

**Cinthia Creatini da Rocha**

## **COMER NA MESMA PANELA: agência das mulheres indígenas na sociopolítica Tupinambá**

---

### **RESUMO**

Não é de hoje que os temas da comensalidade e convivialidade têm ampliado as perspectivas teóricas da Antropologia, especialmente na Etnologia das terras baixas. Neste sentido, a centralidade da comensalidade como ação de cuidado e afeto amplia-se a ponto de incluir as próprias relações que dizem respeito aos contextos da política ameríndia. No caso específico dos Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia), como as relações políticas são feitas no dia-a-dia das aldeias e aproximam pessoas e famílias, caciques e lideranças que por vezes podem ou não se afirmarem como parentes, a ênfase posta na necessidade de “*se comer na mesma panela*” trata tanto das relações de parentesco em si quanto daquelas propriamente políticas. A partir da observação dos contextos das *retomadas* e aldeias discorre-se sobre os modos como as mulheres indígenas atuam na construção e preparo dos corpos individual e social (através da alimentação, dos partos, benzeduras e rezas), bem como sua importância em relação à historicidade e à territorialidade dos Tupinambá.

**PALAVRAS-CHAVE:** gênero; Tupinambá; mulheres indígenas; comensalidade.

---

### **ABSTRACT**

It is not today that the themes of commensality and conviviality have

broadened the theoretical perspectives of Anthropology, especially in Ethnology. In this sense, the centrality of commensality as an act of care and affection extends to the point of including the very relations that relate to the contexts of Amerindian politics. In the specific case of the Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia), as the political relations are made in the day-to-day of the villages and bring people and families, chiefs and leaderships that sometimes can or can not assert themselves as relatives, the emphasis put in the need to "eat in the same pan" deals with kinship relations as well as with those of a political nature. From the observation of the contexts of the "retakes of lands" and villages, the way in which indigenous women work in the construction and preparation of the individual and social bodies (through nourishment, births, blessings and prayers) is discussed, as well as their importance in relation to historicity and territoriality of the Tupinambá.

**KEYWORDS:** gender; Tupinambá; indigenous women; commensality.

---

As linhas que seguem sintetizam uma parte da etnografia que apresentei em minha tese de doutoramento intitulada *Bora vê quem pode mais: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus/ BA)*, defendida em 2014 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Em tal trabalho busquei descrever a vida política deste povo indígena, demonstrando que mesmo diante de um longo e intenso processo de colonização da região tradicionalmente habitada, expropriação territorial e invisibilidade étnica<sup>1</sup>, a partir do ano 2001, com o reconhecimento da identidade indígena por parte do Estado e a instalação do processo de identificação e regularização fundiária do território tradicionalmente

---

<sup>1</sup> A invisibilidade dos nativos de Olivença como indígenas deu-se em um processo histórico que também pode ser nomeado como "caboclicização". Por um lado, este projeto de transformação identitária consolidou-se em termos políticos e jurídicos a partir da lei de terras de 1850, quando as Comissões de Demarcação de Terras Públicas passaram a definir se o aldeamento deveria ser extinto ou não, a partir do grau de "mistura" ou "mestiçagem" de sua população. Assim, no censo populacional de 1872 se destacava que os indígenas catequizados passavam a ser denominados "caboclos". Já no censo de 1890, a categoria passou a ser mantida ao lado de outras que indicavam um "gradiente de cor" e condição social: "brancos", "negros" e "pardos". Lima (1999) indica que na região amazônica o termo caboclo é empregado como categoria relacional que identifica àqueles que se encontram em uma posição social inferior em relação a do locutor ou locutora. Igualmente, este fenômeno ocorreu com os Tupinambá de Olivença que, até recentemente, eram comumente e, pejorativamente, conhecidos como "os caboclos de Olivença".

ocupado, os Tupinambá acionam um conjunto de princípios comparáveis àqueles observados entre outros coletivos ameríndios das terras baixas.

A tese abordou os processos que são próprios ao fazer política entre indígenas e que transborda seus efeitos para a compreensão da territorialidade Tupinambá efetivada, sobretudo, nas *retomadas* e na consolidação de aldeias que se espalham no perímetro da Terra Indígena. Ademais, abordei também a dimensão da política que passa a ser acessada a partir das inter-relações cotidianas, das relações de parentesco, do ato de aproximar e afastar pessoas – situações que colocam a centralidade das figuras das “mulheres mães”. Seguindo tais inspirações de outrora, este artigo irá tratar da temática que articula o espaço doméstico, dando especial importância às mulheres na organização social e política das famílias indígenas e o papel das mesmas na construção e preparo dos corpos individual e social (através da alimentação, dos partos, benzeduras e rezas).

Minha permanência em campo se deu ao longo de aproximadamente dez meses<sup>2</sup>. Juntamente com marido e filhos cheguei à vila de Olivença, considerada uma área central para os Tupinambá, e ali estabeleci moradia durante sete meses. Em meu retorno posterior, permaneci acomodada na casa de uma família indígena moradora desta mesma região. Ao longo do trabalho de campo, apenas por quinze dias estive completamente sozinha, já que no restante do tempo estava acompanhada de minha filha caçula que nascera quatro meses antes de minha primeira imersão entre os Tupinambá. Na posição de “pesquisadora mãe” as relações estabelecidas com os indígenas, especialmente com as mulheres, foram completamente diferentes daquelas que eu já havia vivenciado em outros contextos de aldeias quando ainda não tinha filhos. As conversas e trocas giravam em torno de temas como alimentação, aspectos da educação e relações familiares (marido-esposa, pais-filhos e irmãos entre si), saúde e adoecimento, partos, benzeduras e resguardos. Acolhedores com as crianças, os Tupinambá sempre se mostraram muito afetuosos com suas crianças e também com meus filhos.

Boa parte de minha pesquisa ocorreu em Olivença, região litorânea e ponto de encontro de indígenas e não indígenas, onde acompanhei as dinâmicas das relações interétnicas. Por outro lado, também frequentei as aldeias do interior da terra indígena, onde pude aprender um pouco mais sobre a vida dos tupinambá: o trabalho e o cuidado das casas e dos filhos, o envolvimento com as roças, a dedicação das crianças à escola e as horas de brincadeiras nos pátios, os momentos de produção de farinha, os trabalhos que envolviam uma rede de parentes como a construção das casas de pau a pique, as festas em família, as longas conversas entre as

---

<sup>2</sup> O trabalho de campo foi realizado entre julho de 2011 a janeiro de 2012 e entre agosto a outubro de 2012.

mulheres à beira dos rios, nas soleiras das casas de taipa ou nas cozinhas, entre o preparo de uma refeição e outra.

## **COMER NA MESMA PANELA: territorialidade e sociopolítica Tupinambá**

De acordo com dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) da Bahia, em 2011 o povo Tupinambá de Olivença contabilizava 4.486 indivíduos, configurando a segunda maior etnia no Estado. Os Tupinambá estão distribuídos em diferentes *comunidades*<sup>3</sup> que estão dispostas em uma extensão aproximada de 47 mil hectares e que compreende os municípios de Ilhéus, Buerarema e Una, configurando a Terra Indígena Tupinambá de Olivença<sup>4</sup>. Em termos jurídicos, esta terra indígena conta com a portaria de identificação, mas aguarda a continuidade do procedimento de regularização fundiária<sup>5</sup>. Dado o contexto de morosidade do Estado em cumprir seu papel e garantir o direito indígena ao território de uso e ocupação tradicional e, a urgência dos Tupinambá em vivenciarem plenamente a territorialidade, as *retomadas* de terras postas em ação estão vinculadas às peculiaridades dos seus processos de organização espacial, social e política.

As *retomadas* são ações encabeçadas por um cacique e pessoas de seu coletivo que ao identificarem uma área improdutiva ou abandonada dentro da terra indígena passam a erguer ali uma nova aldeia. As *retomadas* implicam em movimentos de expansão e legitimação dos caciques e de seus coletivos, posto que o objetivo de toda *retomada* é consolidar-se como uma aldeia de sucesso, economicamente autônoma e *forte na cultura* – ênfase dada pelos próprios Tupinambá. Em contrapartida, assim como as *retomadas* podem se consolidar, elas também estão sujeitas a possíveis reintegrações de posse que podem desencadear no esfacelamento da ocupação territorial. Existe um grande número de

---

<sup>3</sup> Termo nativo que neste contexto pode ser traduzido como localidades, mas que, como bem lembra Daniela Alarcon (2013) não trata de uma divisão formal com limites claramente estabelecidos, já que as lógicas de integração das *comunidades* ao território são muito dinâmicas, sobretudo no contexto de *retomadas*. Durante os trabalhos para identificação e delimitação da TI Olivença, o território foi dividido em 16 *comunidades*. No entanto, a SESAI e os próprios Tupinambá levam em conta a divisão do território em 23 *comunidades*.

