

INSTITUTO	SOCIOAMBIENTAL
data	10 / 02 / 99
cod	TKD 00040

RELATÓRIO FINAL DE PESQUISA

Fundação Carlos Chagas: II Programa de Incentivo e Formação em Pesquisa
sobre a Mulher

Pesquisadora: CRISTIANE LASMAR – PPGAS-Museu Nacional-UFRJ

Título: *Uma Etnografia das Mulheres Tukano Residentes em São Gabriel da
Cachoeira (Alto Rio Negro-AM)*

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	
1.1. OBJETIVOS	
1.2. METODOLOGIA E NATUREZA DOS DADOS	
2. OS ÍNDIOS TUKANO: HISTÓRIA E CULTURA TRADICIONAL	1
2.1. O CONTEXTO REGIONAL	1
2.2. A ESTRUTURA SOCIAL TRADICIONAL DOS ÍNDIOS TUKANO	1
2.3. A MULHER TUKANO NA CULTURA TRADICIONAL	1
3. O PROCESSO DE URBANIZAÇÃO	2
4. A MULHER TUKANO NO CONTEXTO URBANO: DADOS DA PESQUISA	3
4.1. INFORMANTES	3
4.2. AS MUDANÇAS NAS ESTRUTURAS DOMÉSTICO-FAMILIARES E NA DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO	3
4.3. OS PROBLEMAS DA VIDA URBANA	4
4.4. AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE AS MULHERES INDÍGENAS E OS HOMENS BRANCOS	5
4.5. AS ÁREAS DE RESISTÊNCIA: CULINÁRIA, PARTO, PUÇANGAS	6
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	6
GLOSSÁRIO	6
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	7
ANEXO 1: ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS	7
ANEXO 2: CADERNO DE FOTOGRAFIAS	7

AGRADECIMENTOS

À Fundação Carlos Chagas que, através do II Programa de Incentivo e Formação em Pesquisa sobre Mulher, forneceu o apoio material sem o qual este trabalho não teria sido realizado.

Ao Professor Eduardo Viveiros de Castro, orientador desta pesquisa.

À equipe do Projeto Rio Negro do Instituto Socioambiental (ISA), pelo apoio e incentivo e pela hospedagem em São Gabriel da Cachoeira. Gostaria de fazer um agradecimento especial a Georg Grümberg, pela generosidade com que compartilhou informações em São Gabriel e pelas muitas vezes em que ele e Gloria tornaram as coisas mais fáceis para mim.

À diretoria da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), por ter permitido o acesso e o manuseio dos documentos relativos às associações.

Ao Maximiliano, à época membro da diretoria da FOIRN, à Flora, da FNS local, e à Irmã Firmina, pela solicitude em fornecer informações valiosas.

Muito especialmente, a todos os informantes indígenas que confiaram em mim e compartilharam comigo um pouco de suas vidas. Espero que este trabalho possa servir, de alguma forma, para tornar o seu futuro menos incerto. A todos eles, e principalmente à minha amiga Luzia, eu agradeço o privilégio de ter entrado em suas casas e ouvido suas histórias.

Por fim, a Cesar Gordon Jr., cuja colaboração, apoio e incentivo foram imprescindíveis em todas as fases desta pesquisa.

1. INTRODUÇÃO

O presente relatório compreende a apresentação e sistematização dos dados obtidos nas pesquisas bibliográfica e etnográfica realizadas em períodos distintos do primeiro semestre de 1996.

1.1. OBJETIVOS

O processo de urbanização crescente a que a região do alto Rio Negro vem sendo submetida nos últimos tempos produz modificações bastante visíveis na organização social dos grupos indígenas. O objetivo desta pesquisa foi apresentar uma descrição das mudanças ocorridas nas estruturas doméstico-familiares dos grupos indígenas da família lingüística Tukano Oriental, residentes no município de S. Gabriel da Cachoeira (AM) e iniciar uma investigação sobre as conseqüências de tais mudanças para a condição social da mulher e para as relações entre os gêneros. Defino estruturas doméstico-familiares como aquelas que organizam as relações cotidianas entre os membros de um mesmo grupo residencial.

O tema das relações de gênero na Amazônia foi o objeto de minha dissertação de mestrado, defendida em março de 1996 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ, sob a orientação do Prof. Eduardo Viveiros de Castro. Ali, fiz uma revisão dos principais trabalhos de antropologia do

gênero publicados durante os anos 70 e 80, e analisei seus reflexos no campo da etnologia amazônica. Como um desdobramento deste primeiro esforço, busquei, através da pesquisa cujos resultados ora apresento, dar continuidade à investigação do tema, tomando os índios Tukano como foco principal.

O impulso inicial para a realização da pesquisa foi dado pelo Instituto Socioambiental (ISA), que realiza um importante programa de ação e pesquisa com os índios do alto e médio Rio Negro, denominado Projeto Rio Negro. O ISA possui uma sede na cidade de São Gabriel da Cachoeira, que funciona como centro administrativo e hospeda os pesquisadores que trabalham na região, oferecendo-lhes a infra-estrutura de uma casa. Através de meu orientador, travei contato com a equipe do Projeto Rio Negro, que demonstrou interesse na possibilidade de que eu viesse a realizar uma pesquisa com as mulheres da área.

Nos dias 13, 14 e 15 de julho de 1994, realizou-se, na sede do ISA em São Paulo, o II Seminário Interno sobre o Rio Negro. O objetivo do encontro, que contou com a presença de pesquisadores e técnicos, foi o de socializar as informações sobre a região, trocar opiniões acerca de hipóteses de trabalho e formular recomendações para o Instituto enfrentar o desafio das demandas indígenas regionais por terra, cultura, participação e organização.

Entre as várias questões abordadas pelos antropólogos que já realizam pesquisas na região, algumas tinham como pano de fundo os problemas e conflitos resultantes da inserção das mulheres indígenas na nova realidade que é o contexto urbano. Uma delas referia-se a um conflito, recentemente instaurado, entre os homens indígenas e os militares que servem nos batalhões de fronteira. O pivô do conflito é um grupo de índias que, ao escolher seus parceiros sexuais, têm preterido os índios em favor dos militares. Uma das conseqüências disso foi o aumento do número de mães solteiras

entre as mulheres indígenas. Num primeiro momento, os índios reagiram à situação por meio de acusações aos militares. Segundo eles, as mulheres indígenas eram vítimas de abuso sexual. Transcrevo aqui um trecho da carta endereçada pelo presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), no dia 7 de dezembro de 1994, ao Comandante do 5º BIS (Batalhão de Infantaria na Selva).

“Desde o incremento da implantação de Pelotões de Fronteira na região do alto Rio Negro, com o Projeto Calha Norte, tem ocorrido constantes casos de desrespeito às mulheres indígenas por parte dos militares, sendo vítimas de desamparo paterno fato que denunciamos recentemente ao Ministério Público Federal.”

“As nossas mulheres e as nossas comunidades têm tido medo de denunciar essas violências por não conhecer os direitos legais de indenização do mundo branco e o que dificulta a comprovação dos fatos.”

No final da carta, o presidente da FOIRN solicita ao comandante que “informe por escrito as normas de conduta que os militares destacados para os Pelotões de Fronteira devem obedecer no relacionamento com as populações indígenas da região” e, além disso, “destaque para os Pelotões de Fronteira apenas oficiais e praças graduados casados, que levem consigo suas esposas”.

No dia 13 de dezembro, o Comandante enviou uma resposta ao presidente da FOIRN, onde alegava não haver, por parte dos militares, “desrespeito pelas mulheres indígenas”. O que ocorria, segundo ele, era que “na convivência natural entre militares solteiros e/ou descompromissados de matrimônio e as mulheres indígenas **aculturadas** pode ocorrer, inexoravelmente, namoros, noivados e/ou casamentos” (o grifo é meu). Em seguida, ele sugeria que, caso ocorresse, dessa “relação natural”, qualquer envolvimento amoroso entre as partes, que fossem “cumpridas as prescrições previstas nas leis brasileiras que tratam dos assuntos da família.”

Como se vê, trata-se de uma situação bastante delicada. Conforme foi observado por alguns dos pesquisadores presentes no II Seminário sobre o Rio Negro, e constatado por mim durante o trabalho de campo, tudo leva a crer que o envolvimento sexual das mulheres indígenas de São Gabriel com os militares é, de fato, em muitos casos, espontâneo. Por outro lado, não é menos verdade que as elas sejam realmente vítimas de violência sexual, principalmente por parte de brancos¹, militares ou não.

A descrição da natureza das relações entre as mulheres indígenas e os homens brancos, de um lado, e das mudanças ocorridas nas estruturas doméstico-familiares dos índios da região e seus reflexos na situação social da mulher, de outro, são os temas desta pesquisa. Tudo indica que os problemas enfrentados pelas mulheres Tukano devem ser analisados levando-se em consideração determinados traços da cultura indígena tradicional. Embora seja um fato inegável que as mudanças ocorridas na condição social da mulher Tukano estejam abrindo espaço para novos padrões de sociabilidade e comportamento, estes padrões devem ser vistos como resultado de uma síntese produzida no jogo de forças entre o apelo modernizador e a herança tradicional. Vale notar que, embora tomemos como referência a mulher Tukano, os problemas dos quais estaremos tratando são enfrentados, em maior ou menor grau, por todas as mulheres indígenas da região.

¹ - Os indígenas utilizam a categoria “branco” para referir-se a qualquer pessoa de origem não-índia. Mantere aqui esta classificação, salvo nos momentos em que distinções adicionais se fizerem necessárias.

1.2. METODOLOGIA E NATUREZA DOS DADOS

A pesquisa compreende duas linhas principais de investigação: uma de cunho bibliográfico, e outra de natureza etnográfica. Os dados relativos à natureza das relações entre os gêneros e da inserção da mulher Tukano na estrutura social tradicional foram obtidos através de uma revisão de literatura que tomou como objeto um corpo de trabalhos etnográficos produzido por autores que, durante as décadas de 70 e 80, se debruçaram sobre a questão dos gêneros nas sociedades do Noroeste Amazônico. Entre os trabalhos mais significativos estão os de Jean Jackson (1983), Christine Hugh-Jones (1979) e Janet Chernela (1993). A história das relações entre índios e brancos na região também foi o objeto de uma pesquisa bibliográfica e os principais autores visitados foram Eduardo Galvão (1979) e Robin Wright (1992a e b). Os dados relativos à situação atual foram obtidos a partir do trabalho de campo realizado na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM) e no distrito de Taracuá, durante os meses de janeiro e fevereiro de 1996.

A região do alto Rio Negro apresenta atualmente uma considerável variabilidade geográfica no que diz respeito a características como padrões de assentamento, formas de organização da esfera produtiva, nível de escolaridade e engajamento dos grupos indígenas na sociedade nacional (ver p. 34 *infra*). Conseqüentemente, torna-se impossível falar da mulher Tukano em termos genéricos, sem fazer alusão ao contexto socioeconômico específico no qual ela está inserida. A realidade enfrentada pelas mulheres que residem na cidade de São Gabriel não é idêntica àquela vivenciada pelas mulheres que habitam os povoados das missões ou as comunidades ribeirinhas isoladas e, em cada uma dessas realidades específicas, encontraremos algumas diferenças significativas no universo social das mulheres jovens e velhas. A intenção era apresentar os dados na forma de uma descrição generalizante que não violentasse a

riqueza de suas particularidades e mantivesse, ainda assim, uma certa coerência interna. Isso justifica, de certa forma, a desproporção entre os dados de cada um desses contextos distintos, tanto no que diz respeito à quantidade apresentada quanto à intensidade de minha reflexão sobre eles.

Durante minha estada em São Gabriel e Taracuá, procurei acompanhar a rotina diária de um grupo de mulheres com o qual travei contato mais direto. Entrevistas informais – por vezes simples bate-papo, outras vezes conversas de hora marcada, combinadas com antecedência – foram utilizadas principalmente com o objetivo de registrar a avaliação feita pelas mulheres do impacto do processo de urbanização sobre suas próprias vidas, bem como detectar os modelos atuais de relações entre os gêneros apresentados por elas. Empreguei o método das entrevistas formais, gravadas, nos casos em que a observação direta do tema em questão não era possível, como, por exemplo, a rotina das mulheres que habitam as comunidades do interior, as quais não tive tempo para visitar. Tornava-se importante um relato sistemático e registrado do assunto e para isso contei com depoimentos de mulheres que residiam nas comunidades ribeirinhas e estavam de passagem pela cidade de São Gabriel.

2. OS ÍNDIOS TUKANO: HISTÓRIA E CULTURA TRADICIONAL

2.1. O CONTEXTO REGIONAL

A área focalizada pela pesquisa etnográfica é o município de São Gabriel da Cachoeira, que compreende a região que se limita a leste pelo município de Santa Isabel do Rio Negro, ao sul pelo rio Japurá, a oeste e a norte pela fronteira do Brasil com Colômbia e Venezuela. Ali, vive uma população indígena, étnica e lingüisticamente variada, estimada em cerca de 20 mil índios (Pozzobon, s/d) que reúne povos de língua Tukano Oriental, Aruak e Maku. Os povos da família lingüística Tukano Oriental, cada um deles representando um grupo patrilinear exogâmico, diferenciam-se pelo fato de falarem línguas distintas, entre as quais, Tukano², Desana, Tuyuka, Barasana, Cubeo, Pira-Tapuia, Mirití-Tapuia, Bará, Uanano, Tatuyo, Karapana, Yuriti, Arapaço, Siriano, Makuna. São quatro os grupos que falam línguas pertencentes à família Aruak: Baré, Tariana, Werekena e Baniwa. Finalmente, são grupos da família Makuos Nukak, Bará, Hupda, Yuhup, Dâw e Nadöb (Pozzobon, s/d).

Os povos pertencentes às famílias lingüísticas Tukano Oriental e Aruak apresentam padrões de habitação consideravelmente diferentes daqueles dos povos Maku. Os Tukano e os Aruak, cuja economia é baseada principalmente nas atividades de pesca e horticultura, estabelecem suas aldeias, tradicionalmente, às margens dos rios navegáveis e são por isso chamados na região de “índios do rio”. Organizam-se em

²- Para evitar confusões de terminologia, referir-me-ei ao grupo lingüístico Tukano como Tukano propriamente dito (p.d.).

grandes aldeias, cujo número de habitantes pode ultrapassar uma centena. Os Maku, por sua vez, vivem primordialmente de caça e coleta e habitam as áreas de floresta, em pequenas aldeias de 25 pessoas em média (Pozzobon, s/d). Eles apresentam ainda outras características que os distinguem consideravelmente dos povos de língua Tukano e Aruak, tais como a instabilidade política e a mobilidade geográfica. São os chamados “índios do mato”.

Os Maku são os habitantes mais antigos da região. Os grupos Aruak teriam vindo do norte, há 2.500 ou 3.000 anos, em ondas migratórias sucessivas, sendo o alto rio Orinoco e o rio Guainia seu primeiro centro dispersivo. Uma segunda onda migratória vinda do oeste, desta vez de populações de língua Tukano, desalojou os Aruak e ocupou o Rio Vaupés (Ribeiro, 1995: 17-18). A existência de grupos Aruak no alto Orinoco e seus afluentes e de línguas da família Tukano nos rios Napo e Putumayo evidenciam as origens setentrional dos Aruak e ocidental dos Tukano (idem: 18).

Tomando como referência os povos de língua Tukano e Aruak, Berta Ribeiro (id: introdução) sugere a existência de um conjunto de semelhanças culturais que tornaria possível falar em termos de uma cultura rionegrina. Como o objeto desta pesquisa limita-se ao contexto Tukano, faremos uma breve descrição da cultura e da organização social tradicionais dos povos desta família lingüística em especial, introduzindo-os no contexto da cultura rionegrina toda vez que isso se fizer necessário. As mudanças ocorridas na estrutura social e na cultura dos povos Tukano serão o objeto da terceira seção.

