

Susana de Matos Viegas

## Capítulo 30

### **Mulheres transitivas: hegemonias de género em processos de mudança no feminino (Tupinambá de Olivença, Brasil)**

Entre a vasta literatura antropológica sobre figuras que exercem funções de poder como chefes ou líderes, xamãs, pajés ou caciques, entre ameríndios das Terras Baixas da América do Sul, não há grandes referências a figuras femininas. Este parece ser o caso tanto na literatura mais antiga e difundida sobre o assunto – dos cronistas e missionários aos administradores coloniais – como naquela que mais recentemente debate o assunto nas ciências sociais. Ao mesmo tempo, algumas das mais reconhecidas «lideranças indígenas» masculinas tornaram-se, nas últimas décadas, figuras mediáticas, como são os casos de Mário Juruna (Xavante), que se destacou na década de 1980 a nível internacional (cf. Ramos 1998, 105; Conklin e Graham 1995, 699), ou Davi Kopenawa (Yanomami) que na década de 1990 se tornou num dos mais prestigiados interlocutores na defesa do ambiente não apenas no território dos Yanomami, mas também de muitos outros povos indígenas, sendo visto, portanto, como um «mediador cultural indígena» a nível internacional (Conklin e Graham 1995, 704; Albert 2000).

As etnografias antropológicas sobre as relações de género em contextos ameríndios das Terras Baixas da América do Sul têm vindo a sublinhar, entretanto, a comparativa igualdade entre os valores masculinos e os femininos, principalmente em contextos onde predomina um certo tipo de organização política onde unidades demográfica e geograficamente pequenas têm formas de liderança mais marcadas pelo consentimento do que pelo autoritarismo. Para antropólogos que se regem por modelos comparativos mais restritivos a nível económico-social é o facto de nessas sociedades predominar uma economia caçadora-recolectora, de horticultura – como é o caso exemplar do cultivo de mandioca e de milho entre os ameríndios das Terras Baixas da América do Sul – que explica essa igualdade relativa (cf. Bonvillain in Picchi 2003, 23). Para as

antropólogas feministas é o facto de as mulheres em muitas dessas sociedades gozarem de autonomia pessoal e poder de decisão económico-social que explica o relativo igualitarismo ou complementaridade entre géneros (Picchi 2003, 23).

A visão estrita do género como um sistema de significados culturais (Ortner e Whitehead 1981) ajudou a outras perspectivas fortemente marcadas por um olhar feminista, que em certos aspectos fizeram equivaler a autonomia pessoal, capacidade de iniciativa ou uma importância da mulher na esfera pública com a maior liberdade e valorização das mulheres. Uma certa preocupação em desconstruir e mostrar como os atributos do género são ideologias que dominam as mulheres porque são percebidas de forma naturalizante, isto é, como realidades que não carecem de explicação, marcou também os estudos sobre parentesco e género na antropologia norte-americana da década de 1980-1990 (*e. g.*, Collier e Rosaldo, e Yaganisako 1997). Diferentemente dessas abordagens, as perspectivas que começaram por reconhecer que, ainda que ideologias, os atributos de género se constroem e ganham sentido através de processos hegemónicos (*e. g.*, Moore 1994; Almeida 1995; Pina Cabral 2000) são muito mais úteis para uma aproximação etnográfica marcada por essa abordagem comparativa.

Neste texto exploro etnograficamente um atributo do feminino que poderia ser interpretado, à luz da visão culturalista feminista, como um sinal absoluto da maior liberdade das mulheres. Uma experiência de campo em 2003 fez-me pensar mais ainda nesse facto. Fui para campo acompanhada por uma mulher jovem, licenciada em História, nascida em Brasília, que na altura era técnica do Departamento de Assuntos Fundiários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Tornámo-nos boas amigas e, ainda que não tenha conhecido nela um expoente máximo das convicções feministas, fez parte de uma geração de classe média-alta nascida em Brasília que já nem questionava a importância dos valores de liberdade e autonomia das mulheres como universalmente positivos e espelhados, por exemplo, na liberdade da mulher em tomar a iniciativa da separação conjugal. Tivemos cerca de quinze dias a fazer entrevistas de casa em casa sobre assuntos diversos que faziam parte do estudo que nessa altura eu estava a coordenar para a identificação da terra indígena Tupinambá de Olivença no Sul da Bahia, onde fizera trabalho de campo com observação participante em períodos anteriores (*cf.* Viegas 2007).<sup>1</sup>

Em 2003, ao fim de uma semana nestas visitas, esta minha colega da equipa de campo quis conversar comigo sobre um assunto que a estava a fascinar. Notara que, ao falarem de separações conjugais, os Tupinambá repetiam que são as

---

<sup>1</sup> A «terra indígena» é uma categoria jurídica, constitucional e administrativa de reconhecimento de direitos a uma propriedade diferenciada pelos índios no Brasil (*cf.* Oliveira 1998; Viegas 2006).

mulheres que «largam» os maridos. O facto parecia reflectir, então, um projecto emancipatório da mulher Tupinambá que contrastava com o tipo de dominação muito mais masculina que ela conhecia até no meio da classe média da moderna cidade de Brasília. O tema acabou por ocupar grande parte das nossas conversas. Tratava-se de compreender que o facto de se afirmar que numa separação conjugal são as mulheres a deixar os maridos não é necessariamente um espelho de um valor emancipatório de iniciativa feminina entre os Tupinambá de Olivença. Falámos sobre o que neste texto condenso na expressão analítica de «mulheres transitivas» ou «transitar» como um atributo do feminino.

O termo «transitar» serve aqui para condensar uma multiplicidade de atributos do feminino entre os Tupinambá de Olivença que tanto se explicam por factores socioestruturais – como por exemplo uma tendência agnática – como pelos processos socio-históricos, tais como o maior acesso das mulheres à cidade por razões que inicialmente eram de subalternidade em relação aos homens. Neste sentido, o texto que aqui apresento constitui uma abordagem dos atributos de género como processos hegemónicos, mostrando que as mesmas configurações socioestruturais e de género podem, em certos períodos, conferir poder e noutros períodos retirar poder às mulheres. Discutirei aqui, então, a ambivalência do atributo feminino de transitar, que engloba a ideia de serem as mulheres a sair de casa quando se dá uma separação conjugal, mas também se reporta aos processos de mudança sociopolítica que recentemente tornaram positivos atributos femininos anteriormente negativos.

Querendo inscrever na análise dos valores de género esta perspectiva processual ou historicista utilizo aqui a metodologia dos «estudos de caso alargados» (*extended case studies*) inicialmente desenvolvida nas décadas de 1950-1960 pela chamada Escola de Manchester, como modelo de descrições etnográficas longitudinais que por isso são muito úteis para a análise de processos de mudança social (cf. Turner 1964; Van Velsen 1987). Numa reflexão sobre as vantagens deste tipo de abordagem para a antropologia actual, Feldman-Bianco sublinhou o facto de o método de «estudos de caso alargados» descrever com particular acuidade «registros de situações concretas e do comportamento de indivíduos específicos como parte constituinte da análise de processos sociais» (Feldman-Bianco 1987, 31). A inscrição da historicidade das relações sociais nos estudos de caso alargados assenta na ideia de o mundo social ser um processo vindouro observado em diversos momentos da vida dos «personagens sociais» (cf. Turner 1975, 24). As dinâmicas da vida social são apresentadas como «dramas sociais» precisamente na medida em que expressam tensões, fragilidades, forças emotivas e formas de experienciar a vida, entrelaçando as histórias de vida dos diversos «personagens sociais» (32).

Nos estudos de caso alargados que apresento neste texto, as mulheres têm entre si laços de parentesco (sendo cunhadas ou irmãs umas das outras). Em vez de procurar entender, por meio dos casos ou «dramas sociais», como as pessoas

resolvem as contradições inscritas na estrutura social (como acontecia na análise de Victor Turner nos anos 1950, que de qualquer forma foi brilhante para a época), focalizo-me, neste texto, na descrição desta ambivalência sociocultural da associação do feminino a «transitar» a partir da identificação de valores hegemónicos (Gramsci 1981; Eagleton 1990; Almeida, 1995; Pina Cabral 2000). Mais ainda, numa altura em que os estudos de género e do parentesco são vistos na antropologia como processos relacionais (Carsten 2000; McCallum 2001), faz sentido reconhecer uma nova relevância aos estudos de caso alargados na análise das dinâmicas de afectividade e de poder nas relações de género e de parentesco. Estes estudos de casos inscrevem-se numa temporalidade longitudinal, na medida em que acompanham dinâmicas relacionais de conjugalidade ao longo de vários anos, complementando, dessa forma, a perspectiva relacional com uma abordagem processual no estudo dos géneros.

O texto propõe, consequentemente, duas vertentes de análise do género e poder: em primeiro lugar, uma compreensão historicizada de como os atributos de género construídos de forma negativa ou mesmo subalternizante podem ganhar um valor positivo em processos de mudança social. Em segundo lugar, o texto reflecte sobre a complexidade dos afectos ligados a valores hegemónicos de género.

## **A escola e o género**

Em 1997 pude ir assistindo à maneira como os Tupinambá de Olivença começaram a fazer-se presentes em reuniões e encontros entre índios e diversos órgãos governamentais e não-governamentais, altamente politizados e burocratizados, através de representantes predominantemente do sexo feminino. As mulheres ganharam, então, lugar de destaque como lideranças indígenas, ainda que, em muitos outros aspectos, como veremos através da descrição etnográfica, a mobilidade das mulheres ou a associação do feminino a «transitar» tenha um significado bastante mais ambivalente.<sup>2</sup> Este papel de liderança indígena no cenário global actual corresponde ao desenvolvimento de «qualidades de relações interculturais» no trânsito «entre dois mundos» – o da vida local e o das instâncias globais de debate dos direitos indígenas (Brown 1993, 311). Para os Tupinambá de Olivença a transição entre mundos não é tão abrupta como a que é requerida a outras lideranças indígenas no Brasil, por exemplo quando têm de ser capazes de se fazer entender em diferentes línguas.<sup>3</sup> Os Tupinambá de Olivença fazem parte do contingente de índios da grande

---

<sup>2</sup> Este texto inclui partes da etnografia que apresento no capítulo V da monografia que publiquei recentemente sobre os Tupinambá de Olivença (Viegas 2007).

<sup>3</sup> Esta situação é muito frequente no Brasil, já que entre os 225 povos indígenas recenseados em 2006, falam-se 170 línguas distintas (Ramos 1998, 3-4; Ricardo 2006, 17).

família Tupi que no século XVI já viviam na costa atlântica e são monolíngues de português há pelo menos sete décadas.<sup>4</sup> Eles foram missionados pelos jesuítas, sediados numa «aldeia de índios» na mesma região onde se localiza hoje a Vila de Olivença e em resultado desta longa história de integração, ao longo do século XX estes índios reconheciam-se como índios ou «caboclos» – uma expressão que a população regional do Nordeste tende a considerar «ex-índio».<sup>5</sup>

Um conhecimento aprofundado da situação dos homens e mulheres Tupinambá em Sapucaeira (localidade de Olivença onde sediei o trabalho) mostrava que havia crianças e jovens, principalmente do sexo masculino, que nunca tinham frequentado a escola municipal. Ainda que haja outros motivos relevantes, uma das razões para este facto assentava na percepção de que a ida das crianças para a escola era uma forma de elas se relacionarem com «o exterior», não apenas por saírem fisicamente do espaço de habitação familiar, mas também por tomarem contacto com o mundo ligado à cidade. Os pais que não tinham filhos a estudar senão no ensino por alfabetização afirmavam que não estavam interessados em investir na educação escolar dos filhos do sexo masculino, senão para aprenderem a escrever o nome e a fazer algumas operações matemáticas simples. Para atingir esse objetivo, diziam preferir o ensino de alfabetização dado pela professora Tupinambá apoiada pelo Caporec (associação de alfabetização), mesmo reconhecendo a precariedade com que esse ensino era ministrado e a sua falta de periodicidade (as aulas só eram dadas a cada mês em períodos de quinze dias). Verifiquei, então, que o ensino nocturno de alfabetização só era frequentado por rapazes índios e que só as crianças índias do sexo feminino frequentavam a escola municipal.

A tendência para que os meninos permaneçam nos espaços de habitação familiar que os Tupinambá chamam de «lugares» (cf. Viegas 2007, 76-77) e as meninas saíam para ir à escola tem de ser vista, portanto, como uma desvalorização do sistema de ensino para a vida dos homens, tanto pela instrução que fornece, como pela falta de interesse em adquirirem aptidões para lidar com o mundo da literacia e da cidade. Para os meninos, ficar no «lugar» e fazer pequenos trabalhos na roça, em vez de ir à escola, significa, explicitamente, perpetuar a sua ligação com o mundo da roça onde cedo começam a circular para trabalhar como assalariados e para conviver com outros homens.

Se a ida para a escola a partir dos 6 anos de idade não é sempre certa para uma criança do sexo masculino, a vida de uma criança do sexo feminino, a partir dos

---

<sup>4</sup> As referências históricas documentais sobre o uso da língua pelos índios habitantes em Olivença são escassas e controversas (cf. Viegas 2007, 27).

<sup>5</sup> Mais recentemente, desde 2001, quando foram reconhecidos pelos Estado como «povo indígena» passaram a ser vistos também como mobilizadores de «identidades politizadas» – perspectiva que a própria antropologia de certa forma ajudou a reproduzir (cf. Viegas 2007, 61-68; Sahlins 1997).

*Susana de Matos Viegas*

6 anos, é marcada, quase que invariavelmente, pelas primeiras saídas quotidianas do «lugar» para se juntar na escola municipal às crianças que residem em Sapucaeira. Ali, lidam com ideias totalmente desvinculadas da vida na roça, interrogando-se sobre animais do mar (como ouriços ou polvos) que muitas vezes nunca viram pessoalmente, cidades de que apenas ouviram falar e feitos históricos longínquos, como o dos portugueses que chegaram ao Brasil em 1500.

Em suma, nos finais da década de 1990, quando iniciei o trabalho entre os Tupinambá de Olivença, era já notória uma diferenciação entre a preparação escolar das mulheres na faixa etária até aos 30 anos de idade e a total iliteracia da grande maioria dos rapazes nesse mesmo grupo etário. Esta diferença correspondia também, claramente, a uma diferenciação de espaços de sociabilidade que remetiam mais os homens para o mundo da roça e as mulheres para a capacidade de circular entre a roça e a cidade.

### **Entre a roça e a cidade**

Um outro aspecto significativo na capacitação das mulheres para circularem entre a área rural e a cidade prende-se com o processo de inserção no mundo do trabalho assalariado. Se a partir da década de 1960 a permanência de fazendeiros na região conseguiu atrair vários rapazes ao trabalho assalariado extractivista (de piaçaba) e de roçagem, as meninas começaram a ser mandadas pelos pais como assalariadas domésticas primeiro para a vila de Olivença e depois para a cidade de Ilhéus por períodos temporários, enquanto solteiras e com idades compreendidas entre os 12 e os 20 anos de idade. Nesta fase do ciclo de vida, os rapazes, por seu lado, vão exercendo «trabalho de ganho» na roça, tendo muitas vezes de abandonar a casa dos pais para o conseguir, mas permanecendo no mesmo meio rural. Este processo de as mulheres saírem do espaço da roça para «servir em casa de família» – na residência da cidade de algum fazendeiro local, ou na casa de uma pequena burguesia na vila de Olivença – começou na década de 1950. A situação laboral de trabalhar «em casa de família» inscreve-se numa relação servil, sendo o ofício mais comum, para as mulheres que o prestaram nas décadas de 1950 e 1960, o de lavadeira; já a partir da década de 1970, as mulheres executam todo o tipo de serviço doméstico.

No primeiro estudo de caso/drama social que apresento de seguida vamos aprofundando o significado das dinâmicas afectivas envoltas nas idas e vindas da roça à cidade e a maneira como se tende a descrever como «fuga» o momento em que as meninas decidem deixar de trabalhar numa determinada casa. Verificamos que para as jovens do sexo feminino o período da adolescência é muito marcado por um movimento periódico entre a roça e a cidade.

*Rosa: saudades da roça*

Conheci Rosa em Fevereiro de 1998, na vila de Olivença. Ela estava em casa de Valda – a minha assistente de campo na vila de Olivença. Nesse mês de Fevereiro,

Valda anunciou-me que tinha decidido «criar» Rosa. E explicou que o fazia porque Rosa tinha «fugido», na madrugada anterior, de uma casa em Ilhéus, onde tinha ido servir. Rosa disse-lhe que, ao fim de mais de um mês, os patrões ainda não lhe tinham pago, e mal a alimentavam, e por isso a situação começou a ficar muito difícil, tendo levado Rosa a «fugir». Saiu da casa dos patrões de forma dissimulada, no silêncio da noite, e veio a pé até à vila de Olivença (cerca de 15 km). Desde então, Valda decidiu que iria «criar» Rosa e levá-la a estudar na escola da vila.

Passados dois meses da chegada de Rosa à vila, ela foi sofisticando a sua aparência, acrescentando baton aos lábios finos, substituindo a usual camiseta por uma blusa branca de tecido elástico, colada ao corpo. Parecia feliz. Nessa época, dizia-me que sempre que ia à roça só pensava em voltar para a vila. Não se considerava insatisfeita com a escola e a vida na vila. Já tinha percorrido com Valda várias localidades da roça, acompanhando-a nas tarefas de acção social, combinando com Valda que, de quinze em quinze dias, iria «visitar a mãe».

No entanto, ao fim de quatro meses na vila, em casa de Valda, Rosa foi mostrando a sua mudança de humor. Nas infundáveis horas em que se cata feijão para o almoço, confessou-me o quanto me invejava por morar na roça, enquanto ela precisava ficar na vila. Queixava-se de querer visitar a mãe, e Valda não deixar (o que significava que não lhe dava o dinheiro para a passagem de ónibus). Agora sentia «saudades da roça»; o seu desejo era mesmo «voltar para a roça».

Na mesma semana em que me havia confessado esses sentimentos, Rosa foi «visitar a mãe», como era costume, mas dessa vez não voltou para a casa de Valda. Não veio sequer buscar os seus pertences, tendo pedido ao pai que o fizesse. Em Sapucaeira, comentava-se que ela não se tinha dado bem na vila. Na perspectiva de Valda, a questão não era essa. Ela deveria andar com interesses amorosos na roça. Valda dizia ainda que, com a aproximação das festas juninas, quando se promovem os bailes, o interesse de Rosa em ficar com os pais estaria certamente explicado. A própria Rosa havia-me confessado o seu entusiasmo com a aproximação das festas, que considerava só serem atractivas na roça. A revolta emocional de Valda superava, contudo, todas essas explicações e, por isso, em desabafo, chegou a dizer que a razão pela qual Rosa preferia a roça só podia ser para «ficar bebendo cachaça no meio do mato e deixar a barriga crescer».

Quando voltei a encontrar Rosa na roça ela pareceu-me muito contente por ter voltado. O tempo das festas juninas chegou e ela aproveitou-o bem. Não cheguei a saber se arranjou namoro, mas ao fim de um mês em casa dos pais Rosa voltou de novo para a cidade de Ilhéus, para servir numa outra «casa de família».

Um ano depois, foi com surpresa que, quando visitei Sapucaeira soube que Rosa vivia com Albertino – um homem divorciado com dois filhos a cargo que me havia manifestado diversas vezes o desejo de «arrumar uma mulher», mas durante anos não o fizera com sucesso. A história contada era que Rosa, numa das viagens roça-rua-roça, tinha decidido juntar-se a ele. Rosa viveu na casa de Albertino por uns meses, mas a relação acabou por «não dar certo», e ela «o largou». Uma das pessoas que me falaram no assunto foi a irmã de Albertino (cunhada de Rosa). Alegou que Rosa veio morar com Albertino «porque quis» e que, se ao fim de três meses foi embora, é porque «não gostou».

Na visita a Sapucaeira no ano 2000 não encontrei Rosa. Soube, porém, por intermédio de Valda, que ela estava grávida e que morava com um homem (da região, mas que não era índio) na fazenda onde ele trabalhava. As idas para «casa de família» tinham acabado e Rosa completava nessa altura 18 anos.

A situação vivida por Rosa permite-nos compreender diversos aspectos relativos às práticas femininas. Primeiro, Rosa transita entre a roça e a rua, e não só o faz em períodos curtos, como vive cada um desses períodos com sentimentos contraditórios, envolvendo não suportar a situação servil na «casa de família» e fascinar-se, de início, por viver na vila, usar baton e frequentar a escola, para em seguida desesperar-se de saudade, não apenas dos parentes, mas do modo de vida que tem na roça. Os sentimentos de Rosa, a esse respeito, não diferem muito daqueles que marcam a vida da maioria das adolescentes índias-caboclas de Sapucaeira. Mais ainda, ela concretiza a ideia de que as mulheres são capazes de circular entre a roça e a rua, remetendo-as, nesse sentido, não para um exterior absoluto, mas para uma capacidade de movimentação entre modos de vida distintos, como os da «casa de família» na cidade, por oposição à casa nos «lugares» da roça. No tempo em que esse vaivém ocorre, as meninas prolongam aquilo que a sua experiência na escola já iniciara, que é a capacidade de compreender, pelo menos mais do que os homens, o mundo da cidade.

O significado da descrição das voltas para a roça como «fugas» tem de ser compreendido em vários planos. Um dos mais relevantes é que «servir em casa de família» é uma condição servil, que não envolve sequer um contrato de trabalho ou uma convenção sobre dias de folga. A situação laboral inscreve-se numa herança clara dos laços servis criados pelo capitalismo colonial na América Latina e, especificamente, no Brasil (Freyre 1992; Velho 1979; Rex 1988, 77-78). O paternalismo destas relações expressa-se bem no facto de os empregadores destas índias reinterpretem a sua posição de patrões como a de educadores que «criam» ou «criaram as caboclinhas». As fugas são ainda expressão de sentimentos ambivalentes sentidos pelas adolescentes neste período, quando circulam entre a roça e a cidade.

### **Esposas transitivas**

As associações entre a feminilidade e o atributo de «transitar» articulam as dinâmicas de afectos com aspectos socioestruturais, desde logo pela tendência de que no momento da união conjugal sejam as mulheres a sair do «lugar» dos seus pais para irem viver junto dos pais do noivo (virilocalmente). Mais ainda, veremos agora como é que estas diferenciações de género se transformam e se constituem como valores hegemónicos do género feminino. Veremos que as vivências da união e da separação conjugal têm um papel central nesse processo.

Apesar de as situações de atracção amorosa se darem com frequência antes dos 12 anos de idade, é a partir da faixa entre 10 e 12 anos que se admite a existência



efectiva de namoros, os quais muitas vezes se transformam em união conjugal em curtíssimo espaço de tempo, já que as mulheres índias-caboclas de Sapucaeira se unem conjugalmente entre os 12 e os 16 anos de idade, enquanto os homens poderão vir a fazê-lo apenas a partir dos 20 anos. A união conjugal é, de qualquer modo, um acto totalmente destituído de ritualização ou de obrigações entre os parentes do noivo e da noiva, o que é surpreendente, na medida em que estamos a lidar com uma população cristianizada pelos jesuítas durante um período considerável, e em muitos outros níveis identificada com o catolicismo.

Os encontros amorosos ocorrem, em geral, no convívio em vendas de cachaça ou em campos de futebol, onde os adolescentes se dirigem em grupos divididos sexualmente. Festas, como as juninas que Rosa não queria perder, e os encontros furtivos nas celebrações das diversas igrejas protestantes sediadas na região, são ainda outras das ocasiões e locais propícios ao namoro. O que importa sublinhar, no entanto, é que independentemente do modo como esposo e esposa comecem o namoro, quando descrevem como foi iniciada uma união conjugal, com frequência dizem que o rapaz foi «buscar» uma mulher. Ouvi alguns rapazes justificarem essa expressão, dizendo que muitas vezes precisavam de ir buscar as noivas a outras localidades, porque não havia muitas mulheres na região. Faziam, portanto, uma correlação entre a noção de que as mulheres são escassas e a de que cabe aos homens procurá-las. Os dados demográficos mostram, ao contrário, que existe um equilíbrio entre o número de homens e mulheres em idade de casar (entre os 15 e os 34 anos).<sup>6</sup>

Ainda que venhamos a verificar que essa expressão de ir buscar uma mulher resulte de processos de «naturalização» do género, ela também terá necessariamente por referência o facto de haver uma tendência para a residência pós-marital na área de habitação (ou «lugar») dos pais do noivo, ainda que numa casa independente. Por isso os homens efectivamente vão «buscar» a outras áreas de residência as mulheres com quem se casam e que trazem para viver consigo. As mulheres, por seu lado, só decidem partir para viverem com o então marido depois de consultarem os parentes mais próximos e de tomarem a sua própria decisão. Elas podem declinar o convite de casamento, depois de ouvir as variadas opiniões dos pais, irmãos e avós, e de elas próprias avaliarem a situação.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Peter Gow faz uma observação similar para o caso dos Piro no Bajo Urubanda, onde se fala igualmente das mulheres como se fossem escassas, em correlação com o facto de terem de ser os homens a ir «procurar as mulheres» (1989, 578; 1991, 131). A distribuição demográfica da população Tupinambá de Olivença segundo diferenças de género é bastante equitativa entre os sexos feminino e masculino para cada uma das fases do ciclo de vida, excepto no caso das crianças, em que o número de meninos (91) é superior ao de meninas (71) – diferença que existe desde os primeiros anos de vida.

<sup>7</sup> Em suma, e como acontece noutros contextos das Terras Baixas da América do Sul, a escolha de parceiros conjugais é mais bem descrita por meio de processos de consentimento do que de normas prescritivas ou preferenciais de matrimónio (Overing 1991, 18; McCallum 1991, 417, 419; Gow 1991, 142). Este facto permite-nos esclarecer que a ideia da iniciativa masculina no casamento está longe de subentender a passividade feminina nas práticas matrimoniais.

Os primeiros meses de casamento são mais bem descritos pela expressão «casamentos tentativos», encontrada por Viveiros de Castro (1986) para descrever os primeiros meses de uma união conjugal entre os Tupi Araweté. Esta formulação aproxima-se, ainda, da que tem sido mencionada para outros contextos tupi, como é o caso dos Tapirapé, para os quais, segundo Charles Wagley, «o primeiro casamento entre jovens era, via de regra, frágil – quase um casamento-teste» (Wagley 1988, 156). Rosa, por exemplo, teve uma destas experiências de «casamento tentativo» quando foi viver com Albertino e, ao fim de três meses, se separou dele. Esse tipo de separação é considerado de tal modo insignificante que se torna difícil realizar uma rigorosa colecta de dados sobre a frequência com que ocorre.

Aquilo que podemos descrever com propriedade como uma separação conjugal diz respeito a situações em que o casal já tem uma longa vida em comum. As separações desta última natureza têm algum significado estatístico entre os Tupinambá de Olivença. Os dados que recolhi apontam que, entre os 35 casais de índios de Sapucaeira que recenseei em 1998 e que eram casados ou com histórias de casamentos anteriores, 15 tinham passado por situações de separação conjugal. O princípio de que a iniciativa da união conjugal é dos homens (correspondendo à prática de serem eles que vão «buscar» uma esposa) tem de ser então agora visto em confronto com princípios de sentido inverso, relativos à iniciativa das separações conjugais, em geral das esposas, porque são as mulheres que «largam» os maridos. A expressão de as esposas «largarem» os maridos remete, entre outros, para aspectos socioestruturais, tais como a virilocalidade e a tendência agnática, assentando muitas vezes numa interpretação negativa da iniciativa feminina, de supostos desprendimento e irresponsabilidade por parte das mulheres. As cunhadas, mais ainda do que os ex-maridos, especializam-se em fazer comentários que enunciam essa interpretação, dizendo, por exemplo, que as esposas dos seus irmãos se separaram apenas porque «queriam partir».

Voltando a um estudo de caso, sobre a irmã de Rosa, aproximamo-nos desse processo. A irmã de Rosa também passou por crises conjugais com separações. Em 1998 já tinha três filhos, ainda que fosse praticamente da idade de Rosa.

*A separação conjugal da irmã de Rosa:*

O casamento da irmã de Rosa corresponde a um casamento-padrão entre os Tupinambá de Olivença, por razões diversas. Em primeiro lugar, ela casou aos 12 anos, como é usual acontecer entre as mulheres da sua geração. Rosa dizia que quando a irmã se casou, era tão criança que «ainda nem tinha mamas». Em segundo lugar, a irmã foi residir com os pais do marido, num «lugar» em Sapucaeira, mas numa área afastada da dos pais dela.

A irmã de Rosa separou-se em 1999, deixando um filho que amamentava e dois outros com 3 e 6 anos de idade com o marido, a sogra e as cunhadas. Soube da separação conjugal da irmã de Rosa não por ela, nem pela própria irmã ou por seus

parentes próximos, mas por intermédio dos parentes do marido: a sogra e as cunhadas da irmã de Rosa. Naquela altura, perguntei-lhes se o casal se havia separado por brigarem entre si (razão que ouvira diversas vezes estar na origem das separações), ao que elas responderam prontamente que não, que a cunhada/nora (a irmã de Rosa) tinha ido embora «porque quis» e que tinha mesmo dito, à frente delas, que estava «enjoada» de tomar conta dos filhos. Defenderam, ainda, que a cunhada tinha «vol-tado» para a casa da mãe, deixando os dois filhos pequenos e aquele bebé com o pai (filho e irmão das minhas interlocutoras) por sua vontade própria, sem motivo aparente senão a tendência que teria (por ser mulher) para largar um local e ir para outro.

Comentei esse facto com Valda, que, dois anos após Rosa a ter abandonado, já estava conciliada com esses parentes. Deu-me uma versão bem diferente dos factos. Disse-me que Rosa lhe tinha asseverado que o marido da irmã dela (cunhado de Rosa) é que «a tinha mandado embora». Para Valda, inclusive, era mais uma prova de que as mulheres na roça não têm vontade própria, e insistia se eu não achava que era sinal de fragilidade o facto de a irmã de Rosa ter aceitado separar-se, apenas porque o marido a havia mandado embora.

Ao reverter a situação, acusando a irmã de Rosa de ter pouca força de vontade, tendo cedido a uma simples implicância do marido, Valda está, mesmo assim, contribuindo para esse significado hegemónico que atribui ao feminino uma atitude «por natureza» inconstante, capaz de ceder, ir embora e procurar outro lugar à mínima incitação. Diferentemente do que essas ideias implicam, são muitas as vezes em que uma esposa volta para o marido e para os filhos após um período de separação, em especial quando tem filhos. Ao saírem tão cedo da casa dos pais, as meninas completam a sua maturação no «lugar» dos pais do marido. Por isso, a eventual separação é muitas vezes uma ruptura drástica para uma mulher, implicando deixar os filhos para serem criados num ambiente que em parte elas sentem também ser o seu. Separarem-se constitui um corte radical, sem retorno ou visitas ao passado.

Um último estudo de caso complementa este enredo de ideias e relações. Diz respeito à esposa do irmão de Rosa (sua cunhada), a quem chamo Júlia. Tive conhecimento da sua separação em 1998.

*A separação da cunhada de Rosa:*

Foi a própria Júlia, cunhada de Rosa, quem me falou da sua separação. Encontrei-a na vila, exactamente no dia em que se havia separado do marido, deixando os filhos ao cuidado da sogra. Estava consternada. Contou-me que andava «fugida» da roça. Tinha deixado filhos e marido, e partido. Júlia não é Tupinambá, sendo natural de Mato Grosso, e por isso mais se sentia dividida entre voltar para lá ou ficar na cidade de Ilhéus. Mostrava-se desorientada, e explicava que tinha saído da roça porque estava ameaçada pelo marido, que lhe apontava «o facão». Acrescentou: «Me queria furar.» Em desespero, chegou a dizer, entre lágrimas, que iria matar-se.

Nesse período em que se deu a separação de Júlia, Rosa ainda estava em casa de Valda. Por isso, quando encontrei uma ocasião propícia, comentei com Valda e Rosa

o sucedido com Júlia. Ao falar do facão, com o qual Júlia dizia que o marido a queria «furar», Rosa começou a rir, após o que se calou e tomou um ar mais sério, explicando que já não era a primeira vez, nem a segunda, que a cunhada vinha embora da roça. Alegou que Júlia vinha para a rua «namorar», e voltava para a roça ao fim de alguns dias. Nessas ocasiões deixava os filhos na roça, o que, inclusive, preocupava a minha interlocutora, porque quem acabava por tomar conta das crianças era a mãe de Rosa (sogra de Júlia).

Poucos dias depois dessa conversa, encontrei Júlia em Ilhéus. Não parecia consternada e disse-me que ainda não havia decidido o que fazer, mas ao fim de uns dias soube que havia voltado para a roça. Morou aí com o marido pelo menos mais uns seis anos, já que em 2004, quando a reencontrei, ainda estava a viver com ele.

Ao desmentir a cunhada, quando esta última justifica ter «fugido» do marido porque ele a teria ameaçado com «o facão», ao argumentar a favor do irmão, e ao acusar Júlia de gostar de namorar na rua, a posição de Rosa tipifica a atitude de uma cunhada e a sua contribuição para reforçar os valores hegemónicos que associam o feminino à fuga iminente, à inconstância e à mobilidade entre a roça e a rua. Na perspectiva de Rosa, a cunhada só se tinha separado por ser inconstante (querer namorar na cidade), por ser naturalmente fugaz (estar predisposta a deixar os filhos com a sogra à mínima contrariedade): em suma, por ser mulher e, sendo mulher, estar sujeita a essa tendência «natural» da feminilidade para circular entre locais diferentes (transitar). Nesse sentido, as cunhadas contribuem para que certos valores como a mobilidade, a inconstância, a iniciativa e a fugacidade se associem ao feminino e assumam um papel de valor hegemónico. O caso representa bem como o exercício das hegemónias se faz não tanto através de processos de dominação, mas de complexas vias de consentimento inclusive da parte dos «dominados» (neste caso, as mulheres) (cf. Gramsci 1981; Eagleton 1990). Numa outra perspectiva importa, no entanto, compreender que, como refere Almeida em relação à masculinidade hegemónica, os modelos hegemónicos de género, não descrevendo a vida de nenhuma mulher concreta, actuam sobre a vida de todas elas, podendo dizer-se, nesse sentido, que as próprias mulheres são ao mesmo tempo vítimas desse modelo (Almeida 1995, 16, 151).

A contribuição dos homens para esta «feminilidade hegemónica» pode ser aproximada à contribuição das irmãs/cunhadas, mas também se distingue dela em pontos fundamentais. Enquanto esposo, a perspectiva de um homem sobre o assunto está muito marcada pelo ciúme, mas também pela autocomiseração. De facto, no convívio entre homens fala-se regularmente de casos de separação conjugal. Nesse contexto de conversação, a ideia de que foram as esposas a «largarem» os maridos é quase sempre alegada, descrevendo-se casos em que uma mulher «largou» um homem de tal forma que este ficou «num desespero, a chorar pelos cantos». Dizia um: «Ela foi embora. Pegou esses negócios todos, cortou a roupa toda e, aí, ficou na desgrama.» Quando se fala retrospec-

tivamente das separações, reforça-se sempre este aspecto da iniciativa das mulheres. Assim, um homem diz da sua separação que «foi ela que me deixou», «ela me largou», e da separação de terceiros que «ela enjoou dele» ou «ela se largou dele». Essa é a razão pela qual os homens chegam a legitimar a ideia de que é preciso «segurar» uma mulher através dessa visão da condição feminina como se fosse naturalmente fugaz e inconstante. Ao mesmo tempo, justificam uma certa necessidade até de controlar as mulheres por se sentirem ameaçados por elas, principalmente quando associam a possibilidade de as mulheres fugirem à ideia de que elas são desencadeadoras de desejo quando são jovens. Essas associações marcam o discurso masculino em relação às mulheres jovens em geral, mas a maior ameaça, está claro, faz-se sentir em relação às esposas jovens.

### **O poder de se transitar**

A partir do ano de 1997 comecei a observar como este tipo de dinâmicas de gênero estava a enquadrar uma nova realidade, resultante do facto de serem as mulheres e não os homens a representar os índios de Olivença nas reuniões e encontros regionais no Sul da Bahia. Foi na primeira reunião desta natureza, ocorrida em Agosto de 1997, que conheci pela primeira vez os índios de Olivença. Tratava-se da reunião do Conselho Local de Saúde dos Povos Indígenas do Baixo Sul, Sul e Extremo Sul da Bahia, realizada em Eunápolis – uma cidade situada a cerca de 300 km de Olivença onde se localiza a sede regional da FUNAI no Sul da Bahia. Participaram nesta reunião cerca de trinta pessoas, entre as quais o administrador regional de Eunápolis da Funai, vários representantes municipais e estaduais de órgãos de saúde, doze lideranças indígenas Pataxó e as duas lideranças indígenas de Olivença. Entre os líderes, apenas as de Olivença eram mulheres, o que aliás foi sublinhado pelas lideranças indígenas Pataxó presentes nessa reunião, habituadas a lidar apenas com homens nestes eventos.<sup>8</sup> A reunião envolveu longas discussões altamente formais e burocratizadas durante três dias. As representantes dos «índios de Olivença» manifestaram alguma dificuldade em acompanhar o primeiro dia de trabalhos, mas aos poucos foram tomando notas do que se dizia e intervindo quando lhes era solicitado.

Depois de voltarem para Olivença, as duas índias que tinham ido a Eunápolis organizaram uma reunião na região rural de Sapucaeira, à qual chamaram «Reunião dos Índios», comunicando o resultado daquela reunião. Em suma, desempenharam o tipo de mediação cultural que, como referi na introdução, é

---

<sup>8</sup> Noutro lugar escrevi sobre estas reuniões e o seu significado no contexto de sentimentos de pertença étnica que articulam regionalmente os índios Pataxó, Pataxó Hã Hã Hã e Maxacali e a partir dos quais estes se sentem ligados aos índios de Olivença (cf. Viegas 2000).

requerido às lideranças indígenas. Na Reunião dos Índios em Sapucaieira estas jovens conseguiram assinaturas dos índios da região que encaminharam para um membro do Conselho de Saúde com ligações aos órgãos indigenistas brasileiros. Nessa mesma reunião, também se debateu quem viria a ser a representante de Olivença (ou liderança indígena) nas reuniões vindouras, tendo-se concluído que os líderes «tradicionais» – assim reconhecidos pela sua capacidade de atrair os genros a viverem consigo (cf. Viegas 2007, 173-175) – não seriam os mais indicados para assumir esse papel. A decisão manteve-se então suspensa, mas na prática, entre 1997 e 2001 foram sempre quatro mulheres a desempenhar este papel. Significativamente, em 2001 quando se formalizou a eleição da «cacique» (liderança indígena perante a FUNAI) os Tupinambá de Olivença elegeram igualmente uma mulher.

Em 1997-1998 observara as tentativas frustradas de participação de homens nestas reuniões ligadas ao movimento indígena no Sul da Bahia. Num encontro de três dias promovido pelo organismo missionário católico Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que juntava «caciques» de três estados (Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais), num local a cerca de 100 km de Olivença, ao fim de um dia de reunião os homens que tinham vindo de Olivença decidiram abandonar a reunião, alegando não estarem ali a representar nenhum papel, porque os assuntos ali debatidos lhes eram totalmente desconhecidos. Estes rapazes desde muito jovens trabalhavam como assalariados no cultivo e apanha de mandioca e de mamão para fazendeiros da mesma localidade onde nasceram. Temas como «auto-sustentação e luta pela terra», bem como a discussão sobre se uma vez reconhecida uma «terra indígena» se deve implementar uma política de fixação dos índios, eram-lhes absolutamente estranhos. Uma das mulheres que foram igualmente representar Olivença nesta reunião disse-me compreender que os rapazes se fossem embora, apontando como um dos motivos a existência de uma diferença de aptidão recortada pelo género, já que os rapazes não gostavam de reuniões e principalmente não entendiam nada do que nelas se diz. Durante o período de 1997-1998 assisti à progressão do à-vontade destas mulheres nas várias reuniões sobre assuntos ligados ao movimento indígena. Como acontece com a maioria das mulheres na fase de vida em que elas se encontravam – solteiras e sem filhos ou de meia-idade – moviam-se com facilidade para a cidade, conseguindo intervir cada vez melhor nas reuniões, falar da situação vivida em Olivença e trazer para a região informações sobre o que se estava a passar nos movimentos indigenistas regionais.

Em Abril de 2000, quando fiz uma pequena estadia de campo para recolha de dados e para visitar as pessoas com quem trabalhara em 1997-1998, ocorriam também as comemorações dos «500 anos do Brasil» em Porto Seguro, no Sul da Bahia. Em Olivença e particularmente na localidade de Sapucaieira, no momento de decidir quem iria passar uma semana inteira no chamado «Seminário de Povos Indígenas», em Porto Seguro, praticamente todas as mulheres

Tupinambá de Sapucaeira aderiram à ideia. Os preparativos para a viagem envolveram um alvoroço característico de um dia de festa. Naquela semana, as casas ficaram quase exclusivamente habitadas por homens e algumas crianças, pois mesmo as jovens casadas, que até ali nunca haviam participado nestes eventos, desta vez foram para as comemorações em Porto Seguro. Quando voltaram, falaram sobre a sua experiência, o seu primeiro encontro com índios vindos de todas as regiões do Brasil – Nordeste, Sul e Amazônia. Ao mesmo tempo, também vieram marcadas pela experiência terrível da brutalidade policial. A opressão foi-me descrita pela presença constante de helicópteros, dia e noite, a sobrevoar o local onde pernoitavam e pelo confronto com a polícia de choque, no desfile do último dia do evento. No regresso a Sapucaeira, algumas meninas limpavam a garganta da rouquidão causada pelo gás lacrimogéneo atirado pela polícia; outras, com febre, deixavam-se cair na rede pendurada entre os postes dos alpendres das casas, o dia inteiro.

Nesse ambiente, as jovens esposas suportavam uma tensão conjugal visível a qualquer pessoa presente. Os maridos passeavam, por vezes ostensivamente, fingindo indiferença diante da agitação das recém-chegadas, e daquilo que elas contavam ter vivido na semana de ausência. Eles retaliavam com o silêncio. No caso que presenciei mais de perto, a esposa procurava conviver com as cunhadas que a tinham acompanhado e que, apesar de solteiras, tinham os mesmos 17 anos de idade. Fazia isso para atenuar a tensão que vivia com o marido e que se manifestava no silêncio deste. As mulheres em idade madura falavam mais à vontade sobre o que se passara. Tranquilamente voltavam às tarefas domésticas. O episódio faz eco a muitas situações que presenciei, encerrando uma cadeia de observações sobre a participação das mulheres Tupinambá em reuniões regionais indígenas que ocorreram nessa época. Excepto no caso deste evento em Porto Seguro, era mais comum que fossem as jovens solteiras ou as mulheres de meia-idade a participar nestes encontros, «viajando» por períodos de tempo variados para várias partes da Bahia e aos poucos consolidando a relação dos Tupinambá de Olivença com o movimento indígena.

A capacidade destas mulheres para lidarem com situações políticas e administrativas resulta da situação histórica descrita nas secções anteriores deste texto, relativa à escolaridade e à experiência de circular entre a roça e a cidade durante o período da adolescência. Foi essa capacidade que permitiu concretizar, afinal, a luta que os Tupinambá ganharam em 2001 quando conseguiram o reconhecimento do Estado como «Tupinambá de Olivença» e o início do processo de reconhecimento de uma área territorial indígena (terra indígena) que está a decorrer desde 2003. O valor de transitoriedade que anteriormente estava mais fundado em aspectos negativos (mesmo quando se prendiam com a iniciativa feminina da separação conjugal) deu-lhes poder nesta nova conjuntura histórica, fazendo delas protagonistas da história recente do reconhecimento étnico dos Tupi da costa sul da Bahia.

## Conclusão

Numa comparação entre o poder que as mulheres Bakairí tinham no início do século XX, antes da relação continuada com a FUNAI no Parque Indígena do Xingu, e o poder que elas obtiveram em períodos mais recentes, a antropóloga Debra Picchi sublinhou o decréscimo da capacidade de intervenção das mulheres na arena pública, onde anteriormente elas pareciam deter mais poder do que os «líderes tradicionais» do sexo masculino que apenas davam conselhos e nunca tomavam decisões (cf. Picchi 2003, 28). Segundo Picchi, um dos factores que contribuíram para este decréscimo do poder feminino entre os Bakairí, particularmente a partir da sua relação constante com a FUNAI, foi o facto de as mulheres não circularem para fora da área indígena, não falarem português e não terem acesso à vida escolar: «Diferentemente dos homens, [as mulheres] perderam a oportunidade de estudar fora da reserva indígena em escolas religiosas ou de viajar frequentemente na região no carro da FUNAI, não experienciado, portanto, o que Michelle Rosaldo (1980) chamou de ‘aventuras’ que se poderiam converter em prestígio e poder nas suas comunidades» (Picchi 2003, 31).

A inversão simétrica entre estas observações de Picchi e o que aqui desenvolvi em relação aos Tupinambá de Olivença é particularmente significativa. No caso dos Tupinambá de Olivença, mostrei que a intervenção de um sistema externo, neste caso, do capitalista fundiário e do trabalho assalariado, criou experiências femininas ao mesmo tempo positivas – circular entre o meio rural e contextos urbanos onde por exemplo momentaneamente as mulheres se sentem felizes por gozar mais da sua singularidade feminina, usando roupas mais ousadas etc. – e negativas – vivendo os dilemas do paternalismo e de um certo sentimento de desajuste social expressos, por exemplo, no sentimento de ter «saudades da roça». Mostrei, também, que o modelo hegemónico de género feminino se constrói em complexas ambivalências de afectos e experiências que nem sempre correspondem aos pressupostos mais lineares que nas análises feministas tendem, por exemplo, a associar a iniciativa das mulheres a uma aquisição absoluta de poder. Mais ainda, mostrei que certos aspectos aparentemente positivos, como o acesso ao meio escolar, foram adquiridos pelas mulheres por razões estruturalmente subalternas. O facto acaba por reverter, no entanto, a seu favor no período de mudança, resultante da associação dos Tupinambá ao movimento indígena na região.

Verificámos, assim, que as condições que historicamente ficaram atribuídas às mulheres por razões que lhes eram em muitas medidas desfavoráveis – como as idas da roça à cidade – passaram a conferir-lhes considerável poder, nomeadamente quando no desempenho do papel de lideranças indígenas. Assim, podemos dizer que o atributo de um feminino transitivo acabou por constituir, nesta outra situação socio-histórica, uma forma não só de dar poder



às mulheres, mas também de transformar um valor anteriormente estritamente feminino (a capacidade de transitar entre múltiplos «mundos») num valor social que envolve todos os Tupinambá de Olivença, já que a capacidade de transitar entre o mundo rural da Mata Atlântica do Sul da Bahia e o mundo dos movimentos sociais indígenas, das instâncias governamentais e mesmo internacionais, passou a ser fundamental para os Tupinambá na situação actual.

A análise aqui delineada mostra, em suma, como o estudo dos processos de transformação de valores hegemónicos de género nos ajuda a compreender dinâmicas sociais mais vastas, marcadas por mudanças sociais inscritas ao mesmo tempo em processos históricos socioeconómicos, em dinâmicas estruturantes e em práticas sociais.

## Referências bibliográficas

- Albert, Bruce, 2000. O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (yanomami). In *Pacificando o branco: Cosmologias de contato no Norte-Amazônico*, orgs. Bruce Albert, e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP.
- Almeida, Miguel Vale de. 1995. *Senhores de si: Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- Bennett, Tony, Graham Martin, Colin Mercer, e Jane Woollacott, eds. 1981. *Culture, ideology and social process: A reader*. London: Open Univ. Press.
- Brown, Michael. 1993. Facing the State, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity, *L'homme* 126-8 (April-December), 33(2-4): 307-26.
- Carsten, Janet. 2000. Introduction: Cultures of relatedness. In *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*, 1-36. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Castro, Eduardo Viveiros de. 1986. *Araveté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Collier, Jane F., Michele Rosaldo, e Sylvia Yaganisako. 1997. Is there a family?. In *The gender sexuality reader: Culture, history, political economy*, orgs. Roger N. Lancaster, e Micaela Di Leonardo, 71-81. Londres: Routledge.
- Conklin, Beth A., e Laura R. Graham. 1995. The shifting middle ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist* 97 (4): 695-710.
- Eagleton, Terry. 1991. *Ideology: An introduction*. Londres: Verso.
- Feldman-Bianco, Bela. 1987. Introdução. In *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global Editora.
- Freyre, Gilberto. [1933] 1992. *Casa grande e senzala: Função da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.
- Gow, Peter. 1989. The perverse child: Desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man* 24 (4): 567-582.
- Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gramsci, Antonio. 1981. In *Culture, ideology and social process: a reader*, org. Tony Bennett. Londres: Open University Press.
- Mccallum, Cecilia. 1991. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man* 25 (3): 412-433.

Susana de Matos Viegas

- Mccallum, Cecilia. 2001. Gender and sociality in Amazonia. How real people are made. Oxford: Berg.
- Moore, Henrietta. 1994. Understanding sex and gender. In *Companion Encyclopedia of Anthropology*, ed. Tim Ingold. Londres: Routledge.
- Oliveira, João Pacheco. 1998. Redimensionando a questão indígena no Brasil: Uma etnografia das terras indígenas. In *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, org., 15-42. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Ortner, Sherry B., e Harriet Whitehead, eds. 1981. *Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Overing, Joanna. 1991. A estética da produção: O senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, USP 34: 7-33.
- Picchi, Debra. 2003. Unlike amazons: Brazilian indigenous gender constructs in a modern context. *History and Anthropology* 14 (1): 23-39.
- Pina Cabral, João de. 2000. A difusão do limiar: Margens, hegemonias e contradições. *Análise Social* xxxix (153): 865-892.
- Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Wisconsin: The Univ. of Wisconsin Press.
- Rex, John. 1988. *Raça e etnia*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Ricardo, Beto, e Fany Ricardo, orgs. 2006. *Povos indígenas no Brasil (2001-2005)*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rosaldo, Michelle. 1980. *Knowledge and passion: Notions of self and social life*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Sahlins, Marshall. 1997. O «pessimismo sentimental» e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um «objeto» em vias de extinção (parte I). *Mana* 3 (1): 41-73.
- Turner, Victor. 1964 [1957]. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Turner, Victor. 1975. *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Nova Iorque: Cornell Univ. Press.
- Velho, Otávio Guilherme. 1979. *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro: Difel.
- Velsen, Van J. [1966] 1987. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In Feldman-Bianco 1987, 354-372.
- Viegas, Susana de Matos. 2000. Depois da diferença: identificações étnicas e de classe num contexto indígena no Sul da Bahia. In *O diálogo dos 500 anos: Brasil-Portugal entre o passado e o futuro*, orgs. Boaventura de Sousa Santos, Amélia Cohn, e Aspásia Camargo. Rio de Janeiro: EMC edições.
- Viegas, Susana de Matos. 2003. Eating with your favourite mother: Time and sociality in a South Amerindian community (South of Bahia/Brazil). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (1): 21-37.
- Viegas, Susana de Matos. 2006. Tupinambá de Olivença. A luta pela terra. In Ricardo e Ricardo, 2006.
- Viegas, Susana de Matos. 2007. *Terra calada: Os Tupinambá na mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Wagley, Charles. 1950. *Uma pesquisa sobre a vida social no Estado da Bahia*. Bahia: Museu do Estado da Bahia.