<sup>4</sup> Além dos núcleos de ocupação indígena instalados no interior da TI, há também famílias tupinambá que vivem em bairros da periferia da cidade de Ilhéus – Nossa Senhora da Vitória, Nelson Costa, Vilela e Couto – e que mantem redes de articulações sociopolíticas, econômicas e de parentesco junto aos habitantes da área indígena.

<sup>5</sup> O Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Olivença (RCID) elaborado pela antropóloga Susana Viegas foi publicado no DOU em 2009. Desde então, os Tupinambá aguardam a assinatura do ministro da justiça para a demarcação da Terra Indígena.

*retomadas* no interior da terra indígena, lugares ocupados por famílias que buscam viver um modo de vida próprio, distinto dos regionais. As *retomadas* mais antigas se consolidaram como aldeias e já não podem mais ser interpeladas pelas ações de reintegração de posse. Porém, vez ou outra, os proprietários de terras da região contestam as novas *retomadas* dos Tupinambá e, seja por via judicial ou por meio da violência física, o clima de tensão e vulnerabilidade acaba sendo motivo de preocupação constante<sup>6</sup>.

Os relatos dos mais velhos atestam uma permanência e conhecimento da região de longa data. Contudo, nas primeiras décadas do século XX, quando os não indígenas chegaram à região e se instalaram nas áreas dos nativos, o confinamento espacial e a supressão do território foram fatos que marcaram a história dos Tupinambá. Anciães são pessoas de idade avançada, a sua maioria mulheres, que conseguiram permanecer em localidades já ocupadas por seus antepassados, mesmo frente aos casos de perseguição, expulsão e assassinato de muitos dos homens que eram maridos, pais, filhos, tios, avôs, irmãos<sup>7</sup>. Veremos adiante a importância destas mulheres tupinambá, reconhecidas como *troncos*, para sustentar a organização sociopolítica interna atuando, especialmente, na produção do ato de *comer na mesma panela*. *Comer na mesma panela, ser Tupinambá forte e estar na cultura* são expressões próprias dos Tupinambá e que conciliam suas ações e pensamento.

Entre os trabalhos etnográficos com os Tupinambá tomei como interlocutora privilegiada a pesquisa realizada pela antropóloga portuguesa Susana Viegas que esteve entre os Tupinambá de Olivença nos anos 1990. Responsável também pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, esta autora preocupou-se em aproximar os nativos de Olivença à literatura específica sobre os grupos Tupi, principalmente no que tange os aspectos da convivialidade e das práticas cotidianas de subsistência. A tese de Viegas deve ser considerada como uma das principais contribuições etnográficas sobre os indígenas desta região, ainda que se deva salientar que de lá para cá muitos dos elementos descritos no contexto daquela época já não são mais os mesmos. Diante disso, considero relevante que a minha tese tenha se somado a este trabalho anterior, dando continuidade ao esforço de comparar os atuais Tupinambá ao quadro da etnologia mais geral – considerando o conjunto de princípios que permitem tal diálogo – e

---

<sup>6</sup>Ao lado dos Pataxó no Monte Pascoal e da Reserva Caramuru-Paraguaçu dos Pataxó Hã-Hã-Hãe, o contexto da Terra Indígena Tupinambá de Olivença se tornou um dos três grandes focos de maior conflito fundiário no atual cenário da política indigenista na Bahia.

<sup>7</sup> Durante a pesquisa observei que a maioria das mulheres anciãs que permaneceram no território de origem – possibilitando que as futuras gerações também tivessem vínculos com a área – se casaram com homens “de fora”, originários principalmente de outros estados da região nordeste.

atualizando aquelas informações que resultam das consideráveis mudanças históricas, de organização social e política advindas em particular após o reconhecimento étnico.

Em sua pesquisa, Viegas notou que o ato de “dar de comer é uma dimensão central do que significa ser parente” para os Tupinambá (2006, p. 155). Da minha parte, durante meu próprio trabalho de campo, acabei chegando à constatação de que esta compreensão sobre a centralidade da comensalidade deve ser alargada a ponto de incluir as próprias relações que dizem respeito ao panorama da política local. Ou seja, já que as relações políticas são feitas no dia-a-dia das aldeias e aproximam pessoas e famílias que por vezes podem ou não se afirmarem como parentes, então a ênfase posta pelos Tupinambá na necessidade de “*se comer na mesma panela*” fala tanto das relações de parentesco quanto daquelas propriamente políticas. Em suma, *comer na mesma panela* é uma prática que sintetiza neste contexto atual tanto o ato de “fabricar parentes” quanto o de “fazer política”.

Os lugares que atualmente são mapeados pelos caciques e/ou lideranças para configurarem uma nova *retomada* precisam necessariamente apresentar um rio ou córrego, área suficiente para os plantios de mandioca e outros alimentos provindos da terra, uma porção de mata considerável para extrair os recursos ambientais que precisam, espaço para erguerem as novas moradias e, futuramente, um núcleo escolar. A construção de um núcleo escolar em uma *retomada* que se consolida como aldeia é uma das primeiras ações postas em vigor pelo cacique responsável e tal estrutura se destinada a atender as crianças que frequentam a educação infantil e o ensino fundamental.

As *retomadas* significam o começo de uma unidade social que, como já disse, idealmente deve se consolidar como uma nova aldeia, mas que até lá está sujeita às ações de reintegração de posse. Assim que ocupam um novo local, as atividades coletivas iniciam imediatamente. Enquanto alguns jovens rabiscam as placas para fixarem na entrada da área – *proibido a entrada de não índios; área indígena, não entre sem ser convidado*<sup>8</sup>– e colocam cadeados e correntes nos portões, outros começam a acender o fogo no qual as mulheres estarão envolvidas preparando a alimentação do grupo. Nestas situações, costuma-se dizer que *comem todos na mesma panela*. A expressão nativa *comer na mesma panela* reúne em si aspectos da convivialidade, comensalidade e por certo das relações de parentesco tupinambá. Esta prática perpassa as dinâmicas de aproximação das pessoas, tornando-as certos tipos de parentes ou, no mínimo, aliados políticos que devem prestar solidariedade mútua. É

---

<sup>8</sup> As placas instaladas nas entradas das *retomadas* se contrapõem àquelas postas pelos proprietários das fazendas e direcionadas aos indígenas: “*proibido caçar*”, “*proibido retirar piaçaba*”, “*proibido pescar*”.

importante destacar que as famílias que se encontram em uma *retomada* não são necessariamente parentes cognatos, mas se afirmam como parentes por partilharem um contexto, um objetivo comum, esforços e a dedicação ao coletivo.

As atividades do cotidiano de uma *retomada* são divididas de acordo com a faixa etária e gênero das pessoas. As moças, crianças e idosos são responsáveis pela coleta de água na fonte que serve para o uso no preparo dos alimentos e consumo dos demais. Os homens adultos realizam o desbaste das plantas e dos matos que estão próximos ao local no qual as pessoas irão se acomodar. Inicialmente, todos ficam no mesmo espaço físico. Se não há nenhuma casa ou galpão já construído na área retomada, então se ergue uma barraca de lona improvisada para, futuramente, serem construídas as moradias de taipa de cada família. O *Poranci*<sup>9</sup> é uma prática regular, inicia sob o entardecer e segue noite adentro. O fogo deve estar continuamente aceso, há sempre gente de sentinela, mesmo quando o cansaço físico abate o grupo, pois as *retomadas* são propícias a possíveis “tocaiais” de “jagunços” a mando dos proprietários locais.

Como no *tempo dos antigos* quando os nativos de Olivença se deslocavam para plantar, pescar, caçar, coletar caranguejos, visitar parentes, realizar festas e construir novas moradas, as *retomadas* de hoje são formas de atualizar tudo isso e mais um pouco. Elas convidam os Tupinambá a expandirem suas trajetórias territoriais e sociopolíticas. Por trás das *retomadas* se colocam os sentidos do que é *ser Tupinambá forte* e o que é *estar na cultura*, algo que diz respeito a um modo específico de estar no mundo.