2.2. A ESTRUTURA SOCIAL TRADICIONAL DOS ÍNDIOS TUKANO

Os índios Tukano habitam tradicionalmente a bacia do rio Vaupés, no Noroeste Amazônico, um território situado na fronteira entre Brasil e Colômbia. De uma maneira geral, podemos afirmar que os Tukano do lado brasileiro, que constituem o objeto específico desta pesquisa, se vêem atualmente mais afetados pelos processos de urbanização e integração do que seus parentes que vivem em território colombiano. Isso se faz evidente num simples cotejo da literatura etnográfica: os trabalhos produzidos durante as décadas de 70 e 80 junto aos Tukano da Colômbia dão conta de uma realidade mais tradicional em termos de padrões de assentamento e produção, organização social e vida ritual (ver Jackson, 1983; Stephen Hugh-Jones, 1974; Christine Hugh-Jones, 1974).

A população Tukano se divide em cerca de vinte grupos (ver p. 10 *supra*) exogâmicos e patrilineares, que integram um sistema regional de troca de mulheres e bens, no qual estão inseridos também os povos de língua Aruak e, com menor intensidade, Maku. Um dos principais marcadores da identidade desses grupos é o fato de falarem línguas diferentes, embora em grande parte dos casos, elas sejam mutuamente compreensíveis. As línguas funcionam também, na área, como referência para as regras de casamento: idealmente, um indivíduo deve casar-se com uma mulher que fale uma língua diferente da sua, preferencialmente, sua prima cruzada patrilateral (FZD) (Hugh-Jones, S., 1993: 97).

A regra de residência é idealmente virilocal: a mulher casa-se e vai viver com o grupo do marido. Como consequência, ocorre que as mulheres casadas de um determinado grupo serão sempre “estrangeiras” pois que falantes de línguas diferentes. Os homens, por sua vez, vivem a vida toda junto ao seu grupo de parentes masculinos por agnação. A língua oficial de um indivíduo é aquela do seu grupo de origem, isto é,

a língua falada pelo pai e por seus parentes patrilineares. Entretanto, é comum que as crianças aprendam a falar também a língua da mãe.

De acordo com os mitos de origem, cada um desses grupos lingüísticos exogâmicos descende de uma *cobra grande* (sucuri) ancestral. Eles dividem-se internamente em subgrupos (*sibs* ou clãs), que se relacionam hierarquicamente de acordo com a ordem de nascimento dos seus ancestrais míticos, os filhos da *cobra grande*. Cada *sib* se refere aos outros como seus irmãos mais velhos ou mais novos. Em outras palavras, os diversos *sibs* que compõem um grupo lingüístico exógamo formam, simbolicamente, um grupo de *siblings* (irmãos). Entre os Barasana, grupo Tukano estudado por Stephen e Christine Hugh-Jones na década de 70, a cada um dos *sibs* está alocada uma função e prerrogativas rituais especializadas, de modo que eles formam uma unidade funcionalmente integrada. Estas funções são, em ordem decrescente na escala hierárquica, chefe, dançarino/cantor, guerreiro, xamã e servo (Hugh-Jones, C., 1979: 19). No caso do clã Desana estudado por Ribeiro, as categorias ocupacionais eram acendedores de cigarro, preparadores de *ipadu* (ver Glossário) e servos (Ribeiro, 1995: 22).

A hierarquia dos *sibs* é refletida na organização espacial. Os *sibs* mais velhos residem nas partes mais baixas do rio local, enquanto os *sibs* mais jovens vivem próximo às cabeceiras. Segundo o mito de origem dos grupos Tukano, a cobra ancestral veio do mar e subiu o “Rio de Leite”. Sua cabeça representava o *sib* mais velho, enquanto sua cauda representava o *sib* mais jovem. Ao chegar no “centro da terra”, a cobra inverteu a posição de seu corpo de modo que a cabeça passou a estar voltada para o leste e a cauda para o oeste. Nesse momento, ela deu origem aos seres

humanos, seus filhos.³ Cada um deles é o fundador de um *sib* e a ordem de seu nascimento corresponde a sua posição na escala hierárquica (Hugh-Jones, S., 1979: 152). A distribuição espacial dos *sibs* Barasana ao longo do rio local parece ter estado relacionada, no passado, ao exercício das funções especializadas de cada um. Modernamente, porém, tudo leva a crer que a especialização possui relevância apenas no plano ideológico (Hugh-Jones, S., 1979: 25; Ribeiro, 1995: 22).

Cada *sib* habita, idealmente, uma grande casa comunal ou *maloca*. A comunidade que habita uma *maloca* é composta por um grupo de irmãos, suas mulheres, filhos, e irmãs solteiras. Normalmente, o chefe do grupo é o irmão mais velho. O exercício da chefia pressupõe o controle sobre três aspectos cruciais da vida social: o produto da pesca, o trabalho coletivo e a esfera ritual. Quanto ao primeiro aspecto, o chefe detém, na base do *usufruto*, o controle sobre determinados instrumentos de pesca que lhe garantem o monopólio de grande parte da produção pesqueira do grupo (ver Chernela, 1993: cap. 7). Mas controle, aqui, implica a obrigação de distribuir. Um chefe notório por sua capacidade de distribuir o produto satisfatoriamente vai obter mais êxito em coordenar o trabalho coletivo. A natureza da chefia na sociedade Tukano repousa, portanto, em dois princípios básicos: coordenação e generosidade. Embora em princípio a autoridade do chefe seja legitimada pela ideologia da descendência, seus subordinados podem recusar-se a empreender projetos coletivos sob a sua coordenação. Um chefe de reputação abalada pode ter sua posição questionada pelo grupo (idem: 127).

A organização espacial da *maloca* e do assentamento em torno obedecem a dois princípios básicos: o de hierarquia entre *siblings* e o de segregação sexual. A *maloca* possui duas portas: a porta dos homens, que dá de frente para o rio principal da

³ - Segundo Ribeiro (*op. cit.*: 24), o mito da criação da humanidade no interior de uma grande cobra-canoa é comum a toda a região e um dos marcadores da identidade cultural rionegrina.

localidade, e a porta das mulheres, localizada na extremidade oposta. Cada família ocupa um compartimento separado nos fundos da *maloca*. Os homens solteiros e os visitantes dormem próximo à porta dos homens. A parte da frente da *maloca* é o domínio dos homens: ali eles se sentam, trabalham e conversam durante o dia, e é ali que toda a atividade ritual ocorre. Conceitualmente, trata-se de um espaço ao mesmo tempo sagrado e social. A parte dos fundos da *maloca*, por sua vez, é o domínio feminino e funciona como o centro da vida doméstica. Nessa parte estão localizados os compartimentos familiares, onde o processamento e o preparo da mandioca ocorre, e onde as mulheres e crianças ficam confinadas durante os rituais masculinos que envolvem a utilização dos instrumentos sagrados (Hugh-Jones, S., 1979: 108).

Este tipo de ritual secreto masculino – o culto do *Jurupari*⁴ – é amplamente praticado, com algumas variações, pelos índios de língua Tukano e Arawak. Ele pode ser tomado como um dos traços característicos principais da cultura rionegrina de que nos fala Ribeiro. Outros traços recorrentes em toda a região são o mito da cobra grande, a identificação ideológica da onça com o xamã, os ritos de iniciação masculina e feminina e o *dabacuri*, festa periódica em que os convidados oferecem frutas, peixes ou outros bens aos hospedeiros e que dão ensejo à ingestão de bebidas alucinógenas e fermentadas, além do consumo de *ipadu* e tabaco (Ribeiro, 1995: 25).

Um dos principais fatores que concorrem para a homogeneização cultural das tribos do rio Negro é o sistema de especialização artesanal e de trocas intertribais. Diversos objetos de uso cotidiano têm sua fabricação regulada por este sistema, o que promove um padrão de dependência recíproca entre os grupos. Exemplos de tais

⁴- O termo *Jurupari* é de origem tupi e penetrou na região na época em que a língua geral era ali utilizada. A palavra *jurupari* refere-se a: 1) os instrumentos musicais sagrados utilizados no ritual de mesmo nome; 2) o culto propriamente dito, incluindo-se aí as crenças, os ritos e, novamente, os instrumentos; 3) diversos personagens mitológicos que adquirem nomes próprios específicos na linguagem do grupo que está contando o mito (Hugh-Jones, S., 1979: 7).

objetos são o ralador de mandioca (monopólio absoluto dos Baniwa), o banco (Tukano p.d.), as máscaras fúnebres (Cubeo), as canoas (Tuyuka) e o cesto cargueiro ou *aturá* (Maku) (Ribeiro, id.: *ibid.*).

As preferências matrimoniais também estão inseridas no sistema de trocas intertribais, através do princípio de exogamia lingüística. Além do caráter negativo da regra – um indivíduo não deve casar-se com alguém que fale a mesma língua –, há uma tendência positiva que elege determinados casamentos como preferenciais. Assim, um índio Tukano do rio Tiquié, por exemplo, tomará como esposa, de preferência, uma vizinha Desana. Tais preferências variam, necessariamente, de acordo com a distribuição das populações – presença ou ausência de certos grupos – na área em questão. Os Maku estão excluídos desse sistema de trocas matrimoniais, não podendo casar-se com indivíduos de outras tribos. E o próprio fato de casarem entre si é considerado, pelos Tukano e Aruak, um indício comprobatório de sua natureza inferior.

No sistema hierárquico que integra as tribos rionegrinas, os Maku ocupam uma posição marginal.⁵ A relação Tukano-Maku é de especial interesse, nesse sentido. Na hierarquia interna Tukano, melhor dizendo, na escala hierárquica que organiza tanto as relações entre os diversos grupos lingüísticos Tukano, quanto aquelas entre os diversos *sibs* de um mesmo grupo lingüístico, os Maku ocupam a posição mais baixa. Isto significa que, dado um determinado território delimitado, os Maku locais serão concebidos como inferiores ao mais inferior dos *sibs* Tukano. Para os índios do rio, a inferioridade Maku provém de sua proximidade com o mundo natural, de sua quase animalidade. Segundo Pozzobon (s/d: 2),

⁵ - Na região, costuma-se utilizar o termo Maku como um xingamento, sendo de bom tom, atualmente, referir-se a um indivíduo desta família lingüística pelo nome de seu grupo – Dôw, por exemplo.

“o signo desta animalidade é a tendência florestal dos Maku. São quase animais porque andam a pé pelos caminhos em vez de navegarem de canoa pelos rios, como convém aos humanos. Também porque estão sempre a vagar pelo centro da floresta, longe da fonte da humanidade, que são os rios. Mas sobretudo porque não têm divisões hierárquicas, vivendo misturados entre si, numa promiscuidade que para os índios do rio é animalesca: eles se casam com falantes da mesma língua e suas aldeias nada têm de patrilocais, envolvendo parentes e afins de ambos os sexos .”

Os Maku, por sua vez, também efetuam valorações depreciativas dos Tukanos, embora não os associem à animalidade, e sim à categoria dos seres perigosos do universo – cobras venenosas, onças, escorpiões, homens brancos. Os Maku temem os Tukano por sua feitiçaria e preparam-se por meio de encantamentos protetores toda vez que têm que visitar uma aldeia Tukano (idem.: *ibidem.*).

Os Maku e os Tukano estão engajados numa relação de dependência mútua, através de um sistema de trocas. Os primeiros fornecem carne de caça defumada, produtos da floresta e serviços, e os últimos entram com a farinha de mandioca, o beiju, *ipadu* e produtos industrializados. Quando as relações comerciais entre um grupo Maku e um grupo Tukano ameaçam se deteriorar – geralmente quando os primeiros começam a se sentir mal pagos – , os Maku retiram-se e às vezes saqueiam as roças ribeirinhas (id: *ibid.*).

Os Tukano afirmam exercer uma relação de dominância sobre os Maku: “são nossos escravos”, dizem eles. Alguns antropólogos, como Cardoso de Oliveira (em Pozzobon, *op.cit.*), autenticam a teoria nativa e afirmam que os Maku são cativos dos Tukano. Num artigo destinado a discutir o tema da hierarquia, Pozzobon chama atenção para o fato de que, embora os Maku demonstrem uma atitude extremamente servil frente aos Tukano, eles conservam a liberdade de abandoná-los e cortar relações quando bem entenderem. Assim como acontece com as relações entre os membros de um mesmo *sib* Tukano, aqui também hierarquia e dominação não caminham lado a

lado. Se é fato que os Maku submetem-se à ideologia Tukano, comportando-se como seres inferiores, não é menos verdade que eles extraem uma série de benefícios desta relação: adquirem produtos industrializados sem terem de trabalhar para os comerciantes brancos e podem consumir produtos cultivados sem o ônus da sedentarização (idem.: *ibidem.*).

Uma das conseqüências da ênfase no princípio hierárquico para a distribuição geográfica das populações é a posição de relativo isolamento dos grupos de *status* inferior frente às investidas civilizatórias da sociedade nacional (Ribeiro, 1995: 20). Os *sibs* Tukano de mais alta hierarquia foram os primeiros a ser destribilizados, devido ao “privilégio” de habitarem as partes mais baixas dos rios. Os *sibs* inferiores puderam manter uma certa autonomia, porque sua localização geográfica (nas nascentes, nos igarapés) os mantinha relativamente distanciados da presença dos brancos. Isso também se verifica para os Maku. Através da relação de dependência estabelecida com os Tukano, sua cultura manteve-se relativamente protegida das conseqüências nefastas do contato direto. Os Tukano funcionam, para eles, como espécies de agentes intermediários, através dos quais eles podem adquirir os bens de consumo industrializados tão atraentes aos olhos indígenas sem a necessidade de engajarem-se numa relação econômica com os brancos.

Discussões sobre o tema da hierarquia aparecem na maioria dos trabalhos etnográficos sobre as sociedades Tukano. Parece haver um consenso em torno da idéia de que, através do idioma da agnação, o princípio hierárquico pervaga as conceituações nativas acerca das relações entre os membros de um mesmo *sib* e entre os diversos *sibs* que compõem um grupo lingüístico. É sabido também que a classificação das unidades na escala hierárquica pode depender, em larga medida, do lugar de onde ela é enunciada. Mas as disputas de precedência, na realidade, só fazem reafirmar a

importância da hierarquia como princípio classificatório das relações internas aos grupos exógamos.

Por outro lado, afirmam os etnógrafos, as relações entre os grupos exógamos que trocam mulheres, são informadas por um *ethos* mais igualitário (Hugh-Jones, C., 1979: 104-5), que abre espaço para a afirmação da identidade e autonomia de cada um deles frente os outros. Segundo Wright (1992b), “as duas tendências coexistem, mas em tensão; sendo assim, freqüentes disputas por uma posição colidem com uma ênfase igualitária mais geral”. Além disso, no que diz respeito à vida cotidiana, as próprias relações entre os membros de um mesmo *sib* e entre os diversos *sibs* de um mesmo grupo lingüístico parecem estar informadas mais pelo igualitarismo do que pelo princípio hierárquico.

2.3. A MULHER TUKANO NA CULTURA TRADICIONAL

O objetivo da descrição da estrutura social dos índios Tukano foi colocar em evidência alguns aspectos que se relacionam estreitamente com o tema do gênero. O dualismo hierarquia/igualitarismo, a valorização social e cultural do grupo agnático, a importância da estrutura espacial da maloca como princípio organizador da vida social, a regra de residência virilocal, tudo isso é relevante para uma discussão sobre a posição da mulher na sociedade Tukano. Como veremos adiante, tudo leva a crer que as representações culturais da mulher Tukano estão intimamente associadas à combinação do valor conferido ao grupo agnático com a regra de residência virilocal.

