

ALIMENTAÇÃO E IDENTIDADE: DESVELANDO A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA POR MEIO DE HÁBITOS ALIMENTARES

Stefany Ferreira Feniman

Graduada em Ciências Sociais, pesquisadora extensionista de cultura alimentar em assentamentos de reforma agrária do Paraná SETI-PR, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá – UEM/PR

Resumo: A proposta deste artigo é analisar a adoção de hábitos alimentares específicos a partir da teoria da identidade, como um modelo científico de interpretação antropológica. Isso é possível graças ao fato de que há múltiplos comportamentos sociais centrados na comida e, se compararmos, cada um deles expressa diretamente a cultura em que está inserido. Para tanto, este trabalho elucida características básicas pertinentes ao conceito de Identidade, articulando, na sequência, com dimensões dos comportamentos alimentares e sustentando, ao fim, que a identidade e a alimentação são associações que contam com o amparo da memória.

Palavras-chave: Hábitos alimentares; Identidade; Memória.

NOTAS SOBRE A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

Apesar das múltiplas diferenças culturais existentes entre os diversos setores da humanidade, a mente humana é dotada de capacidades comuns a todos os indivíduos. Esta é uma das grandes contribuições deixadas pelo legado de Lévi-Strauss (1978) acerca das congruências entre o pensamento primitivo e o pensamento civilizado. A humanidade, em sua igualdade de capacidade mental, caracteriza-se por uma fecunda pluralidade de trajetórias que coexistem em inter-relações, em âmbito material e simbólico.

Nesta pluralidade de trajetórias, os elementos que podem definir os sujeitos são tantos, que há a necessidade de autoconsciência de si: para si, para o grupo e para os outros. Isto faz parte do processo de elaboração da ideia de pessoa no mundo, ou seja, da identidade sendo construída e reconstruída de forma permanentemente fluída, de forma nenhuma fixa e constante, mas sim passível de mudanças ao longo do tempo, conforme a dinamicidade das relações e do imaginário social.

A identidade social, portanto, é um processo ativo, em movimento, de pulsões e conflitos, que diz respeito a um projeto coletivo que se afirma e possui certa constância, mas não é algo estático e imóvel, está sujeita a transformações. A identidade pode mudar, e ganhar diversos sentidos.

De acordo com Guillermo Raul Ruben (1992, p. 89), a teoria geral da identidade contemporânea “*pretende a formulação das condições de agregação e reprodução de toda e qualquer sociedade*”. Isto porque o autor considera esse caráter dinâmico das identidades, todavia pondera pelo paradigma antropológico que defende as continuidades dos diferentes grupos sociais, as suas permanências, as afirmações de si próprios, resistindo às ideias de perspectivas antropológicas que defendiam as dispersões culturais diante de outras sociedades maiores e mais hegemônicas.

Ruben (1992, p. 85) também afirma que “*Todas as sociedades são portadoras de dimensões culturais especiais, próprias e únicas*”. Essas dimensões manifestam-se sob muitos aspectos, pautando os valores de sua organização social, e é assim que “*persistem e configuram a sua estrutura viabilizando, portanto, a sua reprodução como sociedade humana*” (Ruben, 1992, p.85).

A expressão dessas dimensões culturais dá origem às fronteiras identitárias que são acionadas pelos indivíduos. Elas são de ordens simbólicas, materiais e morais, traçadas por meio de significados, símbolos e representações, elaborados e reelaborados constantemente pelos grupos. Isso leva à identificação do sujeito com aquilo que lhe é próximo, semelhante e lhe aprouver, mas também levando à retaliação daquilo que lhe é diferente e alheio. Isso quer dizer que é a partir de elaborações culturais, representações criadas pela coletividade, que as identidades se revelam e se traduzem.

Roberto Cardoso de Oliveira (1975) preconiza que “*o homem não pensa isoladamente, mas através de categorias engendradas pela vida social*”. Partindo de Durkheim, Oliveira

entende essas categorias da vida social como elaborações feitas de peças e fragmentos onde o indivíduo é o obreiro desta construção.

Uma vez criadas, as identidades ganham autonomia, transitam, se topam, se aproximam e engendram nova gama de representações. Nas dimensões culturais, elementos são acionados para caracterizar o sujeito e o grupo quanto aos hábitos alimentares, artefatos, costumes, ancestralidade, gêneros de vida, meio, território, instituições, concepções, atividades, crenças, nacionalidades, faixas etárias, etc.