## A AGÊNCIA DAS MULHERES TUPINAMBÁ

Aquilo que Marilyn Strathern apresenta como elemento importante para pensar as questões de gênero se coloca pertinente para o caso dos Tupinambá, considerando as lideranças políticas femininas e masculinas:

[...] mostrar que homens e mulheres tanto participam da atividade política como da doméstica e isso não nega a categorização de gênero em si mesma: simplesmente muda seu foco. [...] Precisamos saber de que forma *homens* e *mulheres* são tão categoricamente e tão diferentemente situados uns em relação aos outros (2006, p. 118, grifos originais).

---

<sup>9</sup> Conhecido entre outros povos indígenas do Nordeste como *Toré*, o *Poranci* reúne em suma dança, cantos, rezas e a sonoridade dos maracás. Sem jamais ter ouvido qualquer justificativa para esta distinção, acredito que utilizar o termo *Poranci* é mais uma forma dos Tupinambá marcarem suas diferenças em relação aos demais povos indígenas desta província geográfica.

Neste sentido, ao refletir sobre o fazer política entre os Tupinambá percebe-se que é propriamente a partir da descrição sobre as relações de parentesco que se pensa o “ideal de viver junto em um lugar”, disposição que Susana Viegas aponta como estruturante da socialidade tupinambá e que para ela se sustenta na ideia de que haveria “um poder legitimador da liderança masculina”. Em outras palavras, naquelas áreas recebidas de herança em que um homem mais velho atrai seus filhos casados e muitas vezes também as filhas para morarem consigo, se vislumbraria a constituição de uma “liderança tradicional”. A autora apoia seu argumento na trajetória daquele que é hoje um dos mais velhos caciques tupinambá, mas que não era cacique na época em que ela realizou sua pesquisa, ainda que se articulasse de maneira incontestante com aquelas mulheres que estavam a encabeçar o *movimento* no seu período inicial. Foi na área de residência deste homem que os indígenas fizeram as primeiras reuniões e dançaram o *Poranci* quando os Tupinambá ainda se encontravam em um momento de consolidação dos laços sociopolíticos entre si.

Tomando meus dados de campo como reflexão, o que penso especificamente sobre tal proposição é que o “ideal de viver junto em um lugar” não está necessariamente relacionado à figura de uma “liderança masculina” que reúne em torno de si os filhos, isto é, no caso, um suposto “chefe da casa”. Acredito que este papel estaria muito mais direcionado às mulheres que são agregadoras de uma família tupinambá do que especificamente aos homens. Digo isto tomando em primeiro plano o fato de que muitas são as “mulheres/mães” que se apresentam como “chefias” das famílias, algo que não é recente já que foi justamente no período de perseguição aos homens nativos nos anos 1930 que muitas índias se viram sozinhas para cuidar da criação dos filhos, das roças e da casa. Há sim uma hierarquia nas famílias tupinambá que valoriza a sabedoria, a vivência e a sustentação da vida prática cotidiana que está sob a responsabilidade das mulheres. Por sua vez, outro dado que corrobora com meu argumento é que em uma área de residência de um casal de *troncos*, nem sempre é o homem que é reconhecido como liderança, pois em muitas situações que acompanhei eram justamente as mulheres que ocupavam este lugar de destaque por conta de suas habilidades e profissões como parteiras, rezadeiras, professoras e agentes de saúde, ou seja como mediadoras da vida social.

Por fim, ainda no que tange a centralidade da agência feminina na política tupinambá, vale destacar a fala deste mesmo personagem a quem Susana Viegas se referiu como uma “liderança tradicional”. Quando estive em sua casa, sentamos ele e eu na sala para conversar e chamou-me atenção o fato de seus filhos, netos e noras entrarem pela porta da frente e seguirem diretamente para os fundos da casa. Nem foi necessário



perguntar nada, notando minha curiosidade o cacique Agebê comentou: “*aqui em casa é assim, todos chegam pela sala, mas vão mesmo é para a cozinha*”. A cozinha, lugar de produção de alimentos pelas mulheres, é também o espaço privilegiado aos encontros familiares, às trocas de ideias, às fofocas e à acolhida proporcionada pela mãe, coordenadora deste lugar. A valorização deste espaço feminino me leva a questionar a proposição de Viegas. Sugiro que não são os homens que reúnem em si o “ideal de viver junto em um lugar” e, tampouco, são apenas eles que se mostram como promissoras “lideranças tradicionais”, considerando a importância das mulheres no ambiente doméstico e também público. As atuais *retomadas* são exemplos claros disso: ainda que sejam os homens que realizem as ações práticas e efetivas para a ocupação do lugar, nenhuma retomada se mantém sem a presença feminina. Um grupo de mulheres orchestra todas as atividades necessárias para a permanência em uma localidade, atendendo as demandas de alimentação, higiene, cuidados pessoais e coletivos, benzeduras, curas, etc.

Meu interesse durante a pesquisa esteve em buscar uma abordagem das práticas, da agência e do que se faz propriamente na socialidade doméstica a ponto de reverberar para a socialidade política. Neste sentido, sugiro que a centralidade das mulheres, inclusive ao assumirem os papéis de representantes dos indígenas face ao Estado, se articula com questões que dizem respeito à historicidade, à territorialidade, à valorização do estar junto, da comensalidade diária, da capacidade de articulação com outras famílias e da apropriação dos conhecimentos e interação com o exterior – seja com os brancos, com suas instituições ou com os Encantados.

De princípio, as mulheres tupinambá que se destacaram dos homens atuando como representantes e líderes do *movimento indígena* já possuíam uma boa inserção social na rede das famílias locais, pois atuavam como professoras e alfabetizadoras na região e, portanto, eram bastante respeitadas. Além disso, elas pertenciam a famílias tradicionais do território e tinham o respaldo dos mais velhos que dominavam as histórias e memórias sobre um tempo passado. Nas articulações iniciais, foram especialmente elas que percorreram a pé longas distâncias entre as casas indígenas, convidando as famílias para participarem das reuniões do *movimento*. Também foram elas, com falas acolhedoras, que mediarão as reuniões e promoveram o sentimento de união entre diversas famílias espalhadas em uma ampla extensão territorial. Assim, a partir destas iniciativas e ações se assentaram os princípios de uma concepção do que veio a se estabelecer como o fazer política para os Tupinambá.

## **IMBRICAÇÕES ENTRE *ESTAR NA CULTURA; SER TUPINAMBÁ FORTE; COMER NA MESMA PANELO***

Como já mencionado, *comer na mesma panela* é uma expressão recorrente que se aplica a distintos contextos etnográficos da vida dos Tupinambá. Quando iniciou o *movimento*, as famílias indígenas que estavam dispersas ao longo do território tradicional passaram a se reunir nas casas de algumas das pessoas que encabeçavam tal organização. As distâncias muitas vezes eram grandes e as famílias deslocavam-se na maioria das vezes a pé, por entre trilhas que encurtavam um pouco o percurso. Cada um levava consigo um alimento (farinha de mandioca, frutas, carnes, pescados, etc.) para partilhar entre os presentes. Sempre que eu indagava meus interlocutores sobre este período, as falas repetiam em uníssono: “*era um tempo bom, quando todos comiam na mesma panela*”.

Antes do *movimento*, as famílias indígenas já “comiam na mesma panela”, mas cada família na sua. A etnografia apresentada pela antropóloga Susana Viegas (2003a) como resultado de seu trabalho de campo entre 1997 e 1998 também destacou este aspecto da comensalidade. Posteriormente, outros trabalhos (2003b e 2007) produzidos por ela deram continuidade ao argumento de que “*dar de comer* é uma dimensão central do que significa ser parente” (VIEGAS, 2006, p. 155, grifos originais). Dito isto, o que o *movimento* político da virada do milênio fez foi estender esta prática até então familiar para o coletivo dos Tupinambá.