Durante as décadas de 70 e 80, seguindo a tendência mais geral do campo da antropologia do gênero, alguns autores americanistas estabeleceram o problema da

assimetria sexual como questão a ser investigada. O tema da dominação masculina nas sociedades ameríndias esteve fortemente presente em muitos destes trabalhos, embora, não raro, eles discordassem quanto ao grau de poder concentrado nas mãos das mulheres, poder este atualizado sob formas tidas como socialmente espúrias, como a fofoca e a manipulação afetiva no interior do grupo doméstico. De uma maneira geral, entretanto, concordava-se que o poder formal, socialmente instituído, era prerrogativa masculina. A discussão sobre o jogo de forças entre os dois tipos de poder disponíveis respectivamente para homens e mulheres – em outras palavras, entre poder formal e influência subliminar – acabou por desembocar num certo consenso em torno da idéia de que a dominação dos homens sobre as mulheres só poderia ser definida em termos precisos como uma ideologia (traduzida em alguns momentos pelo termo “fantasia”) masculina. Essa posição foi adotada de forma bastante explícita no importante trabalho de Robert e Yollanda Murphy sobre as mulheres Mundurucú (1974).

A concepção nativa de um poder feminino, que deve ser domesticado e mantido sob controle pelos homens, também aparece nas análises que tomaram a estrutura social como o lugar onde reside a explicação para as conceituações negativas da mulher. No caso Tukano, estas conceituações encontrariam explicação na valorização social do grupo agnático, na virilocalidade e no caráter “estrangeiro” da mulher. Chernela (1984) demonstrou que, entre os Uanano, as representações do feminino enfatizam uma concepção das mulheres como licenciosas e sexualmente ávidas em contraposição à sexualidade masculina, definida como mais moderada: “women is the seducer, the seeker of sex and [...] the 'reservoir' of libidity” (Chernela, 1984: 29). Tais concepções definiriam a mulher como um ser anti-social e, portanto, inferior. A sexualidade masculina, por sua vez, é concebida como mais ligada aos rituais sagrados que garantem a perpetuação da sociedade Tukano (Jackson, 1983: 190).

A hipótese de Chernela é a de que existe uma situação de escassez relativa de mulheres entre os índios Tukano, decorrente do tipo de organização das relações sociais e da aliança entre os grupos. A regra de exogamia lingüística e o padrão de casamento por troca de irmãs restringiriam muito as possibilidades de um homem encontrar uma esposa adequada. E uma vez casado, o leque de opções para relacionamentos extraconjugais praticamente se fecha pois, dentro da aldeia em que vive, as únicas mulheres não proibidas para um homem são as esposas de seus agnatos. Conseqüentemente, as mulheres “estrangeiras” que habitam uma maloca acabam transformando-se em objetos da competição entre os homens de um mesmo grupo agnático, ao tomarem como amantes os irmãos, primos paralelos patrilineares ou sobrinhos do seu marido. Um modo de manter a coesão do grupo agnático seria utilizar a estratégia de culpar as mulheres pelos relacionamentos adúlteros, sob o pretexto de que elas possuem uma sexualidade predatória. E ao mesmo tempo em que garante a solidariedade do grupo agnático, a representação da mulher como sexualmente voraz⁶ nega a “escassez” e subtrai da mulher o valor que esta última lhe confere (idem).

Embora a conceituação da mulher como um elemento socialmente disjuntivo possa de fato estar estreitamente ligada à ameaça real que elas representam à coesão do grupo agnático, seus referentes não se esgotam no nível da competição cotidiana entre os homens do grupo por favores sexuais. Num nível sociocosmológico mais amplo, pode-se dizer que, enquanto o grupo agnático metaforiza a sociedade Tukano, a mulher representa “o outro”, com todo o potencial destrutivo de que esta categoria é imbuída. Esta idéia é desenvolvida por Jackson (1990), ao sugerir que, entre os Tukano, a mulher simboliza a alteridade social.

⁶ - Num mito Uanano, por exemplo, uma mulher “engole” o pênis do amante pela vagina (Chernela, 1984: 29).

Jackson afirma que o controle precário exercido pelos homens sobre as mulheres – segundo a autora, não há como manter um casamento contra a vontade da mulher – é experimentado com ansiedade e isso contribui para a conotação negativa dada às imagens do feminino. Além disso, sugere a autora, o caráter periférico e estrangeiro da mulher dá origem a uma simbolização do feminino como o lugar da negação dos interesses coletivos. A estrutura social abre espaço para um tipo de simbolismo que posiciona as mulheres à margem dos interesses do grupo agnático com o qual vivem. Isso vale tanto para a esposa que, vinda de outro grupo, supostamente não possui motivos para desejar a coesão do grupo do marido, como para a irmã que, apesar de ter nascido no grupo, vai abandoná-lo para unir-se a um grupo estranho. Embora a partida da irmã seja fundamental para a perpetuação do grupo de descendência, uma vez que “a mulher que se casa é a expressão da reciprocidade entre grupos” (idem: 31), ela não deixa de ser vista como possuidora de interesses individualistas e anti-sociais, o que também vale para as categorias mãe e filha.

Numa sociedade que investe muito de seu potencial simbólico numa ideologia que relaciona espaço físico e posição social, a noção da mulher como “estrangeira” parece possuir implicações de grande vulto. Para os Tukano, os direitos ancestrais de residência num determinado ponto do território – direitos que, como vimos, remontam ao tempo da criação da sociedade no bojo da grande cobra-canoa – não estão apenas relacionados a questões de ordem econômica, como a possibilidade de explorar estes ou aqueles recursos. Eles evocam outras noções carregadas de valor social, como a idéia de estar no lugar certo, de viver no lugar ao qual se pertence. Para traduzir a palavra Uanano que designa o indivíduo que reside no seu grupo de origem, Chernela usa o termo “aquele que pertence” (*the belonging one*) em oposição a “aquele que vive misturado” (*the mixed one*), termo que faz referência aos indivíduos que não vivem no lugar ao qual pertencem por nascimento (Chernela, 1993: cap. 6).

Em circunstâncias adversas, um homem pode ser obrigado a deixar seu grupo de origem. Mas, devido à regra de residência virilocal, o destino das mulheres é fatalmente o de viverem “misturadas” e, portanto, estarem sempre presas a uma condição social inferior. Quando uma mulher casa-se com seu MBS (o filho do irmão de sua mãe), este problema é atenuado já que ela vai residir no grupo de descendência de sua mãe, onde possui parentes. Nesse caso, seu *status* não é tão marcado pela idéia de mistura pois ela possui ali ligações que lhe garantem uma certa dose de “pertencimento”. Mas para as mulheres que se casam com homens de grupos nos quais elas não possuem nem MB (irmão da mãe) nem FZ (irmã do pai), não há nenhum meio de reduzir a angústia que advém do fato de residir num local ao qual não se pertence (idem: ibidem). Nas litânicas Uanano, estes sentimentos adquirem uma expressão bastante dramática. Reproduzo a seguir uma delas, transcrita e analisada por Chernela (idem: 77-8). Ela expressa o sentimento de duas mulheres Tariana, Ria e Cami, que vivem “misturadas”:

- R.: We feel the pain.
 C.: We are born to remain after our fathers
 To feel this pain.
 R.: My younger sister⁷, we who pass through,
 Only the Tariana women
 Pass through like this,
 Seated in places with feelings of pain.
 When they speak this way of us, we go,
 We Tariana women
 C.: After my father decomposed beneath the earth,
 I pass through alone, like this.
 My forefathers,
 Now that you are under the earth I cry after you,
 My forefathers.
 Tariana women, yes,
 As they speak so we wander.
 R.: Another day when I die they will

⁷- Ria e Cami não são irmãs reais. Tratam-se como irmãs por pertencerem ao mesmo grupo e os termos “mais velha” e “mais jovem” fazem referência à diferença de *status*.

Throw me out
Because I have no kinsmen
C.: My older sister, let us drink beer.

Já vimos que a regra de residência virilocal possui implicações sociológicas e ideológicas bastante importantes para uma compreensão da condição da mulher na sociedade Tukano. Torna-se relevante aqui, ainda, o fato do casamento Tukano ser uma instituição absolutamente secular, que envolve apenas a transferência física da esposa para o grupo do marido após uma breve negociação entre as famílias⁸, e só se consuma de fato com o nascimento do primeiro filho e com a consolidação do vínculo de parceria econômica entre os esposos. A palavra Barasana para casamento pode ser traduzida pelo termo “obtenção de uma esposa/marido” e a partir do nascimento dos filhos marido e mulher passam a referir-se mutuamente através dos tecnônimos “mãe/pai do meu filho” (Hugh-Jones, C., 1979: 93).

A mudança da moça para a maloca do futuro marido não envolve nenhum tipo de cerimônia ou tabu e é possível que a ausência de dramatização desta passagem acentue ainda mais a sensação de deslocamento da mulher que chega. Ela simplesmente passa a viver com o grupo do marido e a dormir com ele num dos compartimentos familiares situados nos fundos da maloca, não sendo incomum o divórcio entre os cônjuges nessa fase inicial. Por tudo isso, Jackson (1983: 124) sugere ser o casamento Tukano simplesmente a redistribuição dos poderes femininos que tornam uma nova geração socialmente possível: “Significant contractual agreement, transferal of wealth, or major ritual contact with super-natural power does not characterize Vaupés marriage making as it does in many societies”.

⁸ - A captura da esposa aparece nas etnografias como um dos métodos possíveis de obtenção de uma mulher para o grupo. Obviamente, como sugere Christine Hugh-Jones (1979: 97), o teor de agressividade que envolve este procedimento não é compatível com a interação entre grupos afins que trocam mulheres regularmente. Uma expedição de captura de esposa terá como alvo um grupo distante com o qual não se mantém relações de amizade e reciprocidade, embora um dos resultados do ato possa ser uma contra-expedição do mesmo tipo.

Uma outra questão que ganha destaque na literatura sobre gênero na Amazônia e possui um interesse direto para esta pesquisa é a das relações entre a assimetria sexual e a estruturação do espaço residencial. Os arranjos residenciais tradicionais dos índios Tukano parecem sugerir fortemente a presença de uma oposição entre os domínios público e privado da vida social. Na realidade, a estrutura social Tukano como um todo fornece um terreno bastante fértil para a aplicação da equação que associa a mulher à esfera privada e o homem à esfera pública. A existência de rituais secretos masculinos concebidos como responsáveis pela perpetuação do grupo social e dos quais as mulheres se vêem excluídas e a ausência de rituais femininos correlatos; o papel masculino de agente de contato com mundo exterior; a valorização cultural da caça, atividade exercida exclusivamente pelos homens; a segregação sexual do espaço e das atividades, que restringe a área de atuação das mulheres às esferas mais ligadas à domesticidade – como o preparo diário de alimentos, o cuidado com a casa e com as crianças pequenas –, entre outras coisas, concorrem para tornar viável a utilização da oposição público/privado como um modelo de análise para autores como Stephen (1979) e Christine Hugh-Jones (1979). Entretanto, vale lembrar, em nenhum dos trabalhos mencionados esta dicotomia aparece como o principal modelo analítico, utilizado explicitamente pelos autores como paradigma. Seu apelo teórico parece estar, na realidade, embutido de forma subliminar nas análises, embora fique evidente em inúmeras passagens.

Nas análises dos Hugh-Jones, a área de maior apelo para a utilização da oposição público/privado é precisamente a da estruturação do espaço físico. A organização espacial da maloca Tukano é interpretada pelos autores como elaboração cultural do mesmo princípio estrutural: a divisão da vida social nos domínios público e privado. Ao descrever o espaço interior da casa, por exemplo, Christine Hugh-Jones (1979: 246) escreve:

“Inside the house, the social connotations of space are best understood as the outcome of two principles of organization working in combination. There is a linear male-female axis running between the two doors, and also a concentric pattern in which the periphery represents private, family life and the center represents public, communal life. [...] The principles are not independent of one another, for in concrete situations there are associations between male activity and communality on the one hand, and female activity and domestic privacy on the other”.

Stephen Hugh-Jones (1988: 115) sugere que a casa Tukano assume conotações ora femininas, ora masculinas. Durante os rituais que excluem as mulheres, a maloca é concebida como um homem, com a cabeça voltada para a porta principal. Nessas ocasiões, uma etiqueta rígida marca a divisão entre a parte dos fundos, feminina, e a parte da frente, masculina. Na vida cotidiana, por outro lado, o espaço interior da casa, principalmente a parte de trás, adquire um ar informal e relaxado. O que está em jogo então é a integração de indivíduos e grupos e a casa é concebida como um útero, a “nurturing womb like family” (id: *ibid*)

A essas duas projeções sexualizadas da casa Tukano estão atrelados dois tipos de conceituação das relações sociais (*idem*: 89). Aquele associado às esferas mítica e ritual, enfatiza as noções de hierarquia e descendência e está marcado por um *ethos* masculino. O outro permeia o contexto das relações cotidianas entre os membros de um mesmo grupo residencial e se constitui com base no idioma da cogação e da consangüinidade, possuindo um caráter eminentemente igualitário e feminizado. Essa oposição entre dois modos diversos de conceituar as relações sociais proposta pelo autor pode ser vista como uma transformação da dicotomia público/privado.

Vimos que, de acordo com Jackson (1990) e Chernela (1984), as conceituações culturais da mulher entre os Tukano afirmam a sua exterioridade e marginalidade, em oposição à coesão e aos laços de solidariedade do grupo agnático. A mulher é

concebida como fonte de perigo e destruição e, por isso, deve ser mantida sob controle através de ameaças simbólicas de violência. Se é verdade que estas conceituações encontram explicação na regra de residência pós-marital e na própria organização do grupo residencial, com suas características de segregação sexual e oposição entre a linha agnática e a parentela cognática, a existência de um *ethos* igualitário informando as relações domésticas nos coloca um paradoxo. Uma das saídas possíveis é supor que o discurso que produz tais conceituações do feminino emana da esfera mítico-ritual, esta sim marcada pelo idioma da hierarquia e da agnação. Em outras palavras, a depreciação cultural da mulher é construída por uma ideologia masculina e agnática e, embora a estrutura do grupo doméstico reforce em larga medida tal ideologia, as relações cotidianas entre seus membros não são informadas por ela. Resumindo, teríamos, de um lado:

Sociedade Tukano

Maloca como universo⁹

Agnação

Agência masculina (unissexualidade)¹⁰

Ritual: produção e reprodução da sociedade

Ethos masculino e hierárquico;

Depreciação do feminino

⁹ - A representação da maloca ora como o universo, ora como corpo e útero, estão em Christine Hugh-Jones, 1979.

¹⁰ - A descrição de uma oposição nativa entre um mundo unissexual, masculino, e outro heterossexual e feminizado é bastante recorrente na literatura sobre gênero na amazônia. A clássica monografia dos Murphy (1974) sobre as mulheres Mundurucú é um exemplo de trabalho onde o rendimento dessa oposição é bastante significativo.

e de outro:

Grupo Doméstico

Maloca como corpo/útero

Cognação

Agência de homens e mulheres (heterossexualidade)

Vida cotidiana: produção e reprodução de corpos

Ethos feminino e igualitário

Ausência de depreciação do feminino

3. O PROCESSO DE URBANIZAÇÃO

Estas discussões travadas em torno das relações de gênero entre os Tukano durante as décadas de 70 e 80 diziam respeito a uma realidade menos afetadas pelas mudanças provocadas pela integração dos índios à sociedade nacional. Atualmente, um estudo sobre as conceituações das relações entre homens e mulheres no âmbito da cultura Tukano, principalmente no que diz respeito à área focalizada pela pesquisa, precisa, forçosamente, adotar uma perspectiva que incorpore as mudanças estruturais a que vêm sendo submetidas estas populações.

