

GÊNERO E POVOS INDÍGENAS



organização

Ângela Sacchi

Márcia Maria Gramkow

MUSEU DO ÍNDIO – FUNAI

DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR INTERNATIONALE ZUSAMMENARBEIT (GIZ) GMBH

GÊNERO E POVOS INDÍGENAS

Organização

Ângela Sacchi
Márcia Maria Gramkow

Presidência da República

Dilma Vana Rousseff

Ministério da Justiça

José Eduardo Cardozo

Presidência da Fundação Nacional do Índio

Márcio Augusto Freitas de Meira

Museu do Índio

José Carlos Levinho

GÊNERO E POVOS INDÍGENAS

Coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9”
e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”

organização

Ângela Sacchi
Márcia Maria Gramkow

Museu do Índio - FUNAI

Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH

Brasília/Rio de Janeiro

2012

Publicação: Museu do Índio - FUNAI e GIZ.

Edição: Fundação Nacional do Índio - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH

Coordenação do projeto: Katrin Marggraff, Demarcação e Proteção de Terras Indígenas no Programa Proteção e Gestão Sustentável das Florestas Tropicais, GIZ.

Coordenação de divulgação científica e editor do Museu do Índio: Carlos Augusto da Rocha Freire

Coordenação de edição e organização: Márcia Gramkow e Ângela Sacchi

Revisão: Laeticia Jensen Eble

Editoração eletrônica: Supernova Design

Fotos e desenhos: Mëntuk Matis, Damë Kaci, Jose Mateus Hsairu, Barbara Arisi, Mariana Daniela Gômez, Paulo Roberto Nunes Ferreira e Natália Biraben

Desenho da capa: Desenho Chawá Matis, casada com Dame Kaci, Aldeia Beija-flor, Médio Rio Ituí, TI Vale do Javari (AM)

Catálogo: Cleide de Albuquerque Moreira – CRB 1100

Copyright © 2012 by Museu do Índio - FUNAI, GIZ

As ideias e opiniões expressas nos artigos assinados neste livro são de inteira e exclusiva responsabilidade de seus autores, não refletindo, necessariamente, a opinião das organizadoras e da direção do Museu do Índio/FUNAI.

Dados internacionais de catalogação-na-publicação Biblioteca "Curt Nimuendaju"

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.).

Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". - Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ / FUNAI, 2012.

272p.

ISBN: 978-85-7546-034-4

1. Antropologia 2. Gênero 3. Mulheres Indígenas 4. Movimento Indígena I. Título
CDU 572.95(81)

Distribuição gratuita, preferencial a bibliotecas, pesquisadores e estudantes universitários indígenas.

Proibida a reprodução de partes ou do todo desta obra sem autorização expressa dos editores: FUNAI, GIZ.

SUMÁRIO

- viii APRESENTAÇÃO FUNAI
- x APRESENTAÇÃO MUSEU DO ÍNDIO
- xi PREFÁCIO
- xii LISTA DE SIGLAS
- xiv LISTA DE FIGURAS
- 15 INTRODUÇÃO
Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow
- 28 BESTIAS DE CARGA, AMAZONAS Y LIBERTINAS SEXUALES. IMÁGENES SOBRE LAS MUJERES INDÍGENAS DEL GRAN CHACO
Mariana Daniela Gómez
- 50 VIDA SEXUAL DOS SELVAGENS (NÓS): INDÍGENAS PESQUISAM A SEXUALIDADE DOS BRANCOS E DA ANTROPÓLOGA
Barbara Maisonnave Arisi
- 78 CONCEITOS DA MULHERES EM ESPAÇO DE HOMENS: O DESENHO EM ESCOLAS KAXINAWÁ (HUNI KUĪ)
Paulo Roberto Nunes Ferreira
- 98 GÊNERO, CASAMENTO E TROCAS COM BRANCOS
Elizabeth Pissolato
- 116 AGÊNCIA FEMININA NA SOCIOPOLÍTICA KAINGANG
Cinthia Creatini da Rocha
- 128 ORGANIZAÇÕES TRADICIONAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS CONTEMPORÂNEAS: AVANÇOS E RETROCESSOS NA AUTONOMIA DA MULHER XUKURU
Fernando Barros Jr.
- 140 MULHERES NO MOVIMENTO INDÍGENA: DO ESPAÇO DE COMPLEMENTARIEDADE AO LUGAR DA ESPECIFICIDADE
Maria Helena Ortolan Matos
- 172 MULHERES INDÍGENAS EM PORTO VELHO/RO: GÊNERO, MIGRAÇÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA
Lady Day Pereira de Souza e Arneide Bandeira Cemin
- 184 *SEGUIR ADELANTE*: TRÂNSITOS IDENTITÁRIOS ENTRE AS/OS MAZAHUAS NA CIDADE DO MÉXICO
Luciana de Oliveira Dias
- 206 Mulheres Mayas na Guatemala: relações de poder, gênero, etnia e classe - Dina Mazariegos
- 230 LAS IMPLICANCIAS DE LAS CAPACITACIONES EN DERECHOS EN LA VIDA DE LAS MUJERES GUARANÍES DEL NOROESTE SALTEÑO, ARGENTINA
Natalia Castelnuevo Biraben
- 255 ENTREVISTA: VÁLERIA PAYE PEREIRA E LÉIA BEZERRA DO VALE
Ângela Sacchi e Márcia Gramkow
- 270 NOTAS BIOGRÁFICAS

CARTA DO PRESIDENTE DA FUNAI

Gênero e Povos Indígenas trata de um tema de grande relevância para o entendimento das diferentes sociedades indígenas: as configurações do feminino e do masculino no universo desses povos.

Diversas comunidades étnicas brasileiras têm buscado alternativas para acompanhar as mudanças que advêm do contato com a sociedade envolvente. Nesse processo, homens e mulheres assumem novas tarefas para garantir a subsistência da aldeia, influenciando os modelos tradicionais de gênero, principalmente a divisão sexual do trabalho.

Esta obra, organizada por Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow, propõe uma análise sobre tais relações, sua diversidade e suas constantes modificações. A publicação, que faz parte da Série Monografias, do Museu do Índio/ FUNAI, é, sem dúvida, uma importante ação para sedimentar e aprofundar o debate acerca do funcionamento das sociedades indígenas.

Presidente da FUNAI
Márcio Augusto Freitas de Meira

CARTA DO DIRETOR

O Museu do Índio/ FUNAI apresenta esta obra, organizada por Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow, que propõem uma relevante reflexão e análise acerca das relações de gênero nos grupos indígenas. As transformações, ocorridas nas próprias culturas ou decorrentes do contato com a sociedade envolvente, interferem em muitos aspectos da organização social indígena.

O assunto é discutido, nas próximas páginas, por meio de artigos que mostram os papéis que homens e mulheres vêm assumindo nas aldeias frente a diferentes fatores tais como acesso à educação formal e atuações femininas no espaço público político.

Trata-se de um trabalho inovador por seu conteúdo e de grande alcance sociológico, representando mais uma iniciativa desta instituição no sentido de contribuir para a difusão de informações acerca do universo indígena brasileiro.

José Carlos Levinho
Diretor do Museu do Índio

PREFÁCIO

Esta publicação trata de artigos apresentados em dois grupos de trabalho intitulados “A centralidade de gênero em povos indígenas”, propostos em dois eventos: a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia – Brasil Plural: conhecimentos, saberes tradicionais e direitos à diversidade”, realizada na Universidade Federal do Pará, em Belém; e o “Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos”, ocorrido na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis.

A proposta do livro é refletir acerca dos (re)posicionamentos do feminino e do masculino no universo indígena, decorrentes de diversos fatores. Os textos aqui reunidos demonstram a agência das mulheres indígenas nos diferentes espaços e processos experimentados por elas e seus pares no mundo contemporâneo. As análises decorrem de experiências multifacetadas de pesquisadores/as, experimentadas junto ao trabalho com povos e mulheres indígenas, e mesmo das próprias indígenas, acerca de suas experiências e processos de organização política.

A disseminação dessas reflexões pretende incentivar a discussão do tema de gênero em povos indígenas e contribuir para a inclusão da transversalidade de gênero na formulação e implementação de políticas públicas voltadas a este universo específico. O livro resulta da parceria da Cooperação Alemã para o Desenvolvimento e do Museu do Índio, no âmbito do Programa de Proteção e Gestão Sustentável das Florestas Tropicais, Demarcação e Proteção de Terras Indígenas.

Ângela Sacchi
Márcia Maria Gramkow

LISTA DE SIGLAS

AAPIRN – Associação Arte Poranga Indígena do Rio Negro

AIS – Agentes indígenas de saúde

AISAN – Agente Indígena de Saneamento

AMARN – Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro

APITU – Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque

ARETEDE – Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo

ASSAI – Associação dos Artesãos Indígenas de São Gabriel da Cachoeira

ATER – Assistência Técnica e Extensão Rural

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CASAI – Casa do Índio

CATIM – Centro de Atención al Indígena Migrante

CCLF – Centro de Cultura Luiz Freire

CEEI – Coordenação de Educação Escolar Indígena

CGDC – Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário

CGETNO – Coordenação Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento

CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIESAS – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CISXO – Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá

CMI – Coordenação de Mulheres Indígenas

CNDM – Conselho Nacional dos Direitos da Mulher

CNPIR – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COGER – Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais

COMIN – Conselho de Missão entre Índios

CONAMI – Conselho Nacional das Mulheres Indígenas

CONAPO – Consejo Nacional de Población

CONDEF – Conselho Deliberativo e Fiscal

COPIPE – Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco

COPIXO – Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá

CPI – Comissão Pró-Índio

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FLACSO – Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GED – Gênero no Desenvolvimento

GIZ – Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH

GRUMIN – Grupo de Mulher-Educação Indígena (atualmente Rede Grumin de Mulheres Indígenas)

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INBRAPI – Instituto Indígena Brasileiro Para Propriedade Intelectual

INE – Instituto Nacional de Estatística

INEGI – Instituto Nacional de Estadística, Geografía

ISA – Instituto Socioambiental

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MED – Mujer en el Desarrollo

MMA – Ministério do Meio Ambiente

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMIR – Organização de Mulheres Indígenas de Roraima

OMIRAM – Organização das Mulheres Indígenas de Rondônia, Sul do Amazonas e Noroeste do Mato Grosso

ONG – Organização não governamental

PDPI – Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas

PIN – Plano de Integração Nacional

PNPM – Plano Nacional de Políticas para as Mulheres

PPA – Plano Plurianual

PROINDER – Programa de Alivio a la Pobreza e Iniciativas Rurales

PSA – Programa Social Agropecuário

SEE – Secretaria Estadual

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPM – Secretaria de Políticas para as Mulheres

SUS – Sistema Único de Saúde

TI – Terra Indígena

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UMIAB – União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

UNAM – Universidad Nacional Autónoma de México

UnB – Universidade de Brasília

UNIFEM – United Nations Development Fund for Women (Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher)

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1:	Jovem choroti	44
Fig. 2:	Mulheres Matis dançam e cantam	51
Fig. 3:	Mulheres indígenas e a autora	52
Fig. 4:	Registros de trabalho de campo	52
Fig. 5:	Representa uma festa. A dança de mulheres, chamada de Txirabo nomankin (canto das mulheres) ou Txirabo munurek (dança das mulheres)	71
Fig. 6:	Mulheres dançando	72
Fig. 7:	Remenda Educação Escolar Indígena	92
Fig. 8:	Professor Napoleão Bardales adquirindo ayahuasca na aldeia Novo Lugar para levar à oficina pedagógica que ocorreria na aldeia Nova Fronteira, rio Purus, 2010	93
Fig. 9:	Meninas desenham nos corpos de seus colegas de escola para um Katxanawa, por ocasião da recepção dos participantes de uma oficina pedagógica. Aldeia Nova Fronteira, rio Purus, 2010	93
Fig. 10:	Mujeres Guaraníes	232

INTRODUÇÃO

Esta publicação surge da necessidade de se refletir sobre o tema de gênero no contexto dos povos indígenas. Trata-se de um esforço que visa analisar as experiências contemporâneas das mulheres indígenas no Brasil, nos variados espaços de inserção e atuação, desde o nível comunitário até aqueles do contato e diálogo com a sociedade nacional e internacional. Oferece, ainda, uma reflexão comparativa acerca das realidades indígenas em outros países, como Argentina, Guatemala e México.

O livro originou-se de artigos apresentados em grupos de trabalho, constituídos sob o título *A Centralidade de Gênero em Povos Indígenas*, realizados em dois encontros de grande visibilidade e importância nacional e internacional no ano de 2010. O primeiro deles foi a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia – Brasil Plural: conhecimentos, saberes tradicionais e direito à diversidade”, que ocorreu na Universidade Federal do Pará, em Belém; e o outro, o “Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos”, ocorrido na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis. É a primeira vez que se cria um espaço específico para a discussão do tema “gênero em povos indígenas” em eventos que reúnem um número significativo de antropólogos/as e/ou especialistas na temática de gênero em diferentes áreas.

Os grupos de trabalho propuseram a reflexão sobre os (re)posicionamentos do masculino e do feminino no universo indígena, em função de uma série de fatores: promoção de direitos indígenas, acesso à educação formal, realização de casamentos interétnicos, experiências femininas no espaço público político e no movimento indígena, novas práticas econômicas e participação dos povos indígenas em projetos de políticas públicas, ocorrência

de novas violências, migração indígena aos centros urbanos, entre outros. A dinâmica dos grupos integrou também a reflexão das mulheres indígenas no enfrentamento destas questões a partir de suas próprias experiências e processos de organização política.

Tendo como base essa proposição, os trabalhos contemplaram a discussão dos (re)posicionamentos assumidos pelo masculino e pelo feminino em diferentes esferas. As temáticas se referem às representações das mulheres indígenas contidas nos mitos de origem e narrativas acerca dos povos indígenas, às sexualidades indígenas e não indígenas, aos saberes e agências associados a cada um dos gêneros, e às transformações socioculturais e seus desdobramentos na vida comunitária, de modo geral, e na vida das mulheres indígenas, de modo específico.

Analizou-se também a migração feminina aos centros urbanos. E, neste sentido, os textos refletem os motivos e implicações de tais processos migratórios, bem como as estratégias femininas empregadas para a resolução dos conflitos relacionados à mobilidade indígena, tanto no espaço como no tempo. Outras problemáticas dizem respeito às discriminações e violências a que as mulheres de origens étnicas diversas são submetidas nos diferentes contextos e à ausência de políticas públicas diferenciadas.

O tema da participação política das mulheres indígenas, principalmente através da criação de organizações femininas e da busca de atendimento às demandas de gênero, também foi contemplado. Em decorrência deste processo, as mulheres têm cada vez mais ocupado cargos políticos em diversas instâncias, participado de projetos de etnodesenvolvimento que apoiam suas atividades e acompanhado a elaboração e implementação da transversalidade de gênero e de etnia nos diferentes programas e ações do governo. Tudo isto por meio do estabelecimento de parcerias e do diálogo (nem sempre fácil) com diferentes agências e agentes governamentais e não governamentais e com a cooperação internacional para o desenvolvimento.

É importante destacar que os questionamentos teóricos apresentados aqui advêm da reflexão de autoras/es que não se restringem ao campo de trabalho estritamente acadêmico, enquanto pesquisadoras/es e docentes, mas que podem estar eventualmente inseridos em organizações não governamentais, exercendo funções de assessoria junto ao movimento indígena e às organizações de mulheres, como integrantes de grupos de trabalho envolvidos com as problemáticas indígenas de regularização fundiária e demais projetos

dos organismos governamentais, e também a reflexão das próprias mulheres indígenas acerca de suas experiências. Assim, as diversas inquietações aqui presentes são decorrentes de experiências multifacetadas, experimentadas pelo trabalho junto aos povos e às mulheres indígenas.

Embora seja apresentada uma variedade de posições assumidas, o fio condutor se refere à centralidade da temática de gênero em povos indígenas. E, ao demonstrar as representações contemporâneas das mulheres indígenas e a agência feminina nos diversos níveis de atuação e nas diferentes instâncias, percebem-se novos posicionamentos e configurações do feminino e do masculino no universo indígena, tanto no interior como fora do espaço comunitário.

As relações “tradicionais” de gênero estão presentes em muitas sociedades indígenas; ao mesmo tempo, é certo que esses padrões estão sendo constantemente modificados, em maior ou menor grau, como resultado do contato com a sociedade não indígena. Essa pressuposição leva em conta que as ações das políticas de desenvolvimento de organismos estatais e não governamentais, a mobilidade indígena aos centros urbanos, aliadas às novas experiências organizativas resultantes da estratégia assumida pelos povos indígenas no contexto interétnico, complexificam o tema de gênero no que tange aos povos indígenas. Um dos desafios que se coloca neste campo é o de abordar o ponto de vista das mulheres indígenas quando assumem novas representações diante das múltiplas relações que seus povos estabelecem com o Estado e atores/atrizes sociais diversos/as.

Os estudos dão visibilidade ao papel das mulheres no contexto do universo indígena. Os impactos das transformações do contato na organização social dos povos indígenas e o reposicionamento das mulheres em decorrência deste processo são objetos de reflexão no entendimento de diferentes sociedades indígenas, demonstrando etnograficamente a centralidade de gênero e da sexualidade no cenário interétnico. O (re)posicionamento dos gêneros são aqui referidos em diversos contextos: a realização de casamentos interétnicos, a entrada no movimento indígena e no associativismo feminino, a participação nos projetos de desenvolvimento, a mobilidade aos centros urbanos e a busca pelo reconhecimento de políticas específicas de gênero e étnicas.

Os conceitos e teorias explicitados nos artigos abarcam temas caros à antropologia de gênero e à etnologia indígena, tais como alteridade/identidade,

público/privado, tradição/modernidade, diferença/igualdade, complementaridade/assimetria. Os textos são também fundamentais para a discussão em torno da etnicidade e do seu vínculo com as exclusões de gênero, principalmente na construção das identidades em contextos de diversidade cultural. Tais identidades estão baseadas no gênero, na etnicidade e em posicionamentos assumidos pelas mulheres indígenas nos diversos contextos socioculturais.

O tema de gênero nos grupos étnicos coloca a discussão sobre a relação ambivalente estabelecida entre as mulheres indígenas e a sociedade não indígena e suas diversas instituições. Além disto, a construção das identidades das mulheres indígenas as coloca na posição de ter que preservar os valores tradicionais e afirmar sua tradição étnica, ao mesmo tempo em que têm de lutar contra as desigualdades específicas de seu gênero. Assim, suas identidades étnicas proporcionam espaços de resistências e engendram construções de feminilidade por meio da "tradição", enquanto, simultaneamente, pode haver a necessidade e/ou desejo dos valores da "modernidade".

Nas histórias de migração aqui apresentadas, no contexto brasileiro e de outros países, é possível se perceber a (re)formulação dos papéis de gênero e as estratégias empregadas pelas mulheres indígenas em diferentes espaços. As mulheres podem migrar sozinhas ou acompanhando seus familiares, pais e maridos, e a ida às cidades pode ter como motivação a busca por serviços básicos, uma vida melhor, a expulsão e a ocorrência de conflitos em suas terras. No novo contexto, vivenciam a alteridade e modos de vida diferenciados, enfrentando toda sorte de discriminações e violências, subjugadas em empregos de baixa remuneração, residindo nas periferias dos centros urbanos e vivenciando a ausência de políticas públicas específicas. Contudo, há uma continuidade dos modos de vida indígena na cidade, experimentada nas relações com a comunidade de origem, fazendo com que o modo de viver na cidade não implique no desaparecimento de suas identidades indígenas, podendo mesmo haver uma valorização e reafirmação de tais identidades.

A agência das mulheres é demonstrada pelo novo papel de interlocução estabelecido na atual conjuntura, como afirma Valéria Paye na entrevista que integra este livro. Esta agência feminina é exercida na política local, nos momentos de luta conjunta com seus povos pela conquista de seus territórios e demais demandas, na relação com as instituições não indígenas e no contexto urbano. A entrada na vida política e o papel de interlocução comportam

mudanças na vida das mulheres e fazem com que experimentem papéis de liderança para os quais são necessárias certas características.

É como mulher e mãe que as indígenas justificam sua entrada no mundo político (Sacchi Monagas, 2006). Como responsáveis diretas por crianças e jovens, exprimem seu sofrimento quando, por exemplo, enfrentam a carência de suprimentos alimentares. As práticas das mulheres indígenas visam ao bem coletivo, portanto, sua “igualdade” política é conquistada quando podem preservar sua identidade feminina tradicional, priorizando, em seu trabalho, o bem comunitário. Ocupar posições de liderança interfere em muitos aspectos e implica em desafios na vida das mulheres, desde o relacionamento com as lideranças masculinas, a sobrecarga de trabalho – por estarem à frente das tarefas – e as dificuldades em articular as mulheres, devido a obstáculos com alimentação, meios de transporte e comunicação.

As reivindicações das mulheres indígenas nas diversas áreas aparecem inter-relacionadas, e a conquista da sustentabilidade socioeconômica é fundamental para a garantia dos demais direitos. As questões da não regularização fundiária e da invasão contínua dos territórios indígenas e a proximidade aos centros urbanos envolvem uma série de problemáticas sociais e ambientais que afetam a vida comunitária. Nesse sentido, as mulheres almejam alternativas econômicas sustentáveis, principalmente, visando ao fomento à produção agrícola e à proteção e promoção de vários aspectos da cultura. Ao mesmo tempo, incluem novas reivindicações, como a preocupação com a desnutrição infantil, bastante grave em certos locais; a embriaguez alcoólica, que é preocupante e pode estar relacionada à ocorrência de violência doméstica; as novas experiências vivenciadas pelos/as jovens pela proximidade aos centros urbanos; e maior profissionalização e participação política feminina em todos os campos de atuação e apoio às suas articulações.

Ao pleitear a defesa de direitos em nome da coletividade, as mulheres indígenas colocam em relevo não apenas sua situação de exclusão, mas a de seus povos. Suas pautas se contrapõem às demandas genéricas, demonstrando preocupações que, até então, não recebiam maior atenção por parte do movimento indígena. Conforme Valéria Paye, os impactos dos processos dentro e nas fronteiras das terras indígenas, e mesmo nas cidades, são diferenciados para homens e mulheres, e as mulheres são os maiores alvos de toda sorte de violência resultante das frentes de contato e implantação de projetos e empreendimentos dentro e no entorno de seus territórios. Deste modo,

temas da vida privada aparecem, para elas, inter-relacionados a problemas de ordem pública, visto que não é possível tratar de uma das esferas sem que os problemas internos que afetam a todos/as, homens e mulheres, não sejam alvo de suas prioridades. Neste ponto, vão ao encontro dos anseios feministas expressos pelo *slogan* “o pessoal é político”.

A especificidade da agenda de gênero das indígenas, portanto, parte de um coletivo em que os direitos das mulheres não podem se desligar dos reclamos de autodeterminação de seus povos. E, nesse sentido, reside a contradição de sua posição, pois sua presença no mundo político enquanto mulher pode ser diversa da que tinha no âmbito da comunidade. Além disso, a tensão entre a solidariedade étnica a seus povos e seus direitos como mulheres, muitas vezes, não é compreendida por mulheres que promovem o feminismo e que não percebem os dilemas e interesses das mulheres de origens étnicas diversas. Assim, as indígenas têm a difícil tarefa de conciliar a luta contra a discriminação e racismo que elas e seus pares experimentam e a oposição de seus pares, em função das atitudes “tradicionais” que podem entrar em choque com seus anseios enquanto mulheres.

Na contramão do discurso feminista pela igualdade universal de gênero, as mulheres indígenas propõem a valorização de tradições culturais diversas. O que não significa que repudiem os valores ocidentais, pois elas se inserem no universo indígena quando utilizam recursos e estratégias próprios a este sistema de valores e buscam maior informação e capacitação em diversas áreas para poderem dialogar em outras esferas, lutar pelo reconhecimento e conquistar suas demandas. Assim, não buscam nem uma dissolução da “tradição” cultural de seus povos nem uma rejeição aos valores “modernos”.

A importância de acumular conhecimento acerca do mundo não indígena reside na necessidade de se construir alianças estratégicas e políticas, bem como estabelecer um diálogo mais frutífero com as diversas instâncias. É nesse sentido que os discursos e práticas envolvendo os direitos das mulheres têm sido contestados e ressignificados pelas indígenas, e sua identidade vem sendo construída em meio a confrontos e reelaborações, pois, ao mesmo tempo em que há uma homogeneização de seu discurso e de suas reivindicações, há um posicionamento crítico. Esta identidade, portanto, é construída num contexto entre o local e o global, entre a vivência comunitária e o espaço político nacional e internacional.

O gênero é atravessado pelos efeitos do novo momento histórico, pelas articulações entre o “tradicional” e o “moderno”. E, embora o termo tradicional possa se referir a um tempo passado, dos costumes antigos, estas noções não são aqui utilizadas como categorias dicotômicas. Se as relações mais ou menos intensas de contato entre povos indígenas e sociedade nacional provocaram transformações em diferentes aspectos da organização social dos povos indígenas, os termos tradicional e moderno só adquirem sentido quando fazem alusão a um *processo* envolvendo as relações interétnicas. As próprias mulheres indígenas fazem menção e têm como suporte de suas demandas às transformações ocorridas nos vários aspectos da organização social de seus povos, entre estas, a das relações de gênero.

Outra ferramenta útil na investigação do tema é a correlação entre o universo comunitário e o exterior a ele, que, embora possam se referir a uma distinção espacial que comporte dois modos de vida distintos, estão inter-relacionados no caso indígena. O fato de as mulheres e suas organizações estarem situadas no contexto urbano implica que estes dois modos de vida estejam em profunda e contínua interação. Lutar por políticas na cidade e lutar por políticas comunitárias faz parte do mesmo processo. É a partir desta perspectiva que se compreende a dinâmica da mobilidade indígena como articuladora de redes de parentesco, fluxos de bens e pessoas situadas entre comunidade e cidades. Deste modo, há uma correlação entre modos de vidas distintos, comunitário e cidadão, e os valores tradicionais e os da modernidade.

Essa distinção é também adequada para a compreensão do perfil de liderança indígena feminina, demonstrado por meio das qualidades desejáveis para ser uma boa liderança. O fato de as mulheres ocuparem diferentes espaços e vivenciarem diferentes experiências também coloca em xeque a posição tradicionalmente assumida em seus povos, visto que algumas prerrogativas são tradicionalmente definidoras do masculino. Nesse sentido, o que é próprio do domínio masculino e o que é relativo ao âmbito feminino, bem como o que se associa aos espaços público e privado passam a ser questionados pelas novas representações femininas.

Há também as representações das mulheres indígenas contidas nos mitos, narrativas e relatos acerca dos povos indígenas, as quais demonstram a associação da feminilidade à alteridade e correspondem à visão que se tem do mundo indígena como selvagem e inferior. As imagens misóginas da feminilidade

indígena condicionam as mulheres a uma contribuição de pouca importância em suas sociedades e a estarem subordinadas à figura masculina. E, conforme aponta o artigo de Biraben, há uma continuidade destas representações no discurso atual do desenvolvimento, que vê as mulheres como necessitadas e repletas de problemas, carentes de opções e sem agência própria, congeladas no tempo e no espaço. O que os estudos aqui tentam demonstrar é que não há (e nunca houve) um papel apolítico, monolítico e não representativo das mulheres nos diferentes povos e que elas também colaboram para sua (ex)inclusão nos variados aspectos da organização social de seus povos. Demonstrar a agência das mulheres indígenas nos diferentes espaços e processos experimentados por elas no mundo contemporâneo é o que esta publicação pretende, como apresentado nos textos e na entrevista a seguir.

Mariana Gomez analisa as representações construídas por diferentes agentes (missionários, expedicionários, agentes governamentais e etnólogos) acerca das mulheres indígenas do Gran Chaco – Tobas, Wichí, Chorote, Piligá, Jívaro. A autora explicita as imagens ambíguas e contraditórias da feminilidade indígena: “bestas de carga” e “escravas”, “amazonas” e “libertinas sexuais”. Tais representações incidem sobre a alteridade cultural e o estranhamento diante de outras culturas, a partir da feminilidade indígena. A imagem das mulheres “escravas” corresponde ao estereótipo dos indígenas como indivíduos selvagens, brutos e cruéis com suas mulheres. As “amazonas”, consideradas ativas e arrogantes, servem como ameaça às convenções de gênero ocidentais e cristãs da época. Nesse sentido, o mundo indígena é considerado baixo e selvagem, uma ameaça ao processo civilizatório que se desejava impor ao Chaco. Há também uma visão romântica que feminiliza a sexualidade indígena. A alteridade aqui reintroduz a mulher como estimada, livre e com autonomia sobre seu corpo. A sexualidade é separada da reprodução, e o olhar é sobre um comportamento “natural”, ou seja, sobre a maneira livre de se exercer a sexualidade. Contudo, a sexualidade feminina termina sujeita às normas e regras, pois seu uso somente é permitido na juventude e, após a eleição de seus cônjuges e os consequentes matrimônios, as mulheres se tornam exemplos de fiéis esposas, trabalhadoras e mães.

Por sua vez, Barbara Arisi traz um texto instigante sobre o tema das “sexualidades” e das diferentes moralidades entre indígenas e não indígenas. Ao se tornar alvo da pesquisa por parte do povo indígena Matis, a autora reflete sobre as trocas afetivas e emocionais e sobre as negociações travadas

no trabalho de campo etnográfico. Com isso, provoca os/as demais antropólogos/as a escreverem acerca de suas experiências sobre sexualidades, inscritas nos diários de campo e não publicadas. A autora aponta, ainda, para o *status* de grande valor atribuído às mulheres na economia indígena. Se, para os/as Matis, a principal economia é a de gente, produzidas por homens e mulheres por meio do sexo, as mulheres têm importância fundamental e estratégica na reprodução e crescimento de seu povo.

No que se refere aos desafios da educação escolar entre os/as Kaxinawá (*Huni Kuĩ*) do Acre e às percepções ameríndias sobre os atos de ensinar e aprender, Paulo Ferreira discorre sobre o processo de articulação entre os gêneros, seus saberes, agências e capacidades específicas. O autor trata dos novos espaços de atuação indígena frente à sociedade nacional e propõe que a escola seja analisada como espaço em que se problematiza a alteridade, a identidade, as linhas de transmissão de conhecimento e o gênero. Na sociedade *Huni Kuĩ*, as mulheres são as detentoras do conhecimento necessário para se fazer desenhos, e os homens, para produzir imagens. Na escola, considerada espaço masculino, os professores indígenas se deparam com a questão de repassar às estudantes os conhecimentos tradicionalmente transmitidos às mulheres, como é o caso dos desenhos. Se, no espaço escolar, os homens têm que ensinar a cultura, eles reivindicam o *kene kuĩ* (desenho) como possibilidade de identidade e instrumento de contato com o exterior, o que aponta, portanto, à reconfiguração do feminino e do masculino neste universo.

Quanto às relações de parentesco, Elizabeth Pissolato reflete sobre a figura do casal Guarani Mbya, sobre a complementaridade e a alteridade do par marido/esposa. A autora problematiza tais dimensões abordando o casamento entre mulheres indígenas com homens *jurua* (branco, não indígena). Com o casamento, dinamizam-se as relações, se forjam e se rompem alianças, e se coloca em operação a rede de colaboração entre parentes, que pode, inclusive, ser expandida. Nessa sociedade, o cônjuge não se torna parente, o que torna o casal a referência na produção de pessoas e nele mesmo se instala a diferença. Com a intensificação das relações com não indígenas, o casamento com brancos torna-se uma opção às mulheres, embora seja uma alternativa altamente não recomendável, pois leva embora pessoas e possibilidades de compartilhamento, rompendo a produção de parentes. O casamento com brancos, portanto, é o experimento da alteridade dada desde o início. Conforme a autora,

tal experimento parece não colocar em movimento o jogo Mbya que leva a “perspectivas outras” no seio do parentesco, no casal e na pessoa.

Cynthia Creatini da Rocha analisa o que denomina “agência feminina na sociopolítica Kaingang”, o papel desempenhado pelas mulheres na manutenção dos coletivos indígenas, organizados em torno dos processos de regularização de terras. A mobilidade espacial é elemento central na organização deste grupo, mantida mesmo com a imposição de limites territoriais, pois possibilita alianças e casamentos, discussão de questões políticas, organização de eventos e possibilidade de alternativas de renda por meio da comercialização da produção indígena. Tais redes de relações continuam operando e, nelas, determinadas mulheres têm lugar de destaque. A autora se debruça sobre a trajetória destas mulheres para apreender algumas das características de suas histórias de vida. Essas mulheres estão atreladas a determinado território e pertencem ao “tronco velho”, possuem idade avançada, que lhes outorga respeito, e detêm certos requisitos da boa liderança, como a conduta ética e moral, o respeito ao grupo, objetivando seu bem-estar. Requisitos estes que tornam seus papéis centrais na condução dos eventos políticos de seus povos.

Fernando Barros Junior explicita o processo organizativo do povo Xukuru, da Serra de Ororubá (PE), como resultado das interações com as agências externas. À frente desse processo estão os homens, cabendo à mulher o lugar de companheiras das lideranças. A esposa do destacado cacique Xicão, mãe do atual cacique, tem seu reconhecimento com base na ideia de que possui “força”, é boa mulher Xukuru, dedicada a colaborar nas ações propostas. Contudo, mesmo ocupando lugar de destaque (com características relacionadas à sua situação parental), não faz parte do principal local de deliberações deste povo, o conselho de lideranças. O autor também verifica a lacuna nas análises sobre o posicionamento feminino na história Xukuru, mesmo entre as pesquisadoras mulheres. Finaliza apontando a possibilidade de as mulheres (e jovens) ocuparem papel de destaque na economia de seus povos por meio da participação nos novos projetos destinados a eles/as, ou mesmo nas organizações existentes. Tal reposicionamento das mulheres poderia também contribuir para a construção de uma imagem mais positiva de sua sociedade perante os vizinhos regionais.

No que tange à participação das mulheres no movimento indígena, Maria Helena Matos explora determinadas representações míticas das mulheres, que atuam como importante espaço de intermediação e complementaridade

em relação aos personagens masculinos. No caso Tariano, os homens necessitam das mulheres para cumprir suas ações transformadoras e criadoras dos universos atualmente vivenciados por seus povos. No mito Sateré Mawé, por sua vez, a mulher é responsável pelo suporte político da comunidade. A autora afirma que o posicionamento assumido pelas mulheres no movimento indígena é complementar à atuação masculina, o que as diferencia do movimento feminista. É através do associativismo das mulheres que se configuram as experiências étnicas de articulação política definidoras de suas estratégias identitárias. O texto considera, ainda, a necessidade de se constituir uma compreensão coletiva e negociada das próprias lideranças femininas acerca da especificidade do movimento das mulheres indígenas.

Arneide Cemin e Lady Day de Souza analisam a migração das mulheres indígenas para a cidade de Porto Velho (RO), destacando que, em função da posição assumida no novo contexto, há a demanda por políticas públicas diferenciadas. As autoras se debruçam sobre as motivações que impulsionam este deslocamento, como a expulsão de seus territórios, a busca de bens e serviços, ações e projetos de desenvolvimento do Estado, além do acompanhamento de sua família e marido. Na cidade, embora o novo modo de vida contraste com o vivenciado na aldeia, há continuidade de certos costumes de suas culturas. Determinados fatores são comuns na vida das mulheres indígenas nesse contexto: o fato de serem parte de famílias extensas, terem vários/as filhos/as, residirem em bairros periféricos, obterem empregos de baixa remuneração e interromperem os estudos por variados motivos. É no espaço urbano que enfrentam a discriminação e a falta de assistência específica e diferenciada em relação à sua condição étnica. Diante desse quadro, conforme as autoras, as mulheres podem adotar diferentes estratégias face às identidades indígenas assumidas no contexto urbano, as quais podem oscilar entre a ocultação ou a afirmação étnica, como na ênfase pela participação no movimento indígena.

Luciana de Oliveira Dias igualmente trata do tema gênero no contexto de migração, no caso das mulheres *Mazahuas*, na Cidade de México. A migração ocorre pela escassez e improdutividade das terras, carência de empregos e serviços básicos (saúde, educação) e também por conflitos políticos ocorridos em suas comunidades. Desse modo, a cidade é buscada pela possibilidade de trabalho em diferentes setores – construção civil, indústria manufatureira, comércio, serviços públicos. No novo contexto, as mulheres estão sujeitas a condições precárias de moradia e serviços básicos e à exclusão das

escolas, pois não há ensino em língua indígena. Além de enfrentarem problemas matrimoniais, a “solteirice” depois de certa idade e diversas violências. O fato de migrarem sozinhas aos centros urbanos obriga-as a arcar com toda sorte de responsabilidades, situação que também pode ocorrer quando seus pais e/ou filhos mais velhos saem em busca de trabalho em locais distantes, muitas vezes não regressando ao núcleo familiar. Ao mesmo tempo, a migração via rede parental materna pode ser vital a seu grupo de parentesco, colocando as mulheres como núcleo desta rede de apoio.

Outros fatores que complexificam as contradições e diferentes posições assumidas pelas *Mazahuas* é o fato de terem o reconhecimento por seu passado guerreiro de participação nas batalhas de independência do país, ao mesmo tempo em que são designadas pelo apelido pejorativo de *Marias*. Maria, conferido ao coletivo do grupo de mulheres, é entendido como feia, indígena, pobre, selvagem, ignorante, prostituída. Assim, as mulheres guerreiras e fortes são Marias, colocadas num lugar destituído de poder. A autora menciona, ainda, o fato de as mulheres indígenas que sejam mães solteiras e pobres poderem receber um benefício social (*mensalidad*), o que faz com que elas próprias não se vejam como vulneráveis frente aos homens de seus povos. Dessa forma, tornam-se mais autoconfiantes para denunciar a sobrecarga que sentem e questionar, por exemplo, a obrigação de criar seus/suas filhos/as sozinhas.

Dina Mazariego é Maya (da Guatemala) e fez sua pesquisa de mestrado em antropologia acerca das histórias de vida de dez intelectuais Maya de seu país. As mulheres selecionadas para o estudo estão na faixa de 27-47 anos, são de povos linguísticos diversos e têm formação em diferentes cursos da área de humanas. A autora se detém sobre o percurso político e intelectual dessas mulheres, o ingresso no sistema educacional nos anos de maior intensidade da guerra naquele país (1962-1996) e o efeito transformador da migração em suas trajetórias de vida. Deste modo, as identidades e formas de resistência dessas mulheres estão correlacionadas ao impacto da discriminação em suas vidas, aos conflitos internos e externos vivenciados por essa geração marcada pela guerra e migrações aos centros urbanos. Esses foram os momentos fundadores da vida dessas protagonistas na construção de suas trajetórias como sujeitas sociais, políticas e intelectuais – como novas e diferentes sujeitas, não mais ausentes da história.

Natalia Biraben analisa o que denomina de encontro das mulheres Guarani com o desenvolvimento, explicitando os modelos de desenvolvimento e suas re-

apresentações monolíticas das mulheres, repletas de “necessidades” e “problemas”. A autora mostra como as Guarani têm sido representadas nas diferentes fontes históricas e etnográficas e reflete sobre a continuidade de tais representações em relação aos discursos dos programas de desenvolvimento. Biraben analisa também em que sentido as mulheres intervêm nos discursos sobre “direitos das mulheres”, buscando melhorar seu posicionamento nas políticas comunitárias e regionais. Assim, são apresentadas reflexões acerca das implicações em suas vidas dos discursos e práticas do gênero do desenvolvimento. Para a autora, os programas impulsionam certo tipo de relações de gênero e formas do feminino e masculino e, ao mesmo tempo, há uma agência das mulheres indígenas quando utilizam o discurso globalizado dos direitos, de diferentes modos e com adaptações locais. Frente ao discurso dos direitos da mulher, as indígenas podem não se sentir contempladas, por exemplo, no tema do “planejamento familiar”, pois, para elas, seu prestígio pode residir justamente no fato de serem mães de muitos/as filhos/as. E o discurso dos direitos, ao possibilitar a entrada das mulheres em diferentes universos e espaços de tomada de decisão, pode modificar suas posições. O fato de as mulheres Guarani adotarem certos discursos e resistirem a outros demonstra as dinâmicas atuais de atuação e representação das mulheres indígenas vivenciadas no mundo tradicional e contemporâneo, entre o espaço local e o global.

Por fim, esta publicação traz uma entrevista realizada com as indígenas Valéria Paye Pereira e Léia Bezerra do Vale, interlocutoras privilegiadas no que se refere ao tema da participação política das mulheres indígenas. Ambas têm ocupado cargos e representações em organizações de mulheres, no movimento indígena e no órgão indigenista oficial, assim como participado de diferentes instâncias de implementação das políticas públicas voltadas à questão de gênero. Com elas, refletimos sobre o reposicionamento das mulheres indígenas na contemporaneidade, os desafios acerca da entrada no mundo da política e as dificuldades no atendimento às demandas das mulheres indígenas nas diferentes instâncias. Ao explicitarem o novo momento histórico no qual as indígenas passam a atuar como interlocutoras de seus povos, apresentam as possibilidades de um diálogo mais frutífero com o Estado e demais organismos e o movimento de mulheres/feministas, seja para inclusão das especificidades das mulheres indígenas nas políticas públicas, como para que se aprofunde o debate acerca da temática de gênero em povos indígenas.

Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow

BESTIAS DE CARGA, AMAZONAS Y LIBERTINAS SEXUALES. IMÁGENES SOBRE LAS MUJERES INDÍGENAS DEL GRAN CHACO

Mariana Daniela Gómez

LAS MUJERES COMO OBJETO DE LA IMAGINACIÓN

Difícilmente pueda caracterizar a mis interlocutoras – las mujeres indígenas tobas con las que trabajé durante mis investigaciones en el oeste de la provincia de Formosa, Argentina, Chaco centro-occidental – como “bestias de carga”, “guerreras”, “amazonas” o “libertinas sexuales”. Sin embargo fueron éstos los adjetivos que se utilizaron en el pasado para describir a las tobas y también a las mujeres wichi, chorote y pilagá. Fue durante el proceso de mi investigación doctoral que me encontré con relatos de diversas procedencias que contenían observaciones sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco, escritos por hombres que por distintas causas estuvieron vinculados a la colonización de esta región: misioneros jesuitas del siglo XVIII, exploradores y científicos de fines del siglo XIX y etnólogos europeos que visitaron la región en las primeras tres décadas del siglo XX.¹ Las observaciones que dejaron cada uno de ellos sobre las mujeres indígenas pueden resumirse en tres imágenes estereotipadas sobre el mundo femenino indígena de esta región.

Cualquier hombre blanco que se aventuraba por el Chaco destinado a cumplir distintos objetivos (misionar, explorar, colonizar, informar) se encontraba al tanto de las representaciones dominantes de su época sobre la población indígena, así como listo para confirmarlas, reproducirlas o rechazarlas. En este trabajo me propongo recuperar y contextualizar las imágenes

construidas sobre las indígenas, indagando en los intereses religiosos, económicos, políticos y científicos que orientaron la producción, reproducción y manipulación de dichas imágenes en los diferentes tipos de relatos. Conceptos como “salvajismo”, “barbarie” y “ferocidad” fueron los adjetivos comunes en la época de la colonia para referirse a los indígenas chaqueños. Tales estereotipos persistieron durante la época republicana en los relatos de exploradores, militares y funcionarios gubernamentales (Giordano, 2005, p. 27-39).

Pero entre el siglo XVIII y el XX variaron las maneras de pensar la naturaleza de la población indígena de la región, según si era considerada como objeto de evangelización, campaña militar, ‘elemento de trabajo’ para el ingenio azucarero u objeto de estudio etnográfico. Teniendo en cuenta estos diversos contextos sociales y discursivos, observo que las imágenes sobre la mujer indígena eran utilizadas para ilustrar el grado de alteridad de sus grupos de pertenencia, y que en ellas se condensaba una particular inversión de las convenciones sobre el género y la sexualidad de quienes escribían (cristianas y occidentales). Sin embargo, en los textos de los misioneros jesuitas las indígenas fueron retratadas no demasiado alejadas de las características que gobernaban la vida de las mujeres cristianas y occidentales de esa época, pues, mediante este recurso, se buscaba demostrar que los grupos indígenas eran portadores de costumbres e instituciones que facilitaban el proceso de conversión religiosa.

El Gran Chaco, espacio que albergaba a las mujeres indígenas de las cuales hablaremos, se configuró imaginariamente como un lugar de frontera salvaje, indómito y habitado por indios “belicosos”. En el siglo XIX la “narrativa del desierto” era el discurso oficial del gobierno argentino para referirse al Chaco, un espacio considerado vacío de civilización y cargado de salvajismo. La profusión de estas ideas en los estratos dominantes legitimó y ennobleció las campañas de “pacificación” de los indígenas y la conquista de nuevos territorios cuya incorporación se consideraba una obligación del Estado y la Nación Argentina. En los últimos años, varios autores del país se dedicaron a analizar los discursos que se construyeron sobre esta región en el contexto colonial y republicano. Wright, por ejemplo, plantea que el Chaco era percibido como un desierto, una frontera interna y liminal de la Argentina que incentivó la producción de narrativas que lo presentaban como un espacio “diatópico” (2008, p. 83). Gordillo y Leguizamón señalan que el Chaco fue la última frontera interna del país y que, hacia su interior, el río Pilcomayo simbolizaba

su zona más remota, inexplorada, impenetrable, salvaje y misteriosa: el último rincón donde los indígenas se refugiaron para mantener su autonomía (2002, p. 20-22). Giordano (2005, p. 44-46), por último, muestra que el territorio del Chaco al mismo tiempo que se lo percibía como un desierto ‘vacío de civilización’ también era visualizado como una “tierra prometida” simbolizada en sus ríos caudalosos, sus extensiones de tierra fértil, su flora y fauna exuberante.

BESTIAS DE CARGA

He identificado tres momentos históricos donde se utiliza esta imagen para describir a la mujer indígena chaqueña: *i*) en los escritos de los misioneros jesuitas del siglo XIX (Furlong 1938a, 1938b); *ii*) en los diarios de distintos exploradores del Chaco argentino y boliviano redactados en los últimos años del siglo XIX; y *iii*) en los informes de los inspectores del Departamento Nacional del Trabajo de Argentina hacia la mitad de la segunda década del siglo XX. Según pude consultar en otro tipo de bibliografía, la homologación de la mujer indígena con una bestia de carga formaba parte del acervo de estereotipos que los misioneros de diferentes órdenes religiosas se encargaron de difundir por Europa y América durante la expansión colonial. Los mismos luego fueron reproducidos por exploradores, viajeros, agentes coloniales y gubernamentales en distintas partes de América Latina. Ante Christine Taylor (1994, p. 86), por ejemplo, encontró que las mujeres jívaros también fueron representadas como bestias de carga y esclavas de sus maridos mientras que Jill Fitzell (1994, p. 53) muestra cómo la misma idea se aplicaba a los hombres indígenas de los Andes, descritos por exploradores europeos que visitaron la sierra ecuatoriana entre mediados y fines del siglo XIX.²

Una de las referencias más tempranas para el Chaco es la del jesuita Florian Paucke, quién en sus diarios del siglo XVIII escribió: “Una india es una bestia, así cargada parece un carro” (Furlong, 1938a, p. 95). Paucke y Dobrizhoffer fueron dos jesuitas contemporáneos que trabajaron con los mocovíes y los abipones respectivamente durante el siglo XVIII (Giordano, 2005; Citro, 2009). Como señalan Giordano (2005) y Citro (2009), la mirada de estos jesuitas sobre los indígenas americanos estaba influida por el mito del “buen salvaje” y produjeron imágenes más benignas sobre ellos: buscaban atenuar los estereotipos sobre su salvajismo, les adjudicaban signos de civilidad (Giordano, 2005, p. 33) y comparaban sus hábitos culturales con los de los pueblos europeos (en el caso de Dobrizhoffer). Citro

(2009, p. 403) señala que las visiones sobre el “buen” y el “mal salvaje” convivían en Paucke y Dobrizhoffer, pero en sus textos e imágenes cada uno resolvió esta tensión de diferente manera. Según la autora, en Dobrizhoffer tiende a prevalecer el modelo del buen salvaje (especialmente masculino) mientras que en Paucke predomina una narrativa que relata el pasaje de “los hombres aborígenes del estado de “salvajes” a “civilizados” gracias a la acción misional, así como la permanencia de las mujeres en una condición intermedia y ambivalente.” (Citro, 200b, p. 403).

Al leer los comentarios del jesuita Furlong (1938a; 1938b) sobre las obras de Paucke y Dobrizhoffer y analizar algunos capítulos de la obra de este último autor (Dobrizhoffer, 1968), encuentro que ambos describieron y comentaron aspectos de la vida de las mujeres en las misiones: labores domésticas, división sexual del trabajo, educación de los hijos, familia, prácticas matrimoniales, poligamia, adulterio e infanticidio. El interés por estos temas estaba en sintonía con los de las élites intelectuales europeas y las teorías sociales de su época que, para ese entonces (antes de la irrupción de la teoría evolucionista), comenzaban a problematizar esta clase de cuestiones, especialmente el rol que ocupaba la mujer en la socialización y transmisión de valores en los nuevos modelos de familia y sociedad patriarcal que se estaban gestando en Europa e importando hacia las colonias americanas. Es en este marco de ideas donde se debe situar la insistencia de los misioneros sobre el ‘estado bestial’ en el que parecían estar sumidas las “laboriosas” indígenas. Para los jesuitas, dicha bestialización conllevaba un grado de sumisión y pasividad femenina que para fines del siglo XVIII ya se mostraba contraria a los cánones del orden patriarcal y a los valores civilizados que el cristianismo europeo pregonaba.

Según Citro (2009), cuando Dobrizhoffer se refería a los hombres enfatizaba sus cualidades nobles y guerreras mientras que de las mujeres destacaba su aptitud para el trabajo. Pero también se observa que esta laboriosidad femenina, por momentos, parece tornarse un rasgo de servidumbre, distante del nuevo modelo de domesticidad que el misionero deseaba para las mujeres (también Paucke). Este estado de cosas, además, legitimaba el papel de las misiones para promover la evangelización y un nuevo modo de vida bajo la disciplina cristiana, creyéndose que la conversión religiosa mejoraría la posición de las mujeres en sus respectivos grupos.

Al leer algunos capítulos del libro de Dobrizhoffer en clave de género (especialmente el dedicado al matrimonio y a las nupcias), encuentro que en el marco de este imaginario sobre el buen salvaje que predomina en sus escritos,

las mujeres presentan mayores signos de benevolencia. Esto se refuerza cuando son presentadas como “víctimas” de sus maridos, hombres sobre los cuales Dobrizhoffer teje imágenes contradictorias con respecto a la vida conyugal.³ La poligamia y el abandono de sus esposas por otras mujeres más jóvenes y bellas (debido al envejecimiento o a que estaban obligadas a practicar la abstinencia sexual durante el amamantamiento) era la principal causa para que las esposas abandonadas actuaran con despecho y matasen a sus hijos pequeños. El aborto y el infanticidio, componentes que junto a las prácticas brujeriles representaban el lado salvaje del mundo femenino, eran las armas que tenían las mujeres para vengar el abandono de sus maridos. Por ello Dobrizhoffer valorizaba y ennoblecía las consecuencias positivas que dejaban el bautismo ya que les prohibía a los varones “la libertad de cambiar y aumentar de mujeres, afianzando la perpetuidad del matrimonio” (Dobrizhoffer, 1968, p. 202), trayendo como consecuencia una disminución del aborto y del infanticidio. Así, las mujeres serían las mayores beneficiarias de la nueva “disciplina conyugal cristiana” impuesta por la conversión (Dobrizhoffer, 1968, p. 203). En sus descripciones, las mujeres aparecen repudiando la poligamia y el adulterio, reprobando los matrimonios incestuosos y viéndose sometidas a la voluntad de sus maridos. En síntesis, Dobrizhoffer adscribía a las mujeres abiponas características como la fidelidad conyugal, la castidad, el pudor y cierta victimización.

Respecto a Paucke, en base a los comentarios hechos por Furlong sobre su obra (1938a), observo que su visión sobre la condición “bestial” de la mujer es más enfática que en el caso de Dobrizhoffer, pues Paucke se refirió explícitamente a las mujeres mocovíes como “bestias de carga”. Mediante el uso de esta imagen criticaba la división sexual del trabajo y a los hombres por perezosos y haraganes, las mujeres, por el contrario, eran erigidas en un modelo de laboriosidad cercano a la esclavitud,⁴ siendo un elemento más que jugaba a favor de la tarea misional: “el frágil sexo recarga con todas las tareas serviles y penosas, de modo que con el nombre de esposas son verdaderamente nada más que esclavas” (Furlong, 1938, p. 94). Había que modificar su estado de esclavitud y ese injusto abuso de los hombres, pero la predisposición para la domesticidad estaba enraizada en la naturaleza femenina: las mujeres mocovíes, igual que las abiponas que conoció Dobrizhoffer, mostraban señales de recato, virginidad, decoro y sumisión a la autoridad marital y paterna.

Ambos misioneros, a pesar de las representaciones contradictorias que esbozaban sobre las mujeres y sus diferentes apreciaciones sobre su condición bestial,

pues Paucke enfatiza este rasgo mientras que Dobrizhoffer lo atenúa inclinándose a leer en ello “solicitud para el trabajo” (Furlong, 1938b, p. 63), coinciden en describir (construir) una feminidad indígena curiosamente familiar a los cánones del cristianismo sobre la mujer, el matrimonio y la familia, llegando a que, en el caso Dobrizhoffer, las mujeres sean vistas como aliadas estratégicas para desarrollar y expandir las nuevas conductas y disciplinas que traía la misión.

En los escritos de los expedicionarios de fines del siglo XIX y principios del XX que recorrieron el Chaco occidental (por tierra o intentando navegar los ríos Bermejo o Pilcomayo) la imagen de la indígena chaqueña como una “bestia de carga” y/o “esclava” vuelve a aparecer, transformándose en la representación por excelencia para describir a las mujeres de los grupos indígenas. A diferencia de los escritos jesuitas, aquí ya no se aprecia ningún matiz sobre su condición bestial:

Tal es el ajuar de la mujer chaqueña, de ese ser infortunado nacido sólo para sufrir; de ese ente singular, que no sabe quejarse y que no descansa mientras vive; su juventud sólo dura un momento, su felicidad un sueño, ella no concibe otra clase de existencia que la del sufrimiento, que se halla en su ignorancia, no piensa, no sabe raciocinar, ¡desdichada de ella si le fuese dado medir la profundidad de su infortunio!

[...] ya no está lejano el momento en que la tierna doncella, alejada del hogar paterno, pase a ser, no la esposa, la tierna consorte de un amigo de su infancia, sino la esclava, la víctima indefensa, más aún, la *bestia de carga* de un salvaje fiero que no supo conquistar su corazón, ni despertar en él sentimientos afectuosos. Los indios del chaco no saben amar; por el contrario, las indias suelen querer con delirio, la mujer es mujer en todas partes [...] (Fontana, 1977, p. 115-16, resaltado nuestro).⁵

Las mujeres de los tobos y maticos son altas, corpulentas, de facciones desagradables, que las tornan repelentes con su costumbre de tatuarse. [...] Ellas, como lo han dicho todos, son los yunques de la casa. Son las esclavas y no las compañeras del hombre (Campos 1888, p. 255).⁶

La mujer es para el indio una bestia de carga; cuando mudan de campamento, es ella quién lleva los utensilios, las provisiones, y a no olvidar, la criatura que transporta en una bolsa en el hombro ó cargada

en la cadera. El marido solamente se ocupa en la caza, y pasa el resto de su tiempo paseando o durmiendo (Storm, 1892, p. 121).⁷

Probablemente, la mayoría de ellos ni siquiera haya observado los pesados bultos que esas “bestias de carga” estaban condenadas a llevar, pero la reproducción casi exacta de la misma imagen en todos los relatos, enmarcada en la escena de la mudanza o en el traslado del campamento, sugiere que éste era un recurso narrativo mediante el cual se dejaba el obligado testimonio de condescendencia ante la condición sufriente de la mujer indígena. La india era presentada como una víctima pasiva mientras que el indio era un haragán que se rehusaba a realizar los trabajos propios de su sexo y abusaba de las mujeres. En síntesis: un ser embrutecido para los cánones de la sociedad que representaban los expedicionarios.⁸ Otra intención de sentido que subyace en el uso de esta imagen que ilustraba el sometimiento de las mujeres, parece ser la revalidación del salvajismo y la brutalidad de los hombres,⁹ un condimento más que fortalecía aquel discurso que legitimaba la intervención de la “civilización” sobre este modo de vida tiránico, primitivo y reprochable de los indígenas.

Al describir las características de los grupos indígenas de las regiones que exploraban, los relatos de estos hombres se muestran influenciados por el discurso racista que estaba en boga en los círculos académicos del momento. A diferencia de los misioneros jesuitas, desconocían otros aspectos de la vida de las mujeres y generalizaban sobre la base de estereotipos típicos del discurso científicista-racista que influenciaba sus observaciones y relatos y los llevaba a sostener una visión peyorativa sobre el mundo indígena, reforzando la idea de que las indígenas eran sumisas, esclavas y pasivas, desconociendo que en las culturas indígenas del Chaco la fortaleza corporal de las mujeres era un diacrítico importante en la construcción cultural del cuerpo femenino. Este aspecto pasó menos desapercibido para los jesuitas quienes, al ser portadores de una mirada iluminista y habiendo convivido largos años con los indígenas, acusaron un mayor conocimiento (y menos etnocentrismo) al momento de referirse a la laboriosidad, las destrezas físicas y las curiosas actitudes “varoniles” de las mujeres (Dobrhizhoffer, apud Furlong, 1938b), contribuyendo a producir, mediante la puesta en tensión de estos aspectos diversos, imágenes más ambiguas y contradictorias sobre la femineidad indígena (Citro, 2009).

La imagen de la bestia de carga en el Chaco argentino aparecerá por última vez hacia la mitad de la segunda década del siglo XX en los informes de los inspectores del Departamento Nacional del Trabajo.¹⁰ Allí se volvía a

describir a la mujer indígena como una bestia de carga, pero ahora siguiendo a su marido al ingenio. El contexto social y económico de la época sugiere que mediante el uso de esta representación se buscaba generar impresiones y efectos de sentido diferentes a los anteriores:

Síguenles descalzas las desnudas chinas, más fuertes que los caballos que soportan a los indios. Son ellas las *bestias de carga*. Teniendo toda la resistencia en la cabeza –a la manera de bueyes- llevan suspendida de ella por medio de una cuerda de chagüa, la carpa y el ajuar, los botijos de barro para el agua, las pilchas y todo lo demás. En brazos, uno o dos chicos. Caminando a la par, los mayorcitos. Los indios de a pié llevan en la mano, el arco y la flecha y el cuchillo con el que van “rielando”, esto es, sacando de los árboles los “camahuis” que las abejas silvestres llenan de miel. A retaguardia, distanciados, los viejos y las viejas. (Vidal, 1914, p. 25).

Con excepción de Niklison ([1916] 1990), el único inspector preocupado por ofrecer una mirada alternativa sobre ésta y otras cuestiones, haciendo uso de una prosa poética para dejar testimonio sobre la cruda situación social y económica que padecían los indígenas chaqueños, el resto de los inspectores gubernamentales reaccionaron de manera estereotipada en sus informes: todos describían una misma escena en la cual la *india* o la *china* caminaba lentamente cargando bultos pesados y seguía a su marido al ingenio; paso siguiente, se denunciaba su estatus de “esclava” o de “bestia” y tercero, se acusaba al marido de ser un hombre cruel que abusaba de sus cualidades laboriosas. Lo que esconde un argumento como éste es que, así planteado el problema, la explotación laboral de las mujeres indígenas quedaba diluida en la explotación doméstica en la que “ancestralmente” estaban sometidas. No era más que otra expresión de la idiosincrasia y del salvajismo del mundo indígena, por lo tanto, un problema que estaba fuera del alcance de las patronales de los ingenios, muy interesados en emplear esta polifacética mano de obra femenina, dedicada a realizar los trabajos más fatigosos y descalificados de las plantaciones. Como he planteado en otro artículo (Gomez, 2010), el cuerpo bestializado, laborioso y racializado de la indígena era un cuerpo sumamente productivo: cargaba pesadísimos bultos, caminaba con ellos y sus hijos largas distancias y, una vez en el ingenio, armaba los toldos, cocinaba y trabaja a la par que su marido o más que él, aunque su jornal era casi la mitad inferior del que recibían los varones.

Pero la imagen de la bestia de carga no fue la única representación sobre las mujeres indígenas del Chaco. Esclavizadas, pasivas y laboriosas en la dimensión del trabajo, también podían mostrar “genios inquietos” cuando, celosas y pasionales, se enfrentaban cuerpo a cuerpo en “riñas sangrientas” (Furlong, 1938a, p. 90). La sumisión, la pasividad y la docilidad de la bestia de carga retrocedían para dar paso a unas corrientes de desenfado, agresión y decisión que se apoderaban de ellas. Si las mujeres encarnaban la servidumbre y la laboriosidad en el mundo doméstico de la misión y la *toldería*, con sus *tropelías* representarán el lado más pasional y pulsional de sus culturas: entre los grupos abipones, mocovíes y tobas, las mujeres del grupo se peleaban, agredían y competían entre ellas a causa de los celos y los “robos de maridos”. En su trance de Amazonas y guerreras, otro rasgo de esta naturaleza femenina se convertía en una amenaza distinta que desafiaba las convenciones de género que encarnaban los agentes colonizadores que alcanzaron a testimoniar sus furiosas escenas de lucha.

LAS MUJERES TAMBIÉN LUCHAN: AMAZONAS Y GUERRERAS

La segunda imagen sobre la mujer indígena del Chaco que quiero considerar, ha sido urdida en base a los relatos donde se narraban sangrientos combates femeninos que ocurrían en las *tolderías*, misiones y reducciones. En todos los lugares del mundo los hombres eran los que peleaban por las mujeres, pero aquí, en el Chaco, los roles estaban invertidos y las mujeres combatían cuerpo a cuerpo, con brazaletes y puños adornados con espinas, para disputarse el amor de un hombre. Varias fuentes se refirieron a las habilidades púgiles de las mujeres: jesuitas, exploradores, misioneros anglicanos y etnólogos europeos. Paucke habría presenciado varias peleas entre las mocovíes del Chaco santafesino durante el siglo XVIII:

Por una vez que riñen los varones, *riñen mil las mujeres*, y se tiran al rostro cuanto se han reparado, con dichos que penetran; y zahiriéndose tanto que o de pronto se emprenden o se desafía a la lucha. “Para esta salen de sus ranchos, con los cuerpos de la cintura arriba descubiertos, blandiendo sus dos armas que por lo común son sus dos brazos. Tal vez traen a la cinta algún cuchillo. Avistarse y soltar sus lenguas como víboras es la primera entrada. A las voces sale y las circunda el pueblo que no hace otro oficio que ver y celebrar. Luego se acometen, no tanto a puñetes, cuanto a arañeos y como perros de oreja, tíranse de las suyas,

metiéndose los dedos por los agujeros de los pendientes y rajándolos. Las heridas nunca son mortales y aunque se hicieran con los cuchillos, no tanto se penetran hasta se rasgan. Quedan si, bien ensangrentadas y rasguñadas. Rara vez hay indio que las aparte porque gustan sumamente verlas en el palenque. (citado en Furlong 1938a, p. 86)

Y Dobrizhoffer decía:

¿Acaso se podrían contar las cotidianas peleas y golpes de puño sobre el derecho de gobernar a la familia o sobre la benevolencia del marido? Nejetenta, como ya dije, es el vocablo peculiar que significa que dos mujeres se pelean por el mismo marido; pero si pelean por otro motivo dicen roélakitápeketa” (Dobrizhoffer, 1968, p. 201).

Los exploradores del Chaco tampoco dejaron de hacer mención a esta curiosa práctica femenina: “Las mujeres son muy celosas, y algunas veces sostienen riñas sangrientas entre sí” (Storm, 1892, p. 121). Baldrich decía que las mujeres tobas, en comparación con las “sumisas matacas”, se mostraban como mujeres más activas e influyentes en sus grupos: “arrogantes, altivas y amenazadoras” (1890, p. 267) exigían el pago de tributos a los extraños que pasaban cerca de sus tolderías y arengaban a sus guerreros prometiéndoles “no dejarles beber agua por mucho tiempo sino *aloja*, si nos vencían y mataban a todos” (Ibíd., p. 267-8). Aducía que sus riñas sangrientas eran “el resultado de la violencia de sus pasiones no atemperadas por nada” (Ibíd., p. 269).

Luna Olmos, quien fuera gobernador del Territorio de Formosa, en su expedición por la región del Pilcomayo en 1904 también dejó el siguiente testimonio:

Momentos antes de llegar nosotros a uno de los toldos, terminaba una pelea entre dos indias. Encontramos a una de ellas llorando amargamente: había peleado con otra india del cacique Docoidí que la había vencido y la había despojado de sus ropas y prendas de vestir, fugándose a su toldería. La causa de la riña, según lo averiguó mi lenguaraz, fueron los celos: la india de Tocoidí le había quitado el *marido* a la de Docoidí. Y pelean tirándose del pelo, a mordiscos y arañazos, hasta que quedan tendidas y una de ellas domina y vence, en presencia de toda la indiada, que respeta la lucha, sin que a ninguno le sea permitido intervenir ni en último caso (Luna Olmos, 1905, p. 27).

En los relatos procedentes de diversas fuentes y momentos históricos coexistían representaciones sobre la naturaleza femenina indígena que pendulaban en sus opuestos: las pasivas bestias de carga se transformaban en luchadoras sangrientas y otras imágenes surgían para configurar un imaginario guerrero sobre ellas, reforzando el vínculo entre feminidad indígena y alterización cultural.

Para los misioneros anglicanos, testigos en numerosas ocasiones de las peleas de las mujeres en la misión El Toba, éstas representaban un epítome del salvajismo en el que aún estaban sumidos los tobas en pleno siglo XX, en tanto condensaban la falta de control de las emociones, la violencia y el cuerpo. A raíz de esta actitud ‘guerrera’ y de ciertas destrezas físicas varoniles de las mujeres, los anglicanos veían en las tobas la reencarnación chaqueña del mito de las Amazonas (Gomez, 2011b).

Este mito fue parte de un imaginario europeo remontable a las épicas de la cultura griega (Homero y Heródoto principalmente). Allí, se narraban historias sobre lugares remotos donde existían grupos de mujeres que rechazaban las convenciones femeninas tradicionales, se mostraban hostiles, vivían aisladas de los hombres (aunque los utilizaban para tener hijos), mostraban reputación militar y destrezas físicas varoniles. En la conquista de América relatos similares formaron parte del cúmulo de fantasías sobre el Nuevo Mundo que numerosos exploradores contribuyeron a difundir, entre ellos el famoso Cristóbal Colón (Steverlinck, 2005). En las épicas griegas, la figura de las Amazonas era parte de una escena destinada a encarnar el extrañamiento, la otredad y la distancia cultural y geográfica (Hardwick, 1990, p. 18). Algo similar puede encontrarse en las distintas narrativas del Chaco, pues la descripción de tales riñas configura una feminidad cuya otredad reside en una inversión radical de los roles y actitudes de género occidentales y cristianas. Al proyectar la imagen de la indígena como una guerrera o una Amazonas, se escenificaba lo bajo, salvaje, remoto y la otredad sexual y cultural que el Chaco connotaba en tanto espacio vacío de civilización. Aquí, entonces, las mujeres funcionan como una metonimia del mundo indígena pues, alterizando a un grado extremo la ontología femenina de la mujer indígena se alterizaba aún más al Chaco como espacio fronterizo.

En síntesis, en varios de los relatos que hallé puede leerse como subtexto que la violencia y la agresión, encarnadas en las mujeres, representaban una amenaza y un obstáculo para la construcción del nuevo orden patriarcal que

el cristianismo, el protestantismo y el proceso de civilización deseaban imponer en las aldeas indígenas del Chaco. Las peleas femeninas además significaban una amenaza al costado más benévolo y productivo de la mujer indígena: su rol de excelente madre, laboriosa mujer, reproductora y transmisora de nuevos valores. Por ello, junto al infanticidio y el aborto, usualmente las peleas femeninas fueron intervenidas y/o prohibidas en las misiones.

EL AMOR LIBRE DE LAS INDIAS DEL CHACO

En la primera década del siglo XX y durante las dos siguientes llegaron al Gran Chaco etnógrafos suecos, finlandeses y germanos, con la intención de describir las culturas que habitaban en Argentina, Bolivia y Paraguay. Eric Von Rosen, Erland Nordenskiöld,¹¹ Alfred Métraux y Rafael Karsten querían dar con los últimos restos auténticos de la vida indígena montaraz, rescatar su mitología y comprar objetos de la cultura material, como encargo de los museos e instituciones que financiaban sus viajes. Estos etnólogos se formaron bajo la influencia de los primeros marcos teóricos de la disciplina, tomando como guía los tópicos relevantes de la etnografía de la época: la organización social, el parentesco y el matrimonio, la intriga por la existencia de poligamia entre los “primitivos”, la división sexual del trabajo, la “posición social de la mujer”, el “matriarcado”, las concepciones nativas sobre la sexualidad y la reproducción. También dieron testimonio sobre las peleas de las mujeres (Von Rosen, 1924, p. 101; Karsten, 1932, p. 57; Métraux, 1980[1937], p. 34-35; Nordenskiöld, 2002[1912], p. 81), creyendo algunos que esta práctica se producía a causa de los celos que desataba la poligamia. Además, para estos etnógrafos las riñas eran una demostración entre otras de la feminidad activa, decisiva e influyente que encarnaban las mujeres y que particularmente a ellos les interesaba rescatar.

Nordenskiöld, Karsten, Métraux y Von Rosen parecen haberse conjurado para desmentir el estereotipo de la bestia de carga y rescatar imágenes notablemente inversas: aseguraban que las indias gozaban de una libertad inaudita en materia sexual, elegían a sus maridos, mostraban una posición influyente en sus respectivas aldeas y era muy estimada su contribución a la economía doméstica. Primero Nordenskiöld (2002, p. 83) y luego Alfred Métraux se encargaron de desentrañar el nudo erróneo del viejo estereotipo:

Ante todo quisiera desarraigar una idea tan falsa como difundida. Se cree comúnmente que la condición de la mujer entre los primitivos es miserable y semejante a la de un esclavo. Muchos viajeros se han enternecido con su situación consagrándole páginas conmovedoras. [...] No hay cuadro más falso y más injusto. Muchos etnógrafos han protestado contra tal interpretación de los hechos y yo mismo durante una expedición que hice en el Chaco puede constatar que no había tal servidumbre. Efectivamente las apariencias dan razón a los que se indignan de la servidumbre en la cual estaría la mujer indígena primitiva. Cuando una tropa de Indios viaja es la mujer quien lleva toda la carga y da lástima a veces verla agobiada bajo una pesada red llena de todos sus enseres domésticos y además llevando a sus hijos sobre los hombros o el costado. Mientras el marido o el hermano camina adelante muy ufano con solo un arco y algunas flechas en la mano. Pero si uno se toma la pena de considerar las cosas tales como son, podrá comprender que una actitud tan egoísta de parte del hombre se justifica plenamente. Durante toda la caminata los hombres deben proveer la tropa de la alimentación necesaria y estar listos para matar de un flechazo cualquier animal que pase a su alcance. No podrían cumplir con este deber si estuviesen impedidos por una carga. Además la tribu pasa muchas veces por territorios hostiles y cada hombre tiene que estar pronto para repeler cualquier ataque (Métraux, 1931, p. 122).

En similar sintonía, Karsten afirmaba que el mito de la india esclava y oprimida era el comentario superficial de un viajero que, como Daniel Campos, “no había tenido la oportunidad de estudiar las condiciones sociales de los nativos correctamente” (Karsten, 1932, p. 65). Según este autor, la existencia de un ‘derecho materno’ entre los choroti y la libertad de estas mujeres y de las matacas para proponer matrimonio (no siendo así entre las tobas) eran evidencias a favor de la alta posición que mostraban las mujeres en el Chaco.

Esta etnografía difería con las visiones precedentes sobre los indígenas de esta región: no eran gentes salvajes, irracionales y codiciosas, y descartaban las hipótesis seudocientificistas de los exploradores y científicos militares de fines del siglo XIX. Movidos por intereses científicos (aunque teñidos de nostalgia y romanticismo), en las narrativas de Nordenskiöld y Métraux puede observarse una línea de continuidad con la mirada humanista sobre la naturaleza indígena

que intentaron los padres Paucke y Dobrizhoffer. Comparten con los jesuitas el valor otorgado a las observaciones elaboradas a partir de la convivencia con los indígenas,¹² el interés por las lenguas nativas y, como parte del canon de la naciente disciplina, la observación directa, participante y meticulosa (Arenas, 2002/2003). Los dos etnógrafos mencionados entendían que el proceso de civilización en el Gran Chaco significaba el derrotero histórico de los indígenas. Proyectaban una visión romántica sobre la vida montaraz¹³ y escribieron sus relatos compungidos ante la devastación del paisaje chaqueño y la ineludible extinción o asimilación de las “razas” que estudiaban. El mundo indígena, en su propia lógica era libre, sano, sensual y alegre.¹⁴ Pero a medida que tomaba contacto con la civilización blanca degeneraba, como ocurría con los códigos sexuales y morales de los grupos. Curiosamente, veía Nordenskiöld, a medida que las mujeres adoptaban patrones criollos en su vestimenta comenzaban a comportarse como prostitutas¹⁵, mientras que los hombres, si se mostraban amables y cálidos en sus aldeas de origen, se volvían impertinentes al habitar en las misiones (Nordenskiöld, 2002, p. 193).

Pero de todas las observaciones sobre el mundo femenino existió una de particular interés para estos hombres: las mujeres de varios grupos (choroti, ashluslay, toba y matabo) gozaban de una inaudita libertad sexual una vez que atravesaban la menarca y a lo largo de su juventud, mostrando otra moral sexual y una “falta de pudor” para con sus cuerpos. Si estos etnógrafos se encargaron de restituir a los varones indígenas una masculinidad adulta, a las mujeres les devolvieron la feminidad que las imágenes difundidas en los siglos anteriores habían devaluado. Feminidad, ahora sensual y jovial, por la cual sus escritos despedían simpatía, comprensión y también mucho erotismo.

Las muchachas mayores bailaban detrás de sus amantes, las más jóvenes iban aproximándose de a uno y otro sitio para bailar un rato detrás de un cuerpo masculino bien formado y enseguida –voluptuosas pero tímidas- desaparecer detrás de los arbustos y matas. Casi siempre los hombres eran más numerosos que las mujeres; feliz el hombre que fue secuestrado y seducido. (Nordenskiöld, 2002, p. 80)

El amor libre es algo natural para esta gente; a esos indios e indias les es totalmente desconocido que esa vida supuestamente inmoral tenga algo de malo. No debemos creer que las muchachas que cambian cada

noche o cada dos noches de amante, son de alguna forma peor que si fuera vírgenes. Son buenas y trabajadoras y, como hemos señalado, se convierte en amas de casa laboriosas y buenas madres. La vida que llevan es para ellas, así como sus padres y otros parientes, algo completamente natural. (Ibíd., p. 82).

Los mencionados etnógrafos procuraron construir una mirada científica y “objetiva”, sin embargo, encarnaron una relación altamente erotizada con el mundo indígena, especialmente con las mujeres, a quienes veían como no del todo domesticadas y desprovistas de los tabúes que gobernaban la vida sexual y social de las féminas europeas. Esto puede observarse en los adjetivos utilizados para retratar a las jóvenes: “muchachas indígenas jóvenes y bellas” (Ibíd., p. 73); “muchacha choroti de sangre caliente y seductora” y “muchacha radiante” (Ibíd., p. 81). Esta erotización con el mundo indígena femenino también afloró en el ámbito de la fotografía postal: entre 1920 y 1940 tuvieron una amplia circulación en la urbe porteña postales que retrataban a jovencitas indígenas del Chaco en poses eróticas y desnudas, posando para un ojo blanco y masculino ávido de exotismo y sensualidad (Giordano, 2005, p. 147-152).

Retornando a la problemática sobre la “posición de la mujer” que mencioné varias páginas atrás, puede observarse cómo una vez más ésta era utilizada como un indicador metonímico de la naturaleza e integridad humana de los grupos indígenas. Al deslegitimar el mito de la “esclava” y la “bestia de carga” se desmentía el estereotipo de los indios como varones salvajes, brutos, ignorantes y crueles¹⁶ con sus mujeres. Reentronizando a la india como una mujer estimada, libre, decisiva, sensual y autónoma sobre su cuerpo y su capacidad reproductiva (mediante al aborto y el infanticidio), se reubicaba a la sociedad indígena en un lugar altamente positivo (aunque no por ello dejaba de ser primitivo), reconociéndose su alteridad desde una mirada romántica.

Estos etnógrafos, con su nueva mirada sobre la mujer indígena, escribieron sobre temas que las élites intelectuales de su época – influenciadas por el auge del romanticismo – comenzaban a considerar (aunque la posición de la mujer y la moral sexual ya eran temas de interés en la etnología europea). Feminizaron la sexualidad indígena, separaron la sexualidad de la reproducción y entendieron que el ejercicio de una sexualidad libre era un comportamiento normal en varios grupos indígenas. No obstante, la sexualidad femenina

estaba sujeta a reglas y normas: cómo nos deja claro Nordenskiöld en la cita que aparece más arriba: las mujeres sólo podían hacer uso de su libertad sexual durante la juventud. Las mujeres choroti y ashluslay, una vez que elegían a su cónyuge preferido, debían volvían ejemplares y fieles esposas, laboriosas mujeres y excelentes madres. Después de todo, y para no incomodar a sus lectores, el autor remarcaba que la libertad sexual femenina, tarde o temprano, acababa por reencauzarse hacia la institución matrimonial.



Fig. 1: joven choroti. Fuente: Von Rosen (1924).

NOTAS

1 Varios trabajos sobre los grupos indígenas del Chaco analizan las fuentes escritas por los misioneros jesuitas, franciscanos y anglicanos y los relatos de los exploradores y militares que actuaron como funcionarios de la colonia y luego de la república. Sugerimos la lectura de Wright (2008), Giordano (2005), Gordillo y Leguizamón (2002), Gordillo (2004) y Citro (2009).

2 En otras regiones del mundo colonizadas, los exploradores y misioneros europeos también se refirieron a las indígenas como bestias de carga (ver Harbin y Kan, 1996, p. 565).

3 Por un lado, dice que los actos de adulterio, prostitución e incesto son “in-auditos” entre los abipones, pero luego se dedica a mencionar los efectos negativos de la poligamia y el “repudio de la mujer”.

4 Algo similar observa Citro (2009, p. 414), cuando señala que Paucke “elogia el arduo trabajo femenino, comparado con la ‘haraganería masculina’”. En este sentido, pareciera que las mujeres “naturalmente” serían más disciplinadas que los hombres, quienes se entregaban con mayor regularidad a las borracheras y la guerra. Sin embargo, cuando el jesuita ilustra y escribe sobre los logros del proceso de conversión, esta relación, por lo que dice la autora, parece invertirse: los hombres son más disciplina-

dos y ellas son ilustradas con gestos y actitudes paganas, acusadas de simular su conversión y continuar practicando la brujería (2009, p. 414). De ahí que la autora plantee que Paucke tenía una mirada ambivalente sobre las mujeres, permaneciendo en un estado intermedio entre el primitivismo y la civilización (Ibíd., p. 417).

5 El comandante Jorge Luis Fontana estuvo a cargo de una expedición por el Pilcomayo en 1882, por orden del gobierno argentino para dar con los restos del expedicionario francés Creveaux, muerto por guerreros tobas en una expedición emprendida por el Pilcomayo en 1882.

6 Daniel Campos, Comisario Nacional y delegado del gobierno de Bolivia, estuvo a cargo de la Expedición Boliviana de 1883, la primera en atravesar el Chaco desde Tarija hasta Asunción, teniendo como objetivo la exploración y la búsqueda de los restos de Creveaux.

7 Olaf Storm, ingeniero hidrógrafo, miembro de la Société de Géographie de Paris, participó en la Expedición Feilberg enviada por el gobierno argentino para explorar el Pilcomayo y colaborar en la campaña militar de Victorica contra los indígenas del Chaco. Luego Store, en 1890, estuvo a cargo de otra expedición que llevaba su apellido (Expedición Storm), que tenía por objetivo completar la exploración del Pilcomayo iniciada por Feilberg y llegar a Bolivia.

8 Baldrich se refirió a los hombres matacos como “soberanos y dueños brutales de sus esposas e hijos” (1890, p. 218); “el indio es brutal con las mujeres a quienes trata con dureza y con altiva superioridad” (Ibíd., p. 222).

9 Los relatos de viajeros como Storm, Fontana y Campos se estructuran en relación al discurso científico-antropológico de la época donde las nociones de “raza”, “tipo”, “mezcla”, “pureza” y “bastardismo” eran comunes. Importaba demostrar, para algunos, que el indio más que “misionalizado” debía ser utilizado como “elemento de trabajo” en los centros-agroindustriales, para luego en el futuro ser aculturado y asimilado por el mundo criollo y blanco. Para estos hombres el indio continuaba siendo una presencia amenazante y salvaje. Para los misioneros, en cambio, los indios misionalizados podían “evolucionar”, tal como indicaba su discurso cristiano, humanista en el cual el progreso era posible mediante el trabajo y la educación espiritual.

10 Durante los años 1912, 1914 y 1915, desde esta institución gubernamental se financiaron viajes para inspeccionar las condiciones de trabajo de la población indígena en el Chaco argentino y se elaboraron informes y un reglamento para enmarcar legalmente su trabajo y la mitigar la explotación que padecían en los ingenios de Jujuy (Lagos, 2000; Gordillo, 2004; Gomez, 2010).

11 Nordenskiöld y Eric Von Rosen realizaron un viaje exploratorio por Bolivia y Argentina en 1901-1902, junto a Eric Boman, Robert Fries (botánico) y G. von Hofsten (ornitólogo). Esta expedición se llamó Expedición Sueca Cordillera-Chaco 1901-1902 (Wassén, 1966/1967).

12 Giordano (2005, p. 33-34 y 67), Wright (2008, p. 90) y Citro (2009, p. 404) subrayan el valor que los jesuitas le daban a las experiencias directas como fuente de autoridad para producir relatos ‘verdaderos’ sobre el mundo indígena, adelantándose a lo que luego se volverá uno de los requisitos fundacionales de la antropología académica.

13 “Casi se podría decir que para los choroti y los ashkluslay la vida tiene tres períodos. El primero está dedicado al juego, el segundo al amor y el tercero a la bebida” (Nordenskiöld, 2002, p. 90).

14 Al igual que los antiguos misioneros, no dejaron de mencionar las luchas de las mujeres y pusieron extrema atención en aspectos exóticos como los tatuajes grabados en sus rostros, práctica que para principios del siglo XX estaba en progresivo abandono como consecuencia de las estadías en las misiones y en los ingenios. Se concentraron en la descripción de las dimensiones lúdicas de la vida indígena en las cuales ellos tomaban parte: las sensuales danzas que practicaban los jóvenes de ambos géneros en las noches de luna llena, los jue-

gos de niños y adultos, las canciones y las borracheras masculinas

15 El autor observaba una relación inversa entre pudor y moralidad en las mujeres: “Por lo visto la convivencia con los blancos eleva el pudor. Las indias se avergüenzan incluso de mostrar sus pechos. Pero en la medida en que aumenta el pudor, baja la moral” (Nordenskiöld, 2002, p. 210).

16 Amadeo Baldrich, un claro representante de la narrativa científicista, positivista y racista que encuadraba los relatos de las exploraciones y expedicio-

nes militares de fines del siglo diecinueve, decía del indio que “era brutal con las mujeres a quienes trata con dureza y altiva superioridad” (1890, p. 222). El etnólogo Rafael Karsten, por el contrario dirá: “...generalmente el marido toba trata a su esposa con cariño y afecto” (1932, p. 65). Nordenskiöld: “Es cierto que las mujeres chorotis y ashkluslays tienen que trabajar duro pero no se las trata mal” (Nordenskiöld, 2002, p. 84); Mètraux: “Las mujeres tobas no son maltratadas, aunque hay excepciones” (1980, p. 34).

BIBLIOGRAFÍA

ARENAS, Patricia. Alfred Métraux y su visión del mundo indígena en los trabajos etnográficos en el Chaco argentino. *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin*, v. 66-67, p. 127-132, 2002-2003.

BALDRICH, Amadeo. *Las Comarcas Virgenes*. El Chaco Central Norte. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1890.

CAMPOS, Daniel. *De Tarija a Asunción*. Expedición Boliviana de 1883. Informe del Doctor Daniel Campos. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1888.

CITRO, Silvia. Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos. *Anthropos*, v. 104, p. 399-421, 2009.

DOBRIZHOFFER, Martin. *Historia de los abipones*. Tomo II. Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

FITZEL, Jill. Teorizando la diferencia en el Ecuador: Viajeros Europeos, la Ciencia del Exotismo y las Imágenes de los indios. In: MURATORIO, Blanca (Ed.). *Imágenes de Imagineros*. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX. Ecuador: FLACSO, 1994. p. 8-25. (Serie Estudios-Antropología)

FONTANA, Jorge Luis. *El Gran Chaco*. Buenos Aires: Solar; Hachette, 1977.

FURLONG, Guillermo. *Entre los mocovíes de Santa Fe*. Según las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgués, Román Arto Antonio Bustillo y Florián Baucke. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu e Hijos, 1938a.

_____. *Entre los Abipones del Chaco*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1938b.

GIORDANO, Mariana. *Discurso e Imagen sobre el Indígena Chaqueño*. La plata: Ediciones Al Margen, 2005.

GOMEZ, Mariana. ¿Bestias de carga? fortaleza y laboriosidad femenina para el capital. La incorporación de las mujeres indígenas al trabajo en los ingenios. In: CITRO, Silvia (Ed.). *Ensayos Antropológicos de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, 2010 (en prensa).

GORDILLO, Gastón. *Landscapes of devils*. Tensions of places and memory in the argentinean Chaco. London: Duke University Press, 2004.

GORDILLO, Gastón; LEGUIZAMÓN, Martín. *El río y la frontera*. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo. Buenos Aires: Biblos, 2002.

HARBIN, Michael y KAN, Sergei. Introduction. *Ethnohistory*, v. 43, n. 4, p. 563-571, 1996.

HARDWICK, L. Ancient Amazons – Heroes, outsiders or Women? *Greece and Rome*, v. 37, n. 1, p. 19-30, 1990.

HARRIS, Olivia; YOUNG, Kate. *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, 1988.

KARSTEN, Rafael. *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Ethnological Studies. Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1932.

KAY, Martin y VOORHIES, Barbara. *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama, 1978.

LAGOS, Marcelo. *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional*. Gran Chaco 1870-1920. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2000.

LUNA OLMOS, Lucas. *Expedición al Pilcomayo. Informe presentado al SE el Señor Ministro del Interior Doctor Rafael Castillo por el Señor Gobernador del Territorio de Formosa Dr. Lucas Luna Olmos*. Buenos Aires: Imprenta y Papelería Guillermo Krieger, 1905.

MÈTRAUX, Alfred. La mujer en las sociedades primitivas. *Azul Revista de Ciencias y Letras*, v. 2, n. 10, p. 121-139, 1931.

_____. *Studies of Toba-Pilagá Ethnography (Gran Chaco)*. New Haven: Human Relations Area Files, 1980.

NIKLISON, José Elías. *Los tobas*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, (1990[1916])

NORDENSKIÖLD, Erland. *La vida de los indios*. La Paz: APCOB, 2002.

STEVERLYNCK, Astrid. To what extent were Amazon Women facts, real or imagined, of Native Americans?. *Ethnohistory*, v. 52, n. 4, p. 689-726, 2005.

STORM, Olaf. *El río Pilcomayo y el Chaco Boreal*. Viajes y Exploraciones. Buenos Aires: Compañía Sud Americana de Billetes de Banco, 1892.

TAYLOR, Anne, C. Una Categoría Irreductible en el Conjunto de Naciones Indígenas: los Jívaros en las Representaciones Occidentales. In: MURATORIO, Blanca (Ed.). *Imágenes de Imagineros*. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX. Ecuador: FLACSO, 1994, p. 75-107. (Serie Estudios-Antropología)

VIDAL, I. Informe sobre las condiciones en que los indígenas son contratados: cargos formulados por los indígenas. *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, Buenos Aires, n. 32, 1914.

WASSÈN, Henry, S. Four Swedish Anthropologist in Argentina in the First Decades of the 20th Century. Bibliographical notes. *Folk Dansk Etnografisk Tidsskrift*, v. 8-9, p. 343-350, 1966/1967.

VON ROSEN, E. *Ethnographical Research Work during the Swedish Chaco-Cordillera Expedition 1901-1902*. Stockholm: C. E. Fritze, 1924.

WRIGHT, Pablo. *Ser-en-el-sueño*. Crónicas de historia y vida toba. Buenos Aires: Biblos, 2008.

VIDA SEXUAL DOS SELVAGENS (NÓS): INDÍGENAS PESQUISAM A SEXUALIDADE DOS BRANCOS E DA ANTROPÓLOGA*

Barbara Maisonnave Arisi

*¿Tenían la verga de los “papa” a los mismos tamaños
formas que las de los tabitianos?
¿Era el sexo de las europeas igual al de las mujeres de aquí?
¿Lucían más o menos el vello entre sus piernas?*

Vargas Llosa

ANTROPOLOGIA NATIVA: SEXO PRATICADO PELOS/AS BRANCOS

Este trabalho é resultado de minha pesquisa com o povo Matis, de língua Pano, que vive na terra indígena Vale do Javari, Amazonas. Vivi com os/as Matis durante 12 meses, em três períodos de trabalho de campo. Em 2006, desenvolvi uma pesquisa de mestrado sobre narrativas de contato e isolamento dos povos Matis e Korubo (Arisi, 2007; 2010); novamente, em 2009 e 2011, retornei ao Vale do Javari, dedicada a estudar como criam, desenvolvem e transformam a “economia de sua cultura”, como negociam com a mídia, turistas, indigenistas, antropólogos e outros/as indígenas para mostrar seus rituais, suas caçadas, seu modo de viver na floresta, suas tatuagens faciais.

Ao chegar ao Vale do Javari para essa nova temporada de trabalho de campo, não esperava tornar-me centro de uma pesquisa específica por parte dos/



Fig. 2: mulheres Matis dançam e cantam (*Txirabo nomankin*).

Comunidade Aurélio, 17/9/2009

Na foto, da esq. para a dir.: Kaná (mulher de Binan Mantê, ikbo da maloca), Bëssó Wassá Dantin (segunda mulher de Txema), Dani (mulher de Makë Xawan) e Tumë (segunda mulher de Binin Bëshu, irmão mais moço de Txema). Foto: Barbara Arisi.

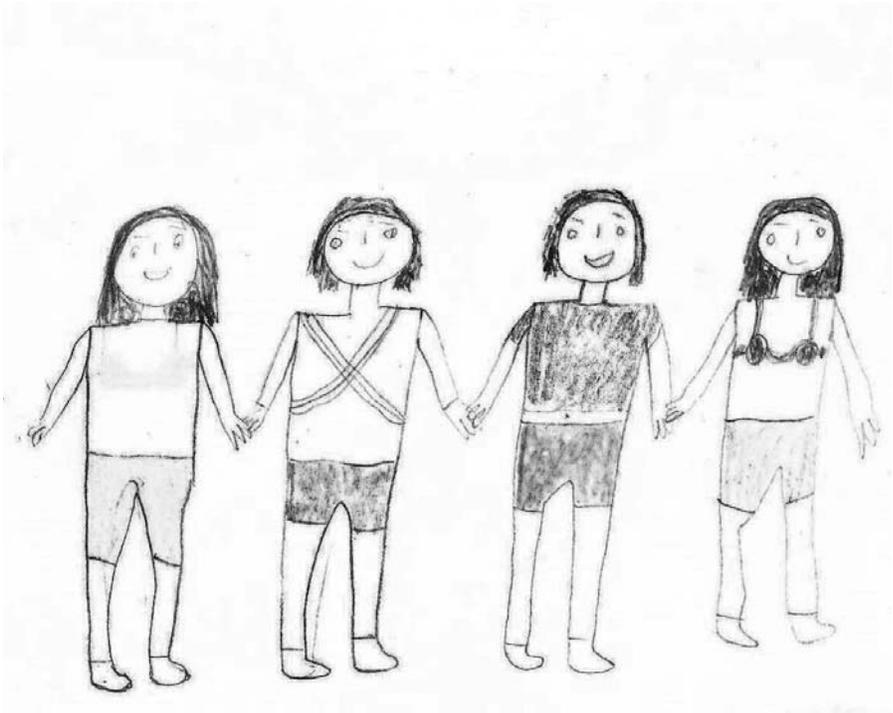


Fig. 3: mulheres indígenas e a autora. Desenho de Chawá, mulher de Damë Kaci.



Fig. 4: registros de trabalho de campo. Desenho de Barbara Arisi.

as Matis: o sexo praticado pelos/as não indígenas. Nesta seção, relato como os/as Matis fizeram comigo o que Roy Wagner (1981) chamou de “antropologia reversa”. Empréstimo de Benites (2007) a explicação sucinta do conceito wagneriano e do que ele implica em termos de “relatividade cultural”.

Roy Wagner desenvolveu uma noção de cultura que se afasta de características estruturais ou sistêmicas e assume a criatividade como elemento central de sua elaboração teórica. A partir desse princípio operativo, ele propõe a invenção como uma atividade humana vital. Nesta proposição há duas implicações da ideia de cultura proposta pelo autor: a objetividade relativa (*relativity objectivity*) e a relatividade cultural (*cultural relativity*). A ideia de objetividade relativa não é apenas uma recusa à ideia clássica de objetividade absoluta e, portanto, a afirmação de uma objetividade deficiente. Ela diz respeito ao fato de que todos observamos a partir dos pontos de vista da cultura a qual pertencemos. Relatividade cultural não significa relativismo cultural, isto é, a relatividade não diz respeito à ideia de que há uma realidade exterior aos símbolos e vários pontos de vista sobre a mesma. A relatividade cultural está combinada à objetividade relativa pois, se observador e observado pertencem cada qual a uma cultura e, portanto, só podem enxergar a partir dela, todas as culturas se equivalem (p. 126).

Como fazemos sexo? É verdade que as mulheres chupam o pênis de seus companheiros? A mulher fica em cima durante o ato sexual? Como fiz para não ter tantos/as filhos/as? Reuniões onde debatemos essas e outras questões ocorreram no centro da maloca, com homens e mulheres fazendo-me perguntas. Enquanto pesquisava sobre paternidade compartilhada Matis (a ser tratada em detalhes em minha tese de doutorado (Arisi 2011), eles/as se interessavam por minha iniciação sexual e meu controle de natalidade. Aqui, relato e analiso essa experiência um pouco singular e bastante instrutiva sobre igualdade, similaridade e diferença de sexualidades.

SEXUALIDADE NO CAMPO

Creio que todos/as antropólogos/as passem por experiências como as que vou relatar a seguir, mas muitos/as depois preferem arquivar essas

informações em suas prateleiras, e essas notas e páginas ficam inscritas nas memórias, nas cadernetas e nos diários de campo e não participam do debate da disciplina. Raríssimos/as são os/as pesquisadores/as que se atrevem a compartilhar experiências ou debates sobre sexualidades ocorridas em campo. Uma excepcional exceção é o artigo de Steven Rubenstein (2004), que trata de seu relacionamento amoroso e sexual com uma indígena Shuar. Ao explicar a que e por que se propôs a compartilhar e refletir sobre seu encontro com a mulher que chama ficticiamente de Magdalena Sapi, o antropólogo norte-americano escreveu:

Especificamente, examino o papel do poder e do desejo em várias trocas ocorridas entre mim e meus/minhas informantes. Como a maioria dos antropólogos, muitas vezes, dei dinheiro e bens manufaturados aos Shuar em troca de acesso a suas vidas. Porém, minha educação sobre as trocas no trabalho de campo foi especialmente pessoal, porque se centrou numa relação entre uma mulher Shuar, Magdalena Sapi, e eu. Por meio dessa relação, tive de confrontar a profunda conexão entre trocas e poder que, simultaneamente, me trouxeram para mais perto e também me distanciaram das pessoas com quem eu tinha vivido. Eu também queria responder ao chamado de Esther Newton para que os heterossexuais homens “explorassem como sua sexualidade e gênero podem afetar suas perspectivas, privilégios e poder no campo” (1993, p. 4) e a sua sugestão de expor intimidades físicas e emocionais comuns na pesquisa, mas quase sempre reprimidas na escrita etnográfica (p. 1.042, tradução nossa).¹

Rubenstein irá relatar em detalhes o relacionamento em que ele e Magdalena se envolveram, tentando elucidar as diferenças de perspectivas de cada um sobre o que ocorria. A agência de Magdalena no episódio é ressaltada na conclusão do artigo, em que o autor finalmente entende que a mulher queria provavelmente acobertar uma relação com um outro homem e, portanto, ele era também um alibi para que ela pudesse viver a vida e a sexualidade da forma que queria. O artigo é interessante também por explicitar como as trocas se dão em níveis emocionais, afetivos e econômicos. O momento de solidariedade entre os homens Shuar e o antropólogo se dá quando ele, sentindo-se humilhado, resolve usar seu poder como

dono de um butijão de gás; a descrição não é hilária, pois é comovente demais. Rubenstein, porém, não comenta nada sobre a relação sexual em si, escreve mais sobre as relações econômica e erótica dos dois.

Não gostaria de desapontar os/as leitores/as que me acompanharam até aqui, mas é melhor já explicitar que, infelizmente, não irei contar experiências ou fantasias sexuais com os/a indígenas Matis. O relato tem foco em convites para o sexo, recusas de minha parte, conversas sobre o assunto com homens e mulheres e a imensa curiosidade despertada pelas diferenças entre sexualidades que isso tudo desencadeou. Os filmes pornôns que eram trazidos da cidade e exibidos nos aparelhos de tevê e DVD em algumas casas das duas aldeias também eram dados etnográficos dos quais os/as Matis dispunham para me bombardearem com perguntas sobre minhas práticas sexuais e para inúmeras conversas que travamos sobre o “sexo dos brancos”, como os/as Matis chamam. Quando negava ter experienciado alguma prática, alguns/algumas Matis balançavam a cabeça como aqueles/as antropólogos/as que não se convencem quando os/as “nativos/as” negam algo, afinal, partem do princípio de que é sempre diferente o que se fala e o que se faz.

POSIÇÃO FLUÍDA DO GÊNERO DA PESQUISADORA

Antes de descrever as diversas situações vividas no Javari, gostaria de explicitar como entendo minha posição hierárquica e de gênero no campo. Kulick (1995) considera que as relações sexuais entre antropólogos/as e “nativos/as” no campo seriam, em muitos casos, relações antiéticas e de exploração, coloniais e altamente desiguais. No meu caso, se, por um lado, muitas vezes mantinha uma posição de poder, por ter liberdade de escolher quando iria ou não participar das expedições de coleta de buriti ou de buscar mandioca na roça com as demais mulheres, e desfrutasse de outros privilégios como se fosse homem, já que era convidada a caminhar com eles na floresta para buscar madeira ou folhas de palmeira para construir a maloca, cortar cipó *tatxik* e carregá-lo para a aldeia, e sentar na roda de *tatxik* na madrugada – única mulher presente naquelas ocasiões –; por outro, era também lembrada por homens e por mulheres de que era mulher, pois precisava ser chibatada com varas da palmeira de murumuru (*kuestê*) na volta da floresta para a aldeia para não me tornar uma mulher preguiçosa, ou tinha de ouvir

as propostas ou brincadeiras de que iriam fazer sexo – todos – comigo no mato. Posto isso, passo a refletir sobre o interesse dos/as Matis em conhecer acerca da vida sexual dos/as não indígenas.

FILMES PORNÔ NA ALDEIA

Ao retornar ao Vale do Javari em 2009, três anos após minha experiência de campo anterior, observei uma série de mudanças ocorridas nesse espaço de tempo. Na aldeia Aurélio, uma das transformações havia sido provocada pela existência de uma placa solar, antes usada para a iluminação da escola e, agora, conectada a um conversor e uma bateria de caminhão que provia de energia a televisão e um aparelho de DVD. Na outra aldeia, 7 horas de canoa com motor 8HP rio Ituí abaixo, a televisão e o DVD eram alimentados por um gerador movido a combustível – chamado “combustol” no Amazonas. Em ambas as tevês, um dos programas era assistir filmes pornôs, comprados ou trocados nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant ou Tabatinga (AM), no Brasil, ou em Letícia, na Colômbia.

Logo de início, convidaram-me a compartilhar da novidade e assistir filmes de forró, com reboletes dançarinas e dançarinos. Nessa noite, éramos cerca de trinta pessoas entre velhos/as, adultos/as, jovens e crianças sentadas ou deitadas pelo piso de paxiúba da casa sobre pilotis de um rapaz solteiro. Nosso anfitrião era o dono dos aparelhos eletrônicos comprados com o dinheiro da aposentadoria de sua mãe e também com o próprio salário, que recebe como funcionário terceirizado da FUNAI para ser vigilante da Terra Indígena Vale do Javari. Os jovens homens brincaram comigo, perguntando se eu conhecia filmes pornôs, nos quais os/as brancos/as faziam sexo em grupo. “Sim, eu já vi filmes pornô”, respondi. Contaram-me, então, que assistiam também a filmes de sexo naquela casa e naquela tevê, porém não me convidaram a assisti-los.

Ao ouvir as brincadeiras sobre filmes pornôs que os jovens faziam comigo no banco do lado de fora da casa que funciona de farmácia, a enfermeira que lá trabalhava subcontratada pela então FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) pediu-me que falasse com os jovens para que as crianças não vissem os filmes, pois receava que as crianças tentassem fazer o que viam nos filmes e se machucassem, introduzissem algo nas vaginas, pênis ou ânus umas das outras ou, ainda, fizessem algo com os animais de

estimação. O/a antropólogo/a como mediador entre diferentes moralidades e sexualidades? Será que deveria falar algo? Pensei sobre o assunto durante dois dias e resolvi então conversar com dois jovens que organizavam as sessões de filmes DVD. Disse que a enfermeira havia me pedido para transmitir a mensagem de que ela considerava melhor as crianças não verem os filmes pornô. Também argumentei com a enfermeira que ela não deveria se preocupar com o assunto, afinal, não havia atendido nenhum caso de criança machucada, portanto isso era uma preocupação sua apenas; ela não poderia prever o que as crianças indígenas fariam – se é que fariam algo – influenciadas pelos filmes pornô.

Os rapazes perguntaram-me se os/as não indígenas deixavam suas crianças assistirem esse tipo de filme. Falei que a maioria dos pais interdita filmes que tenham cenas de sexo para as crianças pequenas. Disse a eles que “tem escrito na capinha de papel do DVD que é proibido para menores de 18 anos”; contudo, completei dizendo que pensava que eles mesmos deveriam determinar qual era a idade inicial para começar a assistir a filmes pornô. Algumas vezes, a enfermeira chamou minha atenção para observar crianças de 5 anos que brincavam de deitar uma sobre a outra e balançar o corpo imitando um casal fazendo sexo. Comentei com a enfermeira que eram apenas brincadeiras e que ela não deveria se preocupar, afinal todas as crianças brincam de sexo. Tentava não ser moralista, nem corroborar nenhum dos lados, mas expor para ambos que haviam diferentes moralidades em jogo. E as diferenças de práticas sexuais eram cada vez mais explicitadas.

É VERDADE QUE...?

Quando estava na aldeia Beija-Flor, na maloca, em uma de nossas conversas após o pôr do sol na roda de *tatxik*,² os homens mais velhos aproveitaram para me perguntar se era verdade que os/as brancos/as, como eu, faziam sexo em grupo. Respondi que sim, que algumas pessoas faziam sexo em grupo, mas que, dos/as que conhecia, a maioria fazia sexo apenas em dupla, entre duas pessoas. Tentava não ter um discurso moralizador, mas dar as informações de que dispunha sobre sexualidade e refletia até que ponto é possível falar de sexualidade sem sermos moralizadores/as. Então, resolvi acrescentar que “eu também conheço gente que fez ou faz sexo em grupo. Tem até uma palavra para isso, é *suruba*”.

Passaram-se mais alguns dias, mas o tema de investigação sobre a sexualidade dos/as brancos/as passou a ser recorrente nas reuniões da maloca na Beija-Flor. Então me perguntaram: “Barbara, é verdade que as mulheres chupam o pênis dos homens?” Lembrei-me de uma conversa que tive, em 2006, com meu irmão Matis. Ele me contava que estava ensinando sua jovem mulher a beijá-lo na boca. “Antes, Matis não beijava não, mas eu aprendi em Atalaia do Norte e agora ensinei a minha mulher a beijar e ela gosta”, contou-me. “Você beija seu marido, não beija, *txutxu* (irmã mais velha)?”, perguntou-me. Ora, se beijar na boca era novidade, claro que beijar ou chupar o pênis também deveria ser, e achei graça de minha própria surpresa. “Bem, a gente faz isso, sim, e os homens, bem, eles também podem beijar a gente na vagina”, respondi olhando para o piso da maloca, tentando evitar o olhar dos/as anciãos/ãs. As mulheres começaram a rir alto de suas redes. Eu não queria ter vergonha, mas não consegui evitar. Foi o início de uma sabatina sobre a minha vida sexual.

As mulheres queriam saber se era verdade que as mulheres ficavam também em cima dos homens durante o ato sexual e como é que se ficava em cima. Incitaram-me a mostrar. Uma boa *performance* indígena ou uma conversa de maloca que se preze é repleta de gestos, sons, movimento ou então dança e canto, todos os requintes performáticos para fazer jus à atenção de todos/as. Interpretei muito mal como as mulheres ficam em cima dos homens, apenas fiquei de joelhos no centro da roda da maloca, para mostrar que a mulher poderia ficar mais ou menos ajoelhada ou de cócoras sobre o corpo deitado do companheiro e então fazer sexo nessa posição. Era uma performance pobre para os padrões Matis, e eu sabia que estava aquém do esperado. Mesmo assim, as mulheres novamente riram alto e aprovaram. Na casa de minhas diversas amigas espalhadas pela aldeia, no dia seguinte, tive de repetir a posição e mostrar como se deve mover o corpo para ter relações sexuais assim. Algumas contaram que já haviam provado fazer sexo assim, outras disseram-me que haviam aprendido a fazer sexo nessa nova posição. Aliás, era uma expressão utilizada em ambas aldeias: “transar como branco”.

Um adulto que havia se separado recentemente era conhecido das mulheres por ser aquele que havia aprendido a “transar como branco”. Graças a essa habilidade adquirida em suas experiências com parceiras (e talvez parceiros?) não indígenas, ele ficara famoso na aldeia. Alguns rapazes ciumentos acusavam-no de haver feito sexo com praticamente todas as mulheres de uma das

comunidades. As mulheres contaram-me que ele realmente fazia sexo bem diferente dos demais Matis. “Por quê?”, quis saber. “Ele beija o pescoço, desce para os seios, beija, demora mais para penetrar com o pênis”, “é, ele sabe fazer sexo como branco”. Porém, nenhuma das mulheres Matis jamais admitiu ter feito sexo com algum homem não indígena, elas apenas julgavam-no assim, pois pensavam que era assim que os/as brancos/as faziam sexo. Então, aproveitavam a intimidade com a “nativa branca”, eu, para perguntar se meu marido me beijava assim também antes e durante o ato sexual.

QUEM TE ABRIU?

Outro ponto de comparação e interesse foi o da abertura da vagina. Em uma dessas trocas de experiências sobre as diferenças de nossas sexualidades, uma amiga Matis que tem cerca de 39 anos, mesma idade que eu à época, perguntou-me quem tinha me aberto, se fora um primo ou meu avô materno. Para ela, era uma pergunta comum, para saber quem tinha começado a abrir minha vagina, pois as mulheres Matis passam por uma construção do corpo; além das perfurações nasais, auriculares da infância, elas têm a vagina também aberta bem devagar, num processo que se desenrola ao longo de alguns anos, em que um (ou mais de um) homem com quem ela poderia se casar no futuro coloca o dedo para ajudá-la a abrir sua vagina. Os encontros se dão quase sempre perto da água, quando a menina ou jovem está lavando roupa, louça ou banhando-se. Aos poucos, o homem penetrará a pontinha e depois um pouco mais do mesmo dedo, até que, depois de alguns anos, possa colocar dois dedos, e a vagina vai sendo alargada. Essa prática é chamada de “*mëkan tsitekakin*” (perfurar/penetrar com a mão).

Só então, depois que for considerada mulher – alguns dizem que apenas depois que o pai ou os irmãos a deixarem; outros dizem que o futuro marido é quem decide –, é que a mulher irá ter relações com penetração do pênis, chamado de “*xuí tsitekakin*” (perfurar/penetrar com pênis). Respondi que não havia tido a abertura da vagina com o dedo antes, mas tinha sido penetrada direto com um pênis. “Como?” Minha amiga Matis não podia acreditar que eu não fora preparada para a penetração do pênis. “E você chorou muito?”, ela perguntou. “Não chorei, mas doeu e sangrou”, respondi. Ao que ela questionou: “Sangrou? Como sangrou?” Dessa vez era eu quem estava estupefata, e rebati a pergunta: “Você não sangrou?”

Minha amiga Matis respondeu que não, não sangrara na primeira vez em que um pênis a penetrara. “Pobre Barbara, ninguém te abriu com a mão, por isso você sangrou”,³ ela disse, tentando me reconfortar.

Para muitos/as não indígenas e não antropólogos/as, talvez pareça uma enorme violência que a vagina de uma menina seja tocada ou aberta por um homem mais velho, mas, para a mulher Matis, isso não era uma violência; violência muito maior era eu ter sangrado e sentido dor em minha primeira penetração com um pênis. É por isso que a “relatividade cultural” de Wagner é tão importante, pois basta trocar de perspectiva entre mim e ela para entender que a violência maior sempre parece estar naquela vivência que não nos é familiar.

COMO VOCÊ NÃO TEM MUITOS/AS FILHOS/AS?

Essa mesma mulher era a única na aldeia que tinha dois maridos; a poliandria⁴ não é tão comum como a poliginia.⁵ Em 2006, havia uma mulher casada com dois irmãos na aldeia Aurélio e, em 2009, uma na aldeia Beija-Flor. Eu a ajudava a carregar água do igarapé para cozinhar, trazia alguma madeira para sua fogueira, limpava animais com ela, pois seu primeiro marido estava viajando, e ela cuidava de sete crianças. Seu segundo marido é um dos professores e não tinha tanto tempo livre para ajudá-la com as diversas tarefas diárias. Ela soube que estava novamente grávida, disse-me que não queria ter mais um filho e perguntou-me como eu fizera para ter apenas uma filha. Contei-lhe que, durante muitos anos, tomara anticoncepcionais – um remédio de branco, que se toma uma bolinha por dia; é muito chato, porque não se pode esquecer de tomar, e dá um pouco de enjoô, mas evita a gravidez. Falei também que havia vários métodos anticoncepcionais, como preservativos – que existem na farmácia da aldeia –, diafragma, DIU e vacinas que duram seis meses, entre outros. Ela conhecia os preservativos e as vacinas que algumas mulheres da aldeia tomam após terem sofrido um aborto para evitar nova gravidez nos próximos seis meses. Ela disse que não havia nenhum remédio Matis, nenhum *nestê* (banho medicinal) ou *dauë* (erva medicinal) que evitasse gravidez. Alguns poucos meses mais tarde, ela teve sangramento e perdeu o feto. Por vezes, as mulheres vieram me chamar para olhar algum feto que havia sido expelido. Quando algum aborto assim ocorria, as demais mulheres visitavam a que havia abortado. Era praxe olhar o feto por alguns

instantes. A primeira vez em que um feto me foi mostrado, em 2006, creio que tinha cerca de quatro ou cinco meses de gestação, fui chamada em minha casa para olhar. Anos depois, falei que tinha ficado muito impressionada, pois conhecia bebês assim apenas de algum livro ou aula de anatomia, nunca antes havia visto ao vivo um feto daquele tamanho. As Matis acharam estranho que eu não tivesse sido habituada a isso, pois suas crianças participam dos nascimentos e compartilham a experiência da gravidez interrompida também.

As mulheres pediram que eu redigisse uma carta à médica da Casa do Índio (CASAI) de Atalaia do Norte, solicitando um programa de informação sobre anticoncepcionais. Escrevi, mas tive medo de que tanto a médica quanto o pajé da aldeia Beija Flor, Tëpi, achassem que tinha sido ideia minha. Novamente, estava na posição difícil de antropóloga confrontada com ser intermediária entre, por um lado, as mulheres e o pajé e, por outro, as mulheres e a médica da CASAI. Decidi conversar sobre o tema com a médica e não lhe entreguei a carta; contei-lhe que o pajé havia pedido que eu não me intrometesse, tentei assim ficar numa posição de relatora das mulheres sobre o conflito interno da aldeia entre o interesse das mulheres e o do pajé. Tëpi Pajé, chamado assim quando os/as Matis o tratam pelo termo em português de origem tupi, é um xamã poderoso e respeitado no Ituí no ano de 2009. Ele foi quem veio me dizer que eu não deveria falar de anticoncepcionais, lembrando-me que já me havia ensinado que as camisinhas faziam mal pro corpo, pois “ficam no corpo da gente”. Aqui, não irei tratar sobre esse tema, pois merece artigo à parte, bem como o do renascimento xamânico no rio Ituí; apenas registro que Tëpi diagnosticou em mim uma dor nas costas como resultado de ter usado, no passado, ressaltou, camisinhas/preservativos. “Você tem camisinhas no seu corpo, por isso sente dores nas costas”, diagnosticou-me umas semanas antes de nossa conversa sobre métodos anticoncepcionais. Algumas vezes, os/as jovens Matis utilizam-se da má tradução dessas afirmações do pajé para evitar conflito e debate durante eventuais reuniões da equipe de saúde ou da FUNAI com os/as anciãos/ãs e demais membros da comunidade Matis nas malocas; eles/as afirmam que o pajé indicava o uso de preservativos, mas Tëpi é veementemente contra.

Essa porém, não seria a situação mais difícil da qual participei nas aldeias. Aos poucos, aprendia mais e mais a língua, cantava algumas canções de ninar, sabia mesmo contar e performar alguns mitos, ajudava a limpar animais etc.

Todos/as sabem que tenho uma filha, tenho marido, então, não era mais considerada criança, os jovens homens chamavam-me, como às demais mulheres velhas, de *matxó* (velha), e os mais velhos, de *txampi*.⁶ A experiência que vivi tinha muito em comum com o que havia lido e ouvido de outra panóloga, McCallum (1997), entre os Kaxinawá.

Na mesma proporção em que me interessava e pesquisava sobre o que chamo de “paternidade compartilhada”, homens e mulheres Matis queriam saber por que eu era sovina de minha vagina. Em Matis, diziam que eu era *kuë kurassek*, onde *kuë* é vagina e *kurassek* é sovina. “Sovinar a vagina” é uma expressão usada pelos/as Matis, sobre a qual voltarei a tratar adiante, apresentando contextos onde a expressão aparece. Lagrou e McCallum registraram expressão similar entre os/as Kaxinawá, povo do mesmo tronco linguístico Pano, que vivem no Acre. Os/as Kaxinawá consideram uma mulher “avara em relação a sua vagina” (*hawen xebe yauxi*)⁷ se esta se recusa a fazer sexo (Lagrou, 2007, p. 224). Ainda segundo Lagrou, os/as Kaxinawá utilizam também essa expressão para mulheres virgens que não deixam os homens se aproximarem, quando essas não querem se casar e têm medo de ficar grávida. Em rituais de fertilidade, os jovens homens acusam a suas primas cruzadas de *yauxi*, ao que elas respondem cantando e insultando-lhes os órgão genitais. Lagrou comenta também, conforme etnografia de McCallum, que “a mesquinhez da vagina é associada ao parto”, diz-se que a “vagina tem ciúmes da criança”. Nunca observei os/as Matis usarem a expressão para as mulheres com dificuldade no parto, apenas com aquelas mulheres que se recusam, por algum motivo, a fazer sexo; essas seriam as vaginas sovinas para os/as Matis. Aprendi o termo ao recusar convites para sexo a mim dirigidos, pois sovinei e passei então a conviver com a pecha de *kuë kurassek* (vagina sovina).

PARENTESCO MATIS E AULAS DE BIOLOGIA ESCOLAR

Ao tentar desenhar e compreender as árvores genealógicas da aldeia Beija-Flor, alguns casos especiais ocupavam-me bastante tempo de entrevistas, conversas e checagem de informações. Um deles dizia respeito a um jovem que vive na cidade de Atalaia do Norte e estava em crise com os/as anciãos/ãs da aldeia, pois era acusado de ter gasto na compra de uma moto e outros bens pessoais parte do dinheiro oriundo do Prêmio Culturas Indígenas, edição Xicão Xukuru, promovido pelo Ministério da Cultura em 2008. Do pon-

to de vista dos/as anciões/ãs, uma das razões que justificariam essa atitude pouco comunitária e egoísta é que o garoto era “filho de muitos pais”. Eu, então, estava dedicada a entender melhor a árvore de sua família e o porquê de ele ter entre cinco e sete homens como possíveis pais.

Uma das aflições do jovem é que, tanto ele quanto sua mulher, com quem tinha dois filhos, tinham em suas carteiras de identidade brasileiras o mesmo nome do pai, cacique da aldeia Beija-Flor: “Barbara, veja que problema! Se ela é minha irmã, e ela é, de acordo com a carteira de identidade, eu não poderia ter me casado com ela”. É considerado incesto o sexo entre irmãos/ãs, filhos/as das mesmas mães (quer sejam *tita kimo*, mãe verdadeira, ou *tita utsi*, cuja tradução literal seria “mãe outra”, termo utilizado para as irmãs da mãe, mas também para as demais mulheres do pai, mães classificatórias) ou dos mesmos pais (*mamá kimo*, pais verdadeiros, ou *mamá utsi*, cuja tradução literal seria “pai outro”, quase sempre irmãos do pai). O sexo entre irmãos é uma prática muitas vezes imputada a povos vizinhos. Por exemplo, ouvi algumas vezes alguns/mas Matis acusarem os/as Korubo de terem relações sexuais entre pai e filha ou entre irmã e irmão.⁸

A fim de ajudá-lo, contra-argumentava dizendo-lhe que não importava se na comunidade os/as demais Matis o consideravam ou não irmão de sua mulher: “Sim, Barbara, eu sei o que você quer dizer, mas eu aprendi na escola, na aula de biologia, que se o primeiro homem que transou com a minha mãe foi o mesmo que fez assim com a mãe da minha mulher, então ela é mesmo minha irmã”. Tentava dissuadi-lo de levar esse problema de cruzar aulas de biologia com a maneira Matis de entender o parentesco e classificar o incesto, pois isso confundiria suas classificações. Além do mais, como é que sua mãe iria saber com quem ela havia feito sexo primeiro, se provavelmente teria sido fecundada em uma época em que era jovem e mantinha relações sexuais com vários parceiros, como é mais comum nessa idade, de início de vida sexual (embora haja variações e nem todas as jovens tenham tantos parceiros como teve a mãe de meu turbulado jovem amigo).

“TXUNU KUAN” – VAMOS TRANSAR, VEM

Meu amigo seguia preocupado com o tema das carteiras de identidade, espermatozóides e óvulos, os nomes de seus pais e as minhas perguntas sobre a sua filiação, até que chegamos num momento em que estávamos sozinhos

conversando, cada um deitado em sua rede, e o garoto segurou firme em meu braço e convidou-me para fazer sexo “*Txunu kuan*”. Fiquei surpresa, até então sentia-me como um ser meio assexuado entre os/as Matis. Respondi que não iria fazer sexo com ele, pois estava ali para trabalhar com eles/as, para estudar com eles/as, não para ter relações sexuais; falei algo também sobre não abusar de uma situação hierárquica, pois havia sido professora de muitos/as jovens. Ele apenas perguntou se eu não gostava dele, e respondi: “Eu te acho muito bonito, jovem, forte, simpático, mas sou casada, e alguns/mas brancos/as são assim meio sem graça, têm quase sempre só um marido, a gente é monogâmico. Mono quer dizer um; outros povos são poligâmicos, poli quer dizer muitos” – tentava talvez assumir um papel de professora, restaurar entre nós certa distância que havia se desvanecido. Levantei-me e convidei-o a sair de casa, melhor irmos para a rua, sairmos do ambiente doméstico e deixar essa conversa para trás.

Depois, ao comentar com um amigo indígena, de outra etnia que vive no Javari, sobre o que havia ocorrido, ele sugeriu que o garoto deveria estar interessado em aumentar seu prestígio com os demais jovens, eu seria um trunfo para ele, em busca de um reconhecimento de *status* entre os demais homens jovens indígenas na cidade. McCallum escreveu em um artigo sobre relações entre ativistas em organizações pró-indígenas e indígenas no Acre: “por outro lado, esse novo capítulo na nossa relação tem de ser visto em termos do potencial crescente de sexualização das relações homens índios/mulheres brancas” (1997, p. 137, tradução nossa).⁹ A autora considera também que o *affair* de uma mulher branca com um indígena é “subversivo de códigos sexuais estabelecidos, mesmo uma forma de transgressão”, um tabu com implicações no discurso público sobre raça e miscigenação brasileiras. E pondera, ainda, que os homens indígenas (ela usa o termo: “*indian men*”), genericamente, seriam fascinados com a ideia de aventuras sexuais com mulheres brancas.

Penso que o fascínio não está no fato da prática de sexo com mulheres não indígenas, mas, sim, em burlar regras que orientam relações sexuais endogâmicas, creio que muitos homens e mulheres têm vontade de fazer sexo com diferentes parceiros, independentemente de etnia, cor de pele ou qualquer outro atributo físico diferenciador (ou sinal diacrítico, no jargão antropológico). Ao escrever sobre a “ideologia endogâmica” dos Kaxinawá, Lagrou (2007) sugere que essa poderia ser resultado da dificuldade encontrada nas possíveis tentativas de estabelecer alianças com os/as estrangeiros/as. “Nas suas relações [dos/as Kaxinawá] com os missionários, seringueiros e antropólogos, colocava-se não

somente a questão da difícil conquista da reciprocidade na relação de troca de bens, mas também a dificuldade de reciprocidade na política de aliança matrimonial” (p. 96). Os/as Matis sempre mencionam o grande esforço realizado por seus pais e avós para obter mulheres de povos vizinhos (Arisi, 2007; 2010); são como os demais Pano, que atacavam inimigos para raptar suas mulheres (Lagrou, 2007, p. 62). Some-se também o inegável fascínio dos povos Pano pelos/as estrangeiros/as em geral e a relação estreita entre estrangeiros/as e sovinice, expressa em diversos mitos e falas cotidianas, como analisado entre os Yaminawa por Calavia Saez, Carid Naveira e Perez Gil (2003). Em artigo intitulado “*What kind of sex makes people happy?*” (em português, “Que tipo de sexo faz as pessoas felizes?”), Rival (2007) reflete sobre o que chama de “sexualidade imaginada” – a variabilidade humana acerca do sexo fora da esfera doméstica, sexo ritualizado, mítico e místico – e como ela envolve outros, no mais das vezes “*unequal others*” (outros desiguais).

Construções amazônicas tendem a se construir nos prazeres ordinários de sexualidade imbuída. A saúde de corpos e mentes é mantida pela nutrição e cuidado de indivíduos desejosos de conforto físico. A felicidade é cultivada como um direito de nascimento, e a vida sustentada como paz e contentamento. A necessidade por afeição, especialmente em crianças, cuja condição de vulnerabilidade lembra a todos da precariedade da existência humana, recebe gratificação ao ser demandada. Amor e sexo consistem num conjunto de práticas que estão profundamente imbuídas em contextos relacionais. Elas não são divorciadas da domesticidade mundana, ou da reprodução tomada num sentido amplo. Em suma, o que parece ser o mais variável na sexualidade humana não é o sexo doméstico dentro das unidades familiares e seu corolário “familiaridade [que] aborrece o extremo da luxúria” (Symons 1979: 110), mas, sobretudo, o sexo mítico, místico e ritualizado. Tal sexualidade imaginada, tenho argumentado, envolve outros que são, na maior parte das vezes, outros desiguais (Rival, 2007, p. 194, tradução nossa).¹⁰

Ao longo do trabalho de campo, passei a levar os convites para sexo mais ao pé da letra conforme tornava-se mais quente o debate que dominou boa parte dos meses finais de 2009. O do jovem foi o primeiro pedido de uma

série, e a questão se intensificaria em ambas as aldeias. Nas vezes em que participava de alguma expedição na floresta, em que era a única mulher, as brincadeiras sobre sexo aumentavam. Certa vez, estávamos buscando madeira para os pilares da maloca, quando um dos velhos disse-me que eles teriam de me chibatar com as varas de Mariwin, pois eu era mulher e ficaria *pane-ma* (com má sorte, preguiça ou “leseira”, como se diz no Norte). Cortaram as varas (“*kuestē*”) e ele mesmo me bateu sobre o vestido, o que dói muito menos e não marca ou instala as “*muxá*” (espinhos da palmeira e que, argumento alhures, são importantes vetores de transmissão de “*xō*” – substância de poder, típica das pessoas fortes, duras e amargas). Os demais, enquanto assistiam o ritual do “*kuessek*” (chibatar), brincavam que iriam fazer sexo em grupo comigo.

Não tive medo de ser estuprada, pois sentia-me protegida pelos/as Matis, que sempre cuidam e cuidaram de mim, embora tenha recordado-me de relatos sobre situações em campo que “fogem ao controle”, como o escrito sob pseudônimo de Eva (Moreno, 1995). Procurava também usar de uma resposta nativa que me havia sido ensinada por uma *matxó* (mulher velha): “não quero fazer sexo com outros homens, porque eu sou casada e meu marido é sovina de mim, sua mulher”.¹¹ Esse argumento estava melhor embaçado, afinal, entre diversos povos Pano, como aponta Calavia Saez (2006), é estreita a relação entre estrangeiros e as duas faces da moeda: sovinar (quase sempre mesquinhando mulheres) ou ser generoso (quase sempre doador de tecnologias como fogo de cozinha ou cultivo de plantas). Ao analisar mitos de alguns grupos desse tronco linguístico, Calavia Saez (2006) sustenta que “a soviniça fundamental do Inca é a que ele aplica às suas mulheres: consegue unir todos os Incas, sejam os sovinas ou os generosos” (Calavia Saez, 2006, p. 297). Entre os/as Matis, há homens acusados de sovinares suas mulheres¹² e uma mulher acusada pelas demais de ser sovina de seu marido, por isso, este seria o único homem velho que possui apenas uma esposa.

Mesmo assim, quando fomos, em outra expedição masculina, buscar palha para a cobertura da maloca que construía, tomei o cuidado de acompanhar o irmão de meu pai classificatório na mata, pois era um dos homens com quem me sentia mais segura. Ele nunca, nem de brincadeira, insinuava querer sexo comigo. Apenas meses mais tarde, esse parentesco classificatório foi driblado, justamente durante a festa dos bichos (“*nëix tanek*”), nas brincadeiras/imitações/*performances* de animais em que se confirmam ou negam relações

de parentesco. Esse homem que eu considero “*nukun mamã utsi*” (meu pai outro, na tradução literal; ou irmão de meu pai, FB)¹³ melou-me de barro, assim como seus filhos (que seriam meus “irmãos outros”, ou meus primos paralelos, meus FBS), negando, assim, em público, que eu seria uma mulher interdita para eles.

Um jovem, não por acaso um de meus principais interlocutores, veio me convidar para fazer sexo, acompanhado de um menino, filho de uma de suas namoradas. Ao tentar demovê-lo da ideia de querer ter relações sexuais comigo, dei-lhe uma resposta ridícula: “Eu sou *matxó* (mulher velha), você é *buntak* (jovem).” Realmente, o argumento de diferença geracional era muito inadequado, visto que o sexo intergeracional é bastante comum entre os/as Matis, como eu mesma já escrevi em um artigo sobre casamento entre avós e netos matis (Arisi, 2008). O jovem respondeu-me: “*Bakuënbi, matxó nakaik*” (eu, criança, faço sexo com mulher velha). Depois, completou: “*Darasibo ënbi, buntak nakaik*” ([quando for] velho eu, faço sexo com jovens). E foi enfático e direto: “*Mibi, nakanu kek*” (com você, transar eu quero). Certa vez, um dos homens velhos também me convidou para sexo diretamente, na presença de suas duas mulheres, dizendo: “*Txunu, kuan*” (Vem fazer sexo, vem). Os verbos *txurek* e *nakaik* são usados para fazer sexo. A cada negativa, ouvia o termo “*kuë kurassek*” (vagina sovina).

“*KUË KURASSEK*” – VAGINA SOVINA

Frente a minhas negativas, começaram a ser cada vez mais comuns as acusações de que era uma *kuë kurassek* (vagina sovina), que se acentuaram nos últimos meses de 2009. Nas aldeias, muitos homens têm duas mulheres, os que têm apenas uma eram os que mais provocavam, sugerindo que eu tomasse o lugar de segunda mulher. Uma delas, sobre a qual já escrevi, é minha amiga e a quem ajudava em diversas tarefas domésticas, fato que já me colocava nessa posição de segunda mulher de seu marido. Ela mesma comentou que seu marido queria fazer sexo comigo, e respondi-lhe que não queria fazer sexo com ele. Ela então riu muito de mim, acusando-me também de ser “*kuë kurassek*”.

Quando as mulheres entraram também na cobrança, isso me causou certo incômodo, pois comecei a ter a sensação de que realmente, para os padrões Matis, eu era verdadeiramente sovina. “Tua mãe não é sovina como tu”, disse-me uma das anciãs na maloca, depois que disse pela décima vez a um dos ca-

ciques da aldeia Beija-Flor que não iria “*txurek*” (fazer sexo) com ele, enquanto suas duas mulheres riam de mim e me acusavam de “*kuë kurassek kimon*” (vagina muito sovina). Uma anciã então contou-me a história de minha mãe Matis, primeira mulher de meu pai "adotivo" indígena e de como eles haviam sido generosos com um velho cego da aldeia. O velho vinha perdendo devagar a visão e sempre fora considerado “pajé”, mesmo durante o período imeditamente o pós-contato e pós-epidemia de gripe e outras enfermidades, durante o qual os/as Matis tiveram muito medo de praticar atividades xamânicas, de cura e prevenção, acreditando que isso os/as exporia a mais perigos.

A generosidade de meus pais "adotivos" fora exaltada várias vezes. Logo após o contato com a FUNAI, ele teria “dado” ao velho sua jovem mulher para que este pudesse fazer sexo, já que as demais mulheres o evitavam. Aliás, as mulheres e os homens demonstram ter certa aversão e repulsa por parceiros/as que tenham defeitos físicos. A velha disse-me que minha mãe "adotiva" teria sido generosa com o velho cego. As mulheres me repetiram inúmeras vezes: “*min titá, nekit, kuë kurassek pimen*” (tua mãe, sua vagina não é sovina), afirmavam-me. Escutei sobre isso de outras mulheres, como a primeira mulher do cacique, da aldeia Beija-Flor, que admitiam ser sovinas nesse quesito. Portanto, como já ouvira uma mulher dizer com certo orgulho que ela era, sim, sovina de sua vagina, utilizei-me da mesma estratégia: “*ënbi, nukun kuë, kurassek kimon, ënbi*”, (eu, de minha vagina, sou muito sovina, eu).

DA ECONOMIA DE VAGINAS

A sovinice relacionada à sexualidade faz parte da economia local. Sovinar e ser generoso/a são duas faces da moeda para pensarmos em sexualidade também como uma economia. Siskind (1973) propôs, com base em sua pesquisa com os/as Sharanahua (também um povo Pano), que as mulheres trocavam, durante caçadas especiais, carne por sexo (em inglês, *meat for sex*). Sua tese foi contestada por Gow (1987, p. 128), que afirma que o correlato da caça seriam bebidas fermentadas. Erikson, em seu livro *La Griffé des Aieux: Marquage du Corps et Demarquage Ethniques chez les Matis d'Amazonie*, publicado em 1996, confirmaria a proposição de Gow justamente com base em sua experiência etnográfica junto aos/às Matis. Belaunde (1999, p. 164), em resenha ao livro de Erikson, observa que:

seu estudo [de Erikson] põe fim à popularidade outrora desfrutada pela hipótese de Siskind de que a troca de carne por sexo era a base da sociedade Sharanahua (também um grupo Pano), e, de fato, das sociedades caçadoras da floresta tropical em geral. Erikson mostra que não é sexo, mas cerveja, a contrapartida feminina da comida, pois fazer cerveja é uma atividade misticamente tão poderosa quanto matar animais (e os caçadores são verdadeiramente sedentos de cerveja). Além do mais, a paixão matis pelo “amargo” e pelo trabalho pesado sustenta a interdependência dinâmica e a mistura dos gêneros. Homens trabalham para manter as mulheres, e vice-versa. Nenhum deles pode fazer sua parte sem a contribuição do outro.

É importante sublinhar que as mulheres Matis participam de expedições de caça e também matam animais, da mesma forma que as Matsés no Peru (Romanoff, 1983). Além disso, sugiro considerar, como contrapartida, ou melhor, como complementariedade do trabalho masculino relacionado à caça, o trabalho feminino de transportar os animais (quando as mulheres acompanham os homens na caça), bem como o preparo dos animais abatidos, afinal, as mulheres é que buscam madeira para as fogueiras e água para cozinhar, limpam os animais e cuidam do cozido, assado ou moqueado. Por sua vez, os homens também participam da produção de cerveja, pois são responsáveis por derrubar a floresta, preparar e plantar a roça de mandioca, que é manejada pelas mulheres. Ou seja, ambas as atividades – alimento/carne de caça e bebida/cerveja de mandioca – têm participação feminina e masculina. Muitos/as antropólogos/as trataram do tema e concordam sobre a complementariedade das atividades, como comenta Calavia Saez: “a oposição de gênero explícita – como os próprios etnógrafos indicam – que todos os rituais acabam produzindo um arranjo equilibrado entre homens e mulheres que desfrutam de esferas separadas de autoridade” (2004, p. 164).¹⁴

Seguimos nesse debate, mas agora voltamos a pensar sobre a vagina sovina. Qual seria a contrapartida de uma vagina sovina? Ora, a vagina generosa. A economia de mulheres, fundamental na economia Matis (Arisi, 2007), mostra que as mulheres realmente têm um estatuto de grande valor, a estratégia de crescer e ser um povo grande é enfatizada a todo momento, e se dá pelo número de filhos e filhas gerados/as. Para os/as Matis, a economia mais

fundamental de todas é a de gente, e ela é produzida por homens e mulheres por meio do sexo. Troca-se sexo por sexo. Proponho então que as atividades que resultam em carne de caça e cerveja de mandioca sejam complementares dos trabalhos de homens e mulheres e não pagamentos por sexo; o que se troca é sexo por sexo.

Espero ter conseguido transmitir neste breve texto a vivacidade desse povo amazônico, em que mulheres e homens são tão curiosos/as e interessados/as em conhecer acerca das diversas possibilidades de sexualidades. Em minha tese (Arisi, 2011), reflito sobre economias, entre elas, sobre a relação (se há) entre sexualidade sovina/generosa e paternidade compartilhada. Aqui, porém, optei por compartilhar dados e reflexões sobre as diferenças e semelhanças apontadas a mim pelos/as Matis sobre a sexualidade dos/as não indígenas em relação à sua. Nesse sentido, tento fazer da *kuë kurassek* (vagina sovina) uma experiência generosa, talvez para compensar minha sovynice. Espero que o artigo provoque outros/as pesquisadores/as indígenas e não indígenas a escrever sobre diferentes formas de pensar sobre sexualidades, suas diferenças e semelhanças, e que possamos escrever e refletir sobre as diversas trocas, negociações e sovynices que fazem parte das relações sociais que estabelecemos.

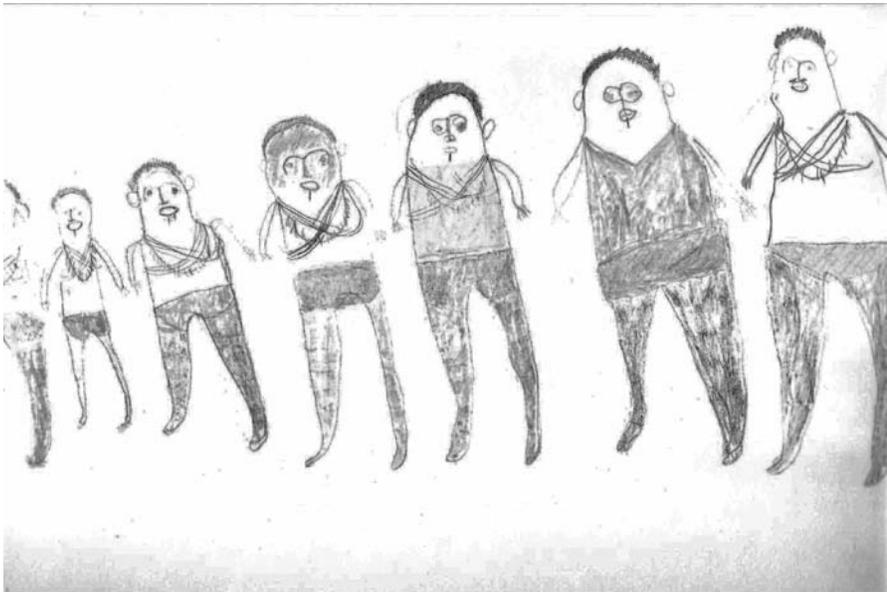


Fig. 5: representa uma festa. A dança de mulheres, chamada de Txirabo nomankin (canto das mulheres) ou Txirabo munurek (dança das mulheres). Desenho de Damë Kaci.

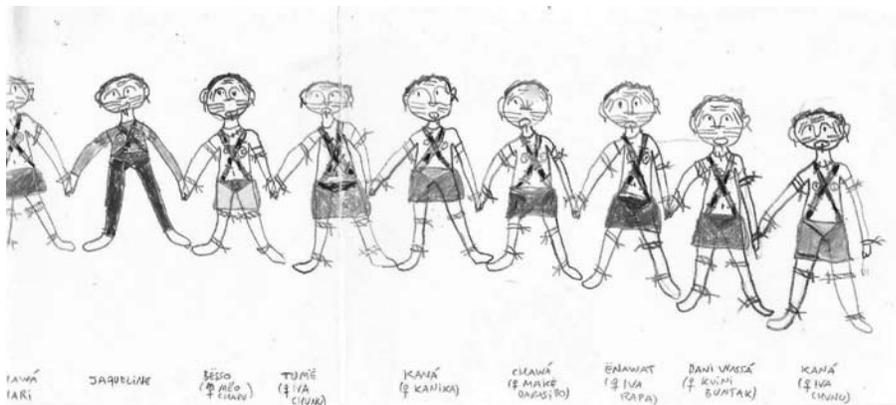


Fig. 6: mulheres dançando. Desenho de Mëntuk Matis.

NOTAS DE RODAPÉ

* Pesquisa financiada por: Instituto Brasil Plural; CNPq/Fapesq; Capes; CNPq; e, em 2006, por NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas/Pronex) e pelas Pró-Reitorias de Pós-Graduação e de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal de Santa Catarina (PRPG/PRPE/UFSC).

1 No original: “*Specifically, I examine the role of power and desire in various exchanges between my informants and myself. Like most anthropologists, I often gave Shuar money and manufactured goods in return for access to their lives. However, my education about exchange in fieldwork was especially personal, because it centered on an affair between myself and a Shuar woman, Magdalena Sapi. Through this relationship, I had to confront the profound connection between exchange and power that simultaneously brought me closer to, and distanced me from, the people with whom I had been living. I also want to heed Esther Newton’s call to straight men that they “explore how their sexuality and gender may affect their perspective, privilege, and power in the field” (1993, p. 4) and her suggestion to expose the physical and emotional intimacies common in ethnographic research but commonly repressed in ethnographic writing.*”

2 Bebida tradicional feita a partir de um cipó ralado sobre uma esteira/

prato de palha, depois misturado com água e, às vezes, saliva, servido em uma cuia de cerâmica.

3 Outros povos Pano, como os Kaxinawa, relacionam a primeira penetração da vagina pelo pênis com o primeiro sangramento do início da menstruação. “Os Kaxinawa afirmam que as mulheres menstruam pela primeira vez após terem relações sexuais. É o sexo que produz nelas o sangramento” (Lagrou, 2007, p. 221).

4 O termo poliandria tem origem no grego, formado pelas palavras “*poly*” (muitos) e “*andros*” (homens), ou seja, se casar ou se relacionar com mais de um homem.

5 Poliginia vem também do grego, formado pelas palavras “*poly*” (muitas) e “*gino*” (mulheres), ou seja, se casar ou se relacionar com mais de uma mulher.

6 *Matxó* (velha) e *txampi* (menina) são formas de tratamento egocentradas, ou seja, chama-se de *matxó* todas as mulheres mais velhas que ego e, da mesma maneira, às mais moças chama-se de *txampi*.

7 *Yauxi* é traduzido pela autora por “*avara*”, seria portanto o correspondente em língua kaxinawa da palavra *kurassek* em língua matis.

8 Gow observou entre os/as Piro o mesmo tipo de atitude acusatória de incesto alheio. “Nada ouvi [entre os/as Piro] sobre relações mãe-filho e sogra-

-genro, e o intercurso entre irmão e irmã só me foi mencionado para indicar que ele seria uma prática dos mashko, um povo distintamente não humano que vive muito longe, a sudeste. Dizia-se dos *mashko*: ‘eles não são humanos, são bichos do mato!’” (Gow, 1997, p. 46).

9 No original: “*on the other hand this new chapter in our relationship had to be seen in terms of the increasing potential sexualization of male indian/ female white relationships.*”

10 No original: “*Amazonian constructions tend to build on the ordinary pleasures of embedded sexuality. The health of bodies and minds is maintained through the nurture and care of individuals longing for physical comforting. Happiness is cultivated as a birthright, and life sustained as peace and contentment. The need for affection, especially in children, whose condition of vulnerability reminds all of the precariousness of human existence, gets gratified on demand. Love and sex consist of a set of practices that are deeply embedded in relational contexts. They are not divorced from mundane domesticity, or from reproduction taken in the broader sense. In short, what seems to be most at variance in human sexuality is not domestic sex within family units and the corollary “familiarity [that] dulls the edge of lust” (Symons, 1979, p. 110), but, rather, mythical, mystical or ritualised sex.*

Such imagined sexuality, I have argued, involves others who are, more often than not, unequal others.”

11 Para mais sobre a sovinice e contrastes, especialmente entre narrativas míticas Kaxinawá, Shipibo e Yamina-wa, ver Saez (2006, p. 304).

12 A linguísta Ferreira (2005), em seu dicionário Matis-Português, ilustra o verbo *kuraskin* (que ela grifa *kudas-kin*) com o seguinte exemplo: *Iba aun auim kurassek*, que ela traduz por “O Iba mesquinha sua mulher”. Optei por manter Iba com ‘b’, na forma original que consta no dicionário de Ferreira, pois, afinal, ela é linguísta, portanto, especialista em sons e língua. Atualmente, os Matis têm grafado o nome próprio masculino Iva com “v”, por esse motivo, escrevo com “v” o nome Iva.

13 Essas abreviaturas são simplificações de termos em língua inglesa que se tornaram jargões antropológicos e que servem para descrever relações de parentesco. Por exemplo, a sigla FB quer dizer Father’s Brother (irmão do pai), e FBS quer dizer Father’s Brother’s Son (filhos do irmão do pai). São termos que tentam não reduzir para uma tradução simplificadora. Na verdade, já foi simplificado aqui, pois *mamá utsi* é também, literalmente, como mencionado anteriormente, “meu pai outro”, ou seja, meu pai com base na concepção de paternidade compartilhada, e

mamá utsi também seria um de meus pais ou pode ser o “irmão de meu pai (FB). Além disso, em língua Matis, é possível chamar o irmão de meu pai de *kuku* e se for um homem que assim o chama, o termo será outro. Enfim, os termos de parentesco são uma área interessantíssima na antropologia, mas esse texto não tem o objetivo de se deter sobre eles. As abreviaturas apenas

tentam esclarecer para o leitor de qual relação de parentesco se trata na concepção daquele que a enuncia.

14 No original: “*the gender opposition is made explicit – as the ethnographers themselves indicate – all of the rituals end up by producing a balanced arrangement between men and women who enjoy separate spheres of authority.*”

REFERÊNCIAS

ARISI, Barbara M. *Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. Barbara M. *A dádiva, a Sovinice a beleza: economia da cultura matis, Vale do Javari, Amazonia*. Tese (doutorado em Antropologia Social). Programa de pos-Graduacao em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

_____. Avós e netos, casamento entre gerações alternadas: revisitando a teoria da aliança e o tabu do incesto. In: SEMINÁRIO FAZENDO GÊNERO, 8., 2008, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

_____. Matis y korubo, contacto y pueblos aislados: narrativas nativas y etnografía en la Amazonia brasileira. *Mundo Amazónico*, n. 1, p. 41-64, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/viewFile/10291/13872>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

BELAUNDE, Elvira. *Mana* [online], v. 5, n. 1, p. 163-165, 1999.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 16 mar. 2011.

BENITES, Luiz Felipe Rocha. Cultura e reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem “inventiva” de Roy Wagner. *Campos*, v. 8, n. 2, p. 117-130, 2007.

CALAVIA SAEZ, Oscar. O nome e o tempo dos Yaminawa. *Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. In Search of Ritual: Tradition, outer World and Bad Manners in the Amazon. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 10, n. 1, p. 157-173, mar. 2004. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jrai.2004.10.issue-1/issuetoc>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

_____.; CARID NAVEIRA, Miguel; PEREZ GIL, Laura. O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. *Campos*, n. 4, p. 9-28, 2003.

FERREIRA, Victoria Regina Spanghero. *Estudo lexical da língua Matis: subsídios para um dicionário bilingüe*. 2005. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, Unicamp, Campinas.

GOW, Peter. *The Social Organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River*. 1987. Tese (Doutorado em Antropologia) – London School of Economics & Political Science, London.

_____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2440.pdf>>.

KULICK, Don. Introduction. In: KULICK, D.; WILSON, M. (Eds.). *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge, 1995.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre), Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

LLOSA, Mario Vargas. *El Paraíso en la otra esquina*. Alfaguara. Lima, Peru, 2003.

MCCALLUM, Cecília. Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40, n. 1, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011997000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 jul. 2010.

MORENO, Eva. Rape in the field: reflections from a survivor. In: KULLICK, Don; WILSON, Margaret (Eds.). *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge, 1995.

RIVAL, Laura. What Kind of Sex Makes People Happy? In: ASTUTI, R.; PARRY, J.; STAFFORD, C. (Eds.). *Questions of Anthropology*. Festschrift for Maurice Bloch. Oxford: Berg, 2007. p. 167-196.

ROMANOFF, Steven.. Women as Hunters Among the Matses of the Peruvian Amazon. *Human Ecology*, v. 11, n. 3, p. 339-343, 1983.

RUBENSTEIN, Steve. *Fieldwork and the Erotic Economy on the Colonial Frontier*. Signs: Journal of Woman in Culture and Society, Chicago, v. 29, n. 4, p. 1.041-1.071, Summer 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3488270>. Acesso em: 8 abr. 2010.

SISKIND, Janet. *To hunt in the morning*. Oxford: University Press, 1973.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

CONCEITOS DA MULHER EM ESPAÇO DE HOMENS: O DESENHO EM ESCOLAS KAXINAWÁ (HUNI KUÏ)

Paulo Roberto Nunes Ferreira

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: INTERCURSOS DE GÊNEROS E AGÊNCIAS

Este texto apresenta um excerto de reflexões compostas no campo do indigenismo da educação escolar entre o povo Kaxinawá, bem como desdobramentos de minha dissertação de mestrado (2010). O cenário se constitui da etnografia de extratos da ação destes/as índios/as durante oficinas e cursos de formação de professores/as em diversas aldeias e cidades acreas,¹ em que o tema central era a construção de propostas pedagógicas² para escolas Kaxinawá. Será dedicada atenção à criação e ao refinamento da interlocução indígena com agentes do Estado cujo campo privilegiado é o da educação escolar.

Inicialmente, indagamos se o exterior é mesmo o espaço por excelência do exercício da agência masculina, e o interior, o do ser feminino, em sociedades como as dos Kaxinawá.³ Duas “kaxinawólogas” chamam atenção, de maneira especial, para esta questão: Els Lagrou e Cecília McCallum. A primeira reflete acerca do desenho verdadeiro (*kene kuï*), um conhecimento por excelência das mulheres e a elas transmitido por Yube (jiboia). Os homens não realizam desenhos verdadeiros. Para eles, reservou-se a produção de imagens que é alcançada pela ingestão da ayahuasca, cujo preparo também lhes foi ensinado pela jiboia. Sua ingestão, apesar de crescente entre as mulheres,

é ainda um domínio masculino, posto que são incomuns, para não dizer inexistentes, casos de mulheres Kaxinawá que administram a cocção da ayahuasca ou mesmo partem em expedição à floresta para a coleta de seus ingredientes. Lagrou (1998; 2007) nos faz visualizar uma tensão, não apenas entre homens e mulheres, mas entre saberes que integram gêneros e uma geografia distinta. Ademais, nos informa que o desenho é desejado intensamente pelos homens desde os tempos míticos⁴ (Lagrou, 2007, p. 194-195).

Conhecimentos femininos, somados a desejos masculinos, nos conduzem ao intercurso e, portanto, a pontos de congruência entre ambos os gêneros. McCallum (1996; 1998; 2001), para o trato deste tema, escolhe a noção de capacidades específicas ou de agência femininas e masculinas. Para ela, os conhecimentos associam-se tanto ao gênero quanto à relação que mantêm com o exterior ou interior da aldeia. A produção do *socius* reside na equação entre homens e mulheres, interior e exterior. As capacidades masculinas referem-se à predação e à troca, ou seja, ao exterior. As femininas versam sobre o “fazer consumir”, assim, ao interior. Nestes termos, homens e mulheres “tomam seus lugares” numa geografia sociológica. O lado de dentro estaria para as mulheres assim como o lado de fora está para os homens.⁵

A partir das reflexões elaboradas por estas antropólogas, sugiro as seguintes questões: como se dá a articulação entre os gêneros, seus saberes, suas agências, suas capacidades específicas e seus espaços de atuação, frente ao contato com a sociedade nacional, que é cada vez mais vigoroso? Estariam os/as Kaxinawá diante da reconfiguração de suas habilidades específicas e intercursos de aprendizagem em face da escola?

Se, já de início, assentíssemos plenamente ante a pergunta de abertura deste ensaio e endossássemos essa geografia de agências generizadas – segundo a qual estariam fixamente marcadas as capacidades femininas e masculinas –, bem como os espaços onde homens e mulheres atuam socialmente, as escolas indígenas, alhures classificadas como instituições exteriores a esses índios,⁶ seriam, de maneira indelével, um espaço masculino. No entanto, em que estas se constituiriam, ao reconsiderarmos tal geografia à luz do entrelaçamento de saberes de primazia dos homens e das mulheres? Neste sentido, do novo e propício espaço para exercício da agência masculina, cabe perguntar se as escolas transporiam os homens e, muito além da paisagem reconfigurada pela presença do prédio escolar no interior das aldeias, em

seus pátios, ao lado das casas e, por vezes, próximas às cozinhas femininas, se transformariam em espaços para a agência da mulher. É da complexa relação entre gênero, linhas de transmissão de conhecimento e escolarização em aldeias que se está tratando.

Conforme McCallum (2010, p. 90), o gênero tem centralidade entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, porém não é central nas etnografias desses mesmos povos, sobretudo, quando se trata da educação escolar, ainda que o interesse pelo tema tenha crescido significativamente nos últimos vinte anos. Se, o gênero é subvisualizado,⁷ aqui será um elemento estruturante para versar sobre uma epistemologia Kaxinawá do conhecimento.

No que diz respeito ao tema da educação escolar indígena no Acre, costumam ser citadas a experiência da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), enquanto precursora nesse campo – tendo realizado seu primeiro curso de formação em 1983 –, ou as ações empreendidas pelo governo do Acre, que podem ser caracterizadas como afirmativas. Todavia, pouco se denota sobre a capacidade interativa dos/das índios/as neste cenário. Em nosso argumento, é a aldeia que produz sentido e lógica.

MOMENTOS DE PENSAR COM O/A PARENTE⁸

No Acre, a CPI/AC e a Coordenação de Educação Escolar Indígena (CEEI) são as instituições que desenvolvem atividades de formação docente em nível de magistério para essas populações. A Secretaria de Educação (SEE/AC) realizou seu primeiro curso em 2000. Este foi acompanhado pela equipe da CPI/AC, que, naquela ocasião, prestava serviços de consultoria à CEEI. A partir de então, o Governo da Floresta assume o modelo de formação elaborado pela CPI/AC, desde a década de 1980, cuja reformulação inicia-se em 2005.

Ambos os programas comportavam um procedimento que ocorria em duas fases. Numa delas, os/as professores/as indígenas reuniam-se em um núcleo urbano, escolhido a critério das instituições formadoras, e, durante 30 a 45 dias,⁹ eram ministrados conhecimentos sobre matemática, língua portuguesa, história, geografia, pedagogia indígena, língua indígena, antropologia, sociologia, artes, educação física e ciências. Na fase seguinte, era oferecida uma assessoria pedagógica, em que assessores/as brancos/as deslocavam-se às aldeias dos professores indígenas a fim de sanar, individualmente,¹⁰ as dúvidas acerca do trabalho docente. Nessa oportunidade, os/as assessores/as

acompanhavam as aulas, e, especialmente, tratavam de esclarecer *o que seria educação escolar diferenciada*. Esse modelo de assessoria pedagógica perdurou na CEEI até o ano de 2004.

As oficinas,¹¹ outro formato de assessoria aos/às professores/as, indubitavelmente, conformaram os marcos fundamentais da tradução de conceitos *Huni Kuĩ* (como se autodenominam os Kaxinawás) apresentados ao gestor oficial das escolas. Nesse contexto, privilegiava-se produção coletiva de pensamentos. Diversos parentes, das duas metades e gerações alternadas, homens e mulheres, com variadas funções e saberes acumulados ao longo da vida, trocavam possibilidades de compreensão acerca dos processos de escolarização com os quais se depararam. Pensar ou produzir pensamentos coletivamente traduz-se por *Habiatibũ xinã*. Foi exatamente pensando com os parentes que surgiu a inovação Kaxinawá no que se refere à educação escolar indígena. A partir de 2006, eles tratariam as escolas de suas aldeias pelo nome de Educação Escolar Huni Kuĩ. Isto, por um lado, representou o processo de transformação da escola ao modo Kaxinawá e, por outro, contingenciou a CEEI ao investimento nesta proposição indígena.

ESCOLARIZAR OU APRENDER? TENSÕES NAS LINHAS DE TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO

João Carlos da Silva Júnior (ou Isku bu, em sua língua) é um jovem adulto Kaxinawá de 26 anos, que, há oito, participa de cursos de formação de professores/as indígenas. Há dois anos, foi escolhido por sua comunidade para se tornar um *indígena indigenista*. Isku bu assessora quatro escolas de seu povo, na Terra Indígena Ashaninka-Kaxinawá do rio Breu. A aldeia em que reside, Jacobina, participa da Rede Povos da Floresta, um movimento que visa à aliança de povos tradicionais em defesa do meio ambiente, sendo a internet uma ferramenta de comunicação utilizada intensamente e por meio da qual mantínhamos contato frequente.

Tendo por base esse contexto, em um de meus contatos com Izku bu pela internet, abordei-o a respeito de uma problemática recentemente detectada em escolas Kaxinawá, que pode ser resumida em uma pergunta central: como poderia um homem ensinar às meninas conhecimentos femininos e distanciados dos contextos de aprendizagem não escolares específicos a cada gênero e constituídos na infância?¹²

No contato seguinte que fizemos e voltamos a tratar desse tema, perguntei-lhe se havia pensado a respeito, ao que respondeu afirmativamente, perguntando-me em seguida: “Quero saber se alguém te falou sobre, a respeito, ou você pensou nisso?” Num primeiro momento, não atentei para a incidência de sua questão, insistindo que deveríamos retomar o tema inicial de nossa conversa. No entanto, ele redarguiu: “Primeiro me responda!”

Diante do posicionamento de Isku bu, escrevi:

Não, ninguém falou. Faz muito tempo que eu já acompanho as escolas, conheço os professores, converso com os professores e, então, observei. Só que nas aulas eu usava outro exemplo para falar disso. Eu dizia para vocês: “se você não é um bom caçador, como poderá ensinar ao filho do seu cunhado a caçar e, ainda mais, na escola?” Lembra? Então, era a partir disso.

Sua insistência em saber como havia percebido esta problemática, torna-se então significativa, pois parecia a condição para que nossa conversa prosseguisse.

Isku bu:

já tenho oito anos que estou trabalhando na escola e, como você, conheço essa realidade, portanto, diante disso já parei para pensar sobre esse caso e observo que esse é um mundo de organização nova para nós Huni Kuĩ. Mas, nem tanto por isso vamos embaralhar a nossa cabeça. Para isso se movimentar, precisamos refletir sobre o caso.

Escrevi que concordava e acrescentei: “como será esse movimento?” Isku bu respondeu: “é como estou falando, tem jeito para se trabalhar entre homens e mulheres, só que temos que organizar essa ideia.” Partindo desse ponto, do “jeito de trabalhar entre homens e mulheres”, perguntei: “Mas vejamos, você não é uma aĩbu keneya,¹³ certo? Se você não é uma aĩbu keneya, como é que você vai ensinar as meninas a fazer o kene?” “Positivo”, respondeu Isku bu, que seguiu: “sobre isso vejo que estamos começando a traçar essa política de organização do aprendizado fora e dentro da escola.”

Pedi para que explicasse que política seria essa à qual fazia referência, mas, antes, indaguei: “No começo da escola, o Nawā Kene [escrita alfabética] era só dos homens. Hoje as mulheres estão querendo esse Nawā Kene. Antes o Kene Kuĩ era só das mulheres, mas hoje os homens estão querendo esse Kene Kuĩ, como é que isso fica, em termos de conhecimento?”

Isku bu respondeu:

São essas coisas que mencionei da política, exatamente dessa organização. Precisamos trabalhar isso forte na comunidade e entender essa nossa identidade real para que com isso consigamos fortificar cada vez mais essa nossa realidade, do que um dia fomos e que queremos alcançar no tempo atual.

“Como vocês vão fazer isso?”, perguntei. Isku bu respondeu: “Isso são coisas que nós Huni Kuĩ temos que pensar profundo e refletir bem.”

Esse professor estabeleceu limites para minha incursão como indigenista branco de educação escolar, afirmando que há “coisas” cujos/as próprios/as *Huni Kuĩ* deverão pensar e refletir sem interferência direta de um agente externo.

Isku bu manteve-se firme em sua perspectiva: “na reta do como fazer isso, cabe a nós mesmos começar a discutir sobre e ir definindo. É claro, isso com força da aliança dos movimentos indígenas e indigenista.” E prosseguiu:

entendo que você seja uma pessoa que “está sempre de pé” tentando nós ajudar também. Você pode e deve participar dessa discussão, assim como nós estamos trabalhando até hoje. Como você sabe o Huni Kuĩ é um dos povos mais “culturais”, portanto a gente não se esqueceu da nossa vivência, apenas outros conhecimentos têm interferido na nossa realidade do dia a dia. Mas falo: continuamos praticando os nossos conhecimentos, aqueles que ainda estão recuperando aqui e que não foram esquecidos.

Não obstante, ele nos diz que a inserção indígena conquistada, representada aqui pela atuação como indigenistas, marca uma mudança radical, delimitada não apenas pela escolha em “ficar ou não de pé” com um *Outro*, mas pelo estabelecimento de percursos autônomos, pois, “na reta do como fazer”,

caberá a eles a discussão e a definição desse caminho. Estabelecer limites para inserção do indigenismo dos/as brancos/as não significa excluir as possibilidades de interlocução, mas exercer suas capacidades interativas, cujo contato gira em torno da troca (McCallum, 2002, p. 393). “Ficar de pé”, nesse caso, é a articulação de campos de agenciamento e novas alianças. Aqui se fundam intercursos relacionais.

Para se compreender o tema da incorporação indígena e suas consequências nos quadros técnicos da SEE, Benedito Ferreira, ex-técnico e atual professor e liderança geral da Terra Indígena Praia do Carapaná, no rio Tarauacá, explica:

Bem, para nós, olhando como um Huni Kuĩ, foi um pouco assim, como se tivéssemos avançado um pouco nessa questão da educação. Pensar como um técnico, como a SEE fala, ou pensar como um assessor como a CPI fala, para mim, para os povos indígenas, para quem estava assumindo essa responsabilidade foi mais um trabalho para a comunidade, mas, para a própria comunidade assumir essa responsabilidade. Olhar com os seus próprios olhos.

[...]

Porque antes, qualquer problema tinha que ter o assessor, tinha que ter a Secretaria, tinha que ter a assessoria... [...] Eu acho que equilibrou! [...] Hoje, como índio-indigenista, nós temos trabalhado nessa situação. Nós temos trabalhado com a questão do nosso povo e a questão da Secretaria de Educação, de como a gente pode dar um equilíbrio no nosso conhecimento (informação verbal).¹⁴

Esse fato, tanto para Benedito quanto para Isku bu, sem dúvidas, iguala o jogo. Eles simetizam-se aos assessores da CPI/AC ou aos técnicos da CEEI, enfim, aos/às indigenistas brancos/as, que “faziam antes” dos índios. Dito de outra maneira, significa a possibilidade de se construir percursos autônomos para suas escolas.¹⁵

FAZENDO FIGURAS, REFAZENDO O GÊNERO E DESFAZENDO UM BLOCO

Em 2005, realizou-se um ciclo de oficinas chamado *Nixpu Pima*, que se iniciou na aldeia Bela Vista, no rio Jordão. O centro da oficina se constituiu em torno de um poema escrito por Norberto Sales, professor no rio Jordão e, à época, técnico indigenista desse povo. No ano de 1997, em seu poema, Sales tratou de “remendar” o horizonte da floresta com a copa de suas árvores, em um mundo cujo céu surge unido à terra, configurando a noção de continuidade e não separação. Inspirada por Norberto Sales, a CEEI pensava ser “o remendo entre o céu e a terra”, a metáfora-chave para superar dicotomias entre conhecimentos apreendidos em comunidade e aqueles apreendidos em contexto escolar. Assim, o acréscimo do qualificativo *indígena* à expressão educação escolar “resolveria” a problemática que se anunciava cada vez mais complexa.

Nesse sentido, um dos participantes da oficina, José Mateus Itsairu,¹⁶ que, no período, era técnico em educação escolar indígena, propôs-se a elucidar a problemática com uma figura¹⁷ que ele chamou de “ideia”. Essa figura circularia, até 2007, por todas as terras indígenas habitadas por Kaxinawá no Acre. Ademais, associava-se tal figura criada por um homem à ideia de desenho verdadeiro (*kene kuĩ*) – um conhecimento feminino portanto.

Em 2006, no rio Jordão, os comentários acerca da figura de José Mateus e dos desenhos das mulheres foram liderados por ele mesmo e seu primo, Vitor Pereira.¹⁸ Segundo Vitor:

Os desenhos mostram a nossa realidade, o nosso conhecimento que os velhos e as velhas começaram a entender. O *kene* não é só as mulheres que conhecem, dá pra todos os homens, todas as crianças estarem refletindo, desenhando no papel, para que eles tenham ideias, vejam um caminho para onde chegar e conhecer, porque todos têm que ficar livres para entender aquilo que a gente está fazendo. O desenho da jiboia está mostrando para a gente ter ideia, pensar, refletir (informação verbal).¹⁹

Por sua vez, José Mateus conta:

O desenho foi feito de minha própria imaginação, de meus sonhos, de meus conhecimentos. [...] O desenho é um caminhamento pra se

chegar a conhecer. O desenho é importante, o velho e a escola. Qual é a diferença entre nós e o *nawa?* [brancos/as na língua Kaxinawá] Aí foi muita discussão, muita experiência, isso foi o significado da escola dos *mestebu* [anciãos]. Então essa é uma coisa importante, que esse desenho está se propagando, está contribuindo pra várias terras indígenas, pra vários povos conhecer. Esse desenho é para o próprio professor entender o que significa, o que nós estamos tratando, o que nós estamos precisando. É jiboia que, igualmente, está se relacionado com os velhos, como o Txanu falou: a jiboia ensina aos velhos, os velhos aprendem e depois os velhos ensinam para os novatos. Jovens, com velhos, com mulheres. É como o Renato citou, com todos esses *yuxibu* [espíritos fortes]. Eles estão junto de nós e nós estamos junto com eles (informação verbal).²⁰

A partir das falas de Vitor Pereira e José Mateus, depreende-se que a inversão ritual de gênero entre homens e mulheres, tratada por Lagrou (2006; 2007), dá-se também no contexto da escola, fazendo com que uma das agências femininas, o desenho, passe a ser de todos/as; porém, não como um saber especializado. Sua potência é parte do cenário em que existe intenso contato com a sociedade nacional, somado às interpretações Huni Kuĩ para o desenho, que implicam em conferir identidade a um corpo e possibilitar caminhos, sejam estes os dos sonhos, os das sessões de ayahuasca ou os da morte.

Em sua proposta, Vitor Pereira fornece uma equação em que associa o conhecimento do desenho à produção de ideias e caminhos. No que tange à inversão de agências ou saberes, parece ser bem mais ampla e manifesta do que se imaginaria, pois, não reside apenas no exercício do rito, tampouco serve exclusivamente como possibilidade conceitual de conhecer a alteridade. Hoje, tal inversão, por meio de um saber *escolarizado*, pode reconstruir a relação entre os gêneros. A escola, estruturalmente figurada por José Mateus, problematiza a alteridade e a identidade, o gênero e as linhas de transmissão de conhecimento.

Para uma melhor compreensão, deve-se diferenciar desenho e figura, duas expressões com sentidos similares em língua portuguesa, mas, que em *hãtxa kuĩ*, remetem a significados e relações sociais que, apesar de se complementarem em variados contextos e guardarem identidade, ocupam um campo semântico distinto. Para tal esclarecimento, vamos recorrer a um encontro

ocorrido em 2009 com José Mateus e seu irmão Tadeu Mateus.²¹ Ambos participaram das oficinas citadas e, nessas oportunidades, forneceram esclarecimentos fundamentais sobre aquilo que Lagrou (2007, p. 85) denominou “trilogia da percepção”, composta pelos conceitos de desenho (*kene kuĩ*), figura (*dami*) e imagem (*yuxĩ*). Tadeu e José apontaram para uma diferença cujo índice não é a forma e não habita o campo do olhar.²²

Em primeiro lugar, Tadeu retoma o desenho dizendo: “Lembra do ‘desenho’ do Itsairu? Olha aqui, se o ‘desenho’ está na jiboia ou na rede, então ele será chamado de *kene*, mas, no papel, será *dami*.” E continua a explicar:

Olha, esse desenho aqui, eu disse para ti que era *dami*, porque ele foi feito pelo homem. Ele foi feito pelo professor. Ele pensou e desenhou, então nós chamamos de *dami*. Em modo geral, nós chamamos *dami*. Qualquer figura em geral, nós chamamos de *dami*. Isso desenhado é *dami*. No curso de formação o desenho é *dami*. Quer dizer, quem fez esse desenho? Quem fez esse desenho foi Itsairu. Itsairu fez esse desenho. Isso é o que nós chamamos de *dami*.

Tadeu é enfático ao dizer que, se o desenho é do homem, fruto de sua agência e criatividade, diante de nossos olhos será um *dami* (figura).

José Mateus, ao iniciar sua reflexão sobre o desenho, diz que:

Eu chamei de *yuxĩ* porque, no momento, as pessoas usam as duas palavras. Por exemplo, se a pessoa tem alguma foto guardada e outra quer ver, então diz: *mĩ yuxĩ uĩmawe* (me mostra a tua foto ou imagem). Mas, também pode falar: *mĩ dami uĩmawe*. *Yuxĩ ou dami!* Mas, *yuxĩ* é imagem e *dami* é a foto. Só que os dois têm o mesmo significado. Esse aqui tanto é *yuxĩ*, quanto é *dami*. Olha, ele foi fotografado, foi um desenho que você está apresentando pela tela do computador. Mas, *yuxĩ* é porque quer dizer, aqui tem o *yuxĩ* da jibóia, o *yuxĩ* do velho, que está representando. E tem a rede também que também foi feita pelos espíritos.

Tadeu tende a discordar do irmão:

Olha, Paulo, eu acho que a resposta é assim. Esse desenho nós chamamos de *dami*. Mas, esse desenho que nós tiramos foto, nós chamamos de *dami yuxĩ*. Entendeu? Já pegou a imagem do desenho, porque é *yuxĩ*, como o filme das pessoas, ou seja, você já tirou da imagem da pessoa e pode chamar de *Mĩ yuxĩ*. Agora o *dami* que é o desenho, [mas] você não pode chamar o filme das pessoas de *dami*.

José Mateus retomou a fala de Tadeu, parecendo buscar um caminho alternativo de explicitação o nosso debate:

Isso sempre foi assim, mas ninguém fala muito isso. Isso você só ouve mais dos velhos e das velhas. Os mais jovens falam “foto rã”. E nessa escola, eu pensei mais foi no contato da comunidade com a escola. E a gente com isso já quer mostrar um exemplo, um produto de um trabalho da escola diferenciada. Através desse desenho, envolve tudo. Traz professor, traz a ciência e traz a relação da natureza com os humanos. A ciência aqui é tudo! Os velhos é a ciência, a jiboia é a ciência, a escola é a ciência, o *kene* é uma ciência. Então é por isso que eu falei, é o ponto em que você vai aprender e fazer.

Trazer à tona um debate sobre conhecimento, gênero e escola que visualizasse a geografia das agências e os saberes de homens e mulheres Kaxinawá ante as escolas que se proliferam nas terras indígenas necessitaria mais que uma refinada paráfrase. Não se tratava de uma nova leitura dos escritos, mas de uma nova audição em relação à fala indígena. Outros dados necessariamente deveriam ser observados pelo antropólogo. Tratar o *kene kuĩ* (desenho) enquanto um domínio privilegiadamente feminino não seria novidade. Escrever que esse tipo de desenho desvela questões acerca da identidade, tanto quanto da alteridade entre os/as Kaxinawá também não. Tampouco seria lícito reproduzir a consequente perspectiva de que, numa “mulher verdadeira”, devem residir os conhecimentos sobre como fazer *kene* ou abordar a escola entre os/as Kaxinawá como uma “escola própria” (Weber, 2004). Portanto, qual seria o resultado desta nova audição? Para Lagrou (2007, p. 71), as mulheres são detentoras do conhecimento para se fazer desenhos e os homens para produzir imagens. Essa equação ressoa na perspectiva de Tadeu, sobretudo no aspecto de que os homens produzem *dami*. Ao se

considerar que são os homens os responsáveis pela preparação da ayahuasca na aldeia e que a ingestão dessa bebida permite o acesso ao mundo dos *yuxĩ*,²³ da potencialidade e da alteridade, que é mundo também dos *yuxibu*, pode-se dizer que os homens detêm o conhecimento de produzir imagens. Ademais, nessas imagens, os corpos dos seres e dos objetos são recobertos por desenhos das mulheres, o *kene kuĩ*.

A capacidade de produzir imagens ou desenhos, de homens e mulheres, foram adquiridas no tempo mítico junto à jiboia. Esse é o estado inicial estruturante da geografia de conhecimentos masculinos e femininos, respectivamente. Esse panorama primevo é reconfigurado pela escola, mas a partir de quê? Adotando-se como parâmetro a escola indígena e as compreensões de Tadeu Mateus e José Mateus, em seus exercícios de diferenciação da figura (*dami*) e do desenho (*kene*), verifica-se que o desenho é uma ciência. Ao ser uma ciência e, desse ponto de vista, algo a ser compreendido, conhecido, torna-se alvo de exegese, assim, uma figura, “uma representação”, como nos diria José. Mas apenas será objeto de análise aquilo que carregar *yuxĩ* (força vital, imagem), ou, numa linguagem antropológica, agência. Ao que parece, o desenho, por princípio, tem agência; uma figura, nem sempre. A agência da figura existirá em contextos em que ela constitui uma ideia, como a de José. A figura de uma anta ou de uma queixada será apenas uma figura, sem ideia a ser explicitada, sem tornar sensível ou inteligível uma dada relação social.

O segundo ciclo de oficinas abordado, no qual se originaram tais reflexões, chamou-se *Yurá Xinã Pewakĩ* e ocorreu entre os anos de 2006 e 2007. Seu vigor foi produzido em face da proposição de José Benedito Ferreira, que, percebendo argutamente o novo contexto do indigenismo acreano, em que a autonomia é potencializada pelos/as próprios/as indígenas e não por estrangeiros/as brancos/as, apontou a obsolescência da educação escolar indígena proposta no estado, dispondo-se a renová-la em virtude de uma educação escolar *Huni Kuĩ*, cuja incidência é desconstruir o bloco pano-arawa-aruaq, sob o qual foi erigido tanto o programa de formação de professores da CPI/AC quanto o da CEEI, no qual a especificidade esmaecia-se sob o argumento da interação entre distintos povos.

Uma potente consequência das reflexões de Benedito sobre a educação escolar indígena vem à tona da seguinte maneira: “Depois, nós começamos a discutir a educação escolar indígena diferenciada, mas que diferença que a gente tinha dessa educação?” Afinal, Benedito estava a questionar o

inquestionável. Ao considerar que a escola indígena é alicerçada na noção de diferenças étnicas ou, simplesmente, na de sociedade nacional *versus* sociedades indígenas, ele direciona seus questionamentos não à distinção em relação aos/às brancos/as, mas na direção do bloco pano-arawa-aruaik. Benedito recria os polos de análise e constituição de cursos de formação de professores/as indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao passo que o desenho se tornou algo a ser ensinado na escola e, sendo este um conhecimento emanado privilegiadamente do corpo feminino, sendo a mulher representante da porção mais interior da aldeia, inserir o desenho enquanto conteúdo curricular possibilita a criação de uma nova economia e política para a transmissão desse saber.²⁴

Considerar esses desenhos a linguagem estruturante da vida Kaxinawá (Lagrou, 2007, p. 537), bem como marcas de distinção destes em relação a outros povos indígenas do Acre e aos/às brancos/as, permite a interpretação de que eles conformam não apenas a verdadeira mulher, mas a verdadeira pessoa. Consistem, assim, nas linhas de transmissão desse conhecimento, que se transversaliza, indo das mãos femininas para os corpos masculinos, mesmo nas escolas, espaço ainda majoritariamente masculino. Masculino, entretanto, no campo professoral, visto que, ao compararmos números coletados em levantamento junto aos/às docentes Kaxinawá, em 2010, veremos um equilíbrio no corpo discente, que conta com 50,7% alunos homens e 49,3% alunas mulheres.

A escola já não é mais um espaço eminentemente masculino. As mulheres estão a socializá-la por meio do desenho impresso nos homens e na transformação dessa arte em conhecimento, em ciência. Os homens reivindicam o *kene kuĩ* como possibilidade de compreensão, conceito, identidade e instrumento de contato com o exterior.

Em 2011, entrevistei Francisco Bardales, professor na Terra Indígena Alto Rio Purus, e perguntei a ele se um homem poderia aprender a desenhar como uma mulher. Sorrindo, respondeu: “Só se ele for *Napu aĩbu*”. Mas, a que se refere essa expressão? Tal como o mito coletado por Lagrou (2007, p. 194), *Napu aĩbu* denota o processo de educação e socialização de um homem em termos femininos, fazendo com que este se torne *aĩbu* (mulher).

Desse ponto de vista, se há, entre os/as Kaxinawá, uma diferenciação dos gêneros em virtude de suas capacidades produtivas, a resposta de Bardales desconsidera a possibilidade de um homem desenhar como uma mulher. No entanto, o professor fez a seguinte ponderação: “Mas se é na escola então dá. Dá porque eu tenho que ensinar a minha cultura”.

O apontamento de Bardales lança uma nova luz sobre as linhas de transmissão de conhecimento. Atualmente, a escola é um de seus eixos. As agências masculina e feminina foram remarcadas a partir da aprendizagem num contexto específico e originariamente ocidental – a sala de aula. Assim, em vez de os homens se tornarem *Napu Aibu* e se socializarem em saberes femininos, eles se tornaram professores e se socializaram nos termos de uma “educação escolar indigenista” (Cunha, 2009), que defende o ensino da cultura como índice do currículo “verdadeiramente” indígena.

Saber se a escola foi construída próxima às cozinhas das mulheres ou nos pátios das aldeias é o que menos importa. A escola entre os/as Kaxinawá apresenta-se enquanto um espaço para a convergência de agências, na medida em que é articulada à perspectiva de Benedito, ou seja: uma “escola *Huni Kuĩ*”. Ela se torna um espaço privilegiado no qual o grupo se esforça em “produzir socialidade”. O desenho é o encontro tanto quanto desafio intelectual entre homens e mulheres.



Fig 7: remenda Educação Escolar Indígena. Desenho: José Mateus Hsai Ru.



Fig 8: professor Napoleão Bardales adquirindo ayahuasca na aldeia Novo Lugar para levar à oficina pedagógica que ocorreria na aldeia Nova Fronteira, rio Purus, 2010.



Fig. 9: meninas desenhavam nos corpos de seus colegas de escola para um Katxanawa, por ocasião da recepção dos participantes de uma oficina pedagógica. Aldeia Nova Fronteira, rio Purus, 2010.

NOTAS

1 Nos últimos oito anos, atuei como indigenista da educação escolar entre os/as Kaxinawá, vinculado à Coordenação de Educação Escolar Indígena (CEEI) da Secretaria de Educação do Acre (SEE/AC). Visitei todas as terras indígenas deste povo. Participei com eles de oficinas pedagógicas para construção das propostas das escolas de suas aldeias.

2 Consiste nas propostas de formação escolar do aluno de uma dada escola indígena ou de várias escolas de uma mesma terra indígena.

3 Os/as Kaxinawás se autodenominam *Huni Kuĩ* (gente verdadeira), falam uma língua que se chama *hátxa kuĩ* (língua verdadeira), da família linguística Pano. Ocupam, no Acre, os rios Muru, Humaitá, Tarauacá, Jordão, Juruá, Breu e Envira, além rodovia BR-364. No Brasil, são aproximadamente 5.800 indivíduos. No Peru, encontraremos mais 1.400 pessoas.

4 O mito de *Napu Aibu* nos aponta uma clara associação entre gênero e conhecimento. E ainda, para que um homem faça desenhos como as mulheres, ele deveria ser educado como tal e, por isto, transformar-se-ia em uma mulher. Parece-me que adquirir capacidades e saberes pertencentes aos homens ou a mulheres, os/as faz experienciar o gênero oposto. No caso do mito, teremos a ex-

periência mais radical, pois Napu é um homem-mulher.

5 Sobre este assunto, ver McCallum (2001, p. 48).

6 Weber (2004, p. 99), em sua etnografia acerca dos/as Kaxinawá do rio Humaitá, aponta que as escolas indígenas já não seriam instituições “alienígenas”. Para ela, a escola está inserida na vida Kaxinawá, pois “é parte integrante do cotidiano da aldeia e a sua frequência é percebida quase como obrigatória para as crianças e jovens.”

7 O gênero, mesmo que não seja tema central das etnografias sobre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, não é de todo ausente, especialmente, se considerarmos o caso Kaxinawá. Weber (2004, 2006), Lagrou (1991, 1998, 2002, 2007), Kensinger (1995) e Deshayes e Keifenheim (2003) ao elaborarem uma teoria Kaxinawá sobre o conhecimento, renderam importantes debates à antropologia e à etnologia praticada junto a este povo. Todavia, McCallum (2010) foi a antropóloga que chamou atenção para esta questão, que, para ela, representava uma lacuna.

8 Neste ensaio, destacam-se as reflexões de sete professores Kaxinawá: João Carlos ou Isku bu, Benedito Ferreira Norberto Sales, José Mateus Itsairu, Victor Pereira, Tadeu Mateus e Francisco Maria Bardades. Todos participaram de cursos de formação e de oficinas pedagógicas nas aldeias.

9 Registre-se que, de acordo com a CPI/AC, na década de 1980, existiram cursos que duravam três meses.

10 “*Ë xinã besti*”, ou seja, “Eu sozinho estou pensando” é a expressão que mais se aproxima dessa noção individualizada de assessoria pedagógica.

11 Neste texto, faz-se referência a duas oficinas, que compõem dois ciclos de eventos, transcorridos entre os anos de 2005 e 2007. A primeira delas chamou-se *Nixpu Pima* (nosso batismo) ou, como argumenta Lagrou (2007, p. 503): “o ritual se torna uma síntese eloquente da ontologia Kaxinawá”, em que a autonomia é uma de suas chaves de compreensão. A segunda oficina chamou-se *Yurã Xinã Pewakĩ* (pessoa que pensa e age firmemente).

12 A essa indagação devemos informar que o número de discentes meninas é crescente, enquanto o de docentes mulheres é restrito.

13 Literalmente, traduz-se por “mulher que tem os desenhos”.

14 Informações colhidas durante palestra proferida em 2009, em Cruzeiro do Sul (AC).

15 Dessa forma, percebe-se quão potente é a transformação da atuação dos/as índios/as no interior do estado. É preciso registrar que a CPI/AC contribui com os povos indígenas acreanos, fomentando processos de autonomia, iniciados com a criação das cooperativas; reforça-se, contudo, a capacidade

indígena de criar contextos de trocas e fundação de novas alianças.

16 Atual presidente da Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC).

17 Em língua portuguesa, os/as Kaxinawá se referiram à figura de José Mateus pelo nome “desenho”, que se traduz por *kene*. Entretanto, ao se reportarem ao mesmo “desenho” em sua própria língua, o faziam utilizando a expressão *dami*, que se traduz por figura.

18 Ex-professor no rio Jordão e atual coordenador de cultura das terras indígenas Seringal Independência, Baixo e Alto rio Jordão.

19 Depoimento colhido durante a oficina Yurã Xinã Pewakĩ, em 2006.

20 Idem à nota 19.

21 Professor no rio Jordão.

22 Ressalte-se que desenho de José foi mostrado por meio da tela de um computador.

23 Conforme Lagrou (2007, p. 285), “ao ingerir este cipó, os humanos adquirem a capacidade para visitar esta realidade oculta, um mundo de imagens *yuxin* oposto ao mundo terrestre dos corpos. *Ayahuasca* produz imagens móveis e uma pulsação constante de formas, um mundo de pura potencialidade de alteridade e alteração. Estas imagens do ‘outro-mundo’ são caracterizadas pela presença do desenho cobrindo os corpos, utensílios e casas dos/as *yuxibu* do céu, da água e da floresta.”

24 Ver McCallum (2001, p. 41-63), em que seu argumento central é que há, na divisão entre os gêneros, espaços em que, por excelência, ocorrem as habilidades e capacidades masculinas ou femininas. Em outra obra, McCallum (2010,

p. 87-104), a partir de dados etnográficos colhidos no Acre, em fins da década de 1980, junto aos/às Kaxinawá do rio Jordão e rio Purus, refletirá sobre a relação das mulheres frente à escola e sobre a aquisição da escrita ocidental.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Manoel Estébio Cavalcante da. *O Acre e a educação escolar indígena, intercultural, diferenciada e bilingüe*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Acre, Rio Branco.

DESHAYES, Patrick; KEIFENHEIN, Barbara. *Pensar el Otro entre los Huni Kuin de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA; CAAAP, 2003.

KENSINGER, Kenneth M. *How real people ought to live*. The Cashinahua of eastern Peru. Illinois: Waverland Press, 1995.

LAGROU, Els. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre a cobra e o inca*. 1991. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

_____. *Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*. 1998. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

_____. O que nos diz a arte Kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade? *Mana*, v. 8, n. 1, p. 29-61, 2002.

McCALLUM, Cecília. Morte e pessoa entre os kaxinawá. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 49-84, 1996.

_____. Alteridade e sociabilidade kaxinawá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Rev. bras. Ci. Soc.*, v. 13, n. 38, out. 1998.

_____. Escrito no corpo: gênero, educação e socialidade na Amazônia numa perspectiva Kaxinawá. *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade*. v. 19, n. 33, p. 87-104, jan./jun. 2010.

_____. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. New York: Oxford, 2001.

_____. Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs). *Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002.

WEBER, Ingrid. *Escola Kaxi – História, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do rio Humaitá (Acre)*. 2004. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2004.

GÊNERO, CASAMENTO E TROCAS COM BRANCOS*

Elizabeth Pissolato

NOTA SOBRE O LUGAR DO GÊNERO NAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL

Em um encontro realizado em 1997, na Espanha, dedicado ao tema das relações de gênero na Amazônia e na Melanésia numa perspectiva comparativa (e que resultou no livro *Gender in Amazônia and Melanésia: an exploration of the comparative method*, publicado em 2001), um dos pontos ressaltados no que concerne às terras baixas sul-americanas foi o de que o idioma de gênero teria aqui um rendimento algo limitado, as distinções de gênero sendo englobadas por outras distinções, mais fundamentais, particularmente pela que opõe “consanguíneos” e “afins” (Descola, 2001), mas também estando subsumida pela categoria idade, em contextos como o dos/as Kayapó (Fisher, 2001).

Por outro lado, é sabido que a temática de gênero esteve sempre presente em análises de certas áreas etnográficas do continente, como é o caso do alto rio Negro. A descrição dos rituais e a das estruturas espaço-temporais Barasana na década de 1970 (S. Hugh-Jones, 1979; C. Hugh-Jones, 1979) são exemplos de como o foco no gênero pode produzir resultados analíticos importantes, permitindo a abordagem de aspectos fundamentais das cosmologias e sociologias destes grupos.

Se, mais recentemente, por um lado, o tema do gênero, nessas sociedades, afasta-se do tema clássico da exclusão feminina ou dominação masculina (veja-se, por exemplo, o reexame dos rituais Barasana por S. Hugh-Jones,

2001), por outro lado, dá lugar a abordagens interessantes sobre transformações sociais agenciadas por mulheres indígenas, como é o caso das mulheres Tukano que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira e têm optado pelo casamento com brancos (Lasmar, 2005).

A pergunta fundamental que origina o presente trabalho é, então, qual o rendimento do idioma do gênero na abordagem da experiência contemporânea de grupos Guaraní Mbya.¹ De modo particular, interessa-me vinculá-la ao tema mbya do casamento com *jurua* (“branco”): trata-se de questionar, por exemplo, se o casamento de mulheres mbya com homens brancos merece ser pensado como estratégia “feminina”, como fenômeno capaz de ser interpretado à luz do gênero. Devo frisar que se trata de um trabalho inicial, que visa, antes de tudo, esboçar questões, longe de tratá-las sistematicamente.

Começemos com o enfoque do casal e do casamento na etnografia mbya.

A COMPLEMENTARIDADE NO PAR FEMININO/MASCULINO

Para os/as Guaranis, assim como para diversos povos indígenas no continente, a figura do casal parece ocupar um lugar privilegiado, por ser o lugar por excelência da definição de habilidades distintas – generizadas –, que se põem em relação e se complementam na produção e reprodução da vida social.

Nesta seção do texto, focalizarei imagens da complementaridade entre feminino e masculino e a centralidade da figura do casal em diferentes âmbitos da produção de pessoas mbya.

Tanto no que podemos chamar de produção do cotidiano, conforme pensada por um grupo de etnólogos/as amazonistas que demonstraram a importância do enfoque sobre processos domésticos e o convívio diário,² quanto no âmbito do ritual e do xamanismo, os/as Mbya elaboram uma imagem da complementaridade no par masculino-feminino, conferindo um lugar privilegiado à figura do casal.

No que diz respeito aos processos cotidianos, é no âmbito da criação de crianças que esta complementaridade se faz mais visível e importante. A figura do “pai” e a da “mãe” são centrais para a constituição da criança e sua permanência entre os/as Mbya. Um e outra colaboram na concepção e no convencimento da criança para permanecer na terra, isto é, pela aceitação das relações de parentesco com ambos. É preciso “alegrar” a “alma” (*ñe’ë*)

desta criança, e o pai e mãe que a recebem são os principais responsáveis por isto, devendo agradecer a criança com alimentos, com palavras “bonitas”, estimulando-a a se levantar e caminhar, protegendo sempre a sua saúde por meio de práticas como o enfumaçamento com *petjgua* (cachimbo de uso ritual terapêutico), a preparação de remédios do mato etc.

É certo que nem sempre ambos estão presentes. Há crianças que nascem sem a presença do pai, quando o casal se separa antes do seu nascimento, sendo possível que outros/as parentes, particularmente os/as avôs/ós, desempenhem um papel fundamental em sua criação. Mas, se pai e mãe não estão ao lado da criança, ambos são referências igualmente importantes na construção de sua rede de parentesco, a qual garantirá, mais tarde, possibilidades de trânsito para diferentes localidades, o que parece ser um aspecto chave da experiência do parentesco *mbya* (Pissolato, 2007).

A colaboração no âmbito do grupo doméstico costuma extrapolar o casal e sua prole, sendo mais ampla e envolvendo, inclusive, outros pares em que um homem e uma mulher mantêm colaboração regular, como, por exemplo, aquele formado por uma mulher e o marido de sua filha, ainda que na ausência desta última.

A figura do par masculino-feminino se faz presente também no desenho de um cosmos povoado por casais divinos que enviam “almas-nomes” sob sua responsabilidade para encarnar nas crianças. Esses casais celestes, compostos pelos *nhanderus* e as *nhandexis* (pais e mães divinos, respectivamente), controlam posições/direções distintas no firmamento e são invocados durante os rituais diários de reza nas *opy* (casas rituais).

Especialmente no ritual de nomeação das crianças, o Nhemongaraí, a complementaridade entre o feminino e o masculino é marcada, fortemente, pela reunião das participações diferenciadas na reza – como é costume – e, principalmente, na elaboração dos itens a serem consumidos coletivamente ao final do ritual: o *mbojape*, pão feito do “milho verdadeiro” (*avaxi ete*) e o mel (*e’i*).

Uma expedição coletiva de rapazes vai à mata nos dias que antecedem a nomeação para coletar o mel e prepará-lo em recipientes de taquara que são postos no *amba*, espécie de altar que guarda objetos rituais defronte ao qual cantam e dançam os/as participantes. Junto ao mel, são depositados os *mbojape*, elaborados pelo conjunto de mulheres da aldeia – ou por aquelas associadas à *opy*, que realiza o ritual – a partir do processamento do milho. Num

mesmo pátio, em geral nas imediações da *opy* em que se dará a cerimônia, as mulheres socam e peneiram o milho, cuja colheita é também celebrada na cerimônia, fazem os pães e assam-nos nas cinzas, guardando-os em seguida no interior da casa ritual. É provável que também o *kaguijy*, o caium doce feito do mesmo milho, *avaxi ete*, seja por elas preparado para o consumo dos participantes durante a reza.

No Nhemongarai ou em outros rituais como o Ka'akarai ou “batismo da erva-mate (*ka'a*)”, as posições masculina e feminina são marcadamente diferenciadas para a colaboração na realização da cerimônia. Os homens são responsáveis pela incursão na mata, trazendo de lá os produtos a serem processados para a sua introdução na *opy* – mel, no *nhemongarai*, e erva-mate, no *ka'akarai*. Às mulheres cabem, por sua vez, os processamentos que têm lugar na aldeia: culinária do milho e trituração da erva. No batismo do mate, a erva é primeiramente trazida da mata e distribuída em feixes, amarrados um a um pelos homens em varais postos na *opy*. Após ser tratada com tabaco numa sessão de rezas, a erva é socada no pilão e distribuída em cuias pelo conjunto das mulheres, que as depositam no *amba*.³

Mesmo fora do contexto dessas cerimônias fortalecedoras dos nomes pessoais e que “batizam” o milho e outros itens “guarani”, a reza implica sempre na colaboração diferenciada de homens e mulheres, no canto, na dança, na execução dos instrumentos. Estes se dividem entre os de uso exclusivo masculino ou feminino: *mbaraka*, *mbaraka miri* e *rave* são executados pelos homens, enquanto o *takuapu*, a taquara marcadora de ritmo, é tocada pelas mulheres. No canto, *mboraei*, às frases do tocador de *mbaraka* que “puxa” a reza, sobrepõe-se, num momento preciso, o coro feminino, com trechos cantados numa altura característica, em claro contraste com a seção anterior. Outra distinção entre os coletivos masculino (*avakuéry*) e feminino (*kunhâgue*), no interior da *opy*, diz respeito a objetos que representam o coletivo de “almas-nomes” de um e outro sexo numa aldeia. Assim, pode-se ver, em certas *opy*, um feixe de flechas (*-u'y*) em que cada uma representa o *ñe'ë* de um menino morador do local.

Distinguir para definir uma colaboração mútua – ou um “trabalhar junto”, para usar aqui uma tradução mbya – parece ser o foco dessa especialização no ritual. Diferentemente da exclusão feminina presente nas análises do complexo ritual das flautas, aqui o casal-xamã parece ser o referencial. Tal qual no mundo celeste, a proteção xamânica na Terra seria ou deveria ser tarefa de um par masculino-feminino.

Na prática, nem sempre o casal-xamã se constitui, e as atribuições na reza e nas práticas curativas são distribuídas de modo variado nos diversos contextos locais mbya. É possível que homens e mulheres determinados/as se sobressaíam na reza, ainda que a direção do ritual nas *opy* fique predominantemente nas mãos de homens, quando não é o caso de haver um casal rezador. De todo modo, quando este está efetivamente presente, seu “trabalho”, fruto dessa colaboração mútua, é bastante valorizado.⁴

Essa referência não define, por outro lado, o conhecimento xamânico como generizado. Ministras remédios do mato, por exemplo, não se constituem em um saber feminino ou masculino, bem como usar o tabaco para curar doenças ou, ainda, saber “ver no sonho” e precaver-se de infortúnios prováveis. As pessoas podem desenvolver diferentes habilidades, inclusive o casal. O que parece ser mais importante é a maneira como se põem em colaboração na prática, em particular no caso do casal-xamã.

Contudo, se a colaboração presente no casal é um aspecto altamente valorizado na produção de pessoas, seja na fabricação dos corpos, na constituição do parentesco ou em seu “fortalecimento espiritual” (outra tradução mbya), o casal não deixa de ser, por outro lado, um lócus privilegiado de constituição de perspectivas discordantes. É o ponto que passo a considerar.

A ALTERIDADE NO CASAL

Sabemos que a diferença é um operador-chave nos regimes sociocosmológicos das terras baixas da América do Sul. Na análise de Castro (2006), isto significa não apenas que “toda diferença é imediatamente relação”, mas que “o esquema geral de toda diferença, como se pode ler reiteradamente na etnologia [dos povos amazônicos] é a predação canibal, da qual a afinidade é [...] uma codificação específica”. Deste modo, continua o autor: “O protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: entre afins, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos e, naturalmente, entre inimigos” (p. 165).

Para os/as Guarani, a tematização da predação exigiria uma análise das transformações, na longa duração, sobre o xamanismo e a guerra.⁵ Sem a pretensão de discutir aqui a figura da predação, sugiro, para os/as Mbya contemporâneos/as, que, tanto no campo do parentesco quanto do xamanismo

– campos que se imbricam de tal maneira que não podem ser considerados como instâncias em separado –, a diferença se produz na atualização de perspectivas individualizantes.

Esse processo de atualização de uma posição *outra*, processo que se realiza frequentemente por meio do deslocamento/mudança residencial empreendido por homens e mulheres adultos/as, pode-se dar em relação a uma reunião de parentes, mas, muito comumente, dá-se no âmbito do casal.

No mito de origem mbya, é justamente o desacordo entre Nhanderu e sua esposa que inaugura as andanças dos/as Mbya. Não acreditando na capacidade xamânica do marido – que teria feito o milho crescer na roça logo após o seu plantio –, e afrontando-o com a notícia de uma gravidez originada de outra relação, a mulher é abandonada por Nhanderu, que vai embora da terra. Ela inicia, em seguida, com seu filho ainda no ventre – dotado igualmente de poderes xamânicos –, uma longa caminhada em busca da morada de Nhanderu.⁶

Ao abordarmos os deslocamentos de pessoas entre aldeias Mbya, vemos que vários temas estão em questão: a convivência no local deixado e a esperada naquele para onde se vai; as expectativas quanto a oportunidades de trabalho e novas experiências de vida; a discordância em relação a posições de liderança na aldeia que se abandona; a falta de disposição no lugar onde se está vivendo, ainda que sem a definição de um motivo específico para isso; a desconfiança de feitiçaria e, muito frequentemente, a vontade de abrir mão da relação atual de casamento por não se estar “alegre” nela.

Esses dois últimos itens parecem merecer especial atenção: a feitiçaria e o divórcio. Isto não apenas por representarem temas importantes na dinâmica do parentesco e mobilidade mbya, mas também por sua vinculação intrínseca. Retoma-se aqui um argumento desenvolvido em trabalho anterior (Pissolato, 2007), que aponta para a alteridade do cônjuge, que, entre os/as Mbya, diferentemente de outros grupos sul-americanos, não se “consustancializa” ou se “consanguiniza” a partir da coresidência.

O cônjuge mbya não passa apenas a ser classificado como “parente” (*-etarã*) a partir do casamento e da coresidência, como também é o suspeito preferencial em processos futuros de doenças provocadas por feitiçaria. Isto precisamente quando deixa de ser o cônjuge, em geral, porque seu parceiro ou parceira foi embora, desistindo da relação, muitas vezes pelo envolvimento afetivo ou interesse em outra parceria sexual.

Assim, se o casal é, por um lado, uma referência chave na colaboração para a produção de pessoas, por outro lado, é nele mesmo que se instala frequentemente a diferença.

A disposição para deixar o cônjuge não é uma atitude, por definição, masculina ou feminina; está disponível para os/as que quiserem optar por isso e tiverem condições concretas para fazê-lo. Da mesma maneira, o ataque por feitiçaria, contrapartida potencial – ainda que não assumida – do rompimento da relação de casal, é um “saber” (ou um “não saber”, *ndokuaai*, ou “mau saber”, como dizem os/as Mbya) não generizado. A antipatia ou a raiva podem-se atualizar em qualquer pessoa, que pode, por sua vez, provocar doença e mal estar naquele com quem vive(u) junto.

Em resumo, parece ser possível afirmar que, entre os/as Mbya, quem casa não se torna parente e, quando descasa, tem sua alteridade claramente evidenciada na suspeita de feitiçaria.

MOVIMENTO DO PARENTESCO

Contrastando com um processo presente entre diversos povos amazônicos, de constituição de parentesco pela coresidência e partilha continuada de alimentos e cuidados em uma dada localidade, acredita-se que o parentesco mbya compreenda uma forma multilocal que se dinamiza pelo sistema de casamento e por uma definição de parentesco via consanguinidade

Se, de um lado, o ideal da relação entre parentes define-se pelas práticas de cuidado no dia a dia, desde a preparação e consumo de alimentos até a cura xamânica, de outro lado, mantém-se a distinção conceitual entre parentes (*-etarã*) e não parentes (*-etarã e'j*), independentemente da vida local, de modo que as pessoas classificam certos/as coresidentes como não parentes e também reconhecem parentes em diversas aldeias – onde teriam vivido ou não –, além de poderem transitar entre esses locais quando lhes vêm a disposição de mudar ou alterar a maneira atual de viver.

O casamento dinamiza o sistema. Cria contextos de colaboração e criação de crianças pelo casal e, possivelmente, em torno deste, mas, ao mesmo tempo, mantém o espaço de atualização de perspectivas individuais. Ainda que se defina a atitude de quem não mantém suas relações de casamento minimamente como um “não saber casar” (*nomendakuaai*), é consensual a afirmação de que ninguém deve permanecer em uma relação em que “não

[esteja] alegre/satisfeito” (*ndovy'ai*). Isto porque, no limite, não ficar alegre leva à doença e possivelmente à morte.

É comum na história de vida de homens e mulheres adultos/as a passagem por diferentes aldeias no Sul e Sudeste do Brasil – possivelmente também em regiões no Paraguai, Uruguai ou Argentina –, e o envolvimento, no curso destas mudanças, em relações de casamento mais ou menos duradouras.

A dinâmica do envolvimento e rompimento de alianças matrimoniais compreende, é certo, um conjunto de questões que não poderão ser analisadas no âmbito deste texto. Desfazer um casamento e mudar de residência são decisões que colocam, de pronto, o problema do sustento, o próprio e possivelmente o de crianças. É preciso ter a quem recorrer em outra aldeia, por exemplo, para se deslocar para lá. É comum a volta de rapazes e moças recém-descasados/as à aldeia que haviam deixado, para se reunirem novamente aos/às parentes consanguíneos/as com que viviam antes. Os arranjos são muitos, e as disposições diversas em relação às crianças de uniões desfeitas: elas podem permanecer com o homem ou mulher do casal, podem ser integradas em novas relações de casamento em que um/a ou outro/a se envolva ou, ainda, podem ser transferidas ao cuidado de algum parente do lado do pai ou da mãe, desde o momento da separação do casal ou no contexto de um novo envolvimento, conforme a disposição das pessoas envolvidas.

A “mobilidade” no casamento, portanto, dinamiza o sistema e coloca em operação a rede de colaboração entre parentes, além de expandi-la, na medida em que novos casamentos produzem constantemente novos/as descendentes, portanto, parentes, que se espalham por um extenso território em conexão.

TROCAS COM *JURUA*

Partindo da observação de uma intensificação das relações atuais dos/as Mbya com os/as brancos/as e as cidades, e, particularmente, considerando a experiência das mulheres neste domínio,⁷ uma questão que vem à mente é a de como tal experiência contemporânea se articula com o tema, antigo entre os/as Mbya, do casamento com branco/a.

Não se trata aqui de uma reflexão sobre possíveis transformações realizadas pelos/as Mbya nas últimas décadas, discussão que poderia levar inclusive à questão sobre possíveis novos agenciamentos “femininos”.⁸ De toda maneira, o tema, tal como frequentemente tratado nos comentários de interlocutores,

pode ser útil para uma abordagem da alteridade dos/as brancos/as e para alguma observação sobre a produção da diferença e o lugar do idioma de gênero entre os/as Mbya.

Uma primeira observação é que o casamento com *jurua* é tido como altamente não recomendável ou trata-se de prática dita “proibida”, ainda que os relatos de pessoas idosas demonstrem a antiguidade da sua presença entre os/as Mbya (assim como entre os/as Ñandeva).⁹

Nas conversas tidas no Rio de Janeiro em torno do tema nas aldeias de Parati Mirim e Araponga, dois aspectos eram recorrentes: *i*) a questão do “direito”, ou melhor, da “perda do direito” por aqueles/as que optam por casar com brancos/as, que deveriam necessariamente abandonar a aldeia e a vida entre parentes; e *ii*) o tema do risco para a saúde e integridade da pessoa. Ouvi de alguns homens que eles próprios “não tinham medo de casar com branca”, e muitas mulheres afirmaram que “apenas algumas entre elas eram fortes o bastante para casar com *jurua*” ou “aguentariam” fazê-lo sem consequências graves o bastante para levá-las à morte.

O que parece estar principalmente em foco nesses comentários é a condição da “alma-nome” (*ñe’è*) da pessoa. Como me disse uma xamã, preocupada com uma das filhas envolvida em namoro com um rapaz branco morador do entorno da aldeia, o *ñe’è* da mulher que casa com *jurua* “não fica alegre”, de modo que é provável que ela não viva muito. Uma mulher casada com um homem branco e que jamais abandonou seus/suas parentes Mbya disse-me que apenas mulheres cujo nome mbya é Pará – como ela própria – poderiam fazê-lo sem consequências desastrosas, e relatou um evento de quase morte de uma de suas filhas, no contexto de um envolvimento amoroso com um homem branco.

Para além de certos atributos pessoais que podem tornar algumas mulheres mais ou menos aptas ao relacionamento conjugal com *jurua*, o que várias pessoas dizem é que, nesse envolvimento, a mulher tende a “esquecer Nhanderu”, que então “não cuida mais” (dela/de seu *ñe’è*). Daí a consequente vida abreviada.¹⁰

Quanto à “perda do direito”, é interessante notar como, nesse caso, diferentemente do casamento entre pessoas Mbya, que tende a não ser objeto de discussão para além do âmbito dos/as familiares dos/as envolvidos/as, o casamento com branco é matéria arbitrada pelo coletivo, havendo, ao menos em tese, o consenso de sua “proibição” e da “expulsão” da aldeia dos/as que nele se envolvem.

Em resumo, ainda que a ocorrência de casamentos com *jurua* seja antiga entre os/as Mbya, brancos/as são conceitualmente *ruins para casar*, avaliação que parece contrastar com outras trocas feitas com eles, tais como acontece em relação a mercadorias, tecnologias e diversos saberes originados no mundo “dos/as *jurua*” e dos quais os/as Mbya se aproximaram, se apropriaram e passaram a controlar.¹¹

É preciso considerar aqui o contato secular entre os/as Guarani e os/as brancos/as, bem como as transformações e acomodações históricas vividas na longa duração. Um ponto importante parece ser o de que os/as Mbya contemporâneos/as opõem claramente um “modo de vida do *jurua*” às maneiras escolhidas por eles próprios para viver, a despeito da proximidade das cidades e dos usos frequentes de mercadorias, técnicas e conhecimentos produzidos pelos brancos.¹²

Contudo a distinção entre o chamado *nhandereko* (“nosso modo” ou “nosso sistema”) e o “sistema do *jurua*” não parece excluir absolutamente a possibilidade de um abandono do *teko* Guarani, conforme aponta um discurso mbya frequente em torno do “modo dos antigos”, em contraste com a maneira de agir das novas gerações – ponto que não deixa de problematizar, em certa medida, o tema do “virar branco”. De todo modo, diversos aspectos das relações com os brancos parecem merecer aprofundamento a partir de análise histórica e descrição etnográfica,

Voltando ao casamento com *jurua*, pode-se dizer que ele compreende uma escolha na direção inversa das apropriações rotineiras feitas nas cidades: enquanto se traz de lá mantimentos e outros objetos para o processamento e consumo nas aldeias, o casamento leva embora pessoas e possibilidades de relações e partilha que poderiam se realizar através delas.

O FIM DA DIFERENÇA

Do ponto de vista do parentesco, o casamento com brancos/as coloca certamente um problema crucial, pois não há trocas matrimoniais com brancos/as. A mulher mbya que “sai” para casar-se com branco seria como um elo perdido no processo do parentesco. Parece que o ponto fundamental aqui é o fim da dinâmica do parentesco mbya e também da aquisição de conhecimento (capacidade xamânica) e “alegria” através da atividade da “alma-nome” (*ñe’ê*) da mulher.

Ainda que crianças originadas de casamentos com brancos/as possam vir a ser criadas nas aldeias – quando uma mulher volta e traz seus filhos/as daquele casamento¹³ –, enquanto o casamento com *jurua* tem continuidade, a participação no universo de parentesco mbya parece altamente problemática. A aliança com brancos/as rompe a cadeia da produção de parentes e da constituição de lugares onde se poderá viver (com parentes) um dia, limitando assim o universo de parentesco, que, na acepção mais ampla, estende-se ao coletivo dos/as Mbya na terra.

Um dos argumentos usados por homens e mulheres mbya sobre o casamento com *jurua* diz respeito justamente à sua durabilidade. Augustinho, cacique e pajé em Araponga, contrastou o modo de casar do *jurua*, que “sabe[ria] ficar casado”, com a maneira mbya, de quem “casa, mas não para”.¹⁴

Na prática, é possível que a convivência com afins *jurua* seja amena em certas circunstâncias e estes prestem inclusive serviços aos/às parentes da mulher mbya, como a construção de casas nas aldeias, a colaboração em compras etc. Mas tal colaboração não apaga absolutamente o aspecto que parece ser o mais valorizado na matéria.

Se, conforme foi dito anteriormente, a maneira de casar (sucessivas vezes), adotada por muitos homens e mulheres mbya, dinamiza o sistema de parentesco multilocal e, nessa dinâmica, o que está em jogo são alterações das disposições dos sujeitos no curso da vida, o casamento com brancos/as corresponderia efetivamente ao fim do movimento, restringindo não apenas as possibilidades relacionais no âmbito da multilocalidade, mas pondo fim também, no âmbito do sujeito, à maneira mbya de alterar-se.¹⁵

Conforme foi dito anteriormente, há mulheres que retomam a vida nas aldeias após o rompimento com seus esposos *jurua*. Poderíamos nos perguntar se aquela união poderia ser considerada uma entre outras possibilidades matrimoniais, sob a perspectiva dessas mulheres. Outras, ainda quando casadas com brancos, a despeito da teoria nativa, não deixam de apostar em sua capacidade anímica para manter a própria vida e saúde e, inclusive, para aconselhar e cuidar de parentes mbya.

Mas acolher os “saberes” de uma mulher que ministra chás e “benze” familiares em eventos de doença não anula o problema. Sua posição ambígua não deixa de deflagrar conflitos no seio do grupo de parentes mbya, pelo limite que seu casamento impõe, podemos dizer, ao “funcionamento” do “sistema” mbya, ou do *nhandereko*, que os/as Mbya contrastam com o “modo de vida do *jurua*”.

Por fim, o que parece fundamental aqui é a distinção entre o que se poderia chamar a diferença que tende a se estabilizar e a diferença produtiva, isto é, enquanto máquina diferenciadora. Se o casamento com branco/a pode ser pensado como um experimento da alteridade do *jurua* – este/a “parceiro/a” cuja alteridade está dada, desde o início, pela “alma” –, tal experimento parece não colocar em movimento o jogo *mbya* que leva sempre a “perspectivas outras”, no seio do parentesco, no casal e na pessoa.

NOTAS

* Agradeço às observações dos/as participantes do GT *A Centralidade de Gênero e Povos Indígenas* e, especialmente, à leitura cuidadosa e sugestões feitas por Valéria Macedo, que muito contribuíram na revisão de vários pontos do texto original.

1 Os Mbya correspondem a um dos três subgrupos Guarani que vivem em terras brasileiras. No país, somam cerca de 6.000 pessoas distribuídas em dezenas de aldeamentos nos estados do Sul e Sudeste. Sua presença, tal qual a dos Kayova e Ñandeva, também falantes de língua guarani, estende-se pelo leste do Paraguai e por regiões na Argentina e Uruguai.

2 Ver Gow (1991); McCallum (2001); Overing (1991), além de diversos/as colaboradores/as em Overing e Passes (2000).

3 Ver descrições do *ká'a nhemongarai* em Macedo (2009, p. 259-261) e Gonçalves (2011, p. 79-89).

4 A alta valorização da colaboração no casal xamânico enquanto fortalecedora do ritual não anula um aspecto de hierarquia de gênero presente em muitas *opy*, tanto no contexto da reza quanto no de reuniões de outra natureza. É possível que em certas localidades o coletivo de mulheres permaneça no fundo da *opy* durante a reza, em panos nos quais dormem suas crianças pequenas, os homens e rapazes ocupando com exclusividade

os bancos laterais, mais próximos do “meio”, onde se dão os cantos-dança e tratamentos com tabaco, em que se destaca a presença dos rapazes chamados *yvyra’i ja*, “ajudantes” do pajé. Esta hierarquia de posições na *opy* costuma ser ainda mais marcante em reuniões para conversas e decisões coletivas. Aqui a participação masculina prevalece claramente sobre a feminina, particularmente quando o contexto envolve a presença e negociação com agentes não Mbya.

5 Sobre esse assunto, ver Fausto (2007).

6 Na versão apresentada por Cadogan, em sua obra *Ayvu Rapyta* (1959a, p. 71-72), a esposa opta por não acompanhar o marido, que lhe pede, então, que mais tarde leve-lhe o filho. Restringe-se aqui o comentário ao tema inicial da separação entre marido e mulher que, frequentemente, abre as narrativas sobre Kuaray e Jaxy, nas versões Mbya do mito sul-americano conhecido como “mito dos gêmeos”, observando que, entre os Mbya, Kuaray e Jaxy não são, de fato, gêmeos; tendo Kuaray criado seu irmão após a morte de sua mãe pelos jaguares. Sobre o desentendimento entre Nhanderu e sua esposa, Nirio, que era professor em Araponga à época em que contou o mito, comentou: “Isso aí que ficou para nós: qualquer coisinha o homem fica brabo, zangado, já vai embora, deixa mulher, deixa criança, mulher grávida, qualquer coisinha que não gosta já vai embora” (informação verbal, 17 out. 2002).

7 Refere-se especialmente à condição das atuais aldeias Mbya, em que os recursos são, em grande parte, oriundos do artesanato, e a subsistência depende efetivamente da compra de alimentos industrializados nas cidades. Um aspecto importante aqui é a adoção de formas de organização da produção e venda do artesanato, destacando-se a participação direta de mulheres Mbya, que costumam deslocar-se em grupo para as cidades e experimentam negociações com os/as brancos/as frequentemente sem a mediação dos homens da aldeia, modo que contrasta claramente com aquele que caracteriza as negociações políticas com *jurua* (brancos).

8 Deve-se dizer que não houve um investimento sistemático de pesquisa sobre o tema, mas, ao tratá-lo, os interlocutores sempre focalizaram predominantemente o casamento de mulheres Mbya com homens brancos e não o contrário. Efetivamente, nas aldeias de Araponga e Parati Mirim, essa modalidade está claramente em evidência. A líder de uma família extensa que viveu em Parati Mirim até 2008 é esposa de um homem branco que passou a morar e se deslocar em sua companhia e de seus filhos e filhas entre aldeias Mbya. Uma das filhas do cacique de Araponga é casada com um homem branco, mantendo casa nas imediações da aldeia e uma participação ativa na vida junto aos parentes Mbya. Casa-

mentos de homens Mbya (ou possivelmente ñandeva) com mulheres brancas que passaram a residir nas aldeias podem, contudo, ser observados em outras áreas guarani, como a Terra Indígena Ribeirão Silveira e a aldeia Tekoa Ytu, ambas no estado de São Paulo.

9 Ver Cadogan (1959b, p. 67-68).

10 A falta de proteção pelos deuses que leva a morrer (mais cedo) é um ponto que merece atenção. Em contraste com o tema da imortalidade dos/as brancos/as, presente na bibliografia Tupi-Guarani, para os/as Mbya contemporâneos, os/as brancos/as parecem estar associados antes à vida breve. Em oposição aos/as Mbya, que estariam sempre sob os cuidados dos deuses, fortalecendo-se na relação com os/as Nhanderus e Nhandexis, os/as brancos/as, sem esta proteção, morreriam mais cedo e em maior quantidade.

11 Isto não impede que o consumo de certas mercadorias – particularmente de alimentos – e mesmo a frequência às cidades sejam avaliados como prejudiciais às pessoas ou como limite ao desenvolvimento de certas potencialidades pelos/as Guarani. Assim, os alimentos dos/as antigos/s Guarani, os “verdadeiros” alimentos deixados pelos deuses para eles na terra, eram apropriados ao canto e à reza, enquanto a “comida de *jurua*”, hoje consumida diariamente nas aldeias, é inadequada; assim também se ouvem comentários de que a frequência

exagerada à cidade pode fazer com que se perca a capacidade de “concentração” ou resultar em dores de cabeça.

12 Em contraste com as mulheres Tukano estudadas por Lasmar (2005), o casamento de mulheres mbya com brancos não parece estar vinculado a transformações no estilo de vida dos Mbya ou trazer à cena o tema do “virar branco” à maneira que este assume em certos contextos amazônicos. No caso das mulheres da região do Uaupés estudadas pela autora, o casamento com brancos vincula-se estreitamente a tais mudanças e à opção por migrar das comunidades ribeirinhas para a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Através do casamento com brancos, as mulheres indígenas se reposicionam no universo de relações sociais Tukano, na medida em que se tornam mediadoras importantes no acesso aos recursos da cidade para seus parentes que continuam vivendo nas comunidades indígenas e, ainda, na medida em que subvertem a regra de transmissão Tukano, ao lançar mão da transmissão de nomes cerimoniais de parentes do lado materno para as crianças nascidas de uniões com brancos.

13 Não foram obtidas informações suficientes para uma análise sistemática sobre o estatuto das crianças nascidas de casamentos com brancos/as. Apesar de participarem ativamente do cotidiano nas aldeias, do ritual da reza, e de rece-

berem os nomes Mbya como as demais crianças, podem também se sentir mais ou menos discriminadas por parentes, associando os limites de convivência ao fato de serem “filhos/as de *jurua*”. O tema da “falta de proteção divina” ou da vida menos longa pode ser, também, acionado por filhos e filhas de brancos/as. Uma mulher Mbya de cerca de 25 anos nesta condição afirmou que, sendo filha de um homem branco, só estaria ainda viva por ter frequentado na infância diversos rituais de nomeação sob a direção de pajés poderosos. Por outro lado, diversos jovens e moças filhos de casamentos de mulheres Mbya com (ex)maridos brancos, voltando a viver nas aldeias, foram completamente reincorporadas ao universo de parentesco Mbya, casando-se aí e gerando crianças.

14 Além do “ficar no casamento”, outro aspecto que costuma ser objeto de comentário é o comprometimento de *jurua*, em termos econômicos, com o sustento dos filhos, da família. Mulheres e homens Mbya apontaram, neste sentido, a figura da “pensão” entre os brancos. Em certa medida, o casamento com *jurua* estaria, assim, ao que parece, associado a uma condição de maior estabilidade, tanto em termos econômicos quanto na parceria sexual-amorosa.

15 A mobilidade Mbya deste ponto de vista não distingue alteração na pessoa e nas relações interpessoais ou

entre “coletivos” ou “grupos” Mbya. O ponto nos remete diretamente à noção de pessoa compósita proposta por Marilyn Strathern para o contexto melanésio (Strathern, 1988) e que se mostrou altamente produtiva na análise dos regimes ameríndios. Sobre essa questão, ver, entre outros, Kelly

(2001). O reconhecimento de que as relações de identidade e alteridade se atualizam em múltiplas escalas, dentro e fora da pessoa, é ponto fundamental na abordagem que se propõe aqui do casamento Mbya e mereceria maior atenção, o que não será possível no âmbito deste capítulo.

REFERÊNCIAS

CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1959a.

CADOGAN, Leon. Como interpretan los Chiripá (Ava Guarani) la danza ritual. *Revista de Antropologia*, v. 7, n. 1-2, p. 65-99, 1959b.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O problema da afinidade na Amazônia. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

DESCOLA, Philippe. The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (Eds). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 91-114.

FAUSTO, Carlos. If God were a Jaguar. Cannibalism and Christianity among the Guarani (XVI-XX centuries). In: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (Eds.). *Time and memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 74-105.

FISHER, William. Age-based genders among the Kaiapo. In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (Eds). In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (Eds). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 115-141.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon, 1991.

GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (Eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia: na Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press, 2001.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. The gender of some amazonian gifts: an experiment with an experiment. In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald. (Eds). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 245-278.

KELLY, José Antonio. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 95-132, 2001.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite*: gênero e transformação no alto rio Negro. São Paulo: Editora da UNESP; ISA; Nuti, 2005.

MACEDO, Valéria M. *Nexos da diferença*: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

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

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os

Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, n. 34, p. 7-33, 1991.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Eds.). *The Anthropology of Love and Anger*. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London: Routledge, 2000.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa*: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani). São Paulo: Editora da UNESP; ISA; Nuti, 2007.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp, [1988] 2006.

AGÊNCIA FEMININA NA SOCIOPOLÍTICA KAINGANG

Cinthia Creatini da Rocha

O objetivo deste ensaio é trazer contribuições para a reflexão sobre a agência feminina de algumas mulheres Kaingang (Jê Meridionais) na organização sociopolítica dos grupos aos quais pertencem. De modo geral, pode-se afirmar que, até o presente momento, a literatura etnológica específica tem apresentado poucas referências que indiquem a importância da presença e agência feminina na atuação sociopolítica das populações indígenas brasileiras. Como bem alertou Strathern (2006, p. 44), ao discorrer sobre as relações de gênero na Melanésia, esse debate – que também por lá esteve um longo período abafado, ou pelo menos era pensado sob outro enfoque – está diretamente vinculado a questões da relação hierárquica entre sociedade/indivíduo, natureza/cultura, privado/público e a oposição entre feminino/masculino, sendo referida necessariamente como o controle de homens e mulheres uns/umas sobre os/as outros/as. Sem o intuito de aprofundar essas questões, cabe aqui apenas salientar o quanto tais ênfases estão diretamente atreladas a uma visão ocidental e antropológica de nossa disciplina, que acaba, muitas vezes, minando outras possibilidades de interpretação etnográfica.

A crítica proposta por Strathern sobre as análises antropológicas de gênero na Melanésia também pode ser estendida à literatura brasileira que se refere às populações indígenas. Entre os povos Jê Setentrionais, por exemplo, partilhou-se, por longo tempo, uma visão quase consensual, que indicava que as mulheres estavam relegadas à esfera doméstica, enquanto os homens monopolizavam a esfera pública, que compreende tanto a vida ritual quanto as atividades político-jurais – Da Matta (1976) é um exemplo clássico

dessa tendência (Lea, 1994, p. 89-90). Com os Jê Meridionais (Kaingang e Xokleng), a abordagem não foi diferente, associando-se o privado à presença feminina e o público à masculina. O problema em questão com essas análises diz respeito ao tratamento que é dado aos domínios público e privado como hierárquicos ou dependentes entre si, sendo que, de fato, eles são distintos e não precisam necessariamente atrelar a presença de mulheres em um lugar e homens em outro. A partir da diferença de gêneros, transformou-se a arena política em um assunto basicamente masculino, excluindo-se as mulheres e confinando-as ao domínio doméstico.

Foi a transformação dessas categorias [público e privado] para uso analítico na descrição das esferas de ação dos homens e das mulheres que se mostrou problemática – à proporção em que as mulheres eram tornadas invisíveis por meio dessa própria caracterização (Strathern, 2006, p. 125).

Certamente, o intuito deste texto não seria o de questionar que haja atribuições distintas desempenhadas por mulheres e homens em suas redes cosmológicas, sociais e políticas. A contribuição que se pretende trazer coloca a possibilidade de pensar a sociedade não como tipos de domínios, mas os domínios como tipos de socialidades. Assim, seguindo os caminhos deixados por alguns estudos que indicam o papel das mulheres em contextos e dinâmicas da sociopolítica indígena (MacCallum, 1998; Sacchi Monagas, 2006; Colpron 2005; Lasmar 2008; Simonian 2009), pretende-se também refletir, no que se refere ao povo Kaingang acerca da atuação de algumas mulheres na formação e manutenção dos coletivos indígenas que se organizam em torno de terras já demarcadas, em vias de regularização ou identificação. Se muito da política indígena tem sido diretamente associada às figuras de liderança do cacique, do *kujá* (xamã) e de outros homens politicamente legitimados, o que dizer sobre aquelas mulheres que têm se tornado referências importantes para a constituição dos coletivos Kaingang?

O exemplo etnográfico apresentado centra-se na figura de Martina Vergueiro, uma das pessoas em torno da qual se articulou o movimento Kaingang pela identificação da Terra Indígena Sêgu¹ (região norte do Rio Grande do Sul). Durante o trabalho de campo, participando da coordenação do grupo técnico (GT) constituído pela Fundação Nacional do Índio

(FUNAI) para atender a essa demanda fundiária,² foi possível conhecer e acompanhar um pouco da trajetória dessa senhora de 60 anos e compará-la com dados apresentados por colegas que dizem respeito à vivência de outras mulheres Kaingang que também têm exercido influência importante na sociopolítica de suas comunidades.

Entre todas essas mulheres, uma característica comum é a idade avançada que lhes outorga um *status* de respeito frente aos/às demais membros do grupo. Além disso, apesar de a maioria delas não ser reconhecida como liderança política entre os/as indígenas de seus grupos – e elas tampouco almejem assumir tais cargos –, é impossível desconsiderar as influências que exercem entre as próprias lideranças masculinas e como articuladoras dos núcleos familiares que operam como vetores da organização sociopolítica Kaingang.

Se, por um lado, o passar do tempo leva as mulheres mais velhas a consolidarem um lugar de destaque no interior de seus grupos, principalmente porque estão atreladas a determinado território que lhes permite assumir o título de “tronco-velho”,³ por outro, as jovens Kaingang recorrentemente se referem às dificuldades que sentem para receber o apoio das lideranças indígenas e mesmo de seus familiares quando pretendem buscar oportunidades fora das terras indígenas, sejam cursos de formação educacional ou postos de trabalho junto à sociedade envolvente. As falas de algumas jovens indicam que o fato de buscarem conhecimentos e estabelecerem relações com os/as não indígenas parece representar uma ameaça às posições e interesses que as lideranças masculinas aglutinam em torno de si.

Entre os/as Hagen das Terras Altas da Nova Guiné, Strathern (1972) observou que, sob a perspectiva masculina, a estrutura de poder dessa sociedade poderia bem caracterizar as mulheres como periféricas, enfatizando que elas são irrelevantes nos processos de tomadas de decisão. No entanto, sob o viés feminino, essas mesmas mulheres, além de perceberem as coisas de modo bastante diferente, algumas vezes, inclusive, comportavam-se como se fossem ainda mais importantes do que os homens imaginam (1972, p. ix). Entre os/as Kaingang, observa-se que, apesar de os homens salientarem sua centralidade nas tomadas de decisões que se referem a seus grupos domésticos ou à coletividade da vida aldeã, é muito comum que tais decisões sejam adotadas somente após a consulta das opiniões das mulheres. É quando as reuniões públicas são paralisadas e os homens retornam para suas casas que as mulheres colocam suas posições. Assim,

posteriormente, ao voltarem para o grande grupo masculino, eles repassam essas informações como se fossem ideias pessoais. Portanto, mesmo que as influências femininas na sociopolítica Kaingang não sejam explicitadas – e sejam especialmente abafadas pelo discurso dos homens –, elas são efetivamente importantes e decisivas nessas dinâmicas.

CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL

De modo breve, pode-se caracterizar o povo Kaingang como um dos cinco povos indígenas mais populosos do Brasil (segundo o Portal Kaingang).⁴ Com mais de 33 mil pessoas, os Kaingang atualmente se distribuem em mais de 40 terras indígenas – legalizadas ou em vias de legalização – localizadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.⁵ Há ainda aquelas famílias que vivem fora das terras indígenas, nas periferias de centros urbanos ou em zonas rurais destes estados.⁶

No caso do Rio Grande do Sul (RS), o estado conta com nove terras Kaingang já regularizadas, três declaradas, duas delimitadas, uma homologada e outras em estudos para identificação ou fundamentação antropológica. Boa parte dessas áreas se localiza na região central ou norte do estado, mas os movimentos mais recentes de demandas fundiárias também têm apontado para territórios tradicionalmente ocupados que se encontram ao sul do estado. Independentemente de suas localizações, uma característica marcante desses movimentos pela retomada de antigos territórios é a proximidade das áreas reivindicadas junto às cidades gaúchas de pequeno, médio ou grande porte. Isso reflete parte da história de contato entre os/as indígenas e a sociedade envolvente no estado do Rio Grande do Sul, marcada por processos de colonização – que levaram à expulsão de populações indígenas de suas localidades originárias – e por violências e expropriações territoriais das mais diversas ordens. Em síntese, esses processos colonizadores estiveram atrelados a uma política estatal que causou grande intervenção no território e modo de vida indígena, seja demarcando aldeamentos,⁷ edificando cidades em torno deles ou promovendo legislações que resultaram no esbulho territorial das populações autóctones.

Nesse quadro, a reivindicação de duas famílias extensas de Kaingang pela identificação da Terra Indígena Sêgu espelha o que tem ocorrido em outros contextos fundiários que envolvem coletivos indígenas nas terras do RS.

O movimento constante de idas e vindas das famílias indígenas que reivindicam a Terra Indígena Sêgu ao longo do território que consideram tradicional e entre as terras já regularizadas é apenas *um* exemplo, entre outros, que evidencia uma das principais características do povo Kaingang: a mobilidade espacial.⁸ Tal mobilidade é um elemento central na organização socioespacial dos/as Kaingang, entre suas razões estão os casamentos, as questões políticas, as doenças, os laços de consanguinidade e aliança, os eventos comemorativos e os deslocamentos sazonais para comércio do artesanato.

À maneira de seus/suas antepassados/as, famílias inteiras se mudam de uma região para outra num curto espaço de tempo, reproduzindo um modelo de circulação ao longo da extensão das terras de ocupação tradicional que agrupam distintas redes de parentesco.

Tais expansões populacionais oriundas de processos sócio-históricos repercutem em expansões geopolíticas, que traduzem as demandas territoriais por identificações ou revisões de limites das áreas já ocupadas. Historicamente, durante todo o processo de confinamento que foi imposto aos coletivos Kaingang cercados pelos limites territoriais das áreas indígenas, a mobilidade se manteve como um princípio ativo. Mesmo sob uma série de dificuldades e restrições, as redes de relações entre as terras indígenas permaneceram operando como um fio condutor da organização socioespacial e política dos Kaingang. A trajetória de Martina Vergueiro e sua família é um exemplo disso.

DA TRAJETÓRIA DE MARTINA À TRAJETÓRIA DA DEMANDA FUNDIÁRIA DA TERRA INDÍGENA SÊGU

Os/as antepassados/as de Martina Vergueiro – sua mãe, avô e avó materna – nasceram e viveram na região do Sêgu até o momento da chegada das frentes de expansão colonizadoras (final do século XIX), mas a saída definitiva aconteceu com a explosão da Revolução de 1923, que transformou o Rio Grande do Sul em palco de batalhas. A região do Sêgu sofreu significativa influência desse movimento armado: de um lado, caboclos/as e indígenas foram arregimentados/as por um líder maragato que queria combater as companhias de colonização que ali se instalavam, por outro, colonos/as defendiam as propriedades que haviam comprado e matavam os/as indígenas sem piedade. Martina conta que, nesta época, com medo de perder a filha

pequena, seus avós maternos fugiram para a Terra Indígena Serrinha, que já era demarcada e onde viviam outras famílias Kaingang.

Com o passar do tempo, por volta de 1950/1960, os/as Kaingang da Serrinha também acabaram sendo expulsos/as pela intrusão de colonos na área. A mãe de Martina (Cecília Vergueiro) havia se tornado uma moça e casado. Ela e o marido passaram um tempo circulando por diferentes aldeamentos⁹ até se estabelecerem na Terra Indígena Nonoai, onde tiveram os/as filhos/as, inclusive Martina. Na época da infância de Martina, a FUNAI – responsável pela administração das áreas indígenas – obrigava as crianças a frequentarem a escola. Assim, aos 7 anos, Martina foi para a escola e estudou até a 5ª série. Tempos depois, foi chamada para trabalhar como empregada da mulher do chefe de posto da Terra Indígena Nonoai. Quando atingiu a idade de 15 anos, o chefe de posto sugeriu que Martina fosse fazer um curso para dar continuidade aos estudos. Foi aí que ela se deslocou para a Terra Indígena Guarita, onde ficou morando por três anos dentro de um internato (conhecido como Missão Velha) administrado por não indígenas. Quando retornou para a casa dos pais na Terra Indígena Nonoai, foi chamada para dar aulas na Terra Indígena Palmas (Paraná) e, como era solteira, os pais e irmãos/ãs (duas moças e um rapaz) foram junto.

Na Terra Indígena Palmas, Martina conheceu seu marido – Lourenço Amantino –, que, na época, era seu aluno. O casamento entre eles foi sugestão do pai dela, depois do dia em que o rapaz fora até sua casa buscá-la para ir à escola. Na ocasião, Martina estava com 24 anos, e Lourenço ainda não tinha completado 18 anos. A idade dela era considerada avançada para uma moça que ainda não tinha se casado. Além disso, seus pais estavam preocupados, pois queriam retornar para a Terra Indígena Nonoai, mas não queriam deixá-la sozinha. Quando o pai de Martina perguntou para Lourenço à qual “marca” (metade)¹⁰ ele pertencia e descobriu que ele era da metade oposta a sua, considerado então seu genro, tratou o casamento de Lourenço e Martina diretamente com o cacique da área, que era tio do rapaz e se comprometeu a ajudar o novo casal em seu estabelecimento na terra indígena.

Lourenço e Martina permaneceram na Terra Indígena Palmas por dois anos e, depois, foram morar na Terra Indígena Nonoai, novamente próximo aos pais dela.¹¹ A mãe dela adoeceu e veio a falecer, foi quando Martina pediu transferência para lecionar na Terra Indígena Votouro. Depois de seis anos nesta terra indígena, Lourenço e Martina retornaram para a Terra Indígena

Nonoai e ali permaneceram até o ano 2000. A saída desta última localidade em direção a Terra Indígena Serrinha foi motivada pelo fato de os/as filhos/as já estarem em idade de trabalhar e casar, mas o sistema político em Nonoai beneficiava prioritariamente o grupo de parentela do cacique, deixando os/as demais com restritas oportunidades e espaços para consolidarem as residências e as terras de plantio. Como o casal explicou, eles precisavam “colocar” os/as filhos/as, isto é, deixar uma área de terras para estabelecerem suas residências e roças depois de casados/as.

Como as terras indígenas são gerenciadas politicamente por grupos de famílias extensas, dificilmente uma família que não tenha relações com as lideranças políticas locais desfrutará de benefícios como terras de boa qualidade para plantio, subsídios de projetos externos (agrícolas, artesanato etc.), cargos públicos na educação ou saúde local (professores, agentes de saúde, agentes de saneamento), entre outros. Isso faz com que muitas famílias se desloquem para outras áreas em busca de oportunidades melhores.

Martina conta que, antes de chegarem à Terra Indígena Serrinha, já vinha pensando no território do Sêgu, onde sabia que a mãe tinha nascido, visto que esta sempre lhe contava histórias do lugar. Ao chegar à Serrinha, ela encontrou outras pessoas que também tinham lembranças daquela área e, assim, começou a “pesquisar”, buscar outras memórias e referências históricas para consolidar o movimento de reivindicação territorial. Primeiramente, a reivindicação pela identificação do território Sêgu articulou-se em torno de Martina e um de seus tios, que vivia na Serrinha e também possuía vínculo com os/as antepassados/as do Sêgu. Quando ele faleceu, Martina acabou centralizando todas as expectativas do movimento, já que era uma das descendentes diretas de uma das famílias que ali viveu. Contudo, além de sua presença e de seu grupo doméstico, o movimento contava também com o envolvimento de outra família extensa, que também possuía elos com o território do Sêgu.

A consolidação da demanda fundiária, que passou a receber atenção do Ministério Público e da FUNAI, desencadeou uma disputa entre os homens ligados a um grupo de descendência ou outro, que almejavam a liderança política da reivindicação para si. Porém, apesar de os embates pela representação política se darem entre os homens – da parte de Martina, seu marido e filhos, e do outro grupo, os genros do ancião que nascera no Sêgu –, pode-se dizer que as mulheres não ficaram ausentes desses enfrentamentos, como veremos adiante.

AS MULHERES NA SOCIOPOLÍTICA KAINGANG

Para os/as Kaingang, uma boa liderança precisa apresentar uma conduta ética e moral que preze pelo bem-estar de seus familiares e mantenha o respeito para com os demais grupos domésticos da terra indígena. Diante disso, os principais motivos que geralmente levam à rejeição de uma liderança indígena estão diretamente relacionados com a expressão de comportamentos não adequados para as regras de conduta Kaingang, como por exemplo, casos de adultério, uso abusivo de bebidas alcoólicas, manifestação de avareza, agressividade, entre outros. As lideranças e, principalmente, o cacique das áreas Kaingang, devem apresentar condutas pessoais que manifestem os princípios éticos aprendidos desde a infância.

Nesse sentido, sendo as mulheres Kaingang as principais responsáveis pela educação de seus/suas filhos/as, elas estarão sempre, de alguma forma, atreladas às ações e posturas apresentadas por seus/suas filhos/as. Mesmo quando já se tornaram adultos, os homens Kaingang devem respeito a seus pais, em especial à mãe, que sempre exercerá certa influência e controle sobre os atos dos/as filhos/as. Em mais de uma ocasião, em diferentes áreas Kaingang, presenciou-se situações em que as mulheres – e na falta das mães, as esposas – aconselharam e decidiram os rumos a serem tomados pelos filhos ou marido. Outras vezes, foram também as mulheres que repudiaram ações que representavam qualquer desvio de conduta dos seus entes perante demais membros do coletivo indígena. Isso nos leva a pensar que aspectos da moralidade indígena são propulsores da sociopolítica Kaingang e, sendo assim, as mulheres, que poderiam estar associadas aos bastidores dessa arena, exercem um papel central na agência de fatos e eventos políticos.

No caso da figura de Martina dentro do movimento do Sêgu, uma série de acontecimentos acabou fortalecendo sua atuação não como uma liderança política reconhecida entre os/as indígenas, mas, sim, como alguém de extrema importância para a legitimidade da reivindicação fundiária. Por trás das cisões e embates políticos que pareciam dizer respeito apenas aos homens de sua família, foi ela quem passou a alinhar os discursos sobre a demanda territorial que eram endereçados aos/às não indígenas aliados da causa ou não (FUNAI, Conselho de Missão entre Índios – COMIN, Ministério Público Federal, equipe do GT, colonos moradores da região, entre outros).

O contexto de tensões políticas entre os dois principais grupos domésticos envolvidos com a reivindicação territorial do Sêgu exemplifica uma característica historicamente descrita para os antepassados dos atuais Kaingang – uma espécie de faccionalismo motivador da vida social. Foi no ápice das disputas entre o grupo de Martina e de Vivaldino que ela e o marido decidiram deixar o acampamento coletivo (onde estavam todas as famílias envolvidas com a demanda) para irem viver em um pequeno terreno adquirido com recursos financeiros próprios e localizado no interior da área reivindicada. Com o casal, seguiram os/as filhos/as – três homens e uma mulher –, um genro, uma nora, dois netos e outros dois casais aliados a eles que também levavam filhos, netos e agregados.

No dia em que essas famílias estavam deixando o acampamento coletivo, algumas mulheres atreladas ao grupo oposto agrediram Martina fisicamente. Esse acontecimento criou uma tensão ainda maior, que se manteve por mais de um ano. A mágoa mantida por Martina e todos seus parentes justificava inclusive o desejo de que o grupo doméstico oposto ao seu ficasse de fora dos trabalhos do GT e do movimento reivindicatório propriamente dito.

Pode-se dizer, em primeiro lugar, que a briga entre as mulheres indígenas vem sinalizar o quanto é errado pensar que as rixas políticas giram exclusivamente em torno dos homens e de suas disputas por *status* de liderança. Em segundo lugar, pode-se também questionar se realmente existe um lugar para a dimensão política que tenha contornos tão bem delineados, isto é, que se refira exclusivamente à vida pública, deixando de lado a privada. Aqui parece claro que, na vida indígena, o público nada mais é que uma extensão do privado e vice-versa, assim como os homens estão agenciando as mulheres ao mesmo tempo em que elas os agenciam. A agressão contra Martina explicita justamente o lugar de destaque que ela acabou por assumir nas dinâmicas sociopolíticas Kaingang ao tornar-se personagem central da reivindicação do Sêgu, mesmo levando-se em conta que ela não estava almejando nenhum papel “oficial” como liderança política propriamente dita.

Rosa (2009) compara o xamanismo inuit e kaingang buscando reflexões em torno das narrativas de duas mulheres xamãs que pertencem a cada um desses povos. A xamã kaingang à qual Rosa se refere, Lurdes *Nimpré* da Silva Souza, apresenta, assim como Martina, uma longa trajetória de influência na formação e reivindicação das terras indígenas Morro do Osso e *Porfi* (localizadas respectivamente nas regiões de Porto Alegre e São Leopoldo/RS).

Foi a partir de sua visão xamânica que se consolidaram essas reivindicações territoriais, que posteriormente passaram a ser lideradas – pelo menos aparentemente – pelos homens indígenas.

Simonian – antropóloga que enfatiza a agência feminina – recorda que “mesmo que de modo velado e/ou independentemente de participação em contextos institucionais ou *quasi* institucionais como facções, associações, partidos, Estado, as mulheres têm integrado os processos organizativos do fazer política” (2009, p. 5). Assim como Martina, Lurdes também teve uma influência importante nas questões sociopolíticas e territoriais que envolveram os coletivos indígenas a ela atrelados. Diante disso, torna-se dispensável manter uma interpretação da política que distinga homens e mulheres indígenas, pois as tramas sociopolíticas da vida ameríndia extrapolam as diferenças entre os gêneros. Como sintetiza Simonian:

a importância do papel político das mulheres tem sido essencial, pois não só decidem acerca de estratégias importantes para suas famílias e sociedades mais amplas, como influenciam irmãos, pais, maridos e filhos nas questões políticas de suas competências (Forline 1995; Leacock e Nash 1981; Simonian, 2001 *apud* Simonian 2009, p. 6).

Como dito inicialmente, se ainda são escassas as referências sobre a agência feminina na sociopolítica dos grupos indígenas, este é momento para novas pesquisas e olhares mais apurados que identifiquem a fluidez entre as esferas pública e privada. De modo especial, por meio da trajetória de Martina Vergueiro, tentou-se mostrar como as mulheres indígenas podem centralizar questões da sociopolítica de seus grupos, entendendo-se que a política indígena se faz de maneira bem mais ampla do que se poderia supor sob um viés ocidentalizante.

NOTA

1 Lê-se Xengu, palavra kaingang que significa uma espécie de peixe muito encontrada nos rios da região. Apesar de a área reivindicada pelos indígenas estar localizada entre os municípios de Constantina e Novo Xingu, não há qualquer relação entre a denominação apontada pelos Kaingang e aquela sugerida pelos colonizadores que denominaram este último município como Colônia Xingu nos idos de 1897 por razão totalmente diversa – uma viagem do colonizador Hermann Meyer até o rio Xingu no estado do Mato Grosso.

2 A autora foi contratada como antropóloga coordenadora do GT que atendeu às Portarias FUNAI nº 475 (DOU 12/5/2009), nº 686 (DOU 3/7/2009), nº 150 (DOU 5/2/2010) e nº 1.159 (DOU 20/8/2010).

3 Categoria nativa que se refere a homens e mulheres de mais idade que possuem vínculos de origem com determinado território.

4 Disponível em: <<http://www.portalkaingang.org/>>.

5 Dados obtidos junto aos sites institucionais da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Disponíveis em: <www.funasa.gov.br> e <www.funai.gov.br>.

6 Conforme informações obtidas junto ao site institucional do Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <www.socioambiental.org>.

7 Com o passar do tempo, muitos desses aldeamentos foram sendo extintos para, atualmente serem retomados nas demandas fundiárias empregadas pelos Kaingang.

8 Esta prática é muito questionada pelos não índios, incluindo aqui os profissionais da saúde, da educação, da própria FUNAI e membros do poder público municipal que lidam diretamente com as questões indígenas quando governam municípios que se encontram próximos a terras indígenas.

9 O termo aldeamento se refere a áreas demarcadas naquela época.

10 Como um povo de língua Jê, os Kaingang dividem a sociedade e todo o cosmos entre as metades *Kamé* e *Kairu*. As metades são patrilineares e regem os arranjos matrimoniais entre pessoas de marcas distintas.

11 O princípio residencial Kaingang é idealmente uxorilocal (o casal reside com os pais da mulher).

REFERÊNCIAS

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo. *Mana*, v. 11, n. 1, p. 95-128, 2005.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

LASMAR, Cristiane. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no Alto Rio Negro. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 429-454, 2008.

LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 85-116, 1994.

_____. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. *Revista Estudos Feministas*, v. 7, n. 1/2, 1999.

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 38, p. 127-133, 1998.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. O feminino xamânico dos Inuit e Kaingang. In: REUNION DE ANTHROPOLOGÍA DEL MERCOSUL, 8.,

Buenos Aires. *Anais...* Buenos Aires, RAM, 2009.

SACCHI MONAGAS, Ângela. *União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas na Amazônia Brasileira*. 2006. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SIMONIAN, Lígia T. L. Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiências entre as indígenas. *Papers do NAEA* (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos), n. 254, 2009.

STRATHERN, Marilyn. *Women in Between: Female Roles in a Male World, Mount Hagen New Guinea*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1972.

_____. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, [1988] 2006.

ORGANIZAÇÕES TRADICIONAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS CONTEMPORÂNEAS: AVANÇOS E RETROCESSOS NA AUTONOMIA DA MULHER XUKURU

Fernando Barros Jr.

A RETOMADA DA TERRA XUKURU E A CONSTRUÇÃO DE UM MODELO DE GESTÃO

Ao término da década de 1970, principalmente em consequência da expansão dos latifúndios na Serra do Ororubá (em Pesqueira/PE), grande parte dos/as Xukuru se submeteu a trabalhar nas fazendas que ocupavam o território onde tradicionalmente habitavam. Por vezes, desempenhavam as suas funções apenas para ter acesso a uma porção de terra para um plantio de subsistência ou pelo direito a ter casa e comida. No entanto, a partir dos anos 1980, os fazendeiros passaram a proibir sistematicamente a plantação das variedades que serviam aos/às índios/as para a comercialização nas feiras de Pesqueira.

Provavelmente, a estreita relação estabelecida entre o âmbito econômico e o político no contexto social desse povo precede a esses momentos, mas uma clara evidência dessa relação se dá quando os fazendeiros que ocupavam as terras Xukuru retaliam os que reivindicavam a posse definitiva da terra por meio da extinção das hortas. Esse e vários outros fatos marcantes da história desse povo colaboram para tornar economia e política “duas faces da mesma moeda”.

Nesse contexto, mesmo sendo reconhecidos desde 1954, os/as Xukuru não contavam com suas terras demarcadas, e a atuação do órgão indigenista

se dava por meio de uma insípida distribuição de sementes, ferramentas e alimentos. O contraponto a essa falta de intervenção econômica se deu em relação à organização política: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) institucionalizou a posição de cacique para facilitar o controle do Estado sobre a população. Assim, a principal atribuição do cacique se relacionava com o controle sobre a distribuição dos bens advindos do Plano de Integração Nacional – PIN (Oliveira, 2006, p. 6).

Durante quase duas décadas, foi o órgão indigenista que fez a escolha do cacique xukuru, o que mudou intensamente no início dos anos 1980. Os debates acerca da nova constituição e o interesse do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em promover a participação dos/as indígenas nessas ocasiões possibilitaram aos/as Xukuru o estabelecimento de novas perspectivas tanto em relação à situação legal em que se encontravam, quanto à organização interna do grupo. Nesse contexto que foi exigida da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a nomeação de Xicão como o cacique xukuru, mudando o significado e as atribuições dessa posição (Oliveira, 2006, p. 9; V. Souza, 1989, p. 31).

Assim, desde o princípio do processo de reivindicação das demandas Xukuru, estas e a configuração organizativa do povo foram fortemente influenciadas pela interação com organizações externas. Nesse sentido, foi articulado e estabelecido o conselho de lideranças xukuru, organização responsável por debater, junto ao cacique, ao vice-cacique e ao pajé as questões relativas à etnia, bem como por aplicar as deliberações no território reconquistado.

À medida que foram garantidos avanços nos objetivos propostos a esse conselho, este também passou a se constituir parte da especificidade e da identidade étnica xukuru. Por seu turno, as organizações que auxiliaram nesse processo também passaram a ter um significado interno ao povo, o que lhes garantiu uma posição de destaque na organização sociopolítica. Desta maneira, mesmo sendo organizações externas ao povo, também se fazem internas, já que integram esferas de decisão, mesmo que geralmente se configurando como consultores/as e colaboradores/as.

Durante todo o período de reivindicação e “retomada” do território xukuru, a atuação do cacique Xicão foi destacada. Durante o seu cacicado, além de conquistarem importantes etapas na “desintrusão” da terra, também foi possível a redução dos conflitos internos. Nesse sentido, essas conquistas só foram possíveis por conta da atuação do conselho de lideranças e pela relação entre as lideranças e o cacique, vice-cacique e pajé ter se mantido estável.

Falar sobre a atuação feminina em todo esse processo é tarefa difícil em decorrência de a história política registrada desse povo marcar hegemonicamente os homens como protagonistas desse processo, o que torna a participação feminina quase inexistente. Assim, embora frequentemente os/as Xukuru aleguem a participação direta de mulheres no conselho de lideranças, durante os períodos iniciais de retomada do território, a maior parte dos/as componentes e os/as que são referidos/as com maior destaque eram homens. Em geral, as mulheres tidas como tendo desempenhado um papel – mesmo político – fundamental nesse processo são as esposas e companheiras das lideranças, e a atuação dessas se configura como de coadjuvante, na medida em que elas mesmas registram suas participações “na luta” apenas como cozinheiras e companheiras fiéis dos/as protagonistas.

No que se refere à atuação dos/as parceiros/as, estes traziam os debates correntes em relação a políticas públicas e promoção de direitos e propunham formas de aplicá-los dentro do território xukuru. Um caso que merece destaque foi a implantação do Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (COPIXO). Assim, a partir dos diagnósticos realizados com o auxílio do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), vários/as índios/as passaram a compreender a transformação da escola como um passo fundamental para mudança na realidade em que se encontravam. Inicialmente, esse processo se dá com a organização de professores e professoras. O objetivo proposto é realizar a formação de indivíduos que compreendam a sua identidade e a história do seu povo. Assim, essas passaram a ser denominadas de “escolas formadoras de guerreiros” (Felix, 2007, p. 65).

As primeiras reuniões desse grupo se realizaram no ano de 1992 e tinham como objetivo principal a construção de material didático para e pelos/as Xukuru. Esse conselho se estabeleceu em decorrência da formação da Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco (COPIPE) – também resultante da atuação do CCLF, ao qual se encontra vinculado.

O sucesso decorrente da atuação dos dois conselhos e da Associação da Comunidade Indígena Xucuru (oficialmente estabelecida em 28 de novembro de 1991), desde o início da sua (re)organização, os/as Xukuru se mostraram abertos/as à setorização da administração. De todo modo, essa setorização se dava principalmente em relação ao debate e execução, posto que todas as decisões haveriam de passar por um grupo formado pelas lideranças. Deste fato, é possível depreender uma clara hierarquia sociopolítica, que tem

como objetivo estabelecer um bom convívio entre os vários núcleos de poder existentes na terra indígena (TI).

Em 2001 foi criado o Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO), composto por 17 integrantes, que não são todos/as trabalhadores da saúde. Entre os/as componentes se encontram o cacique, a coordenadora do polo-base, lideranças das aldeias, auxiliares de enfermagem, agentes indígenas de saúde (AIS) e agentes indígenas de saneamento (AISAN). Ao contrário de propor uma nova lógica para a política de assistência a saúde – como se propõe o COPIXO –, os principais objetivos do CISXO estão relacionados a fiscalizar e acompanhar ações ligadas à saúde diferenciada (L. Souza, 2004, p. 33).

Após o homicídio que vitimou, em 20 de maio 1998, o cacique Xicão, este passou a ser ainda mais reverenciado como um herói do povo Xukuru. Uma das homenagens à sua memória é a Assembleia Xukuru e, em especial, o ato público com o qual é decretado o seu encerramento. Em sua primeira edição, realizada na Aldeia Pedra D'Água, de 18 a 20 de maio de 2001, teve como título: “Em memória viva do Cacique Xicão”. Entretanto, mais que denunciar a violência sofrida durante o processo de retomada, a assembleia passou a ser utilizada como um novo instrumento organizativo dos/as Xukuru, que tem por objetivo sistematizar, coordenar e avaliar publicamente as ações dos conselhos Xukuru.

Por fim, a mais recente instância constituída pelo povo Xukuru foi a Jupago, equipe técnica responsável por debater e aplicar ações de desenvolvimento na Terra Indígena Xukuru. Formada majoritariamente por técnicos/as agrícolas, contou, desde seu início, com a participação de dois engenheiros agrônomos e um missionário. Sua fundação data de 2003, quando tinha como intuito a promoção de assistência técnica aos/às agricultores/as locais.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CONSTITUIÇÃO E ATUAÇÃO DOS CONSELHOS

Para os fins deste texto, utilizou-se a comparação de dois dos conselhos Xukuru: o COPIXO e a Jupago. O intuito ao fazê-lo se dá na perspectiva de compreender a participação das mulheres no projeto de futuro Xukuru.

Além da reconquista do território por meio da articulação política em forma de conselhos, esse formato sociopolítico tem permitido aos/às Xukuru se adequar rapidamente aos novos contextos em que são postas as políticas

públicas. Dessa maneira, as mudanças referentes às políticas educacionais específicas para populações indígenas resultaram numa valorização por parte do grupo das questões referentes à educação Xukuru. Entretanto, no decorrer da história recente da etnia, a educação passou a ser compreendida como a forma mais fundamental para a mobilização de Xukurus que ainda não haviam aderido à “causa” da etnia.

Desde o princípio, o COPIXO é formado em sua maioria por professoras. Inclusive os postos de gerência e coordenação são ocupados por mulheres, sendo os poucos homens responsáveis por lecionar delegados a cumprir apenas o papel de professores. Em contrapartida, o principal gerente e articulador das questões educacionais entre os/as Xukuru e com estes o COPIPE e o CCFL (organização que se colocou como a principal articuladora dos referidos conselhos) é um vereador xukuru, uma das principais lideranças da etnia. Ou seja, mesmo podendo ser considerado uma esfera majoritariamente feminina, as principais decisões do COPIXO são tomadas por uma liderança masculina que, por seu turno, mantém vínculos fortes com a ONG responsável por ter implantado o debate acerca da educação xukuru.

Nesse sentido, o fato de ter sido estabelecida uma esfera de decisão composta por mulheres não implicou na formação de um núcleo de poder feminino, haja vista que as deliberações desse grupo são implementadas de acordo com o aval de membros exteriores. Além disso, o fato de o principal posto detentor de poder ser ocupado por um homem evidencia a concepção Xukuru do pre-vailecimento dos locais de comando como relacionados ao gênero masculino.

No que tange à população masculina que desempenha a função de professores, é perceptível que, em geral, estes lecionam nas séries mais avançadas das escolas xukuru. Assim, desde que foram implementadas na TI escolas que comportam o ensino médio, tem-se percebido um aumento no número de professores homens, que constantemente se ocupam das turmas inseridas nesse grau – ao qual é frequentemente atribuído um valor maior.

Porém, no decorrer dos 13 anos de existência do COPIXO, e mesmo com a elaboração de instrumentos e materiais didáticos específicos, algumas das lideranças apontam que os/as Xukuru não conseguiram atingir os resultados esperados. Um dos principais motivos apontados é o fato de muitos jovens que tiveram acesso à educação implantada em Xukuru terem se mostrado distantes das causas e pouco colaborativos com as lideranças. Assim, a intenção de formar novos guerreiros tem se mostrado falha. Em contrapartida, é

importante destacar que, à medida que grande parte da população Xukuru passou a frequentar assiduamente a escola – sendo significativa a quantidade de jovens, adultos/as e idosos/as –, essa instituição adquiriu um valor social indiscutível para a configuração Xukuru.

É possível observar que, por intermédio do acesso e distribuição de recursos entre os distintos grupos Xukuru (que pode ser com base na faixa etária, parentesco, posição de comando, ou atividade produtiva), foi tradicionalmente estabelecido um meio de buscar minimizar tensões e solucionar impasses. Inicialmente, isso se deu em relação à distribuição de sementes e alimentos enviados pelo órgão indigenista, em seguida, durante o processo de retomada, a distribuição da terra também se estabeleceu seguindo preceitos semelhantes. Atualmente, com o crescente aumento de recursos destinados a uma política indigenista e rural baseada no lançamento de editais e execuções feitas por intermédio de organizações não estatais, os projetos têm desempenhado cada vez mais o papel de estreitamento de alianças e fortalecimento da coesão do povo.

Sendo assim, diante do processo de autonomização da equipe técnica da Jupago, que tem passado a acessar os recursos sem a necessidade de intermediadores, esse núcleo tem paulatinamente ganhado a responsabilidade de desempenhar o papel que outrora era esperado que fosse do COPIXO: a atração de novos/as Xukuru para a “luta”. A partir de um seminário realizado em março de 2010, foi atribuído aos projetos o papel de reduzir o número de “inimigos internos” – que seriam os que se contrapõem às metas definidas durante a Assembleia Xukuru com o aval do conselho de lideranças.

Por ter sido uma instância primordialmente construída pela atuação de indivíduos Xukuru e que tem se mostrado capaz de permanecer independentemente da atuação de parceiros, a Jupago tem tomado um lugar de destaque como símbolo da autonomia Xukuru. Mesmo assim, continua sendo recorrente nos discursos de lideranças e componentes da Jupago que o COPIXO é compreendido como um modelo de organização a ser seguido, o que faz com que esse conselho se mantenha como um dos ícones da organização sociopolítica Xukuru.

É necessário destacar que a Jupago tem em sua composição apenas uma mulher como integrante efetiva. Assim, por se tratar de um grupo basicamente formado por nove componentes, fica evidente a segregação feminina do núcleo que se propõe a promover o futuro tal como compreendido pelo povo

Xukuru. Por fim, destaca-se que a única componente é geralmente designada a funções burocráticas e de secretaria, o que a mantém distante do debate acerca do *desenvolvimento específico e diferenciado Xukuru* propriamente dito.

No COPIXO, mesmo que sejam mantidas distantes dos postos de poder, as mulheres passaram indiscutivelmente a ocupar *status* de agentes das ações. Nesse sentido, o mesmo não pode ser considerado no caso da Jupago, em que a participação efetiva em reuniões e o poder de decisão se encontram a cargo de homens, enquanto a função secretariado e registro continua sendo destinada às mulheres que porventura venham a participar das reuniões. Ou seja, mesmo a Jupago sendo fruto de um modelo atualizado de organização, nela, as desigualdades de acesso a postos de maior reconhecimento relacionadas ao gênero são mais acentuadas que no COPIXO.

A DIVISÃO DO TRABALHO POR GÊNERO ENTRE OS/AS XUKURU

Entre as lideranças Xukuru é recorrente a negação da existência de desigualdade de gênero dada pela imposição de trabalhos domésticos às mulheres. Em geral, se busca justificar a existência da divisão do trabalho por gênero em função de predisposições e afinidades com o tipo de trabalho. Assim, é recorrente que se nomeiem vários exemplos de mulheres que desempenham vários tipos de trabalhos, de rendeiras a agricultoras.

Porém, isso não corresponde à verdade em todas as atividades, funções ou trabalhos aos quais são atribuídos poder político, religioso ou importância cultural, a não ser em regime de exceção. Como exemplo, é possível elencar a atuação de D. Zenilda. Viúva de Xicão e mãe do atual cacique, desempenha papel de liderança perante parte significativa da população – mesmo sem fazer parte oficialmente do conselho de lideranças. Muito embora seu reconhecimento político e social esteja baseado na ideia de que possui muita “força”, isso não se fez suficiente para que se tornasse liderança da aldeia ou do povo.

De maneira geral, todo reconhecimento que referencia D. Zenilda não a coloca com autora de suas ações, nem como capaz de gerir e comandar seu povo. Assim, os atributos que a colocam num *status* de destaque são os que caracterizariam uma “boa mulher Xukuru”: resignada com a morte de seu marido; fiel e obediente ao cacicado do seu filho; trabalhadora e sempre disposta a ajudar nas ações que lhe são propostas. De certa forma, todas

essas características se relacionam com a situação parental dela, o que parecer ter sido definitivo para que ocupasse uma posição de destaque e, ao mesmo tempo, tivesse que aceitar algumas imposições sociais e políticas para garantir a estabilidade política dos caciques com os quais se relaciona diretamente.

Em um projeto de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) aprovado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), as mulheres passaram a figurar como grupo a ser valorizado. A intenção do projeto era compreender como se organizam as artesãs de renda renascença, e oferecer oficinas de culinária e aproveitamento de alimentos – já que todas as merendeiras das escolas e cozinheiras comunitárias que atuam durante os eventos Xukuru são mulheres, em geral, as mesmas que cozinhavam durante os acampamentos nas retomadas. Constata-se, portanto, que as ações previstas para serem desenvolvidas exclusivamente junto às mulheres dedicam-se a sublinhar os locais e papéis que já são geralmente ocupados por elas.

Conforme mencionado no princípio desse texto, o que se conta atualmente como história Xukuru é a história dos homens Xukuru. Mesmo sendo a maior parte dos/as pesquisadores/as desse povo do gênero feminino, ainda não é possível identificar mudanças no posicionamento da mulher resultante do contato com a cidade e com a sociedade que nesta vive.

Dessa forma, o processo que se tem empreendido por meio da Jupago corrobora, de forma geral, com o que críticas feministas ao desenvolvimento apontam, a saber: a concepção empregada acerca dos fenômenos sociais obedece a uma hegemonia masculina e não se propõe a reavaliá-la; a coordenação de projetos de desenvolvimento e os postos de poder, em geral, são de pertencimento dos homens; e a situação geral das mulheres é parte invisível nesse processo, tornando a busca por igualdade de gênero uma questão irrelevante (Lautier, 2009, p. 56).

Em parte, a invisibilidade da participação feminina nos processos xukuru também está relacionada ao fato de as mulheres não se constituírem como um grupo.¹ Essa inexistência se dá por duas razões distintas mesmo que inter-relacionadas: *i*) o fato de, em geral, elas se considerarem engajadas na “causa” xukuru, na medida em que desempenham funções secundárias e domésticas que possibilitam às lideranças masculinas desempenharem suas atividades políticas plenamente; *ii*) pela não existência de demandas específicas para esse grupo, o que frequentemente produz a sensação de igualdade de oportunidades entre os indivíduos de gêneros distintos.

Visto que o mesmo engajamento e participação não foram possíveis em relação à “juventude Xukuru”, tem-se buscado formas de agrupá-los/as com o intuito de fazer com que os/as adolescentes passem a se interessar pela “luta” e nela ingressar. Por essa razão, a última assembleia do povo Xukuru foi dedicada primordialmente ao debate sobre a importância da atuação dos/as jovens na construção do futuro da etnia, ocasião em que se buscou reativar o Conselho de Jovens Xukuru.

Dessa forma, a criação e o fortalecimento do COPIXO se fazem de forma ambígua: garantido e cristalizando a atuação da mulher em esferas públicas da sociedade Xukuru e, ao mesmo tempo, mantendo essa atuação feminina numa estrutura política que preserva a hegemonia masculina. É inegável que a COPIXO viabilizou às mulheres um campo onde pudessem desempenhar papéis distintos dos domésticos. E, no campo pedagógico, o trabalho feminino garantiu o reconhecimento da importância da sua participação para a construção do futuro Xukuru.² Porém, esse processo vem sendo mantido numa estrutura de poder masculina que muito pouco ou em nada tem se modificado, possibilitando a manutenção de homens na coordenação do conselho de educação e consequentemente mantendo as mulheres distantes da discussão política de modo direto.

À medida que alguns projetos buscam disponibilizar “armas” que têm paulatinamente ocupado um lugar central na formação de “novos/as guerreiros/as”,³ o COPIXO e a participação das mulheres voltam a ter a necessidade de ocupar um local de destaque na construção do projeto de futuro dos/as Xukuru do Ororubá. Nessa direção, a inclusão das artesãs em metas específicas do projeto de ATER passou a evidenciar a importância da participação da mulher xukuru na economia da cidade de Pesqueira e na construção de uma imagem positiva dos/as Xukuru em relação à população local. Dessa forma, é importante ressaltar que, haja vista a relação direta entre poder econômico e disputa política entre os/as Xukuru, o ofício de artesã de renda renascença também se mostra como um instrumento bastante viável na busca da autonomia e de decisiva participação política para a mulher xukuru.

Tendo em vista o processo de criação de um projeto social por parte dos/as próprios/as Xukuru, foi possível compreender que os critérios para a distribuição de metas e recursos dos projetos se encontram relacionados à capacidade do grupo pleitear ações às lideranças – constituindo oposições quando necessário. Nesse sentido, atividades produtivas já tradicionais se apresentam

com muito maior poder de barganha, posto que já têm o seu local social constituído – como o caso dos criadores de gado bovino, detentores de grande reconhecimento.

Contudo, recentes variáveis vêm possibilitando mudanças nesse âmbito,⁴ por exemplo, políticas públicas com diretrizes de redução da desigualdade de gênero e de incentivo à agroecologia. Em função dessas diretrizes colocadas pelo MDA, foi possível observar uma quase extinção da meta que se propunha a *desenvolver a bovinocultura de leite Xukuru*, bem como o surgimento – mesmo que discreto – de atividades que contemplam especificamente mulheres. Da mesma forma, alguns componentes da equipe confidenciaram ter tido que contratar técnicas agrícolas, em função de o ministério as ver com bons olhos.

Não se pode afirmar que essas mudanças surtam efeito imediato na estrutura social Xukuru, mas é certo que são capazes de gerar demandas e grupos capazes de exercerem pressão para terem suas atividades econômicas contempladas em novas políticas públicas.

NOTAS

1 Por isso, e por meio de fatos inegáveis – como a inexistência de mulheres lideranças –, compreende-se que há mais dificuldades impostas a mulheres que a homens para serem parte ativa no meio político. Sendo assim, em se tratando de uma desigualdade sistemática, caberia às mulheres compreenderem a si mesmas como uma categoria capaz de reivindicar direitos e ações específicas.

2 O crescente quantitativo de mulheres matriculadas em cursos de licenciatura ou pedagogia, inclusive no recente curso exclusivo para a formação de professores indígenas, reforça essa constatação e garante definitivamente uma ação protagonizada por mulheres para a construção do futuro Xukuru.

3 Entre eles: formação de jovens para monitoramento dos tanques de criação de peixe, realizado pelo Instituto Josué de Castro; promoção de cursos básicos de informática, por meio do Projeto IPA Conectado (promovido pelo Instituto Agrônomo de Pernambuco); e a inclusão do núcleo de audiovisual e de teatro xukuru – formados no Ponto de Cultura – no projeto de ATER Xukuru.

4 Como foi possível observar na construção do projeto de ATER Xukuru, aprovado por meio do edital MDA/2009.

REFERÊNCIAS

FELIX, C. E. *Uma escola para formar guerreiros*. Irecê: Print Fox, 2007.

LAUTIER, Bruno. Desenvolvimento. In: HIRATA, Helena *et al.* (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora da Unesp, 2009. p. 53-58.

OLIVEIRA, Kelly. E. de. *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

SOUZA, Liliane Cunha de. “Doença que rezador cura” e “doença que médico cura”: modelo etiológico Xukuru a partir de seus especialistas de cura. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 1998.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. *Relatório de identificação e delimitação da AI Xukuru* – Município de Pesqueira (PE). 82 f. Recife: 1989. (mimeo)

MULHERES NO MOVIMENTO INDÍGENA: DO ESPAÇO DE COMPLEMENTARIEDADE AO LUGAR DA ESPECIFICIDADE

Maria Helena Ortolan Matos

Este trabalho reflexivo pretende analisar o espaço político das mulheres na trajetória do movimento indígena na Amazônia Legal Brasileira, revendo dados etnográficos sobre organizações das mulheres indígenas, nas últimas décadas (ver, por exemplo, Sacchi Monagas, 2006). Diferentemente do posicionamento político antagônico assumido por feministas, as mulheres indígenas se colocam no movimento indígena, sobretudo em sua fase inicial, de modo complementar à luta dos líderes masculinos. No processo histórico de afirmação etnopolítica de agentes indígenas em esferas públicas da sociedade e do Estado brasileiros, lideranças femininas passaram a articular uma agenda coletiva de reivindicações específicas. Ou melhor, estão tentando fazer mais do que isso ao articular organizações específicas para fortalecer seu protagonismo no campo político indígenas e das relações interétnicas.

No Brasil, o movimento indígena organizado a partir dos anos 1970 configurou-se historicamente de forma espiral (Ortolan Matos, 1997). Em sua fase inicial, assumiu caráter organizacional pan-indígena, *unindo* (palavra de ordem política da época) grupos étnicos distintos para obter o reconhecimento legal do direito à diferença no Estado nacional. Em sua fase de consolidação no final dos anos 1980, o movimento indígena se institucionalizou e foram criadas diversas organizações étnicas, articuladas localmente e regionalmente. Nos anos 1990, com mudanças de orientação

na política indigenista do Estado brasileiro, inúmeras organizações indígenas locais e regionais foram surgindo, com distintos perfis (associações de categorias sociais e econômicas, organizações étnicas e também pluriétnicas, de caráter político ou de caráter econômico),¹ interessadas em atuar na elaboração e gestão de projetos nas respectivas terras indígenas. Em situações mais recentes, o movimento indígena voltou a sentir necessidade de promover arranjos políticos de atuação e representação nacional, mas, desta vez, com a intenção de reforçar as organizações de representação locais e regionais. Nessa trajetória histórica, a participação de mulheres no movimento indígena caracterizou-se com intencionalidades e significações diferenciadas, tanto por parte das agentes femininas como também dos líderes masculinos. Em décadas anteriores, foram criadas organizações de mulheres com a pretensão de apoiar o movimento “dos homens”, mesmo sendo esse apoio a própria força política da constituição da organização mais ampla (como será exemplificado, com a criação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB). Com a crescente diversificação da atuação das organizações indígenas no contexto da política indigenista do Estado brasileiro e também da política de financiadores, foram abertos espaços próprios às questões de gênero e, dessa forma, mulheres indígenas foram assumindo lugares mais específicos dentro das organizações, a exemplo da criação de Departamentos de Mulheres. Mais recentemente, dentro do próprio movimento, em plena assembleia de eleição da nova coordenadoria da COIAB, foi criada a organização de representação macrorregional especificamente de mulheres, a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB).

O que se propõe, aqui, é refletir sobre esses espaços femininos ocupados no movimento indígena, ora complementares e ora específicos, para poder compreender a dinâmica do protagonismo das mulheres indígenas nas esferas públicas das políticas indígenas e indigenistas no Brasil.

MULHERES E MITOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Nos muitos mitos amazônicos, a presença da mulher é marcada por seu papel de protagonista no espaço de poder de criação e transformação do universo. Entre vários exemplos, encontramos, nas narrativas míticas sobre *Waraná*, considerado símbolo do poder tradicional dos Sateré-Mawé,

e sobre o seu consumo ritual, o *capó*, a atuação da mulher na criação de elementos fundantes da etnia Sateré-Mawé e que orientam os planos de vida desse povo até os dias atuais (Alvarez, 2009, p. 144-145). De forma resumida, o mito diz que Uniawasap, uma moça muito bonita e detentora do conhecimento mágico sobre as plantas, morava com seus irmãos/ãs no Nozoquem. No tempo em que os animais eram como gente, uma cobra engravidou Uniawasap; seus irmãos/ãs ficaram zangados/as e resolveram matar a criança. Uniawasap enterrou seu filho e de seu corpo brotaram diferentes tipos de animais, o guaraná e o povo Sateré-Mawé. Ao enterrá-lo, abençoou seu filho dizendo que ele voltaria e presidiria as reuniões. Os bastões que são consumidos durante o ritual do *çapó*, por meio do qual os Sateré-Mawé constituem o espaço público tradicional, são preparados dessas sementes do guaraná. É justamente nesse ritual, pelo qual é criada a esfera pública regida por uma ética do discurso, que a mulher indígena atua como responsável pelo suporte político da comunidade. É ela quem rala o bastão de guaraná na pedra dentro de uma cuia com água e quem garante a circulação da cuia no grupo de conversa, após o tuxaua tomar o primeiro gole e passá-la para os homens e as mulheres. Quando a cuia retorna à mulher, ela enche de água e rala o guaraná novamente para fazê-la circular outra vez e manter a conversa. O que se fala e se deseja durante o *çapó* tem que ser cumprido, dessa forma, a organização do trabalho comunitário é orientada (Alvarez, 2009, p. 147). Para povo Sateré-Mawé, no *capó*, as mulheres não somente ralam o guaraná, mas escrevem:

João Matia: – Tudo o que as pessoas falam, a raladera está escrevendo. A mulher é a escrava, porque ela é a mãe do waraná.

Atenor: – A pessoa que rala waraná não pode falar com ninguém. Fica alegre, com o coração bom. Essa pessoa não pode ficar levantando, só para levar o waraná para a roda. O waraná circula para o lado direito. Depois de ser colocado no patawi (suporte da cuia do wauraná), o servente chega aí e diz: “está aí o waraná, agora cada qual peça coisas boas”. [...]

O waraná também surgiu de moi-ria (a cobra, que engravidou a Uniawasap). Esta história já foi passada, estou esclarecendo. Moinekyry Tui Pytnuat filho de Iniawasap com moi-ria foi morto e foi plantado.

A cobra/moi engravidou Uniawasap, então dela surgiu o waraná. Por ser moi é que transforma o que se fala em fatos. Por isso o waraná é muito bom quando começa a dar frutos na época da safra. (Alvarez, 2009, p. 151).

Deve-se considerar também que os Sateré-Mawé são patrilineares e compartilham da crença de que a mulher é um receptáculo e a criança pertence ao clã do pai e seus irmãos. Contudo, são as mulheres as responsáveis por sustentar a organização social e política dos Sateré-Mawé, pelo domínio que têm sobre os elementos no tempo das transformações do mundo mítico.

Nos mitos do Alto Rio Negro, também as mulheres exercem papel de protagonistas, participando dos momentos de criação e de transformação do mundo, como na narrativa *História da criação do mundo e da humanidade pelo Deus-Trovão (Hipaweri hekoapi numaka waliperi)*, pertencente ao povo Taliaseri – Tariana (Buchillet, 2000):

Esta história começou em Enudali, ou Uapui-Cachoeira, no Ayali, rio Aiari. Uapui-Cachoeira é o centro do mundo. É o lugar do início da criação do mundo. Não havia gente antigamente no centro do mundo. Somente havia Hipaweri hekoapi, ainda chamado de Hipaweri Enu, e Hipawerua hekoapi-sadoa. Eram somente só os dois. Hipawerua hekoapi-sadoa, a mulher, era muito inteligente. Ela falou para Hipaweri hekoapi:

Nós temos que procurar os nossos netos porque o mundo está sem gente.

Naquele tempo, não havia terra, nem árvores, nem água. Só havia pedra. Para beber, eles juntavam o orvalho das estrelas nos buracos das pedras.

Os dois, sentados, estavam conversando.

– Quando é que você vai começar a trabalhar? Você fica aqui sem fazer nada. Nós temos que procurar os nossos netos, já que o mundo está sem gente, disse Hipawerua para Hipaweri.

De fato, Hipaweri hekoapi não se preocupava em trabalhar. Para dizer a verdade, ele não se preocupava com nada. Ele não pensava em nada. Ele só comia e dormia, comia e dormia. Ele não fazia outras coisas. Ela insistiu:

– Como vamos fazer? Devemos procurar gente.

Ouvindo a mulher, ele respondeu:

– Você está certa! Você que sabe dessas coisas, vá então buscar folhas de tabaco. E traga também três cuias. [...]

Vendo que tudo estava pronto, Hipawerua perguntou:

– Nós temos cigarro, forquilha, cuias, banco, escudo, pari. Nós temos tudo o que precisamos! Quando é que você vai começar a procurar gente? Você tem que procurar uma pessoa que será o nosso neto!

Ouvindo-a, ele estendeu o paride quartzo branco no chão, colocou em cima o banco, sentou, botou o escudo no cotovelo esquerdo e começou a benzer o cigarro. Depois, ele o entregou para a mulher, mandando-a jogar a fumaça nas três cuias.

– Eu estou lhe entregando o cigarro que acabei de benzer. Você deverá soprar a fumaça três vezes seguidas nas três cuias. Depois disso, deixe as cuias bem tampadas. O nosso neto vai sair dessas cuias. Assim que sair, ele saberá para onde deverá ir.

Hipawerua pegou o cigarro, acendeu-o e, conforme ele havia pedido, foi soprar a fumaça nas três cuias. Ela soprou a fumaça três vezes seguidas em cada cuia. Depois, ela cuspiu três vezes em cada cuia, como também ele havia ordenado. Por fim, ela tampou as cuias. As tampas eram feitas de quartzo branco, como as cuias. Essas cuias são como a barriga de onde iria nascer o primeiro ser humano. Depois disso, ela entregou o cigarro de volta para Hipaweri, para que ele benzesse novamente.

Tomando-se os devidos cuidados para não priorizar interpretações feministas e considerando que, para analisar um mito indígena é necessário agrupar mais versões e incluir no conjunto de outras tantas narrativas que compõem o horizonte de significado de um povo, é possível ressaltar que, na história Tariana (grupo linguístico Arawak), a mulher desempenha ações-chave para a constituição do povo. Ela foi responsável pela iniciativa de Hipaweri hekoapi em fazer com que o mundo tivesse gente, pois ele detinha o conhecimento de como proceder. Seguindo orientações de Hipaweri hekoapi, coube a Hipawerua apoiá-lo na manipulação dos elementos que dariam origem a seu neto. Na continuação da mesma narrativa mítica, a participação da mulher não se limitou ao momento da criação do primeiro ser humano, por ser também a fonte reveladora sobre como obter as condições necessárias para a vida do povo indígena:

Depois de um certo tempo, Hipaweri disse para a mulher:

– Vamos olhar nas cuias!

Os dois foram então até o quarto e destamparam as cuias. Mas eles não viram nada. Não havia mais nada. Iriyumakeri-yanapere já havia saído, sem ser percebido pelos dois. Ele foi pelo ar até o oceano, atravessou e parou na Itália. Depois, ele foi para a Espanha. Aí ele atravessou de novo o oceano e parou em Puipi-uuni-pumenipoa,² o “Lago de Água Doce”. Nesse lugar só havia mulheres. Eram todas irmãs. São essas mulheres que fabricam os cobertores, as roupas, as redes. Ele ficou conversando com elas. As mulheres lhe contaram que, mais adiante, havia homens que fabricavam objetos metálicos, tais como espingardas, terçados, facas... Mas ele disse que não era isso o que os seus avós estavam precisando. O que eles queriam mesmo era a divisão do dia e da noite, ele explicou. Ouvindo isso, as mulheres lhe disseram que, mais adiante ainda, havia Hipáru-yapirikuli, o Dono da Noite.

Ao voltar para o lugar onde nasceu e encontrar seus avós, Iriyumakeri-yanapere foi instruído por sua avó, Hipawerua, mais uma vez orientada por Hipaweri, a buscar no lugar por onde andou “tudo” que havia por lá e faltava para eles (noite, dia, árvore, peixes, carne de caça, frutas, mandioca). Além

da noite, Iriyumakeri-yanapere também conseguiu os rios (entre eles, Negro, Içana, Aiari) e, ao soprar dentro de três canoas o cigarro benzido por seu avô, fez aparecer os/as ancestrais de todas etnias que existem hoje: Tariana (*Taliaseri*), Tukano (*Yasenaseri*), Desana (*Pudasi*), Tuyuka (*Surúpena*), Wanana (*Uuni-minane*), Arapaço (*Kuwhe-minane*), Barasana (*Bará*) e “brancos/as” (*Ñalána*). Portanto, a personagem mítica feminina atua em um importante espaço de intermediação e complementaridade entre os personagens masculinos, que necessitam dela para cumprir com suas ações transformadoras e criadoras do universo hoje vivenciado pelo povo Tariana.

PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NA POLÍTICA E NO MOVIMENTO INDÍGENA AMPLIADO³

Engana-se quem pensa ser recente o protagonismo das mulheres indígenas no campo político das relações interétnicas só porque o movimento indígena incorporou a perspectiva de gênero em sua agenda política nesses últimos anos. As mulheres indígenas jamais estiveram totalmente excluídas dos espaços etnopolíticos nos quais concepções e práticas são definidas para lidar com os/as *Outros/as* (sejam grupos de outras etnias ou agentes não indígenas em contato). Para não causar espantos desnecessários, essa afirmação será esclarecida. O fato de as mulheres indígenas não frequentarem lugares públicos ou mesmo de serem limitadas quando dele participam, não significa que estão sendo mantidas alienadas das tomadas de decisão coletivas sobre o destino de seu povo. Para chegar a essa compreensão, torna-se necessário reposicionar o olhar analítico para conseguir enxergar a diferença de perfis entre as esferas pública e privada quando vivenciadas nas sociedades indígenas e as mesmas esferas quando vivenciadas nas sociedades não indígenas.

Nas sociedades indígenas, os espaços identificados como “públicos”⁴ não são concebidos como esfera exclusiva para tratar de assuntos coletivos relativos à aldeia. Estudos etnográficos trazem registros da existência de participação mais intensa de mulheres indígenas em discussões coletivas realizadas em outro tipo de espaço social, o “doméstico”, considerado por nós como esfera “privada”. No entanto, é preciso considerar que, na organização social dos povos indígenas, o espaço doméstico⁵ também funciona como esfera política, ou seja, decisões e ações nele tomadas podem provocar impactos na vida coletiva da unidade social mais ampla (seja a “comunidade” ou a “aldeia”) e não somente

na unidade familiar. Diversos dados etnográficos têm revelado que relações estabelecidas em espaços indígenas de perfil doméstico não costumam se opor às relações mantidas em espaços públicos mais amplos. Nessa perspectiva, estamos lidando com experiências que, apesar de serem vivenciadas em esferas sociais distintas, comportam-se como complementares e não como adversárias ou mesmo excludentes entre si. É fundamental entender que, nas sociedades indígenas, os assuntos políticos e as decisões que afetam a coletividade mais ampla também são tratados no espaço doméstico e não reservados somente ao espaço público. Se, por um lado, as atividades femininas pertencem ao espaço doméstico, por outro, as ações (incluindo falas) protagonizadas pelas mulheres indígenas também chegam a afetar o espaço público, por estarem inseridas em comunidades cujo caráter doméstico implica em atuações políticas.

Nas sociedades indígenas, a *intermediação interlocutiva* e a *guerra com os/as Outros/as* (indígenas de outros grupos, agentes não indígenas da sociedade e do Estado brasileiros) faz parte da esfera pública do universo masculino. Por muitos anos, entre os povos indígenas no Brasil, o papel político de interlocução e representação do grupo doméstico em espaços públicos, dentro e fora da aldeia, foram exercidos pelos homens com certa exclusividade. Por estarem diretamente ligadas às atividades do espaço doméstico, o poder participativo das mulheres nas tomadas de decisão coletiva da aldeia está diretamente ligado ao caráter político da esfera doméstica. No entanto, a situação mudou significativamente, nos últimos anos. O maior contato dos indígenas com órgãos estatais, com diversas organizações não governamentais (ONGs) e outras agências externas aumentou a importância do papel de intermediação interlocutiva e representativa com o mundo de fora da aldeia e, conseqüentemente, o prestígio e o poder dos homens nas decisões coletivas, devido ao espaço público de negociação pertencer tradicionalmente ao universo masculino. Por exemplo, projetos de desenvolvimento econômico implementados em comunidades indígenas com incentivo governamental e de ONGs causaram impactos nas relações de gênero nos povos indígenas ao redistribuir papéis e responsabilidades que até então eram orientados pelos modos tradicionais de interação e de convivência entre homens e mulheres nas aldeias. Mediante a atual situação de supervalorização da esfera pública no contexto das relações interétnicas e intergrupais e os consequentes desajustes nas relações de gênero, as mulheres indígenas passaram a se preocupar, cada vez mais, em ocupar os diversos espaços públicos, tanto no campo de

ação da política indigenista como também da política indígena. Essa participação tem sido definida por elas mesmas como complementar à participação masculina e não como estratégia de desbancar o lugar dos homens, motivação que as diferencia de mobilizações feministas não indígenas de teor mais separatista. Para as mulheres indígenas atuantes no movimento indígena e em organizações, a participação feminina nos diálogos e nas práticas das políticas indígena e indigenista seria fundamental para garantir a perspectiva da mulher sobre os problemas coletivos da comunidade e/ou do povo e, consequentemente, para obter soluções condizentes com a visão feminina sobre a promoção do bem-estar social do grupo em que vive.

No Brasil, o movimento indígena agregou homens e mulheres em agendas reivindicativas coletivas pelas quais os grupos étnicos demandam do Estado brasileiro seus direitos de serem cidadãos diferenciados. No início do movimento, a bandeira principal erguida era pelo direito à terra e, mais recentemente, passaram a lutar para que o Estado lhes garanta o direito à gestão de seus recursos. Nos primeiros momentos de articulação do movimento indígena, as mulheres acompanhavam os homens (seus pais, maridos ou filhos) em encontros e assembleias, mas sem muito se exporem publicamente na condução das discussões e deliberações coletivas. Na grande maioria das vezes, o espaço público das plenárias era ocupado por falas masculinas, com os homens assumindo para si o papel de líderes e dirigentes do movimento indígena. As mulheres, por sua vez, desempenhavam nessas reuniões ampliadas o papel de articulação na esfera doméstica, participando de conversas paralelas e, aparentemente, secundárias às atividades discursivas masculinas. Mesmo atuando fora dos cenários centrais, cuidando da cozinha e de outras atividades domésticas, elas tiveram oportunidade de circular nos ambientes coletivos dos encontros e vivenciar experiências intergrupais e pluriétnicas, o que lhes permitiu ampliar suas perspectivas sociais e políticas de participação tanto na aldeia como no campo do indigenismo.

Na trajetória histórica do movimento indígena no Brasil, as mulheres indígenas criaram, no início de sua participação, associações com o intuito de fortalecer as reivindicações e ações do movimento ampliado, cuja coordenação se concentrava nas mãos das lideranças masculinas. Nos primeiros momentos, agruparam-se em associações específicas ou de gerenciamento feminino (como as associações artesãs criadas na cidade de São Gabriel da Cachoeira), organizadas por interesses políticos e econômicos. Por meio dessas associações,

lidavam com problemas comuns aos homens (demandas por terra, geração de renda, educação, saúde etc.), mas a partir da perspectiva indígena feminina. Somente anos depois, as mulheres indígenas formularam demandas específicas ao gênero feminino, como cuidados com a saúde reprodutiva e criação dos/as filhos/as, combate à violência contra mulheres (em decorrência do alcoolismo), reivindicação por maior participação feminina nos espaços públicos indígenas e indigenistas, maior oportunidade de capacitação das mulheres indígenas, entre outras demandas. Nas últimas décadas, as principais reivindicações das mulheres indígenas eram pela participação direta no gerenciamento de projetos indígenas comunitários, sobretudo, os de desenvolvimento sustentável e de revitalização cultural articulada à geração de renda.

Assim como muitos dos líderes homens do movimento indígena no Brasil, a grande maioria das mulheres que se afirmaram como lideranças nos espaços públicos interétnicos foram aquelas com maior experiência de vida urbana. É bastante compreensível, considerando-se que, para atuar politicamente no campo indigenista, os/as representantes indígenas necessitam ter conhecimentos específicos para lidar com o funcionamento do Estado brasileiro (nas suas diversas instâncias, federal, estadual e municipal), a organização da sociedade nacional (composta por diversas categorias sociais, econômicas, profissionais, geracionais e de gênero) e com políticas internacionais. A migração histórica de famílias indígenas para a cidade, motivada por fatores econômicos e para viabilizar o acesso familiar a serviços públicos (principalmente, o de educação escolar e saúde), levou mulheres indígenas ao engajamento, cada vez maior, no campo das relações interétnicas urbanas.⁶ Situadas em diferentes espaços e redes sociais, muitas delas tornaram-se a base de sustento de seus parentes na cidade⁷ e também referência familiar no espaço urbano para aqueles que continuaram morando em terras indígenas. As experiências das mulheres indígenas do Alto Rio Negro constituem um caso bastante exemplar para compreensão etnográfica da participação feminina no movimento indígena na Amazônia e no Brasil.

ASSOCIATIVISMO DAS MULHERES DO ALTO RIO NEGRO EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA E EM MANAUS

Na história de contato dos povos indígenas do Alto Rio Negro, o plano educacional da missão salesiana para as mulheres indígenas destinava-se a integrá-las na vida urbana como domésticas, assistentes em hospitais e artesãs voltadas

para o mercado (local, regional e, até mesmo internacional). Em consequência da nova ordem social e política implementada pelo projeto civilizador dos missionários salesianos no Alto Rio Negro, as mulheres indígenas foram inseridas em novos arranjos na rede de relações intergrupais e interétnicas, além de seu grupo doméstico. O investimento dos missionários salesianos na educação formal de mulheres de várias etnias do Alto Rio Negro não garantiu somente mão de obra qualificada para atividades braçais, mas também lhes atribuiu um lugar específico na socialização interétnica com a sociedade e o Estado brasileiros.⁸ Seguindo o padrão salesiano da divisão do trabalho, coube às mulheres a produção artesanal, enquanto aos homens foram destinadas atividades de carpintaria e marcenaria. A educação formal, organização da produção e controle social das mulheres indígenas do Alto Rio Negro ficou a cargo das freiras (Oliveira, 1995, p. 100). Sob a orientação das missionárias, foram criados “clubes de mães” nos povoados, dentro de uma lógica de produção coletiva (associativa), mas com divisões de trabalho bem específicas entre as agentes de produção. Em troca de roupas usadas, as mulheres indígenas foram agrupadas em um mesmo local para a fabricação do artesanato que seria destinado ao mercado de Manaus, com o envio garantido pelas missionárias. Comparativamente, observa-se que, na atualidade, o papel de organização da produção e de comercialização do artesanato indígena na cidade passou a ser desempenhado, desta vez, por associações indígenas gerenciadas pelas próprias mulheres. Portanto, é de fundamental importância considerar que as mulheres indígenas do Alto Rio Negro se comportaram como agentes, tomando iniciativas estratégicas para se reposicionarem conforme seus interesses (pessoais, familiares e comunitários) no transcorrer do processo histórico que as inseriu no campo das relações interétnicas urbanas.

O associativismo indígena feminino no Alto Rio Negro teve início neste contexto histórico, no qual mulheres indígenas vivenciaram experiências de organizar coletivamente sua produção para comercialização e, conseqüentemente, obtenção de melhores resultados com a venda de seus produtos. A organização das mulheres indígenas do Alto Rio Negro em associações foi além do objetivo principal de gerar renda para a economia familiar, pois viabilizou discussões políticas a respeito da participação feminina no movimento indígena da região e da especificidade das demandas femininas pelos direitos indígenas no Estado brasileiro. A introdução, pelos missionários salesianos, da lógica comercial na confecção de peças indígenas resultou na vinculação

do universo feminino à geração de renda por meio da produção de artesanato. Na cidade de São Gabriel da Cachoeira, mulheres indígenas criaram duas associações para organizar o trabalho indígena de produção artesanal na cidade, englobando também a participação masculina. São elas Associação dos Artesãos Indígenas de São Gabriel da Cachoeira (ASSAI) e Associação Arte Poranga Indígena do Rio Negro (AAPIRN). Ambas as associações se definem pelo caráter organizativo da produção artesanal e não por serem organizadas por lideranças femininas, o que permitiu o envolvimento masculino. Com a consolidação do artesanato indígena como prática geradora de renda para as famílias indígenas, os homens passaram a se envolver com a atividade em dois planos: no fornecimento de matéria-prima e na produção de artigos para venda. Mas o gerenciamento da produção e venda foram mantidos nas mãos das lideranças femininas, promovendo articulação da produção de indígenas moradores na cidade com matérias-primas coletadas pelas comunidades. Seguindo sua meta de organizar o trabalho produtivo indígena para obtenção de renda, as associações femininas do Alto Rio Negro buscaram novas alternativas econômicas, como a produção e a comercialização da culinária tradicional indígena e a implementação de projetos de sustentabilidade econômica nas comunidades e/ou de valorização cultural.

Migradas para Manaus, mulheres indígenas do Alto Rio Negro inseriram-se nas relações interétnicas urbanas pelas mesmas motivações das de São Gabriel da Cachoeira: geração de renda familiar e acesso aos serviços públicos (principalmente, de educação e saúde). Na maioria das vezes, chegaram à sede da capital amazonense sozinhas, destinadas a servir de empregadas domésticas nas casas de famílias não indígenas, que as aceitavam com a recomendação de serem educadas pelos colégios salesianos. A profissão de trânsito de militares também viabilizou a migração das indígenas, deslocando-as tanto para Manaus como também para outras capitais. Pressionadas a viver no meio urbano com baixos salários, considerando-se que a maioria delas não custeavam apenas suas despesas na cidade, mas também a manutenção de suas famílias na comunidade ou mesmo em São Gabriel da Cachoeira, as indígenas sentiram necessidade de criar alternativas econômicas visando melhorar sua situação de vida urbana. Impulsionadas por esse desejo, com apoio da antropóloga Janet Chernela,⁹ mulheres indígenas do Alto Rio Negro criaram, na década de 1980, a Associação de Mulheres Indígena do Alto Rio Negro (AMARN), uma das mais antigas organizações indígenas

da Amazônia Brasileira e do Brasil.¹⁰ O mais instigante de organizações de mulheres indígenas como a AMARN e outras do Alto do Rio Negro é que a motivação inicial está vinculada à questão de organização da produção e comercialização para geração de renda, no entanto, elas se constituem como espaços políticos para troca de experiências, conversas sobre suas demandas e articulação de suas ações reivindicativas. Ou seja, as organizações de mulheres assumiram o importante papel de protagonistas no movimento indígena brasileiro. “AMARN é a mãe da COIAB”, com essa afirmação, uma das lideranças organizadoras da Associação de Mulheres Indígena do Alto Rio Negro marcou o lugar histórico das mulheres indígenas no movimento etno-político da Amazônia Brasileira. Essa fala foi pronunciada significativamente durante reunião recente na COIAB, em que estavam presentes lideranças do movimento indígena e “aliados” (entidades indigenistas e ambientais que compõem a rede política do movimento indígena).

O contexto de criação da AMARN situa as mulheres como protagonistas da articulação indígena a partir de experiências cotidianas no meio urbano. A associação foi criada oficialmente em 1987, com a condição estatutária de que somente as indígenas residentes em Manaus, dos vários grupos étnicos do Alto Rio Negro, falantes da língua Tukano, poderiam se associar. Apesar da participação urbana das associadas, a associação manteve interação com as comunidades de origem das mulheres, por meio da confecção de artesanato, dos laços de parentesco e dos deslocamentos constantes das indígenas entre a comunidade e Manaus. Sua estruturação implicou na criação dos seguintes órgãos deliberativos: Assembleia Geral, Coordenação (coordenadora, vice-coordenadora, secretária e tesoureira) e Conselho Fiscal. A sede da AMARN foi conquistada com algumas tensões das associadas com sua assessoria (Conselho Indigenista Missionário – CIMI) e as agências financiadoras (Sacchi Monagas, 2006, p. 83-84). A vivência de organizar a AMARN trouxe às mulheres associadas experiências administrativas (comercialização de artesanatos, elaboração de projetos e relatórios, prestação de contas) e políticas (articulação de interesses, resolução de conflitos, articulação de redes e alianças). Por meio da AMARN, mulheres indígenas do Alto Rio Negro tiveram a oportunidade de reafirmar a nova posição feminina de interlocutora e representante de grupos indígenas no espaço público urbano. Participando da associação, elas se fortaleceram na política indígena, por ocupar espaço bastante diferenciado da esfera doméstica que lhe é determinada nas aldeias

com a posição politicamente desconfortável de ser parente afim.¹¹ No entanto, também enfrentaram outros desconfortos sociais. Por exemplo, nas eleições para a coordenação da AMARN, elas vivenciam experiências de conflito pela disputa da direção da associação. A maior motivação da tensão entre as associadas na hora da eleição não provém dos assuntos gerenciais internos, mas, sim, de relações entre grupos familiares nas suas comunidades e também de posicionamentos geracionais e de tempo de moradia no ambiente urbano (Sacchi Monagas, 2006, p. 86). Ou seja, assim como ocorre com lideranças masculinas do movimento indígena, as mulheres indígenas que atuam em organizações como AMARN estão orientadas por sua vivência étnica e pela sua trajetória pessoal no espaço urbano (trajetória constituída pelo seu *status* social e profissional na cidade; por sua capacidade de constituir redes e alianças locais, regionais, nacionais e internacionais; por suas relações em instâncias governamentais etc.).

Portanto, com o exemplo da AMARN, pode-se ressaltar a importância do protagonismo das mulheres indígenas para a criação e a consolidação do movimento indígena na Amazônia Brasileira e também no Brasil, mesmo sem terem ocupado lugar de destaque na direção do movimento ampliado.

GÊNERO NO MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO, ESPAÇO DA ESPECIFICIDADE

A participação maior das mulheres indígenas na esfera pública da política indígena e no campo político do indigenismo proporcionou-lhes nova inserção no movimento indígena, desta vez configurada na especificidade das reivindicações femininas. Em 2002, foram criados departamentos de mulheres indígenas nas maiores organizações indígenas de representação regional da Amazônia Brasileira. O momento da criação correspondeu à tentativa das mulheres indígenas de introduzir política de gênero nas organizações em que atuavam por meio de suas associações específicas. Nos encontros e assembleias do movimento indígena, mulheres indígenas sentiam-se desprestigiadas em relação ao protagonismo masculino. Suas reivindicações, embora muitas delas referentes ao povo indígena como um todo, eram desigualmente incorporadas nas agendas políticas do movimento. Convenceram-se, então, da necessidade de obter espaço específico nas organizações a fim de obter maior empoderamento para tratar de suas preocupações constantes, como

a educação de seus filhos, os problemas gerados pela vivência indígena na cidade, a falta de cuidados específicos com a saúde da família, os desajustes alimentares e a falta de perspectiva econômica da comunidade. Com os departamentos de mulheres indígenas, lideranças femininas acreditavam poder priorizar na pauta do movimento problemáticas que lhes eram específicas, como a da violência contra as mulheres, a transmissão de doenças sexuais pelos homens a suas parceiras indígenas, a necessidade de viabilização de mercado para suas produções, a desigualdade de oportunidade entre os homens e as mulheres quanto à capacitação e de gestão de projetos, entre outras questões.

O Departamento de Mulheres Indígenas da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) nasceu em 2002, no Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas, no Alto Rio Negro. A primeira coordenadora foi escolhida dentro do perfil de liderança indígena do movimento ampliado: habilidade com a língua portuguesa, sobretudo com a escrita, e experiência no espaço urbano (no caso, com moradia em São Gabriel da Cachoeira, cidade da sede da organização). A conquista do espaço específico na FOIRN resultou da conjugação de interesses de diversas associações de gestão feminina no Alto Rio Negro que, apesar de fazerem parte da Federação Indígena, não possuíam o prestígio masculino nos momentos de deliberações coletivas da organização. As associadas esperavam, com o Departamento de Mulheres, promover mudanças na atitude masculina sobre a participação das mulheres indígenas nas atividades da FOIRN e das comunidades. Por meio do departamento, lideranças femininas do Alto Rio Negro conseguiram gerenciar projetos de relevância para os povos da região, como o Fundo Rotativo, cujo objetivo principal era promover a melhoria da qualidade de vida e a geração de renda (Ortolan Matos; Garnelo, 2009, p. 29-30). Implementado em 2002, com apoio da entidade Horizont 3000, esse projeto foi elaborado com o compromisso de apoiar pequenos projetos para as mulheres indígenas da região do Rio Negro, incluindo povos indígenas dos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Barcelos e Santa Isabel. O Fundo Rotativo consistia em financiar, em caráter de empréstimo,¹² propostas de atividades (geralmente, produção artesanal e/ou produção de roças voltadas à comercialização), apresentadas pelas associações femininas ou grupo de mulheres ao Departamento de Mulheres da FOIRN, por meio de texto escrito. Dessa forma, o Fundo Rotativo viabilizou afirmação de relações em rede entre as associações e a FOIRN, via Departamento de Mulheres. Outro projeto de relevância, sobre-

tudo por ser o primeiro a prestar apoio ao Departamento das Mulheres da FOIRN, foi implementado no ano de 2003: Projeto de Valorização e Pesquisa do Artesanato Tradicional das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, financiado pelo Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas/Ministério do Meio Ambiente (PDPI/MMA). Com esse projeto, as lideranças femininas incentivaram, na região, a produção artesanal associada à valorização de conhecimentos tradicionais. O Departamento de Mulheres também divulga como resultado do esforço feminino a criação da loja indígena “Wariró – Casa de Produtos Indígenas do Rio Negro”, em 2005. A loja foi constituída como medida para organizar a comercialização da produção de artesanato da região, introduzindo orientações sobre as exigências do mercado quanto à “qualidade” das peças (Ortolan Matos; Garnelo, 2009, p. 30-31).

Por meio dessas e outras atividades, sobretudo a participação em encontros indígenas, o departamento garantiu a maior articulação da coletividade feminina do Alto Rio Negro, mas ainda sem conquistar o lugar desejado para as mulheres na política indígena e indigenista da região. As últimas notícias obtidas junto ao departamento confirmam a conclusão de que foram criadas mais expectativas do que a política indígena poderia corresponder em seu atual contexto quanto à inserção da problemática de gênero no movimento indígena. Dentro da própria FOIRN, lideranças femininas encontraram resistência masculina à participação de mulheres em instâncias mais deliberativas do movimento. Somente em 2000, conseguiram eleger uma mulher indígena para ocupar cargo na diretoria da FOIRN, na mesma Assembleia Geral e Eletiva que aprovou a criação do Departamento de Mulheres na organização. Apesar de terem conseguido ocupar espaços importantes no movimento indígena, tanto na diretoria como no departamento, as mulheres do Alto Rio Negro continuaram em desvantagem política em relação à participação masculina.

Para se ter um ideia da mobilização política das mulheres indígenas na Amazônia brasileira, alguns meses depois do surgimento do departamento na FOIRN, no mesmo ano de 2002, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) criou seu departamento feminino (Sacchi Monagas, 2006, p. 94-95). Reunidas em encontro específico de discussão sobre a participação das mulheres indígenas no movimento indígena, lideranças femininas consolidaram a proposta de ter um departamento específico na organização indígena macrorregional. Considerando-se a abrangência política da

COIAB, que propõe congregar os povos indígenas dos nove estados da Região Amazônica, chegaremos à dimensão da representatividade desejada pelo Departamento de Mulheres. O que as lideranças femininas pretendiam com a criação do departamento era articular todas as associações de mulheres da região, oferecendo-lhes maior oportunidade de participação nas deliberações da organização macrorregional. Ou seja, ao instituir um espaço específico para as mulheres dentro da estrutura da COIAB, acreditavam estar garantindo às mulheres indígenas a inserção de seus interesses e reivindicações específicas na agenda coletiva do movimento indígena. A melhor maneira encontrada para apresentar, neste capítulo, o contexto e o significado da criação de Departamento das Mulheres da COIAB foi citar o depoimento de Rosemere Maria Viera Teles,¹³ liderança da etnia Arapaço, entrevistada pela antropóloga Andréa Borghi Moreira Jacinto (2010, p. 559-560):

Muita coragem... Porque na época, a vontade de participar era tão grande que elas não mediram esforços. Elas saíam com roupa e rede na sacola, farinha – que era o rancho delas, e saíam por aí [...]. Para poder participar de todos os eventos [...]. Faziam caravana para poder chegar em Brasília. Mas todo mundo passando igual, ninguém sabia que era sofrimento! Para elas era uma aventura para poder chegar em Brasília, e com muitos esforços. Hoje a gente consegue ver que os indígenas na época, sem muitos conhecimentos, eles conseguiram fazer muitas coisas [...]. A gente vê como o movimento indígena avançou, cresceu...

E hoje, a partir de 2000 [...], as mulheres indígenas começaram a participar do movimento indígena direto no movimento indígena amazônico, através da COIAB, onde elas começaram a se organizar, opinar. Até elas construíram propostas de ter um espaço específico dentro da COIAB [...] onde começou o Departamento de Mulheres. Foi a reivindicação de poucas mulheres que estiveram participando na época que concretizou com a criação de Departamento de Mulheres dentro da COIAB. Esse Departamento, depois da criação em 2002, ele teve o seu objetivo de fazer com sua base, em nove estados, [...] um alerta para as mulheres sobre a importância da participação, de envolver mais dentro do movimento indígena [...]. Hoje a gente pode dizer que em nove estados da Amazônia Brasileira, onde a COIAB

tem a sua abrangência, as mulheres indígenas, elas têm a participação. Este ano, mais a participação efetiva, com a Assembleia da COIAB em Maranhão, no município de Montes Altos, tivemos maioria mulheres do que homens. Então, a gente percebe que as mulheres têm crescido um pouco; e os homens têm aceitado também, abriram esse espaço para que as mulheres participem, tenham sua vez e voz para falar e contribuir com o movimento indígena.

Atuando em Departamentos de Mulheres das organizações indígenas, lideranças femininas foram se afirmando na sociedade e no Estado brasileiros como agentes de diálogos e de práticas participativas em esferas públicas. Na primeira década de 2000, por meio da COIAB, as mulheres conseguiram obter assento no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), pertencente à Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM). É importante ressaltar que a inserção da participação feminina indígena no Conselho foi viabilizada a partir do reconhecimento da especificidade étnica, mas sem o comprometimento com a pluralidade. O governo lançou edital para permitir que organizações da sociedade civil que trabalhem com indígenas pudessem entrar no conselho, mas o acesso permitido era monolítico, por incorporar o representante indígena na situação genérica de “ser índio”. Como tem sido praticado pelo governo brasileiro, a participação indígena em esferas do Estado tem se dado por meio de tratamento genérico, sem considerar as diferenças étnicas e regionais. Mais uma vez, confirma-se a análise de Rosemere Arapáço, que, na mesma entrevista à antropóloga, declara as dificuldades de representar as mulheres indígenas no CNDM, justamente por exigir articulação de mulheres de diversos povos em situações étnicas e interétnicas diferenciadas. Sua representatividade no CNDM extrapolava a base política da organização indígena que lhe indicou (COIAB), que é o movimento indígena da região da Amazônia Legal Brasileira. No entanto, como organização reconhecida nacionalmente no campo político interétnico, constantemente, líderes da COIAB têm ocupado lugares de representação no Estado brasileiro bem além do seu referencial representativo no campo de relações da política indígena. Assim como ocorre com as lideranças masculinas, tal situação tem provocado tensão na participação política de lideranças femininas nos diversos espaços públicos abertos para a representação indígena, nas últimas décadas.

Aproveitando a realização da I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres do Brasil, realizada em Brasília, no ano de 2004, lideranças indígenas organizaram a I Conferência Nacional das Mulheres Índias, dias antes do início da conferência ampliada. A dificuldade logística de promover a articulação das mulheres indígenas de todo território nacional fez com que o movimento indígena dependesse desses momentos ampliados de mobilização de agentes da sociedade civil com a promoção do Estado. No ambiente político da democratização do país, após a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, a sociedade civil passou a ser convocada a participar da elaboração de políticas públicas específicas para grupos socioculturais distintos (mulheres, negros, povos tradicionais e indígenas). Nesse percurso, a política de gênero tornou-se referencial para atuação de órgãos públicos e, o mais relevante aqui, um canal para consolidar espaços públicos de participação indígena.

No ano de 2002, atendendo à solicitação do movimento de mulheres, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) promoveu Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas, em Brasília, com objetivo de lideranças femininas terem maior entendimento das políticas públicas. Na oficina, mulheres de várias etnias e regiões do país puderam trocar experiências e informações sobre suas condições de vida, o que lhes proporcionou refletir sobre a existência de diferença de configuração em relação aos problemas por elas enfrentados. Mais bem instrumentalizadas sobre o funcionamento do Estado, essas mulheres sentiram-se mais seguras para investir em sua participação em espaços públicos ampliados que lhes dessem acesso a intervir na formulação de políticas específicas à sua condição feminina de indígena. A partir de então, mulheres indígenas passaram a estar mais atentas às concepções e atividades do movimento social de mulheres dentro e fora do Brasil e à política de gênero em instâncias do governo brasileiro. Outro importante desdobramento da Oficina foi a criação de um espaço específico para tratar dos interesses das mulheres indígena na FUNAI. Apesar dos problemas enfrentados devido à falta de limites de recursos humanos e orçamentários, além das dificuldades para priorizar as demandas femininas no órgão indigenista oficial, o espaço conquistado tem viabilizado ações estatais direcionadas ao fortalecimento das lideranças femininas, tais como oficinas de capacitação e seminários nas mais diversas regiões.

INSTITUCIONALIZANDO O MOVIMENTO DE MULHERES INDÍGENAS

Diferentemente do processo do movimento indígena ampliado, cuja trajetória histórica se configurou em espiral,¹⁴ o movimento das mulheres se institucionalizou criando organizações locais e regionais, sem conseguir inicialmente efetivar uma articulação nacional, devido à própria dinâmica das relações políticas do movimento e à falta de apoio de entidades parceiras.¹⁵ Este fato dá margem para que se reflita ainda mais sobre a pertinência de tratar o movimento indígena com a mesma dinâmica dos demais movimentos sociais, os quais articulam politicamente categorias sociais e econômicas a partir de uma agenda reivindicativa comum. Como já observado em outra oportunidade (Ortolan Matos, 2006), o processo de institucionalização do movimento indígena não enfraqueceu a capacidade articulatória de seus agentes, diferentemente do que observaram analistas de outros movimentos sociais também organizados nas décadas de 1970 e 1980. Dados etnográficos têm revelado que a criação de organizações formais (com estatuto registrado em cartório, por exemplo) trouxe ao movimento indígena mais fôlego para o protagonismo indígena no campo das relações interétnicas com os setores do Estado e da sociedade brasileira. O associativismo das mulheres indígenas, como ocorre com as demais organizações indígenas de distintas naturezas, configurara-se em experiências étnicas de articulação política definidoras de estratégias identitárias. Portanto, apesar de ser uma forma de organização exigida pelos padrões de relacionamento não indígena para reivindicar direitos e participações nas esferas públicas, a formalização da articulação política indígena não teve efeito engessador da capacidade mobilizadora dos agentes. No caso do protagonismo das mulheres indígenas, foi fundamental reuni-las em organizações para constituírem uma coletividade específica aos seus interesses e reivindicações. No movimento de mulheres indígenas, o específico não é, necessariamente, suas demandas próprias ao universo feminino, mas sim a formulação da problemática que diz respeito a todos/as da comunidade e/ou do grupo étnico ao qual pertencem.

No ano de 1995, a irmã do líder indígena Terena, que fundou, nos anos 1980, a União das Nações Indígenas,¹⁶ liderou a criação do Conselho Nacional das Mulheres Indígenas (CONAMI), cujo objetivo consistia em articular, apoiar e defender os direitos das mulheres indígenas, tendo como agenda

política a defesa cultural, demarcação da terra indígena e proteção ao meio ambiente. Se considerarmos que, na década de 1990, a política do movimento indígena configurou-se pela criação de organizações indígenas locais e regionais, a iniciativa de criar um conselho de mulheres de representação nacional deve ser compreendida a partir do posicionamento de algumas lideranças femininas que optaram por estabelecer representação nacional para mulheres indígenas com o intuito de viabilizar sua participação específica em esferas públicas.

A vivência interétnica em espaços de atuação do indigenismo (como a própria FUNAI), com parentes consanguíneos e afins (irmãos e marido), proporcionou à principal articuladora do CONAMI experiência suficiente para formalizar a organização e inseri-la em redes institucionais governamentais e não governamentais, nacionais e internacionais. Devido ao Conselho ter sido proposto como representação nacional, foram surgindo desentendimentos entre lideranças do movimento de mulheres indígenas, conforme foram sendo instaladas diversas organizações femininas e criados departamentos de mulheres no campo das relações das políticas indígena e indigenista. Isto porque, apesar de ter conseguido ocupar vários espaços abertos à participação de indígenas, o CONAMI não conseguiu efetivar a articulação nacional das mulheres para sustentar suas lideranças como representação nacional frente às próprias indígenas. Por exemplo, mulheres indígenas do Departamento da COIAB chegaram a cobrar das fundadoras da CONAMI esclarecimentos sobre suas atividades, queixando-se de as desconhecêrem (Sacchi Monagas, 2006, p. 100-101). Neste caso, podemos afirmar que a participação de lideranças da CONAMI em esferas públicas lhes permitiu se posicionarem como representantes nacionais das mulheres indígenas mais entre os agentes não indígenas (governamentais, não governamentais, nacionais e internacionais) do que entre as próprias mulheres do movimento.

Existem outros exemplos de lideranças que despontaram como representantes femininas indígenas por meio de suas atuações nos espaços públicos interétnicos, o que lhes rendeu oportunidades para participar de eventos e discussões, nacionais e internacionais, na condição genérica de ser “mulher indígena”. Um desses casos é a trajetória da fundadora do Grupo de Mulher-Educação Indígena (GRUMIN), hoje Rede GRUMIN de Mulheres Indígenas. A narrativa da história de criação da organização, divulgada em seus *sites*, é constituída de elementos da trajetória pessoal e familiar de sua fundadora: indígena da etnia Potiguara,¹⁷ considera-se herdeira da *saga* (como ela mesma

define) da sua avó e de outras famílias indígenas que migraram, compulsoriamente, de suas terras de origem para garantir a sobrevivência física, moral e étnica. Em decorrência dessas suas experiências, foi criado o GRUMIN, na década de 1980, por meio de sua iniciativa de articulação de um pequeno grupo de mulheres no Primeiro Encontro Potiguar de Luta e Resistência, no qual considera ter realizado, subliminarmente,¹⁸ o Primeiro Encontro da Mulher Indígena. A criação do GRUMIN está situada no contexto político da problemática de gênero, mas, como ocorre com outras organizações femininas indígenas, suas atribuições não se restringem às demandas específicas às mulheres, por se envolver também com questões mais amplas do movimento indígena. Os objetivos do GRUMIN, de maneira geral, dizem respeito a mobilizar e organizar mulheres indígenas em defesa de seus direitos e dos seus povos, promover a capacitação feminina indígena como meio de empoderamento, fomentar políticas públicas específicas às mulheres indígenas e formar redes (sobretudo, virtuais e não apenas femininas).

No *site* oficial da organização e também no *site* pessoal de sua fundadora, em que ela é identificada como *escritora indígena*, encontramos diversas atividades publicizadas para que o GRUMIN seja identificado como protagonista de participações indígenas de relevância em relação às políticas públicas específicas para as mulheres, bem como aos direitos coletivos dos povos indígenas. O reconhecimento máximo apresentado nos *sites* diz respeito às premiações recebidas pela organização e por sua fundadora.¹⁹ Estrategicamente, a participação direta do GRUMIN em eventos é ressaltada no texto por sua condição de ser “organização *delegada*”, como também é valorizada pela vinculação desses eventos a outros politicamente de maior importância, mas que são referidos como desdobramentos dos anteriores:

A Rede GRUMIN de Mulheres esteve envolvida, como organização *delegada*, nas articulações do movimento feminista brasileiro para as conferências locais, estaduais, nacionais e internacionais que desembocaram nos eventos das Nações Unidas para a Promoção da Mulher, como a Conferência sobre População em Cairo (1994), a Conferência Del Mar Del Plata, a Conferência de Beijing (1995) e outros desdobramentos. A Rede GRUMIN de Mulheres esteve como observadora da Reunião “Diálogos” organizada pela a UNIFEM para Mulheres em Brasília/agosto 2006.²⁰

Pelas atividades do GRUMIN, pode-se ter a dimensão do lugar conquistado por sua fundadora em função de sua atuação nos espaços públicos, dentro e fora país. Agrupando essas atividades em diferentes perfis, constatamos as formas de inserção da organização nos meios de interlocução abertos ao movimento indígena (ampliado e específico às mulheres). Entre as atividades citadas com destaque nos *sites* do GRUMIN e de sua fundadora, temos ações implementadas diretamente nos grupos indígenas; ações de formação de redes ampliadas (como a de escritores indígenas e a Rede de Comunicação Indígena); atuação como representante indígena em eventos nacionais – como na conferência nacional organizada pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 2005, e na Conferência das Américas sobre Racismo, em agosto de 2006, em Brasília – e em eventos internacionais, cuja participação merece maior atenção por inserir o GRUMIN em contextos relevantes de definição de políticas internacionais. Sendo assim, é importante ter aqui mais informações: o GRUMIN participou na articulação nacional e internacional da Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância (África do Sul, 2001) e na Pré-Conferência Regional das Américas (Chile, 2000); atuou nas articulações do Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas das Nações Unidas (de 1990 a 1996), voltado à elaboração da Declaração Universal dos Direitos Indígenas; participou como organização delegada no International Indian Treaty Council (em 2001), resultante da participação da fundadora do GRUMIN no Congresso dos Índios Norte-Americanos (Novo México, 1989) e também participou como organização observadora da reunião “Diálogos” (Brasília, 2006), organizada pelo Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (em inglês, United Nations Development Fund for Women – UNIFEM).

Para quem pretende compreender o lugar das mulheres indígenas no movimento indígena, é importante considerar todas essas iniciativas de articulação de mulheres indígenas tomadas para exercer a representatividade feminina nacional nos espaços públicos de atuação do movimento indígena, sem precisar, no entanto, entrar em qualquer análise avaliativa das organizações por elas fundadas. Ou seja, a postura de quem analisa dados etnográficos sobre o movimento indígena não pode ser de prejulgamento das ações, caso contrário, corre-se o risco de empobrecer a análise ao deixar de fora contextos significativos à política indígena. Por isso, a criação do CONAMI e do

GRUMIN faz bastante sentido desde que a consideremos no conjunto maior dos dados pesquisados e não como atos isolados de fundação de organizações. Essas iniciativas fazem parte da dinâmica do processo político das relações interétnicas, no qual o movimento indígena brasileiro tem articulado formas distintas de organização para garantir sua atuação.

Na fase mais recente do movimento de mulheres indígenas na Amazônia Legal Brasileira, em pleno século XXI, lideranças do Departamento de Mulheres da COIAB articularam a criação de uma organização de representação macrorregional específica de mulheres, com a expectativa de fortalecer o protagonismo feminino por meio da conquista de maior autonomia política em relação às lideranças masculinas, mas sempre mantendo posição complementar e não de oposição aos homens indígenas. O contexto etnopolítico em que foi criada a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB) é revelador de como a pretendida autonomia política das lideranças femininas ainda é um projeto a ser consolidado. A UMIAB foi criada com a participação de 47 delegadas indígenas, representantes dos nove estados da Amazônia Legal brasileira (Maranhão, Amazonas, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Pará, Tocantins, Amapá e Acre), que estiveram reunidas no III Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, em julho de 2009, na aldeia São José (Terra Indígena Krikati, Município Montes Altos, Maranhão). O Encontro de Mulheres foi realizado aproveitando a mobilização política e financeira (o que implica ter apoio de entidades parceiras para garantir a logística do evento) da IX Assembleia da COIAB, realizada no mesmo local, entre os dias 20 e 25 de julho de 2009. A ocasião não podia ser mais significativa, se considerarmos que, nessa assembleia, também se comemorou os 20 anos da organização macrorregional amazônica e elegeu-se a primeira mulher a ocupar cargo na Coordenação Executiva da COIAB. Apesar de os demais componentes eleitos para a Coordenação serem os mesmos da anterior, a eleição da liderança feminina Guajajara (etnia do estado do Maranhão) trouxe a expectativa de haver renovação na organização, não somente pela sua condição de mulher indígena, mas principalmente por ser representante dos povos indígenas da Amazônia Oriental.²¹ Nesse sentido, é preciso investir em mais pesquisa etnográfica para poder dimensionar o quanto a eleição da Guajajara foi priorizada devido à valorização da política de gênero no movimento indígena ampliado, ou se teve seu maior valor pela necessidade atual de efetivar articulações políticas com líderes do movimento indígena da Amazônia Oriental. Devemos considerar

também que, nesta mesma assembleia, foi eleita uma mulher indígena como vice-presidente do Conselho Deliberativo Fiscal (CONDEF) da COIAB. A indígena Yawanauá, do estado do Acre, foi eleita pelas mulheres indígenas, por meio de processo eleitoral, como uma das coordenadoras da UMIAB, na mesma ocasião. Sem dúvida nenhuma, na IX Assembleia da COIAB, duas mulheres indígenas tiveram a oportunidade de serem eleitas para cargos na organização macrorregional, mas, nem por isso, as mulheres indígenas conseguiram maior empoderamento da participação feminina nas instâncias deliberativas e executivas do movimento indígena. Situação política semelhante a essa foi citada anteriormente, quando se tratou da eleição de uma mulher para a Diretoria da FOIRN, que ocorreu durante a mesma assembleia na qual foi criado o Departamento de Mulheres da Federação.

Antes mesmo da realização do terceiro encontro, lideranças femininas do movimento da Amazônia Legal brasileira já estavam envolvidas com o processo de articulação da organização feminina macrorregional, por meio do Departamento de Mulheres da COIAB. Chegaram a fazer algumas tentativas para promover a institucionalização do movimento, mas enfrentaram muitas dificuldades, principalmente a falta de recursos para articular mulheres situadas em longas distâncias territoriais. Por esta razão, desde o início, as lideranças femininas sabiam que o primeiro desafio da UMIAB seria estabelecer parcerias com entidades dispostas a financiar ações de estruturação da organização, apesar de esta linha de financiamento ser cada vez mais rara entre as cooperações nacionais e internacionais de apoio aos movimentos sociais. Ainda continuaram dependentes da COIAB para poder “unir” mulheres da região amazônica, tanto no que diz respeito ao espaço de trabalho (foi acordado que a UMIAB funcionaria na sede da COIAB, pelo menos em sua fase inicial) como também às parcerias (a UMIAB, enquanto organização-membro da COIAB, recorreria à rede de parceiros já estabelecida pelo movimento ampliado). Entre as decisões tomadas sobre a criação da UMIAB, é bastante significativa a decisão de que todas, coordenadoras eleitas deveriam trabalhar na sede da COIAB, com exceção de uma delas, que assumiria a representação da organização em Brasília. Seguindo o exemplo do escritório da COIAB instalado na capital do país, manteriam uma representante da UMIAB em Brasília com o intuito de estabelecer articulações políticas e financeiras para a organização. As coordenadoras da UMIAB foram escolhidas pelas delegadas participantes do III Encontro de Mulheres, por meio de um processo eleitoral que envolveu a criação de uma Comissão Eleitoral,

presidida pela diretora-executiva do Instituto Indígena Brasileiro Para Propriedade Intelectual (INBRAPI).²² Como coordenadoras, foram eleitas: liderança Xerente do estado do Pará (coordenadora geral), liderança Krikati do estado do Maranhão (vice-coordenadora) e mais duas lideranças, uma Bakairi, do estado do Mato Grosso, e a outra Yawanauá, do estado do Acre. Para ser representante da UMIAB em Brasília, foi eleita uma jovem Mura, do estado do Amazonas, devido à sua maior disponibilidade para residir na capital do país. No mesmo evento de criação da UMIAB, foram indicadas 27 conselheiras, ou seja, três delegadas por estado da Amazônia Legal brasileira, para compor o Conselho Deliberativo e Fiscal da organização. Os objetivos que foram definidos para a UMIAB correspondem exatamente às principais demandas do movimento de mulheres indígenas no Brasil, que também serviram, anteriormente, de motivação para outras lideranças femininas tomarem iniciativas em direção à institucionalização do movimento específico:

A UMIAB tem o objetivo de promover, organizar, fortalecer, articular e defender a participação das mulheres indígenas da Amazônia brasileira nas diversas instâncias governamentais e não governamentais, nacionais e internacionais visando assegurar e viabilizar a defesa e o exercício dos direitos e interesses das mulheres indígenas.

Promover a formação e capacitação das mulheres indígenas em temáticas de prioridade das demandas das organizações de mulheres indígenas, apoiando a participação delas no movimento indígena amazônico.²³

Portanto, a criação da organização de representação macrorregional específica de mulheres se fez necessária para viabilizar a consolidação do próprio movimento das mulheres indígenas na Amazônia Legal brasileira. A organização surgiu com a expectativa de ser um meio para as lideranças femininas conquistarem as condições necessárias à mobilização feminina em espaços bem mais amplos, tanto na política indigenista como na política indígena. Mas, a situação ainda permaneceu difícil, com a própria existência da UMIAB dependendo da capacidade política das coordenadoras em manter agrupados os filetes de madeira que, juntos, proporcionariam a força do protagonismo indígena.²⁴ Aliás, o desejo de constituir uma unidade sólida entre os povos indígenas é meta recorrente do movimento desde a sua fase de inicial de articulação, nos

fnais dos anos 1970 e início dos 1980. Antes mesmo de conseguir promover a participação efetiva das mulheres indígenas nas esferas públicas do Estado brasileiro e em outros espaços de definição de políticas indigenistas, as lideranças femininas da Amazônia Legal brasileira necessitam amarrar com mais precisão política os nós que foram dados, até o momento, para sustentação da unidade do feixe de associações e demais formas de organização que constituem o movimento das mulheres indígenas no Brasil. Pelas dificuldades políticas e gerenciais atualmente vivenciadas pelas coordenadoras da UMIAB, pode-se dizer que ainda há muito a ser feito, ou mesmo refeito, para que a organização feminina criada possa realmente se afirmar como representação específica do protagonismo das mulheres indígenas. A falta de apoio técnico e financeiro continua sendo um problema para elas. Por mais que líderes e dirigentes da COIAB, enquanto organização que abriga politicamente a UMIAB, tenham manifestado publicamente, por ocasião de sua criação, apoio à institucionalização do movimento de mulheres indígenas da Amazônia Legal brasileira, assim como também se comprometeram em compartilhar com as lideranças femininas os conhecimentos e os espaços de atuação em instâncias públicas do Estado brasileiro por eles adquiridos, suas prioridades políticas continuam sendo outras. Hoje em dia, o esforço maior dos líderes e dirigentes da COIAB tem se concentrado na articulação de parcerias para superar totalmente a crise financeira da COIAB, resultante de problemas administrativos com a gestão do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI).

Enfim, aos/às pesquisadores/as, resta continuar acompanhando a trajetória de desafios do movimento de mulheres indígenas no Brasil e levantar dados etnográficos que possibilitem formular uma análise mais condizente com a especificidade do protagonismo feminino indígena. Para as lideranças femininas indígenas, que enfrentam no dia a dia essas e outras dificuldades, esta posição poderia parecer descompromissada demais com o movimento indígena. No entanto, para que deixem de ser apenas *observadoras participantes* e tornem-se *participantes observadoras*, as próprias mulheres indígenas terão que decidir de quais apoios necessitam. O que está faltando às lideranças do movimento de mulheres indígenas para receber maior apoio às suas ações não é somente a disposição de parceiros e aliados/as (entre eles/as, os/as antropólogos/as), mas também a constituição de uma compreensão coletiva (portanto, negociada) das próprias lideranças femininas sobre a especificidade do movimento de mulheres indígenas.

NOTAS

1 Confira indicações desses perfis em Grupioni (1999) e Albert (2000).

2 Quer dizer “Lago do Leite”, localizado na Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, conforme Buchillet (2000, p. 28).

3 Convencionou-se chamar de movimento indígena ampliado a articulação política que envolve os agentes indígenas sem a especificidade de gênero.

4 É definido como “público” por abranger relações, assuntos, interesses, decisões e atividades que dizem respeito ao povo e à vida comunitária, de uma maneira geral.

5 As decisões que afetam exclusivamente a unidade econômica e política da família e de seus agregados pertencem à esfera doméstica, que é constituída pela rede de relações familiares, consanguíneas ou afins.

6 É cada vez mais visível a presença de indígenas, das mais diversas etnias, morando em sedes dos municípios, seja na condição de “índios na cidade” ou “índios da cidade” (Bernal, 2009).

7 As mulheres tornaram-se provedoras por meio de: a) cultivo de roça em áreas do entorno da sede do município, nas quais garantiam alimentação tradicional aos seus familiares e a produção para a venda; b) confecção de artesanato para comercialização; e c) empregos remunerados, prestando serviços domésticos ou outros disponíveis em estabelecimentos comerciais, hospitais, escolas e também em organizações indígenas e não indígenas.

8 Em séculos anteriores, edificações de escolas e de missões na região do Alto Rio Negro também contaram com a mão de obra indígena feminina (Oliveira, 1995, p. 99).

9 Em várias reuniões realizadas na casa da antropóloga, no ano de 1984, as mulheres do Alto Rio Negro discutiram sobre a problemática da migração indígena para as cidades e refletiram sobre projeto político em Manaus (Sacchi Monagas, 2006, p. 82).

10 Os dados etnográficos sobre a AMARN aqui analisados foram apresentados por Ângela Célia Sacchi Monagas (2006) em seu trabalho de pesquisa sobre organizações de mulheres indígenas.

11 No Alto Rio Negro, a posição de *afim* (o que significa pessoa não muito confiável, mas com quem é necessário estabelecer aliança pelo pertencimento a outro grupo) das mulheres na comunidade indígena está condicionada à regra exogâmica e à residência virilocal (Oliveira, 1995, p. 198-201).

12 Uma parcela dos recursos deveria ser devolvida pelas mulheres das associações que receberam o financiamento do Fundo Rotativo, com objetivo de ser aplicada, posteriormente, em novos projetos. Algumas associações tiveram dificuldades para devolver a parcela do empréstimo, o que causou problemas de prestação de contas junto ao Departamento de Mulheres e, consequentemente, tensões na FOIRN, por ser a

organização responsável pela execução do Projeto Fundo Rotativo diante da agência financiadora.

13 Além de coordenadora do Departamento de Mulheres da COIAB, Rosemeire ocupou um assento no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) como representante indígena.

14 Usa-se a ideia da trajetória espiral para o movimento indígena no Brasil ao considerar as características de suas articulações e representações. No início, povos indígenas de várias etnias buscaram constituir articulação política de abrangência nacional, a partir da identidade supraétnica “índios” que os proporcionou formular problemas, soluções e inimigos em termos comuns entre a diversidade étnica. O lema dessa época era *unir* todos em uma agenda comum de reivindicações. Depois disso, lideranças do movimento criaram organizações locais e regionais para atuar no campo das relações interétnicas. Nos dias de hoje, as lideranças estão mobilizadas para novamente formar articulações de âmbito nacional, interessadas em fortalecer suas próprias organizações frente ao Estado.

15 Esta afirmação considera que a representatividade nacional do CONAMI não se consolidou com base em ampla articulação de povos indígenas, mas, sim, na participação de esferas públicas.

16 Marcos Terena e outros jovens estudantes indígenas de várias etnias articularam em Brasília a criação da União dos Povos Indígenas, com a proposta de ar-

ticulação de diferentes povos a partir da identidade coletiva pan-indígena (Ortolan Matos, 1997).

17 Os Potiguara são um dos grupos étnicos da região Nordeste do país que possuem sua história marcada pela desarticulação de elementos culturais originais devido ao contato com os colonizadores europeus. Sua afirmação étnica atual se dá pela mobilização política do grupo em defesa do direito de serem reconhecidos como “indígenas” e de terem suas terras protegidas e regularizadas pelo Estado brasileiro.

18 Termo usado significativamente pela fundadora do GRUMIN, em um de seus textos divulgado no *site* <www.redesaude.org.br/NOTICIAS/18abr/potiguara.htm>.

19 É informado que o GRUMIN foi contemplado, no ano de 1996, pela Comunidade da Fé-Bahá'í, com o “Prêmio Cidadania Mundial”, em reconhecimento aos trabalhos desenvolvidos com mulheres indígenas do Brasil. Também destaca-se a indicação de sua fundadora, em 2005, ao Projeto Internacional “Mil mulheres ao Prêmio Nobel da Paz”. *Sites* consultados: <www.elianepotiguara.org.br> e <www.grumin.org.br>.

20 Disponível em: <<http://redegrumindemulhereindigenas.blogspot.com>>.

21 Na história da COIAB, a direção da organização concentrou-se nas mãos de líderes indígenas da outra parte da Amazônia Legal Brasileira, em consequência da própria articulação do movimento indígena na região. A entrada de repre-

sentante indígena da Amazônia Oriental deve ser compreendida como rearranjo na configuração da política indígena macrorregional.

22 INBRAPI é uma organização indígena, criada em Brasília, para defesa do direito de propriedade intelectual dos povos indígenas. Sua diretora-executiva é uma advogada indígena Kaingang, mestre em Direito pela Universidade de Brasília.

23 Disponível em: <<http://umiab.blogspot.com> <http://umiab.blogspot.com>>.

24 Fazendo referência à representação simbólica usada pela Coordenação eleita da COIAB, na IX Assembleia, para afirmar a *união* dos povos indígenas.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). *Povos indígenas no Brasil*, 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p.197-203.

ALVAREZ, Gabriel O. *Satereria: tradição e política Sateré-Mawé*. Manaus: Valer/Capes/Prodac, 2009.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios urbanos: processo de reconfiguração das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: Editora da UFAM; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BUCHILLET, Dominique. (Org.). *Upíperi Kalisi: histórias de antigamente*. Narradores: Manuel Marcos Barbosa (Kedali), Adriano Manuel Garcia (Kali); Intérpretes Pedro Garcia (Pukutha), Benjamin Garcia (Kali). São Gabriel da Cahoeira: FOIRN; Iauareté; Unirva, 2000. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro).

GRUPIONI, Luís Donisete B. *Directorio de associações e organizações indígenas no Brasil*. Brasília: INEP, 1999.

JACINTO, Andréa Borghi. Mulheres indígenas: políticas públicas, movimento social e uma trajetória – Entrevista com Rosemere Arapaço. In: BERTOLIN, Patrícia Tuma Martins; ANDREUCCI, Ana Cláudia Pompeu Torezan. (Org.). *Mulher, sociedade e direitos humanos – Homenagem à professora doutora Esther de Figueiredo Ferraz*. São Paulo: Rideel, 2010. v. 1, p. 547-573.

OLIVEIRA, Ana Guita. *O mundo transformado: um estudo da “Cultura de Fronteira” no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

_____. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, Campinas, 2006.

_____.; GARNELO, Luiza. Mulheres indígenas na cidade de São Gabriel

da Cachoeira: dos tempos da missão aos tempos da associação. In: GARNELO, Luiza; BARÉ, Gilda Barreto. (Orgs.). *Comidas tradicionais indígenas do Alto Rio Negro – AM*. Manaus: Fiocruz; Centro de Pesquisa Leônidas e Maria Deane, 2009. p. 23-50.

SACCHI MONAGAS, Ângela. *União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

MULHERES INDÍGENAS EM PORTO VELHO (RO): GÊNERO, MIGRAÇÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Lady Day Pereira de Souza
Arneide Bandeira Cemin

INTRODUÇÃO: A TEORIA, O PROBLEMA E O MÉTODO

A teoria que informa a análise do presente texto dialoga com a antropologia do desenvolvimento e com antropologia feminista. A primeira proporciona uma compreensão holística das situações de desenvolvimento geradas no contexto do contato interétnico. No que concerne às populações indígenas, os temas abordados na antropologia do desenvolvimento vão desde os impactos socioculturais e seus possíveis resultados envolvendo meio ambiente aos problemas habitacionais, pobreza, desemprego, opressão das mulheres, gênero, migração, entre outros (Schröder, 1997).

A antropologia feminista, como epistemologia que valoriza a subjetividade, fornece o exercício de análises críticas em relatos etnográficos, com abordagem sobre a universalidade da opressão e subordinação da mulher, evidenciando as estratégias sociais de poder que facilitaram ou impediram os intentos das mulheres na busca de mudanças do seu *status* na sociedade (Lamas, 1986; Lobato, 1992; Bonetti, 2006; Rosaldo, 1995). Os relatos etnográficos de sociedades distintas possibilitaram, portanto, a evidência sobre a complexidade da história da mulher com a adição de vozes críticas, desconstrutivas e propositivas que contribuíram para demonstrar o caráter androcêntrico da ciência e seus métodos de trabalho (Salgado, 2006).

Ambas as teorias produzem paradoxos entre a universalidade dos direitos e as singularidades das identidades não ocidentais, visto que são criações culturais daquilo que se convencionou chamar de cultura ocidental (Cemin, 2009). A cultura ocidental é parte da reinvenção do legado cultural judaico e greco-romano realizado ao final da Idade Média pelo Renascimento e pelo Iluminismo: movimento político, artístico, filosófico e científico em acordo com a concepção científica e mercantil do mundo. O triunfo dessa concepção se expandiu com os imperialismos mercantis europeus que colonizaram as terras da costa atlântica desde o século XV. Essa expansão modificou a composição étnica, as forças produtivas e as relações sociais de gênero, tanto na Europa quanto no chamado Novo Mundo, embora com processos de transformação e com resultados desiguais.

A relação entre o masculino e o feminino, enquanto par e enquanto oposição, é condição da existência humana e da dinâmica da sociedade, por isso é dimensão sensível aos encontros culturais. As relações que se estabelecem entre os homens nativos e os colonizadores, entre os homens e as mulheres, bem como nas outras combinações e transformações desses opostos – a exemplo do modo de classificação de homossexuais e das relações das mulheres entre si – são objeto de rigorosa regulamentação que ora restringe ou proíbe, ora permite e estimula as relações sociais de gênero, incluindo os casamentos interétnicos.

Na Amazônia, as relações sociais entre índias e não índios tiveram início no período colonial, intensificando-se com os projetos desenvolvimentistas do Estado brasileiro desde os anos 1940 e 1950. O apresamento de mulheres indígenas nas expedições de captura de índios para o trabalho escravo ou sub-remunerado fez parte do cotidiano de violência nos seringais. As mulheres, desde a infância, eram aprisionadas, estupradas, vendidas ou trocadas por mercadoria, para prestarem serviços sexual, doméstico e produtivo (Wolff, 1999).

Posteriormente, os projetos de mineração, exploração madeireira e de demais produtos florestais, como castanha e borracha; os programas de colonização agrícola; a construção de ferrovias e estradas rodoviárias, de hidrelétricas e de ampliação da navegação; mobilizaram contingentes expressivos, que avançaram sobre territórios indígenas provocando conflitos étnicos e ambientais, ao tempo em que instituíram outra temporalidade, reconhecidamente moderna. Núcleos urbanos foram fundados ou expandidos e requalificados de modo a criar e diversificar os serviços e os bens, que tornam a cidade atrativa para os que vivem no campo, nas aldeias e terras indígenas.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2005), ao comparar os Censos Demográficos de 1991 e 2000, indica que, neste último ano, 52,0% da população autodeclarada indígena do Brasil residia em zonas urbanas, enquanto 47,8% situava-se nas áreas rurais. Já em 1991, 75,9% dessa população habitava em área rural. Mostra, ainda, que, nas áreas urbanas, há predomínio de mulheres indígenas, contrapondo-se ao excedente masculino nas áreas rurais e evidenciando a tendência para o aumento da migração de indígenas para os centros urbanos e o fato de que a maioria desses migrantes são mulheres.

O senso comum compreende que índio é aquele/a que vive em aldeia segundo um suposto e genérico padrão indígena; as instituições governamentais e também não governamentais, incluindo o movimento indígena, operam com a oposição classificatória de aldeados e “desaldeados”. Essa oposição aparece no discurso das instituições responsáveis pelo atendimento aos/as indígenas, mas é importante evidenciar a percepção de que algumas “categorias do ‘poder tutelar’, como as de ‘desaldeados’, ‘aculturados’ e outras serviram, e são atualizadas ainda hoje, como dispositivos para retirar do indígena a sua permanência no campo da história e invisibilizar sua presença fora das Terras Indígenas (TIs)” (Albuquerque, 2010). O uso da oposição aldeado/desaldeado empregada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) tem a finalidade de “descrever os índios que saíram de suas aldeias de origem, porém, ‘desaldeado’ remete à ideia de ‘desenraizamento’, de perda de identidade indígena” (Bastos e Sagaz, 2005). A questão coloca no campo dos debates o problema da relação entre identidade e migração ou o modo pelo qual a identidade se redefine por afirmação ou recusa.

Para se referir à mulher indígena que vive nos centros urbanos, foram apropriadas neste estudo as seguintes denominações: “índio urbano”, reportando-se aos/as indígenas que permanecem morando na cidade em lugares próximos a outros familiares, formando “pequenas aldeias urbanas”, que podem situar-se no mesmo bairro ou, como identificado nesta pesquisa, na mesma moradia; e “indígena citadino”, correspondendo a indígenas que se fixam nos centros urbanos por períodos extensos, mas não permanentemente, constituindo trânsito constante entre a aldeia e a cidade (Oliveira, 2000 *apud* Peixoto e Albuquerque, 2007).

Procedeu-se à análise preliminar das narrativas das histórias de vidas de oito mulheres indígenas com idades que variam de 26 a 80 anos, pertencentes

a etnias diversas, casadas, separadas, viúvas e solteiras; empregadas, sendo uma aposentada pela FUNAI; e todas residentes na cidade de Porto Velho, capital do estado de Rondônia. As mulheres foram contatadas a partir das relações das pesquisadoras com a direção da Organização das Mulheres Indígenas de Rondônia, Sul do Amazonas e Noroeste do Mato Grosso (OMIRAM), desdobrando-se a partir de outras indicações feitas pelas entrevistadas.

As entrevistas ocorreram nas residências, a partir de consentimento livre e esclarecido das mulheres indígenas, que foram solicitadas a narrar a sua história de vida. Destas narrativas, destacamos o tema de gênero em contexto de migração. O fato de que indígenas estejam migrando para a cidade e que parte significativa desse contingente seja do sexo feminino torna o estudo relevante para conhecer as práticas sociais dessas mulheres na cidade, bem como entre a cidade e a aldeia.

GÊNERO E MIGRAÇÃO

O conceito de relações sociais de gênero é “categoria útil para análise”, porque permite uma distinção analítica entre sexo – dimensão biológica, corpórea – e gênero – enquanto dimensão cultural, modelo construído historicamente pela sociedade para orientar a socialização das crianças e dos adultos, constituindo suas subjetividades (Scott, 1990). A noção de gênero indica que o sexo enquanto natureza não é determinante do caráter nem do comportamento, visto que estes variam de acordo com as culturas dos distintos povos e épocas (Suaréz, 1995).

Compreendida como relação social, isto é, relação humanamente significativa, pois regulada, a elaboração do conceito de gênero perpassa todas as áreas disciplinares das ciências, das artes e das filosofias, contribuindo para elucidar os processos sociais pelos quais ocorre a classificação das pessoas e de suas atividades em masculino e feminino, enquanto modelos que instituem subjetividades e, por isso, orientam as práticas sociais. Os modelos de masculinidade e de feminilidade aparecem como estrutura abstrata e hierárquica que pode ser encarnada pelos diferentes sexos, dependendo do contexto cultural (Segato, 2003). O potencial do conceito de gênero para a compreensão das relações sociais é esclarecido da seguinte forma por Strathern (2006):

Entendo por “gênero” aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, sequências etc. que se fundamentam em imagens sexuais – nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as ideias das pessoas sobre a natureza das relações sociais. (p. 20)

Tratando das relações entre sexo e gênero, Rosaldo e Lamphere (1979) concluíram que a diferenciação entre os sexos evidencia a universalização dicotômica numa estrutura social em que mulheres e homens invocam os símbolos respectivos – natureza/cultura, espaço público/privado. Essas dicotomias reafirmam a restrição da mulher às atividades relacionadas ao materno e ao doméstico. As atividades femininas são inferiorizadas ante a valorização das atividades consideradas masculinas como a cultura, a política e a economia. Em estudo histórico comparativo de escala mundial, Stearns (2007) compreende que, para as mulheres indígenas, a subordinação feminina se intensifica a partir do contato interétnico. Conclui que o patriarcado é mais forte na sociedade ocidental, pois mesmo que se admita haver desigualdade e não apenas divisão complementar de trabalho entre homens e mulheres nas sociedades indígenas, a sociedade ocidental seria menos igualitária no que diz respeito às relações sociais de gênero. Informa também que os movimentos migratórios constituem causa importante para a transformação das relações de gênero.

Ao analisar o recenseamento da Inglaterra do ano de 1881, Ravenstein (1834-1913) deduziu leis para explicar os padrões dos processos migratórios: afirmou que a maioria dos migrantes percorre curta distância; que as correntes migratórias dirigem-se para os centros comerciais; que o processo de atração de uma cidade em crescimento começa por suas zonas circundantes, estendendo-se a lugares mais remotos; e que as mulheres migram mais que os homens (Peixoto, 2004).

Na modernidade, a migração está relacionada ao modo de produção capitalista, sendo o deslocamento de trabalhadores um de seus principais recursos de expansão e crescimento econômico. A migração é um movimento populacional que responde aos incentivos das redes sociais, dos salários e das oportunidades de emprego, às decisões em família e às políticas governamentais que promovem mudanças econômicas (Peixoto, 2004; Sasaki e Assis, 2000). A migração de indígenas para as cidades transforma os papéis tradicionais de homens e mulheres (Sacchi, 2003; Sacchi Monagas, 2006). A marcante

presença de homens solteiros ou desacompanhados que formam as frentes de colonização ameaçam diretamente as regras de casamento.

Os vários modos de ser mulher indígena ficam obscurecidos na cidade – a jovem solteira e chefe de família, a casada que compartilha o espaço da casa com família extensa indígena ou não, a trabalhadora, a estudante, a militante política. A diversidade expressa rearranjos sociais que exigem análises concretas e específicas de suas práticas sociais e de suas subjetividades (Cemin, 2009). Discutindo a importância da análise da subjetividade para a teoria social, Ortner (2007, p. 381) esclarece que “a condição de sujeição é construída e experimentada tanto como as maneiras criativas pelas quais ela é – mesmo que episodicamente – superada”.

Apesar dos avanços em políticas públicas para os/as indígenas, “o que se constata é que as mulheres são ainda quase que ‘invisíveis’ para o indigenismo brasileiro” (Verdum *et al.*, 2008, p. 15), existindo ainda dificuldades em obter acessos nas instituições de auxílio. Essa situação se agrava quando a mulher indígena vive na cidade, pois a partir daí, em geral, é considerada como alguém que “deixou de ser índio”.

Apresentamos, portanto, o resultado parcial da pesquisa de mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente sobre mulheres indígenas que moram na cidade de Porto Velho (RO).

AS MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE DE PORTO VELHO: SUBJETIVIDADE E PRÁTICA SOCIAL

Entre os motivos que estimularam a migração para a cidade, foram citados nas narrativas das mulheres indígenas os fatores macrossociais como a expulsão violenta dos territórios indígenas e o extermínio físico dos povos pela ação de particulares – seringalistas, mineradores, madeireiros, pecuaristas, empresários agrícolas –; ou por projetos de desenvolvimento executados pelo Estado, tais como os de reforma agrária ou de construção de ferrovias e de hidrelétricas. Outros motivos relacionam bens e serviços, por exemplo, o complicado acesso à saúde e à educação, além do crescente movimento missionário de igrejas, somando-se à ideia de que a vida na cidade é melhor.

Nas narrativas, a migração da mulher indígena para a cidade é intermediada pela vontade ou necessidade do pai ou do marido, que pode ser indígena

ou não. A ida para a cidade ocorreu, muitas vezes, na infância ou na idade adulta, para acompanhar o pai ou o marido indígena que, em alguns casos, trabalhava para a FUNAI nas frentes de contato de povos indígenas isolados. Quando esses serviços foram se extinguindo, os trabalhos foram centralizados na cidade. Então, ao migrar para a cidade, as esposas e filhas desses homens fixaram-se em áreas periféricas, próximas da violência e da criminalidade.

O casamento de indígena com não indígena foi constituído de forma sujeitada ou consensual. De modo geral, os costumes indígenas foram e ainda são considerados atrasados, errados, feios e até inferiores na visão ocidental (Said, 1979). O patriarcado é reproduzido pela mulher não indígena, que se faz presente na vida das mulheres indígenas deste estudo por meio dos papéis de autoridade parental: sogra, cunhada, ou mesmo vizinhas e amigas que inspiram o comportamento adequado ao espaço familiar e social urbano.

O modelo de vida citadino se apresenta nas narrativas de forma não linear quando tratamos de mulheres indígenas, pois a orientação apreendida nas aldeias contrasta com o *ethos* urbano: enquanto nas aldeias as reivindicações e as vivências são comunitárias, na cidade predomina o individualismo como regra de convivência. Dessa forma, mesmo na cidade, as mulheres indígenas têm modos de vida diferentes das não indígenas. Suas aspirações de desenvolvimento pessoal englobam decisão consensual com o marido ou com os membros da família indígena e, às vezes, da família do marido não indígena. Outros costumes as tornam singulares, como o cultivo de plantas, o hábito de passar horas sentadas na calçada ou nos fundos dos quintais das casas, o gosto por preparar carne de caça ou peixe assado; o desfrute de uma tarde de calor deitadas em rede na quietude e à sombra das árvores. Esses costumes funcionam como sinais diferenciadores, fornecendo o argumento secular para a visão da indígena como “preguiçosa”.

Encontramos semelhanças na condição das mulheres indígenas e das mulheres pobres não indígenas: a moradia estabelecida em periferias e distantes do centro da cidade, a infraestrutura precária dos bairros e o contato próximo com a criminalidade urbana. As indígenas trabalham em ocupações com menor remuneração – como doméstica, costureira e babá – e, muitas vezes, sem acesso a direitos trabalhistas, como “carteira assinada”, além de terem de se sujeitar a uma jornada maior de trabalho diário.

Entre as oito mulheres indígenas entrevistadas, cinco interromperam o estudo formal ainda em fase primária por razões distintas: o deslocamento

migratório dos pais, o casamento e os filhos, e mesmo o declarado desinteresse. Três completaram o ensino médio com dificuldades, e duas delas revelaram forte interesse para continuar os estudos e ingressar em curso universitário. As moradias abrigam famílias extensas, com sogro, sogra, cunhados, filhos e netos; essa composição familiar é comum na região amazônica (Lasmar, 2008). Quanto à natalidade, elas têm acima de três filhos, exceto uma indígena, cujo único filho morreu aos dois anos de idade.

A mulher indígena é discriminada por sua condição étnica frente à mulher não indígena de mesma classe social. Essa discriminação é ressaltada na estratégia de identificar-se e ser identificada por semelhança física ao estereótipo de boliviana ou japonesa. Em algumas narrativas, relatos dão conta de que esse estereótipo é mais confortável do que ser identificada como indígena. A identidade “indígena” tem, ainda hoje, sentido pejorativo, que força o afastamento das referentes indígenas, ao contribuir para o atraso da inclusão de “mulheres indígenas urbanas” como sujeito nas discussões de políticas públicas de interesse do movimento social indígena.

ALDEADOS *VERSUS* “DESALDEADOS”: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E RECONHECIMENTO INDÍGENA NA CIDADE

Os povos indígenas lutam por demarcação de terras e por sistemas de educação e saúde ditos diferenciados pela exigência de adequação às suas culturas. Entretanto, essas reivindicações visam atender à população aldeada. O interesse político e as políticas públicas de gênero voltadas para mulheres indígenas em áreas urbanas são irrelevantes. As mulheres indígenas que vivem na cidade são orientadas pela cultura urbana. A máxima de que política indigenista é prerrogativa das pessoas que moram ou participam ativamente da vida na aldeia e nas organizações indígenas encontra eco no pensamento recorrente no meio indígena institucional e organizativo.

As indígenas que residem na cidade são encaminhadas ao Sistema Único de Saúde (SUS), não são amparadas pela FUNAI, bem como não encontram registro de sua condição étnica nas Delegacias da Mulher. Todos/as partem do pressuposto de que aquelas que vivem fora das aldeias e das terras indígenas não são índias. Essa dicotomia orienta a conduta de inclusão e exclusão dos órgãos que atendem aos indígenas; e é também a visão assumida entre os indígenas aldeados que participam de fóruns e conselhos de representação indígena.

A dicotomia aldeado/desaldeado diz menos respeito à moradia efetiva em aldeia e mais ao fator “participação política”, pois, mesmo morando na cidade, se a mulher índia participa no processo político indígena, ela é considerada indígena. A participação política inclui militância em organizações e presença em eventos de reivindicação e de formação. Sendo importante, ainda, o cadastro nos órgãos de assistência como a FUNAI e Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), além do permanente contato com os parentes aldeados. Face à estes requisitos, ela é reconhecida como indígena tanto pelas instituições quanto por sua comunidade. Dessa forma, o fato de ter mudado para a cidade passa a ter um peso menor no que se refere ao reconhecimento da identidade indígena por si e pelos movimentos sociais.

Assim, parece não haver exclusão diretamente relacionada ao fato de a indígena viver na cidade ou por razão de gênero. Ao contrário disso, Saraiva (2008) mostra que, em Altamira (PA), as mulheres indígenas Juruna que residem em meio urbano têm papel ativo na reafirmação da identidade indígena, visto que atuam nos movimentos sociais, em que aparecem “como representantes centrais deste grupo no espaço da cidade”. A autora enfatiza que ali “expressivamente as lideranças indígenas são do sexo feminino” (Saraiva, 2008, p. 150-162).

A exclusão, portanto, se estabelece pelo distanciamento delas da vida da aldeia e do movimento indígena. Entretanto, não participar dos debates políticos do meio indígena pode ser opção da mulher indígena urbana, inclusive por assumir o pensamento recorrente na cidade a respeito do indígena. O comportamento e as características indígenas são percebidos, por algumas delas, como não adequados à vivência diária nas cidades. Desse modo, percebe-se que as mulheres indígenas desenvolvem distintas estratégias frente à sua identidade: podem ocultar a identidade indígena ou, ao contrário, afirmá-la, enfatizando que a participação em processos políticos e educativos em meio urbano foi o que lhes permitiu assumir positivamente a condição indígena.

CONCLUSÃO

A diversidade cultural da Amazônia se atualiza em cenário urbano complexo, que incita a reinvenção da identidade e da relação com a cidade e a aldeia. As mulheres indígenas urbanas ou cidadinas integram elementos culturais da sociedade dominante e da indígena. Relatam experiência de subordinação frente às figuras masculinas (indígena ou não indígena) presentes em suas

vidas e, ao mesmo tempo, desempenham papéis de suporte em suas famílias, enquanto buscam realizações pessoais como a escolarização, o trabalho remunerado e o cuidado diário na educação dos filhos.

As narrativas mostram que as mulheres indígenas passam por situações semelhantes às das mulheres não indígenas naquilo que concerne às situações de violência e de privação. Entretanto, a diferença está na dificuldade de acesso ao atendimento de direitos básicos, uma vez que as políticas públicas voltadas a indígenas excluem as mulheres indígenas urbanas. Este impasse gera, nas cidades, uma demanda não atendida, forçando a mulher a silenciar sua condição indígena.

O avanço das políticas públicas requer a participação política das mulheres indígenas urbanas nas organizações indígenas. Verificamos que essa participação está relacionada ao tipo de ligação que essas indígenas mantêm com os parentes que moram nas aldeias e com o movimento político organizado. O distanciamento dessas mulheres da política indígena pode ser reforçado pela vivência urbana que, *a priori*, exclui a indígena enquanto tal, reconhecendo-a apenas como uma subcidadã em “vias de desenvolvimento”. Esse tipo de representação reforça a dicotomia aldeado/desaldeado no âmbito indígena, institucional e organizativo, contribuindo para tornar ineficiente ou inexistente o atendimento das mulheres indígenas residentes na cidade.

O fato de morar na cidade as torna um grupo que requer pesquisas e políticas públicas. Daí se insere nesta discussão a importância da participação política nas organizações indígenas e o conhecimento sobre os processos de subjetivação das mulheres indígenas em meio urbano. Paulatinamente, iniciam-se os debates no campo dos estudos de gênero, articulando políticas de desenvolvimento social e de identidade com políticas públicas para as mulheres indígenas urbanas. Esse processo é simultaneamente político e acadêmico, visto que a identidade na sociedade moderna é matéria política orientada pelo Estado, que é também o formulador e o gestor dos sistemas educativos.

Coloca-se, então, a pertinência teórica de compreender o gênero como parte da subjetividade socialmente situada em suas coordenadas de classe, de etnia, e mesmo de orientação sexual. Ganhos sociais dependem de ação deliberada, pois, ao vermos a identidade “como uma questão de ‘tornar-se’, aqueles que reivindicam a identidade não se limitariam a ser posicionados pela identidade: eles seriam capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas” (Woodward, 2007, p. 28).

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. A intenção Pankararu (a “dança dos praias” como tradução intercultural na cidade de São Paulo). *CADERNOS DO LEME*, v. 2, n. 1, p. 2-33, jan./jun. 2010.
- BASTOS, Jacqueline Narciso; SAGAZ, Márcia Regina Pereira. *A identidade étnica dos índios urbanos na Grande Florianópolis*. Florianópolis: Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística – IPOL, 2005. Disponível em: <<http://www.ipol.org.br/ler.php?cod=324>>.
- BONETTI, Aline de L. Antropologia feminista: o que é esta antropologia adjetivada? In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 7., 2006, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC; UESC, 2006.
- CEMIN, Arneide Bandeira. Gênero, desenvolvimento e multiculturalismo na Amazônia. In: GURGEL, Nair Ferreira. (Org.). *Multiculturalismo na Amazônia: o singular e o plural em reflexões e ações*. Curitiba: CRV, 2009. p. 37-44.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos de 1991 e 2000*. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.
- LAMAS, Marta. La antropología feminista y la categoría ‘género’. *Nueva Antropología*, v. 8, n. 30, p. 173-198, 1986.
- LASMAR, Cristiane. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no Alto do Rio Negro. *Maná estudos de Antropologia social*, v. 14, n. 2, p. 429-454, 2008.
- LOBATO, Josefina Pimenta. Feminismo e Antropologia: uma revisão do debate recente. *Análises & Conjuntura*, v. 7, n. 2/3, p. 23-30, maio/dez. 1992.
- ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.
- PEIXOTO, João. Teorias explicativas das migrações: teorias micro e macro-sociológicas. *SOCIUS Working Paper*, Lisboa, n. 11, 2004.
- PEIXOTO, Shirley Cintra Portela de Sá; ALBUQUERQUE, Carlossandro Carvalho de. Turismo étnico indígena Meio de sustentabilidade para os índios urbanos da cidade de Manaus. *Revista Eletrônica Aboré*, n. 3, 2007.
- ROSALDO, Michelle. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n. 1, p. 11-36, 1995.
- ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e a participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas*, v. 14, ano 7, p. 95-110, 2003.

SACCHI MONAGAS, Ângela Célia. *União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) Programa de Pós graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

SALGADO, Martha Patricia Castañeda. La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año/v. XLVIII, n. 197, p. 35-47, mayo/ago. 2006.

SARAIVA, Márcia Pires. *Identidade multifacetada: a reconstrução do ser indígena entre os Juruna do médio Xingu*. Belém: NAEA, 2008.

SASAKI, Elisa Massae; ASSIS, Gláucia de Oliveira. Teorias das migrações internacionais. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 12., 2000, Caxambu-MG. *Anais...* Caxambu-MG: ABEP, 2000.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 15, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SCHRÖDER, Peter. A antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma disciplina verdadeira?. *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 2, p. 83-100, 1997.

SEGATO, Rita Laura. Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil. *Série Antropológica*, n. 326, 2003.

STEARNS, Peter. *História das relações de gênero*. São Paulo: Contexto, 2007.

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

SUÁREZ, Mireya. Enfoques feministas e antropologia. *Série Antropológica*, n. 177, 1995.

VERDUM, Renato *et al.* (Orgs.). *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: INESC, 2008.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da floresta: uma história do Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007.

SEGUIR ADELANTE: TRÂNSITOS IDENTITÁRIOS ENTRE AS/OS MAZAHUAS NA CIDADE DO MÉXICO

Luciana de Oliveira Dias

APRESENTAÇÃO

No intuito de contribuir para um avanço reflexivo e conceitual acerca das identidades étnicas e de gênero, apresenta-se este texto, que busca apreender fenômenos capazes de informar sobre identidades reinventadas em uma espécie de comunidade estendida. Resultante da análise de parte dos dados coletados para a elaboração de tese de doutorado (Dias, 2008), este trabalho apresenta um estudo de grupos indígenas que vivem em grandes centros urbanos. No que se refere aos processos identitários, ressalte-se que, em sua dimensão sociocultural, as identidades são dramatizadas como espaços de articulação de signos de pertencimentos.

A etnografia foi realizada no ano de 2007, na Cidade do México (Distrito Federal/DF), considerada a maior metrópole da América Latina. Vale informar que a população total da República Mexicana é de aproximadamente 106 milhões de habitantes, destes, 8% são falantes de alguma das 62 línguas indígenas. Os/as interlocutores/as são oriundos de duas escolas públicas do DF mexicano que oferecem a modalidade de educação para jovens e adultos/as. A escola, enquanto espaço de sociabilidade, favorece a dramatização de identidades que informam pertencimentos, consolidando indivíduos atuantes, dentro e fora da escola. A modalidade de educação selecionada foi a Educación para Trabajadores, um sistema de educação formal, presencial e sequenciado que propicia rápido avanço e conclusão dos níveis de ensino básico. Nesse contexto, que conta com estudantes com mais de 15 anos de idade, foram selecionados/as interlocutores

que informaram suas pretensões de “*seguir adelante*”, condição que é tornada possível a partir de sua passagem pela escola formal.

Ainda que não haja consenso sobre o que é ser indígena no México, o governo, a sociedade civil e os movimentos sociais organizados reconhecem que há povos indígenas “originários” e diversas populações indígenas radicadas no DF. Na maioria dos documentos analisados, fala-se em população indígena originária e população indígena migrante. As populações indígenas originárias são constituídas por povos descendentes de populações assentadas ancestralmente no Valle de México¹ e que, nos dias atuais, localizam-se, sobretudo, no sul da Cidade do México, nas Delegações de Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan e Tláhuac. Por sua vez, as populações indígenas migrantes são aquelas que experimentaram processos de deslocamento para o DF, notadamente a partir dos anos 1940, assentando-se principalmente nas delegações de Cuauhtémoc, Venustiano Carranza, Iztapalapa, Coyoacán, Iztacalco e Gustavo A. Madero.

De acordo com declarações do governo,² “a Cidade do México é receptora de povos indígenas originários, destino de migrantes e rota de peregrinações. Cidade, também, de populações, povoados e comunidades” (tradução nossa).³ Ainda que seja reconhecida a composição pluriétnica e multicultural do DF, identifica-se também a discriminação e exclusão social, ao longo de sua história, de indivíduos e grupos com ancestralidade indígena. A população indígena do DF encontra-se invisibilizada e sem prioridades ou acesso a políticas governamentais que contribuam para uma inserção mais equânime. De acordo com declarações do governo mexicano,

os indígenas na Cidade do México são povos e populações que se mantiveram ocultos ou disfarçados, sem políticas de governo específicas para eles. Em muitos aspectos, também continuam sendo invisíveis para a maioria dos cidadãos do Distrito Federal.
(Horacio, 2007, p. 61, tradução nossa).⁴

Há um intuito do governo de apresentar um tratamento diferencial às populações indígenas no DF, utilizando inclusive os verbos no passado e apresentando uma compreensão de que, em seu mandato, as relações são mais igualitárias. Contudo, é importante destacar que existe o reconhecimento público de que há discriminação de grupos, estigmatização de elementos de pertencimento, fixação de um exótico cultural e invisibilização de populações indígenas no DF.

O Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) registrou, no ano de 1995, 218.739 casas no DF em que o/a chefe de família ou seu cônjuge falavam uma língua indígena. Ainda que algumas forças políticas mexicanas reconheçam que violam os direitos indígenas, não há consenso sobre uma definição de como reconhecer e respeitar esses direitos, já que não há acordo quanto à definição do que é ser indígena. Em abril de 2001, o Senado da República aprova a Lei Indígena e, ainda assim, não é instituído acordo sobre quem é e quem não é indígena no México. Uma ênfase importante é dada pela antropóloga Cristina Oehmichen (2005), ao lembrar que os processos migratórios ativam a “eticização”, ou seja, um mecanismo que transforma etnias em coletividades culturais por percebê-las como estrangeiras mesmo em seus próprios territórios. As etnias transformadas em “nações desterritorializadas” têm sua etnicidade enfraquecida em relação ao poder dominante.

De toda forma, oficialmente, são possíveis dois eixos orientadores de reconhecimento: *i)* é indígena todo/a aquele/a que se considera indígena; e *ii)* é indígena todo/a aquele/a que fala uma língua indígena, como índio/a. Para além desses dois eixos, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) estabelece, no Convênio nº 169 – que orienta as ações governamentais direcionadas a povos e populações indígenas no México, já que está subscrito por este país desde 1991 –, que, para a identificação de povos indígenas, são fundamentais o autorreconhecimento, as formas de organização social e política e as instituições econômicas de povos e populações indígenas.

Na Cidade do México, a migração indígena, inclusive definitiva, é uma realidade há anos. A década de 1940, por exemplo, representou um marco no processo de migração indígena para o DF. A cidade era buscada, sobretudo por oferecer trabalho na construção civil, na indústria manufatureira, no comércio e nos serviços públicos. Ainda hoje representa possibilidades de inserção no mercado de trabalho, mesmo que informal, para os/as migrantes que recorrem ao DF como lugar de moradia ou fonte de sustento. Fundamental é considerar os processos migratórios para melhor compreender as continuidades e transformações culturais que se sustentam e que são definidoras de representações e práticas que regulam as relações de gênero, entre outras. (Oehmichen, 2005).

Leticia V. Hoyos (2007) afirma que o DF conta com “algo em torno de 500.000 indígenas, cuja situação geral esbarra na miséria absoluta” (p. 6, tra-

dução nossa).⁵ Atualmente, as delegações localizadas mais próximas ao centro da cidade, além daquelas que estão concentradas na região oriente, são as que concentram maior número de migrantes indígenas.⁶

Oehmichen (2005) inclui a perspectiva de gênero para entender os fatores responsáveis pela expulsão especificamente dos/as Mazahuas para a Cidade do México e destaca os seguintes: “fracasso” matrimonial, poliginia, violência intrafamiliar, alcoolismo e “solteirice” depois de certa idade.⁷

No DF mexicano, não existem escolas de educação básica que utilizem línguas indígenas (Hoyos, 2007; Díaz Couder, 1998). Considerando que ser indígena, no México, implica falar precariamente o espanhol – ou mesmo ser monolíngue (em uma língua autóctone) –, esse é um fator responsável pela manutenção dos/as indígenas fora das escolas. Assim, as escolas são também espaços de exclusão, caracterizadas pela dominação linguística. Ainda que os/as indígenas frequentem as aulas, eles/as encontram-se sub-representados/as. Todavia, no que se refere à educação formal, a Educación para Trabajadores é a que conta com maior presença de estudantes indígenas, sobretudo por oferecer rápida ascensão nos níveis de ensino, por ser noturna e por receber adolescentes e adultos em níveis básicos da educação formal.

PARTICULARIDADES E FLUXOS MIGRATÓRIOS *MAZAHUAS*

A língua mazahua pertence ao grupo Otomangue, tronco otopame, da família Otomí-Mazahua, apresentando pequenas variações dialetais de uma comunidade para outra, o que não impede a comunicação. Para Forero (1997), há discordâncias entre historiadores sobre a procedência exata e chegada dos Mazahuas ao Vale do México. As afirmações indicam que os Mazahuas sejam um dos cinco grupos de migração chichimeca, que fora comandada por Xólotl e que ocorrera século XIII, mais especificamente no ano de 1224. A palavra mazahua pode ser proveniente de Mazáhuatl, nome do chefe de um desses cinco grupos chichimecas. Para Forero (1997), não há como desconsiderar a estreita relação entre os Mazahuas e os matlazincas, que dominaram o Vale de Toluca, chegando até Michoacán.

Os Mazahuas foram dominados pelos acolhuas, em seguida pelos tecpanecas e, posteriormente, pelos mexicas, que consolidaram sua hegemonia em Temaslacingo, Atlacomilco, San Felipe del Progreso, Jocotitlán, Malcatepec e Ixtlahuaca, lugares atualmente povoados pelos Mazahuas. No ano de

1379, esse povo foi submetido a uma tríplice aliança (México-Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan), sendo, naquele tempo, subjugados aos mexicas. Com a chegada dos conquistadores, em 1521, esse povo passou para o domínio dos espanhóis. Atualmente a etno-região mazahua do Estado do México tem como característica central sua condição de pobreza, exclusão social e econômica, bem como uma dinâmica demográfica que expressa profundas e históricas desigualdades.

O Consejo Nacional de Población (CONAPO) tem registrado altos índices de marginalidade no Estado do México. Oito dos 13 municípios da região mazahua são classificados como mantendo um “alto grau de marginalidade”, sendo que, em San Felipe del Progreso, encontra-se o nível mais elevado. De acordo com o CONAPO, mais da metade (63,22%) da população nacional que trabalha recebe até um salário mínimo.⁸ No Estado do México, 19,19% têm renda de menos de um salário mínimo, 62,63% recebem até dois salários mínimos, e somente 8,1% têm renda superior a cinco salários mínimos. Os indicadores socioeconômicos são importantes para que se tenha uma dimensão dos níveis de insatisfação de necessidades básicas aos quais estão sujeitos/as os/as Mazahuas no Estado do México. A condição de pobreza tem orientado um modo de vida e afetado dimensões estruturais de populações que se tornam migrantes e passam a existir em condições precárias quanto ao consumo de bens e serviços, bem como de participação política.

No DF, nas décadas de 1950 e 1970, a principal inserção mazahua era no setor secundário e terciário da economia; atualmente, esse grupo se orienta cada vez mais para o setor informal. Dessa forma, nos anos 1950 e 1960, a tendência era encontrá-lo nas fábricas, na construção civil e no comércio estabelecido. Uma explicação é que a cidade se encontrava em um contexto de crescimento que requeria mão de obra abundante. Nos anos 1970, a população indígena migrante começa a se concentrar nos trabalhos domésticos. De acordo com Forero (1997), a presença de Mazahuas e otomíes⁹ no comércio informal se torna notória na década de 1980. Decorrente da crise econômica enfrentada pelo país, tanto indígenas migrantes quanto grande quantidade da população citadina têm suas oportunidades de emprego formal drasticamente reduzidas. Naquele período, o comércio informal começou a ganhar visibilidade nas vias públicas, surgindo não somente vendedores ambulantes, mas também limpadores de para-brisas e mendigos por todas as ruas. Nos anos 1990, essa situação perdura e, atualmente, segundo dados do Centro

de Atención al Indígena Migrante (Catim), o DF conta com 11 organizações Mazahuas de vendedores ambulantes, quase um terço das 35 organizações indígenas da cidade.

Forero (1997) estuda uma etnorregião localizada a noroeste do Estado do México que abriga os/as Mazahuas e informa que os/as descendentes dos/as Otomí-Pame apresentam cultura material, organização social e religiosa híbridas, em que se encontram elementos pré-hispânicos, como a língua falada, associados a elementos contemporâneos, como aspectos econômicos, políticos e comerciais característicos das sociedades capitalistas. A principal atividade econômica desse povo é a agricultura, sendo que cultivam especificamente milho, abóbora, *maguey* (uma espécie de cacto, planta sagrada também utilizada na culinária cotidiana), feijão, e algumas frutas para o consumo. Alguns grupos Mazahuas se especializaram na criação de cabras, aves e carneiros e comercializam artesanatos de lã, além de trabalhos em madeira. Há povos Mazahuas nos estados de Michoacán, Tamaulipas, Querétaro, Chihuahua e Guanajuato, todavia, 89,41% dos/as falantes Mazahuas se localizam no Estado do México. De maneira geral, a etno-região Mazahua apresenta três características: *i)* é heterogênea quanto à conformação de seus bairros, comunidades, política e religião; *ii)* não é autônoma, já que depende da configuração local; e *iii)* está submetida sociopoliticamente a um município próximo.

Os/as Mazahuas vivem hoje em condição de insuficiência produtiva, que não assegura sua própria sobrevivência; apresentam níveis dramáticos de desnutrição, doenças e analfabetismo. Carecem também em suas regiões de origem de água tratada, e vivem em condições precárias de moradia, bem como sofrem a ausência de serviços básicos de saúde. Migram para as grandes cidades, como a Cidade do México, que fica próxima às regiões Mazahuas. Nessas localidades, ocupam-se como ajudantes de pedreiros, carregadores nos mercados, vendedores ambulantes e trabalhadores de rua, engraxates, vigias de carros etc. As mulheres Mazahuas com filhos/as menores povoam as ruas da Cidade do México vendendo artesanatos, frutas, doces, chicletes, cuidando ou limpando vidros de carros nas esquinas e faróis. Não são raras as situações de pedintes de esmolas.

A dinâmica interna do grupo familiar indígena se transfigura no DF e, ainda que extensas, as famílias passam a se dispersar em busca da sobrevivência. Os pais e filhos/as mais velhos/as tendem a buscar trabalhos em locais distantes, muitas vezes não regressando ao núcleo familiar, e as mães e filhos/

as menores se veem compelidos/as a inaugurar novas relações. As mães conciliam várias jornadas de trabalho e os/as filhos/as ingressam precocemente nas atividades trabalhistas. A partir desta configuração, as mulheres, ativas tomadoras de decisão, assumem todas as responsabilidades econômicas e familiares. Durante o trabalho de campo foi observada uma quantidade significativa de famílias Mazahuas no DF sendo chefiadas por mulheres. Destaque-se que é comum mulheres Mazahuas migrando sem a companhia de seus maridos, mas somente com seus/suas filhos/as, para o DF. A migração, as infundáveis jornadas de trabalho, bem como o envolvimento de todos/as os/as integrantes do grupo doméstico para o provimento da família nas esferas sociais, econômicas e religiosas, são estratégias de sobrevivência dos/as Mazahuas no DF. Desta forma, seguem transmitindo traços socioculturais em que homens e mulheres participam diferentemente da produção de bens materiais e simbólicos.

Em seu estudo sobre as Zapotecas, Velázquez (2007, p. 8) destaca que “as mulheres zapotecas gozam da fama de serem fortes e dominantes com relação aos homens”. A autora questiona se estaríamos frente a uma inversão de papéis em que, de uma perspectiva de gênero, os homens apresentariam desvantagens com relação às mulheres. A hipótese de matriarcado é descartada por ela, que enfatiza que, apesar da alta participação política das mulheres ou mesmo de seu preponderante papel na economia dos grupos “não estamos frente a um matriarcado”. Por sua vez, a violência doméstica que atinge as mulheres é referida como suficiente para refutar tal hipótese, embora as relações de parentesco orientem-se por via materna. Oehmichen (2005, p. 387) explica que as redes parentais centradas na via materna são vitais para o grupo, e o parentesco se mantém como rede de apoio mesmo depois de processos migratórios.

Na pesquisa de campo, uma aluna da 1ª série, uma Mazahua de 30 anos de idade e órfã de pai e mãe, originária do Pueblo de San Antonio,¹⁰ conta que foi morar sozinha no DF mexicano ainda criança. De acordo com sua narrativa, a migração se deveu à “necessidade econômica... Lá, quase não há nada. Pouquíssimo trabalho... A terra não produz porque é muito frio. Ou seja, você planta qualquer coisa, mas não pega, não dá nada. Somente milho, e além disso não temos terra. Onde? Então eu vim para cá. Me obriguei a vir para cá” (tradução nossa).¹¹ A “coragem” de partir sozinha e ainda criança para o DF é uma atitude classificada como masculina.

Atualmente, a aluna é mãe solteira e trabalha como lavadeira de roupas em algumas casas, além de lavar e vigiar carros nas ruas próximas ao centro. A Mazahua de quem se fala e que, de maneira muito ativa, com voz forte em tom alto, demonstra grande admiração por López Obrador,¹² ressalta que quer estudar para se tornar advogada. Considera que “para se pronunciar, é necessário saber” (tradução nossa)¹³ e, para isso quer “*seguir adelante*” fazendo uso das oportunidades que a escola lhe oferece. Manifesta da seguinte forma seu desejo:

Eu gostaria de estudar... Conhecer... Não gostaria de ser professora. Gostaria de seguir adiante... Não sei como se chama, mas acredito que uma reforma para os homens. Para os homens maltratados. Aqui no México, ou onde for, há muitos homens maltratados. Eu gostaria desse, desse *algo* (informação verbal, tradução nossa).¹⁴

Inicialmente, esta narrativa provocou estranhamento, mas, à medida que a entrevista seguiu, conduziu-se a uma compreensão mais clara do enunciado. O anseio em fazer algo pelo que ela considera “*hombres maltratados*” a ponto de pensar na construção de sua carreira profissional para que apresente respostas a essa ansiedade causou uma enorme curiosidade. A princípio, não era possível entender como uma aluna indígena, vivendo no DF de maneira empobrecida, opressora, excludente e violenta, apresentava como preocupação central o desejo de retirar os homens de uma situação que ela considera marginalizada. Ela apreendia criticamente as situações de maus-tratos a que os homens, sobretudo indígenas, estavam submetidos no DF e não se sensibilizava, de maneira tão espontânea, com situações semelhantes vivenciadas pelas mulheres, inclusive por ela mesma.

Após algumas investigações,¹⁵ foi possível entender que há, no México, dois grupos indígenas caracterizados por uma especificidade de gênero. Os/as Zapotecos/as e Mazahuas são tomados em vários estudos (Velázquez, 2007; Castillo, 2006; Forero, 1997) como grupos étnicos que instituem que as mulheres, de alguma forma, detêm mais poder que os homens. Quanto às Zapotecas, Velázquez assim se expressa:

As mulheres Zapotecas gozam da fama de ser fortes e dominadoras; situação decorrente do papel econômico que desempenham, ao

ser elas as encarregadas de comercializar a produção da região, no mercado, seja este local ou extrarregional, e de dispor dos recursos obtidos com essas vendas; isso tudo lhes outorga um reconhecimento especial por todas as atividades que realizam, de grande importância para a vida econômica e social da comunidade (Velázquez, 2007, p. 8, tradução nossa).¹⁶

As “*marías*”, como são vulgarmente chamadas as Mazahuas, trabalham nas ruas em busca de melhores condições de saúde, educação e moradia para si e para sua família. Todavia, são alvo privilegiado de abordagens policiais e vítimas de rótulos depreciativos que dificultam possibilidades de ascensão socioeconômica. Hoje, as famílias Mazahuas concentram-se em edifícios irregulares nas Delegações Cuauhtémoc e Venustiano Carranza. E, nem no ambiente público nem no ambiente doméstico, as mulheres Mazahuas são preservadas de situações de violência. O fato de acionarem signos de masculinidade não as isenta das agressões em casa nem dos ataques enfrentados nas ruas, onde é constantemente reafirmada sua condição de “*marías*”.

Algumas mulheres indígenas Mazahuas acionam, ainda que de forma limitada, local e temporariamente, signos de masculinidade. A correlação mais inovadora encontrada foi: mulher-masculino-empoderamento. Todavia, verificou-se certa efemeridade nesse empoderamento como se constata na pressão cidadina que força as Mazahuas a ocuparem seus lugares de “*marías*”. No que se refere aos homens Mazahuas, não é recorrente assumirem publicamente signos de feminilidade, por seu alto teor de estigmatização.

Na esfera doméstica, as mulheres Mazahuas são submetidas, muitas vezes, fisicamente pelos homens, daí a rejeição delas ao casamento. Uma aluna Mazahua, de 29 anos de idade e que trabalha engraxando sapatos, ao afirmar que não quer se casar, assim justifica sua resposta: “Eu não gosto de ninguém me espancando”.¹⁷ Os agentes da violência doméstica são maridos, filhos, pais, irmãos ou, ainda, patrões – se considerarmos que grande parte das mulheres indígenas que vivem na Cidade do México são empregadas domésticas.¹⁸ Ainda que se reconheça que em algumas esferas de tomada de decisão política e econômica, sobretudo intragrupal, haja uma participação ativa das mulheres, não há como desconsiderar que sua presença nessas dimensões não as preserva, por exemplo, de situações de subjugo na esfera doméstica, onde sofrem violências as mais diversas.

Sandra Chávez Castillo (2006, p. 5) descreve as condições em que as mulheres indígenas do DF mexicano desempenham o trabalho doméstico e alerta que as mulheres indígenas que trabalham na modalidade “*entrada por salida*” apresentam a vantagem de conseguirem “negociar” o dia e até mesmo o horário em que trabalham. Todavia, essas também não se isentam de situações de exploração e, assim como as empregadas domésticas, também enfrentam toda sorte de violência (verbal, física e sexual), além de serem as vítimas preferidas de xingamentos, maus-tratos e discriminação.

AS *MARIÁS* DA CIDADE DO MÉXICO

As mulheres Mazahuas, assim como as Zapotecas, são consideradas mais imperativas que os homens Mazahuas. Conta-se que as mulheres Mazahuas participaram ativamente de distintas batalhas durante o movimento de independência do México. A própria população Mazahua não permite que seja esquecido que as mulheres Mazahuas participaram também da Revolução de 1910, outro grande movimento popular armado que marca a história mexicana. Contemporaneamente, as mulheres formam a base da Unión Mazahua, uma organização que faz a intermediação econômica e política no Centro Histórico, um dos pontos comerciais (inclusive do comércio informal) mais importantes da Cidade do México.

Ainda que ampla e reconhecidamente mais “fortes” que os homens Mazahuas, como constatado nas narrativas, as Mazahuas não escondem seu descontentamento ao serem chamadas de “*marías*”. Uma aluna Mazanhua bilíngue manifestou seu incômodo ante essa nomeação depreciativa. Quando perguntada se tinha algum apelido, a estudante responde da seguinte forma: “Eu? Não! Ou quem sabe? Não sabemos, mas parece que não. [...] Antes, todavia, sim. Trabalhava em outros lugares e meu apelido era morena. Mas, a todas nós, costumam chamar de *marías*. Eu não gosto, Maria” (informação verbal, tradução nossa).¹⁹

“*Mariá*” é uma nomeação conferida ao coletivo, ao grupo de mulheres, e a aluna entrevistada está ciente disso quando enfatiza que “a todas nós chamam *marías*” (“*a nosotras llamam marías*”). Consciente da identidade a ela atribuída,²⁰ manifesta seu descontentamento: “eu não gosto” (“*A mi no me gusta*”). Insatisfação que pode ser percebida também quando associa essa nomeação a “*apodos*”, já que os apelidos resguardam grande capacidade depreciativa.

A aluna Mazahua informa, ainda, que “*maría*” pode ser entendida como sinônimo de indígena, pobre, feia, fraca, selvagem, ignorante, prostituída. Os/as que fazem uso dessa nomeação depreciativa o fazem para ofender; e, por sua vez, as que o recebem o tomam como uma ofensa. Embora os/as envolvidos/as apresentem intenções diferenciadas, ambos contribuem ativamente para a construção da identidade atribuída.

É curiosa a seleção de um nome de mulher, aliás, o nome mais comum dado a mulheres no México, *María*, para marginalizar as Mazahuas. Aquelas mulheres guerreiras e fortes, a ponto de serem tomadas como detentoras do poder masculino, são reconduzidas a “*marías*”. A mensagem contida nessa nomeação pode ser a seguinte: Mazahuas são como todas as outras mulheres mexicanas, e devem ser reduzidas a “*marías*”, não concentrando o poder masculino em suas mãos. A intenção nessa nomeação é que as Mazahuas sejam recolocadas em sua condição de mulher e, portanto, destituídas de poder. Embora se reconheça que, em algum momento, as mulheres Mazahuas assumam signos de masculinidade, empoderando-se frente ao grupo, em momentos diversos, são forçadas a reocuparem seu lugar de fala legitimado e a se comportarem como “*marías*”.

As observações etnográficas possibilitaram problematizar e desnaturalizar as relações de gênero, mas não constatar uma inversão na hierarquia. As alunas Mazahuas confirmam a crença generalizada na especificidade de seu grupo étnico que conta com mulheres que acionam signos de masculinidade; todavia, em algum momento, revelam o quanto sofrem por serem mulheres. Essa afirmação pode ser constatada na fala de uma aluna Mazahua, que conta uma situação vivenciada por ela nas ruas do DF. Trata-se de uma agressão que sofreu, quando foi assaltada e espancada por seis homens. Assim relata:

Me humilharam muito, mas muito, muito, aqui no DF. Me espancaram, me arrastaram pelo chão, me roubaram... Mas é porque eu sempre tenho andado sozinha, longe da minha família (informação verbal, tradução nossa).²¹

Agressões como essa são uma constante na maior metrópole da América Latina. Estar nas ruas é perigoso, está-se sujeito/a a todo tipo de violência. Ao argumentarmos, durante a entrevista, que a situação dela era muito difícil, e ainda mais impactante pelo fato de se tratar de uma mulher, a estudante

replicou com um “não”, afirmando que a violência que sofreu não é agravada por ser mulher. Argumentou:

Agora, eu acredito que acontece o mesmo com os homens. Porque não têm conhecimento, não sabem de, de, de, andam de lá para cá. Chegam aqui sem saber de nada. Não têm trabalho. Ou seja, eu, eu tenho outro benefício que nunca pensei em conquistar, porque aqui as mulheres recebem muita ajuda. E o homem, se discrimina muito o homem (informação verbal, tradução nossa).²²

A aluna está convencida de que o fato de ser mulher não a coloca em situação de maior vulnerabilidade do que se fosse um homem. Ao contrário, acredita que vive em condições privilegiadas por seu pertencimento de gênero, pelo fato de receber a “*mensalidad*”, benefício que recebe do governo por ser mãe solteira, indígena e declaradamente pobre. Ela acredita que, como os homens não podem contar com essa “ajuda”, estão sendo discriminados. Sempre que pode, enfatiza que quer estudar muito para propor formas de alterar essa realidade. Em outro momento, destaca, ainda:

porque existem muitos homens que são pais solteiros. Poderiam sustentar melhor seus filhos. Poderiam dar melhor educação a seus filhos e as autoridades concede a eles o, o... que os filhos fique sob a guarda das mães. [neste trecho a aluna faz referência à guarda dos filhos, que é dada preferencialmente às mães] Ou seja, as mães não têm recursos, enquanto os pais, estes sim os têm. E agora os pais tem a vantagem de sustentar melhor seus filhos. [...] Os pais não estão com seus filhos quando podem sustentá-los bem, enquanto as mães não podem. É necessário fazer alguma coisa (informação verbal, tradução nossa).²³

A resposta complexifica a questão e exige que sejam mais bem analisadas as categorias de entendimento utilizadas pela interlocutora. A estudante, que é mãe solteira, tem a guarda de seu filho, mas seu desejo é que ele estivesse com o pai, por considerar que este tem melhores condições financeiras. O que ela classifica como discriminação aos homens pode ser substituído, sem prejuízo da compreensão, por privilégio aos homens. Nesse sentido, o que ela denuncia é a sobrecarga que sente por ser obrigada a cuidar do filho sozinha.

Seu anseio é pela divisão (inclusive, e, sobretudo, financeira) da tarefa de cuidar do filho com o homem, que é o pai da criança. Desta perspectiva, a relação de gênero, conforme percebida pela entrevistada, é também uma relação de opressão (via sobrecarga) à mulher, e não ao homem. Seu enunciado é muito complexo, e seu discurso apresenta continuidades e rupturas, bem como entrecruzamentos culturais, coerentes com o *ethos* Mazahua que apregoa a superioridade das mulheres perante os homens.

Nesse íterim, as Mazahuas são tomadas como detentoras ilegítimas de um poder masculino, o que, em diversas circunstâncias, as insere em dinâmicas que evidenciam uma tentativa de aproximá-las do grotesco. Não raras vezes as Mazahuas são apontadas como homossexuais – essa aproximação entre gênero e sexualidade tem colaborado para que elas assumam uma postura de “pouca conversa”. Segundo uma estudante, essa foi a forma que encontrou para demonstrar sua indignação e seu constrangimento ante o julgamento dos/as colegas de escola. Todo esse complexo vivenciado pelas Mazahuas no DF possibilita a visualização de uma diversidade cultural violentamente fragmentada. O que, por sua vez, tem conduzido indivíduos a uma espécie de silenciamento que os/as dissolve na homogeneidade das grandes cidades.

ESTIGMAS E NEGOCIAÇÃO DE PERTENCIMENTOS

O predomínio do masculino sobre o feminino envolve, sobretudo, uma constante e subjetiva desvalorização de signos de feminilidade. A compreensão de que a estigmatização recai sobre os signos de feminilidade e não sobre a mulher possibilita um entendimento mais desbiologizado de fenômenos que são socioculturais e que envolvem esquemas simbólicos responsáveis pela subalternização das mulheres.

Para problematizar a construção das identidades de sujeitos/as subalternizados/as, é fundamental apreender as porosidades e intercruzamentos, bem como possibilidades de englobamentos de contrários, das fronteiras identitárias. Para Dumont (1992), no englobamento dos contrários, a categoria de maior valor inclui a categoria de menor valor sem negá-la, e são reciprocamente opostas. O feminino estaria englobado no masculino, e signos de feminilidade passariam por processos de estigmatização em que se constrói uma relação entre atributo e estereótipo. Destaque-se que o atributo não está investido de valo-

res inicialmente, somente adquire valor negativo depois da justaposição entre o atributo e o estereótipo, gerando o estigma. Erving Goffman (1982), ao trabalhar com estigma e identidade social informa que

os gregos, que tinham bastante conhecimento de recursos visuais, criaram o termo *estigma* para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* moral de quem os apresentava. Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e avisavam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor – uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada, especialmente em lugares públicos (p. 11, grifos do autor).

Judith Butler (2003, p. 199) enfatiza os mesmos aspectos ao destacar que “os gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero.” Os “sistemas compulsórios” – ou o que Goffman chama de “estigmatização” – são utilizados também como estratégia de sobrevivência. Indivíduos que executam uma *performance* inadequada têm que administrar consequências punitivas. Muitas vezes, as Mazahuas recebem o rótulo de lésbicas, ocasião em que são obrigadas a dar respostas que, muitas vezes, contribuem para a reafirmação deste.

As relações de gênero, no caso em questão, são caracterizadas por “sinais estigmatizados” ou, ainda, por “traços compulsórios” que as pessoas portam e que evidenciam lugares ocupados na trama social. As marcas, ou as evidências de poluição, que colaboram para alocações diferenciadas, também hierarquizam indivíduos. Desta forma, são dramatizados os pertencimentos de gênero e negociados os acionamentos de signos de masculinidade e feminilidade. Importante destacar que as identidades e as diferenças que se articulam no espaço escolar apresentam uma capacidade de empoderar os/as sujeitos/as que lançam mão delas, ressignificando-as.

O empoderamento de que se fala é resultante de um processo de marcação das diferenças e de afirmação das identidades, resguardando o livre trânsito entre as fronteiras instituídas. Com relação à disputa de poder revelada nos eventos, é possível concluir que performar uma identidade implica atribuição de significados ao mundo social, o que empodera grupos de indiví-

duos. O acionamento de signos que indicam a instituição de pertencimentos habilita sujeitos/as a *performances* identitárias e pode conduzir a uma maior interferência nas bases culturais de significação.

Os fenômenos identitários observados nos espaços escolares são também reveladores de uma situação em que são gestados espaços de sujeitos/as despolitizados. Se as identidades, quando afirmadas, podem conduzir os indivíduos a um empoderamento – que se dá, sobretudo, via legitimação de seu local de fala e que pode apresentar reivindicações, inclusive políticas –, o controle sobre as possibilidades identitárias pode reproduzir cenários constituídos por sujeitos/as subalternizados/as. Se disponíveis ao acionamento dos sujeitos/as estão somente os signos estigmatizados, o contexto configura-se pela confirmação de inferioridades e ilegitimidades. Todavia, se os espaços escolares admitem uma resignificação de pertencimentos, os indivíduos tornam-se aptos a interferir nas bases de significação cultural. Dessa forma, há que se reafirmar o “papel emancipatório” da escola, parafraseando Anísio Teixeira.

A emergência de interstícios que se dão por afiliações ou por antagonismos permite que diferenças se articulem e que identidades sejam negociadas. Nessa *performance*, não há categorias puras, mas o acionamento de um sem número de categorias capazes de compor um estar no mundo dos/as sujeitos/as, habilitando-os a interferir nas bases de significação cultural. Nesse caso, as fronteiras entre as categorias identitárias acionadas apresentam-se como “o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente*” (Bhabha, 1998, p. 24, grifos do autor).

Há, na contemporaneidade, grupos em que as mulheres possuem poder publicamente reconhecido, ou mesmo autoridade superior à dos homens, o que auxilia na problematização das relações de gênero. Contudo, sobrevivem esquemas simbólicos hegemônicos responsáveis pela inferiorização das mulheres em relação aos homens. Está configurada na vida social contemporânea, e nos espaços escolares também, uma desigualdade entre os sexos. Não se nega a diferença, aliás, ela é o que individualiza o ser humano; todavia, a desigualdade que hierarquiza deve ser inviabilizada, sob pena de, ante sua permanência, seres humanos continuarem a reproduzir relações que causam dor e sofrimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os horizontes simbólicos indicadores de fronteiras identitárias são vivenciados em totalidades complexas. Ao mesmo tempo, desigualdades são enfaticamente marcadas, diferenças são homogeneizadas e individualidades são dramatizadas a partir do acionamento de signos responsáveis pela construção do vivido. Assim sendo, não há como desconsiderar os encontros, misturas, mesclas, fusões, confrontos, conflitos, dominações, disputas etc. que acontecem e dão o tom das interações culturais e que, concomitantemente, alicerçam identidades, que paradoxalmente adquirem mais fluidez.

Nesses instantes finais das reflexões aqui apresentadas, Borges e seu *Aleph* vêm à lembrança. O *Aleph* é, para o espaço, o que a eternidade é para o tempo, ou seja, é a soma do universo espacial em uma pequena esfera. De acordo com as palavras do escritor argentino, o *Aleph* é “o lugar onde estão, sem se confundir, todos os lugares do mundo, vistos sob todos os ângulos.” (Borges, 1949, p. 6, tradução nossa). É dessa forma que as Mazahuas conjugam identidades étnicas e de gênero, recorrendo a *performances* que as localizam enquanto Mazahuas, mulheres, estudantes, trabalhadoras, mães solteiras, cidadinas do DF mexicano. Em alguns momentos, têm sua especificidade positivada e valorizada; em outros momentos, são “acusadas” de serem diferentes de uma homogeneidade desejada, por ser mais fácil de ser controlada.

Nas narrativas, são várias as espacialidades e temporalidades: do milho escasso entre os Mazahuas que o cultivam de maneira rudimentar à densidade que contamina o céu do DF mexicano, tamanha poluição gerada pelas modernas fábricas. As Mazahuas conjugam ainda um ambiente solitário – como quando estão lavando roupas na casa dos patrões – ao movimento atordoante das ruas, que abrigam os carros que elas lavam e vigiam. Seguem adiante conciliando o silêncio a que recorrem para não se entregarem às situações de agressão a que são expostas, aos constantes sussurros e regulares xingamentos que as “acusam” não somente de serem homossexuais, mas de serem desajustadas e ilegítimas. Enfim, as identidades atuais das Mazahuas, na Cidade do México, articulam dimensões que incluem processos migratórios e a conjugação da comunidade de origem com a invenção ou criação do lugar de destino.

As discursividades e corporalidades são responsáveis por inserções particulares em contextos ampliados que podem ser transformados ou reafirmados

enquanto continuidades. As estudantes Mazahuas que vivem na maior cidade latino-americana emprestam sua visão de mundo enquanto expressão de fenômenos socioculturais de ordem geral. Foram essas visões de mundo, interlocuções e interações que tornaram possível a apresentação de uma interpretação das relações étnicas e de gênero na Cidade do México, envolvendo a especificidade Mazahua. Finalmente, no que se refere aos processos intersubjetivos das identidades, vale reafirmar que estes se dão pelo acionamento de signos passíveis de serem reinventados, gerando ou ampliando a capacidade de interferência nas bases de significação cultural.

NOTAS

1 O Valle de México, também conhecido como Valle Anáhuac, é uma região onde foram sobrepostas muitas culturas pré-hispânicas, florescendo, naquele local, as civilizações Mexica e Teotihuacana e onde, atualmente, localiza-se a Cidade do México. O vale era alimentado por um extenso sistema de rios, sendo que, entre eles, o maior é o Lago de Texcoco.

2 Informações colhidas em página do site governamental do Distrito Federal. Disponível em: <<http://ciudadanosenred.com.mx/delegacion/reconoce-gam-riqueza-los-pueblos-ind-genas-con-feria-diversi>>.

3 No original: “*la Ciudad de México es asiento de pueblos indígenas originarios, destino de migrantes y ruta de peregrinaciones. Ciudad, también, de pueblos, barrios y comunidades*”.

4 No original: “*los indígenas en la ciudad de México son pueblos y poblaciones que se habían mantenido ocultos o mimetizados, sin políticas de gobierno específicas destinadas a ellos. En muchos aspectos también siguen siendo invisibles para la mayoría de los ciudadanos del Distrito Federal*”.

5 No original: “*cerca de 500.000 indígenas cuya situación general raya en la miseria extrema*.”

6 Importante destacar que a migração é analisada, segundo o Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 1995), considerando-se os seguintes

fatores determinantes: *i)* escassez e im- produtividade das terras em seus lugares de origem; *ii)* carência de empregos nas regiões de origem; *iii)* busca de serviços, tais como saúde, educação, gestão para a comunidade; e *iv)* conflitos políticos na comunidade.

7 De acordo com o INEGI, as principais regiões expulsoras de população indígena para a Cidade do México são: *i)* Valle del Mezquital em Hidalgo; Tolimán e Amealco em Querétaro; Guanajuato, Tierra Blanca em Guanajuato; Otomías; *ii)* Las huastecas de Hidalgo e San Luis Potosí; Nahuas; *iii)* Acayucan, Catemaco, Hueyapan, Mecayapan, Sayula de Alemán, Sotepapan e Pajapan em Veracruz; Popolucas; Nahuas; e *iv)* Timilpam, Atlacomulco, San Felipe del Progreso, Acambay, Ixtlahuaca, Temoaya, El Oro, Jiquipilco, Temascalcingo e Donato Guerra no Estado do México; Mazahuas.

8 No ano de 2009, o salário mínimo no México era de 1.265,60 pesos mexicanos, o que equivalia a US\$ 88,00 dólares estadunidenses.

9 Os Otomías são vizinhos dos/as Mazahuas (localizados majoritariamente no Estado do México) e mantêm uma relação muito próxima, sobretudo porque comercializam entre si seus produtos. Ambos são migrantes expressivos na Cidade do México, e a presença desses grupos no comércio informal é notória, especialmente no Centro Histórico da cidade (Olguín, 2004).

10 Localizado perto de Toluca, capital do Estado do México.

11 No original: “*la necesidad económica... Allí case no hay nada. Muy poquito trabajo... No dá nada porque está muy frío. O sea, plantas algo, para pegar no dá nada. Puro maíz, y logo no tenemos terreno. Adonde? Entonces me veni para acá. Me hiso venir para cá.*”

12 Andrés Manuel López Obrador foi o candidato esquerdista que perdeu para Felipe Calderón (por uma diferença mínima de votos) as últimas eleições presidenciais no México. É atualmente considerado por boa parte dos movimentos sociais organizados no México como “o presidente legítimo do México”. López Obrador é um “ejemplo” de vida para aquela aluna Mazahuas, que destaca o quanto é contemplada pelas políticas assistenciais defendidas por López Obrador, por ser pobre, indígena, mulher e mãe solteira.

13 No original: “*para hablar, tiene uno que saber.*”

14 Informações colhidas em entrevista com a aluna em 2007, no México. No original: “*Me gustaria de estudiar... Conocer... No me gustaria de ser maestra. Me gustaria de seguir adelante... No sé como se llama, pero creo que una reforma para, para los hombres. Para los hombres maltratados. Hay aquí en el México, o donde quiera, hay muchos hombres maltratados. Me gustaria, este, este, Algo.*”

15 No original: “*Las mujeres zapotecas gozan de la fama de ser fuertes y dominantes;*

situación que resulta del rol económico que desempeñan, al ser ellas las encargadas de comercializar la producción de la región, en el mercado, ya sea éste local o extrarregional y de disponer de los recursos que se obtienen de esas ventas; todo ello les otorga un reconocimiento especial por todas las actividades que realizan, de gran importancia para la vida económica y social de la comunidad.”

16 Junto à biblioteca da Faculdade de Estudios Superiores – Aragón, da Universidad Nacional Autónoma de México (FES–Aragón / Unam) e ao Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

17 No original: “*A mi no me gusta a nadie golpeandome.*”

18 A OIT destaca que 15,5% do emprego feminino na América Latina corresponde ao serviço doméstico. Com relação ao DF mexicano, Castillo (2006) informa que 95% da população indígena residente naquela cidade se concentram em três atividades econômicas: construção civil (pedreiros), comércio informal ambulante e trabalho doméstico. A autora adverte, ainda, para a falta de dados sobre mulheres indígenas trabalhadoras domésticas do DF, mas destaca que 11,8% das mulheres do país são trabalhadoras domésticas, sendo que 160.572 mulheres na Cidade do México são trabalhadoras domésticas, das quais 99% são adolescentes e muito jovens, e 14% das mães solteiras do DF são empregadas domésticas. Quanto às trabalhadoras domésticas indígenas, afirma que “*se puede*

decir que un buen porcentaje de las mujeres que trabajan en esta actividad son mujeres indígenas, provenientes de los municipios con índices altos de pobreza y marginación, tienen un bajo nivel de instrucción formal” (Castillo, 2006, p. 3).

19 Informação obtida durante entrevista em 2007, no México. No original: “¿Yo? No! ¿O quien sabe? No sabemos, pero parece que no. [...] Anteriormente, pues, sí. Trabajaba en otros lados y mi apodo era morena. Pero, a nosotras llamam marías. A mi no me gusta, María.”

20 É pertinente esclarecer a diferença entre uma definição que se faz de si próprio/a, enquanto autoidentidade, e o que estamos aqui chamando de identidade atribuída, que é uma definição imposta por outros, embora seja apropriada pelo/a sujeito/a que dramatiza coletivamente a identidade atribuída. Para mais detalhes ver Kabengele Munanga (2004).

21 Informação obtida durante entrevista em 2007, no México. No original: “A mi me humillaron mucho, pero mucho, mucho, aquí en el DF. Me pegaran, me arastaran, me sacaran... Pero porque siempre hay estado sola, independiente de mi familia.”

22 Informação obtida durante entrevista em 2007, no México. No original: “Pero, yo creo que pasa con los otros. Porque no tienen conocimiento, no saben de, de, de, se vienen de allá para cá. Llegan sin saber. No tienen trabajo. O sea yo, yo tengo otra mesalidad que jamás pense en tenerla, porque se ayuda mucho a la mujer. Y el hombre se discrimina mucho el hombre.”

23 Mesma fonte da nota anterior. No original: “porque hay muchos hombres que son papás solteros. Pueden mantener mejor a sus hijos. Pueden dar mejor educación a sus hijos y la autoridad les sede el, el a que se queden los hijos con la mamá. [Neste trecho, a aluna faz referência à guarda dos filhos, que é dada preferencialmente às mães] O sea, no tiene recursos la mamá e el papá sí lo tiene. Y ahora que el papá tiene la positividad de traer mejor a los hijos. [...] No tiene a sus hijos, cuando el papá si los puede tener bien y a la mamá no. Hay que hacer algo.”

REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BORGES, J. Luis. *El Aleph*. Buenos Aires: Losada, 1949.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASTILLO, S. Chávez. *Mujeres indígenas de servicio doméstico en la Ciudad de México: su lucha por el respecto a sus derechos humanos, laborales y culturales*. Nov. 2006. Disponível em: <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/Chavez_Sandra.pdf>. Acesso em: nov. 2007.
- DIAS, Luciana de Oliveira. *Intersubjetividades constitutivas das identidades étnico-raciais e de gênero nos espaços escolares de contextos urbanos do Brasil e México* 2008. 302 p. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- DÍAZ COUDER, E. Diversidad Cultural y Educación en Iberoamérica. *Revista Iberoamericana de Educación: Educación, lenguas, culturas*, n. 17, maio/ago. 1998.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1992.
- FORERO, Eduardo A. Sandoval. *Población y cultura en la etnorregión mazahua*. México: UNAM, 1997.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação de identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- HOYOS, Leticia Vega. *Factores de la deserción escolar de niños, niñas y adolescentes Triquis en la Ciudad de México*. 2007. 182f. Tese (Maestria en Desarrollo Educativo em la Línea de Diversidad Sociocultural y Lingüística) – Universidad Pedagógica Nacional, México/DF, 2007.
- HORACIO, Sandoval Trujillo Angel. *Analfabetismo funcional en mujeres*. Grupo: TI64. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.
- INEGI – INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. *Conteo de Población y Vivienda 1995*. Aguascalientes: Inegi, 1995. Disponível em: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv1995/default.aspx>>.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça,

racismo, identidade e etnia. *Cadernos PENESB*, Niterói, n. 5, p. 17-34, 2004.

OEHMICHEN, Cristina. *Identidad, género y relaciones interétnicas*. Mazahuas en la ciudad de México. México: UNAM, 2005.

OLGUÍN, R. María. Bloquean mujeres mazahuas planta Cutzamala. *Noticieros Televisa*, Toluca, sep. 27, 2004.

OLIVEIRA, L. D. *Intersubjetividades constitutivas das identidades étnico-raciais e de gênero nos espaços escolares de contextos urbanos do Brasil e México*. 2008. 253 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Estudos Comparados sobre as Américas – CEPPAC, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

VELÁZQUEZ, Bettina C. *Educación y mujeres indígenas*. Disponível em: <http://ford.ciesas.edu.mx/downloads/1er_g_01.pdf> Acesso em: nov. 2007.

MULHERES MAYAS NA GUATEMALA: RELAÇÕES DE PODER, GÊNERO, ETNIA E CLASSE*

Dina Mazariegos

Este texto tem como ponto de partida relatos de vida de dez mulheres intelectuais Mayas da Guatemala, que se encontram na faixa etária entre 27 e 47 anos. A maioria faz parte da mais nova geração das mulheres intelectuais indígenas na Guatemala, que produzem conhecimento através de seu trabalho individual e coletivo e são parte de um “*movimento*” que vem estimulando mudanças nos caminhos que foram traçados para a constituição de suas várias identidades, em intersecção com gênero, etnia e classe. Suas trajetórias não se ajustam aos estereótipos que foram estabelecidos para serem consideradas “tradicionalistas” mulheres Mayas.

Elas pertencem a diferentes povos e comunidades linguísticas do país, todos de origem Maya. Na seleção das protagonistas, pretendeu-se mostrar a diversidade de identidades e práticas discursivas, assim como o trabalho político e intelectual que elas vêm construindo e desenvolvendo há vários anos. Essas mulheres se autoidentificam como mulheres Mayas e todas, desde crianças, tiveram que enfrentar, de diversas maneiras, “inimigos comuns”, tais como: o machismo, a pobreza e o racismo. A maioria nasceu em comunidades rurais e seus processos de construção como pessoas no processo educativo se deram nos anos de maior intensidade da guerra,¹ período em que suas famílias, por esta e outras razões, migraram forçadamente para outros lugares do país, deixando a região onde nasceram e algumas tradições de seus grupos étnicos. Nesse processo, exterior às suas vontades, ocorre um fenômeno de “descampesinização”, que tem um efeito transformador em suas trajetórias

de vida, uma vez que ingressar e permanecer no sistema educacional não é fácil, e provavelmente não teria acontecido se não tivessem migrado para outros lugares fora de suas comunidades de origem.

Essas dez mulheres são doutorandas, mestras ou licenciadas/graduadas em Antropologia Social e outras áreas das Ciências Sociais. Formaram-se em universidades da Guatemala e de outros países e, além de suas teses de graduação e algumas de pós-graduação, a maioria conta com várias produções, como livros, artigos e ensaios. No âmbito do trabalho, inserem-se em diferentes áreas, tais como: docência universitária; pesquisa, dentro e fora da Guatemala; e direção e assessoramento de instituições tanto governamentais como privadas.

Elas se consideram feministas ou não, algumas são marxistas, cristãs, ateias, lésbicas, heterossexuais, ex-combatentes, líderes comunitárias regionais e nacionais, mães, solteiras, casadas etc. E nos últimos anos, por meio de seus trabalhos e diferentes práticas discursivas, têm sido reconhecidas tanto dentro da academia quanto no movimento de mulheres. Este último as considera aliadas que apoiam e contribuem para a construção da resistência ante as históricas e excludentes relações de poder nas instituições tradicionais da sociedade guatemalteca. Além disto, elas obtêm reconhecimento também em outros espaços e formam parte das novas gerações de intelectuais do país, que produzem conhecimento por meio de seu trabalho individual e coletivo.

Elizabeth,² 36 anos. Sua mãe não sabe ler nem escrever, e seu pai é professor da primeira fase.³ Começou a trabalhar quando tinha sete anos e, em 2006, finalizou seu mestrado em Violência Intrafamiliar e Gênero, na Universidade Nacional de San José de Costa Rica (América Central). Identifica-se como uma mulher Maya-Mam, feminista-cristã e revolucionária. Ixchel, 40 anos, vem de uma família “mestiça”, em que a mãe é indígena e o pai é ladino;⁴ sua mãe nunca aprendeu a ler e escrever. Identifica-se como uma mulher Maya-Kaqchikel, lésbica, feminista, ex-guerrilheira, docente universitária, solteira e que escreve poesia desde menina.

Margarita, 28 anos, pratica a espiritualidade Maya, trabalhou como atriz, temporariamente, em Paris, numa companhia teatral francesa. Identifica-se como mulher Maya-Kaqchikel, e tornou-se mestra em História das Ciências pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 2008. Azucena, 33 anos, teve sua família forçada a abandonar sua comunidade de origem devido à guerra. Esse deslocamento transformou a vida da família, mas também

lhe deu a oportunidade de estudar. Identifica-se como mulher Maya-K'iche', lésbica, feminista, mestre em Antropologia Social pela Universidade de Campinas, São Paulo, desde 2007.

Aury, 34 anos, identifica-se como mulher Maya-Kaqchikel, solteira, mestra em Sociologia, graduada pelo programa da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), sede acadêmica na Guatemala em 2007. Foi aceita para cursar o doutorado em Sociologia da Universidade Autônoma do México. Ixkik, 27 anos, identifica-se como mulher Maya-Kaqchikel, marxista, solteira, mestre em Estudos Sociais e Políticos Latino Americanos pela Universidade Alberto Hurtado, em Santiago do Chile, desde 2008. Atualmente, é aspirante ao programa de doutorado em Estudos Latino-Americanos da Faculdade de Filosofia e Humanidades da Universidade Nacional Autônoma de México (UNAM).

Marta, 33 anos, tem um filho de sete anos e identifica-se como mulher Maya-Kaqchikel de pensamento de esquerda. Tornou-se mestra em Antropologia Social no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia (CIESAS) de Guadalajara (México) em 2007. Em sua comunidade de origem, lidera um projeto de análise político com várias mulheres profissionais de seu mesmo povo. Saqbe', 35 anos, socióloga, filha única. Sua mãe sempre foi uma trabalhadora doméstica, que não aprendeu a ler nem escrever, mas sempre questionou as estruturas de opressão, sendo um grande exemplo para a filha. Saqbe' identifica-se como mulher Maya-Kaqchikel e feminista.

Emma, 46 anos, socióloga de profissão, mãe de dois filhos, identifica-se como mulher Maya-Kaqchikel, advoga pela teoria feminista, mas não se identifica como feminista. Atualmente faz o doutorado em Sociologia na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). E Flor de Copal tem 41 anos de idade, aos sete anos presenciou o assassinato de seu pai pelas forças repressivas do exército durante a guerra. Atualmente cursa o mestrado em Administração Pública no Instituto de Estudios Administrativos de Guatemala. Solteira, identifica-se como uma mulher Maya-Mam, de pensamento de esquerda.

O pano de fundo no qual suas vidas, experiências e histórias se desenvolveram é a *violência contra as mulheres, organizada e perpetuada em todas as suas estruturas pelo sistema patriarcal e racista do Estado guatemalteco*. Porém, o fio condutor de suas ações é a resistência e a transgressão, que são uma constante no cotidiano destas profissionais e que, ao mesmo tempo,

evidenciam formas de ser, caráter, ideias, força, lutas e campos de ações. Tais estratégias resultaram em uma profunda transformação pessoal e emergem na forma como propõem e participam da construção de uma sociedade mais equitativa, transformando o conteúdo simbólico, político e social no qual se encontram as mulheres indígenas da Guatemala.

Relações de poder e suas diversas expressões a partir da intersecção com o gênero, a classe e a etnia, são o eixo analítico que busca entender os nexos existentes entre as identidades dessas mulheres e seu trabalho político e intelectual. Esse processo obriga, então, a pensar as interlocutoras envolvidas em termos das relações de poder que atravessam os corpos e as consciências. Por isso, ao estudar essas mobilidades de desconstrução de imaginários sociais e de novos paradigmas, no qual as protagonistas vêm trabalhando, faz-se necessário colocá-las em um contexto globalizante, já que como o manifesta García-Ruiz:

nossas sociedades estão vivendo processos de mudança acelerados, aceleração que é determinada – em grande medida – pela inovação e transformações produzidas pelas novas tecnologias. [...] demoliu todo tipo de fronteiras, das nacionais às institucionais e individuais, interação no espaço-mundo em tempo real, que se converteu em “aldeia global” (2006, p. 9, tradução nossa).⁵

Do mesmo modo, estabelecem-se os efeitos do poder que circulam entre as diversas práticas e a forma pela qual se produzem estas intelectuais enquanto sujeitas em suas várias identidades, especialmente a étnica, a de gênero e a de classe, uma vez que essas práticas transcendem a simples resistência ao poder e se constituem na subjetividade destas mulheres.

Portanto, é importante analisar as relações complexas que se mantêm entre o poder e a resistência, em que é preciso se colocar sobre as crises, rupturas e recomposições dos processos socioculturais, econômicos e políticos, bem como sobre as subjetivações e objetivações, pelas quais as protagonistas vão transitando, desde a esfera privada até o domínio público.

Nesse sentido, pode-se dizer que estas relações de força constituem-se no campo, onde, partindo da resistência para não serem sujeitas submetidas aos diversos sistemas colonizadores, as interlocutoras desta pesquisa emergem com diversas práticas discursivas que transgridem as estruturas de poder,

desde seus contextos mais próximos até os espaços políticos e acadêmicos por onde transitam. Não obstante, dada a complexidade desses processos, é evidente que essas práticas estão em permanente movimento e terão implicações na passagem constitutiva das protagonistas, como novas sujeitas históricas da transformação social.

Estas interlocutoras também fornecem suas diversas identidades, que são singulares e que podem ser modificáveis, no que diz respeito às diferentes relações que estabelecem em diferentes campos; daí sua natureza social.

Tradicionalmente, a identidade era definida pelas instituições, mas a irrupção da modernidade – ou da pós-modernidade, dependendo do caso – converteu a identidade em um curso autointegrado, já que através dele mesmo se valorizam – segundo as circunstâncias e os interesses conjunturais ou estratégicos – aspectos étnicos, religiosos, profissionais, sexuais etc. (García-Ruíz, 2006, p. 31, tradução nossa).⁶

As protagonistas deste estudo vêm enfrentando relações hierárquicas em suas famílias, na escola e dentro da comunidade quanto a políticas de caráter governamental reconhecidas como dispositivos culturais, sociais, políticos e econômicos que delimitam e regulam as funções, tempos e espaços destas no momento que iniciam sua experiência como sujeitas.

Na Guatemala, o estudo das mulheres vem ocorrendo há vários anos, mas apenas há pouco tempo as variáveis de gênero e etnia foram trabalhadas de maneira articulada nesse tipo de estudos. Ana Silvia Monzón (2008) demonstra que só recentemente tem aumentado o interesse em conhecer a situação e condição das mulheres, em geral, e das indígenas e Mayas em particular. Assim, caberia perguntar: por que a falta de interesse nesse tipo de estudos? Quem são os atores e atrizes sociais que merecem atenção como sujeitos/as sociais, para ser parte da pesquisa social na Guatemala? Quais são as variáveis e categorias que têm importância acadêmica na Guatemala? Pois, acredita-se, para se construir o perfil das guatemaltecas e entender sua situação, condição e posição, é necessário e indispensável trabalhar com três grandes intersecções o gênero, etnia e classe, “variáveis que permitem observar e diagnosticar as desigualdades sociais com maior nitidez” (Gálvez, 2001, p. 1). Na Guatemala, elas dão conta do contexto econômico, político e sociocultural, em que as dez mulheres intelectuais Mayas, protagonistas desta pesquisa, vêm desen-

volvendo, resistindo e desconstruindo todas as relações assimétricas nas quais nasceram, cresceram e vivem atualmente.

É evidente que, na Guatemala, os povos indígenas e, em particular, as mulheres indígenas, continuam sendo os/as cidadãos/as de segunda categoria, no sentido de serem excluídos dos quase inexistentes processos de desenvolvimento do país, já que as cifras negativas estão cheias de rostos e vidas de mulheres e crianças indígenas. Situação, condição e posição que têm uma origem nas relações desiguais de poder, em que as interseções de classe, gênero e etnia relacionam-se intimamente de forma permanente, visto que: “a nação guatemalteca tem tanto uma estrutura socioeconômica desigual uma estrutura sociocultural desigual” (Barillas, 1988, p. 12, tradução nossa).⁷

RELAÇÕES DE PODER SOB A PERSPECTIVA DO GÊNERO

Neste estudo etnográfico, a categoria de gênero é utilizada tal como explicada por Celia Amoros (2007), ou seja, como um instrumento crítico que facilitará a desarticulação das ilegítimas relações de poder, levando em consideração que estas relações têm colocado as mulheres em condição de exclusão pelo simples fato de serem mulheres. Além disso, é preciso enfatizar que, por um lado, concorda-se com Joan Scott, quando estabelece que: “O gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (Scott, 1995, p. 14). Por outro lado, este texto alinha-se ao que Lola Luna, afirma: “a renovação atual da história, especialmente em seus aspectos políticos, passa a investigar a inclusão e as formas de exclusão das mulheres no poder, suas relações e experiências com sistemas políticos concretos” (Luna, 2003, p. 33, tradução nossa).⁸

Neste trabalho, descrevem-se como as dez protagonistas da pesquisa vêm transitando por diversas transformações e têm sido influenciadas por mudanças econômicas, políticas e socioculturais da época. Além disso, é possível observar como os “não privilégios” destas mulheres vêm sendo alterados. As diversas experiências vividas pelas mulheres dão conta de como o problema da discriminação de gênero impacta suas vidas, embora se possa dizer que o grupo estudado, resistindo e transgredindo permanentemente, de alguma forma, já começou a cruzar com êxito os primeiros *estágios discriminadores deste sistema patriarcal*. É aqui que se faz oportuno começar a apresentar as diversas experiências vividas pelas entrevistadas no que se refere às relações de poder desde a intimidade do gênero.

Además de ser la penúltima hija, mi mamá me tuvo cuando ella era mayor, todo eso hizo que me criara con mayor libertad que a mis otras hermanas, quizás con una libertad parecida a la que le dio a mis hermanos. (Ixchel)

Por ser mujer, la mayor y vivir cerca de la casa de mis abuelos, yo tenía que levantarme a las cuatro ó cinco de la mañana ir a la casa de ellos para cocinarles, sacarlos del temascal⁹ y hacer todo lo que ellos necesitaban. (Elizabeth)

A pesar de que mujeres y hombres tuvieron la oportunidad de ir a la escuela, siempre hubo una presión marcada sobre las mujeres de cuidarse y de cuidar el honor de la familia. (Aury)

En el imaginario de mi mamá las mujeres indígenas deben aprender a cocinar, deben tener hijos, deben ser “buenas mujeres”. Yo creo que por la misma constitución social y como se forman a los sujetos masculinos y femeninos mi mamá estaba reproduciendo una relación de sometimiento hacia las mujeres. (Ixkik)

Antes de ir al a escuela nos teníamos que levantar a las 4 de la mañana e ir al molino.¹⁰ Todo el tiempo teníamos que estar aplicadas en el trabajo de la casa, aplicadas en la escuela y aplicadas con el comportamiento social. (Azucena)

Estas experiências mostram as opressões que as mulheres sofrem, quotidianamente na família e em outras estruturas, tanto de forma individual como coletiva. Os conflitos internos e externos também fazem parte dessa aventura de construção das identidades, que as levam a configurar novas formas de resistência, articuladas estrategicamente. Nesse sentido, nos relatos apresentados, destacam-se diversas experiências que dão início a um processo de descolonização¹¹ das vidas dessas protagonistas, bem como as formas como elas vão desconstruindo-se e construindo-se, partindo das relações dialéticas com seus diversos contextos.

Por outro lado, os testemunhos apresentados abordam claramente a vulnerabilidade em virtude do fato de elas serem mulheres. Suas famílias são permeadas

pelos referentes masculinos, e os padrões e representações do ser mulher nas relações intrafamiliares desenvolvem diversos processos de discriminação, considerando-se que os estereótipos depreciativos atribuídos às mulheres as colocam em situações, condições e posições de desigualdade. O universo do lar, entre mães, pais, irmãos e outros familiares interfere na vida dessas protagonistas, potencializando claramente sua resistência e transgressão.

As interlocutoras, nas relações de troca e tensões em seu contexto familiar, disputam os espaços, condições e posições de poder com irmãos e outros membros masculinos da família, para logo afrontar, com diversas estratégias, as atitudes dos pais, mães, avôs/ós e outros familiares. Aqui, destaque-se o pensamento de duas intelectuais Mayas-Kaqchikeles que vêm estudando e colocando no debate as relações de poder a partir da perspectiva de gênero na comunidade Maya-Kaqchikel. Nesse sentido, Rosa Piló diz que, “na cultura indígena Kaqchiquel,¹² a discriminação é marcada desde o nascimento [...] e quando se desloca do privado para o público, as desigualdades se manifestam com grande força, pelo simples fato de não se ceder o poder às mulheres”. (Piló, 2007, p. 29, tradução nossa).¹³ Por outro lado, Emma Chirix (2007, p. 76) afirma que “a complementariedade é percebida no cotidiano como unidade de desigualdade” (“*la complementariedad es percibida en la cotidianidad como unidad de desigualdad*”).

Desta forma, essas mulheres enfrentam dupla e até a tripla jornada de trabalho desde meninas. Em relação às mulheres indígenas mexicanas, Soledad González (2001) afirma que só recentemente estas mulheres têm aparecido nos foros públicos, falando de sua tripla opressão e dupla luta. No caso das interlocutoras da pesquisa, enfatiza-se a fala de Azucena, que manifesta sobre a tripla discriminação:

Antes de ir a la escuela nos teníamos que levantar a las 4 de la mañana, ir al molino, hacer el desayuno para poder ir a la escuela, y mis hermanos no. [...] Nosotras nos íbamos con mis hermanos a sembrar, íbamos con ellos a cosechar y al mismo tiempo teníamos que responsabilizarnos de la casa. (Azucena)

No caso de Elizabeth, ela tinha a responsabilidade de ajudar seus/suas avós antes de ir para escola e, ao retornar, trabalhava em casas vizinhas lavando roupa ou cuidando crianças, já que tanto “o mercado como o espaço privado

se beneficiou sempre da *servidão* de gênero imposta às mulheres” (Lagarde, 2001, p. 19, grifo e tradução nossos).¹⁴ No entanto, elas vêm exercitando novas formas de liberdade, de reconhecimento e de autoafirmação para se constituírem como sujeitas políticas.

Em todos os casos, as múltiplas transformações têm a ver com a luta destas intelectuais no interior de seus grupos familiares, embora, em alguns casos, esta batalha tenha se iniciado desde a geração das suas avós e mães. Nesse processo, procuram garantir espaços decisórios que respeitem suas demandas como mulheres. E o grande desafio é romper com a discriminação dentro de suas famílias, comunidades e em outros contextos mais amplos. No caso dessas protagonistas, as lembranças que têm dessas formas de resistir dentro da família, por momentos, denota ainda desconforto, em alguns casos tristeza, raiva dos momentos vividos, mas também percepção de que é parte do processo de desconstrução e empoderamento tanto delas quanto de suas famílias.

RELAÇÕES DE PODER, SOB A PERSPECTIVA DA ETNIA

Mergulhar nas relações de poder sob a perspectiva da identidade étnica obriga-nos a revelar a problemática do racismo, sua gênese a partir da colônia e como este se enraizou profundamente em todas as estruturas que conformam a sociedade guatemalteca, de modo que, em muitas ocasiões, é considerado até um fenômeno “natural”, não só pelos ladinos, mas também por alguns indígenas, visto que “assegura o domínio ao longo do tempo, fazendo com que os subordinados aceitem o lugar que ocupam na sociedade, como algo fundamentado na vontade de Deus, na natureza ou no dever moral” (Casaús, 1998, p. 30, tradução nossa).¹⁵

O problema de racismo na Guatemala tem sido identificado, assinalado e questionado há várias décadas, por diversos cientistas sociais nacionais e estrangeiros, os quais afirmam o caráter histórico e social do fenômeno no país. A população indígena tem sido excluída e marginalizada permanentemente da tomada de decisões nos processos sociais, econômicos e políticos, e sempre foi usada como mão de obra barata e explorada pelo que esta nação foi organizada e construída como uma sociedade etnocêntrica e permeada pelo racismo desde a chegada dos europeus até nossos dias. A partir de 1995, aumenta consideravelmente o interesse pelo problema do racismo, que se torna um tema vigente de análise e de estudo, em diversas perspectivas e

disciplinas, contando-se atualmente com uma extensa produção a respeito. A categoria do racismo¹⁶ será trabalhada a partir de diferentes autores e, além disso, será uma ferramenta de apoio na descrição do problema e também na crítica que será desenvolvida.

Apenas em 1996, depois da assinatura dos acordos de paz, o Estado guatemalteco se reconhece como pluricultural, plurilíngue, multiétnico e com graves problemas de racismo. Na Guatemala, depois da invasão dos espanhóis no século XVI, os/as indígenas têm sido considerados, “*pagãos, politeístas, animais, torpes etc.*” (Jean-Loup, 1995, p. 143). Por isso, concorda-se aqui com os/as autores/as que afirmam que o racismo é um componente histórico que possui suas raízes nas estruturas das sociedades coloniais. No entanto, é importante ressaltar que, embora os povos e mulheres indígenas compartilhem toda uma história de despojo e exclusão, também têm resistido e transgredido os diversos sistemas de opressão, o que permitiu sua existência até hoje, com suas próprias identidades. Contudo na atualidade, os povos indígenas são vistos como um obstáculo ao desenvolvimento, e ainda são considerados como objetos turísticos ou folclóricos. Nesse sentido, Jimenes (2007) diz que:

Consideram-se comunidades “tradicionais” ou “autênticas” aquelas cujos habitantes vivem na área rural, são analfabetos e pobres por serem indígenas e carecem de iniciativas organizativas. As políticas e programas de governo e, inclusive, de algumas ONGs e outros que trabalham em programas de “erradicação da pobreza”, são criadas fazendo-se essa associação entre pobreza e analfabetismo com o ser Maya. Em outras palavras, para ser parte da modernidade, os Mayas têm que deixar de ser Mayas, renunciar à sua identidade, e apropriar-se de uma identidade alheia que se baseia em crenças e ideologias ocidentais (p. 10, tradução nossa).¹⁷

O panorama exposto por Jimenez (2007) revela-se com clareza por meio das estatísticas. Na Guatemala, a marginalização dos povos indígenas é inegável, já que são eles/as que têm

Os índices de alfabetização e de ingresso mais baixos da sociedade guatemalteca, entre eles, os mais afetados são os meninos e meninas indígenas. [...] 67% dos meninos e meninas indígenas sofrem

de desnutrição crônica. Mais da metade de meninos e meninas trabalhadores são indígenas, e estes, por sua vez, representam 35% do total de meninos e meninas indígenas entre 5 e 17 anos, os quais trabalham mais e têm menos probabilidade de acompanhar a escola (60% versus 80%). A população não indígena estuda pelo menos dois anos a mais que a população indígena (CIDH, 2003).¹⁸

Porém, mesmo no século XXI, os/as indígenas ainda continuam sendo sujeitos/as a condições discriminatórias pela sua identidade étnica, porque “o racismo funciona como mecanismo ideológico para invisibilizar e naturalizar as relações de poder e dominação” (Heckt, 1997, tradução nossa).¹⁹ Nesse sentido, a naturalização e a rejeição ao racismo ficam claras nas experiências narradas por duas das protagonistas, quando nos contam que:

recuerdo que la secretaria del Instituto me tiro la papelería por la cara. Ese fue mi primer encontronazo con el racismo, y mi madre que estaba conmigo, al parecer por las vivencias de racismo que había tenido, miraba esto con mayor naturalidad, sin embargo yo no la acepte. (Aury, grifo nosso).

Mi papá sigue pensando que los ladinos son más inteligentes que los indígenas (Ixxik).

Contraditoriamente, tanto no caso da mãe de Aury, que viu com naturalidade o fato discriminador contra sua filha, e não reagiu, quanto o que considera o pai de Ixxik, que “*los ladinos son mas inteligentes que los indígenas*”, claramente pode se estabelecer como o racismo atravessa as concepções e as subjetividades dos próprios indígenas. Trata-se aqui de explicar as persistências das crenças ou atitudes raciais em função dos interesses das classes dominantes, embora estas venham também dos próprios afetados. Além disso, a naturalização das diferenças justifica as ações de agressão, discriminação, exclusão e violência. Também recria imaginários sociais com o sujeito racializado e tem como objetivo final um sistema de relações racistas, que tem sua origem na ideologia racista originada na colônia e defendida pelas estruturas de poder, através de seus aparatos ideológicos, tais como a igreja, a escola e a família.

Os povos indígenas na Guatemala são sobreviventes de duas grandes barbáries: a primeira relativa à chegada dos espanhóis, incluindo o processo da colonização, e a segunda referente aos 36 anos de guerra no século XX. Continuam a ser o maior segmento da população do país, mas, injustamente, permanecem marginalizados e excluídos da sociedade guatemalteca pelo fato de serem indígenas e, a maioria deles, pobres e mulheres. O racismo, como uma das heranças funestas da colônia, faz parte do despojo individual e coletivo dos povos indígenas, já que, como o manifesta Guzmán-Böckler, “na Guatemala colonizada, o racismo e as diferenças raciais são tão importantes quanto as separações causadas por factores econômicos” (1978, p. 42, tradução nossa).²⁰ Ao que poderíamos agregar gênero e outros.

A vida das interlocutoras desta pesquisa tem sido imersa em uma série de experiências e vivências que também têm a ver com sua identidade étnica. Embora tenham vivido momentos dolorosos e marcantes, estes processos também foram elementos que as confrontaram com realidades que, depois de terem sido digeridas pelas reações imediatas, dentro de profundas reflexões, colocam-nas em posições políticas de resistência que as movem cotidianamente na transgressão das estruturas racistas. Como afirma René Márquez, “As relações de poder transcendem a simples resistência ao poder, também é prática da constituição da subjetividade positiva” (2001, p. 1, tradução nossa).²² Nesse sentido, narram suas experiências de racismo:

Mi hermano mayor se casó con una mujer que se definía a sí misma como ladina [...], ella se burlaba de la forma en que nosotros comíamos. Nos enseñó una serie de comidas, y nos metió en una dieta diferente. (Aury)

El primer año en la capital, fue duro, [...] marcante [...]. En mi vida nunca alguien me había gritado, que yo era “tonta, por ser india”. [...] empezó afectar mi autoestima porque empecé a creer que yo era eso que ellos decían. (Azucena)

En el nivel primario los catedráticos nos obligaban a hablar el castellano y nos castigaban porque se nos hacía difícil aprenderlo. [...] En la universidad un catedrático me decía: “la universidad no es para indias”. (Flor de Copal)

Os fatos que as protagonistas têm relatado são explicitamente atos de racismo, que têm base ideológica fundada nas diferenças físicas e culturais. Na sociedade guatemalteca, até há muito pouco tempo, o racismo vinha sendo considerado inalterável e expressado regularmente em práticas quotidianas e executadas de forma consciente e/ou inconscientemente. Evidencia-se, assim, que se continua vendo o “outro” como inferior a partir dos estereótipos de identidade étnica.

O Estado guatemalteco é signatário da Convenção nº 169, assim como de vários tratados internacionais em favor dos povos indígenas, além de contar com um acordo de paz específico quanto ao respeito das diversas identidades étnicas do país. Além disso, tem uma legislação que, acredita-se, não é uma panaceia, mas pode representar instrumentos importantes para o processo de desconstrução do racismo. Com tudo isso, ainda continua sendo uma estrutura que responde a um modelo de país com relações marcadamente assimétricas, no que se refere ao gênero, à etnia, à classe e outras.

Embora o racismo afete a vida das pessoas e, concretamente, a vida das mulheres Mayas, faz-se importante trazer aqui o imenso potencial de rebeldia, resistência e transgressão manifestado pelos povos indígenas e, em especial, por essas mulheres através da história. Este potencial promove a mobilização política e social dos povos e, no caso estudado, dessas intelectuais Mayas, que procuram em todas as suas ações a construção de relações equitativas no campo político, econômico, social, cultural e intelectual. Tais relações podem ser observadas em seus processos como pessoas, quer seja no âmbito individual ou como parte da coletividade – mudanças que vêm sendo capitalizadas, tanto pelas protagonistas quanto pelas famílias e outras coletividades, ainda que, em alguns casos, essas mudanças objetivas e subjetivas possam ser objeto de densas críticas e ocasionar tensões dentro e fora do contexto familiar.

RELAÇÕES DE PODER SOB A PERSPECTIVA DE CLASSE

Na Guatemala, por ser um país construído depois da colônia, com uma lógica dependente do sistema capitalista-neoliberal, sua economia tem estado subordinada à agroexportação (de café, açúcar, algodão e outros produtos agrícolas) e, atualmente, depende grandemente das remessas de dinheiro enviadas pelos guatemaltecos e guatemaltecas que moram nos Estados Unidos. Nesse contexto, as relações assimétricas de poder estão baseadas em uma

relação desigual entre os que possuem os meios de produção e quem não os possui; porque, tal como afirma Foucault (1995), o poder está sempre dependendo da economia, recebendo suas finalidades e funções, sua razão de ser destina-se a fazê-la funcionar.

A maioria da população guatemalteca mora nas áreas rurais e é, majoritariamente, composta por indígenas e mulheres que vivem em condições de pobreza ou extrema pobreza. Assim, é evidente que a sociedade guatemalteca encontra-se atravessada pelas relações de classe, que vêm marcando profundamente a vida dos guatemaltecos e, especialmente, das guatemaltecas. O Estado tem sido historicamente representado pelos interesses das classes dominantes, elites hegemônicas que vêm influenciando nos processos históricos de forma dinâmica e permanente, através do poder político e econômico que possuem. De modo que se pode definir que o processo de construção das estruturas do poder na Guatemala foi edificado sobre a exploração e morte dos povos indígenas, estabelecendo as históricas relações assimétricas entre indígenas e ladinos, pobres e ricos, homens e mulheres. Assimetria que vem afetando negativamente a vida quotidiana das minorias, ainda que seja a maioria da população do país e, nesse sentido, refiro-me aos/às indígenas, às mulheres e aos pobres.

Novamente serão apresentados dados históricos, antropológicos e sociológicos no que se refere à vida da sociedade Guatemalteca, já que a análise e a interpretação dos processos econômicos e políticos da colonização e neocolonização devem ser trazidas para entender como é que objetivos ideológicos destes sistemas persistem e mantêm as populações indígenas, as mulheres e os pobres em total exclusão, porque mesmo: “após 500 anos do início da invasão espanhola à América, encontramos na Guatemala em meio a uma forte confrontação de classes” (Cambranes, 2004, p. 11, tradução nossa).²³

Embora os antecedentes mais próximos desse “sistema perverso” possam ser localizados no século XIX, estes têm suas raízes no processo de criação dos grandes blocos econômicos, que surgiram desde o século XVI, quando os europeus iniciaram a invasão e a colonização, com o objetivo de se apoderar das riquezas materiais e humanas encontradas no novo mundo e na Guatemala, estabelecendo, assim, as bases do sistema capitalista da produção.

A lógica do sistema capitalista-neoliberal atualmente é conhecida como um processo homogeneizante e “desumanizante” que vem modificando a divisão internacional do trabalho e acentuando as relações de interdependência com uma

marcada assimetria. Estas recomposições dos momentos históricos, políticos, sociais e econômicos vividos internacionalmente também afetam nosso país, visto que o fortalecimento dos direitos da propriedade privada, o enfraquecimento do Estado e a supremacia do mercado fazem parte da construção e estruturação dos sistemas de segregação impostos pela violência na Guatemala. Esta é a realidade por onde as interlocutoras transitam permanentemente e também uma das bases fundadoras da problemática da exclusão e discriminação na Guatemala, já que o fenômeno das classes sociais atravessa, de maneira similar ao gênero e à etnia, todas as relações nas quais as pessoas vêm sendo imersas. Aqui é importante apresentar como estes processos se dão na vida das famílias e das protagonistas. A maioria das interlocutoras nasceu nas áreas rurais do país, e suas condições econômicas eram de pobreza e extrema pobreza. Segundo o último censo da Guatemala elaborado pelo Instituto Nacional de Estatística – INE (2003), a maior parte da população indígena das áreas rurais sobrevive com US\$ 1 por dia. Contudo, esses processos econômicos das famílias viram-se afetados por diversos fenômenos, tais como a guerra, a migração, a descampesinização, além de outras questões reconhecidas claramente por Aury, que diz:

Yo creo que las condiciones para que nosotros llegáramos a ser lo que somos, o tener lo que tenemos es en: primer lugar, migrar a un área urbana a donde había escuela a nuestra disposición, segundo descampesinizarnos y tercero esconder varias de las prácticas culturales, para las que la vida cotidiana no tenía un funcionamiento.

A análise dessa interlocutora ajuda-nos a entender as mudanças estruturais em matéria econômica das famílias das entrevistadas; transformações que afetariam também suas relações sociais e que ficam evidentes em seus testemunhos. Esta condição não se reduz à Guatemala e parece estar ligada a um sistema global que propõe e sustenta as desigualdades e assimetrias, as mesmas que se concretizam na vida local das pessoas em diferentes lugares do mundo. Como explica Stavenhagen (1970, p. 79): “os processos de mudanças, que começaram com a extensão do capitalismo, mudaram a estrutura agrária e as características das populações rurais.” Contudo, “a crise é também um tempo de criação, já que os atores sociais são levados a experimentar novas práticas e procurar referências de interpretação da realidade para orientar suas ações” (Avancso, 1997, p. XI).²³ Questão manifestada nos seguintes testemunhos.

Vivimos una pobreza grande, recuerdo que nuestra alimentación era de café, tortilla y chile [...]. Creo que tenía 7 u 8 años cuando salí a trabajar por primera vez, lavaba ropa y cuidaba niños y niñas. (Elizabeth)

Mi papá es de la generación de los primeros promotores bilingües, empezó a ser profesor desde los 14 años y mi mamá ha sido comerciante desde que era muy jovencita. (Margarita)

Mi papá era zapatero y de eso se gana la vida todo el tiempo, antes de que yo naciera también trabajó como jornalero de una finca. Mi mamá aprendió a coser en máquina y toda su vida fue costurera. (Ixchel)

Mi papá fue jornalero luego aprendió sastrería, carpintería y hojalatería y hace 20 años comenzó hacer silos metálicos, es el único artesano que hace este trabajo en Patzún, mi mamá, su don es curar mujeres. (Marta)

Mi mamá antes de venirse para la capital era cocinera de los curas de la Sagrada Familia, luego en la capital ella trabajó siempre en casas particulares. (Saqbe')

Mi papá siempre trabajó en la tienda era comerciante y allí está todavía. (Emma)

Mi papá era campesino pero también trabajaba por la comunidad, después que fuera asesinado, mi mamá y yo nos quedamos trabajando la tierra sembrando frijol y maíz lo cosechábamos y lo vendíamos en el mercado. (Flor de Copal)

Ainda que as primeiras gerações destas famílias fossem camponesas, as transformações econômicas e sociais que culminaram na descampesinização dos grupos familiares das protagonistas facilitaram os processos educativos que as interlocutoras alcançaram. Formação que, na maioria dos casos, tem incrementado suas condições econômicas e de outro tipo. Pode se dizer que esta acumulação de bens, aliada à sua incorporação aos diferentes processos de formação, teve como resultado que elas atualmente sejam parte constitutiva das pequenas e emergentes “elites de intelectuais indígenas”, com condições de vida diferentes da maioria das populações Mayas da Guatemala.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto dentro do grupo familiar quanto nos diferentes espaços públicos onde as intelectuais transitam, foram identificados diversos processos que as interlocutoras têm de enfrentar e que fazem parte da construção de suas diversas identidades. Os diversos papéis e responsabilidades que tiveram que assumir dentro dos numerosos grupos familiares aos quais pertencem, assim como o fato de serem parte de uma geração marcada pela guerra, pelas migrações, pela descampesinização e outras lógicas econômicas, sociais e políticas, tanto nacionais como internacionais, podem ser considerados os momentos fundadores dessas protagonistas, na tentativa de se construir como sujeitas sociais, políticas e intelectuais, partindo de suas subjetividades e objetivações. Todos esses eventos têm a ver com um imbricado de relacionamentos, conflitos, tensões e rupturas, tanto pessoais como sociais, os quais se dão dentro do seio familiar, mas também são atingidos nos diversos contextos externos por onde elas transitam.

A interseção destes fatos vai marcando profundamente esta passagem de transformação, mesmo que, no futuro, ajudem-nas a tomar decisões que lhes permitirão ir construindo suas próprias histórias, a partir de suas íntimas cognições e concepções do mundo. Trabalhando para atingir seus projetos de vida, partindo de suas ideias-força, dessa forma, elas passam a ser parte de um “movimento” emergente de mulheres intelectuais Mayas.

No que tange às identidades específicas das entrevistadas, é preciso dizer que estas não podem ser concebidas como a maioria das mulheres Mayas, conforme as construções presentes no imaginário da sociedade Guatemalteca. Essas protagonistas transgridem esse imaginário, propondo a emergência de suas práticas discursivas e diferentes liberdades, como uma nova simbologia que tem a ver com as representações destas mulheres Mayas no presente, mas também tem que ser construída por meio do reconhecimento das outras mulheres Mayas.

Em outro sentido, as subjetividades formam parte das diversas identidades que são componentes constitutivos dessas mulheres; identidades que aparecem frequentemente no confronto, em contextos específicos. A socialização destas formas de ser e ver o mundo permite a construção individual e coletiva das pessoas partindo dos diversos elementos que estão em jogo, por exemplo: gênero, classe, etnia, idade, preferência sexual, filiação política, religião, entre

outras. Nesse caso, podemos mencionar a experiência da luta contra o racismo que Aury vivenciou desde menina, ou o processo extremamente difícil de se assumir com uma identidade sexual altamente questionada na Guatemala, como é o caso de Azucena. Pode-se mencionar, ainda, o forte e transparente posicionamento político de Ixkik, a identidade simultaneamente feminista e cristã de Elizabeth, bem como as três grandes e fortes identidades de Ixchel: indígena, lésbica e ex-guerrilheira. Tem-se também o exemplo do processo da construção da identidade de Sacbe' como mulher indígena na cidade, fora de comunidade e a luta de Marta como profissional e mãe solteira, as experiências de vida fora da Guatemala de Margarita e o trabalho permanente de Emma em diversos espaços sociais políticos e acadêmicos, além da continuidade do trabalho do pai assumido por Flor de Copal na comunidade, seu trabalho e compromisso pessoal com as mulheres Guatemaltecas. Todos esses elementos e reflexões nos ajudam a compreender esses processos de desconstrução e construção dessas mulheres como sujeitas sociais e políticas, assim como a instituição de suas diversas identidades, que atravessam tanto suas subjetividades quanto suas objetividades. Todas essas configurações têm sido desenvolvidas em um contexto classista, androcêntrico e racista.

Dessa forma, pode-se afirmar que essas desigualdades atingiram e atingem estas atrizes sociais em diversas fases de suas vidas, durante as quais passaram por uma série de experiências de opressão e discriminação que tanto provocaram o confronto e as crises que elas vêm desconstruindo, por meio da resistência e da transgressão quanto promovem a construção de uma trajetória a partir de suas próprias concepções, cosmovisões e pontos de vista. Esses exemplos de vida apresentam-se como diferentes referências para as novas gerações, promovendo mudanças sociais e culturais profundas, tanto dentro de seus contextos mais próximos quanto nos mais amplos. Movendo-se lentamente, mas constantemente, as mulheres indígenas começam a deixar de ser as grandes ausentes da história Guatemalteca para se constituírem como novas e diferentes sujeitas da história.

NOTAS

* Este trabalho faz parte da pesquisa de mestrado intitulada *Trajectoria e resistência: uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais Mayas da Guatemala (1988-2008)* (Mazariegos, 2010).

1 Utilizarei o conceito da “Guerra” para identificar o enfrentamento armado que ocorreu entre o exército Guatemalteco e a guerrilha, entre os anos 1962 e 1996, na Guatemala. Em consequência dessa guerra, apoiada e sustentada pelo governo dos Estados Unidos e a oligarquia nacional, a população guatemalteca sofreu um dos períodos mais fortes de terror e morte.

2 Os nomes utilizados para identificar as mulheres, em alguns casos, serão os nomes reais, em outros, nomes fictícios, escolhidos por elas mesmas.

3 A Educação Primária na Guatemala aproxima-se do que no Brasil denomina-se de ensino fundamental.

4 Para falar do “ladino” na Guatemala, poderíamos dizer que é toda a população que “não é indígena”, já que é esta a definição oficial.

5 No original: “*nuestras sociedades están viviendo procesos de cambio acelerado, aceleración que está determinada – en gran medida – por la innovación y las transformaciones producidas por las nuevas tecnologías. [...] derribo de todo tipo de fronteras desde las nacionales hasta las*

institucionales e individuales, interacción en el espacio-mundo en tiempo real, que se ha convertido en ‘aldea global.’”

6 No original: “*Tradicionalmente, la identidad era definida por las instituciones, pero la irrupción de la modernidad – o de la post-modernidad, según los casos – ha convertido a la identidad en un curso auto-integrado ya que a través de mismo se valoriza – según las circunstancias y los intereses coyunturales o estratégico – aspectos étnicos, religiosos, profesionales, sexuales, etc.*”

7 No original: “*la nación guatemalteca tiene una desigual estructura socioeconómica como una desigual estructura sociocultural*”.

8 No original: “*la renovación actual de la historia, especialmente en sus aspectos políticos, pasa por investigar la inclusión y las formas de exclusión de las mujeres en el poder, sus relaciones y experiencias con sistemas políticos concretos.*”

9 Temascal é um banho de vapor tradicional Maya.

10 Molino é uma máquina industrial usada pelas mulheres para moer o milho, o *nixtamal*, para fazer a massa que, mais tarde, usarão para preparar as *tortillas*, alimento que faz parte da dieta cotidiana dos/as Guatemaltecas.

11 Usaremos o conceito *descolonizador* sob a perspectiva fanoniana. Ainda que esta não seja trabalhada com perspectiva de gênero, apresenta elementos que esclarecem de forma contundente o

processo de descolonização que pode ser aplicado tanto a homens como a mulheres e outros grupos sociais: “*La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. [...] La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores. Introduce en el ser un ritmo propio.*” (Fanon, 2008, p. 26-27).

12 Na Guatemala, existem 23 diferentes povos de origem Maya, o povo Kaqchikel é um deles.

13 No original: “*En la cultura indígena Kaqchikel, se marca la discriminación desde el nacimiento [...] y cuando se pasa de lo privado a lo público las desigualdades se manifiestan con gran fuerza, con el simple hecho de no ceder poder a las mujeres.*”

14 No original: “*el mercado como el espacio privado se ha beneficiado siempre de la servidumbre de género impuesta a las mujeres.*”

15 No original: “*Asegura la dominación a través del tiempo, haciendo a los subordinados aceptar el lugar que ocupan en la sociedad, como fundado en la voluntad de Dios, en la naturaleza o en el deber moral.*”

16 O racismo para Frantz Fanon: “*No es un fenómeno ‘innato’ en los hombres, ni tampoco una disposición psicológico-*

-mental. Es una forma de discriminación social que va de la mano con la aniquilación cultural, la dominación política y la opresión militar de los pueblos colonizados en el marco de la explotación económica capitalista. [...] Es por eso que no se puede ser racista inconscientemente, como sostiene Fanon. El racismo tiene método. El Racismo es un método de explotación, dominación, subyugación y deshumanización” (Lee, 2008, p. 1). Já para Foucault, o racismo é, em primeiro lugar, o exercício do poder através do qual se pode exercer o direito de matar. “*Es un modo de establecer una censura en un ámbito que se presenta como un ámbito biológico. Es esto, [...] lo que permitirá al poder [...] subdividir la especie en subgrupos que, en rigor forman las razas. Son estas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar) introducir censuras en ese continuum biológico que el biopoder inviste*” (Foucault, 1996, p. 206-207).

17 No original: “*Se les considera comunidades ‘tradicionales’ o ‘auténticas’ cuyos habitantes viven en el área rural, son analfabetos y pobres por ser indígenas y carecen de iniciativas organizativas. Las políticas y programas de gobierno e incluso de algunas ONGs y otros que trabajan en programas de ‘erradicación de la pobreza’ se generan haciendo esta asociación entre pobreza y analfabetismo con el ser Maya. En otras palabras, para ser parte de la modernidad, los Mayas tienen que dejar de ser Mayas, renunciar a su identidad, y*

apropiarse de una identidad ajena (ladina) que se basa en creencias e ideologías occidentales.”

18 No original: “*los índices de alfabetización y de ingresos más bajos de la sociedad guatemalteca, entre ellos los más afectados son los niños y niñas indígenas. [...] el 67% de los niños y niñas indígenas padecen de desnutrición crónica. Más de la mitad de niños y niñas trabajadores son indígenas y estos a su vez representan el 35% del total de niños y niñas indígenas de entre 5 y 17 años, a su vez trabajan más y tienen menos probabilidades de asistir a la escuela (60% versus 80%). La población no indígena estudia en promedio 2 años más que la población indígena.”*

19 No original: “*el racismo funciona como mecanismo ideológico para invisibilizar y naturalizar las relaciones de poder y dominación.”*

20 No original: “*en la Guatemala colonizada, el racismo y las diferenciaciones raciales son tan importantes como las separaciones calcadas en factores de orden económico.”*

21 No original: “*las relaciones de poder, trascienden la simple resistencia al poder, también es práctica de la constitución de la subjetividad en positivo.”*

22 No original: “*A 500 años del inicio de la invasión española a América, nos encontramos en Guatemala en medio de una fuerte confrontación de clases.”*

23 No original: “*Los procesos de cambio, que comenzaron con la extensión del capita-*

lismo, han modificado las estructuras agrarias y las características de las poblaciones rurales”. [Contudo,] “la crisis es, también, un tiempo de creación, ya que los actores sociales se ven impelidos a intentar nuevas prácticas y a buscar referentes de interpretación de la realidad para orientar sus acciones.”

REFERÊNCIAS

AMORÓS, Celia; DE MIGUEL, Ana. *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. 2. ed. Madrid: Minerva, 2007. (Colección de estudios sobre la mujer)

AVANCSO – ASOCIACION PARA EL AVANCE DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN GUATEMALA. *La reestructuración del capitalismo a comienzos de los 90*. Guatemala, 1997. (Textos para Debate, n. 12)

BARRILLAS, Edgar *et al.* *Formación nacional y realidad étnica en Guatemala: propuesta teórico metodológica para su análisis*. Guatemala: IIHAA, 1988.

BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 2005.

CAMBRANES, J. C. *Ruch'ojinem Qalewal*. 500 años de lucha por la tierra estudios sobre propiedad rural y Reforma Agraria en Guatemala. Guatemala: Cholsamaj, 2004

CASAÚS, Marta. *La metamorfosis del racismo en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj, 1998.

CHIRIX, Emma. *Identidad masculina entre los Kakchiqueles*. 2007. Tesis

(Maestría en Sociología) – Programa de Postgrado Centroamericano de Ciencias Sociales FLACSO, Guatemala, 2007.

CIDH – COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Justicia e inclusión social: los desafíos de la democracia en Guatemala*. Washington: OEA, 2003. (cap. IV) Disponible em: <<http://www.cidh.org/countryrep/Guatemala2003sp/indice.htm>>

FANON, Franz. *Los condenados de la tierra*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault*. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. *Genealogía del racismo*. La Plata Argentina: Altamira, 1996.

GÁLVEZ, Natalia Papí. Clase social, etnia y género: tres enfoques paradigmáticos convergentes. In: CONGRESO ESPAÑOL DE SOCIOLOGÍA. *Convergencias y Divergencias en la Sociedad Global*, 7., sept. 2001,

Salamanca. *Actas...* Salamanca: Federación Española de Sociología, 2001. Disponible em: <<http://www.redcientifica.com/doc/doc200111100002.html>>.

GARCÍA-RUIZ, Jesús. *Identidades fluidas, identificaciones móviles*. Guatemala: ICAPI, 2006.

GUZMÁN-BÖCKLER, Carlos. *Colonialismo y revolución*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1978.

HECKT, Meike. *El reto de no ser racista, ni víctima del racismo...* Bases para un trabajo pedagógico en contra de la discriminación y el racismo. Guatemala, 2004. (2do borrador en discusión)

INE – INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Censo de Población 2002. Guatemala: INE, 2003.

JEAN-LOUP, Herbert; GUZMÁN-BÖCKLER, Carlos. *Guatemala: una interpretación histórico-social*. 6a. ed. Guatemala: Cholsamaj, 1995.

JIMENEZ, Odilio. *Los caminos de la resistencia: comunidad, política e historia Maya en Guatemala*. Dissertation (Dr. of Philosophy) – University of Texas, 2008.

LEE, Franz J. T. Racismo, alienación y emancipación en el pensamiento de Frantz Fanon. *Humania del Sur*. Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, Mérida, v. 3, n. 4, p. 145-158, set. 2008.

LUNA, Lola. *Movimiento de mujeres y movimiento feminista*. Para una discusión abierta y plural. Buenos Aires: Librería de Mujeres, 2003.

MAZARIEGOS, Dina. *Trajetória e resistência: uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais Mayas da Guatemala (1988-2008)*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

MONZÓN, Ana Silvia. Mujeres, género y etnia en Guatemala: Aproximaciones conceptuales. In: CONGRESO CENTROAMERICANO DE SOCIOLOGÍA, 11., 2008, San Salvador, El Salvador. *Anais...* San Salvador, Asociación Centroamericana de Sociología (ACAS), 2008. Disponible em: <<http://iis.ucr.ac.cr/sociologia/centroamerica/ponenciasacas08/ES-17.pdf>>.

PAPÍ -GÁLVEZ, Natalia. Clase social, etnia y género: tres enfoques paradig-

máticos convergentes. *Revista de debate político e teórico*, n. 195, p. 55-75, 2003.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. 2. ed. Distrito Federal, México: Siglo Veintiuno, 1970.

LAS IMPLICANCIAS DE LAS CAPACITACIONES EN DERECHOS EN LA VIDA DE LAS MUJERES GUARANÍES DEL NOROESTE SALTEÑO, ARGENTINA

Natalia Castelnuovo Biraben

INTRODUCCIÓN

El presente estudio se enmarca en una investigación más amplia cuyo propósito es, desde una perspectiva etnográfica, analizar distintas estrategias que procuran “incorporar” y dar “participación” a las mujeres guaraníes en el “desarrollo”. Con ese objetivo y durante la realización de mi trabajo de campo¹ en comunidades rurales del noroeste argentino, me interesó conocer la percepción que las mujeres guaraníes tienen de su posición de género. Para mi sorpresa y desconcierto, las mujeres en donde trabajé respondieron a mi pregunta refiriéndose a sus “derechos como mujeres” y utilizando expresiones tales como “Ahora participamos más; ya no es como antes”. De este modo, esta primera indagación, por un lado reveló que sus ideologías y prácticas de género, atravesadas por la etnia, la clase y la sexualidad, se originan en una diversidad de niveles – local, regional, nacional e internacional – que multiplican sus experiencias y discursos. Por el otro, iluminó el importante papel desempeñado por el “desarrollo” en la circulación de discursos de género forjados en diversos ámbitos y, en este caso en particular, canalizados a través de la ONG local Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE) que tiene a las mujeres indígenas del Departamento San Mar-

tín como blanco de un abanico de proyectos. Como afirma Hyndman (2001) las relaciones de género (públicas y privadas) no sólo son construidas en la comunidad, sino por actores sociales, financiamientos e ideas que atraviesan diversos niveles.

Mi objetivo en la primera parte del trabajo es presentar de forma breve las diversas formas en las que “las mujeres” han sido “incluidas” en distintos modelos de desarrollo que crean representaciones monolíticas de “las mujeres tercermundistas” como repletas de “necesidades” y “problemas” y carentes de opción, de libertad de acción y de agencia (Mohanty, 1991). A través de esta revisión de los modelos, pretendo contextualizar las discusiones que originaron el “enfoque del empoderamiento” en el cual se privilegian las capacitaciones tales como la de los “derechos de la mujer”.

En la segunda sección, mi propósito es describir y analizar de qué formas “las mujeres guaraníes” han sido representadas en diversas fuentes documentales y etnografías, observando los papeles y posición social que les fueron asignados. En la tercera parte, presento a las mujeres guaraníes con las que trabajé y las implicancias que las capacitaciones en derechos tienen en sus vidas. En este marco, y a partir de un proceso en el cual desde la década del noventa las mujeres indígenas comienzan a adquirir gran visibilidad como un nuevo sector diferenciado del cual se ocupa ARETEDE, describo y analizo el valor y los sentidos que las guaraníes otorgan a las capacitaciones en “derechos de las mujeres”. Para analizar cómo las mujeres adaptan a nivel local las capacitaciones en derechos tomo la noción de encuentros de conocimiento propuesta por Nygren (1999). En las conclusiones, siguiendo la propuesta de Radcliffe *et al.* (2003), argumento la importancia de reflexionar sobre cómo los discursos sobre género son transnacionalizados a través de organizaciones de desarrollo y ONGs locales que intervienen en comunidades indígenas, impulsando cambios en los roles y relaciones de género.

PRODUCIENDO A UNA MUJER PROMEDIO: LOS MODELOS DE DESARROLLO

En la década del setenta las mujeres ingresan en el espacio de visibilidad del desarrollo, siendo su inclusión una estrategia fundada en la percepción de su contribución “económica” al logro de las metas generales del desarrollo (Kardam, 1989). El impacto que producirían en la economía familiar fortaleció la



Fig 10: mujeres Guaraníes.

idea de que era absolutamente necesario incorporar a la población femenina a las actividades productivas generadoras de ingresos. De ahí que el enfoque conocido como Mujer en el Desarrollo (MED) propusiera “invertir” en las mujeres como “camino rentable” para alcanzar definidos objetivos de desarrollo: mejorar el desempeño económico y el bienestar en el hogar, reducir la pobreza y desacelerar el crecimiento de la población (Kabeer, 1998). Al poco tiempo, tener mujeres alrededor se convirtió en algo conveniente para aquellos involucrados en proyectos de desarrollo.

Ahora bien, lo cierto es que, tal como señala Kabeer, el MED surge en los años setenta no porque las mujeres hubieran sido totalmente ignoradas por los diseñadores de las políticas de la primera Década del Desarrollo, sino porque “habían sido incorporadas a las políticas del desarrollo en términos muy específicos de sexo” (1998, p. 23). Es decir, desde un modelo que se representaba a lo masculino en términos de jefe de familia y agente productivo y a lo femenino por su capacidad de ama de casa, madre y reproductora. De modo que, hasta ese momento, el principal esfuerzo del desarrollo se había dirigido a reforzar la capacidad productiva masculina. Las mujeres, en cambio, aparecían en los programas de bienestar de un modo pasivo: como receptoras y no como contribuidoras, como clientes más que agentes y como reproductoras en lugar de productoras. La crítica al enfoque de bienestar de Boserup (1970) en los años setenta, es precisamente un intento de derrumbar mitos esencialistas como el de la pasividad femenina. Desafiar estos supuestos supuso difundir los papeles productivos de las mujeres y también presentar una estrategia superadora del enfoque de bienestar en el desarrollo.

Pero no pasó mucho tiempo para que también este enfoque comenzara a recibir fuertes críticas. Pues se consideró que el modelo restringía el lugar de las mujeres a su rol productivo aislándolas de otras dimensiones culturales, soslayaba las actividades doméstico-reproductivas y reducía la subordinación de la mujer a un mero asunto económico, de ingreso monetario. En este tipo de enfoques la mujer era representada en su papel como madre-esposa, en su apoyo a la labor masculina, cohesionadora de la familia y reproductora de seres y relaciones sociales.

Frente a los enfoques que no cuestionaban la forma tradicional de considerar a las mujeres, a mediados de los ochentas y principios de los noventas surge el “enfoque del empoderamiento que plantea otra visión del papel femenino

en la sociedad y el desarrollo” (Manzanares, 1998, p. 192). El concepto de empoderamiento² comienza así a aparecer en los programas “reemplazando a términos como bienestar, mejoramiento, participación comunitaria y alivio de la pobreza para describir la meta del desarrollo y sus intervenciones” (Batiwala, 1997, p. 22). Los avances de las teorías de género en el mundo académico fueron centrales e impulsaron algunos de los anteriores debates. A tal punto fue así que esto se tradujo, en la década del noventa, en la elaboración de un nuevo enfoque que sustituyó al anterior: me refiero al modelo Género en el Desarrollo (GED). En este nuevo modelo desarrollado por diseñadoras de políticas de género y feministas tales como Young (1987), Sen y Grown (1988), Moser (1991) y Guzmán (1991), el género fue entendido en términos de construcción social.

La perspectiva del GED se centra en la idea de que existen relaciones de desigualdad para las mujeres y que éstas se originan a partir de formas de ser y actuar concebidas como “propias” de cada género. Si bien este enfoque no niega la existencia de otros condicionamientos económicos, políticos, étnicos, religiosos y culturales, lo cierto es que éstos ocupan un lugar secundario en su análisis. La búsqueda de un cambio en la situación de las mujeres, percibida inicial e indiscutidamente como subordinada, es un objetivo central del GED. Desde esta perspectiva, modificar las relaciones existentes entre varones y mujeres está íntimamente vinculado con poder alcanzar un desarrollo equitativo y sustentable. En otras palabras, se trata de proponer procesos cuya consigna es “empoderar”, revertir la subordinación y mejorar la autoestima de las mujeres a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones (Kabeer, 1998). Este enfoque matiza que el poder se identifica menos en “términos de dominación sobre otros, y más en términos de la capacidad de las mujeres de incrementar su propia autoconfianza en la vida e influir en la dirección del cambio, mediante la habilidad de ganar control sobre recursos materiales y no materiales fundamentalmente” (Moser, 1991, p. 104-105).

El empoderamiento se vuelve así, en muy poco tiempo, en una de las principales consignas del GED en tanto es visto como una alternativa a un desarrollo que no sólo no creó mejores condiciones de estatus para las mujeres, sino que además perpetuó la opresión y la explotación desde una ideología patriarcal (Batiwala, 1997). El proceso de empoderar supone desarrollar una nueva concepción de poder que asume formas democráticas

y compartidas. Es decir, implica mecanismos de responsabilidad colectiva y de toma de decisiones. Proponer una mirada desde el empoderamiento, significa entonces construir procesos que desafíen las relaciones de poder existentes, obtener un mayor control sobre las fuentes de poder, transformar las estructuras y las instituciones que refuerzan y perpetúan la discriminación de género y la desigualdad social y capacitar a las mujeres pobres para que logren acceder a información y recursos.

La literatura sobre desarrollo está relativamente en consonancia con el género (Adam, 2002). Tal es así que cuando éste cobró un estatus oficial en el discurso de la corriente dominante del desarrollo varias feministas y actores comprometidos con el desarrollo comenzaron a sufrir una desilusión. Este desencanto con lo que el género se había convertido en el desarrollo, reveló que los lenguajes utilizados por el feminismo para producir y emplear el conocimiento afectaban directamente la representación de las mujeres. Imágenes tales como las mujeres son “menos corruptas que los hombres” o “más pacifistas”, que fueron elaboradas desde el feminismo con objetivos específicos, lograron instalarse como las narrativas dominantes del desarrollo. Para Cornwall et al (2008), esta situación conllevó a la circulación de representaciones empobrecidas y despolitizadas sobre temas de género. También vale la pena destacar que si bien las corrientes occidentales dominantes de desarrollo como el GED proveen un marco que desafía los privilegios masculinos y una noción de empoderamiento femenino, por otra parte utilizan la categoría “mujer” de forma acrítica, desatendiendo la cultura, nación, etnia y clase. Lo cual revela la existencia de tensiones entre una crítica feminista de la estructuras sociales y los usos más utilitarios del “género” en el desarrollo. Sin embargo, los significados del género, la comprensión del empoderamiento feminista y las críticas poscoloniales a la hegemonía Occidental de ningún modo están atadas al campo del desarrollo. En este sentido, las definiciones de lo que comprenden los enfoques “pro-mujeres” en el desarrollo difieren según las instituciones de desarrollo. Tal como afirman Radcliffe *et al.* (2003), así como existen enfoques que identifican a las mujeres como blancos de intervención también hay otros que las reconocen como agentes de desarrollo.

IMAGINANDO Y DECONSTRUYENDO A LAS MUJERES GUARANÍES: EL RETRATO DE MISIONEROS, FOTÓGRAFOS Y ETNÓGRAFOS

Desde el siglo XIX hasta la actualidad, las mujeres guaraníes han sido retratadas por misioneros franciscanos, fotógrafos, etnógrafos y antropólogos. Sus representaciones más frecuentes han sido las asociadas a la “esclavitud” y “servidumbre”, la desnudez como símbolo de su salvajismo/inferioridad, su contrastante “castidad” y virtuosismo frente a la libertad sexual de las jóvenes choroti, toba y ashuslay, su marginal contribución en términos económicos, la “maternidad” como sello distintivo de la identidad femenina y su posición “subordinada y de “sometimiento” al hombre. Curiosamente, más allá de las distintas posiciones teórico epistemológicas de los autores y de los contextos históricos, estas imágenes que aparecen en fuentes documentales, fotográficas y etnográficas, han subrayado menos la agencia de las mujeres indígenas que su posición subordinada. Como apunta Thomas (1996), las representaciones son formas autorizadas de construir a los sujetos, sus posibles acciones, las posibles inflexiones morales de sus acciones, sus roles históricos, entre otros. A este tipo de producción de discurso bajo condiciones de desigualdad de poder Mohanty (1991) la denomina “la jugada colonialista”, en tanto implica construcciones específicas del sujeto colonial/tercermundista en/a través del discurso de maneras que permitan el ejercicio del poder sobre él.

La literatura misionera franciscana fue uno de esos poderosos discursos que jugó un importante papel en la cristalización de un tipo de imagen sobre las mujeres chiriguanas.³ A fines del siglo XIX y principios del XX los franciscanos que actuaron desde el Colegio de Tarija, Propaganda FIDE, aprovecharon sus años de evangelización y convivencia en las misiones con los chiriguanos para forjar un retrato de sus costumbres. En la obra de Dorotheo Giannecchini, un “soldado de la paz” que consideraba al Chaco como una de las regiones “más tenebrosas” del mundo, la mujer aparece retratada de la siguiente manera:

Entre los chiriguanos la mujer no es una persona sino un objeto. Ella carga con todos los sufrimientos de la maldición de Dios a Eva: *sub viri potestate et ipse dominabitur tui* (y estarás sometida a la autoridad

del hombre y él te dominará, Gn. 3, 16). Mientras ella le satisface es mujer, es esposa, madre y hermana, después es un *uicoi pochiño*, como dicen ellos, es decir, sólo un ente, una existencia cualquiera, una *cuña pochi*, una mujer sucia, una *tata ipo ipi pochi vaé*, es decir una cosa, una mano para el fuego, queriendo expresar con este apodo despreciativo el hecho de que toda su ocupación y oficio es dar de comer sentada junto al fuego (1989, p. 302).

“Siervas” y “esclavas” fueron las palabras escogidas por el misionero franciscano para ilustrar la situación de sometimiento y desigualdad en la que se encontraban las mujeres chiriguanas. Pero si las mujeres eran retratadas como nacidas y hechas para el placer de los hombres, para servirles y depender de ellos y darles hijos y también como víctimas del deseo de sus padres que las entregaban a quien debían reconocer como su esposo y marido, los hombres, en cambio, eran vistos como seres abusivos, salvajes, voluptuosos, licenciosos y traidores. Estas representaciones del hombre chiriguano como un ser despreciable que tenía el derecho a abandonar, despreciar y golpear a sus mujeres por cualquier banalidad como acto de demostración de autoridad y como holgazán que echa todo el peso de la familia sobre la espalda de la mujer fueron más privilegiadas que aquellas otras imágenes que lo describían como un guerrero de carácter belicoso, arrogante y amante de la independencia. Imágenes bastante similares de las mujeres chiriguanas son las que encontramos en la obra de Bernardino de Nino, un franciscano que durante más de treinta años residió en una reducción misional en Bolivia:⁴

el carguero de la casa, acarrea el maíz con su añapoca, especie de red, va al manantial y trae en sus hombros y á largas distancias unas 50 libras de agua, prepara la comida, elabora la chicha, aseca su casa, hila, teje ponchos, hace ollas, cuida a sus hijos, cría chanchos, gallinas, ovejas cabras, hace el queso, si tiene vacas (Nino, 1912, p. 208).

A esta descripción de las mujeres en su condición de seres explotados en la división sexual del trabajo, se añadirán otras sobre la “reclusión”⁵ de las jóvenes, los “celos”, la infidelidad y los actos de violencia masculina que también tienen como finalidad ilustrar la posición desigual y la actitud pasiva, sumisa y de víctima que la mujer tiene dentro de la sociedad chiriguana.

Estas formas de construir a los sujetos, sus posibles acciones y sus roles históricos silencian otras imágenes de agenciamiento en las que mujeres y hombres son retratados desde la resistencia: los incendios de las misiones o la batalla de Kuruyuki (1892), el último enfrentamiento de los chiriguano con el hombre blanco.

Otro centro de producción de discurso bajo condiciones de desigualdad fue el Ingenio azucarero “La Esperanza”, en San Pedro de Jujuy.⁶ Allí, el antropólogo alemán Lehmann Nitsche⁷ junto al entomólogo y responsable del registro fotográfico Carlos Bruch llevarían adelante su “expedición científica”. Orientados por la antropología física y las técnicas antropométricas, estos investigadores consideraron a la fotografía como una importante técnica de registro de las medidas y observaciones efectuadas sobre los indígenas que además permitía realizar un estudio de gabinete de todo lo registrado. El aparato fotográfico ofrecía una representación del objeto en estudio depurada del contexto, un instante recortado de su existencia real, lo suficientemente reducido como para ser examinado cómodamente en el laboratorio (Kriscautzky, 2007). Con el objetivo de poder crear las condiciones adecuadas para escudriñar la fisonomía y las proporciones de los indígenas retratados, los investigadores aislaron todas aquellas variables vistas como elementos de distorsión, descontextualizaron sus cuerpos y dispusieron un nuevo orden regido por los protocolos de la antropometría. También utilizaron fondos blancos, grises y desenfocados para tomar las fotografías creando un efecto de homogeneidad y uniformidad de contexto.

La humillación para las mujeres indígenas del Chaco fue aún mayor que la de los hombres, puesto que ellas fueron obligadas a posar desnudas⁸. Los cuerpos femeninos son escrutados por un ojo científico deshumanizado que se propone capturar una fisiología que considera en vías de extinción y que, sin éxito, se propone ocultar las marcas del disciplinamiento corporal. Por todo ello, las mujeres indígenas no son fotografiadas trabajando en los cañaverales como tampoco en sus casas, o junto a sus familias o comunidades. Por el contrario, las imágenes presentan a mujeres que no se mueven, que están aisladas, que no tienen tradición ni historia ni pasado. Más bien se trata de representaciones de mujeres pasivas, congeladas y ahistóricas. El propósito de este tipo de construcción de los sujetos parece haber sido demostrar el supuesto carácter inferior de los indígenas que fundamentaba su explotación en pos de algo llamado “progreso” y “civilización”.

La invisibilización del contexto sociopolítico en el cual se construyó la representación del indígena como un ser desposeído, anacrónico, desclasado y sin pertenencia étnica no impidió a Nitsche notar su inestimable valor para el progreso del país. Así lo sostuvo el antropólogo: “Esta gente representa sin duda un elemento importante en la explotación de la riqueza del país, fomento de industrias y del comercio de aquellas regiones, y en la época en que se necesitan brazos, constituyen un cuerpo de obreros sumamente baratos y sin pretensiones, hábil para el desempeño de los trabajos ordinarios y pesados del campo y de los ingenios para lo cual el peón europeo, sería demasiado caro e incapaz de soportar el clima húmedo y caliente de aquella zona” (1907, p. 54).

Paralelamente a esta expedición científica, en la primera década del siglo XX y durante las dos siguientes, etnógrafos suecos, germanos y suizos se adentraron en el Gran Chaco con la intención de etnografiar las “tribus” indígenas que habitaban en Argentina, Bolivia y Paraguay. Eric von Rosen, Erland Nordenskiöld⁹ y Alfred Métraux,¹⁰ entre otros, querían encontrar a los “indios del Chaco” viviendo de la forma “tradicional” para registrar sus mitos y costumbres y acopiar la máxima cantidad posible de vestigios de su cultura material para acrecentar las colecciones de las instituciones y museos que financiaban sus exploraciones. Afortunadamente para los investigadores así fue como encontraron a los indígenas, aunque también registraron en sus observaciones signos evidentes de que el proceso de “aculturación” ya había comenzado. Estos etnólogos humanistas le dedicaron un importante tiempo a la observación y registro de la división sexual del trabajo, el matrimonio y la posición social de la mujer indígena, entre otros tópicos como la organización social, los rituales y el parentesco. Dicha preocupación por la posición femenina fue un tema de reflexión en la obra de Nordenskiöld:

Varios viajeros pintan la posición de la mujer indígena como muy lamentable, lo cual seguramente tiene su origen en una observación bastante superficial. El viajero se indigna del trato injusto al ver un hombre hacer largas caminatas llevando solamente sus armas acompañado por su mujer que carga con todo el mobiliario. No obstante, esto es totalmente natural y justo. El hombre lleva las armas y ninguna otra carga para poder estar presto a defender a los suyos y cazar cuando se presente la oportunidad (1912, p. 83-84).

Las descripciones de los etnólogos construyen una nueva imagen de las mujeres indígenas que se aleja del estereotipo del “carguero”, “esclava” y “sierva” retratado por los misioneros. Las mujeres de varios pueblos indígenas (choroti, ashluslay, toba y wichí) son caracterizadas por su amplia libertad sexual y matrimonial, la falta de pudor para con sus cuerpos, su erotismo, una influyente posición en las aldeas, un trabajo diligente por voluntad propia y altamente valorado. Esta “posición de la mujer” no sólo pretendía deslegitimar el mito de la “esclava” y el “carguero” sino además aquel otro que retrataba al hombre como una ser cruel, salvaje, holgazán e infiel. Más allá de que estos atributos estuvieran asociados con la intencionalidad de probar una integridad y humanidad en los pueblos indígenas, lo cierto es que estas mismas descripciones no fueron las que los etnógrafos aplicaron a las mujeres chiriguanas. El valor de la “castidad” hasta el matrimonio, la estricta “moralidad” sexual¹¹, la “decencia” de la mujer que no busca aventuras ni acepta visitas masculinas, el matrimonio como una “compra” fueron algunas de las reglas sociales aplicadas a las mujeres que los etnógrafos observaron vigentes entre los chiriguanos.

Algo similar sucede con Métraux (1935) quien más allá de afirmar que las mujeres indígenas son muy bien tratadas, gozan de autoridad y consideración y de caracterizar a sus matrimonios como armónicos y basados en la afección mutua, presenta la imagen de la mujer chiriguana en una posición de desigualdad. A esta diferencia de poder entre hombres y mujeres hace referencia Métraux cuando apunta: “Si es de presumir que las mujeres chiriguanas desempeñan cierta influencia en la vida social, raras veces acceden a la dignidad de tubisa (regional) o de cacique. Ningún obstáculo en principio, se opone, sin embargo, a su elección” (1935, p. 419). La ausencia de mujeres ejerciendo un rol connotado occidentalmente como el espacio por excelencia de poder es visto como evidencia del lugar inferior que tiene la mujer en la sociedad chiriguana. Como para muchos otros autores, la desigualdad femenina también está fuertemente asociada con su papel secundario en la economía.

Quando los hombres siembran, las mujeres les ayudan. La cosecha representa para ellas un duro esfuerzo, pues tienen que transportar desde las chacras a su aldea pesadas cargas de maíz. En comparación con otras tribus americanas, las mujeres chiriguanas desempeñan un

papel muy poco importante en la agricultura, que está por lo común reservada a los hombres, interviniendo aquéllas únicamente en los trabajos de desmonte (Métraux, 1935, p. 418)

La producción antropológica argentina entre el sesenta y el ochenta retoma varios de los tópicos explorados por los etnógrafos suecos y suizos. En su informe del Primer Censo Indígena (1965-67), Magrassi realiza un cuadro de la división sexual del trabajo, reafirmando el estereotipo de la mujer chiriguana y su papel marginal en la economía construidos por los etnógrafos de principio de siglo. Este interés por indagar acerca de la “posición femenina” es recuperado también por Rocca (1986) cuando recopila una historia de vida que tiene a una mujer chiriguana como protagonista. En su experiencia de vida, narrada desde una misión franciscana, Rocca encuentra evidencias de “marginalidad” y “desintegración” social como asimismo rastros de coerción y violencia hacia las mujeres en las uniones matrimoniales. Estas representaciones reponen la imagen de una mujer como un ser débil, pasivo y sumiso, pero también añaden otras que la retratan como marginal y pobre. La construcción de esta representación de la mujer que no se reconoce como indígena y como un ser indefenso y repleto de necesidades es clave para aplicar formas de autoridad y protección paternalistas tales como las que practicaron los franciscanos.

Quizá por todo eso, poco sorprende que la producción antropológica del siglo XXI haya intentado derrumbar algunos de estos mitos sobre la posición desigual de la mujer chiriguana.¹² Con tal fin, Hirsch explora la participación económica de la mujer (2003a), para luego corroborar la ecuación que sostiene que a una mayor participación económica mayor el prestigio y poder político. En otras palabras, la participación en la producción económica o generación de ingresos pasa a ser considerada como un indicador que define prestigio, reconocimiento y posición social por tratarse de un ámbito altamente valorado. Y en este sentido, es menos curiosa la afirmación de la autora de que la “mayor participación económica” no ha modificado la posición subordinada de la mujer que su recuperación de la imagen que retrata a la mujer guaraní como un sujeto “subordinado” y “sometido” a la figura del marido.

En guaraní, el término para esposa *jembireko* o *hembireko*, según el diccionario de Giannecchini (147) proviene de la palabra “temireco: tembi y reco, participio, lo que se tiene y posee materialmente.

Chembireco y cherembireco, la mujer que yo tengo o poseo por esposa. Reko tiene muchas acepciones, significa tener, poseer, pero también alude a concebir” (147). Este aspecto de la posesión de la mujer ha ido cambiando, las citas antes mencionadas de Nino y Giannecchini aluden al trato y al sometimiento de la mujer. Actualmente se observa que muchos maridos limitan las actividades de sus mujeres, por ejemplo, no las dejan salir a realizar visitas o que las hagan solas, y les ordenan lo que deben hacer (Hirsch, 2008b, p. 238).

La poderosa imagen de la mujer “esclava” y “sierva”, maternal y reproductiva asociada a su labor doméstica, desplaza y minimiza otras construcciones del sujeto que aparecen levemente insinuadas. Detrás de esta potente representación que asocia a la mujer a lo doméstico y reproductivo subyace no sólo una conceptualización del espacio en términos de público y privado, sino además una jerarquización o valorización desigual del espacio social femenino. De ahí que hasta incluso aquellos estudios etnográficos que adoptan una “perspectiva de género”, refuerzan la imagen de las mujeres guaraníes sometidas y pasivas y colaboran en la construcción de un único retrato femenino. En este sentido valdría la pena preguntarse si no es posible trazar una continuidad entre ésta imagen y la de los enfoques de desarrollo que promueven una representación de la mujer tercermundista congelada, ahistórica, aislada del contexto socioeconómico y político, y carente de opciones y libertad de acción. A estas formas autorizadas de construir sujetos y sus acciones se refiere precisamente Mohanty (1991) cuando se refiere al proceso de homogeneización y sistematización conceptual de la mujer en el Tercer Mundo.

LAS CAPACITACIONES EN DERECHOS DE LA MUJER

Desde la década del noventa hasta la actualidad, una importante cantidad de comunidades indígenas del noroeste argentino se han vuelto el foco de una serie de acciones impulsadas por técnicos, ONGs y proyectos y programas de desarrollo. De acuerdo al momento histórico, los programas adoptaron distintos discursos para dirigirse al indígena. Así, mientras que algunos los consideraron en su condición de “campesinos” y/o “productores”, otros los incluyeron como “pobres” o “vulnerables” y unos pocos como “aborígenes” o “indígenas”. En este marco, ya sea como mujeres campesinas, productoras,

rurales, pobres o vulnerables también las indígenas fueron incorporadas en la óptica del desarrollo. Más allá de las diferencias entre los modelos de desarrollo, lo cierto es que la mayoría comparte el hecho de etiquetar a las mujeres con rótulos que invisibilizan su pertenencia étnica. La invisibilización o falta de reconocimiento de esta dimensión de la identidad no significa la exclusión de las mujeres indígenas del desarrollo. Su “inclusión” se basa, principalmente, en el hecho de que sean mujeres, rurales y pobres como fue el caso del Programa Social Agropecuario (PSA) que se dirigió a ellas en su condición de mujeres “rurales”. Algo similar sucedió con el Programa de Alivio a la Pobreza e Iniciativas Rurales (PROINDER) que incluyó a la mujer como grupo “vulnerable” junto a los jóvenes y aborígenes.¹³

La atención del desarrollo puesta en las mujeres supone tanto la implementación de una diversidad de prácticas y metodologías como de discursos forjados de acuerdo a los modelos teóricos imperantes. Tomando como punto de partida las acciones llevadas adelante por la ONG ARETEDE,¹⁴ me detendré en el valor y sentido que las capacitaciones en derechos adquirieron para las mujeres guaraníes¹⁵ de tres comunidades rurales: Campo Blanco, Peña Morada y Caraparí. En función de analizar de qué modo las mujeres guaraníes de éstas comunidades adaptan a nivel local las capacitaciones en derechos de la mujer, tomo la noción de “encuentros de conocimiento” propuesta por Nygren (1999) quien se refiere a esta como una forma en la que los conocimientos locales y globales, tradicionales y modernos están complejamente entremezclados.

La capacitación en derechos de la mujer fue junto a la de derechos indígenas uno de los contenidos privilegiados por las fundadoras de ARETEDE para acompañar la “implementación” de diversos proyectos de desarrollo dirigidos a las mujeres guaraníes de las comunidades rurales. Percibirse como protagonistas de éstas actividades fue para las mujeres indígenas algo muy importante y destacado en tanto supuso adquirir conocimientos y habilidades que hasta ese entonces sólo habían sido accesibles a organizaciones indígenas y líderes comunitarios. Con frecuencia, las capacitaciones adoptan la forma de “talleres” y se desarrollan en las propias comunidades. Estas reuniones suelen llevarse adelante a la sombra de un árbol, en el quincho de paja de la casa de alguna familia o en el salón multiuso de la comunidad. Aunque también las capacitaciones en derechos de la mujer pueden ser parte de los tópicos abordados desde los encuentros de mujeres indígenas zonales, departamentales y los encuentros de mujeres nacionales.¹⁶

Las capacitaciones en derechos de la mujer han abarcado temas tales como la violencia doméstica y las leyes de protección; los derechos laborales, el derecho a la educación, a la salud y derechos sexuales y reproductivos. No obstante, como señalaron varias mujeres guaraníes entrevistadas, las capacitaciones fueron principalmente un espacio reflexión colectivo respecto de ciertos tópicos como las relaciones entre hombres y mujeres; la posición de la mujer en la comunidad; la división sexual del trabajo; los roles; la identidad; la violencia y discriminación. Como señala Marta,¹⁷ una mujer de treinta años y madre de dos hijos que asistió a las capacitaciones:

Pensábamos todas juntas sobre el rol, la participación y la representación de la mujer en la comunidad. Hace cinco años que la técnica viene trabajando con nosotras. Ahí fue cuando nos dimos cuenta de que teníamos derechos y que no sólo debíamos cuidar a los chicos y estar en la casa. También tenemos derecho a salir y a divertirnos.

Las capacitaciones en derechos también son consideradas como un “aprendizaje” que les permitió “valorizarse como mujeres” y un instrumento de “defensa”. Valeria a quien conocí en el 2005 cuando ocupaba el cargo de Presidenta del “grupo de mujeres” de la comunidad de Campo Blanco, reflexiona así:

Antes éramos más tímidas y cuando llegaba alguien a la comunidad estábamos calladitas, no podíamos ni hablar. Con las capacitaciones y los encuentros fuimos perdiendo la timidez, aprendimos a enfrentarnos a las autoridades, a reclamar nuestros derechos. [...] Nosotras tenemos derechos indígenas y derechos de mujer. No por ser mujer hay que vivir en la casa, tenemos también derecho a descansar. Si nos maltratan, hay que saber sobre el derecho de nuestro cuerpo. Los hombres eran machistas. Ahora no nos pueden cuestionar por qué nos arreglamos. Ahora nos arreglamos, nos hacemos las malas. Eso del hombre afuera y la mujer en la casa era antes. Ahora tenemos derecho a decir, a cuidarnos al tener relaciones. Los hombres se ponen celosos porque las mujeres salen.

Paralelamente al reconocimiento y valorización del rol de la mujer en el hogar y la comunidad, las capacitaciones en derechos impulsaron la conquis-

ta de nuevos espacios comunitarios por parte de las mujeres guaraníes. Lo cual se vincula con el hecho de que las fundadoras de ARETEDE alentaran a las mujeres a una mayor “participación” en la política comunitaria. A esto se refiere Juana, una mujer que en el 2009 se desempeñaba como presidenta del Consejo Comunitario:

Todo comenzó con las capacitaciones. Tratábamos temas de identidad y de derechos de la mujer y veíamos de cómo siendo mujeres podíamos participar en el Consejo Comunitario para tomar decisiones y cómo ser parte de las autoridades de la comunidad. [...] Hubo después varias capacitaciones en planificación familiar, en participación y derechos de la mujer. Antes ese grupo de mujeres no salía de su casa. Alba dice siempre que Lidia fue quien nos avivó.

En ese sentido, las mujeres guaraníes consideran que las capacitaciones en derechos fueron clave para su posterior involucramiento en los espacios de toma de decisiones comunitarios y luego a nivel zonal. Esto se tradujo en que las mujeres comenzaran a ganar espacios en reuniones y organizaciones comunitarias como así también en ámbitos de decisión interétnicos y extra-comunitarios que tradicionalmente les habían sido negados. Es interesante notar que en este avance de las mujeres guaraníes ellas también fueron ganando conocimientos sobre ciertos temas que les permitieron a ampliar su panorama de la situación provincial. Un ejemplo de ellos, es que las mujeres comenzaron a participar de encuentros – organizados por instituciones de desarrollo – que invitaban a campesinos criollos e indígenas del Chaco a capacitarse y reflexionar sobre la situación territorial en un contexto de situaciones de desalojo y avance de la frontera sojera y porotera. La presencia en este tipo de reuniones fue modificando la posición y prestigio de algunas mujeres guaraníes que comenzaron a ser reconocidas más allá de sus comunidades por su lucha a favor de los derechos de los pueblos indígenas. Nilda una mujer de cincuenta años cuya comunidad había llevado adelante un proceso de lucha y un juicio contra una multinacional por el trazado de un gasoducto me dijo así:

La mujer va viendo que sí tenemos derechos de defendernos. De la discriminación fuimos aprendiendo y fuimos aprendiendo a ser más

fuertes y a sentir ánimo de seguir luchando por todo. No mirar para atrás, mirar para adelante. El derecho por la tierra y el derecho de la mujer en la tierra.

En la participación de las capacitaciones las mujeres han encontrado una forma de hacer escuchar sus reclamos como pueblos indígenas. En sus luchas cotidianas y por sus derechos los conocimientos abordados durante las capacitaciones y encuentros han adquirido especial sentido y valor para las mujeres guaraníes. El saberse poseedoras de derechos como mujeres e indígenas ha sido central en la definición de su actual posicionamiento como actores políticos, en su lucha en defensa de los derechos y en la elaboración de sus demandas. Así para las mujeres guaraníes el valor de las capacitaciones aparece asociado con brindar un espacio de reflexión sobre conocimientos relacionados con la defensa de los derechos de las mujeres en el marco de los derechos de los pueblos indígenas.

REFLEXIONES FINALES

Al comenzar este artículo exploré las formas en que las mujeres tercermundistas son retratadas desde distintos modelos de desarrollo. Este recorrido por las corrientes principales de desarrollo reveló la poderosa construcción de una representación “promedio” de la mujer tercermundista caracterizada como repleta de necesidades y problemas, carentes de opción y libertad que habilita un proceso de homogeneización y sistematización conceptual de la opresión de las mujeres. El análisis en paralelo de las representaciones de las mujeres guaraníes en diversas fuentes documentales y etnográficas reveló cómo ésta producción ha ido consolidando un cuerpo bastante homogéneo de ideas sobre su feminidad y su posición. La mujer guaraní ha sido fundamentalmente asociada a imágenes que enfatizan su carácter de “esclava” y “sierva”, para ilustrar su posición desigual en las relaciones de género. En la misma línea también se ha señalado su inferioridad en relación a su contribución en términos económicos. Las referencias a su castidad, virtuosismo y el ejercicio de un control patriarcal en las uniones sexuales forman parte de ese vasto abanico de imágenes recurrentes desplegadas para describir su posición subordinada. La fuerza de esta imagen estereotipada ha oscurecido/opacado la representación de las mujeres desde la agencia, desconociendo ámbitos en

los cuales se desenvuelve ejerciendo roles altamente valorados dentro de la sociedad guaraní. Este tratamiento dado a “la mujer guaraní” tiende además a desdibujar la heterogeneidad de experiencias e historias vividas que crean distintos horizontes y marcan fronteras generacionales entre las mujeres. A mí entender es aquí donde es posible reconocer una continuidad en la mirada colonizadora que en su producción de discurso bajo condiciones desiguales de poder, construye formas monolíticas de ser “mujer guaraní”, invisibilizando su agencia. Las mujeres guaraníes del noroeste de Salta han tomado la iniciativa de hacer oír sus reclamos en piquetes, marchas y movilizaciones. Pero asimismo, en el marco de actividades como encuentros, talleres y capacitaciones propuestos por programas de desarrollo y ONGs que las interpelan. En estos espacios sociales las mujeres guaraníes adquieren conocimientos e intercambian reflexiones sobre sus derechos, la situación en la que se encuentran y las posibles estrategias políticas. Como asimismo expresan sus luchas por los derechos de los pueblos indígenas, demandas por reconocimiento y participación en los procesos de toma de decisiones relacionados con proyectos y organizaciones de desarrollo. Llegados a este punto es posible afirmar – como lo sostuviera Radcliffe *et al.* (2003) – la importancia de reflexionar en torno a las formas en que el género es transnacionalizado a través de organizaciones de desarrollo y ONGs locales que intervienen en comunidades indígenas, impulsando cambios en los roles y relaciones de género. Aunque el objetivo de este trabajo no haya sido analizar el rol de ARETEDE, es interesante remarcar que su actuación tiene implicancias tanto sobre cómo los mujeres guaraníes se ven a sí mismas como asimismo en relación a su posicionamiento como actores políticos en las demandas por sus derechos y la presión al Estado argentino para que cumpla con los compromisos asumidos al signar convenios, acuerdos y declaraciones internacionales.

NOTAS

1 Desde 2005 hasta 2011 realicé distintas campañas de trabajo de campo en tres comunidades guaraníes de los municipios de Aguaray y Pocitos/Salvador Mazza, provincia de Salta.

2 Para Molyneux (2003) la noción de empoderamiento surge de las organizaciones movilizadas que llevan adelante demandas para transformar las estructuras de subordinación.

3 En la literatura etnográfica y etnohistórica se denomina a los guaraníes como chiriguano (ver Combès, 2005).

4 En 1607 se funda un Convento de la orden Franciscana en Tarija, Bolivia y en 1755 este convento se volvió en Colegio de Propaganda FIDE, un centro para las campañas misioneras de los pueblos indígenas del Chaco que construyó una red de misiones a lo largo de Bolivia. A partir de la creación de “estaciones” en el territorio indígena los franciscanos intentaron evangelizar a varios grupos del Chaco. En el noroeste argentino, la Custodia Provincial de Misioneros Franciscanos de Salta se creó en 1923 y un año después, en 1924, se fundaba en Tartagal, Salta, el centro misionero franciscano entre poblados avaguaraníes, proliferando la creación de misiones.

5 La reclusión o el “encierro”, como la llamaban los franciscanos, se producía con la primera menstruación de las jóvenes y marcaba el inicio de una nueva etapa

para la mujer en la cual atrás quedaba la niñez para abrirse paso en la vida adulta.

6 Lejos de percibir las condiciones de explotación en el ingenio como un obstáculo, los investigadores consideraron que la relación de “confianza” absoluta entre el propietario y los indígenas era muy valiosa para el examen somático que se proponían realizar. Como afirma el propio Nitsche, “los individuos, ya fuera de su acostumbrado ambiente, son por lo mismo, más accesibles a investigaciones físicas y no se oponen a ellas, como generalmente sucede en el propio terruño” (1907, p. 54).

7 Por esos años, Nitsche era el encargado de la Sección Antropología del Museo de la Plata y llega en agosto de 1906 al ingenio de Mr. Walter Leach con recomendación del Director del Museo.

8 Me refiero principalmente a la fotografías que se encuentran en la obra de Kriscautzky Xavier (2007): “Desmemoria de la Esperanza. Ministerio de Educación de Ciencia y Tecnología”.

9 En 1901-1902 estos investigadores emprendieron lo que se conoció como la Expedición Sueca Chaco-Cordillera que en gran parte fue financiada por el Conde von Rosen y de la cual también formaron parte el botánico Fries y el ornitólogo Gustaf von Hofsten. Nordenskiöld fue convocado para realizar el trabajo de zoología mientras que Rosen se ocuparía de la parte de antropología de esta expedición. Pero con el tiempo

esto cambió y Nordenskiöld fue quien se hizo cargo de la parte antropológica. Su interés por el Chaco y sus tribus lo llevó a realizar otros viajes en 1908-1909.

10 Sus maestros en su formación académica, intelectual y profesional fueron Marcel Mauss y Erland Nordenskiöld. En un sentido más amplio, Métraux recibió el influjo teórico y metodológico de las ideas de la sociología francesa y de la escuela de americanistas de Gotemburgo.

11 Nordenskiöld afirma que desde el punto de vista de misioneros, las condiciones morales que impregnan entre los indios las describen como muy negras. Sin embargo, el etnógrafo destaca que en los poblados chané-chiriguano “puramente paganos nunca se ofrecía una muchacha a los miembros de la expedición, lo que en cambio sí ocurría en las misiones” (1912, p. 197).

12 Este tópico está relacionado a la pregunta por la subordinación de las mujeres y la complementariedad o jerarquía en las relaciones de género en las sociedades vistas como “simples”. Algo similar sucede con la representación de la política la cual, como señala Overing (1986), responde muchas más veces a una mirada del investigador occidental que la entiende como una fuerza co-extensiva de coerción y subordinación que a la propia definición de las poblaciones indígenas.

13 Los proyectos productivos, de infraestructura o mejoramiento doméstico

que ARETEDE lleva adelante se desprenden de líneas de programas de desarrollo de organismos nacionales tales como el PSA de la SAGPyA actualmente de la Subsecretaría de Agricultura Familiar (SsAF); el Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (PROINDER) y el Programa de Desarrollo Social en Áreas Fronterizas del Noroeste y Noreste (Prosofa). Como así también de organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo como fue el caso del Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) del Programa de Atención a los Grupos Vulnerables.

14 La ONG inicia su trabajo en la década del noventa y realiza sus intervenciones en comunidades indígenas de las localidades de Tartagal, Aguaray y Salvador Mazza/Pocitos. Aretede define a su campo como “problemática del desarrollo”, entendiendo por ésta un conjunto de actividades e iniciativas muy heterogéneas relacionadas con la asistencia técnica en proyectos, capacitaciones, encuentros de mujeres, fortalecimiento de las organizaciones, talleres de memoria étnica y arte y programas de radio. Todas estas actividades desplegadas por la ONG en sus primeros años de existencia han estado fundamentalmente dirigidas hacia las mujeres indígenas. El equipo de la ONG está conformado por un ingeniero agrónomo, dos comunicadores sociales y las dos socias fundadoras: Li-

dia una maestra y técnica en desarrollo y Antonia una antropóloga. Sin embargo, la mayoría de las actividades y organización sobre las fundadoras.

15 Por “mujeres guaraníes” me refiero a las mujeres de éstas comunidades que habían o estaban siendo destinatarias de un proyecto de desarrollo y/o que mantenían relación con la ONG ARETEDE a través de su participación en alguna de las actividades que llevan adelante.

16 Para ejemplificar presentamos parte de la memoria del III Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas del (2003) en la cual las mujeres indígenas del Departamento San Martín desarrollan los siguientes tópicos prioritarios: *i)* derecho a la participación en las comunidades y en los espacios políticos. Problemas: se niega la participación de las mujeres en la comunidad y en las instituciones indígenas; los maridos se oponen a la participación de la mujer; se piensa el acceso de la mujer a los cargos del poder; *ii)* derecho a ser reconocidas como mujeres indígenas y ciudadanas. Problemas: a) discriminación: en el trabajo; en las escuelas; en el hospital; en nuestra casa; b) no nos escuchan cuando hablamos y opinamos; c) nos niegan el lugar y la participación a las mujeres; *iii)* derecho a la tierra. Problemas: usurpación de tierras comunitarias; depredación de tierras; falta de título; falta de personería jurídica comunitarias; *iv)* derecho a la educación. Problemas: no

se respeta la lengua materna, el nivel de enseñanza en las escuelas rurales es más bajo; hay pocos maestros bilingües, no se respetan a los maestros bilingües, no hay suficientes talleres de capacitación; *v)* derechos al trabajo. Problemas: no tenemos trabajo digno, nos explotan en el trabajo, tenemos que trabajar muchas horas, no podemos vender los productos que hacemos por no tener facturas; *vi)* derechos a viviendas dignas. Problemas: las viviendas son precarias, convivimos con vinchucas, ratas, cucarachas, víboras, alacranes, todo esto acarrea enfermedades. Cuando llueve las casas se inundan después queda humedad; abusos sexuales de padres a hijos: las casas se deterioran y se caen; y *vii)* derechos a la salud. Problemas: no hay atención médica en las comunidades, no nos atienden en los hospitales, los médicos no nos dejan usar remedios caseros, no tenemos acceso a estudios y controles para diagnóstico de enfermedades, somos discriminados en el hospital.

17 Todos los nombres que aparecen en el texto son ficticios para preservar

REFERENCIAS

ADAM, Barbara. The Gendered Time Politics of Globalization: of Shadowlands and Elusive Justice. *Feminist Review*, n. 70, p. 3-29, 2002.

ARENAS, Patricia. Alfred Métraux y su visión del mundo indígena en los trabajos etnográficos en el Chaco argentino. *Société suisse des Americanistes*, n. 66-67, p. 127-132, 2002/2003.

BATLIWALA, Srilatha. El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. In: LEÓN, Magdalena (Comp.). *Poder y empoderamiento de las Mujeres*. Bogotá: TM Editores, 1997. p. 187-211.

BOSERUP, Ester. *La mujer y el desarrollo económico*. Madrid: Minerva, [1970] 1993.

COMBÈS, Isabelle. *Etno-historias del Ioso: Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB; IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

CORNWALL, A.; HARRISON, E.; WHITEHEAD, A.. *Gender Myths & Feminist Fables. The Struggle for Interpretative Power in Gender and Development*. New York: Blackwell Publishing, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. La inquietud de sí. Ciudad de México: Siglo XXI, [1984] 1987.

_____. *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, [1975] 2001.

GIANNECCHINI, Doroteo. *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del chaco boliviano*. Tarija: Fondo de Inversión Social-Centro Eclesial de Documentación, [1898] 1996.

GUZMÁN, Virginia. Desde los proyectos de desarrollo a la sociedad. In: GUZMÁN, Virginia; PORTOCARRERO, Patricia; VARGAS, Virginia (Comps.). *Género en el Desarrollo*. Lima: Entre Mujeres, 1991. p. 303-324.

HIRSCH, Silvia María. Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino. In: HIRSCH, Silvia (Coord.). *Mujeres indígenas en la Argentina*. Cuerpo, trabajo y poder. Buenos Aires, Biblos, 2008. p. 231-251.

_____. Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica. *Runa*, Buenos Aires, n. 24, p. 213-232, 2003.

HYNDAM, Jennifer. Re-stating Feminist Geography. In: AMERICAN ASSOCIATION OF GEOGRAPHERS ANNUAL CONFERENCE, New York, February 27-March 3, 2001.

KABEER, Naila. *Realidades trastocadas*. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo. Ciudad de México: Paidós, 1998.

- KARDAM, Nuket Gender and Development Agencies. In: GALLIN, R.S.; ARONOFF, M.; FERGUSON, A. (Comps.). *The Women and International Development Annual*. v. I. Boulder, Colorado: Westview Press, 1989. p. 133-154.
- KRISCAUTZKY, Xavier. *Desmemoria de la Esperanza*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de Ciencia y Tecnología, 2007.
- MANZANARES, Pilar Alberti. La organización de mujeres indígenas como instrumento de cambio en el desarrollo rural con perspectiva de género. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 28, p. 189-213, 1998.
- MAGRASSI, Guillermo. *Censo Nacional*. Tomo II provincias de Chaco, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fe. Resultados provisorios, Censo 1967-68. Buenos Aires Ministerio del Interior, 1968. (Primera Parte: Monografías)
- MÉTRAUX, Alfred. La mujer en las sociedades primitivas. *Azul*. Revista de Ciencias y Letras, Buenos Aires, 1931.
- _____. La mujer en la vida social y religiosa de los indios chiriguano. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 26., Sevilla. *Actas...* Sevilla, 1935. Tomo I, p. 416-430.
- MOHANTY, C., T.; RUSSO, A.; TORRES, L. (eds). *Third World Women and the politics of feminism*. Indianápolis: Indiana University Press, 1991.
- MOLYNEUX, Maxine. *Movimientos de mujeres en América Latina*. Valencia: Cátedra Universitat de Valencia, 2003.
- MOSER, Carolina. La planificación de género en el Tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de Género. In: GUZMÁN, Virginia; PORTOCARRERO, Patricia; VARGAS, Virginia (Comps.). *Una nueva lectura: Género en el Desarrollo*. Lima: Flora Tristan, 1991. p. 55-124.
- NINO, Bernardino de. *Etnografía Chiriguana*. La Paz: Tipografía Comercial de Ismael Argote, 1912.
- NITSCHKE, Lehmann. Estudios antropológicos sobre Chiriguano, Chorotes, Matacos y Tobas (Chaco Occidental). *Anales del Museo de la Plata*. Tomo I (Segunda Serie). Buenos Aires, 1907.
- NYGREN, Anja. Local Knowledge in the Environment Development Discourse: From Dichotomies to Situated Knowledges. *Critique of Anthropology*, v. 19, p. 267-288, 1999.
- NORDENSKIÖLD, Erland. *La vida de los indios*. Bolivia: APCOB, [1912] 2002.
- OVERING, Joanna. Men control women? The "Catch 22" in Gender Analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*, v. 1, 135-156, 1986.
- RADCLIFFE, Sarah; LAURIE, Nina; ANDOLINA, Robert. The transnationalization of Gender and Reimagining

Andean Indigenous Development. *Signs*, v. 29, n. 2, 2003.

ROCCA, Manuel. Facundina Miranda (una historia de vida). In: MAGRASSI G.; ROCCA, M. (comps.). *Historia de vida*. Buenos Aires: Centro de Editor de América Latina, 1986.

ROSEN, Eric von. *Ethnographical Research Work during the Swedish Chaco-Cordillera expedition 1901-1902*. Stockholm: Riksmuseets Etnografiska Avdelning, 1924.

THOMAS, Nicholas *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and govern-*

ment. Melbourne: Melbourne University Press, 1996.

SEN, G.; GROWN, C. *Desarrollo, crisis y enfoques alternativos: perspectivas de la mujer en el Tercer Mundo*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1988.

WASSEN, Henry. Four Swedish Anthropologists in Argentina in the First Decades of the 20 th Century Bio-Bibliographical Notes. *Folk Review*, v. 8-9, 1966/1967.

YOUNG, Kate. Accidents of WID and GAD. In: SEMINARIO EN EL INSTITUTE OF DEVELOPMENT STUDIES, University of Sussex, England, 1987.

DOCUMENTACIÓN CONSULTADA

Promoción de la participación de la mujer en el programa de apoyo a pequeños productores del noroeste argentino, SAGPyA, 1990.

Propuesta de Integración de la mujer rural en el programa de alivio a la pobreza e iniciativas rurales (PROINDER), febrero 1996.

La mujer rural y la perspectiva de género en el PROINDER, programa de alivio a la pobreza e iniciativas rurales, SAGPyA.

Encuentro de Mujeres Campesinas de la región del Noroeste. Cafayate, Salta, 28 y 29 de septiembre de 2000. "Mujeres unidas en lucha para defender nuestros derechos", Secretaría de Agricultura, Ga-

nadería, Pesca y Alimentación. PROINDER-SAGPyA.

Estudio sobre Mujeres Rurales en Argentina, Informe Final, agosto 2002.

Documento Final del Encuentro de las mujeres en el Tercer Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas, 1 de noviembre de 2003, ARETEDE.

Informe. Región NOA: Provincia de Salta. Experiencia de trabajo con mujeres campesinas y aborígenes, ARETEDE, 2004.

Informe, IV Encuentro de Mujeres Indígenas, ARETEDE, 2004.

Diagnóstico Zona Norte: Tartagal-Aguaray-Pocitos, Departamento San Martín, Salta, ARETEDE, 2008.

ENTREVISTA: VALÉRIA PAYE PEREIRA E LÉIA BEZERRA DO VALE

por Ângela Sacchi e Márcia Gramkow

Ângela Sacchi e Márcia Gramkow – Gostaríamos que vocês narrassem suas experiências, enquanto representantes do movimento de mulheres indígenas no Brasil e ocupando cargos em organizações indígenas e indigenistas. Primeiro, que pudessem nos informar brevemente suas trajetórias pessoais, desde a vida na aldeia até o momento de participação na vida política de seus povos, nas organizações indígenas e no órgão indigenista. Explicar como veem a inserção das mulheres no movimento indígena e nessas instituições. E, ainda, se esta participação possibilita de fato o atendimento às demandas das mulheres indígenas nos diversos órgãos em que ocupam cargos e/ou mantêm relações de parceria.

Valéria Paye – Venho da Terra Indígena Parque do Tumucumaque, localizada no norte do Pará, na fronteira com o Suriname. Saí da aldeia aos 10 anos para estudar, para depois voltar para a aldeia e atender o meu povo. Estudei, me formei como auxiliar de enfermagem, e voltei para a aldeia para atuar na questão da saúde indígena junto a meu povo. Trabalhei na aldeia principal, que é a Missão Tiriyo, e em todas as aldeias dentro da minha terra. Acho que foi a partir da minha atuação na questão da saúde, no atendimento na saúde nas comunidades, que meu povo conseguiu ver meu trabalho. Tanto é que me indicaram para concorrer à coordenação da nossa organização no Amapá, a Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque (APITU). Assim, fui eleita tesoureira, junto com outros parentes, na APITU. Com esta eleição, tive que sair da aldeia para ir para Macapá, onde fica a sede da organização.

AS & MG – E quantos anos você tinha nessa época?

VP – Nessa época, tinha 22 anos. Então, quando cheguei em Macapá, as coisas foram acontecendo. Comecei a participar, principalmente, do processo de discussão e implementação da questão da saúde indígena, pois, quando cheguei em Macapá, era o momento do processo de discussão dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). No Amapá, então, fiz parte da discussão e implementação dos DSEIs. Inclusive, contra a minha vontade, a APITU assumiu o convênio da saúde indígena no Amapá e norte do Pará. Esta discussão da implementação dos DSEIs me levou para outros espaços; foi quando tive a oportunidade de participar de fato de uma discussão em âmbito nacional, que foi na Conferência Nacional de Saúde Indígena, acho que a segunda conferência. Nesse momento em que participava do processo dessa discussão, também comecei a dialogar com pessoas que estavam na Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), enquanto dirigente de uma organização local, que era base da COIAB. Até aquele momento, ninguém da minha região se dispunha a fazer essa interlocução com as outras organizações que não fossem de dentro do Amapá. Mais uma vez, fui colocada para fazer esse diálogo. E, em função dessa interação decorrente do processo de discussão dos DSEIs, fui indicada como conselheira para a COIAB. Assim, fiz parte do Conselho Deliberativo e Fiscal (CONDEF) da COIAB, como representante da minha organização. A partir daí, a coisa cresceu muito, porque aí de fato estava participando de um processo de discussão e de construção de políticas públicas para os povos indígenas da Amazônia.

AC & MG – Como foi sua inserção no CONDEF, e em que momento, enquanto coordenadora dentro de um movimento, você passa a se envolver e começa a trazer a questão das mulheres em uma organização indígena liderada por homens?

VP – Em relação à participação e inserção da temática de mulheres dentro do movimento indígena, eu já sentia essa necessidade dentro da nossa organização quando cheguei, inclusive em função de minha atuação nas aldeias, na minha região. Eu via a questão das doenças enfrentadas pelas mulheres quando as equipes iam às aldeias, porque eu era uma pessoa que podia dialogar. Mas, quando as equipes da cidade iam às aldeias, era muito difícil, porque elas [mulheres indígenas] não se dispunham a fazer os exames, os tratamentos, com os médicos e enfermeiros que iam. Ali comecei a perceber a importância de se fazer um trabalho específico com as mulheres, e levei isso comigo para Macapá, quando fui eleita coordenadora da organização. Como trabalhava com o tema de saúde, comecei a preparar a organização para discutir a questão específica da saúde das mulheres e poder trabalhar em cima disso de modo direcionado. Mas, quando começamos a discutir a implantação dos

DSEIs, houve todo um processo; a questão da implementação da saúde indígena tomou conta da organização, sufocando essa demanda que eu havia trazido, que era a discussão de um tema específico. Então, isso estava muito presente para mim desde quando estava na aldeia até quando cheguei a Macapá. Quando vi o espaço na COIAB, também para mim pareceu necessário colocar a questão lá; e, do mesmo jeito que colocava o assunto no âmbito da organização local, colocava nas reuniões do CONDEF na COIAB.

AC & MG - De que forma isso era inserido?

VP – Era colocado nas pautas de reunião e nos momentos em que levávamos os relatos vivenciados nas regiões, pois tinha um momento em que sentávamos, e todos os conselheiros traziam os relatos da situação de suas regiões. Era nesse momento que colocava essas questões, sobre a importância de tratar o tema das mulheres indígenas no âmbito do movimento indígena. Ali, havia eu e outras duas pessoas, uma representante da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Miquelina [Tukano] que sempre esteve acompanhando esse processo. Então, nesse espaço institucionalizado da COIAB, era ali que via o momento de poder compartilhar e a oportunidade de poder fazer isso com os parentes homens que estavam na COIAB.

AC & MG – Léia, por favor, narre sua história.

Léia Bezerra do Vale – Minha mãe saiu da aldeia muito nova, quando casou com um não indígena, comerciante; porém, mantinha vínculo com a aldeia. No primeiro momento, ela cuidou dos seis filhos que ele tinha. E, fora da aldeia, teve seus sete filhos. Meu pai se separou dela quando eu tinha 7 anos de idade. Ela era sozinha, analfabeta, nunca foi à escola, nunca tinha trabalhado e, a partir daí, ela teve que se virar sozinha para criar os sete filhos que ela teve e continuar cuidando dos outros seis primeiros do meu pai. Assim, ao todo, ela criou 13 filhos e nunca mais se casou.

AC & MG – E qual é sua aldeia?

LBV – Mantivemos vínculo com a aldeia Tabalascada, na região da Serra da Lua [Roraima], mas minha família mora nas aldeias Tabalascada e Malacacheta, então, é nessas aldeias que moram meus parentes por parte de mãe. Minha avó ainda é viva e mora na aldeia Tabalascada, que fica a uma hora da cidade de Boa Vista; meu avô morreu, e meus tios moram na Malacacheta. Eles ainda falam a língua, mas eu não tive a oportunidade de aprender a língua Wapichana. Enfim, mesmo mantendo um vínculo com a aldeia, minha educação foi fora; meu pai tinha propriedades na área rural não indígena

de Roraima, e ficávamos parte no “interior” e parte na cidade. Após a separação de meus pais, tive que começar a trabalhar muito cedo como empregada doméstica, cuidava de crianças das pessoas que moravam próximas à casa de minha mãe.

AC & MG – Qual era sua idade nesse momento?

LBV – Tinha 13 anos. E tínhamos que trabalhar para dar conta dos estudos e ajudar a mãe, porque ela nunca trabalhou, éramos nós que trabalhávamos para ajudá-la. Comecei a estudar à noite e trabalhava durante o dia; fiz o magistério e me tornei professora de 1ª à 4ª série. Aos 19 anos, fiz um concurso do Estado, passei e fui ser professora, fui dar aula no interior, no município de São Luís do Anauá, em uma escola onde estudavam crianças indígenas e não indígenas. Fiquei seis meses no interior e fui chamada para dar aulas na cidade.

AC & MG – Em Boa Vista, numa escola não indígena?

LBV – Isso, em Boa Vista, numa escola não indígena, onde fiquei por seis meses. Depois, pedi meu desligamento do governo estadual, pois recebi um convite da organização, do Conselho Indígena de Roraima (CIR), porque mantínhamos o vínculo com a organização indígena. Então, recebi o convite do CIR, pedi meu desligamento do Estado e fui trabalhar na organização. Fiquei trabalhando no CIR por quase dez anos, primeiro como secretária e depois como assistente administrativa. Também trabalhei na área de saúde dentro do CIR, na área administrativa. E, por quase cinco anos, fui secretária das assembleias do CIR. Assim, acompanhava todas as assembleias, e foi a partir desses encontros que comecei a acompanhar o movimento indígena geral e também o movimento de mulheres, suas discussões e como começavam a se manifestar nas assembleias. Era relatora e, naquela época, escrevia à mão, não havia computador; depois, com uma máquina datilográfica e, muito recentemente, começamos a usar o computador. Mas, enfim, foi a partir dessas assembleias que comecei a perceber o início do movimento organizado das mulheres. Fiquei no CIR até 1999, quando participei de uma seleção para estudantes indígenas da América Latina, para participar de um programa financiado pela Rainforest Foundation, um projeto-piloto para alunos/as ficarem seis meses nos Estados Unidos fazendo intercâmbio e trabalhando na organização. Então, fiquei seis meses fora, nos Estados Unidos, estudando inglês, fazendo intercâmbio e participando de encontros com povos indígenas de toda a América Latina, com a missão de informar sobre a situação dos povos indígenas do Brasil, mais especificamente de Roraima. Em 2000, voltei para o CIR novamente e continuei trabalhando na área administrativa. Em 2002, meu esposo foi transferido para Brasília.

AC & MG – Quando você se casou? Foi no momento em que retornou dos Estados Unidos?

LBV – Casei-me em 2002 e, no final de 2002 meu esposo foi transferido para Brasília. O CIR fez uma carta de recomendação para a COIAB, que me contratou para trabalhar na sua representação em Brasília. Na época, fui assessora do representante, o Estevão Taukane, índio do estado do Mato Grosso. Fiquei na COIAB durante um ano. Em 2004, o Antonio Apurinã, que era o diretor de assistência da FUNAI, me convidou para trabalhar na FUNAI. Daí, em 2004, comecei a trabalhar na FUNAI como assessora do Antonio Apurinã. Como sua assessora, cuidava do orçamento da diretoria, coordenando também ações no Plano Plurianual (PPA), porque, na época, tinha coordenadores/as de ações. Depois, fui convidada para coordenar a ação que a Rosane [Kaingang] ajudou a elaborar na época que era coordenadora da Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário (CGDC), hoje Coordenação Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento (CGETNO). Comecei a coordenar a Ação de Promoção às Atividades Tradicionais das Mulheres Indígenas. Foi aí que tive um contato maior com as mulheres, porque de fato comecei a trabalhar diretamente com elas, apresentando a ação, junto com a equipe da CGDC, com a Ângela [Sacchi], Ivan [Stibich], José Augusto [Pereira Lopes] e Martinho [Andrade]. Nós começamos, então, a ir a campo, com objetivo de fazer encontros com as mulheres para apresentar a ação, conversar sobre as especificidades das mulheres, eleger mulheres para fazerem parte do Controle Social da Ação, e ouvir suas indicações de localidades para os projetos-pilotos que a ação se propunha a implementar.

AC & MG – Então, você entrou no movimento pela prestação de serviços, na área administrativa. E houve alguma experiência nas aldeias?

LBV – A partir da entrada na organização [CIR], eu andava muito nas aldeias, ficava nas aldeias, porque fazíamos muitos encontros e realizávamos trabalhos nas aldeias. Assim, conheci toda a região de Roraima através do trabalho na organização, na área administrativa, e quando acompanhava a equipe de saúde, a equipe de vacinação e as reuniões e assembleias do CIR.

AC & MG – No CIR, havia uma Secretaria das Mulheres e, depois, se criou a Organização de Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR). Como você participava das discussões das mulheres e da Secretaria de Mulheres do CIR?

LBV – Não atuava diretamente na organização das mulheres, mas assistia, ouvia e participava de reuniões, conversava com elas. Mas, não atuava dentro do movimento de mulheres e, sim, acompanhava o movimento indígena geral dentro do CIR.

AC & MG – Como vocês avaliam o momento em que o órgão indigenista trouxe a questão das mulheres, começou a escutar as mulheres indígenas, e trouxe a questão de gênero sob o ponto de vista de uma classificação ocidental? Como vivenciam e avaliam esta entrada e olhar sobre as mulheres indígenas dentro do órgão indigenista? Isso aconteceu há alguns anos, desde 2002.

LBV – Primeiro, acho que esta inclusão das mulheres, até mesmo elas serem ouvidas dentro do órgão indigenista, exigiu muita luta para chegar onde está. Desde quando entrei aqui [na FUNAI], senti muita resistência. A Rosane [Kaingang] teve um importante papel nesse processo, na época em que era coordenadora [da CGDC], pela participação dela, por ser uma pessoa que briga e diz: “vamos fazer desta forma”, ou “as mulheres estão pedindo isto”, e “precisamos ter um espaço, ter um olhar para as mulheres, pois o tratamento para as mulheres é diferente do tratamento dado aos homens”. Então, nesse primeiro momento, foi fundamental a participação dela na FUNAI, pelo menos do que conheço. Conhecia também a história de outras mulheres servidoras da FUNAI, mas, era um trabalho mais particularizado, não era um trabalho que envolvia diretamente o movimento de mulheres das regiões na discussão ou de ouvir a opinião das mulheres. Então, nesse primeiro momento, foi bem difícil essa inclusão aqui dentro [da FUNAI]. Entender o gênero, como se dá o papel do homem e da mulher no contexto dos povos indígenas, ainda é um desafio dentro e fora da instituição.

AC & MG – Valéria, como você pensa a questão das mulheres: deve-se trabalhar com elas como algo que tem especificidades dentro da questão indígena ou dentro do próprio grupo, da família, enquanto povos? Como isso pode ser visto e como é tratado dentro da aldeia?

VP – Sempre falamos sobre essa questão, da palavra gênero, que foi uma coisa que veio de fora. A questão de entender o conceito e dizer: as mulheres trabalham assim, isso tudo que fazem meio separado, isso é gênero. As mulheres começam a trazer essa discussão, porque a conjuntura vem mudando, a relação vem sendo construída. Nós não podemos pensar que essa conjuntura é a mesma de vinte anos atrás, não é mais essa conjuntura! Isso é importante. Então, com essa mudança, começamos a ver a importância dos papéis, dos diversos componentes dos povos indígenas. Aí nós falamos, na conjuntura em que estamos, a gente enxerga, por exemplo, que o papel da mulher tem crescido cada vez mais na questão da sustentabilidade da família, com seu olhar, pois ela não enxerga só ela, mas o conjunto de fato que é a família, o marido, os filhos. Ela tem assumido cada vez mais esse papel! E aqui não estamos falando que é igual para todos, pois não podemos colocar todos nós [povos indígenas] no mesmo saco. Falo da Amazônia porque é a minha realidade, a que conheço mais e tenho acompanhado as experiências das mulheres. Assim, quando as mulheres indígenas se preocupam com o bem-estar, com a alimentação de sua família, começamos a enxergar o conjunto maior. Então, no espaço tradicional, se pensa que, quem cuida da

roça e vai buscar alimentação é o homem, esse é seu papel, e o papel dela é o de fazer. Ele traz e ela vai fazer. Mas, nesse momento em que estamos, não é mais assim. Por quê? Talvez os papéis tenham mudado. Os homens agora têm a preocupação de fazer a interlocução com o exterior, de buscar o bem-estar, então, sobra para eles esse papel. Então, se você não apoia uma iniciativa da mulher, e continua dirigindo esse apoio para o homem, de fato, isso jamais vai atender e responder à necessidade do que está se vivendo agora.

AC & MG – Então, há uma mudança, há um deslocamento do que era tradicional, do que a mulher fazia, e agora, na nova conjuntura, a mulher também passa a assumir uma responsabilidade enquanto grupo? Ela deixa seu lugar enquanto mulher, tradicionalmente falando, e passa a também fazer parte da atual conjuntura de sustentabilidade e reprodução do grupo? Isto, então, lhe dá direito de entrar na discussão da terra e da gestão do território?

VP – Exatamente, seria essa a via. Na discussão do território, vamos para o exemplo do que são os impactos vivenciados no território. Os impactos não atingem todo mundo da mesma maneira. Não atingem! Por exemplo, da parte das mulheres, a gente começa a ver o quê? A prostituição. Pois, quem são os primeiros a ocupar esse papel de trabalho na prostituição? São as meninas, não são os homens. É o primeiro grande impacto que a gente vê no processo de discussão de território. Não tem como tratar disso sem olhar essas especificidades que existem. Para mim, isso é muito claro.

AC & MG – Então, à medida que cresce o contato e o avanço das frentes sobre os territórios, as mulheres também se inserem na luta? A relação do contato, portanto, promove um deslocamento de seu papel nesse sentido?

VP – É, ela assume mais o papel de interlocução. Mas as mulheres indígenas assumem esse papel com uma visão preocupada com o grupo. Não é dizer: “assumo esse processo de discussão, porque eu, Valéria, quero estar aqui, quero aparecer e ocupar um lugar que é da minha liderança que está aqui.” É um papel de parceria. Vejo isso com muita consciência por parte das mulheres que se propõem a participar desse processo de diálogo. Com isso, volto para uma questão que houve dentro do próprio do movimento indígena, desde 2000, que é desde quando acompanho diretamente. Os embates eram exatamente em volta disso, de mostrar às nossas lideranças que nós tínhamos que começar a olhar essas questões. Não estávamos querendo dizer que era obrigatório, mas que era importante olhar porque essa situação existe; e não levávamos isso para ameaçar as lideranças, mas, sim, querendo ser parceiros. Então, era o caso de nos fortalecer para discutir isso, ver os mecanismos para conseguir apoio para essas coisas. Era muito mais no sentido de conscientização, se posso chamar assim, de um diálogo, de um convencimento.

AC & MG – Então, há uma reivindicação, as mulheres reivindicam um lugar na luta?

VP – Um lugar na luta. Mas, entrar na luta sem ameaçar os espaços. E as mulheres com as quais tenho convivido até hoje têm muita clareza desse papel.

LBV – Vou dar um exemplo da região da Raposa Serra do Sol [Roraima]. Acompanhei muito essa questão da luta das mulheres na frente, junto com os homens, quando formavam novas comunidades dentro da Raposa, como forma de ocupação. As mulheres e as crianças ficavam ao lado dos homens quando tinha qualquer discussão entre não indígenas com indígenas, as mulheres assumiam sua posição de lutadoras também. Elas assumiam esse papel, lá na luta, deste modo: “estou aqui de igual para igual, junto com vocês, somando força.” A visão que queriam passar naquele momento era: estamos aqui somando forças, não queremos tomar espaço de vocês, enquanto homens. Até porque, eles têm muito mais força para lutar, de ir para cima. Mas, elas colocavam suas vidas em risco, na perspectiva de defender a terra, do grupo que estava ali, por conta da terra, que era o que estava em questão. Assim, iam para cima mesmo, sem medo nenhum, com as crianças.

AC & MG – Então, há diferença no modo de participação de homens e mulheres. E quando as mulheres entram no movimento, elas participam com uma visão de consciência de grupo? Elas trazem isso? A mulher, quando está na aldeia, ocupa seu lugar da tradição, mas quando sai, sai com uma concepção de grupo? Quando está na aldeia, também não é uma visão de grupo?

LBV – Sim, mas dentro da aldeia, dentro da comunidade, pelo que já vivenciei e convivi ali dentro, as mulheres assumem aquele papel de grande importância, tomam conta da casa, tomam conta dos filhos, elas estão preocupadas com a educação das crianças, com levá-las para a escola, com os costumes e a cultura, com a saúde, ou seja, têm, sim, uma preocupação coletiva. Elas estão preocupadas com o esposo que está trabalhando e que vai chegar da roça, com a comida, com a saúde dele, com os afazeres domésticos, mas com o coletivo também. Elas estão sempre atentas. Lá na nossa região, as mulheres estão também muito atentas com as questões políticas. Então, quando tem uma reunião, participam e colocam suas posições, preocupadas com o coletivo. Mas, fora, a preocupação já não é mais com aquele coletivo interno, da comunidade, do dia a dia; ela está preocupada com o coletivo de uma luta maior, ligada à luta dos homens, como, por exemplo, a questão da terra, saúde, da sustentabilidade. Lá dentro não, dentro da aldeia, ela é bem valorizada, como a mãe cuidadora, aquela mulher que cuida daquele espaço todo ali dentro, preocupada com tudo que existe em volta da sua casa.

AC & MG – Então, tem a noção de coletivo, de ter essa força da base, de levar essa característica para ser transformada com o parceiro.

LBV – É. As mulheres quando vão para o movimento grande, de ocupação de algum lugar, por exemplo, estão preocupadas primeiro com o bem-estar e a alimentação dos homens que estão na luta. Então, muitas mulheres vão para as retomadas de terras e ficam ali somando força na cozinha, cuidando da alimentação, com as crianças, enquanto os homens estão construindo as casas. E quando tem algo que ameaça, ela sai daquele espaço e vai junto com os homens. Nesse momento elas estão dispostas a tudo, para conversar, para brigar, para discutir, para tomar decisões conjuntas, para tudo. Pelo menos, na nossa região, lá em Roraima, acontece dessa forma.

AC & MG – Então, é a partir do contato que as mulheres começam a dialogar e ser interlocutoras do grupo, ter outras funções, em outros momentos e espaços. E há também um movimento interno, dentro do qual, tradicionalmente, a mulher tem lugar no seu grupo étnico. Quando se diz que a mulher é valorizada na comunidade, será que ela era mais valorizada antigamente?

LBV – Antigamente era mais valorizada, com certeza. Agora, o papel político está mudando.

AS & MG – Da vida tradicional ao mundo contemporâneo, o que está mudando em relação ao papel das mulheres?

LBV – Quando ouço meu tio falar de minha tia, sobre consultá-la para algo ou de ela se manifestar sobre algo, percebo que ela ainda tem um importante papel no ambiente doméstico, e acredito que isso influencia nas suas decisões. Em relação a outras mulheres que participam do movimento externo, percebo que seu papel no espaço doméstico ficou menos valorizado, não porque tenha deixado de ter importância, mas porque passou a exercer outro papel de participação política mais ativo, de maior responsabilidade com o coletivo, fora da aldeia.

AC & MG – Talvez seja essa concepção trazida pela Valéria, da conjuntura em que estamos, do momento histórico em que estamos. Então, o lugar das mulheres passa a ser influenciado por esses momentos e transforma o lugar que ela tinha lá dentro. E o que ela traz quando passa a atuar fora? É interlocutora do grupo, como a Valéria colocou. Mas, a partir desse diálogo externo, há uma mudança do lugar dessas mulheres, nas aldeias, dentro do grupo e no movimento?

VP – É. O espaço, a conjuntura não é a mesma e faz surgir essas oportunidades; surge a oportunidade de as mulheres poderem incidir muito mais, mesmo que seja lá na aldeia, na discussão, por exemplo, acerca das especificidades. É agora que nós falamos, que as mulheres falam da saúde da mulher; em outros momentos, ninguém falava e reivindicava a saúde para o coletivo, para o conjunto. Agora se fala, existe a diferença. Existe a atenção à saúde do coletivo, mas, dentro disso, tem uma especificidade que é das mulheres, o atendimento às mulheres, os exames que as mulheres precisam fazer.

AC & MG – Então, nesse contexto, quando se inicia o atendimento diferenciado, a mulher passa a ter o reconhecimento à diferença dentro da própria aldeia.

VP – Sim, a partir dessa diferença. Na vivência, quando a Léia diz, no conjunto, na forma tradicional, tem o espaço a ser ocupado e as atividades desempenhadas por cada um: os jovens vão fazer isto, os adultos vão fazer isto, o papel dos velhos é este. Estamos falando aqui de um conjunto de geração, dos papéis e dos diversos espaços que existem e que compõem a comunidade. Isso é muito claro dentro de uma comunidade, o que é o papel de uma criança, de um adolescente, do idoso, das mulheres; isto é muito claro para mim, são papéis muito definidos.

AC & MG – Daí o que, aspas, se chama tradicional. Ninguém questiona os lugares de cada um dentro da aldeia. É a partir do contato que se inicia o processo de transformação.

VP – É, quer dizer, eu tinha meu espaço. Mas, nos últimos tempos, as mulheres começam a enxergar outras coisas, e aí ela não vai ficar quieta, no lugarzinho dela, se está enxergando isso. Por exemplo, uma questão que dentro desta estrutura nunca apareceu é a questão da violência, a questão da prostituição, essas questões não eram parte do grupo e estão aparecendo. E quem é que traz isto? Quem é que coloca, mesmo na aldeia, nesse espaço que estamos chamando de tradicional? São as mulheres que colocam.

AC & MG – Em relação à questão da violência, que você diz que nunca aparecia. Será que existia e hoje vem à tona de modo diferente, ou surgiram novas violências por causa das transformações do contato?

VP – A violência mudou por causa do contato, ela é muito mais agressiva! Não se pode dizer que nunca existiu a violência, existia, mas, naquele tempo, existiam mais formas de controlá-la, mais regras.

LBV – E também porque não se falava muito.

AC & MG – E as instituições “tradicionais”, tinham um controle maior sobre a cultura, sobre a ordem e a organização do grupo.

LBV – Digo isso porque era muito pouco comentado e ouvido o que as mulheres tinham a dizer. Eu via isso dentro da minha própria família quando ocorria algum tipo de desentendimento entre um homem e uma mulher. Então, muito pouco se conversava sobre isso, muito pouco se falava, e muito pouco ela dizia sobre isso também. Nós sabíamos, porque o clima mudava dentro de casa e tínhamos esse convívio muito próximo. Minha avó também falava muito pouco sobre essas situações.

AC & MG – São as duas coisas. O mundo indígena tinha suas regras e sanções internas muito fortes e não havia a violência tal como ocorre no modo atual, mas também não se falava no assunto. Além do que, se pode pensar na noção de poder, de propriedade dos homens sobre as mulheres, como ocorre em outras sociedades.

LBV – Com certeza. Em relação à questão da saúde e da violência – e voltando à fala da Valéria sobre ter um olhar específico sobre a questão das mulheres –; foi quando as mulheres de Roraima começaram a se organizar e criar um movimento das mulheres, foi aí que se pautou a questão da saúde das mulheres. Foi quando as mulheres começaram a dizer o que queriam, por exemplo, que, para serem atendidas no posto de saúde dentro da aldeia, queriam que o agente de saúde fosse mulher, que fossem mulheres as enfermeiras para realizar o exame preventivo, que fossem mulheres e não homens, como acontecia. E também foram as mulheres que iniciaram o primeiro movimento por causa das bebidas alcoólicas. As mulheres começaram a incluir nas discussões o fato de os homens estarem bebendo demais, que essa situação estava ficando muito grave e gerava descontrole e violência na comunidade e dentro de casa. Foi quando a gente ouviu falar pela primeira vez, e não foi há muito tempo, é recente, na época em que a Ângela [Sacchi] andou por lá, um pouco antes.

AC & MG – Sim, as mulheres têm como bandeira de luta na sua região as demandas contra o alcoolismo e a violência, isto é muito forte lá.

VP – Isso tudo é recente e é resultado de um diálogo anterior. Uma organização traz as questões para um debate maior, num coletivo em que tem liderança geral. Mas, antes de trazer para uma pauta, até chegar aí, teve um processo anterior entre elas, lá dentro, de discussão. Como já comentei, quando estava na aldeia, eu, mulher, conversava, conhecia todo mundo, dialogava, todo mundo falava as coisas para mim. Aí, minha primeira impressão foi de que era preciso criar uma atividade específica para as mulheres indígenas. Esta foi a primeira percepção: há uma diferença. A partir disso, quando tive oportunidade de sair, fui a primeira pessoa que disse que existia essa especificidade. Se elas não tivessem falado disso, eu jamais teria observado e seria capaz de trazer. Como auxiliar de enfermagem, no atendimento, era muito comum essa fala delas para mim. Então, como é possível, no momento em que estou fora e que tenho oportunidade de falar, não colocar?

LBV – Justamente.

AC & MG – No órgão indigenista, como se dá a inserção das questões de gênero, desde o primeiro momento dessa experiência, que vocês reconhecem, em que é criada uma coordenação? Há espaço para tratar das ações de gênero dentro do órgão indigenista? O movimento das mulheres indígenas também tem que estar incluído no processo? Enfim, como avaliam e quais as possibilidades que existem nesse contexto. E, nos demais organismos que tratam das problemáticas de gênero, é possível inserir as demandas das mulheres indígenas? Se não, qual o recado aos movimentos de mulheres/feministas para que essas demandas possam ser efetivamente incluídas?

LBV – Do que conheço, do pouco tempo que participo, acho que é muito difícil. Até mesmo entre as próprias mulheres, que não são indígenas. Para colocarmos algo de mulheres indígenas numa discussão em que a maioria é negra, é difícil para elas entenderem o que dizemos, a especificidade do que defendemos. Claro que a questão das companheiras negras também tem suas especificidades, uma história, mas tem maior visibilidade em relação à das mulheres indígenas. Já as não indígenas, as brancas, é pior ainda convencê-las. Elas não entendem quando colocamos algo em relação às especificidades das mulheres indígenas. É muito complicado! Digo isso porque participo das discussões dentro do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), como suplente do Ministério da Justiça. Participo há uns três anos do comitê que monitora e avalia o Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM). Para se conseguir incluir um pouco das demandas que se tem no II PNPM, foi uma dificuldade muito grande. A Rosimere [Arapasso] também participava, éramos as únicas indígenas; outras já passaram por lá. Mas, é muito complicado, é muito difícil encontrar uma palavra que elas aceitem, que seja menos agressiva do que aquelas que elas usam entre elas.

AC & MG – Por que você acha isso?

LBV – Você tem que convencê-las do porquê tem de haver algo específico para a questão indígena, tem que dizer por que as mulheres indígenas precisam também ser tratadas de uma forma especial, diferenciada, por conta de sua especificidade. É difícil convencer uma negra, que já vem há longas décadas fazendo todo um movimento em prol delas; qualquer fala dela tem uma história. Então, também temos que estar preparadas para argumentar nesse espaço político.

AC & MG – Quando você fala do preparo, quer dizer estar preparada em relação a quê? Nesses casos, as mulheres lutam pelo reconhecimento da diferença, primeiro por ser indígena, depois por ser mulher indígena. Então, há uma sobreposição nesse reconhecimento?

LBV – Tem que dominar muito a discussão política existente hoje, há necessidade de ter muito conhecimento sobre tudo. Em relação às políticas elaboradas pelo governo, temos que saber um pouco de cada coisa, na área da educação, saúde, terra, programas, enfim, tem que saber para poder argumentar. E, claro, fazendo esta relação com as especificidades das mulheres indígenas, com a questão dos povos indígenas. Muitas vezes, falamos nos relacionando ao próprio povo, não só com a questão das mulheres. E as oportunidades para as quais tive de me preparar não foram muitas, então, fui aprendendo ao longo do tempo, ao longo da minha vida, estudando sem estar em sala de aula. Enfim, essa é a preparação que penso que temos que ter aqui fora.

VP – Por outro lado, acho que também tem a ver com os espaços; as mulheres, não estão preparadas para uma discussão sobre as especificidades em qualquer espaço. Todas as ações estão construídas em cima de questões gerais. Então, a dificuldade está em colocar essa especificidade, coisa que não se consegue. Muitas vezes, estamos num espaço destes, discutindo especificidades, mas não estamos falando de mulher, então nós temos que falar de coisas de mulheres. Mas, as próprias mulheres têm dificuldade de enxergar essas outras especificidades, por incrível que pareça! Então, para mim, são paradigmas gerais que existem na construção da sociedade. Infelizmente, é isso. Então, como, por todos esses anos, a questão indígena e os povos indígenas foram invisibilizados, agora é uma luta de anos que a gente tem que reverter. E esse processo exige um domínio cada vez mais sofisticado das técnicas.

AC & MG – Inclusive é um desafio para o próprio trabalho com gênero, o dos instrumentos e técnicas que dizem respeito a gênero, que constituem também um arsenal hoje. Então, temos duas questões, a primeira, a própria discussão de reconhecimento da temática indígena, a segunda, a das mulheres indígenas. E, além disso, tem-se a questão do domínio dos instrumentos sofisticados e das tecnologias sociais que as gestões públicas passaram a se apropriar, porque os Estados precisam ter cada vez mais controle sobre essa sociedade. Essa conjuntura é perpassada por preconceitos. É como se estivéssemos correndo atrás. E nesta sofisticação, todos estão atendidos e incluídos, exigindo uma leitura para identificar esse funcionamento. E quando se pretende trabalhar com a especificidade de gênero, no meio disso tudo, exige-se um arsenal muito maior. A tendência é a homogeneização, tornar homogêneas as mulheres e as indígenas, homogeneizar esses grupos e segmentos.

LBV – Quando se fala de mulheres ocupando espaços em diretorias e coordenações, se deve pensar por que elas estão ali naquele espaço. Ninguém fala do porquê, da importância de elas estarem ali; talvez nem elas próprias saibam o significado.

AC & MG – Elas podem estar em número, mas não ter poder de tomada de decisão. Ou, podem estar ocupando esses espaços e não inserirem demandas de gênero.

LBV – Ou podem não ser capazes de dizer, então, qual meu papel enquanto mulher aqui, quais são as especificidades?

AC & MG – Para finalizar, considerando suas experiências no movimento indígena e de trabalho no governo, quais sugestões e recomendações vocês fariam para nos aprofundarmos e para que se possa ter maior reconhecimento da questão de gênero em povos indígenas? O que é essencial e estratégico nesse sentido?

VP – A FUNAI, enquanto esta estrutura, pode olhar os povos indígenas considerando sua diversidade interna. Considerando que cada ator tem seu papel dentro de cada comunidade, e não pensar neles enquanto grupo homogêneo quando constrói as políticas públicas. Se começarmos a ter esse olhar no nosso trabalho, já é um grande passo que o órgão indigenista pode dar. Por outro lado, uma questão que sempre colocamos é que também se possa discutir esse tema nos espaços do órgão indigenista, para o entendimento das construções que existem sobre isto, porque, senão, dá impressão de que isso não é nosso. Se estou no órgão, como não tratar desse tema? Como não posso, nas minhas ações, ter um olhar considerando gênero, considerando o geracional? No discurso, todo mundo sabe que os/as mais velhos/as são as pessoas mais importantes das comunidades. Então, como é que a gente, enquanto instituição, valoriza esse papel?

LBV – Primeiro, enquanto órgão indigenista, a FUNAI tem que ter um entendimento claro da especificidade das mulheres e de gênero, para uma atuação mais clara em prol das mulheres indígenas. Entender como se dão as relações entre os membros de cada povo, a importância dos papéis de cada um/a, e incorporar e transversalizar a questão de gênero na gestão participativa. É preciso ter uma atenção especial às questões das mulheres, num diálogo participativo entre FUNAI e mulheres indígenas, para que elas possam contribuir também nas políticas que são construídas para atender os povos indígenas, tanto na área de educação como na saúde, no meio ambiente, em projetos sustentáveis e tudo mais. E, fora da FUNAI, é preciso construir uma estratégia de convencimento junto aos outros órgãos em relação às especificidades das mulheres indígenas para uma maior atuação junto destas.

NOTAS BIOGRÁFICAS

ÂNGELA SACCHI: cientista social e mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), onde defendeu tese sobre as organizações das mulheres indígenas na Amazônia Brasileira (2006). Atualmente, ocupa o cargo de Profissional de Nível IV – Políticas Sociais na Coordenação Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em Brasília. E-mail: acsacchi@yahoo.com.br

ARNEIDE BANDEIRA CEMIN: professora do Departamento de Ciências Sociais e do Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Doutora em Antropologia Social /USP. E-mail: arneide.bandeira.cemin@gmail.com

BARBARA MAISONNAVE ARISI: doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com estágio sanduíche no ISCA/University of Oxford. Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC, bacharel em Comunicação Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisa financiada por Instituto Brasil Plural, CNPq/Fapesc, CAPES, CNPq e, em 2006, por NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas/Pronex) e PRPG/PRPE/UFSC. E-mail: b.arisi@gmx.net

CINTHIA CREATINI DA ROCHA: doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC, graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisadora junto às questões indígenas no sul do Brasil desde 1998. E-mail: creatini@hotmail.com

DINA MAZARIEGOS: mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), pesquisadora convidada do Núcleo de Estudos de População Indígena do e do Núcleo de Identidade de Gênero e Subjetividades, ambos do PPGAS/USFC (www.nigs.ufsc.br), e também do Instituto Universitario de la Mujer de la Universidad San Carlos de Guatemala. E-mail: iumusac@yahoo.es

ELIZABETH PISSOLATO: Etnóloga e professora de antropologia no Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universi-

dade Federal de Juiz de Fora, realizando pesquisa com os Mbya Guarani no estado do Rio de Janeiro desde 2001. E-mail: epissolato@terra.com.br

FERNANDO BARROS: Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Antropólogo contratado pelo Projeto de ATER Xukuru, financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. e-mail: fernandodbarros@gmail.com

LADY DAY PEREIRA DE SOUZA: graduada em Administração, mestra em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Agente administrativo da Comissão Intergestores Bipartite (CIB) da Secretaria de Estado da Saúde de Rondônia. E-mail: ladydps@gmail.com

LÉIA BEZERRA DO VALE: Wapichana da região da Serra da Lua (RR). Trabalhou por quase dez anos no Conselho Indígena de Roraima (CIR). Em Brasília, trabalhou na representação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Ingressou na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 2004, onde atualmente é coordenadora da Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais (COGER). É representante da FUNAI, como suplente do Ministério da Justiça, no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) e titular no Comitê de Articulação e Monitoramento do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM) da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM) e no Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). E-mail: leia.vale@funai.gov.br e lbvale@bol.com.br

LUCIANA DE OLIVEIRA DIAS: antropóloga e doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB). Professora Adjunta da Universidade Federal de Goiás (UFG). Com experiência na área de Ciências Sociais na América Latina, atuando principalmente nos seguintes temas: diversidade cultural, relações étnico-raciais e de gênero, educação e políticas públicas. E-mail: lucianadeoliveira99@hotmail.com

MÁRCIA MARIA GRAMKOW: graduada em Ciências Sociais, doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) com a tese *Os caçadores da “Barba-de-Ouro”*: mudança e continuidade na sociedade pesqueira (1996) e mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com a dissertação *O colono da cana – Estudo sobre as Unidades de Produção Familiares do Vale do Rio Tijucas/SC*. Foi professora na UFSC e na Universidade Federal do Rio Grande do

Norte (UFRN) entre 1977 e 1997. Atualmente é assessora na Cooperação Técnica Alemã, GIZ, no Programa de Proteção e Gestão Sustentável das Florestas Tropicais, na Linha de Ação, Demarcação e Proteção de Terras Indígenas, em Brasília. E-mail: marcia.gramkow@giz.de

MARIANA DANIELA GÓMEZ: Becaria Postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Facultad de Filosofía y Letras. Sección Etnología y Etnografía. Universidad de Buenos Aires. E-mail: gomin19@yahoo.com

NATALIA CASTELNUOVO BIRABEN: licenciada em Antropologia Social pela Universidad de Buenos Aires (UBA) e mestre em Ciências Antropológicas pelo IDES-IDAES/ Universidad de San Martín. Atualmente é doutoranda em Antropologia Social na UBA, bolsista do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (UBA-CONICET). E-mail: naticastelnuovo@hotmail.com

PAULO ROBERTO NUNES FERREIRA: mestre em Antropologia Social pela Universidade do Paraná (UFPR). Atua na área de educação escolar indígena com os Kaxinawá do Acre. É indigenista da Coordenação de Educação Escolar Indígena do Governo do Acre, na Secretaria de Estado de Educação. E-mail: pr.nunes.ferreira@gmail.com

VALÉRIA PAYE PEREIRA: Kaxuyana da aldeia Missão Tiriyo, Terra Indígena Parque do Tumucumaque (PA). Foi Coordenadora do Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (DMI/COIAB), de 2005 a 2007. Atuou como presidente do Conselho da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB), de 2009 a 2010. Desde 2007, é convidada permanente da Subcomissão de Gênero, Infância e Juventude da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI). Em Brasília, foi representante da COIAB, no período de 2008-2010. É chefe de serviço na Coordenação de Gênero e Geracional (COGER) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e atualmente cursa Ciências Sociais na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: valeriapaye@uol.com.br

giz Deutsche Gesellschaft
für Internationale
Zusammenarbeit (GIZ) GmbH



SAMI Sociedade de Amigos do
Museu do Índio



Ministério da
Justiça

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA

ISBN 978-85-7546-034-4



9 788575 460344