Em 2001, quando realizaram a primeira Caminhada em Memória dos Mártires do Rio Cururupe<sup>10</sup>, os Tupinambá contam que ao final reuniram-se todos na praça de Olivença para *comerem na mesma panela*. Do mesmo modo aconteceu nos dois anos seguintes até 2004, quando ocorreu a primeira cisão entre grupos que passaram a estar ligados à representação de caciques distintos. Entendo que a prática de *comer na mesma panela* empregada entre os parentes co-residentes passou a ser um mecanismo importante na organização política das famílias indígenas dispersas pelo território. Fosse enquanto os Tupinambá pensavam seu *movimento*, seja contemporaneamente quando nas aldeias e *retomadas* é através da comensalidade coletiva que se articula e cria-se momentos de sociabilidade entre famílias distintas, *comer na mesma panela* concilia a síntese entre fabricar parentes e fazer política.

Marcela Coelho De Souza nos recorda que tal como aprendemos com vários outros antropólogos, o parentesco se faz em cuidados mútuos,

---

<sup>10</sup> Em 2001, no processo de autoidentificação étnica, os Tupinambá realizaram a primeira Caminhada em Memória dos Mártires do Rio Cururupe. Em síntese, o evento de caráter político-ritual consagrou-se a partir daquela data como o principal acontecimento anual (que acontece sempre no último domingo de setembro) que permite aos indígenas rememorem personagens já falecidos e que são considerados centrais na história da luta Tupinambá em defesa do território indígena.

hábitos, disposições e afetos que são propriamente humanos. “A consubstancialidade (e comensalidade acrescento) fala *desta* identidade”, como ressalta a autora (2004, p. 43, grifos originais). Este é o ponto de autores como Peter Gow (1997), Joana Overing (1983–1984) e Cecília McCallum (2001) que enfatizaram o papel da comensalidade e da convivialidade na construção de laços de parentesco culturalmente conceituados como substanciais, isto é, pertinentes aos corpos das pessoas. No entanto, como também ressalta Coelho De Souza, é preciso que tenhamos cuidado para não tornar o aspecto da consubstancialidade uma nova ortodoxia da antropologia recente:

[...] isso é ainda insuficiente, se permanecemos presos a uma concepção do parentesco, e do corpo em que este se inscreve, como — por analogia ao parentesco e corpo ocidentais — uma questão de ‘substância’. Privilegiando os idiomas corporais e a simbólica das substâncias, essa tendência se arrisca em certos casos a meramente substituir a ‘nossa biologia’ por uma etnobiologia ampliada que, ao lado da lógica (aparentemente) natural de fluidos corporais como esperma e sangue, venha a incorporar a lógica (transparentemente) social da partilha alimentar e da convivialidade, substituindo a genética por algo como uma (socio)epigenética (2004, p. 28, grifos originais).

As pessoas tupinambá mais velhas lembram do *tempo do fogo do conselho* quando os filhos eram reunidos para comer caça, tomar *giroba* e receber ensinamentos. A *giroba* – apreciada em especial quando consumida morna – foi descrita por Susana Viegas como uma “bebida-comida<sup>11</sup>” que é ingerida em contextos não rituais nem festivos, ou seja, em momentos familiares de consumo doméstico (2006, p. 169). Não por acaso, o que os anciãos indicam é que “o conselho era do fogo”, elemento da natureza que assume um viés importante ao ser pensado também como cultura (vide Lévi-Strauss no célebre *Cru e Cozido*, 1964).

Anteriormente ao *movimento*, os indígenas se organizavam principalmente em famílias nucleares que habitavam isoladamente distintas localidades ou ainda em uma junção de algumas famílias nucleares que se reuniam em torno da figura de um casal de anciãos responsáveis por uma determinada área recebida em geral como herança dos pais de um deles. Já com o envolvimento dos nativos no processo de politização indígena, as famílias passaram a se agrupar em torno das figuras dos caciques e foram viver em aldeias e *retomadas*. Nestes lugares, os Tupinambá têm acesso a

---

<sup>11</sup> Viegas informa ainda que as etnografias americanistas normalmente associam as “bebidas-comidas” a preparados de baixa ou nula fermentação (2006, p. 169).

um conjunto de prerrogativas que lhes assegura direitos diferenciados, que os fortalece como coletivo, que lhes possibilita partilhar ideais e colocar em prática conhecimentos que foram repassados através de gerações e que atendem tanto as necessidades práticas de produção de alimentos, quanto os valores éticos considerados importantes.

Ademais, é também no contexto das aldeias e *retomadas* que se aproximam os *parentes de sangue* e os *parentes da roça*, de forma que aí se produzam relações e que cada um se dedique a mantê-las. A distinção entre parentes de sangue e da roça ajuda a entender como as pessoas que são de famílias distintas se veem como próximas quando partilham um mesmo contexto e as mesmas atividades: os *parentes de sangue* partilham casas e alimentos; os *parentes da roça* partilham uma área comum de plantio e um tempo dedicado à produção agrícola (semear, cuidar, colher, transformar em farinha, etc.).

Em ambos os casos, o que identifica as relações de parentesco é o sentimento de fidelidade e ajuda mútua de uns em relação aos outros: os parentes de sangue em relação a todas as atividades necessárias ao bem-estar dos moradores de uma mesma casa e os parentes de roça em relação às atividades agrícolas que irão permitir a produção dos alimentos que serão cozidos nas casas. Neste sentido, as partilhas produzem parentes e introduzem compreensões centrais aos Tupinambá, pois para *estar na cultura* e *ser Tupinambá forte* é preciso que se “esteja junto”. Algo próximo àquilo que o antropólogo Amiel Ermenek Mejia Lara em pesquisa com os Tupinambá de Olivença definiu sobre algumas das relações de parentesco que não estão especificadas na cognação ou na afinidade real: “parentesco que podemos chamar por consentimento, o qual outorga o ‘status’ de parente àqueles que se comportam ao compartilhar os valores éticos, morais e afetivos ao redor de suas formas de vida” (2012, p. 78).

Certa vez, uma senhora comentou comigo sobre sua preocupação porque o neto que morava com ela estava indo para São Paulo. “*Será que ele vai perder a cultura?*” – indagava. A *cultura*, compreendida aqui como um princípio da vida tupinambá, precisa ser produzida na relação com os parentes, o que implica necessariamente certa proximidade ou corre-se o risco de esquecer-se (o parente), de tornar-se “outro” e alguém “mais fraco na cultura”. Algo que me faz lembrar aquilo que Peter Gow indicou para os Piro: afastar-se dos parentes e esquecê-los, gera sentimentos de ressentimento, especialmente porque ao negar a convivência com os parentes, se fragmenta as aldeias (1997, p. 62). Assim, a *cultura* em termos propriamente tupinambá se apresenta apenas quando pensada e intensificada nas relações com os parentes. *Estar na cultura* permite que uma pessoa seja *Tupinambá forte*. Em outras palavras, tal *cultura* impregna de “força” os Tupinambá quando está ancorada nas relações entre parentes que podem abarcar tanto os co-residentes, consanguíneos e afins efetivos,

quanto os afins com os quais se mantém relações de amizade e ajuda mútua, como ainda os “afins–caciques”, com quem as famílias estabelecem laços de proteção e assistência. Neste sentido, se a *cultura* impregna de “força” os indígenas, simultaneamente a “força” impregna os Tupinambá de *cultura*. Ou seja, só existe Tupinambá se este for *forte*, mesmo que uns sejam mais *fortes* que outros ou ainda, que se possa em determinadas ocasiões estar um pouco mais ou menos *forte*.

Em síntese, estou afirmando que os Tupinambá consideram que *comer na mesma panela* é uma das condições para *estar na cultura* e, conseqüentemente, para *ser Tupinambá forte*. Nesse sentido, *ser Tupinambá forte* para um povo indígena que vive em uma região na qual a sociedade envolvente faz questão de descaracterizá-los como tais e a discriminação e o preconceito são premissas destas relações interétnicas significa, acima de tudo, tomar as rédeas do processo de diferenciação em relação aos regionais. Para *ser Tupinambá forte*, portanto, é preciso que se tenha um lugar onde viver e um grupo de parentes no qual se busca e para o qual se presta apoio. É preciso reconhecer “quem come na mesma panela” e sustentar tais relações. É preciso ainda partilhar alimentos, esforços, dedicação e o envolvimento necessário para produzir comida, explicitando assim vínculos mútuos. Por fim, *ser Tupinambá forte* implica adquirir certa consciência acerca da *cultura* e do que ela pode produzir, ou seja, acerca do conhecimento e das relações que permitem aos Tupinambá se articularem no mundo. Se a cultura no mundo dos não indígenas é de uma dimensão que sai do controle, visto ser da ordem da simbolização, no mundo dos Tupinambá ela parece ser algo bem mais controlável – ou no mínimo contornável –, posto que perpassa justamente as dinâmicas das relações de parentesco.