Ao que tudo indica, os primeiros brancos a travarem contato com as populações do Noroeste Amazônico foram os holandeses, que, em 1616, fundaram ali postos comerciais. Dessas bases comerciais, os holandeses trocavam produtos manufaturados como anzóis, facas e agulhas por índios cativos. A presença holandesa na área acirrou animosidades já existentes entre as nações de língua Carib e Arawak (Chernela, 1993: 16). Durante o século XVIII, a presença branca tornou-se mais intensa e permanente. Para fazer frente à influência holandesa, os portugueses adentraram a região com expedições militares, cujas atividades resultaram no extermínio de um grande número de nativos (idem: 17). A história do contato entre índios e brancos a partir da entrada dos portugueses será abordada aqui, basicamente, de acordo com a periodização proposta por Robin Wright (1992b: 264):

1) De 1730 a 1760 – período das primeiras explorações e do comércio português de escravos indígenas. Os índios eram utilizados pelos colonos como remadores e

coletores de drogas do sertão, produtos exportados pelos colonos do Pará. Essa foi a época que mais transformou, em termos demográficos e sociais, a composição étnica da região, deixando trechos inteiros dos rios principais completamente despovoados e obrigando as populações a moverem-se para as áreas interfluviais (Chernela, 1993: 18).

2) De 1761 até o final do século XVIII – período dos descimentos e aldeamentos. É a época dos primeiros estabelecimentos coloniais na região, caracterizada pela imposição de novos sistemas de trabalho e regime militar aos índios. Nessa época, os carmelitas mantiveram missões e foram realizadas expedições de reconhecimento por militares, oficiais da colônia e naturalistas.

3) De 1830 a 1860 – período marcado pela eclosão de movimentos messiânicos, que causaram deslocamentos populacionais significativos. Estes movimentos podem ser vistos como reações nativas à exploração da mão-de-obra indígena. Líderes como Venâncio Kamiko (Baniwa) e Alexandre Cristo (Tukano) faziam à população indígena promessas de uma vida melhor, livre da dominação dos brancos.¹¹ Essa também foi a época do desenvolvimento do comércio mercantil e dos programas de civilização e catequese.

4) De 1860 a 1920 – primeiro ciclo da borracha. Período marcado pela violência: exploração de mão-de-obra indígena e práticas abusivas dos seringalistas e militares contra os povos indígenas. Nessa época, ocorreram profundas transformações demográficas e sociais.¹²

¹¹- Para uma análise histórica dos movimentos messiânicos no Alto Rio Negro, ver Wright, 1992a.

¹²- Segundo Jackson (1963: 17), “rubber gatherers recruited labor through the most viciously coercitive techniques, scattering the settlements of those who managed to avoid them. When given advance warning, Tukanoans sometimes chose to flee into the forest during the recruiting season as certain rubber gatherers came into the neighborhood. Often hiding for months at a time, refugees experienced great privation camping in the forest, with their gardens inadequately tended”

5) De 1914 até o presente – período das missões. Marcado pela chegada dos missionários salesianos, esse período se caracteriza pela criação de novas identidades religiosas para os Tukano, forjadas nas relações com o catolicismo. Os salesianos entraram na região do Vaupés garantindo aos indígenas proteção contra os comerciantes de escravos e, de fato, cumpriram a promessa. Além disso, forneciam aos grupos produtos manufaturados e serviços de saúde. Visando integrar a região à economia nacional, tentaram induzir os nativos a uma maior produção agrícola, voltada para o comércio. Um dos artifícios utilizados para levar a cabo este projeto era o de minar as bases da chefia tradicional. Os indígenas mais jovens, educados nas missões, eram (e continuam sendo) instrumentos importantes utilizados pelos padres para desafiar o poder dos chefes e enfraquecer as bases da estrutura social tradicional¹³.

A educação dos índios Tukano que habitam as comunidades ou povoados do interior está a cargo exclusivamente dos salesianos desde o início do século. Eles estabeleceram-se na região com uma política de catequese marcada pela educação escolar e de ofícios, e pelo fomento à formação de aglomerados populacionais em torno das capelas (nas comunidades ribeirinhas) ou das igrejas e missões (nas sedes dos distritos). Os cultos secretos masculinos e a sacralização de inúmeros objetos rituais foram severamente reprimidos pelos missionários desde sua chegada.

Comparados a outros povos indígenas do Brasil, os povos do Rio Negro apresentam um alto grau de escolarização. Entretanto, é importante ressaltar que, durante muito tempo, a pedagogia salesiana funcionou como um importante instrumento de destruição da cultura tradicional. Há que se notar aqui a responsabilidade dos missionários num processo de aculturação que têm afetado de tal modo a auto-estima

¹³- Ver Chernela, 1993: cap.9, onde a autora descreve um episódio bastante representativo desta postura dos padres.

indígena na região, que grande parte da população se vê impelida a buscar uma identidade ocidental e urbana.

São inúmeros os relatos de atos de desrespeito à tradição cultural dos povos indígenas por parte dos missionários no passado. Como exemplo, podemos citar o costume de proibir as crianças de falarem sua língua materna na escola, sob pena de sofrerem escárnio público e as inúmeras vezes em que os missionários desrespeitaram publicamente objetos rituais sagrados. Na década de 60, salesianos queimaram a última maloca coletiva no Brasil (Jackson, 1963: 18). Entretanto, há indícios de que a pedagogia salesiana possa estar passando atualmente por um processo de mudança. Alguns esforços vem sendo feitos por padres oriundos dos setores mais progressistas da Igreja no sentido de tentar resgatar, via escola, parte da identidade indígena que a atuação missionária ajudou a destruir no passado.

O único núcleo expressivo de população da região do Alto Rio Negro é a cidade de São Gabriel da Cachoeira. São Gabriel foi inicialmente uma cidade-forte (1760), entreposto comercial e base da ação missionária. Nas últimas décadas, tem sido utilizada como ponto de apoio do governo para a implantação de programas oficiais de desenvolvimento, como a construção de uma etapa da Rodovia Perimetral Norte, em 1973, que produziu um enorme aumento populacional na cidade, com a instalação de várias empresas construtoras e a entrada de trabalhadores indígenas procedentes de comunidades e povoados do alto Rio Negro. Nessa época, a população da cidade de São Gabriel, que compreendia cerca de 3 mil pessoas, praticamente dobrou (Souza Santos & Mendonça Lima, s/d: 229:30).

Um outro fator que concorreu para acelerar o processo de urbanização foi a militarização da fronteira, principalmente com a implantação do Projeto Calha Norte.¹⁴ Num primeiro momento, militares e indígenas iniciaram um processo de cooperação. Em 1986 foi criada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, com sede em São Gabriel da Cachoeira, como um instrumento para a articulação desta parceria. Desentendimentos posteriores puseram fim, em poucos anos, à aliança política entre indígenas e militares. O Projeto Calha Norte entrou num processo de estagnação, e alguns de seus produtos visíveis foram a militarização da fronteira, o desrespeito aos direitos das populações indígenas, o saque aos minérios da região e a devastação da mata (Povos Indígenas no Brasil 87-90. São Paulo: Cedi, 1991: 93).

Embora, atualmente, a população indígena seja majoritária, a região também é habitada por uma população não-índia formada pelos missionários, militares (que integram os batalhões de fronteira e de construção do Exército Brasileiro e a FAB) e migrantes amazonenses e nordestinos que chegaram à região atraídos pelo “boom” da estrada. A presença destes dois últimos grupos é mais recente, concentrando-se na cidade de São Gabriel da Cachoeira e, em menor número, nas sedes de seus distritos.

As demandas criadas pelo processo de contato, missionarização e urbanização acelerado levam os indígenas a deixar as áreas de ocupação tradicional, mudando-se para núcleos populacionais formados modernamente em torno da missão salesiana. Dentre tais núcleos, podemos citar, além da cidade de São Gabriel, as sedes dos distritos de Iauareté, Taracuá e Pari Cachoeira. Esse fluxo migratório se dá principalmente em função das necessidades de assistência médica e sobretudo de

¹⁴ - O PCN foi elaborado por uma comissão interministerial e aprovado pelo Presidente José Sarney em 1985. Concebido como “via de fortalecimento da expressão do poder nacional, verificação e defesa das fronteiras, integração e desenvolvimento da Região Norte”, o projeto abrangia a faixa que vai do Oiapoque a Tabatinga – território habitado por 63 mil índios distribuídos em 54 grupos étnicos (Povos Indígenas no Brasil 87-90. São Paulo: Cedi, 1991: 93).

educação escolar geradas pelo contato com a sociedade nacional. Há que se lembrar a importância dada à educação no projeto civilizatório da Missão Salesiana. A evangelização e a aprendizagem de ofícios parecem ser os objetivos principais da atuação missionária.

O nível de urbanização varia com a área geográfica em questão. Podemos sugerir uma gradação em três níveis: comunidades ribeirinhas, povoados e aglomerados urbanos. Sem dúvida nenhuma, é nas comunidades ribeirinhas que se pode encontrar a população menos afetada por este processo. Cada comunidade possui uma capela e uma escola primária, cujos professores são, senão todos, em sua grande maioria, indígenas. De uma forma geral, os habitantes de uma comunidade são parentes que dividem um mesmo território e, embora as residências coletivas já tenham sido há muito abolidas, o modo de subsistência ainda possui muitas semelhanças com a situação tradicional.

Nos povoados formados em torno das escolas secundárias e dos hospitais da missão, o nível de comprometimento com a estrutura social tradicional é bem menor. Os casais habitam casas relativamente isoladas umas das outras e, acima da família nuclear, não há nenhum grupo social articulado para o trabalho produtivo diário. As crianças passam a maior parte do tempo na companhia de seus pais, e a segregação sexual fica restrita aos momentos festivos ou de reunião de todos os habitantes para alguma festa.

Na cidade de São Gabriel da Cachoeira, a população indígena vive misturada aos migrantes brasileiros¹⁵ e é confrontada com uma situação radicalmente diferente daquela das comunidades e povoados. Ali, a esfera produtiva sofre uma reordenação radical; a necessidade de adaptação às demandas produzidas pela inserção na sociedade

¹⁵ - A população nativa representa 77,5% da população da cidade, dentre a qual, 70% é formada estritamente por indígenas. Os migrantes nordestinos e demais brancos fazem um total de 22,5%. (Souza Santos, 1988: 72).

de consumo impele muitos indígenas a trabalhar em troca de baixa remuneração. Vale notar que a importância atualmente conferida à aquisição de produtos industrializados possui efeitos extremamente disruptivos para a economia e as relações sociais tradicionais dos povos Tukano (ver Jackson, 1983: 61 e 62, onde a autora discute o caso Bará).

Embora a educação missionária tenha como uma de suas metas a aprendizagem de ofícios como corte e costura, alfaiataria, marcenaria, culinária, mecânica, etc., somente algumas qualificações específicas oferecem aos indígenas chances de competir com a população que vem de fora (Souza Santos, 1988: 99). A realidade é que, em São Gabriel, a população indígena como um todo exerce as funções de menor remuneração e insere-se nos estratos mais baixos da sociedade branca (idem: 99).

Toda essa situação tem produzido efeitos. Um exemplo são as iniciativas, por parte dos indígenas, de promover o “resgate” da cultura e identidade tradicionais, e proteger os grupos nativos dos efeitos nefastos da política de integração. Nesse contexto, vêm sendo fundadas várias associações indígenas locais – em 1995 somavam 20 – todas elas filiadas a FOIRN, cujo objetivo é defender os interesses indígenas frente à sociedade nacional. Tais associações são “assuntos de homem”; de uma maneira geral, as mulheres não participam da tomada de decisões que determinam as alianças políticas efetuadas pelos índios.

Embora, na época de minha estada no campo, houvesse quatro associações femininas no âmbito da FOIRN (sendo apenas três afiliadas oficialmente), pude verificar, através do manuseio de documentos obtidos junto à Federação, que seus objetivos ficam, de uma maneira geral, confinados a questões restritas ao âmbito da economia feminina. Descrevo de forma resumida, no anexo 1, os principais objetivos de cada uma dessas associações.

4. A MULHER TUKANO NO CONTEXTO URBANO: OS DADOS DA PESQUISA DE CAMPO

4.1. INFORMANTES

Na cidade de São Gabriel, travei contato direto com um grupo de quatro mulheres:

Solange¹⁶, 22 anos, mãe Pira-tapuya e pai branco, solteira, nascida em São Gabriel.

Tereza, 35 anos, Tukano (p.d.), casada com branco, quatro filhos, nascida na comunidade de Santa Luzia (rio Papuri), residente em São Gabriel desde os 14 anos.

Marta, 38 anos, Tukano (p.d.), solteira (dois filhos de branco), nascida na comunidade de Santa Luzia (Rio Papuri), residente em São Gabriel desde os 21 anos.

Dona Guilhermina, 65 anos, Pira-tapuya, casada com Seu Luís, Tukano (p.d.), quatro filhos, residente em Iauareté, na comunidade de São Pedro, igarapé Turi (rio Papuri), passava três meses com o marido (Luís) em São Gabriel, na casa de parentes.

Além de serem minhas principais informantes, Tereza e Marta acabaram por tornar-se verdadeiras colaboradoras, apresentando-me a outras mulheres ou até mesmo marcando encontros para mim. A intenção inicial era concentrar a pesquisa no bairro Dabaru, de população majoritariamente indígena e bastante afastado do centro.

¹⁶ - Todos os informantes indígenas serão aqui designados por nomes fictícios.

Entretanto, como minhas principais informantes residiam em bairros mais centrais, acabei realizando poucas visitas ao Dabaru, onde estabeleci contatos apenas eventuais com algumas mulheres indígenas. O fato de estar hospedada numa casa próxima ao centro também contribuiu para a opção por tomar essa zona da cidade como principal referência.

O período de campo na cidade de São Gabriel da Cachoeira foi complementado com uma viagem de uma semana ao povoado de Taracuí, sede do distrito de mesmo nome. Durante esse período, fui muito bem acolhida e hospedada por Luzia (Tukano p.d., 34 anos, nascida em Taracuí) e Antônio (Tariana), casal que residia com os quatro filhos num pequeno sítio às margens do Igarapé da Chuva (rio Vaupés). Travei o primeiro contato com o casal ainda na cidade de São Gabriel, onde eles passavam alguns dias para tratamento dentário. Aceitaram hospedar-me e dias depois partimos para Taracuí no barco de um comerciante. Ao todo, foram sete dias de convivência e, através de minha anfitriã, travei contato com outras mulheres da localidade. Luzia e seu marido Antônio, que trabalhava como enfermeiro no hospital da missão, foram meus principais informantes em Taracuí.

Optei por apresentar os dados de São Gabriel e Taracuí através de uma descrição generalizada, obedecendo, entretanto, à necessidade de fazer referência ao contexto específico toda vez que isso se fizer interessante. Acredito que o pouco espaço de tempo com que pude contar em Taracuí seja compensado, um pouco, pela convivência cotidiana e pela participação integral na rotina da família de Luzia.

4.2. AS MUDANÇAS NAS ESTRUTURAS DOMÉSTICO-FAMILIARES E NA DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO

Dentre as principais transformações ocorridas nos padrões residenciais da população Tukano do município de São Gabriel da Cachoeira está a passagem da maloca coletiva centrada no grupo agnático para a casa habitada por uma família nuclear. Esta última estrutura prepondera nos três tipos de agrupamentos populacionais Tukano modernos.

É bem provável que, na maioria das comunidades ribeirinhas, os casais que compartilham o mesmo território estejam ligados entre si por vínculos de parentesco. Este é o caso, por exemplo, da comunidade de São Pedro, chefiada por Seu Luís. Mas os dados são, por ora, insuficientes para uma avaliação do papel das relações agnáticas na distribuição espacial das famílias nucleares nos dias de hoje. Não foi possível concluir até que ponto o princípio agnático ainda é concebido como um valor pela população indígena.