Roberto Cardoso de Oliveira (1975) entende a Identidade como um fenômeno bidimensional, que se apresenta tanto em âmbito social, por meio da identidade coletiva, quanto em âmbito pessoal, por meio da identidade individual. Sendo assim, a partir da fidelidade durkheimiana, ela é explicada pela via sociológica sem, contudo, ignorar o psíquico. Em diferentes situações concretas, ocorrem mecanismos de identificação, que refletem a identidade em processo, ou seja, a maneira como ela é assumida por indivíduos e grupos.

A partir da leitura de Erving Goffman (1963), Roberto Cardoso de Oliveira (1975) também fixa que a identidade social – uma ideologia e uma forma de representação coletiva – surge a partir da atualização desse processo de identificação, envolvendo a noção de grupo, do coletivo social, e como reflexo, este processo tem em si a identidade pessoal.

O autor reconhece os efeitos que as representações sociais partilhadas dentro de um grupo possuem sobre o indivíduo, quando este se reconhece como membro, ou integrante, ou pertencente àquela categoria em jogo, diante de uma situação específica de afirmação. Reconhece, portanto, esse caráter bidimensional do coletivo manifesto na identidade individual do sujeito.

Indo nesta mesma linha de raciocínio, de acordo com o sociólogo Michael Pollak, em *Memória e Identidade Social*:

A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com os outros (POLLAK, 1992, p. 5).

Há elementos que são centrais na demarcação dessas fronteiras entre o “eu” e o “outro” e isso significa dizer que na medida em que se constrói a representação do “Eu”, simultaneamente se constrói também a representação sobre o que é o “outro”, uma vez que a identidade se estabelece e se fortalece a partir de relações de negação e diferenciação em relação ao Outro.

Concomitante ao processo de pertencimento na elaboração da identidade ocorre também o processo de diferenciação. Na medida em que se defende uma posição social específica dentro de uma cultura, de costumes, hábitos, tradições determinadas, ou seja, na medida em que se adota uma assimilação de si, a sua representação do “eu”, conseqüentemente, estabelece um processo de distanciamento, de contrapontos em relação àquilo que não lhe diz respeito, demarcando diferenças.

Marcelo Paixão, em *Manifesto anti-racista* (2006), ao tratar de relações étnico-raciais, apresenta uma síntese interessante acerca da construção das identidades coletivas na plenitude de sua complexidade:

“Deve-se reconhecer que as formas de identidade pessoal de um indivíduo não são únicas e que, portanto, negros, indígenas e brancos, de ambos os sexos, além de portadores de uma determinada aparência física, são igualmente brasileiros, desenvolvem uma dada atividade econômica, realizam atividades educacionais, esportivas e culturais, moram em uma certa região do país, professam uma determinada fé e, a cada momento de suas vidas, inscrevem-se em faixas etárias específicas. Todas essas formas de identidade, na dinâmica da vida real, interpenetram-se, produzindo múltiplos vínculos sociais.” (PAIXÃO, 2006, p. 13).

Vale ressaltar que na externalização da identidade, apenas uma parte dessa multiplicidade de elementos possíveis é retida para se definir. Compreende-se então outra de suas características: a flexibilidade. Isso implica considerar que as identidades não são neutras, os indivíduos assumem determinado pertencimento ou distanciam-se dele de forma calculada, no sentido de que sua expressão ocorre com uma finalidade bem demarcada de intencionalidade no espaço e no tempo.

A partir dessa localização histórica e espacial, Stuart Hall, em *Quem precisa da identidade?* (2004), afirma:

“É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são assim mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituídas, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna. (HALL, 2004, p. 109)

Esse acionar de apenas uma parte de seus elementos identitários, diante de estratégias e iniciativas específicas, revelando sua intencionalidade, também foi explanado por Roberto Cardoso de Oliveira (1975), chamando de “manipulação em situações de ambiguidade”, atributo que revela que a identidade é manifesta a partir de critérios valorativos, com vistas a ganhos e perdas na situação de contato diante do outro. Ou seja, diante de inter ou intrarrelações, representações são acionadas pelo indivíduo e por seu grupo, em termos das quais classificam a si próprios e aos outros, de forma a afirmar-se positivamente diante de seu interlocutor.

A permanência dessas amplas dimensões significantes em jogo que contribui para que as diferenças entre as sociedades se mantenham. Diante de tais elucidações a respeito do conceito de identidade, coloca-se agora o desafio de pensar o ato de se alimentar como um desses vieses,

capazes de expressar pertencimentos e afastamentos. E ainda, ponderar a perpetuação de valores, símbolos e signos alimentares que qualificam uma identidade coletiva, apesar da dinâmica de transformação e mudança do mundo globalizado contemporâneo, como um marco identitário de afirmação de uma cultura, contando, para tal, conta com o mecanismo da memória coletiva.

COMIDA E IDENTIDADE

A incorporação da comida significa a introdução de alimentos pela via oral enquanto substâncias nutritivas a serem metabolizadas pelo organismo permitindo a nossa subsistência, e também a expressão de significados referentes à escolha alimentar, traduzindo valores por meio da seleção e opção por aquilo que comemos e desejamos comer.

O fato de a comida ser ingerida e adentrar o organismo de cada ser humano leva à relação de substanciamento, encarnação de pessoa. Este ato portanto é carregado de carga moral e simbólica que se traduzem pelo modo como se come. (Mintz, 2001). A culinária, os hábitos alimentares, os critérios de comestibilidade, as comidas, são engendrados por uma estrutural cultural complexa que expressa características, relações e implicações da sociedade.

Dize-me o que comes e te direi qual deus adoras, sob qual latitude vives, de qual cultura nasceste e em qual grupo social se incluis. A leitura da cozinha é uma fabulosa viagem na consciência que as sociedades têm delas mesmas, na visão que elas têm de sua identidade. (Maciel apud Bassis: 1995, p. 10)

Diante disso, é possível refletir sobre a alimentação em seu potencial de comunicar identidades sociais, étnicas, religiosas, etc., uma vez que ao mesmo tempo em que sacia o corpo a comida também aponta pertencimento, adesão a um sistema de seleção de múltiplos valores simbólicos, compartilhados e reconhecidos social e culturalmente.

É possível chegar à reflexão sobre o que se é por intermédio do que se come. A partir da antropóloga Vivian Braga, em *Cultura Alimentar: contribuições da antropologia da alimentação* (2004), se entende que os sentidos dados as nossas escolhas e aos nossos hábitos alimentares são provenientes das identidades sociais que possuímos:

Sejam as escolhas modernas ou tradicionais, o comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido que conferimos a nós mesmos e à nossa identidade social. Desse modo, práticas alimentares revelam a cultura em que cada um está inserido, visto que comidas são associadas a povos em particular. (BRAGA, 2004, p. 39)

Conforme já anunciava Lévi-Strauss (2004), a comida é boa para comer e também boa para pensar. Se usada como um mecanismo de reflexão da sociedade, por ela se expressam significados e representações coletivas. A partir desta premissa, é possível compreender como o sentido da identidade social guarda relações diretas com os hábitos alimentares: o contexto como surgem, a forma com que se reinventam, como e onde se manifestam, seus significados, traduzindo, enfim, a especificidade de diferentes campos em interação de uma sociedade.

Com atitudes apreendidas desde a primeira infância, os ensinamentos e aprendizados sobre a comida são transmitidos e recebidos em conformidade com os lugares onde se situam e as crenças que os cerceiam, remetendo a uma identidade de lugar. A forma com que desde crianças aprendemos a comer guarda relação com dimensões simbólicas diretamente da cultura onde estamos inseridos. Somos iniciados às questões alimentares relativas à higiene, à classificação, hierarquia, valores e tabus, determinados em função de um aparato material cultural, simbólico e historicamente derivados.

A capacidade de traduzir identidades presente nos alimentos aparece na afirmação de determinados hábitos alimentares ou no significado que a comida, ou certos pratos, assumem entre os grupos. As preferências e a seleção dos alimentos como comestíveis e não-comestíveis guardam relação com esses fatores, com essas dimensões. Diversos exemplos de pesquisas em antropologia reconhecem a presença dessa razão cultural em nossos hábitos alimentares.

Marshall Sahlins (1979), a partir da sociedade americana, expressa a unidade de produção, distribuição e consumo que tipifica seu sistema alimentar. O autor estabelece que a relação produtiva de alimentos é dada por avaliações qualitativas de comestibilidade e não comestibilidade, que não se justificam por critérios prioritariamente biológicos, ecológicos ou econômicos.

A ordem cultural e simbólica dos americanos é que determina os sistemas de produção, mercado e consumo das carnes animais de porco, boi, cavalo e cachorro. Seus níveis de comestibilidade são proporcionais ao distanciamento do animal com a humanidade. De forma bastante sucinta, cachorros e cavalos, respectivamente, não são alimentos autorizados porque são animais que participam da sociedade, possuem a condição de sujeitos entre os humanos. Em contrapartida, porcos e bois tem status de objetos, são anônimos, portanto comestíveis.

Sua estrutura social, portanto, orienta a produção para satisfação de comida e vestuário com caráter utilitarista e funcional. De acordo com Sahlins, a racionalidade do mercado e o mecanismo de oferta-demanda-preço são implicados pela ordem da cultura e do código simbólico da sociedade burguesa americana.

Nas palavras de Sahlins (1979):

[...] o esquema simbólico de comestibilidade se junta com aquele que organiza as relações de produção para precipitar [...] toda uma ordem totêmica, unindo em uma série paralela de diferenças o status das pessoas e o que elas comem. (Sahlins, 1979, p. 196).

É essa lógica simbólica, portanto, que organiza a demanda: o cálculo da preferência de comida é dado por uma dimensão significativa. Isto quer dizer também que o valor social estabelece o valor econômico. Indivíduos de menor poder aquisitivo compram pesos simbólicos mais baratos de comida, quer dizer, classificados socialmente como de menor prestígio. Enquanto indivíduos mais abastados adquirem pesos mais altos e comidas de grande carga simbólica valorativa (Sahlins, 1979).

Isso indica que a comida também serve como veículo para pensar a identidade do pobre e a sua privação, pois existe um distanciamento entre os alimentos apropriados e os alimentos desejados. A definição da comestibilidade vincula-se a critérios econômicos, cerceados pela renda e nível de escolaridade da população, no entanto possui raízes muito mais fortes e resistentes, uma vez que estão presas, além das condições materiais e de acesso, às marcas da cultura, à aprendizagem de seus elementos, à socialização, permeadas de simbolismo, crenças e valores.

Registra-se polarização entre comida de rico/comida de pobre, apenas como uma dentre múltiplas e complexas classificações possíveis, marcando seu potencial de identificar e subdividir indivíduos consumidores por classe social, gênero, faixa geracional, etc.

O valor social impõe-se de tal forma preponderante, que até mesmo do ponto de visto nutritivo, as noções de “melhor” e “inferior”, “saudável” e “nocivo”, são difíceis de defender, uma vez que nem sempre as comidas classificadas e defendidas por profissionais de nutrição coincidem com aquelas comidas de prestígio social. (Sahlins,1979).

Sidney Mintz (2001) constrói interessante dissertação sobre os rumos do mercado mundial de alimentos, sobre a complexificação das comunidades no mundo moderno e suas interconexões econômicas, alertando para o fato de não produzirem o que comem ou o que consomem, e pondera ainda sobre a acelerada difusão da alimentação, produzindo uma padronização em escala mundial.

Os sistemas de distribuição existentes hoje na era globalizante e essa difusão de novos e diferentes alimentos permitem ao público consumidor que se identifique com múltiplos referenciais que podem variar, por exemplo com o consumo dos *fast-foods* e de comidas asiáticas em diversas partes do mundo, presentes em localidades que não foram o berço de seu concebimento.

Neste panorama de Mintz, os atos de compra e de consumo, no geral, e de alimentos, em específico, possuem a capacidade de evidenciar materialmente uma identidade transcendental, revelando um pertencimento e adesão a um mercado que nesse cenário não se limita a fronteiras geográficas. Trata-se de um comportamento alimentar, de um discurso, que manifesta um pertencimento, típico de um grupo de pessoas que compartilham dos mesmos atos, podendo estar em diferentes lugares do globo.

Diante do cenário de difusão das diferentes dietas alimentares ao redor do mundo, portanto, possuir uma identidade na alimentação hoje é ser amparado pela expectativa de encarnar um produto, determinado item ou objeto, independente do fato de se tratar do seu lugar de origem. Isto porque acompanhado de seu consumo, espera-se que junto, evoque a um território, a uma lembrança, a um cenário, a costumes e referências.

Sidney Mintz (2001) reconhece que “*Os comportamentos relativos à comida podem, às vezes simultaneamente, ser os mais flexíveis e os mais arraigados de todos os hábitos*” (2001, p.34). Cabe ressaltar que a dieta alimentar, enquanto um fenômeno individual pode assumir esse caráter flexível, não totalmente rígido e coerente, com a adoção de diferentes costumes, que não dizem respeito eminentemente aos de sua cultura de origem.

Hábitos alimentares também revelam certa ambiguidade porque após serem cristalizados se expressam como um dos costumes mais arraigados de uma cultura também, como os mais difíceis de serem modificados, de acordo com o próprio autor, característica que se observa marcante junto à vários grupos identitários que se afirmam por meio da alimentação e que portanto, dificilmente abririam mão de seus marcos diacríticos.

E o autor chega à ponderação de que “*uma estranha congruência de conservadorismo e mudança nos acompanha sempre no estudo da comida*”. (MINTZ, 2001, p.34). Apesar da tendência à mundialização da dieta alimentar, ele identifica exceções a tal inclinação, pois enquanto um fenômeno coletivo, a comida também manifesta comportamentos arraigados, associados à história de seus povos, nações ou regiões. Por isso remetemos a questões constantes de identidade e etnicidade, a tal ponto que o abandono de comidas tradicionais em determinadas sociedades, requereria um rearranjo social e simbólico considerável (Mintz, 2001; Sahlins, 1979).

A comida é tão fortemente associada à cultura, e expressa identidades de forma tão marcante, que é difícil desconstruir o enraizamento simbólico que persiste em torno de determinados pratos culinários e receitas. Seria um processo laborioso desvinculá-los dos hábitos ou da cultura de um indivíduo e de um povo. Ainda que não faça parte da frequência do dia-a-dia, no cotidiano, trata-se de um de seus traços de maior evidência.

Sobre esse mesmo recorte, Gilberto Freyre, em *Açúcar* (1997), também pondera sobre a resistência de determinados alimentos:

Não fique sem registro fato de que há doces ou bolos que, depois de épocas de esplendor, caem da moda; ou que, esquecidos durante anos, voltam de repente à moda. Mas há também – em maior número, os que atravessam épocas sucessivas com o seu prestígio inalterado. São valores clássicos: superiores aos caprichos das modas ou aos frenesis dos momentos. (Freyre, 1997, p. 20).

As construções de ambos os autores, tanto de Mintz (2001) quanto de Freyre (1997), vêm reforçar a constatação de que há alimentos que raramente são consumidos, marcados por temporalidades de consumo específicas, como iguarias em datas especiais. Por isso, há ainda que se considerar a rotatividade de alimentos, preparados dentro de ocasiões especiais e com combinações características, diferentemente de produtos clássicos, aqueles alimentos que resistem ao passar do tempo, comparados coringas.

A identidade nacional brasileira foi marcadamente valorizada pela via da alimentação na literatura em 1939 com o livro *Açúcar*, porque Freyre enaltecia, com caráter sociológico, científico e subjetivo, a doçaria e a culinária regional do nordeste, em seu curioso e complexo contexto histórico, como representante da nação brasileira.

O cenário gastronômico retratado no livro evoca a representação da nação brasileira em dois antagonismos. O primeiro, quando o açúcar assume a função de matéria prima para sofisticadas receitas elaboradas ao paladar da aristocracia nacional, sob a forma de bolos e sobremesas fidalgas, contrastando com segundo, do açúcar na função de matéria prima para

bolos convencionais, de rua, doces de tabuleiros, sem especiarias e ainda na rapadura, alimento popular caracterizado por atribuir “substância”.

Por meio de comidas, pensando as representações coletivas que engendram identidades nacionais hoje no Brasil, temos como exemplos: a farinha e a carne-seca como comidas associadas à nordestinos; o arroz com pequi associado aos goianos, tutu com feijão e torresmo remete aos mineiros, o acarajé é um símbolo baiano; barreado é uma comida tradicional do litoral paranaense; o tradicional churrasco e seu ritual de comensalidade, sobre como é preparado, servido e compartilhado socialmente, associa-se aos gaúchos; entre os paraenses seus símbolos são o pato ao tucupi, o tacacá e a maniçoba. (Canesqui & Garcia, 2005; Brandão, 1981).

Limitando-nos ao cenário nacional, estas são ilustrações de confirmações em que a alimentação marca identidades específicas: como é ser nordestino, como é ser goiano, ser mineiro, ser baiano, ou paranaense, como é ser um gaúcho, ou paraense. A comida, junto com outros elementos e referenciais, ajuda a responder o que é possuir essas identidades.

O exemplo desses pratos culinários pode não estar presente no dia-a-dia de brasileiros, possuidores de tais identidades, ou ainda, pode não dizer respeito à totalidade consensual dos indivíduos daquela mesma localidade. No entanto, para aqueles que aderem a tais signos gastronômicos, a identidade culinária é patrimônio de sua cultura, existe e reconhecem uma representação simbólica de sua tradição.

Ocorre o processo de reconhecimento, aceitação e afirmação pela via da comensalidade, da partilha de laços, relações e vínculos sociais cerceados por essas comidas. Enquanto que a comida dos outros, por si, elucida curta e diretamente as diferenças identitárias existentes com relação a outros e diferentes grupos.

Não é à toa que a feijoada foi promovida como prato nacional expoente da identidade brasileira. Há os que não se identificam ou não apreciam esta receita. Mas no geral, a população brasileira consente que a feijoada se expressa como símbolo nacional, vinculado ao contexto de sua origem, à história de como foi apropriada pela população majoritária. (Barbosa, 2007).

Além dos âmbitos locais e regionais, as identidades alimentares também são evocadas em outras dimensões culturais, como aquelas que remetem à religião ou à determinada convicção política-ideológica. Como exemplos, respectivamente, a dieta alimentar adotada pelos filhos de santo, vinculados às religiões afro-brasileiras, ou a dieta alimentar vegetariana ou *vegana*.

Até aqui se apresentaram alguns aspectos para a explicação dos olhares antropológicos voltados para as diversas e múltiplas cozinhas ao redor do mundo, uma vez que se tratam de elementos emblemáticos de dimensões culturais. Os efeitos que os hábitos alimentares tradicionais ganharam e vêm ganhando ao longo da história, transformando-se, também são objetos de grande interesse, uma vez que sintomáticos de transformações no tempo e espaço na sociabilidade contemporânea.

Não obstante, como se o campo já não fosse repleto de elementos interessantes de análise, há outras tantas dimensões possíveis de serem alvo de reflexões, aqui se pretendeu apenas esboço, longe da possibilidade de esgotar a temática e como reforço à esse exercício, parte-se, por fim, para o exercício de ponderar a identidade alimentar reforçada na memória individual e coletiva.

MEMÓRIA, COMIDA E IDENTIDADE

Por que não comemos com as mãos ou por que não comemos sentados diretamente sobre o chão são regras de etiquetas vinculadas ao comer que começamos a aprender tão logo somos “desmamados”. A memória é remetida ao momento de introdução aos hábitos alimentares adultos de nossa cultura, quando aprendemos a comer utilizando garfo e faca e sentando em cadeiras dispostas à mesa.

As técnicas do ato de comer são determinadas culturalmente e foram anunciadas por Marcel Mauss, em “Noção de técnica do corpo” (2003), ao narrar sobre a ausência do uso da faca entre os Seri, da Ilha de Madalena, na Califórnia e nem por isso eram os mais primitivos dos homens. Respeitando o referencial de cada cultura, narra ainda a anedota do xá da Pérsia que foi convidado a comer com o imperador Napoleão III e recusava se servir com um garfo de ouro, em nome do prazer de comer com os dedos.

Essas colocações abrem a reflexão sobre a memória, a identidade e a comida. Revelando o quanto nossos hábitos alimentares são sociais e culturais, datados e localizados, encontráveis em nosso aprendizado e em nossa reprodução de conhecimentos, ligados aos saberes e fazeres que dizem respeito à como somos representados para nós e para os outros.

Técnicas do ato de comer foram descritas com mais precisão por Lévi-Strauss em sua série “Mitológicas”, no geral, e em “O cru e o cozido” (2004), “Origem dos modos à mesa” (2006), em específico, onde ilustra a interferência de recursos do meio, organização da produção, perpetuação das permissões e proibições alimentares, conferindo especificidade à cada caso onde se desenrolam.

Os sujeitos de um grupo social têm a posse de saberes e fazeres culinários, repassados adiante como um conjunto de técnicas relativas à cultura em questão. Analogamente, podemos especular tratar-se de um patrimônio imaterial social, que ao ser compartilhado com o próximo sujeito do grupo transmite junto uma especificidade que é do grupo, do coletivo. Cria-se um pertencimento, familiaridade com algo que é próximo de si, e por outro, distancia-se dos demais.

A memória portanto constitui-se como uma grata ferramenta de importante reprodução desses saberes e fazeres, dessas técnicas assimiladas anteriormente e compartilhadas ao longo do tempo pelo grupo social, agindo junto com as lembranças “[...] de um conhecimento em sua grande maioria, adquirido empiricamente, da geração anterior, por meio da convivência e da própria atividade laborativa”. (Feniman, 2012, p. 58).

Em *Comida e antropologia: uma breve revisão*, Sidney Mintz (2001) também afirma:

[...] Os hábitos alimentares podem mudar inteiramente quando crescemos, mas a memória e o peso do primeiro aprendizado alimentar e algumas das formas sociais apreendidas através deles permanece, talvez para sempre, em nossa consciência. (Mintz, 2001, p. 32).