## SER-PARA-A-VIDA

Uma das últimas e instigantes ideias deixadas em suspenso no livro *Arqueologia da Violência* de Pierre Clastres, especificamente no artigo *Infortúnio do guerreiro selvagem*, refere-se à associação que o autor estabelece entre as mulheres ameríndias como “ser-para-a-vida”, em comparação à atitude guerreira dos homens como “ser-para-a-morte”. Resumidamente, Clastres afirma que: “a propriedade essencial das mulheres, que define integralmente seu ser, é assumir a reprodução biológica e, mais que isso, social, da comunidade: as mulheres trazem ao mundo os filhos” (2011, p. 286). E trazer os filhos ao mundo, mais do que decidir se os terão ou não, implica também em decidir se irão criá-los. No caso específico dos Tupinambá são as mulheres quem decidem se irão preparar os filhos para serem *Tupinambá forte*.

O fato de encontrar entre os Tupinambá algumas mulheres caciques e ouvir os homens reconhecerem que foram fundamentalmente elas que organizaram o *movimento* sempre me deixou intrigada por saber exatamente a que tipo de reconhecimento eles se referiam. Ou melhor, qual exatamente seria o lugar destinado às mulheres tupinambá nesta dimensão da política. Como já indiquei acima, acredito que ao colocarem a comensalidade como um elemento importante para a união de diferentes famílias, os Tupinambá estariam reconhecendo de saída que o lugar destas mulheres (que são as principais responsáveis pelo preparo dos alimentos), que articulam e agregam, é fundamental para a promoção da vida social.

Os Tupinambá costumam também afirmar que foram as mulheres, hoje anciãs, que possibilitaram a permanência indígena no território ora reivindicado. No auge do período de contato com os brancos que chegavam à região interessados nas terras dos nativos, quem de fato negociou a venda ou troca das terras foram os homens – mesmo aqueles sertanejos que vieram de fora e casaram com as índias. No entanto, posteriormente, quando as relações com os brancos se tornaram extremamente tensas e alguns dos homens indígenas morreram, adoeceram, foram perseguidos ou fugiram sem retornar, foi justamente pela persistência das mulheres nativas que ficaram com seus filhos habitando a região – ainda que em áreas muito restritas, deva-se salientar – que a resistência e a territorialidade ameríndia perduraram. Estas mulheres são reconhecidas por terem cuidado das crianças, das roças, dos pés de frutas e das propriedades, repassando aos filhos ensinamentos que lhes diferenciava dos demais moradores da região. Como me disse o cacique Sussuarana: *“Elas ficaram com as crianças e somente por isso o povo conseguiu se reorganizar, ainda que algumas delas tenham casado com homens de fora”*.

Inquestionavelmente, o dia-a-dia das casas tupinambá gira em torno das mulheres. Certa vez, fui convidada pelas professoras de um núcleo escolar de uma aldeia a participar de uma aula em que elas explicariam para os alunos do que tratava o termo genealogia – considerando que este tinha sido um dos temas contemplados em uma das aulas que elas frequentavam no ensino superior. Após a introdução feita por elas, me pediram para intervir e propus então que cada aluno desenhasse as pessoas que faziam parte de sua família a partir das representações que eles mesmos consideravam significativas. Todos os alunos focaram os desenhos na constituição familiar dos habitantes da própria casa. Alguns elaboraram desenhos verticais, nos quais a mãe aparecia na parte superior e dela saíam linhas que a interligavam com os filhos abaixo. Outros desenharam a mãe ao centro e vértices que as conectavam aos filhos em volta – lembrando o desenho de um sol. Alguns poucos desenharam a figura da mãe lateralmente aquela do pai/companheiro. Mas, mais comum foi observar em alguns desenhos a figura

destes homens representada lado a lado com aquelas dos filhos<sup>12</sup>. Sob o olhar de cada criança, a mulher-mãe é essencial a sua própria existência<sup>13</sup> e conjuga a noção de família.

Nas unidades residenciais, onde em geral vigora a virilocalidade, é a sogra quem ajuda a nora no momento do parto e, portanto, é ela *quem pega menino*<sup>14</sup>. Nesta região, principalmente as mulheres mais velhas – mas ainda algumas jovens –, tiveram seus filhos todos em casa com a ajuda de uma parteira (na maioria dos casos não reconhecida como tal). Estas mulheres hábeis na arte de gerar a vida são entre os Tupinambá conhecidas pela descrição de seu ofício, *quem pega menino*. Como me comentou uma mulher, “*as parteiras serão sempre chamadas de mãe por aquelas crianças que pegaram*”<sup>15</sup>. Entre os Tupinambá, via de regra *quem pega menino* é a avó paterna, mas também cheguei a observar algumas situações em que foi a avó materna quem ajudou a filha no parto.

O assunto não foi uma tarefa fácil de ser abordado, pois as mulheres que *pegam menino*, todas elas já com mais de sessenta anos, sentem-se um tanto inseguras em relatar situações vivenciadas neste sentido, pois dizem que se acontecer qualquer problema com uma parturiente ou o bebê e elas estiverem envolvidas, o “*peçoal da saúde vai brigar*” (o que se refere explicitamente aos funcionários não indígenas da SESAI)<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Não cheguei a realizar nenhum levantamento estatístico geral do número de mães que criam os filhos sozinhas. Mas, em uma pequena amostra, especificamente no senso que levantei junto às famílias da aldeia Itapoã, onze das sessenta e cinco casas existentes tinham as mulheres-mães como únicas responsáveis pelo sustento dos filhos. Alguns indígenas me comentaram que uma criança sem pai é chamada de *embaueira*, em analogia a árvore Embaúba. De acordo com esta perspectiva, quando várias mudas de embaúba estão juntas, não há como identificar qual é a espécie macho e qual é a fêmea. Mas, como as fêmeas são o vértice pressuposto das relações de reprodução, então são os machos que se tende a procurar. Esse comentário me foi feito particularmente para descrever aquelas crianças oriundas das relações entre as índias e homens brancos, especialmente os “coronéis”, que nem sempre assumiam a paternidade.

<sup>13</sup> Entre os Araweté, Viveiros de Castro indicou que o modo usual de designar a relação filiativa materna é linguisticamente definida como “habitat originário de seus filhos. ‘*X pa re*’, lit. ‘ex-morador de X’ (nome de mulher)” (1986, p. 440).

<sup>14</sup> *Pegar menino* refere-se a esta ação da mulher que ajuda a parturiente durante o trabalho de parto, sendo a pessoa que sustenta a criança ao nascer e corta o cordão umbilical. Não ocorre para esta finalidade a transformação do gênero – “pegar menina” – mesmo que o bebê seja do sexo feminino.

<sup>15</sup> Entre os Araweté, geralmente quem pega a criança e corta o cordão umbilical é uma mulher parente da mãe ou do marido e apesar de parecer não ter nenhuma relação especial com ela, toda pessoa sabe quem cortou seu umbigo e quem a ergueu. Idealmente, os “cortadores de umbigo” seriam um homem para o bebê-menina e uma mulher para o bebê-menino, estabelecendo com isso, um direito matrimonial sobre os mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 441-442).

<sup>16</sup> Ouve outra situação em que o tema das parteiras veio à tona. A conversa não foi muito produtiva, justamente sinalizando como o saber hegemônico biomédico se sobrepõe ao saber tradicional, abafando conhecimentos e relações.