Seu Luís e sua esposa, Dona Guilhermina, têm quatro filhos vivos, três mulheres e um homem. O filho (casado com uma mulher Tariana) e uma das filhas (casada com Tukano p.d.) vivem em São Pedro. Uma das outras filhas, casada também com um Tukano (p.d.), vive na comunidade São Sebastião, próximo à cidade de São Gabriel. A terceira filha está casada na Colômbia, com um Pirá-Tapuya. O que podemos extrair destes dados é que a regra tradicional de exogamia lingüística não foi observada por todos os filhos de Seu Luís. Duas de suas filhas são casadas com homens de seu próprio grupo lingüístico (Tukano p.d.). Não me deparei com nenhum outro caso de casamento entre membros de um mesmo grupo lingüístico, mas seria necessário obter informações precisas sobre a incidência deste tipo de casamento para que pudéssemos avaliar se o grupo de seu Luís, atualmente, é ou não um caso atípico.

O modo como são organizadas as atividades de subsistência nas comunidades ribeirinhas guarda algumas semelhanças com a situação tradicional, embora um dos sinais fundamentais do processo de distanciamento em relação à cultura tradicional já esteja presente ali – uma divisão sexual do trabalho menos marcada pela rigidez e pela segregação sexual. A distinção radical entre trabalho feminino e trabalho masculino vai se tornando mais fraca à medida em que aumenta o nível de urbanização. Para os Tukano tradicionais, o cultivo e a colheita da mandioca eram concebidos como tarefas exclusivamente femininas. Em conversas informais travadas com Seu Luís e Dona Guilhermina obtive a informação de que, atualmente, mesmo nas comunidades ribeirinhas, homens e mulheres executam este trabalho em conjunto. É curioso notar, entretanto, que num relato formal, gravado com o seu consentimento e na presença do marido, Dona Guilhermina não faz menção ao fato de homens e mulheres compartilharem o trabalho da roça. Isso, por um lado, parece confirmar a idéia de que as comunidades ribeirinhas são dentre as estruturas atuais, aquelas em que a divisão sexual do trabalho sofreu um menor número de alterações e, por outro, nos leva a supor que estas alterações não são valorizadas pela informante. Abaixo, reproduzo trecho de seu relato¹⁷:

“De manhã, tomamos banhos, carregamos água, damos banho nos nossos filhos; fazemos *beiju* quando não tem, esquentamos *quinhapira*. Quando tem peixe, cozinhamos. E fazemos farinha, se necessário. Estes são os trabalhos que nós, mulheres, executamos diariamente. São nossas obrigações.

Depois de preparar tudo, levamos a comida e a bebida para o centro comunitário, onde comemos e bebemos com todos os membros da comunidade. Aproveitamos para falar sobre os trabalhos do dia e do dia seguinte. Depois disso, vamos para nossas roças.

Chegando lá, fazemos todos os trabalhos necessários: roçamos, capinamos, queimamos, arrancamos mandioca, botamos uma parte da mandioca para amolecer e depois faremos farinha. Finalmente, colocamos mandioca nos *aturás*, amarramos em feixes algumas lenhas e voltamos para casa.

¹⁷- O relato foi feito em Pirá-Tapuya e traduzido por um índio Tukano escolarizado residente na cidade de São Gabriel.

Chegando no porto da aldeia, tomamos banho e lavamos mandioca. Em casa, esquentamos *quinhapira*, o peixe ou a carne, o que tiver, e comemos com todas as pessoas da comunidade.

Depois disso, nos ocupamos do trabalho de preparação da mandioca: raspando, ralando, espremendo no *tipiti*, peneirando, espremendo a *manicuera* no *cumatá*, fazendo *beiju* e, se for preciso, torrando farinha no forno e cozinhando *manicuera*. Se o marido tiver matado carne ou peixe, cozinhamos. Depois que tudo estiver pronto, reunimos todos e fazemos a última refeição. Passamos a primeira parte da noite conversando ou contando histórias. Quando chega o sono, vamos dormir, para na manhã seguinte repetirmos os mesmos trabalhos.

Há dias em que fazemos trabalho na comunidade: capinamos, roçamos, varremos, fiamos tucum e fazemos cerâmica. O trabalho mais importante de todos é o de criar os nossos filhos, com todos os cuidados necessários ao seu crescimento.

Às vezes ajudamos nos trabalhos dos homens, como por exemplo ajudando a carregar *carauá*, a tirar a madeira necessária para a construção da casa. Depois de reunido todo o material, ajudamos também a construir a casa, até o seu término.

Aqui nestas terras, levamos a vida desta maneira. Diferente das vidas de vocês brancos, na terra de vocês. É assim que nós, habitantes das nascentes dos rios, vivemos¹⁸. Vivemos diferente, por isso estou falando aqui. Sou *Wekó Wihó* [papagaio novo que começa a criar penas]. Meu pai chama-se (...)

Vou falar de novo. Algumas vezes fazemos *caxiri*, para nos reunirmos e compartilhar alegria. Durante dia de *caxiri*, nós cantamos, dançamos ao som das flautas. Oferecemos bebida a todos, cantando com muita alegria e com espírito de fraternidade. procurando sempre não esquecer a nossa cultura, a nossa tradição. procuramos também levar a vida segundo os preceitos propostos pelos padres.

Nossos parentes vieram quase todos para cá [São Gabriel], por isso estamos sozinhos lá na nossa terra. Mas vivemos como uma família. Construímos a maloca¹⁹ para vivermos como antigamente, e não perder os nossos costumes, dançando a nossa dança tradicional. Para isso, convidamos todos os nossos vizinhos para fazerem *caxiri* e reunimos todos na maloca, tomamos *caxiri* e dançamos como antigamente, felizes mesmo sendo poucos. (...) Nós não queremos, como a maioria de nossos parentes, virar brancos, levar vida de branco”

O relato de D. Mariquinha enfatiza a divisão entre as linhas sexuais na vida da comunidade, além de fornecer uma imagem bastante clara da importância do trabalho

¹⁸ - Seu Luís, marido de Dona Mariquinha, pertence a um *sib* Tukano de baixo *status*.

¹⁹ - Os membros da comunidade de Seu Luís, sob sua liderança, construíram uma maloca nos moldes tradicionais onde são realizadas festas e reuniões.

culinário para a identidade da mulher Tukano. A noção de comunidade também está fortemente presente.

Nos povoados das missões²⁰, a situação é diferente. As famílias nucleares residem isoladas umas das outras. Não se trata propriamente de um isolamento espacial, uma vez que as casas ficam relativamente próximas. O que ocorre é que, ali, a família nuclear emerge como a unidade social significativa. O trabalho da roça é compartilhado basicamente pelo casal, que pode ou não ser ajudado pelos filhos pequenos. É somente nas datas festivas que ocorre a reunião das várias famílias que residem no povoado. Durante minha estada em Taracuí, tive oportunidade de participar de dois desses momentos, uma reunião onde foram combinados os preparativos da festa de Carnaval e a festa propriamente dita. Transcrevo aqui um trecho do meu diário de campo, onde registrei algumas impressões sobre os dois eventos.

“Hoje é terça-feira de Carnaval. Acordamos cedo, por volta das seis da manhã. Antônio foi trabalhar no hospital, eu e Luzia ficamos em casa com as crianças. Luzia não estava muito animada com a festa que iria começar dali a algumas horas.

Ontem, após a missa, Luzia e Antônio me levaram a um grande galpão construído para reuniões dos habitantes do bairro. Em Taracuí há quatro bairros, cada um deles tem um “animador cultural”²¹. Quando vai haver alguma festa da comunidade, os animadores se reúnem com os habitantes de cada bairro e combinam os detalhes. Na realidade, tratou-se simplesmente de marcar a data e exortar as mulheres a fazerem bastante bebida.

O galpão possui duas portas: a porta dos homens e a porta das mulheres. Antes de entrar, fui tirar algumas fotos do povoado. Quando voltei, o povo já estava reunido e, distraída, entrei pela porta dos homens. Como ainda não conhecia ninguém, procurei aflita pela minha amiga, que conversava com algumas mulheres do outro lado do galpão. Ao ver-me, ela prontamente fez sinal para que eu entrasse pela outra porta. Obedeci, visivelmente constrangida pelo erro cometido, mas ela me confortou dizendo que, como eu era branca, não era tão grave assim.

²⁰ - Os dados aqui apresentados referem-se somente ao povoado de Taracuí, sede do distrito de mesmo nome. Creio, entretanto, que possam ser generalizados com alguma cautela.

²¹ - A existência do cargo de “animador cultural” deve-se à influência dos missionários.

Havia bancos encostados na parede ao longo de todo o galpão. Durante a reunião, os homens ficaram na parte da frente e as mulheres e crianças atrás. Após o pronunciamento do animador, algumas mulheres levantaram, depositaram panelas com *quinhapira* e balaios com *beiju* de mandioca e tapioca no centro do galpão e voltaram para seus lugares. Os homens se serviram primeiro e ali ficaram comendo e conversando agachados por alguns minutos. Quando terminaram, as mulheres e crianças foram se servir e enquanto comiam, também agachadas, conversavam animadamente.

Terminada a reunião, Luzia e Antônio levaram-me à casa de algumas famílias, onde passamos a tarde conversando e satisfazendo curiosidades mútuas. À tarde, pegamos a canoa na praia e voltamos para casa.

Hoje de manhã, a minha expectativa em relação à festa contrastava com a quietude da casa de Luzia. Ela trabalhou durante toda a manhã, lavou roupa, varreu a casa. Os meninos foram cedo para o centro do povoado. As duas meninas ficaram conosco. Ao meio dia, Antônio voltou e a família começou a arrumar-se para a festa. Escolheram as melhores roupas e, dali a meia hora, cruzamos o igarapé. A festa se realizou num outro galpão, chamado Casa Comunitária, construído especialmente para essas ocasiões. Novamente possuía duas portas, uma masculina e outra feminina. Homens e mulheres sentados separados, numa formação idêntica à da véspera. Embaladas pela música mecânica, as mulheres serviam orgulhosamente seus *caxiris*, em fila, a todos os presentes. Grupos de homens e mulheres conversavam entre si. Após algumas horas, as mulheres animaram-se a dançar no meio do salão e, num determinado momento, algumas delas começaram a tirar dos bolsos punhados de farinha que dividiam com as que não tinham levado. A ordem era sujar (esfregando-lhes a farinha no rosto) todos os homens e crianças, que demonstravam um certo constrangimento diante do súbito "ataque". A partir daí, a festa ficou mais animada e quase todos dançavam no meio do salão, ao som da música mecânica.

A festa acabou por volta de meia-noite e a família de Luzia já está dormindo. É curioso como a idéia de separação entre os sexos parece perder sentido toda vez que voltamos para casa. Não sou capaz de vislumbrar, nem por uma ínfima fagulha de tempo, a existência de um padrão de segregação sexual estruturando o uso que os membros dessa família fazem do espaço físico da casa. Não obstante, bastou que saíssemos daqui e adentrássemos um recinto coletivo para que Luzia e Antônio dessem, juntamente com todos os outros habitantes do povoado, expressão a um padrão inequivocamente introjetado."

À parte essas ocasiões de festa e reunião, as famílias normalmente mantêm-se isoladas umas das outras e o padrão de segregação sexual perde nitidez. Os esposos cooperam em boa parte das atividades domésticas. Grosso modo, podemos dizer que a alteração mais significativa na divisão sexual do trabalho deu-se nos domínios do trabalho da roça e da confecção de produtos artesanais, antes uma prerrogativa

masculina e hoje atividade executada por ambos os sexos, muitas vezes com propósitos comerciais. A culinária, de um lado, e as atividades de caça e pesca, de outro, continuam funcionando, aparentemente, como marcadores da identidade sexual, o que vale também para as comunidades ribeirinhas. Num depoimento bastante exemplar, uma mulher solteira que possui um irmão aleijado relatou-me os sacrifícios que fazia para garantir o suprimento de peixe de sua família. Carregava o irmão nas costas até a beira do rio, colocava-o dentro da canoa e aguardava o final da pescaria, quando então fazia o trajeto de volta carregando o irmão novamente. Quando eu perguntei se não seria menos sacrificante pescar ela mesma, a resposta foi taxativa: “mulher não sabe pescar”. A família de Luzia também não fugia a essa regra: pelo menos durante todo o tempo em que me hospedaram, conseguir peixe era uma tarefa executada exclusivamente por Antônio, que saía durante as madrugadas e pescava sozinho no Igarapé. Invariavelmente, todas as manhãs havia um ou mais peixes depositados na entrada da casa.

A cooperação dos esposos no cultivo da mandioca é uma necessidade produzida pela isolamento da família nuclear. Sem poder contar com a ajuda de suas parentas, uma mulher não é capaz de levar a cabo todo o trabalho sozinha. Tive oportunidade de acompanhar Luzia e Antônio numa ida à roça para colher a mandioca. Eram mais ou menos duas horas da tarde quando saímos de casa. Após uma viagem de canoa que durou cerca de meia hora, adentramos a floresta para uma caminhada de mais quarenta minutos. Chegando à roça, os dois dedicaram-se a um trabalho de mais ou menos uma hora, durante o qual derrubaram uma grande quantidade de pés de mandioca (suficiente para encher dois *aturás*). Com a faca, cortavam os tubérculos e os amontoavam num ponto próximo. Finalizado este trabalho, cortaram as extremidades para que coubesse a maior quantidade possível nos cestos.

Chegando à casa, depositaram toda a mandioca dentro da água, próximo à beira do igarapé, embalada em grandes sacos. Isso foi feito para que a casca amolecasse, facilitando assim o processo de preparo, que teria lugar durante os dois próximos dias. Luzia assumiu sozinha todo este processo, apesar de sua insistência em afirmar que Antônio é capaz de cozinhar. Embora eu não disponha de dados conclusivos, parece-me que o monopólio feminino da cozinha é um dos principais aspectos da divisão sexual do trabalho que permanecem inalterados. E não é muito difícil constatar que a culinária funciona como fonte de orgulho e auto-estima para mulheres Tukano. Vale lembrar que o domínio da técnica é de fundamental importância, uma vez que a mandioca brava só pode ser consumida na forma de farinha após a extração do caldo venenoso.

Além da farinha de mandioca brava, que reina soberana, outros itens importantes da dieta cotidiana Tukano são o peixe e a pimenta. Durante minha estada em Taracuaá, a macaxeira (mandioca não venenosa), o abacaxi e a banana eram cultivados por algumas famílias, mas nem de longe gozavam da mesma popularidade. Alguns frutos de palmeira, como o açaí, também eram bastante consumidos, geralmente na forma de suco, quase sempre acompanhado de *beiju* ou misturados à farinha pura.

O processo de preparo da mandioca para fazer a farinha, o *beiju*, ou o *caxiri* foi descrito de forma admirável por Christine Hugh-Jones (1979). Observei mulheres trabalhando em diferentes fases do processo e posso afirmar que ele se mantém praticamente inalterado. O fato de tratar-se de um processo extremamente trabalhoso e demorado, característica que, ainda hoje, salta aos olhos de um observador ocidental, levou Peter Rivière (1984) a sugerir que a culinária Tukano funciona como um meio de manter as mulheres sob controle. De acordo com o autor, o tempo gasto por uma mulher Tukano na atividade econômica não têm precedentes em nenhuma outra sociedade amazônica.

4.3. OS PROBLEMAS DA VIDA URBANA

Quando se trata da população que reside na cidade de São Gabriel, a questão da divisão sexual do trabalho se torna mais complexa. Embora grande parte das famílias possua roças nas imediações da cidade, para a maioria, a necessidade de obter uma fonte de renda torna-se imperativa. Acredita-se que os índios deixem suas comunidades no interior em busca dos serviços de saúde e educação secundária para os filhos. Nas comunidades ribeirinhas a escola atende apenas até a quarta série do primeiro grau; nos povoados das missões até a oitava. Para cursar o segundo grau, é necessário residir em São Gabriel, o que implica morar com parentes ou a mudança de toda a família, opção que parece ser mais comum.

