹⁵ A terminologia “roçado” é equivalente a “roça” e está sendo utilizada por ser a mais empregada no estado do Acre, local do estudo de caso entre os Shanenawá, onde roça também significa o mesmo que macaxeira.

¹⁶ Espécie de cesto armadilha onde o peixe entra e não consegue mais sair. O cesto é instalado dentro da água, em cercas colocadas no caminho natural dos peixes.

¹⁷ O bicheiro é uma espécie de arpão manual, com um elástico propulsor em uma das pontas. É utilizado bem próximo ao peixe que costuma se alojar nas pausadas acumuladas nos leitos dos pequenos rios amazônicos durante as enchentes e que aparecem durante a seca, formando pequenos nichos ecológicos que atraem alguns peixes.

¹⁸Xerimbabos são animais de estimação, aprisionados da natureza, provavelmente quando pequenos, em uma caçada onde foram mortos os adultos. Ou mesmo coletados em ninhos para fornecerem, quando grandes, as plumagens necessárias aos adornos rituais.

¹⁹Soldados da Borracha são os voluntários que, na época de servir o Exército, por ocasião da II Grande Guerra Mundial, optaram por ir trabalhar com a extração de látex na Amazônia.

Referências bibliográficas

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA, Antonio Carlos de S.; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria /LACED, 2002, p.29-37.

BORGES Júlio César. *O retorno da velha senhora ou a categoria tempo entre os Krahô*. Brasília: UnB, 2004. (Dissertação de Mestrado).

BRANDÃO, B. *Migração e modo de sobrevivência dos Shanenawá no rio Envira*. (Entrevista concedida ao autor em março de 2005).

BRASIL. Leis e Decretos. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

_____. *Lei no 6001, de 19 de dezembro de 1973, dispõe sobre o Estatuto do Índio*. Disponível em: <<http://www.lei.adv.br/6001-73.htm>>. Acesso em: 10 de maio de 2005.

CUSTÓDIO, R. *Economia nas comunidades indígenas*. Manaus: INPA, 2003. (Palestra proferida em 19/11/2003).

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. As populações tradicionais: conflitos e ambigüidades. In: DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 75-98.

FERNANDES, Caloca. *Viagem gastronômica através do Brasil*. São Paulo: SENAC, 2001. p.13-15.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. Nova política de atenção especial à saúde indígena. *Saúde Indígena Informa*. Brasília, v.1, n.1, 2004.

GAIGER, Júlio. *Para os índios fazerem mais festas*. Brasília: INESC, 1993.

GUERRA, Emerson Ferreira. *Organização política e segurança alimentar na sociedade Krahô*. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2004. 165p. (Dissertação Mestrado).

KERR, W.E. Agricultura e seleções genéticas de plantas. In: RIBEIRO, B. (Ed.). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1986. v.1. p.159-171.

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. 7.ed. São Paulo: HUCITEC, 1993.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. *Fórum Nacional para Elaboração da Política Nacional de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável dos Povos Indígenas no Brasil*. Sobradinho-DF: MDA, 2003.

MORÁN, Emílio F. A ecologia humana das populações da Amazônia. Vozes: Petrópolis, 1987.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Fome, terra e cidadania indígena. In: VERDUM, Ricardo. (Coord.). *Mapa da fome entre os povos*

indígenas no Brasil (II): contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis. Brasília: INESC/Museu Nacional/ANAI, 1995.p. 16-19.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *O desafio do desenvolvimento sustentado: relatório do Brasil para a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento.* Brasília: CIMA, 1991, p.13-69.

PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL. *Levantamentos etnoecológicos em terras indígenas na Amazônia brasileira: uma metodologia.* Brasília: FUNAI, 2004.(versão atualizada).

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SACHS, W. Meio Ambiente. In: SACHS, W. (Org.). *Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder.* Petrópolis: Vozes, 2000, p. 117-129.

SANTOS, R. V. Nutrição e povos indígenas. In: VERDUM, Ricardo. (Coord.). *Mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (II): contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis.* Brasília: INESC/Museu Nacional/ANAI, 1995.p. p. 22-24.

SEEGER, Anthony ; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Terras e territórios indígenas no Brasil. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, n. 2, p.101-109, 1979.

SHIVA, V. Recursos naturais. In: SACHS, W. (Org.). *Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder.* Petrópolis: Vozes, 2000, p. 300-316.

SILVA, César Roberto Leite da; CARVALHO, Maria Auxiliadora de. *Desenvolvimento agrícola, intervenção do estado e autocapacidade alimentar no Brasil*. Disponível em: <<http://www.ie.ufrj.br/prebisch/pdfs/15.pdf>> Acesso em: 15 de abril de 2005.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, M. (Orgs.) *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro:Contra Capa Livraria/LACED, 2002, p.87-105.