Consegui abordar o tema apenas depois de um certo tempo quando já tinha estabelecido uma relação de confiança com Patirana, filha de uma mulher especialista em *pegar menino*. Assim me disse a jovem:

*Se você perguntar se ela [a mãe] pega menino, ela primeiramente vai dizer que não sabe de nada. Sempre foi assim. Quando alguém chamava ela pra fazer o parto, ela dizia: 'mas porque foi deixar as dores ficarem assim? Eu não sei de nada!' Depois ficava com o coração amolecido e ia ajudar. Ela tem medo, principalmente hoje, se der algum problema vão botar a culpa na parteira. Mas no fundo, ela tem as guias dela.*

Dias depois dessa conversa com Patirana fui entrevistar diretamente sua mãe. Iniciei nosso diálogo perguntando-lhe como havia aprendido a rezar, visto que além de ser especialista em *pegar menino*, ela é considerada também uma importante rezadeira que lida com Encantados (as *guias* as quais mencionou sua filha). A anciã respondeu-me assim:

*Quando eu era moderna<sup>17</sup> eu não sabia rezar, via o povo rezar, mas não aprendia porque era moderna. Porque para rezar, a mulher não pode estar menstruando. Quando ela menstrua o corpo está aberto, depois quando se torna velha o corpo fica fechado (Carimã).*

A anciã continuou me explicando que foi aprender a rezar certa noite, enquanto estava dormindo. Sonhou com uma mulher grávida com dores de parto. No sonho ela chegava até a porta da casa desta gestante e o marido estava lá sentado, desconsolado. Carimã lhe perguntava “o quê era?” e o marido respondia que a esposa não tinha “despachado” (a placenta). Então, Carimã começava a rezar repetidamente até que a mulher ficava bem. Quando ela acordou, lembrou da reza. Logo em seguida, vieram a sua casa chamá-la para ficar com uma parturiente, pois desde que era pequena sempre gostara de ficar na casa das irmãs quando elas “estavam de barrigão”. A sua própria mãe também tinha sido parteira e ela costumava acompanhá-la. Foi a partir deste dia que Carimã também assumiu o ofício. Ao concluir a narrativa me disse o seguinte: “Então, minha reza foi aprendida da natureza”.

A narrativa apresentada ressalta alguns aspectos importantes deste ofício próprio das mulheres. Primeiramente, identifica a relação e apoio incontestes das “pessoas invisíveis” (os Encantados ou *guias*) que auxiliam no ofício da parteira. Além disso, explicita que o acesso a este tipo de conhecimento, que implica necessariamente o domínio de rezas, se assenta

---

<sup>17</sup> Ser moderno traduz-se como ser jovem e inexperiente.



em um corpo já “transformado”, “fechado”<sup>18</sup>, não mais “moderno” e que, portanto, não corre riscos de “perder-se do lado de lá”<sup>19</sup>. Por fim, destaca ainda que o acesso ao conhecimento pelos sonhos se traduz nas palavras de Carimã como uma condição própria da natureza. Natureza esta que não poderia de modo algum ser afastada da noção de cultura própria aos Tupinambá. Pois, se a natureza enfatizada por Carimã está nos sonhos, é também neste lugar que a cultura pode ser encontrada. Ao aprender através dos sonhos (da natureza) o ofício de parteira, Carimã explicita que o aprendizado ou a incorporação da cultura para realizar uma prática e um conhecimento especializado, de igual maneira deve estar assentado aí. Ainda que, como ela bem enfatiza, tenha desde criança acompanhado a mãe nas atividades deste ofício que ela também realizava, foi apenas em sonho que realmente incorporou a prática/saber. Assim, impossível dissociar os planos da natureza e da cultura neste pensamento-ação manifesto pelos Tupinambá.

O conhecimento articulado pelas mulheres que *pegam menino* diz respeito também aos momentos posteriores ao parto, especialmente no que tange o resguardo da parturiente. Em princípio a mãe deve ficar deitada por até trinta dias, sem realizar qualquer esforço físico e se alimentando com uma dieta orientada. Na primeira semana após o parto, observei inclusive em duas das visitas que fiz a casas de recém-nascidos que o pai da criança também permanecia deitado junto da mulher e do bebê, não devendo sequer levantar-se para receber os visitantes que já acostumados com a situação chegavam até o quarto para cumprimentá-los. Neste período de resguardo, a presença da sogra ou da mãe da parturiente é constante, realizando as atividades da casa e o cuidado dos demais filhos. É também de responsabilidade dessa mulher mais velha que está tomando conta da parturiente em resguardo e dos seus que produza a *temperada*, uma infusão de ervas na cachaça que é preparada para o consumo tanto da mãe do bebê quanto dos visitantes.

Como me explicaram vários interlocutores, a “*temperada serve para limpar a mulher parida, queimando qualquer doença que possa ter ficado ali*”. Já para os visitantes, a *temperada* consagra o nascimento de uma criança, o crescimento da família, sendo mais uma oportunidade de partilha de substâncias entre aquelas pessoas consideradas parentes. Se para a parturiente se destina um litro da bebida produzida, para as visitas se destina dois, a ponto de não raras vezes, “*os parentes saírem trocando as pernas*”, como enfatizou uma anciã.

---

<sup>18</sup> Também durante o *Poranci* as mulheres menstruadas não devem participar. Isto prejudica a interação com os Encantados.

<sup>19</sup> Entre os Araweté as mulheres não podem ser xamãs porque o “andro-centrismo” destes indígenas justifica que os deuses (*Mai*) cobiçam especialmente as humanas, assim, a alma delas não voltaria da viagem ao céu. Ainda aqui, as mulheres são os mortos ideais, a comida por excelência dos deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 480).

Além da *temperada* produzida com a cachaça, a farinha aparece como o principal alimento associado ao resguardo, sendo servida especialmente como mingau. A mulher em resguardo também está restrita a comer qualquer tipo de carne, com exceção do *capão*, um galo que é capado desde “frangote” já com o objetivo de atender essa finalidade de consumo. O *capão* acaba sendo ingerido também pelos demais membros do núcleo familiar – em especial pelos outros filhos – e é servido em conjunto com farinha de mandioca. Disse-me uma anciã que se a mulher não cumprir com estas restrições tende a ficar “doida”. Se destaca também no período de resguardo, assim como nas ocasiões de construções das casas e nas atividades de caça e coleta na mata, a associação entre farinha e cachaça como algo muito peculiar aos hábitos de consumo alimentares dos Tupinambá.

Como afirmei acima, toda criança que passa pelas mãos de uma parteira a reconhece como uma pessoa importante a ponto de chamá-la de mãe. Isto explica porque muitas das avós são assim referidas pelos netos. Os vínculos de parentesco entre neto/a e avó – ou outra mulher parteira, que nestes casos excepcionais pode ser uma tia ou mesmo alguma vizinha – passam a ser construídos desde o nascimento da criança e em geral se estendem para a convivência diária, já que as mulheres que se ajudam durante os partos são sempre parentes próximas.

Aliás, haveria ainda outra razão especial pela qual as avós são chamadas de mãe, posto que em algumas famílias são elas quem alimentam os netos em suas casas, quando não os assumem como inteira responsabilidade sua criando-os junto de si. O ato de alimentar, portanto, está diretamente relacionado à figura da mãe. Ouvei de uma anciã a história de que ela teria amamentado um de seus netos, filho de um de seus filhos, na ocasião em que o pai do menino separou-se da mulher e esta última já não queria mais amamentar a criança. Então, à noite, quando a mãe deixava o menino na casa da avó paterna, esta por sua vez dava o peito para a criança com o intuito de acalmá-la. A avó não sabia se realmente produzia leite ou não, mas o fato é que após o menino mamar junto dela, ele dormia tranquilamente. Segundo a interlocutora, até hoje o neto, que agora já é adulto, mostra-se muito apegado à avó.

Em geral, as mulheres tupinambá são responsáveis pelo quintal das casas e os homens pelas roças. Contudo, deve-se salientar que muitas vezes são também as mulheres que acabam trabalhando arduamente nos plantios de mandioca, abacaxi, banana e feijão, principalmente se não tiverem um companheiro e contarem somente com a ajuda dos filhos/as. Especialmente os filhos homens contribuem com a roça da mãe até certa idade, pois depois de casados devem se dedicar a ter a própria roça de sua casa.

A mãe idosa quando perde a ajuda dos filhos diante o casamento

dos mesmos pode ainda contar com a ajuda de algum neto, mas não raro vê-se obrigada a pagar alguém de fora das relações de parentesco para manter a sua área de plantio produtiva. Nas casas em que as mulheres são viúvas ou mães solteiras, a colheita da mandioca não é processada em farinha e os pés são vendidos em rama. É claro que tal situação deixa estas mulheres economicamente mais vulneráveis, pois fato é que o trabalho nas casas de farinha acaba sempre envolvendo vários membros de uma mesma família extensa. Enquanto os trabalhos braçais do processamento da farinha são obrigações masculinas, o descascar das mandiocas é tarefa realizada pelas mulheres e crianças. Logo, uma família que não apresenta um grande número de pessoas, como é o caso de uma mãe solteira que vive apenas com os filhos e no máximo próximo aos seus pais idosos, não tem como arcar com esta produção coletiva.