As demandas da vida urbana se impõem às famílias assim que elas chegam à cidade. Tereza, nascida numa comunidade do interior e residente em São Gabriel desde a adolescência, resumiu da seguinte forma as diferenças no modo de vida das comunidades e da cidade:

“lá [na comunidade], vive-se como irmão. Os parentes repartem tudo, fala-se com os parentes na língua paterna. Na cidade, há mais necessidade de roupa, se enfeitar. Aí precisa de mais dinheiro.”

Mas a necessidade de adquirir produtos industrializados não é sentida apenas pelos que habitam na cidade. É a própria Tereza que nos diz que “as famílias da comunidade são muito numerosas, falta roupa, falta comida, os mais jovens vêm para a cidade e as moças voltam para casa com filho”.

Uma vez na cidade, além do apelo consumista, há a necessidade real de fazer frente às novas demandas produzidas pela realidade urbana e os adultos se vêem forçados a obter um trabalho que lhes garanta a renda familiar. O artesanato comercial é uma opção para homens e mulheres, mas o lucro obtido com ele é freqüentemente insatisfatório. A maior parte da produção artesanal é comprada pelas freiras e exposta na lojinha da missão, mas nem sempre o pagamento é feito em dinheiro. Eu mesma pude testemunhar uma transação em que, sob o sol de fevereiro, uma índia recebeu como pagamento por alguns colares (visivelmente a contragosto) um vestido de veludo. Este foi escolhido por ela mesma dentre outras tantas roupas de inverno que estavam guardadas numa caixa de papelão. O aspecto das roupas sugeria procedência européia e talvez não seja arriscado afirmar que tratava-se de donativos, ou algo do gênero, enviados à missão.

Para algumas poucas mulheres, há ainda a opção do trabalho doméstico na casa dos comerciantes e militares brancos, mas as mulheres com filhos experimentam uma dificuldade extra em conseguir um emprego desse tipo, uma vez que a maioria das patroas não aceita a presença das crianças em casa. Há outras atividades disponíveis à população indígena, como professor, catequista ou agente de saúde, mas apenas uma minoria consegue qualificar-se para exercê-las. Os indivíduos que exercem tais cargos gozam de um certo prestígio junto a suas comunidades, o que levou Berta Ribeiro a sugerir que os dois primeiros estejam ocupando o espaço das categorias ocupacionais tradicionais na estrutura de prestígio (1995: 23).

Com tudo isso, ocorre uma mudança no estilo de vida e, como conseqüência, uma reorganização dos papéis no interior da família. O padrão tradicional de socialização das crianças para o trabalho de subsistência perde espaço frente a uma realidade que impinge a televisão como uma influência cada vez mais marcante em suas vidas. Uma reclamação freqüente dos adultos é a indolência dos filhos, que se ressentem do

trabalho braçal. Durante minhas visitas ao bairro Dabaru, pude observar uma cena bastante recorrente: as casas vazias, os adultos trabalhando nas roças ou na cidade, e as crianças arrebatadas pela programação da televisão. O resultado é que elas acabam não sendo instruídas nos saberes e técnicas necessários para as atividades da economia tradicional e isso concorre para a importância cada vez maior conferida ao trabalho assalariado. A vida urbana deixa de ser, para estes futuros adultos, uma questão de opção. Despreparados, na maioria das vezes, para lidar com a nova realidade, muitos pais perdem o controle sobre os filhos. É comum ouvi-los reclamar disso, saudosos de um tempo em que os velhos eram ouvidos e respeitados. As regras e valores tradicionais já não funcionam como referência principal de comportamento para os jovens.

As modificações socioculturais que decorrem do processo de urbanização também se expressam no comportamento dos indivíduos em relação às línguas faladas. Quando não há brancos presentes, ou diretamente envolvidos numa conversação, a geração de mais de 30 anos costuma comunicar-se em Tukano (p.d.), que virou uma espécie de língua franca para todos os índios da família Tukano Oriental. Já os membros da geração mais jovem negam saber falar a língua paterna. Quando perguntado, um jovem indígena provavelmente responderá: “eu entendo mas não falo”. Vários etnógrafos de sociedades Tukano (Hugh-Jones, C. 1979; Jackson, 1983) enfatizaram a importância da língua como marcador da identidade social de um indivíduo. Jackson, especialmente (idem: 174), chamou atenção para o fato de que, na região do Vaupés, as alegações de incompreensão lingüística devem ser analisadas, em muitos casos, não como fatos propriamente lingüísticos, e sim como atitudes sociais. Nesse sentido, podemos interpretar a recusa dos jovens Tukano integrados à realidade urbana de assumirem-se como falantes da língua paterna, de certa forma, como uma atitude de negação da identidade indígena.

Por outro lado, se pensarmos em termos de um modelo de vida urbano ocidental, a nova realidade com a qual convivem também não lhes oferece expectativas muito favoráveis. Na cidade de São Gabriel, a maioria da população indígena ocupa os estratos mais baixos da pirâmide social, como já foi mencionado. Além disso, atualmente, as famílias indígenas enfrentam problemas graves como o do consumo de álcool e cola de sapateiro por parte dos adolescentes.

Há que se aludir também aos relacionamentos amorosos e sexuais. As moças começam sua vida sexual cedo, entregando-se a ligações fugazes e sem compromisso, na maioria dos casos com homens brancos, que muitas vezes as contaminam com doenças venéreas. O resultado é o aumento do número de moças solteiras grávidas e despreparadas economicamente para assumir sozinhas a criação dos filhos. Embora tradicionalmente a cultura Tukano não dê valor à virgindade – na realidade, ela enfatiza mais a castidade masculina, cabendo à mulher o papel ativo na sedução (Jackson, 1983: 130) –, os informantes idosos consideram a situação atual das meninas um sinal da perda da cultura tradicional.

Segundo consta nas etnografias, a cultura Tukano tradicional não parecia investir muito em mecanismos de controle da sexualidade feminina. Era possível para uma mulher viver temporariamente com outros homens antes de estabelecer-se com aquele que viria a ser o seu marido definitivo, ou entregar-se a relacionamentos extraconjugais, e é bastante provável que ocorressem relações sexuais entre pessoas que não estivessem numa relação de esposos potenciais (Jackson, 1983:189). Entretanto, é plausível supor que o padrão residencial restringisse bastante as opções de escolha de parceiros sexuais, pois os co-residentes de sexo masculino de uma determinada mulher eram, invariavelmente, seus próprios agnatos (no caso de ser solteira) ou os agnatos de seu marido (quando já casada).

Não obstante, quando os informantes idosos afirmam explicitamente que é o distanciamento em relação à cultura tradicional que faz as meninas “caírem em tentação” na cidade, talvez eles estejam se referindo menos a uma questão de moralidade sexual do que ao problema do descontrole sobre a **identidade social das gerações futuras**. As crianças nascidas dos relacionamentos das jovens Tukano com os brancos são símbolos vivos da desagregação social e da destruição das estruturas tradicionais, frutos de relações que subvertem as regras de parentesco e vão contra os valores antigos. É por isso que Seu Manoel, um senhor Tukano que reside no bairro Dabaru, leva suas filhas para a comunidade onde vivem seus parentes para passarem pelo ritual de iniciação feminina, cerimônia em que a menina se transforma numa mulher pronta para gerar filhos e reproduzir a sociedade Tukano. Isso é coerente com o que afirma Seu Luís, nosso informante de São Pedro. Seu depoimento corrobora a hipótese de que o que está em jogo aqui é a perda do controle sobre a reprodução de identidades sociais:

“Antigamente o chefe da maloca cuidava muito bem e os filhos e os netos dele respeitavam. Então as meninas quando faziam a festa da moça, por aí, oito e nove (que forma direto são dez anos, né?). [...] Antigamente fazia isso, agora esta coisa já perdeu, as moças e os índios, todo mundo aqui, nós espalhamos todos, especialmente Tukanos, Uananos, Tarianos e viemos até para a cidade de São Gabriel. Por isso agora, de hoje em diante as moças não explica, não conta para a mãe, anda assim como se fosse cachorra. Não diz nada, vai atrás de moço, vai atrás de branco e todos e prejudica e faz aí nascer menino, entregar para pai e depois vai para Manaus e coitado o pai quer cuidar do neto, não se sabe qual a tribo dele, que tribo será, ou será branco ou será índio, não se sabe, não se pode saber o pai, nem a mãe nem o avô.”

O depoimento de Seu Luís toca em dois pontos distintos. O primeiro faz referência uma situação bastante comum. Muitas vezes as meninas engravidam na cidade, e regressam para suas comunidades, onde ficam até o filho nascer. Após o nascimento, voltam para a cidade e deixam os filhos na comunidade para serem criados

pelos pais, que nem sempre podem arcar com o ônus de alimentar mais uma criança. O segundo alude exatamente ao problema de que falávamos anteriormente – a identidade social do recém-nascido. Se, de acordo com a tradição, a criança pertence ao grupo do pai, as relações entre índias e brancos produzem, no limite, o fim da identidade social indígena.

As avaliações da geração mais velha acerca do comportamento sexual das jovens Tukano na cidade parecem estar construídas com base em princípios da mesma natureza daqueles que sustentam as valorações depreciativas da cultura Maku por parte dos Tukano. Para esses últimos, uma das provas da quase animalidade dos Maku é o fato de não possuírem regras de exogamia lingüística e viverem com parentes de ambos os lados (ver p. 17 *supra*). É isso que torna os Maku promíscuos aos olhos dos Tukano. Em ambos os casos, o que transparece é a importância radical conferida pela cultura Tukano tradicional ao princípio agnático, à exogamia lingüística e à virilocalidade como indicadores de dignidade humana.

Na opinião da geração mais jovem, na faixa dos trinta aos quarenta anos, com filhos iniciando a adolescência agora, o problema central dos jovens é a falta de informação. Muitos de meus informantes deste grupo etário chamaram atenção para o fato de que as meninas iniciam a atividade sexual sem um mínimo de orientação quanto a métodos anticoncepcionais e prevenção de doenças. A ingenuidade das adolescentes é aventada como possibilidade de explicação para o comportamento sexual irresponsável que apresentam. Para esses informantes, a questão da identidade social das crianças nascidas destas relações não se coloca como um problema. O importante, para eles, seria evitar a gravidez de meninas que não estão preparadas economicamente para serem mães.

Vemos que, embora a liberdade sexual de que desfrutam as jovens Tukano que residem na cidade de São Gabriel seja vista como um problema pelas gerações mais velhas, a definição da natureza do problema varia de acordo com a faixa etária do informante. Analisemos, mais de perto, a forma que adquirem essas relações travadas entre as adolescentes indígenas e os homens brancos.

4.4. AS RELAÇÕES ENTRE AS MULHERES INDÍGENAS E OS HOMENS BRANCOS: O PROBLEMA DA VIOLÊNCIA SEXUAL

A intensidade do contato entre brancos e mulheres indígenas na cidade de São Gabriel não tem precedentes em outras áreas da região. Nas comunidades ribeirinhas e nos povoados das missões, os únicos brancos a interagirem sistematicamente com os índios são os missionários. Há casos esporádicos de relacionamento sexual entre mulheres indígenas e comerciantes ou garimpeiros itinerantes, mas de uma maneira geral, as parcerias sexuais se dão entre homens e mulheres indígenas.

Na cidade de São Gabriel, a situação é diferente. Ali, podemos dizer que índios e brancos dividem o mesmo espaço e são membros de um mesmo sistema social. Há muitos casos de casamento de mulheres indígenas com homens brancos, geralmente membros de baixas patentes dos Batalhões do Exército ou migrantes nordestinos. É interessante notar, entretanto, que o inverso raramente ocorre. Durante minha estada em campo não observei diretamente nenhum caso de casamento entre homem indígena e mulher branca, embora algumas informantes afirmassem que às vezes tais casamentos acontecem (“mas [os homens indígenas] não agüentam muito tempo, pois elas pedem

muito”).²² Ao perguntar por que os índios não se casam com brancas, obtive este relato emocionado de um informante idoso:

“Porque os homens, os nossos índios que não têm poder de conversar com elas, (...) com vergonha, com branca eu não falo. Ah eu sou índio né? Sou feio. Por isso que a minha família diz: você não tem vergonha de falar com branca. Eu não tenho não, sou civilizado, tem que falar. Tem brancas também que não querem conversar com índio, né. Vê assim, vão embora ,com orgulho. Algumas brancas dizem bom dia, senhor, como está? Pronto (...) Por isso é que tem vergonha o índio nesse tempo, por isso é que ele não sabe casar. Não sabe ter amor, nem nada. (...) meus irmãos que estão virando branco (...) dito isto mesmo, nunca vira branco, nunca índio vai perder a cor dele, mesmo jeito vai continuar, porque disse assim né? (...) Por isso nunca índio vai casar com branca. Tem vergonha. Muita gente estudada, graduada, professores, nunca vai ter nenhuma branca.”

A afirmação de que o homem indígena “não sabe ter amor” parece querer exprimir a idéia de que ele não domina a arte da sedução. Isso coincide com a opinião de outros informantes indígenas do sexo masculino que costumam dizer que as mulheres preferem os brancos porque “eles vêm de fora e tem mais *lábria* para conquistá-las” ou porque “elas se sentem importantes sendo cortejadas por brancos. Os brancos *cantam* melhor” .

A opinião de que os brancos “cantam melhor” não é expressa pelas adolescentes, que costumam preferir explicações mais pragmáticas, como “os rapazes indígenas bebem muito e fazem arruaça nos bares, por isso eu prefiro os brancos.” Já do ponto de vista dos homens brancos, a questão é de natureza financeira: as índias os preferem

²² - Souza Santos (1988) analisou os registros paroquias de casamentos entre os anos de 1975 a 1981 (anos ímpares) e obteve os seguintes números para 78 casamentos: homem de fora/ mulher de fora: 30; homem da Rio Negro/mulher do Rio Negro: 22; homem de fora/ mulher do Rio Negro: 20; homem do Rio Negro/mulher de fora: 6. Os dados de Souza Santos não são exatamente esclarecedores para esta pesquisa pelo fato de fazerem referência a casamentos registrados na paróquia, deixando de lado as uniões consensuais, além de trabalharem com a categoria homem/mulher do Rio Negro, que possivelmente inclui a população cabocla descendente de imigrantes brancos. Não obstante, eles são valiosos porque demonstram a desproporção numérica entre os dois últimos tipos de casamento.

porque eles têm mais dinheiro. Todavia, vale notar que nenhum dos brancos com quem conversei afirmou que as índias recebem dinheiro para manter relações sexuais.

Podemos imaginar que as relações com os homens brancos funcionem para as mulheres como elementos de auto-afirmação e negação da identidade indígena. Segundo afirma Seu Luís,

“[...] muitas índias casam com branco, depois não querem mais ver os parentes. Diz: eu sou mulher de branco, estou virando branco. Não quer saber nem parente nem nada, nem dá cumprimentação para o parente, não querem ver, vira a cara e vai embora na rua.”

Em Taracuí, pude perceber claramente que as mulheres Tukano ali residentes possuem atualmente uma auto-estima frágil e sentem-se insatisfeitas com a própria identidade. A mulher branca é objeto de uma admiração explícita, que se traduz na exaltação de alguns traços físicos como os olhos redondos e o tom da pele. Luzia contou-me que, quando menina, sentia uma enorme curiosidade de saber como as mulheres brancas dormiam, como elas comportavam-se em suas casas. Quando chegava no povoado um avião com brancos transportando mulheres, ela e suas amigas corriam para olhar a mulher branca, admirar sua pele, seus olhos, seu cabelo. Certa noite, quando conversávamos deitados em nossas redes, Luzia disse: “Parece um sonho, uma branca dormindo na minha casa.”