O que Mintz aborda diz respeito à forma como nosso comportamento relativo à comida guarda ligação direta com o sentido de nós mesmos e a nossa identidade coletiva. Demonstra como a organização e as relações sociais centradas na alimentação servem de base para a compreensão do grupo, de sua identidade e suas implicações sociais.

E para isto contamos com o reforço da memória, como mecanismo que retém essa consciência sobre nós mesmos, que aprendemos a cultivar ainda quando crianças em nossas primeiras iniciações e significações ligadas ao ato de comer.

Uma análise de Carlos Fortuna (1995) expõe sobre um espaço construído na memória, vivido empiricamente ou idealizado no imaginário, tratando de ruínas de edificações arquitetônicas, que remontam a memória dos indivíduos à um passado que se deteriorou, uma vez que tais ruínas contam uma história, dizer a respeito à narrativa de um povo.

Esse espaço construído na memória, os acontecimentos à que remete e as respectivas memórias são recordações mantidas que se apresentam como um contraponto à lógica de mudanças, de transformações, contrastando as perspectivas de desenvolvimento, de consumo, do sempre novo. Para além das ruínas, o autor estende a reflexão também para os monumentos, estátuas, e outros elementos importantes da construção, reconstrução e manutenção das histórias de um grupo e de uma cultura.

A memória não se trata de um elemento individual, exclusivamente. Ela possui também dimensões coletivas, que são sociais e a partir destas é que a memória individual vai se constituindo e sendo apropriada pelo indivíduo. Esta afirmativa advém da seguinte ponderação de Michael Pollak (1992): *“Vale dizer que a memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo”*. (Pollak, 1992, p. 5)

O indivíduo vai construindo a sua memória própria a partir de elementos sociais, ou seja, vai fazendo recortes do contexto no qual ele está inserido para montar e configurar sua própria perspectiva sobre os acontecimentos. Neste processo ele incorpora as representações do coletivo do qual faz parte, assimilando também o sentimento de pertencimento e de afastamento que estão implícitos.

Desta forma, a memória, bem como a identidade, também é fluante, flexível, pois guarda relação com o lugar e com a coletividade da qual faz parte. Possui um caráter dialético e dinâmico, onde o indivíduo acaba sendo o meio por onde esses paradigmas se manifestam.

A leitura de Myrian Sepúlveda dos Santos (1998) e sua análise acerca do pensamento de Maurice Halbwachs vem confirmar essa perspectiva sobre o conceito de memória, pensada a partir de princípios durkheimianos, de um momento anterior ao seu. Partindo dos mesmos pressupostos, afirma que não são as memórias individuais que vão construir uma memória coletiva. Mas sim, a coletividade que influencia a memória individual.

Essas contribuições de Fortuna (1995), Pollak (1992) e Santos (1998) sobre a memória oferecem subsídios para refletir também sobre o espaço que ocupam, no imaginário social, aquelas comidas do passado. Suas lembranças ficam arquivadas na mente dos sujeitos, com intensa capacidade de evocar emoções.

Diante da dinâmica de intensa difusão da alimentação no mundo moderno, já explanada por Mintz (2001), as memórias dessas “ruínas culinárias” ajudam a manter vivos os sentimentos de pertencimento a uma identidade específica, que não encontra mais lugar para sua fiel reprodução, integralmente, no presente.

Por meio de um conjunto cultural de hábitos alimentares, o diálogo que se estabelece entre a memória, o passado e a realidade do presente desemboca em um mito nostálgico de construção identitária. Uma vez que é coletiva, a memória compartilhada trás consigo o sentimento de pertença ao grupo social, neste sentido, tem o potencial de possibilitar e reforçar o sentimento de identidade.

A memória coletiva perpetua o estilo de conduta da geração anterior até a atualidade, de um momento passado, para um momento presente. Os primeiros ensinamentos adquiridos quanto à culinária se renovam por meio da memória em uma tradição cerceada pela oralidade e, geralmente, pela figura feminina, impondo valores sociais compartilhados pelos integrantes do grupo, como por exemplo, quanto às “regras de hospitalidade” e “regras de etiqueta”. (Feniman, 2012)

Analogamente ao estudo de Fortuna (1995) sobre as ruínas arquitetônicas, os estudos da alimentação vinculados à memória demonstram que esta permite reviver antigos hábitos que compuseram uma cultura alimentar, hoje esquecidos ou relegados a um segundo plano. A memória é seletiva, diz respeito a acontecimento, lugares e personagens. Com isso, ela trás a possibilidade de recuperar antigos instrumentos e utensílios culinários.

Com o advento da industrialização, as diferentes sociedades ao longo do mundo passaram por mudanças tecnológicas e mudanças nas relações de produção e de trabalho, no preparo de alimentos especialmente. Fogões à lenha, colheres de pau, pilões de barro ou de madeira bruta, latas de alumínio usadas para conservação da carne, caçarolas, tachos e caldeirões, cuias e louças de cerâmica, contam narrativas de um período histórico onde a tecnologia e a globalização ainda não tinham ampliado em demasia seus domínios sobre os utensílios de procedimentos culinários. (Simões, 2008).

Comidas consideradas tradicionais estão vinculadas a lembranças coletivas, ou seja, pratos culinários associados à uma ocasião ou a pessoas em um reservatório de memórias gustativas que são familiares. Mais do que exemplificar, esta ideia aparece ilustrada na cena do longa-metragem animado *Ratatouille* (2007), exibindo a incrível capacidade que a comida possui de evocar experiências do passado, trazendo à tona, por meio do paladar, memórias de sensações gustativas de momentos familiares, vividas anteriormente.

Entretanto, esta mesma memória que evoca tradições culinárias coexiste também com inovações e mudanças. Pois existe uma lógica simbólica que define o uso dos alimentos dentro do sistema cultural, operando dentro dessa lógica existe também a questão do acesso, as razões do gosto, a comida que expressa a identidade e também a relação que ela possui com o corpo, com as reações que provoca, os sentimentos que evocam e as lembranças que acionam.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Livia. *Feijão com arroz e arroz com feijão: o Brasil no prato dos brasileiros*. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 87-116, jul./dez. 2007.
- BESSIS, S. **Mille et une bouches: cuisines et identités culturelles**. *Autrement*, 154, 1995. (Mutations/Mangeurs)
- BRAGA, Vivian. *Cultura Alimentar: contribuições da antropologia da alimentação*. In: **Saúde em Revista**, Piracicaba, 2004.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.
- CANESQUI, Ana Maria. GARCIA, Rosa Wanda Diez. (orgs.) **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.
- FENIMAN, Stefany Ferreira. *Hábitos alimentares e a dinâmica das relações sociais campesinas*. In: **Revista UNIFAMMA – Faculdade Metropolitana de Maringá** – v.1 n. Especial. Maringá, 2012.
- FREYRE, Gilberto (1939). **Açúcar – uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- FORTUNA, Carlos. *As cidades e as identidades. Narrativas, patrimônios e memória*. In: **Cultura e Economia** n. 04. Lisboa, 1995.
- GOFFMAN, Erving. (1983 [1963]), **Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- HALL, Stuart. *Quem precisa da identidade?* In: **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Org. SILVA, Tomaz Tadeu. Ed. Vozes. Petrópolis - RJ, 2004. 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Pensamento ‘primitivo’ e mente ‘civilizada’*. In: **Mito e Significado**. 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas 1: O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify; 2004.
- _____. **Mitológicas 3: A Origem dos Modos à Mesa**. São Paulo, Cosac Naify, 2006.
- MACIEL, Maria Eunice. *Identidade cultural e alimentação*. In: **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. CANESQUI, Ana Maria. GARCIA, Rosa Wanda Diez. (orgs.) Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MINTZ, Sidney W. *Comida e antropologia: uma breve revisão*. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, out. 2001, p. 31-41.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

PAIXÃO, Marcelo. *Manifesto Anti-racista: ideias em prol de um utopia chamada Brasil*. In: **Coleção Políticas da Cor**. Editora DP&A. Rio de Janeiro, 2006

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. In: **Estudos Históricos - teoria e história**. n. 10 v. 5. Rio de Janeiro: APDOC, 1992. P.200-215.

RUBEN, Guillermo Raul. *A Teoria da Identidade na Antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno*. In: CORREA, Mariza e LARAIA, Roque (orgs). **Roberto Cardoso de Oliveira: Homenagem**. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1992. (p.79/97).

SANTOS, Myrian S. *Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos*. In: **Revista brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 38, São Paulo: Oct. 1998

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. R.J., Zahar, 1979, p. 190-199.

SIMÕES, Renata da Silva. **Dona Benta – comer bem: uma fonte para a história da alimentação (1940-2003)**. Dissertação de mestrado: PPG História - USP. São Paulo, 2008.

OUTRAS FONTES DE PESQUISA:

RATATOUILLE. Direção: Brad Bird. EUA. Disney/Pixar Animation Studios/Buena Vista, 2007 (111 min), color. Título original: Ratatouille.