Ainda assim, a farinha sendo o alimento de excelência para os Tupinambá jamais há de faltar em qualquer uma das casas, mesmo nestas em que a colheita da mandioca não chega a ser beneficiada em farinha e acaba sendo vendida em rama. A farinha é consumida preferencialmente com carne seca, em mingau, no beiju ou como acompanhamento de outra refeição qualquer. Certo dia quando fui visitar Carimã com minha filha que tinha pouco menos de um ano, ela ficou surpresa ao ver que eu levava comigo uma marmita com arroz e feijão para oferecer à criança no período do meio-dia. Assim me disse ela: *“eu não saberia criar filho hoje em dia. No meu tempo, os filhos eram criados só com pirão d’água mesmo”*. A fala da anciã marcava explicitamente a diferença na forma como ela e eu alimentamos os filhos. O ponto dessa distinção observada por ela não era tanto o fato de eu ser não indígena, e sim a nossa diferença de idade, ou seja, o tempo que separava dois modos diversos de alimentar, de prover alimentos, uma distância que imagino inclusive ser notada por Carimã quando se compara com algumas das próprias mulheres indígenas de gerações mais jovens. A imagem que tenho das mulheres mais jovens (na casa dos vinte anos), muitas delas que por sinal já são mães, é que elas não apresentam o mesmo envolvimento, cuidado e apreço com as plantas do quintal ou da roça como aquelas mulheres mais velhas. Ao mesmo tempo, as jovens não demonstram o mesmo conhecimento e habilidades em relação ao preparo de determinados alimentos e medicinas, pois estes saberes são adquiridos com o passar do tempo, com a prática diária e o ensinamento trazido de uma anciã.

No quintal que circunda a casa de um casal de anciãos ou ainda de um casal que não necessariamente seja “velho”, mas que beire os trinta ou quarenta anos, se observa uma grande variedade de plantas que servem ou como alimento (couve, manjeriço, cebolinha, coco, mandioca, abacaxi, cacau, banana, caju, jaca, feijão) ou para a medicina, neste caso especialmente para banhos, chás e benzeduras. Há ainda aqueles alimentos

que são preparados como medicina, caso, por exemplo, do *mingau de cachorro* que é feito com farinha, água e alho para ser consumido por pessoas adoentadas que estão sem apetite. Os alimentos, as rezas e benzeduras, os resguardos ao nascer, tudo isso são conhecimentos próprios de mulheres mais velhas, as chamadas anciãs que são também reconhecidas lideranças.

Voltando aos quintais, em cada um deles é notável a dedicação das mulheres no cuidado com as plantas que possuem. As plantas servem como indicadores da rede de relações que cada mulher, dona de uma casa possui. Entre os Piaroa, Serena Heckler relata que:

[...] quando uma mulher lhe falava de suas variedades [de espécies vegetais], evocava e trazia memórias e relações presentes em sua vida. As roças, através das variedades, criavam uma 'continuidade' entre as suas donas e as mulheres com as quais elas têm, ou tiveram, relações, num espaço em que elas cultivam também suas próprias histórias de vida. Em cada roça, 'todas as plantas que crescem podem ser uma expressão da vida das mulheres'. Nesse seu espaço mais pessoal, na sua roça, a mulher vai cultivando a memória de seus ancestrais e parentes (2004, p. 249 *apud* STRAPPAZZON, 2013, p. 168, grifos originais).

Ao pesquisar junto aos Tupinambá, Susana Viegas já havia observado que os pés de fruta indicam o local habitado por parentes mortos. O que para ela invoca necessariamente uma noção de "posse", no sentido de uma relação entre as pessoas e o espaço de habitação que, por ser personalizada é inalienável (VIEGAS, 2009, p. 59). Uma mulher dedicada a casa e ao plantio e que supre os seus filhos e a si mesma, apresenta com orgulho aos visitantes as plantas que são oriundas de seu trabalho, sobretudo aquelas que são consideradas alimentícias e medicinais. Assim me disse uma senhora de mais de setenta anos: "*gosto de plantar pra quando tiver vontade de comer algo*". São elas que plantam e transformam boa parte destes produtos em alimentos, são elas que repassam técnicas e conhecimentos importantes para a auto sustentação futura dos filhos. Ao morrerem, estas mesmas mulheres serão lembradas pelas plantas que deixaram, conciliando a territorialidade, o parentesco e a agência sociopolítica feminina.

Se pode inclusive dizer que a moeda mais valiosa no circuito de trocas dos Tupinambá são os alimentos, especialmente a farinha de mandioca, seus derivados (*mingau*, *beiju*, *tapioca*, *giroba*) e o excedente dos plantios (entre as frutas a jaca, o coco, a banana e o abacaxi, ademais, também os feijões). A partir destes produtos é possível reunir os parentes para *comerem na mesma panela*. *Comer na mesma panela* é um ideal

coletivo, mas principalmente é resultado do esforço das “mulheres-mãe” que “dão sustento”, agradam e atraem seus filhos, produzindo e fortalecendo no cotidiano os laços subjetivos do parentesco. O trabalho de uma mãe no plantio e cuidado de suas plantas, que resulta nos alimentos partilhados entre os seus, se compara à dedicação que ela emprega para criar as crianças que estão sob sua responsabilidade. O princípio que está por trás da relação de cuidado e investimento que uma mulher direciona para com as suas plantas “alimento-medicina” ou para com seus filhos é o mesmo. Investir “ação” no cuidado com as plantas ou com os filhos é conseqüentemente colher “ação”: das plantas através da produção de alimentos; e dos filhos através das partilhas que virão como retorno quando estes crescerem e forem cuidar da mãe idosa. Para os Tupinambá, as partilhas estruturam suas relações sociais.

Denota-se aqui um dos princípios mais importantes para compreender o que os Tupinambá esperam de suas relações e sobre o qual alguns deles chamaram minha atenção: “ser cativo”. Os Tupinambá costumam dizer que são *cativos da terra* (e das plantas), assim como a terra (e as plantas) se torna “cativa deles”. Do mesmo modo, as mães fazem seus filhos “cativos” e levam consigo a possibilidade de virem a se tornar “cativas” deles também. Como me explicaram alguns interlocutores indígenas, “*um antropólogo torna-se cativo daqueles que lhe ajudam na pesquisa*”, assim como estes, por sua vez, também se tornam “cativos” do antropólogo. Nesta perspectiva, “ser cativo” é condição e vértice das relações, se cativa e se é cativado simultaneamente.

Como Susana Viegas indicou seguindo a trilha de Peter Gow e outros: “uma das qualidades mais importantes da vida é ser capaz de dar sustento de modo perseverante, de tal forma que a vida futura depende diretamente do presente, tanto quanto de um passado fundado na memória afetiva” (VIEGAS, 2007, p. 138). O reconhecimento do investimento de uma mãe tupinambá em criar laços de afeto possibilita que na velhice ela esteja ao lado daqueles a quem se dedicou. Novamente, tomando aquilo que Gow demonstrou para os Piro, a distinção entre *real child* e *adopted child* não denota importância para o parentesco fisiológico, pois “o parentesco só se constitui na medida em que envolve os atos de criar, cuidar, dar carinho e dar de comer” (GOW, 2001, p. 158).

## ALGUNS APONTAMENTOS

Todo o potencial que as mulheres indígenas carregam em si, ou para recuperar a sugestão de Clastres, toda essa potência do “ser-para-a-vida”, ilumina as reflexões sobre a centralidade das mulheres para a vida do povo Tupinambá. Viveiros de Castro afirmou que “a vida cotidiana Araweté

é feminina. E o seria inteiramente, não fossem duas funções que cabem exclusivamente aos homens: o xamanismo e a guerra” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 463). Se a condição me permite comparar, sugiro que a vida dos Tupinambá, tomados estes mesmos termos, pode ser dita “inteiramente feminina”, posto que são elas que articulam os principais fundamentos para *estar na cultura e ser Tupinambá forte*.

Relacionadas à territorialidade, elas são as principais responsáveis pela memória viva da historicidade deste povo no que diz respeito à ocupação tradicional da região. Ademais, assumem os cuidados com a casa e com as plantas, com a alimentação e com os filhos. São elas também as portadoras de conhecimentos importantes para a produção de “gente tupinambá” e assumem uma posição que Susana Viegas (2007) descreveu como “coordenadoras de um lugar”, ou seja, são referências constitutivas de uma unidade residencial, mesmo que estejam em determinados momentos ocupando as áreas que são dos pais do marido. Sobretudo, são também as mulheres que estão na base de tudo aquilo que permite aos Tupinambá *comer na mesma panela*, uma prática do dia a dia que acabou sendo estendida para a dimensão da política e que concilia aspectos da cultura deste povo.

Por fim, quanto ao xamanismo e à guerra, as mulheres atuam como seres privilegiados na interlocução com as *guias* ou Encantados, agentes que colaboram nos processos de continuidade da vida – como é o caso dos partos, das rezas e benzeduras para curar doenças –, e também nos momentos de fortalecimento político como são os momentos de reintegração de posse, reuniões com representantes do Estado ou outros. Especificamente em referência à guerra, o que se pode pensar ainda é que ela marca o confronto com os grandes proprietários de terras e especuladores imobiliários que são os principais empecilhos a nível político para que ocorra, da parte do Estado, uma postura em direção à efetiva demarcação da terra indígena. Assim, considerando que as questões fundiárias e/ou dos direitos diferenciados estão na pauta das obrigações que os caciques precisam dar conta, como não pensar que as mulheres e os homens que assumem estas posições são os atuais guerreiros tupinambá?

Ao indagar as três mulheres caciques sobre o que as diferenciava diante os caciques homens, as falas foram bem parecidas. Todas elas consideravam que uma mulher cacique tende a “ouvir mais” e “se preocupar mais” com os anseios e problemas das aldeias, um tipo de postura idealmente esperada em relação a todos os caciques. Na ocasião em que a cacique Jamopoty foi presa, tendo em vista o processo de criminalização contra os indígenas que se dissemina na região, as famílias ligadas a ela ficaram bastante fragilizadas, especialmente em relação à organização das atividades coletivas (como as roças) que praticamente foram abandonadas.

Em uma de nossas conversas, ao refletir sobre este período,

Jamopoty me disse que por ter sido a primeira cacique, até hoje muitas vezes ainda é referida como “a cacique geral dos Tupinambá”, e por conta disso, acabou sendo responsabilizada por atos que também diziam respeito a outros caciques. Quando ela retornou para a aldeia, ouviu algo do coordenador local da FUNAI que lhe marcou muito: *“agora que você voltou, vê se deixa de ser mãezona”*. A mensagem dele traduz um misto de crítica e síntese à postura desta mulher cacique. Ao demonstrar um perfil mais acolhedor, atitude esperada e desejada de um cacique, as mulheres caciques acabam por se mostrarem mais acolhedoras que os homens caciques. Vistas como *“mãezonas”*<sup>20</sup>, o representante do órgão indigenista destacou que as caciques mulheres teriam, de certo modo, que “controlar” essa espécie de instinto. Mas como fazê-lo se é justamente a potência da acolhida, do agregar, de coordenar e liderar que move essas mulheres-mães-caciques e respalda a (re)existência do povo Tupinambá?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes. **O Retorno da Terra**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, UNB, [2013].

AMADO, Jorge. **Terras do Sem Fim**. Salvador: Livraria Martins, 1942.

\_\_\_\_\_. **São Jorge dos Ilhéus**. Salvador: Livraria Martins, 1944.

ANDRADE, Ugo Maia. A Jurema tem dois gaios: História Tumbalalá. In: **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012.

ARRUTI, José Maurício Andion. A Emergência dos ‘Remanescentes’: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7–38, 1997.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, J. P. de (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. p.

---

<sup>20</sup> Vale mencionar uma nota sobre os Achuar, visto que Descola sugere que o *“juunt”*, homem de prestígio, chama seus seguidores de “meus filhos” (1993 *apud* SZTUTMAN, 2012, p. 346). “Mais do que um sogro, o *juunt* traduz a sua influência no idioma da filiação”. Assim, é o idioma da filiação que aproxima os grupos reunidos de uma “consanguinidade ideal”, uma consanguinidade de eleição e não de fato, algo como uma “consanguinidade potencial” (1993 *apud* SZTUTMAN, 2012, p. 346).

93-137.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: os Tupinambá. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 77-99.

CARSTEN, Janet. Antisubstantivism, and Anti-antisubstantivism. In: FRANKLIN, S.; MCKINNON, S. (Org.). **Relative Values: reconfiguring kinship studies**. Duke University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CARVALHO, Maria Rosário; CARVALHO, Ana Magda (Org.). **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1980].

GOW, Peter. O Parentesco como Consciência Humana: o caso do Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.

\_\_\_\_\_. "Myths and Mythopoesis", In: \_\_\_\_\_. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 78-100.

\_\_\_\_\_. Ex-Cocama: Identidade em Transformação na Amazônia Peruana. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, p. 143- 156, 1999.

LEA, Vanessa. Casas e casas Mebengokre (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: FAPESP, 1993.

LÉVI-STRAUSS. **Mythologiques**. Paris: Plon, 1964. v. I: "Le cru et le cuit".

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

ROCHA, Cinthia Creatini da. Comer na mesma panela: agência das mulheres indígenas na sociopolítica Tupinambá. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 230-256, jul./dez. 2018.



LIMA, Deborah de Magalhães. A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novo Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, p. 05–32, 1999. Disponível em: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/107/365>. Acesso em: 24 out. 2013.

MARCIS, Teresinha. A “**hecatombe de Olivença**”: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – UFBA, Salvador, [2004].

MCCALLUM, Cecilia. **Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made**. Oxford: Berg, 2001.

MCCALLUM, Cecilia; BUSTAMANTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador na Bahia. **Etnográfica** [Online], v. 16, n. 2, 2012.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. “**Estar na cultura**”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Estadual de Campinas, [2012].

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In: **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001. p. 653–682.

OVERING, Joanna. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North–West Amazon sociopolitical thought. **Antropológica**, n. 59–62, p. 331–348, 1983–1984.

\_\_\_\_\_. Dualisms as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In: KENNETH, Kensinger (Org.). **Marriage practicces in Lowland South America**. Urbana: University of Illinois Press, 1984. p. 127–155.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Org.). **The anthropoly of love and anger: the esthetics of conviviality in native Amazonia**. Routledge: London, 2000.

ROCHA, Cinthia Creatini da. Comer na mesma panela: agência das mulheres indígenas na sociopolítica Tupinambá. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 230–256, jul./dez. 2018.

SAHLINS, Marshall. What Kinship Is (part one). **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.), p. 02–19, 2011.

\_\_\_\_\_. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41–73, 1997a.

\_\_\_\_\_. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103–150, 1997b.

SCHNEIDER, David M. **A critique of the Study of Kinship**. The University of Michigan Press, 1984.

SOUZA, Marcela Coelho de. Parentes de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25–60, 2004.

STRAPPAZZON, Adriana Ines. **Pelos Caminhos de Manivas e Mulheres: Conhecimento, Transformação e Circulação no Alto Rio Negro**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, [2013].

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo/Fapesp, 2012.

VIEGAS, Susana. **Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença**. Brasília: FUNAI, 2009.

\_\_\_\_\_. **Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Nojo, prazer e persistência: beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia). **Revista de História**, v. 154, n. 1, p. 151–188, 2006.

\_\_\_\_\_. **Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia, Brasil)**. 2003a. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Coimbra, Portugal, [2003a].

ROCHA, Cinthia Creatini da. Comer na mesma panela: agência das mulheres indígenas na sociopolítica Tupinambá. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 230–256, jul./dez. 2018.

----- . Eating with your favourite mother: time and sociality in a South Amerindian community (South of Bahia/Brazil). **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 9, n. 1, p. 21–37, 2003b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O intempestivo, ainda. **Posfácio a obra de Pierre Clastres: Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

----- . Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. **Novos Estudos do Cebrap**, n. 77, p. 91–126, 2007.

----- . **A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

----- . **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

## **AUTORA**

### **Cinthia Creatini da Rocha**

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002); Mestre e Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2005; 2014). Atualmente é bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado Capes em Antropologia Social na UFSC. E-mail: [creatini@hotmail.com](mailto:creatini@hotmail.com) .

Recebido em: 31/03/2018.

Aprovado em: 05/07/2018.

Publicado em: 25/12/2018.