Essa auto-desvalorização da mulher Tukano já produz reflexos na geração mais jovem. Tereza, uma de minhas informantes da cidade de São Gabriel, casada com branco, contou-me que sua filha de 15 anos, residente em Manaus, esconde a origem étnica da mãe. Quando perguntada, diz que Tereza é colombiana.

A valorização crescente da cultura ocidental por parte das gerações mais jovens²³ é um processo bastante compreensível, diante da pressão exercida durante tanto tempo pela pedagogia salesiana no sentido de enfraquecer os modelos cosmológicos e comportamentais tradicionais e dos apelos dos meios de comunicação, que veiculam padrões e valores ocidentais de comportamento. O “processo civilizatório” já produz resultados bastante visíveis, seja nas mudanças efetivas que provocou no modo de ser e de viver dos indígenas, seja no sentimento de orgulho que eles exprimem nas muitas vezes em que afirmam: “somos civilizados”.

A identidade indígena costuma vir atrelada, para eles, a características negativas impossíveis de serem obliteradas. Isso fica claro no depoimento de Tereza: “eu já disse para minhas filhas que elas não podem ter vergonha de ser índias. Está na cor da pele, todo mundo vê”; e de Luzia: “sou índia, sou feia”. Isso nos dá uma pequena mostra do que o “processo” custou a estas populações. É neste contexto de “melancolia” cultural e perdas sociais e políticas efetivas que surgem movimentos por parte de alguns grupos indígenas no sentido de resgatar o valor da cultura perdida e afirmar a identidade étnica.

Isso tudo, aliado ao fato de que no sistema social de São Gabriel são os brancos que ocupam os estratos mais elevados da pirâmide, possuindo mais dinheiro e mais poder, nos leva a imaginar que a preferência das mulheres indígenas pelos brancos tenha, provavelmente, muito mais a ver com prestígio do que com prazer sexual. A explicação para o assédio intenso das jovens indígenas sobre os homens brancos – mencionado por todos os grupos entrevistados – deve ser buscada, portanto, através de uma perspectiva que não deixe de lado as motivações sociais da atividade de sedução.

²³- É importante notar que isso não se aplica à população indígena como um todo. Os grupos mais politizados, aqueles que participam das associações e das articulações políticas indígenas locais parecem possuir uma noção clara das origens históricas de sua condição atual.

Uma das questões mais intrigantes que emergem das relações sexuais travadas entre mulheres indígenas e homens brancos na região é a ocorrência de violência sexual, muitas vezes sob a forma de estupros coletivos. Parece-me paradoxal que, num ambiente marcado pela disponibilidade feminina para o sexo, os homens precisem lançar mão de mecanismos de coação física. O problema da violência sexual contra as mulheres indígenas na região existe desde que a região tornou-se uma frente de atração de trabalhadores e militares. Já em 1982, o índio Tukano Gabriel Gentil escreveu uma carta intitulada “Manifesto do Povo de Pari-Cachoeira”, em que denunciava a prática do estupro coletivo de mulheres indígenas por parte de brancos e afirmava ter sido testemunha ocular de um deles, que resultou em gravidez: 11 recrutas violentando uma moça de 18 anos durante 7 horas. Na carta, Gabriel perguntava “e se tivesse sido 11 Tukanos emprenhando a filha do comandante?” (Souza Santos, 1988: 78-9).

Todos os meus informantes foram unânimes em afirmar que a incidência de casos de estupro havia diminuído na cidade de São Gabriel. Segundo eles, foi durante os anos de 1992 e 1994, período marcado por um enorme fluxo de militares e garimpeiros provenientes de outras regiões do Brasil, que o número de mulheres violentadas chegou a níveis altíssimos. A situação só teria se acalmado efetivamente depois que o Exército e a FAB passaram a recrutar um maior número de rapazes nativos da região – indígenas ou descendentes – para o serviço militar, provavelmente devido aos apelos da FOIRN (ver pp. 5 e 6 *supra*). Embora muitos informantes afirmem que durante aquele período os rapazes indígenas tenham “aprendido” com os brancos a usar de violência sexual contra as adolescentes, a situação melhorou bastante depois dessa mudança na política de recrutamento do Exército e da FAB. O que pude concluir foi que a violência sexual contra as mulheres indígenas foi uma prática bastante corrente, pelo menos durante um determinado momento, na sociedade gabrielense. E que, embora atualmente sua incidência tenha diminuído, ela não deixou de constituir-se num problema.

Voltando ao estupro coletivo, já de antemão, a lógica desta prática me levava a supor que a violência sexual, nesses casos, não era fruto da necessidade de obter à força algo que não se pode ter de outra forma. Mas foi na análise dos relatos de casos de estupro, presenciados pelos informantes, que surgiu uma pista concreta para a resolução do paradoxo.

Os estupros coletivos, ao que consta, costumam ser organizados da seguinte forma: um grupo de rapazes selecionava previamente uma jovem e um deles ficava encarregado de levá-la a um lugar deserto onde os outros já estariam esperando para “dar uma geral”, termo local para o ato de estuprar em grupo. Alguns homens indígenas afirmaram ter ouvido tais estupros serem combinados pelos brancos no quartel. Em vários casos, foi-me relatado que, no momento em que a testemunha se intrometia e tentava defender a menina coagida, esta apresentava um tipo de comportamento marcado por uma ambigüidade intrigante. Dois informantes indígenas (uma mulher e um homem), em relatos independentes, contaram que ouviram gritos de mulher de madrugada e saíram de suas casas para ver o que estava acontecendo. Ao perceberem que se tratava de um grupo de rapazes acuando uma menina num terreno baldio, resolveram impedir o estupro. Num dos casos, o informante acendeu a luz da casa e saiu à rua com um pedaço de pau; no outro, apenas acendeu a luz da casa e começou a gritar com os rapazes, pedindo-lhes que deixassem a moça em paz. Em ambos os relatos, o desfecho foi o mesmo: vítima e agressores correram na mesma direção, fugindo, **juntos**, da presença da “testemunha”. Obtive ainda um outro relato, de uma freira salesiana, no qual ela conta que uma jovem conhecida havia sido violentada e engravidara. Quando instigada pela freira a denunciar o estuprador e fazer valer seus direitos de mãe solteira, a jovem respondia que “tinha pena do coitado”.

O comportamento ambíguo das adolescentes violentadas aponta para a necessidade de abordar a questão da violência sexual em São Gabriel tomando como foco o discurso

das mulheres jovens – as vítimas mais frequentes – sobre o fenômeno. Infelizmente, não tive oportunidade de conversar com nenhuma mulher que tenha sido vítima deste tipo de violência; na geração mais jovem, parece haver um certo *tabu* em torno do assunto. Todos os dados que colhi foram obtidos em conversas com homens e mulheres indígenas de mais de 30 anos, já casados e com filhos. Mas o próprio tom adotado pelos informantes ao falarem do assunto já foi suficiente para mostrar que os fatos que eu estava me propondo analisar assumiam, naquele contexto, significados que não eram explicitados para mim.

Num artigo em que analisa o significado do estupro coletivo no Alto Xingu, McCallum (1994: 109) sugere que

“[...] in interpreting sexual violence or any form of symbolic action we must be aware of the way that individual action and experience are bound by specifically social and cultural contexts”.

O caso em questão torna-se bastante complexo porque situa-se na confluência de duas culturas distintas. Certamente, a perspectiva dos agressores não é idêntica à das vítimas, mas é possível que haja zonas de comunicação, códigos criados no contexto de relações não marcadas pela violência entre os homens brancos e as mulheres indígenas e que informam, em alguma medida, este tipo de comportamento. Vale lembrar que os amantes preferenciais eleitos pelas índias mais jovens fazem parte do grupo social onde estão seus agressores. É preciso, então, antes de mais nada, relativizar as próprias categorias de violência, agressor e vítima, verificando se elas aparecem no discurso das jovens Tukano e, caso apareçam, quais os significados que adquirem e em que contextos.

Há que se levar também em consideração o fato do estupro coletivo ser, sabidamente, um traço cultural de algumas sociedades amazônicas. Em muitas delas, ele assume a forma de uma prática efetiva (ver Murphy & Murphy, 1974), utilizada para punir determinadas transgressões femininas, como, por exemplo, olhar ou tocar objetos rituais sagrados, ou mesmo andar desacompanhadas pela aldeia. No caso Tukano, a julgar pelas descrições de Christine (1979) e Stephen Hugh-Jones (1979), e Jackson (1990), o estupro coletivo parece funcionar muito mais como uma ameaça simbólica do que uma ocorrência prática. Os etnólogos não conseguiram dados conclusivos sobre a ocorrência real do estupro coletivo como uma prática corrente na sociedade Tukano, mas não há dúvidas, entretanto, quanto à presença de um simbolismo que equaciona a transgressão feminina e o uso desse tipo específico de violência contra as mulheres. Uma análise do discurso das jovens Tukano sobre a violência sexual de que são vítimas reais ou potenciais poderia nos esclarecer até que ponto sua perspectiva é informada pelo simbolismo do estupro na cultura tradicional.

Não se trata de dizer, aqui, simplesmente, que talvez as jovens Tukano sejam violentadas porque assim o desejam, nem de subtrair desses atos suas características de violência. É fato notório que ocorrem, na região, atos de violação sexual praticados através do uso da força, por vezes por um grupo de homens. Entretanto, há indícios de que, em alguns casos pelo menos, o fenômeno que chamamos de estupro seja interpretado pelos indivíduos envolvidos com matizes diferentes. E se isso não anula seus efeitos negativos, pelo menos nos torna cientes de que, nesses contextos, este fenômeno encerra motivações que escapam, por enquanto, de nossa compreensão.

De qualquer modo, as consequências desses atos também constituem um problema para as gerações adultas. A gravidez precoce de jovens solteiras e economicamente inativas, o acirramento do conflito entre homens indígenas e brancos e a desagregação social produzida pelo desrespeito aos valores da cultura tradicional são apenas alguns

exemplos. Ademais, com a inserção progressiva da população indígena nos estratos mais baixos da sociedade branca, a violência sexual contra a mulher, e a ineficácia do poder público em contê-la e puni-la, tornam-se fatores a mais de solapamento da auto-estima indígena.

Concluindo, é preciso ter três idéias em mente. Primeira: embora o relacionamento sexual entre mulheres indígenas e homens brancos, caracterizado pela espontaneidade e pelo assédio feminino intenso, e os casos de estupro, cujas características ainda precisam ser pesquisadas mais a fundo, devam ser tratados como objetos empíricos separados, é provável que apresentem algumas conexões fundamentais. Segunda: a violência sexual contra a mulher indígena por parte de brancos na região é um fenômeno multifacetado, cujas características e significados podem variar de acordo com o contexto específico. Por exemplo, há que se investigar se os casos ocorridos no interior são da mesma natureza daqueles que acontecem na cidade de São Gabriel e em que medida a violência sexual se constitui num problema para as vítimas em cada um desses contextos. Em outras palavras, e num extremo, o que estamos chamando de violência sexual é, de fato, interpretado e vivenciado da mesma maneira (i.e., como um ato de violência) pelas mulheres indígenas, em determinados contextos? Terceira: somente a partir de uma compreensão real da perspectiva das mulheres sobre os atos de violência de que são vítimas, pode-se chegar a soluções reais e duradouras para o problema. A análise do problema da violência sexual em São Gabriel deve partir do pressuposto de que os seus significados precisam ser desvendados e não conferidos *a priori*.

É também necessário estarmos atentos ao fato de que, salvo no que diz respeito às implicações psicológicas (das quais quase nada sabemos por ora), as conseqüências sociais da violência sexual contra a mulher indígena por parte de brancos são basicamente as mesmas das que resultam dos relacionamentos sexuais espontâneos que

se dão entre esses dois grupos. Para tentar minimizar estas conseqüências, tudo o que podemos indicar no momento é a necessidade de se promover programas de informação e educação sexual junto à população indígena adolescente que reside na cidade de São Gabriel da Cachoeira, com o objetivo de fazê-la refletir sobre o problema da gravidez precoce, do desamparo paterno e da disseminação de doenças venéreas e esclarecê-la quanto aos métodos de prevenção. A necessidade de um maior esclarecimento dos jovens é uma preocupação, verbalizada em grande parte das entrevistas, da geração que hoje possui filhos adolescentes. Pois quaisquer que sejam os significados atrelados às relações fugazes travadas entre as jovens indígenas e os homens brancos, marcadas ou não pelo uso da força física, seus efeitos disruptivos são inegáveis.

4.5. AS ÁREAS DE RESISTÊNCIA: CULINÁRIA, PARTO, PUÇANGAS

Por estarem mais afastadas do processo de articulação formal da comunidade indígena com as frentes de expansão da sociedade brasileira, as mulheres possuem um importante papel na preservação da cultura tradicional. Com efeito, observei no decorrer do período de campo que há uma “cultura feminina” indígena relativamente resguardada dos efeitos do contato. Apesar de se verem cada vez mais envolvidas pela nova realidade, em certas esferas de suas vidas as mulheres Tukano oferecem uma forte resistência aos apelos de mudança. A culinária é um bom exemplo. Como vimos, o processo de preparo da mandioca, atividade feminina por excelência, permanece praticamente inalterado até hoje. Embora alguns alimentos ocidentais sejam esporadicamente consumidos pelos indígenas, a cozinha tradicional é inequivocamente a preferida.

Outro exemplo de área de resistência é a que diz respeito às práticas e representações culturais ligadas ao parto. É interessante notar, por exemplo, que mesmo na cidade de São Gabriel da Cachoeira, estas práticas e representações mantenham um alto grau de comprometimento com a cultura tradicional. As mulheres indígenas apresentam uma forte resistência aos procedimentos médico-hospitalares ocidentais. Embora ocorra um aumento gradativo na utilização destes serviços, principalmente pelas mulheres mais jovens, é notória a importância atribuída ao papel do rezador e a uma “ética” da privacidade e da domesticidade, durante o período que vai da gestação ao parto (Menezes Bastos, s/d: 123). É comum que, por insistência das missionárias, as mulheres dêem a luz ao primogênito no hospital. Em muitos casos, porém, após a experiência, elas decidem realizar o parto dos outros filhos em casa, sozinhas ou com o auxílio de parentas ou do marido. Este foi o caso de Luzia e a retidão de sua lógica pareceu-me irretocável: “Quando começo a sentir as dores não quero uma porção de gente estranha em volta de mim.”

Uma outra área de resistência é a do conhecimento e uso das plantas que possuem efeitos mágicos ligados à vida conjugal e sexual. Essas plantas são chamadas *puçangas* e o conhecimento de suas propriedades e dos segredos de manipulação é um item importante da cultura feminina indígena, conferindo prestígio a quem o detém. Conforme eu mesma pude constatar, há uma rede de comunicação e socialização destes saberes que está relativamente fechada às mulheres brancas e aos homens em geral.

Durante minha estada em Taracuí, passei boa parte do meu tempo conversando com Luzia e suas amigas, enquanto realizavam suas atividades cotidianas ou descansavam dos seus afazeres ao entardecer na escadaria da missão. Elas demonstravam por mim uma curiosidade que, em intensidade, nada ficava a dever à minha por elas. Bombardeavam-me com perguntas relativas à minha vida amorosa, pediam descrições precisas e detalhadas sobre o meu marido e a minha vida no Rio de

Janeiro. Falavam comigo em Português, mas entre si conversavam às vezes em Tukano. Estas conversas “cifradas” versavam quase sempre sobre plantas mágicas e afrodisíacas ou sobre relacionamentos extraconjugais. Paulina, uma das mulheres com quem travei contato direto em Taracuí através de Luzia, é uma notória conhecedora das *puçangas* e, talvez não por coincidência, seja famosa também por seus casos amorosos. Paulina é casada com um homem indígena e possui quatro filhos, dos quais um é louro de olhos claros. Segundo Luzia, ela costuma afirmar que não abandonará o marido enquanto ele levar peixe para casa todos os dias. E que, através do uso de *puçangas* consegue, ao mesmo tempo, manter seu marido cordato e atrair outros homens. Um outro exemplo da relação entre *puçanga* e sedução é o caso de Isabel, uma viúva de cerca de quarenta anos que reside no povoado. Comenta-se nas rodas femininas que, com a ajuda de uma determinada planta, Isabel seduziu e conquistou um rapaz de quinze anos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos acima que alguns costumes resistem aos apelos de mudança perpetrados pelo processo de urbanização e pela influência missionária. Não obstante, é notório o fato de que, a despeito dessas áreas de resistência, a estrutura social dos índios Tukano do Alto Rio Negro vêm sofrendo alterações significativas. O foco desta pesquisa foi lançado sobre tais alterações e os seus reflexos na vida das mulheres Tukano e, ao longo do trabalho etnográfico, o domínio doméstico se impôs como espaço privilegiado de investigação. Tomei então como premissa a idéia de que falar de mudanças na vida das mulheres Tukano seria, em primeiro lugar, falar de alterações ocorridas nas estruturas doméstico-familiares dos povos desta família lingüística.

Após a estada em campo, ficou-me a impressão de que, qualquer que seja a influência da mulher Tukano na condução dos assuntos que afetam a comunidade indígena como um todo, ela é, de um modo geral, subliminar e emana de dentro da esfera doméstica.. Como já foi dito, há associações femininas no âmbito da FOIRN, mas elas parecem estar muito longe de exercer um papel político de relevância. De uma maneira geral, a existência da mulher Tukano volta-se para a vida familiar, a manutenção da casa, o preparo diário dos alimentos e a criação dos filhos. Se na cidade de São Gabriel a situação é um pouco diferente, não é o bastante para que possamos afirmar que o espaço doméstico deixa de ser, ali, o domínio feminino por excelência.

Isso justifica, portanto, a priorização da esfera doméstica como espaço primeiro de investigação sobre os reflexos do processo de modernização na vida social das mulheres indígenas. Esta opção – a nosso ver metodologicamente mais acertada para um primeiro e breve esforço de pesquisa –, produz um resíduo: a invisibilidade das

conseqüências de processos de articulação mais gerais entre os grupos indígenas e a sociedade nacional para a situação social da mulher, processos estes levados a cabo, na região, principalmente por homens, além do papel da mulher na forma como esses processos são conduzidos. E ainda, as relações entre as transformações ocorridas nas estruturas doméstico-familiares e aquelas que se dão na estrutura social como um todo. Contudo, entendemos que, **do ponto de vista das relações entre os gêneros**, as mudanças ocorridas nas estruturas doméstico-familiares possuem implicações importantes para a vida das mulheres e por isso, devem ser analisadas antes de qualquer outra coisa.

No início deste trabalho, defini como estruturas doméstico-familiares aquelas que organizam as relações cotidianas entre os membros de um mesmo grupo residencial e afirmo que, entre os Tukano do Alto Rio Negro, transformações em tais estruturas produzem mudanças nas conceituações dos gêneros e nas relações entre eles. Embora a influência crescente de valores ocidentais deva ser levada em consideração ao analisarmos tais mudanças, vale notar, por outro lado, que as forças modernizadoras, representadas na área especialmente pelos missionários, perceberam a importância de promover uma ruptura dos indígenas com os padrões tradicionais de organização doméstica para que os valores brancos pudessem ser absorvidos.

As modificações estruturais mais importantes detectadas até agora foram a progressiva passagem da maloca coletiva para a casa isolada onde reside uma única família nuclear, passando por uma estrutura intermediária, que aparece nas comunidades ribeirinhas, onde várias famílias nucleares compartilham o mesmo território, cada uma residindo em uma casa individualizada. Paralela a essa mudança, ocorre uma reordenação da divisão sexual do trabalho, aparentemente menos marcada pela rigidez e pela segregação sexual tradicionais. Com os dados de que disponho até o momento, posso afirmar que, de uma maneira geral, a maioria das tarefas econômicas

são atualmente compartilhadas pelos esposos. Dentro da divisão do trabalho, os únicos marcadores de identidade sexual que ainda vigoram são as atividades ligadas à pesca (masculina) e à cozinha (feminina).

É possível detectar ainda a existência de um padrão de segregação sexual recortando espaço e atividades, em todas as estruturas modernas. Mas à medida que a família nuclear cresce em importância e a divisão sexual do trabalho se torna menos radical, este padrão perde nitidez, salvo nos momentos de convivência comunal, como as festas ou viagens de barco em que várias famílias convivem por dois, três ou mais dias.

A hipótese levantada por este trabalho é a de que transformações na estrutura do grupo doméstico estejam dando origem a uma mudança nas relações entre os membros da família nuclear e que os papéis atrelados aos sexos, os padrões de relação conjugal e as identidades sexuais que emergem na nova realidade produzam modelos e conceituações culturais de gênero bastante diversas daquelas produzidas pela cultura tradicional. O importante a notar é que estas transformações possuem uma dinâmica própria. Na tensão entre os padrões indígenas tradicionais e os padrões ocidentais de relações entre os gêneros, surgem novos modelos. E estes modelos devem ser vistos como parte de um processo mais geral de criação de novas identidades. Ao que tudo indica, não é sem dificuldades que os novos modelos são vivenciados pelos índios da região. Os conflitos decorrentes do relacionamento sexual das índias com os homens brancos já nos fornecem um valioso exemplo disso.

A presente pesquisa foi o primeiro passo na direção de uma investigação de maior fôlego, a ser realizada com vistas à elaboração de minha tese de doutorado. As mudanças por que vem passando tornam a sociedade Tukano um laboratório privilegiado para uma pesquisa que, inspirada em trabalhos produzidos nas décadas de 70 e 80 por etnólogos já citados ao longo deste relatório, se propõe investigar as

relações entre estrutura social, representações culturais da mulher e relações entre os gêneros. Com base em mais seis meses de etnografia na região somados aos dados que já possuo, pretendo testar, ao mesmo tempo, a pertinência de tais relações e as hipóteses dos autores que se debruçaram especificamente sobre o caso Tukano.

Mais do que conclusões, a presente pesquisa produziu muitas questões. É possível, de fato, estabelecer, para o caso Tukano atual, conexões precisas entre fatores socioestruturais e as representações culturais da mulher? Como podem ser descritas as novas estruturas doméstico-familiares? Que novos modelos, conceituações de gênero e identidades sexuais emergem nesse contexto? Qual é a relação entre as mudanças que ocorrem nestes dois níveis? Que papel têm as relações com os brancos na construção das identidades sexuais emergentes?

O conflito decorrente do relacionamento sexual das mulheres indígenas com os homens brancos foi o ponto de partida para a pesquisa apresentada neste relatório, mas os dados atuais são por demais incipientes para qualquer conclusão satisfatória. O que sabemos é que a presença de violência sexual, somada à insatisfação e a revolta dos homens indígenas, transformam tais relações num problema bastante delicado, agravado pelo fato de não sermos capazes ainda de apreender com clareza a forma como a violência sexual é interpretada pelas vítimas mais freqüentes, as mulheres jovens. Penso que somente através de uma análise profunda do impacto das mudanças estruturais na vida de homens e mulheres indígenas poderemos compreender a natureza das relações travadas entre índias e brancos e, a partir disto, lançar alguma luz sobre o problema.

GLOSSÁRIO²⁴

Aturá- cesto cargueiro circular paneiriforme, provido de alça para cingir a testa e levar nas costas.

Beiju- espécie de panqueca feita de massa de mandioca ou de tapioca.

Carauá- Bromeliácea cuja fibra é utilizada para o amarrilho do acabamento de cestos ou de pontas de flechas.

Caxiri- bebida fermentada de qualquer espécie de fécula, mas de preferência, de farinha de mandioca.

Chibé- bebida consumida depois das refeições e durante as viagens. Mistura-se farinha de mandioca com água fria.

Cumatá- cesto coador em forma de tigela rasa e avantajada. É usado para extrair a *manicuera* da polpa da mandioca amarga.

Dabacuri- festa intertribal para o intercâmbio de bens.

Ipadu- designação em língua geral de um arbusto cultivado pelos índios do Alto Rio Negro para uso ritual (da família Erythroxylaceae).

Manicuera- sumo extraído da mandioca brava ralada que, evaporado ao fogo, perde o veneno (ácido hidrociânico), podendo ser consumido.

Quinhapira- do tupi: quinha (pimenta) e pira (peixe). Caldo de peixe apimentado no qual se embebe o *beiju*.

Tipiti- cesto cilíndrico provido de duas alças para estendê-lo e extrair, dessa forma, da polpa de mandioca brava nele introduzida, o veneno (ácido hidrociânico).

²⁴ - Parte integrante do "Glossário de Termos Regionais e Amazônicos" coligido por Berta Ribeiro (1995: 239-244).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Chernela, Janet

- 1984 "Female Scarcity, Gender Ideology, and Sexual Politics in the Northwest Amazon". *Working Papers on South American Indians*, 5 (julho). Bennington: Bennington College.
- 1988 "Some Considerations of Mith and Gender in a Northwest Amazon Society" in: Randolph, R., Schneider, D. & Diaz, M. (eds)., *Dialectics and Gender: Anthropological Approaches*. Boulder: Westview Press.
- 1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press

Galvão, Eduardo

- 1979 *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Hugh-Jones, Christine

- 1976 "Skin and Soul: the Round and the Straight. Social Time and Social Space in Pirá-Paraná Society". Paris: Actes du XLII Congrès International des Americanistes, Septembre .
- 1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press .

Hugh-Jones, Stephen

- 1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press .
- 1988 “Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organization”. *L’Homme*, 126-128.

Jackson, Jean

- 1983 *The Fish People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990-1991 “Rituales Tukano de Violencia Sexual”. *Revista Colombiana de Antropologia*, vol. XXVIII. Bogota: Instituto Colombiano de Cultura.

Mc Callum, Cecilia

- 1994 “Ritual and the Origin of Sexuality in Alto Xingu”. *In: Harvey, Penelope & Gow, Peter (eds.), Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London: Routledge.

Menezes Bastos, Maria Gorete de

- s/d “Representações e Práticas Ligadas ao Parto de Índios Residentes na Cidade de São Gabriel da Cachoeira”. Fotocópia.

Murphy, Yolanda & Murphy, Robert

- 1974 *Women of the Forest*. New York/London: Columbia University Press.

Pozzobon, Jorge

- s/d “Hierarquia, Liberdade e Exclusão”. Datil.

Ribeiro, Berta.

1995 *Os Índios das Águas Pretas*. São Paulo: Edusp/Companhia das Letras.

Rivière, Peter.

1984 *Of Women, Men and Manioc*. "Of Women, Men and Manioc", in: H O Skar & Salomon, F. (eds), *Natives and Neighbour in South America. Anthropological Essays*. Gothenburg: Ethnographic Museum .

Souza Santos, Antônio Maria de

1988 *Etnia e Urbanização no Alto Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira*. Tese de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Souza Santos, Antônio & Mendonça Lima, Margarida

s/d "Medicina Tradicional e Ocidental no Alto Rio Negro". Fotocópia.

Wright, Robin

1992a "Uma Conspiração contra os Civilizados: História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia". *Anuário Antropológico/89*: 191-231.

1992b "História Indígena do Noroeste Amazônico: Hipóteses, Questões e Perspectivas". In: Carneiro da Cunha, Manoela (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

ANEXO 1

ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS

1. AMARN (Numiã-Kurá): Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, Residentes em Manaus (não afiliada à Foirn).

Fundada em 1984, a AMARN surgiu por iniciativa de Janet Chernela, etnóloga americana que realizou trabalho de campo entre os índios Uanano. Após sua pesquisa de campo, Chernela residiu por um tempo em Manaus como pesquisadora do INPA e criou, ali, primeiramente, um local de encontro para as mulheres indígenas provenientes do Alto Rio Negro que haviam se mudado para aquela cidade. Após perceber sua “situação de domésticas em condições gritantes de exploração e solidão e sem perspectivas de voltar, vítimas de preconceito e discriminação”, Chernela começou a hospedá-las em casa. Muitas destas mulheres, desempregadas, eram “obrigadas a entrar na prostituição.”²⁵ O objetivo primeiro da associação foi, portanto, o de criar para as mulheres um ponto de referência e de apoio em Manaus, onde pudessem discutir e analisar conjuntamente os seus problemas, na busca de soluções.

Após o retorno de Chernela aos Estados Unidos, as mulheres deixaram de se reunir e, somente após dois anos, retomaram os encontros. A tecelagem pareceu a perspectiva mais viável para garantir uma complementação econômica e a auto-sustentação da associação. A montagem de teares foi, então, o primeiro passo e os seguintes foram a organização de uma creche (que na data do documento estava apenas

²⁵ - Os trechos entre aspas são citações literais dos documentos.

idealizada) coordenada e orientada por elas mesmas, onde os filhos poderiam falar a língua materna, e o treinamento sistemático de saúde nas áreas de ginecologia, obstetrícia, pediatria, parasitologia, doenças venéreas e outras.

2. AMITRUT - Associação das Mulheres Indígenas de Taraquá, Rio Vaupés e Tiquié.

Esta associação foi fundada em 1989, com os objetivos de lutar pelas causas da demarcação de terras, da autonomia e direito das mulheres indígenas, do desenvolvimento econômico, social e cultural das comunidades, e da auto-determinação dos povos indígenas. Além disso, tinha a finalidade de representar – “em juízo ou fora dele” – as mulheres na defesa de seus direitos, auxiliar as comunidades no desenvolvimento da economia e das subsistências tradicionais e incentivar outras atividades alternativas.

3. AMAI - Associação das Mulheres Indígenas de Assunção do Içana (Baniwa)

Fundada em 1990, com o objetivo de “analisar, discutir e tomar providências acerca dos problemas enfrentados pelas mulheres da região, agravados pelas últimas investidas das forças colonizadoras, projetos militares, grupos econômicos e garimpeiros, na qual elas são as principais vítimas. Nesse mar de destruição e despojamento, as mulheres saíram como primeiras vítimas silenciosas, consideradas e vistas unicamente como objeto de prazer. A cultura dominada, valores deturpados e condenados, suas famílias humilhadas facilmente se deixaram iludir por promessas (...). A situação ainda é mais agravante para as mães que enfrentam a rebeldia dos filhos (...).”

As principais realizações da associação são os mutirões comunitários, a construção de uma pequena sede, com o apoio dos chefes, a fabricação de artesanato e a promoção de ações sociais e educativas, além da defesa dos direitos da mulher dentro e fora das comunidades.

A Associação conta com 10 máquinas de costura, cujo produto – roupas vendidas 60% mais barato dentro da própria comunidade – é a sua única fonte de recursos.

4. AMIDI - Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Yauareté

Esta associação reúne 20 mulheres, que pertencem a oito tribos e nove comunidades diferentes. Sua principal atividade é a fabricação de artesanato comercial.

ANEXO 2

CADERNO DE FOTOGRAFIAS

CASAL ADENTRANDO A ROÇA P/ COLHER MANDIOCA

FAZENDO VINHO DE AÇAÍ

DOIS INSTRUMENTOS DE TRABALHO FEMININO: ATURÁ E RALADOR DE MANDIOCA

RALANDO MANDIOCA

MULHER INDÍGENA LAVANDO ROUPA EM PRAIA DO RIO NEGRO, CIDADE DE
SÃO GABIREL DA CACHOEIRA

CASAS INDÍGENAS EM TARACUÁ

CASAS INDÍGENAS EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA