

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

**MULHERES INDÍGENAS EM MANAUS: IDENTIDADE ÉTNICA E
ORGANIZAÇÃO COMO FORMA DE CONSTRUIR COMUNIDADE**

CLAUDINA AZEVEDO MAXIMIANO

MANAUS
2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

CLAUDINA AZEVEDO MAXIMIANO

MULHERES INDÍGENAS EM MANAUS: IDENTIDADE ÉTNICA E ORGANIZAÇÃO
COMO FORMA DE CONSTRUIR COMUNIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do
Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do
título de Mestra.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

MANAUS
2008

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Maximiano, Claudina Azevedo

M464m Mulheres indígenas em Manaus: identidade étnica e organização como forma de construir comunidade / Claudina Azevedo Maximiano. - Manaus: UFAM, 2008.

136 f.; il. color.

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) — Universidade Federal do Amazonas, 2008.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

1. Identidade racial 2. Etnologia 3. Comunidades – Organização para o desenvolvimento I. Almeida, Alfredo Wagner Berno de II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 572.9-055.2(811.3)(043.3)

CLAUDINA AZEVEDO MAXIMIANO

MULHERES INDÍGENAS EM MANAUS: IDENTIDADE ÉTNICA E ORGANIZAÇÃO
COMO FORMA DE CONSTRUIR COMUNIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do
Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do
título de Mestra.

Aprovado em: 01/09/2008

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida, Presidente.
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira, Membro
Museu Nacional - UFRJ

Prof. Dr. João Bosco Ladislau de Andrade, Membro
Universidade Federal do Amazonas

Às mulheres indígenas que
vivem em Manaus e a todos que lutam
pela vida na Amazônia.

AGRADECIMENTOS

Após percorrer os caminhos que levaram à efetivação dessa pesquisa percebi quão grande e delicado é o horizonte que se descortina para o/a pesquisador/a ao se aproximar de pessoas e/ou grupos no intuito de realizar uma pesquisa sociológica. E o quanto é difícil pensar a realidade do outro, sobretudo, ao se deter em algo que transcende os conceitos, e que remete aos fatos da vida cotidiana, passando pela sensibilidade e delicadeza das pessoas das quais nos aproximamos. Estes impressionismos são olhados com desconfiança pela “razão científica”, mas creio que devem ser levados em conta como dados de pesquisa.

Essa pesquisa se constituiu assim numa construção conjunta e crítica, mediada pela participação efetiva de meu orientador Professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida que, através de sua experiência, paciência e presença efetiva e afetiva de um pesquisador-educador, soube estabelecer uma relação professor-estudante e iniciar um processo de diálogo que me possibilitou visualizar a pesquisa como um caminho de auto-afirmação para os sujeitos nela envolvidos. E assim, encontramos os caminhos que conduziram a esse momento de síntese, como uma primeira etapa vencida.

A participação de cada mulher indígena com as quais mantive intenso diálogo ao longo da construção e efetivação dessa pesquisa foi sem dúvida de indescritível importância para a construção desse trabalho. Aliás, este trabalho é fruto das reflexões que elas foram me possibilitando fazer ao longo das conversas e das entrevistas. Diante da vida dessas mulheres e da luta que estabelecem em seu dia-a-dia, eu me inclino para agradecê-las pela amizade e partilha de vida e manifestar minha sincera gratidão a cada uma em particular.

Estendo meu agradecimento às demais pessoas que de diversas formas se fizeram presentes ao longo do processo de efetivação da pesquisa. Aos professores do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, em particular aqueles com os quais tive a oportunidade de me aproximar. Aos colegas de mestrado, pela convivência, incentivo e aprendizado conjunto, em particular Glademir Sales e Ana Kátia Cruz, pela parceria efetivada ao longo do curso. Aos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social na Amazônia, pela experiência ímpar que muito me ajudou a crescer como pesquisadora, e, sobretudo, como pessoa.

À Inspeção Santa Teresinha, instituição da qual faço parte pelo apoio e incentivo fundamentais para que eu pudesse realizar essa pesquisa, e em particular à comunidade do Centro Educacional Santa Teresinha pelas possibilidades criadas e todo o apoio para que eu pudesse realizar esse trabalho.

Aos amigos e amigas eu agradeço, sobretudo pelo apoio nos momentos mais difíceis e de desânimo em que se fizeram presente através de gestos, palavras e orações que me ajudaram a continuar acreditando e lutando por esse sonho.

À minha família que, mesmo estando distante me acompanhou nesse processo, e em particular à minha mãezinha que sempre me incentivou, mesmo às vezes não entendendo muito bem o que realmente eu estava estudando. Em suas longas madrugadas sempre dedica parte de suas orações para que eu tenha força para fazer bem aos outros.

Concluo, agradecendo ao Deus da vida que me anima no processo de encontro com o outro na sua singularidade, que fortalece minha esperança de que a partir dos pequenos encontraremos a possibilidade de construção de um outro mundo possível, onde o ser humano será respeitado em suas diferenças e todos terão condições de viver com dignidade.

Obrigada

Eu não sabia não me preocupei com a minha roça. Sem aprender essas coisas, foi isso que fez com que muitas moças viessem para cidade.

Rita

RESUMO

A partir da experiência de contato e interlocução vivida junto a algumas mulheres indígenas da região do Alto Rio Negro em Manaus, construímos uma análise tendo como referência o processo de re-apropriação da identidade étnica. No caso desses agentes sociais, registra-se a passagem de uma existência atomizada para uma existência coletiva, que ocorre quando da efetivação da participação das mesmas na Associação Poterika'ra Numiã. A partir das trajetórias de vida narradas por essas mulheres indígenas observamos a dinâmica do processo de inserção vivido por elas no novo espaço social, através da rede de relações que estabeleceram com outras mulheres, sobretudo, indígenas que já residiam em Manaus. A participação numa associação torna possível o surgimento do coletivo que provoca e garante a emergência de uma identidade étnica. Através dela paradoxalmente ocorreu condições reais que efetivaram a possibilidade de relações comunitárias. Em suas falas trazem presentes esse elemento, ou seja, a associação como o lugar de um novo significado do comunitário, para além da questão étnica, enquanto pertencimento específico. Afirmo isso porquanto o pertencimento à associação não está ligado a uma etnia específica ou a uma determinada região, mas as novas etnias que não são determinadas necessariamente pela origem e pelos laços de parentesco. Inaugurando assim um processo de territorialização singular que emerge como uma nova forma de apropriação dos recursos através do processo de organização política das diferentes comunidades indígenas que vivem em Manaus.

Palavras chaves: Identidade étnica, Associação e Relações comunitárias.

ABSTRACT

The experience of direct contact with indigenous women that live in the city of Manaus, who came from the Upper Negro River Region, allowed us to elaborate an analysis whose parameter was the process of restoring ethnic identity. In the case of these social agents it is noted the passage from a single existence to a collective existence. This occurs through the active participation of these women in the Poterika'ra Numiã Association. From the life trajectories that they tell us we observe the dynamic of the insertion process experienced by them in a new social space by means of a web of relationships they established with other women, especially indigenous women who have lived in Manaus for long time. The participation in an association makes possible the rise of group living that stimulates and ensures the emergence of ethnic identity. This participation allowed conditions for the possibility of community relationship among its members. This conception is present in their speech: the Association is the place for new meaning of community life, much more than the ethnic concept. I stress this argument because to be an Association's member does not depend on belonging to a specific ethnic group or a particular region: it just depends on the new way of life not determined by origin or social group. It starts an original process of territorial occupation that emerges as a new form of appropriation of the resources of the political organizational process of different indigenous communities that live in the city of Manaus.

Key words: Ethnic identity, Association and Community relations.

LISTA DE QUADRO, FIGURAS E MAPA

Quadro 1 – Mulheres indígenas que participaram da pesquisa	18
Figura 1 – Croqui do campo de pesquisa a partir do olhar da pesquisadora	43
Figura 2 – Ana, de Pari-Cachoeira ao João Paulo	57
Figura 3 – Rita, de Marabitana a Manaus	61
Figura 4 – Nívea, da comunidade São Luís à cidade do movimento	65
Mapa 1. – Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus	70

LISTAS DE ABREVIATURAS

AMARN – Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro

APN – Associação Poterika'ra Numiã

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

FEPI – Fundação Estadual de Políticas Indigenistas do Amazonas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

PIAMA – Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus

SEBRAE – Serviço de Apoio às Micros e Pequenas Empresas

SETRAB – Secretaria de Estado do Trabalho

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

UEA – Universidade Estadual do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UPIM – União dos Povos Indígenas de Manaus

SEMDEL – Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico Local

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. O trabalho de campo	23
I CAPÍTULO: ESTABELECIMENTO DA RELAÇÃO DE PESQUISA	33
1.1. Do contato informal a relação de pesquisa	33
1.2. O campo de pesquisa: um processo em construção	39
1.3. De informações à dados de pesquisa: uma construção conjunta	44
1.4. Trajetórias aproximadas	54
1.5. Ana, de Pari-Cachoeira ao João Paulo	55
1.6. Rita, de Marabitana a Manaus.	59
1.7. Nívea, da comunidade São Luís à cidade do movimento	63
1.8. Convergências e tangências nas trajetórias das mulheres indígenas	68
II CAPÍTULO: MULHERES INDÍGENAS: DIÁLOGOS SOBRE A VIDA NA CIDADE	71
2.1. Ana e Rita e a rede de relações construídas em Manaus	71
2.2. O internato e o medo de voltar para o lugar de origem	78
2.3. “Trabalho doméstico” e o aprender a viver em Manaus	84
2.4. Relação familiar: responsabilidades e conflitos	90
2.5. Convergências nos discursos de Ana e Rita	96
III CAPÍTULO: A ASSOCIAÇÃO NA VIDA DAS MULHERES INDÍGENAS: ESPAÇO SOCIAL DO SER E FAZER COMUNIDADE	98
3.1. Mulheres indígenas e a associação: emergência da existência coletiva	98
3.2. Associação: lugar do comunitário redefinido	102

3.3. APN - Associação Poteríka'ra Numiã	104
3.4. Nívea e a experiência de coordenar a APN	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124
Anexo 1 Página do <i>site</i> Rota Brasil Oeste	130
Anexo 2 Página Power-Point -População Indígena no Estado do Amazonas	132
Anexo 3. Projeto Centro de Arte Indígena	133

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu da nossa inquietação, enquanto pesquisadora, provocada pela situação social em que se encontram os indígenas que vivem na cidade de Manaus. A dramaticidade desta situação levou-nos a elegê-la como objeto para pensar questões ligadas à construção da identidade étnica desses agentes sociais. Como já mantínhamos contato com algumas mulheres indígenas que residem em Manaus, decidimos tomá-las como referência para a realização da pesquisa.

A questão da identidade étnica é um tema provocativo, sobretudo quando pensamos a estrutura social de uma cidade como Manaus e todo o universo simbólico a ela agregado. Propomos-nos pensar Manaus como uma realidade empiricamente observada, enquanto espaço social em que se estabelecem relações sociais que fortalecem as identidades étnicas através de um processo que M. Sahlins chama de autoconsciência cultural. (Sahlins, 2004: p. 507).

Atualmente, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, Manaus possui uma população estimada em cerca de 1.646.602 pessoas, dados de 2007, sendo a população do Estado calculada em torno de 3.221.939. Esses dados nos ajudam a perceber que a capital do Amazonas, encravada no coração da Amazônia, exerce uma grande atração sobre diversas outras áreas e em particular sobre as populações que vivem no interior do Estado e notadamente os povos indígenas.

Manaus é um palco onde desfilam os contrastes. É um espaço social onde se tocam as diversidades. O diverso e o complexo estão presentes na efetivação das redes de relações sociais que são construídas, assim como a luta pelos direitos e o respeito à diferença. Quanto ao aspecto da diversidade cultural reafirmamos que os indígenas em Manaus são uma presença significativa. Segundo estimativas não oficiais apresentadas por um funcionário da Fundação Nacional do Índio - FUNAI viveriam cerca de 30 mil indígenas em Manaus, dados de janeiro de 2008¹. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira –

¹ Informação obtida em conversa com o Sr. João Melo, funcionário da FUNAI. Os dados que ele apresenta não são oficiais, foram obtidos a partir de sua iniciativa junto aos indígenas que ele tem contato, ou que procuram a FUNAI.

COIAB, por sua vez, afirma que em Manaus viveriam 20 mil indígenas, dados esses confirmados pela União dos Povos Indígenas de Manaus.²

São diversos os motivos que levam ao deslocamento dos indígenas em direção à Manaus. Nesta pesquisa ressaltamos que além da necessidade existe, também, na fala, aqui especificamente, das mulheres que foram entrevistadas, o desejo de morar na cidade, uma opção pela cidade grande, aqui viver e constituir família. A propósito é válido ressaltar que parte da população indígena que reside hoje na cidade já nasceu em contexto urbano.

Outro dado significativo diz respeito à experiência de proximidade vivida por essas mulheres com a Igreja Católica, nas missões ao longo do período escolar ou mesmo durante o internato. A instituição escola, e, sobretudo, o internato, gerou o distanciamento e/ou a ruptura dos vínculos culturais, provocando uma descontinuidade no processo de reprodução social o que inviabilizou o retorno desses agentes sociais para os seus lugares de origem, como veremos expresso na fala das entrevistadas, principalmente de Rita quanto apresenta o “medo” de voltar para comunidade, lugar de origem, por não saber fazer roça. A declarada inabilidade é o que reforça idéia de residir em Manaus. Enquanto espaço social contínuo produto do processo de territorialização específica vivido por esses agentes sociais, tem-se um sistema de relações sociais a ser examinado. Fazendo um paralelo com a questão dos índios do Nordeste apresentada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira, pode-se acentuar que os problemas referem-se ao colonialismo responsável pelo estabelecimento de “uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural.” [Pacheco de Oliveira, 1999: p. 20]. A presença da Igreja e de outras instituições na região do Rio Negro gerou transformações, que acabaram por provocar um processo de deslocamento que se configura na ocupação de novos espaços sociais. Estas ocupações urbanas refletem a condição de *fronteira étnica*, de acordo com F. Barth, desencadeando a retomada da identidade étnica, através da autoconsciência cultural, apontada por M.Sahlins, que se concretiza através de um processo de territorialidades específicas (Almeida, 2004), construídas à partir das mobilizações indígenas na cidade de Manaus.

² Informação obtida no *site* da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB e confirmada em conversa com Aldenor Silva, Tikuna, Coordenador da União dos Povos Indígenas de Manaus - UPIM. Ver anexo 1.

Persiste também um grande número de jovens indígenas que procuram Manaus com o intuito de continuar seus estudos e em busca de emprego. Percebemos assim que o contato com a sociedade “não índia” colocou em pauta nas comunidades indígenas as questões ligadas às necessidades criadas a partir desse contato, o que se tornou um estímulo ao deslocamento das aldeias, comunidades e pequenas cidades³. O contato com o novo espaço social é aparentemente inevitável, assim como outros vínculos de pertencimentos estabelecidos. Esse processo de deslocamento dos agentes sociais indígenas e as formas de apropriação do novo espaço social devem ser analisados, para além das interpretações que apontam para dualismos entre o rural e o urbano, entre a aldeia e a cidade.

Constata-se que Manaus vai sendo apropriada celeremente pelos indígenas que residem nela. Esse processo de apropriação e retomada acontece através de múltiplas formas de *autoconsciência cultural*, provocadas pelos processos diferenciados de construção coletiva, aos quais esses agentes sociais estão referidos. Eles criam alternativas para construir e viver sua identidade étnica num contexto social considerado estranho e hostil, estigmatizante e dominador, levando-os a uma situação de fronteira étnica.

Evidencia-se, portanto o rompimento da visão dualística sobre a dinâmica existente entre a aldeia e a cidade. Segundo Almeida [2000] deve-se relativizar o dualismo rural-urbano mediante [...] *um processo de territorialização que é dinâmico e não necessariamente composto de áreas contíguas, que é construído através das ações sucessivas de unidades de mobilização*. [Almeida, 2000: p. 25]. Que produzem territorialidades específicas consoantes as condições reais de existência das chamadas “comunidades indígenas”. Nessa perspectiva podemos pensar que as cidades, em particular, na Amazônia, vão aos poucos sendo apropriadas pelos indígenas, produzindo uma territorialidade específica dos diversos grupos étnicos inseridos nesse novo espaço social.

Sem negar a possibilidade da luta pela terra, o que se evidencia na cidade, sobretudo, nas falas das mulheres indígenas que participaram dessa pesquisa, é a luta para assegurar o

³ [...] as cidades de médio porte, mais do que as de grande porte, são procuradas pelos jovens indígenas que buscam ter uma educação de nível superior e, assim, as comunidades indígenas podem ter os seus próprios profissionais. [MOTA, 2000: p. 38]

direito à diferença e alternativas de auto-sustentabilidade, no caso, as questões de sobrevivência, por isso, criam espaços sociais que possibilitam o estar juntos, o encontrar-se como grupo, buscando melhores condições de vida na cidade. Não se pode dizer, entretanto, que constroem uma organização para atender as necessidades físicas, ou biológicas, como se fossem elas as responsáveis pelos atos de mobilização. Em verdade está em jogo uma “consciência da necessidade” (Almeida, 2005: 43). Nesse sentido a idéia de formar comunidade, não pode ser entendida somente enquanto espaço físico, mas no sentido relacional. Nessa perspectiva apresentamos a Associação Poterîka’râ Numiâ⁴- APN, pensada e criada por um grupo de mulheres indígenas do Alto Rio Negro, como estratégia para efetivar sua ação conjunta, possibilitando o sonhar com melhores condições de vida, gerando forças para enfrentar de forma coletiva o cotidiano, re-significando deste modo sua identidade étnica.

Ao longo desse trabalho, procuramos tecer a análise sobre a vida de mulheres indígenas pertencentes a diferentes etnias presentes no Alto Rio Negro, dando ênfase às suas trajetórias de vida e ao processo de re-elaboração da identidade étnica vivida por elas em Manaus. Proficiamos especial atenção às estratégias criadas para inserirem-se no novo contexto social. Selecionamos para tanto mulheres indígenas com as quais já mantínhamos contatos como explicaremos adiante.

Apresentaremos a seguir o quadro (1) demonstrativo dos agentes sociais que participaram da efetivação dessa pesquisa, no intuito de facilitar o processo de leitura do texto aqui apresentado.

⁴ A expressão em língua Tukano, Poterîka’ra Numiâ, significa em língua portuguesa: mulheres indígenas.

Nome	Número de entrevista	Idade	Etnia	Internato/ Missões	Número de filhos	APN	Artesã	Situação atual
1. Ana	5	42	Tukano	5 anos	5	associada	X	Empregada na COIAB ⁵ (Auxiliar de serviço gerais)
2. Rita	5	40	Tariano	5 anos	3	-	X	Trabalhadora doméstica
3. Nívea	4	33	Dessano		2	associada	X	Estudante (UEA ⁶) desempregada/ coordenadora da APN ⁷
4. Nara	1	62	Tukano	Vários anos no hospital		-	-	Autônoma
5. Eva	1	39	Piratapuia		2	-		Trabalhadora doméstica
6. Lia		28	Dessano		1	associada	X	Trabalhadora doméstica e Estudante do Ensino Médio
7. Graça	1	40	Uanano	1 ano	1	-	-	Empregada na Nilton Lins (Auxiliar de serviços gerais)
8. Cida	1	47	Tuyuca		2	associada	X	Estudante (UEA)

Como veremos ao longo do texto algumas das entrevistas realizadas com as mulheres indígenas não foram inseridas. Vários fatores implicaram nessa questão, entre eles os muitos desencontros ocorridos ao longo da efetivação do trabalho de campo. Inúmeras vezes, não as encontrava em suas casas, devido, sobretudo, a suas atividades o que inviabilizou a participação direta das mesmas na pesquisa. Levamos em conta ao longo do processo de

⁵ COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

⁶ UEA – Universidade Estadual do Amazonas.

⁷ APN – Associação Poríka'ra Numiã.

escrita toda a experiência vivida, porém optamos por trabalhar com as entrevistas de três mulheres que para nós retratam em suas experiências singularidades que nos ajudam a pensar a mulher indígena que vive em Manaus.

A efetivação do trabalho de campo teve como objetivo a busca da *compreensão*, pautada numa atitude de respeito para com os agentes sociais envolvidos. A partir da perspectiva de compressão apresentada por Bourdieu (1997) no livro **A Miséria do mundo**.

Esta compreensão não se reduz a um estado de alma benevolente. Ela é exercida de maneira ao mesmo tempo inteligível, tranqüilizadora e atraente de apresentar a entrevista e de conduzi-la, de fazer de tal modo que a interrogação e a própria situação tenham sentido para o pesquisado e também, e, sobretudo, na problemática proposta: esta, como as respostas prováveis que ela provoca, será deduzida de uma representação verificada das condições nas quais o pesquisado é colocado e daquelas das quais ele é o produto. [Bourdieu, 1997: p. 700].

Diante da busca de compreender as posições e tomadas de decisões sobre sua própria vida realizada por essas mulheres, participamos das suas preocupações, tensões e alegrias através de inúmeras conversas, assim como efetivamos entrevistas na busca de fazer emergir uma experiência de inversão de papéis entre pesquisador e pesquisando, como afirma Sayad (1997):

[...] o pesquisador e o observado torna-se pesquisador de si mesmo; a presença do pesquisador “profissional” é apenas uma oportunidade inesperada de oferecer em voz alta o produto há muito tempo refletido e amadurecido de sua pesquisa sobre si mesmo (“Refleti bem sobre tudo isso, ou melhor, não para de refletir, de virar e revirar todas essas questões dentro de mim”). Este produto não está longe de se identificar ao da ciência, na medida em que pesquisador e pesquisado, tendo o mesmo interesse na pesquisa que os une, concordam sobre a problemática, sem combinação prévia, de forma que o pesquisado acaba se fazendo perguntas que o pesquisador gostaria de lhe fazer. [Sayad 1997: p. 651-652].

Foi nessa direção que tentamos proceder quanto à efetivação das entrevistas, na busca de aproveitar a interação existente entre nós (pesquisadora e pesquisadas) para estabelecermos uma relação de entrevista com a participação ativa das mesmas.

Focalizamos a realização da pesquisa com aquelas mulheres com as quais estabelecemos laços mais estreitos e uma maior proximidade e confiança, o que nos possibilitou estabelecer a relação de pesquisa na perspectiva metodológica que aponta Bourdieu (1997). Portanto, essa pesquisa é fruto de laços de proximidade, pautados no

princípio do respeito e da confiança, que aos poucos foi tomando corpo numa relação de pesquisa sem perder os vínculos de confiança, estabelecidos entre pesquisadora e pesquisadas.

Diante do caráter peculiar na qual se desenvolveu a relação de pesquisa faz-se necessário sinalizar para um ritual de passagem vivido durante a efetivação do trabalho de campo, no que diz respeito à minha condição enquanto pesquisadora. O fato de pertencer a uma instituição religiosa, sou salesiana, instituição essa, que tem todo um histórico ligado à vida dessas mulheres, através das missões presentes ao longo do Rio Negro pode se constituir numa dificuldade para levantar os dados. O fato de terem sido internas, ou mesmo ter estudado no colégio das missões, poderia gerar um certo distanciamento. No que se refere à esta posição que ocupamos. A violência simbólica que exercemos sobre os agentes sociais é preciso ser aqui ponderada, pois o fator religioso poderia condicionar as relações sociais. Como afirma Berreman (1980):

Ao chegar ao campo, todo etnógrafo se vê imediatamente confrontado com a sua própria apresentação diante do grupo, que pretende a conhecer. Só depois de tê-lo feito, poderá passar à sua confessada tarefa de procurar compreender e interpretar o modo de vida dessas pessoas. Na literatura antropológica, a segunda dessas tarefas é mais freqüentemente discutida que a primeira, conquanto o êxito do esforço dependa tanto de uma quanto da outra. Ambas tarefas, como toda inteiração social, envolvem controle e interpretação de impressões, nesse caso, impressões mutuamente manifestadas pelo etnógrafo e seu sujeitos. [Berreman, 1980: p. 125].

Seguindo a análise de Berreman (1980), sobre o controle das impressões pensamos ser válido apresentar o processo que vivemos ao longo da experiência no campo de pesquisa. Primeiro fomos apresentadas a essas mulheres como religiosa, salesiana, elas nos chamam de “irmã”, emerge nesse tratamento uma condição de autoridade, que emoldura as relações. Procuramos não dar ênfase à minha condição social, mesmo quando elas faziam intervenções sobre questões ligadas a religião. Tomamos como referência Berreman (1980), quando este afirma que se *absteve de ir a onde não era desejado* e até mesmo quando diz ter se ocultado e evitado tomar notas na frente das pessoas, isto é, fomos tentando aos poucos controlar as impressões, quanto à nossa posição social. Num segundo momento, fomos conquistando o lugar e confiança e vivendo um processo de passagem da condição de religiosa para uma relação de maior proximidade, onde a ênfase não estava focada na minha posição social. O terceiro momento, para nós o mais difícil, foi passagem da relação de proximidade, amizade, para uma relação de pesquisa. A posição de pesquisadora, nesta dinâmica gerou um “certo incômodo”. Foi um momento extramente delicado, pois nos pautávamos na postura

apresentada por Bourdieu (1997), no que se refere a um *contrato de confiança*, que já havíamos estabelecido com esses agentes sociais e que não gostaríamos de perder.

A nossa condição de pesquisadora foi se concretizando a partir do momento em que realizamos com as mulheres indígenas uma oficina de mapas, pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia⁸. Começamos a efetivar o contato das mesmas com outros grupos indígenas, convidá-las para participar de eventos na Universidade Federal do Amazonas - UFAM, elas então começam a perceber a nossa ligação com o universo acadêmico.

No decorrer do trabalho de campo, as questões com referência ao internato e todos os condicionamentos advindo dessa situação emergem, sobretudo, na narrativa de Rita. Ela nos fala a partir da experiência vivida e apresenta sua reflexão e releitura do vivido, após todo um processo de distanciamento, como apresentamos no segundo capítulo desse texto. Seu relato ressalta, sobretudo, no que se refere à descoberta que faz, sobre o que não foi apreendido com relação a sua cultura. Essa situação possibilita a ela uma série de proposições e posicionamento sobre o que a ação dos internatos provocou junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro. A nossa condição de pesquisadora e religiosa pareceu não interferir ou inviabilizar sua narrativa. Nesse ponto, com relação a minha posição social, evidencia-se uma certa distância entre a pessoa e a história da instituição. E as relações sociais no decorrer da pesquisa foram convergindo para a nossa pessoa e os atributos de reconhecimento.

Mais uma vez nos aproximamos enquanto experiência vivida do trabalho de campo de Berreman (1980), em sua experiência no Himalaia. O trabalho de campo, como afirma esse autor, é uma *experiência humana*, com algumas implicações que se dá nessa passagem da *experiência humana enquanto tarefa científica*. “Como em todos os trabalhos de campo, as escolhas nem sempre foram minhas e os resultados freqüentemente eram inesperados”. [Berreman, 1980: p. 124]. Isso na busca de que o processo de efetivação das entrevistas conduzisse a uma auto-análise dos próprios entrevistados, como afirma Sayad (1997) “oferecer em voz alta o produto há muito tempo refletido e amadurecido de sua pesquisa sobre si mesmo” [Sayad, 1997: p. 652]. Então procuramos ao longo das conversas e entrevistas deixar que as mulheres indígenas conduzissem os conteúdos das mesmas, um

⁸ Realizamos no dia 17 de junho de 2007 a oficina de mapa que deu origem ao fascículo: Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus, produzido pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Participaram da oficina 20 associadas/os da Associação Poterika'ra – Numiã – APN. A oficina foi realizada na Escola Municipal Roberto Vieira no bairro João Paulo, zona leste de Manaus.

exemplo que evidencia essa iniciativa, foi a questão do internato, no caso de Rita, ela conduz a reflexão e faz a análise de sua experiência nesse espaço social.

Como a nossa chegada ao campo não se caracterizou como início da pesquisa, a construção do campo, não passou pelo processo de aceitação do grupo, pois já mantínhamos uma relação de proximidade, porém, se constitui numa preocupação sobre o como realizar a passagem da religiosa, da amiga para a pesquisadora. Emerge então a questão do *controle das impressões*, apontado por Berreman (1980). Nosso grande desafio foi transformar a relação de proximidade com essas mulheres, conquistada não sabemos se necessariamente pelo fato de sermos religiosa ou por outras expectativas que nossa presença poderia suscitar, como a possibilidade de conseguir emprego e outras ajudas cunho econômico, em relação de pesquisa, na tentativa de a partir desses vínculos estabelecidos, possibilitar o processo da pesquisa.

As exigências burocráticas tornaram-se como obstáculos à coleta de dados, ações como ter que assinar um termo de consentimento esclarecido, provocou certo estranhamento para as mulheres indígenas, assim como para nós. Sentimos certa dificuldade de lidar com tal situação. Porém, se constitui em algo passageiro, que não chegou a desequilibrar o processo de diálogo e a *relação de proximidade*. Ao final da pesquisa nos pareceu ter havido uma espécie de mistura com relação aos papéis. As posições sociais de pesquisadora, amiga e a religiosa, de alguma forma se tangenciaram, pois não houve uma mudança perceptível no comportamento das mulheres com relação a nossa presença, continuamos participando da vida e sendo acolhida. Porém, nos dois últimos anos de contato, ficou mais evidenciado o papel da pesquisadora devido a dinâmica das intervenções estabelecidas a partir do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e da UFAM. Podemos destacar nesse processo a busca de fazer da relação de pesquisa uma *relação não violenta*, como analisa Bourdieu (1997). Vivemos uma experiência ímpar de encontro com as mulheres indígenas, para além dos limites que o processo formal de construção e efetivação de uma pesquisa desse porte apresenta e/ ou pode provocar.

O TRABALHO DE CAMPO

Iniciamos essa proposta de reflexão a partir da abordagem teórica sugerida por Bourdieu (1997) em **A Miséria do Mundo**, onde afirma que no trabalho de pesquisa efetivam-se relações e acordos que se configuram numa inteiração carregada de responsabilidade por parte do pesquisador com relação aos pesquisado, pois [...] *jamais houve um contrato tão carregado de exigências tácitas como um contrato de confiança. Deveríamos, pois cuidar primeiramente de proteger aqueles que em nós confiaram.* [Bourdieu, 1997: p. 9]. O desenvolvimento dessa pesquisa foi fundado num “contrato de confiança” mútua, construído paulatinamente entre a pesquisadora e os sujeitos envolvidos na pesquisa.

Vivemos dois grandes momentos ao longo do trabalho de campo no decorrer de quase cinco anos e meio de contato entre 2002 e 2008. O primeiro momento envolveu os primeiros quatro anos que foram fortemente marcados pelo caráter da informalidade, onde aos poucos fomos construindo uma relação de proximidade, através de visitas sem uma organização sistemática e pouca frequência. Ao longo desse período fomos conhecendo pouco a pouco as mulheres indígenas, que moram na área geográfica que compreende os bairros: João Paulo e Jorge Teixeira, na zona leste de Manaus, e estabelecendo com elas uma relação de amizade.

Fomos tecendo uma rede de contatos envolvendo oito mulheres que residem nessa área. Como sete delas trabalhavam ou ainda trabalham como “empregadas domésticas”, tivemos sempre algumas dificuldades para encontrá-las em casa, aqui entendido enquanto unidade de residência. Muitas vezes chegávamos e encontrávamos somente os filhos e em algumas vezes os maridos. Por fatores adversos a nossa vontade nos distanciando de algumas delas, o que nos conduziu a firmarmos uma *relação de maior proximidade e confiança* com quatro mulheres. Sobretudo devido ao fato de que passavam a semana no trabalho, mantínhamos maior contato nos finais de semana e algumas delas, trabalhavam também nesse período, o que ocasionou o nosso afastamento. Realizamos, porém entrevistas com todas elas. Ao todo foram dezoito entrevistas e inúmeras conversas das quais temos anotações de falas e/ou situações que consideramos relevantes e que registramos a partir de um esforço de memória em caderno de campo.

Quanto à relação de entrevista também nos pautamos na perspectiva apresentada por Bourdieu (1997), mesmo correndo o risco de:

[...] chocar tanto os metodólogos rigoristas quanto os hermenutas inspirados, eu diria naturalmente que a entrevista pode ser considerada como uma forma de *exercício espiritual*, visando a obter, pelo *esquecimento de si*, uma verdadeira *conversão do olhar* que lançamos sobre os outros nas circunstâncias comuns da vida. [Bourdieu, 1997: p. 704]

Ao longo do trabalho de campo estivemos muitas vezes nas casas das mulheres indígenas procurando pautar nossa atitude em uma *escuta ativa e metódica*, como afirma Bourdieu (1997). E foi a partir dessa atitude de escuta e presença sucessiva que fomos aos poucos efetivando uma relação de proximidade e confiança mútua, que nos possibilitou a efetivação da relação de entrevista, centrada no respeito na busca de realizar uma *comunicação não violenta*, que orientou a realização desse trabalho.

Tentamos no exercício da escrita tornar o texto plural, que expressasse o processo dialógico em que ocorreu a pesquisa. Um texto o mais plural possível, buscando deixar fluir o que as mulheres indígenas dizem sobre elas mesmas da experiência de viver em um novo espaço social, porém, como afirma Roberto Cardoso de Oliveira (2000),

[...] o momento de escrever, marcado por uma interpretação de e no gabinete, faz com que aqueles dados sofram uma nova “refração”, uma vez que todo o processo de escrever, ou de inscrever as observações no discurso da disciplina, está contaminado pelo contexto do *being here* - a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurante, pelos debates realizados em congressos, pela atividade docente, pela pesquisa de biblioteca ou *library fieldwork*, como, jocosamente, se costuma chamá-la, entre muitas outras atividades, enfim pelo ambiente acadêmico. [Oliveira, 2000: p. 27]

O distanciamento do campo, a tradução do que foi vivido, falado para o texto, é um percurso que gera um processo de interpretação da interpretação. A textualização muitas vezes nega o contexto, retira o “subjeto” e de alguma forma “mecaniza” o discurso tornando muitas vezes vazio, um discurso rico de simbolismo e significado. A partir dessa reflexão, que evita os automatismos de linguagem e as noções pré-concebidas, fizemos a tentativa de deixar emergir no “discurso escrito” a voz, os rostos e os sentimentos dessas mulheres. Como afirma Cardoso de Oliveira (2000), é preciso treinar o olhar, o ouvir e o escrever, este ato talvez o mais difícil, porquanto lida todo o tempo com os impressionismos.

[...] Se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar. [...] Não obstante, sendo o ato de escrever um ato igualmente cognitivo, esse ato tende a ser repetido quantas vezes for necessário; portanto, ele é escrito e reescrito repetidamente, não apenas para aperfeiçoar o texto do ponto de vista formal, quanto para melhorar a veracidade das descrições e da narrativa, aprofundar a análise e consolidar argumentos. [Oliveira, 2000: p. 31 – 32].

O momento da escrita tornou-se para nós fonte de aprendizagem do fazer antropológico no sentido, do aprender lidar com a vida das pessoas, mais que análise de dados. Buscamos compreender o que as mulheres indígenas re-significavam a partir de uma situação específica, enfatizando os momentos de retomada da identidade étnica e re-apropriação do novo espaço social, realizado ao longo do processo de ocupação da cidade.

O interesse para efetivação dessa passagem de uma relação de proximidade e confiança para uma relação de pesquisa, consiste na segunda etapa desse trabalho que se dá primeiramente pela inquietação que nos provocava o fato de praticamente não emergir na fala dessas mulheres elementos de sua identidade étnica, acrescida pelo ritmo de deslocamento contínuo de indígenas para Manaus, que nos sensibilizou ainda mais para a efetivação dessa pesquisa. Isto nos levou sempre a brigar contra as interpretações do “nomadismo” como inerente aos indígenas. Levou-nos também a relativizar a noção de “migrante” que dilui qualquer fator étnico.

A Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus - PIAMA, a partir de uma pesquisa realizada em 1996 afirma que neste ano 8.500 indígenas residiam em Manaus. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, através do censo demográfico de 2000, afirma a existência de 7.894 pessoas que se declaram indígenas, nesta cidade. No site www.brasiloste.com.br, consultado no dia 8 de abril de 2008, encontramos informações divulgadas pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB, quanto à estimativa da presença indígena em Manaus, que estaria em torno de 20 mil indígenas. A União dos Povos Indígenas de Manaus – UPIM, que representa 17 organizações presentes em Manaus e mantém contato com 39 povos diferentes, considera os dados da COIAB, como uma estimativa possível a partir dos contatos efetivados tendo com referenciais as reuniões e a fala das lideranças indígenas presente em Manaus. Como já citamos na apresentação desse texto a FUNAI, está trabalhando com a possibilidade da existência de mais ou menos 30 mil indígenas em Manaus.

Diante desses dados é notória a existência de certas discrepâncias interpretativas com relação à presença indígena na cidade. Por ser um fenômeno recente faz-se necessário uma análise com maior rigor, pois a incoerência ou incompatibilidade numérica aqui exige investigação mais detida. As versões em torno da expressão demográfica pode ser um indicador de que a população indígena é significativa em Manaus e está se tornando mais e mais um tema de ordem do dia dos poderes públicos e da vida acadêmica.

O segundo momento da pesquisa se inicia no ano de 2006, com a minha aprovação no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, na Universidade Federal do Amazonas. Com o mestrado demos um “caráter” mais formal, diríamos sistemático, para a pesquisa, sem transformá-la com isso, através do rigor metodológico, em uma relação formal e acadêmica. A esse respeito tivemos um cuidado particular com a relação de entrevista.

Tentar saber o que se faz quando se inicia uma relação de entrevista é em primeiro lugar tentar conhecer os efeitos que se podem produzir sem o saber por esta espécie de intrusão sempre um pouco arbitrária que está no princípio da troca (especialmente pela maneira de se apresentar a pesquisa, pelos estímulos dados ou recusados, etc) é tentar esclarecer o sentido que o pesquisado se faz da situação, da pesquisa em geral, da relação particular na qual ela se estabelece dos fins que ela busca e explicar as razões que o levam a aceitar de participar da troca. [Bourdieu 1997: p. 695].

As entrevistas ocorreram nas casas das próprias mulheres indígenas. Todas foram combinadas com antecedência e aconteceram dentro de uma dinâmica dialógica, onde elas puderam participar ativamente das entrevistas, na busca de se efetivar uma comunicação “não violenta”, segundo Bourdieu. Todas as entrevistas foram acompanhadas *de longas conversas que ajudaram a uma melhor compreensão*. [Sayad,1997: p. 693].

O objetivo da pesquisa foi analisar antropologicamente as formas de organização das mulheres indígenas na cidade de Manaus e como elas vivem e representam o processo de reelaboração de sua identidade étnica. Partimos da idéia de pensar a identidade étnica e tivemos como eixo a nos orientar o conceito de identidade étnica elaborado por Fredrick Barth (2000), que apresenta o processo de construção dos grupos étnicos a partir do estabelecimento de fronteiras. Barth afirma que o contato não leva a destruição da identidade étnica, e que a

distinção entre os grupos não acontece por falta de mobilidade entre os mesmos, ao contrário, o contato provoca um processo de identificação interna que garante a coesão do grupo.

[...] as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, *apesar* das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. [Barth, 2000: p. 26]

A partir dessa noção de Barth (2000) vai-se evidenciando que os grupos étnicos existem com a finalidade de garantir a capacidade organizativa entre pessoas de diferentes culturas, *são categorias atributivas e identificadoras*. A análise de Barth nos ajudou a pensar a situação das mulheres indígenas na perspectiva do estar em situação de fronteira, contato com outros agentes sociais indígenas e não-indígenas presentes no novo contexto social.

Aos poucos fomos percebendo com o estabelecimento da relação de confiança que as mulheres indígenas foram trazendo em suas falas, elementos de sua identidade étnica, acionando, assim, o caráter de pertencimento a um determinado grupo. Isso ocorre a partir do momento em que começaram a participar da Associação Poterîka'ra Numiâ – APN. A participação na associação nos levou a pensar a questão da comunidade.

Como afirma Weber (1991) a *relação comunitária* repousa sobre o sentimento, a dimensão subjetiva, que envolve todo o grupo, o que a diferencia da *relação associativa* segundo esse autor, está baseada num acordo racional. No caso das mulheres indígenas com as quais dialogamos nesse texto percebemos que mesmo dentro de uma estrutura associativa, elas estabelecem uma relação comunitária de acordo com as características apresentadas por Weber, no que tange a esse conceito. Nesse sentido a APN nos possibilita pensar a idéia de uma relação associativa inacabada ou incompleta em termos weberianos se “fundindo” com a idéia de relação comunitária e/ou inaugurando um processo de apropriação de uma forma de organização como um espaço social comunitário e nessa perspectiva nos impulsiona a repensar o conceito de relação comunitária apresentado por Weber⁹. A forma organizativa em

⁹ Uma relação social denomina-se “relação comunitária” quando e na medida em que a atitude na ação social – no caso particular ou em média ou no tipo puro – repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo tempo.

Uma relação social denomina-se “relação associativa” quando e na medida em que a atitude na ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins). A relação associativa, como caso típico, pode repousar especialmente (mas não unicamente) num acordo racional, por declaração recíproca. [Weber, 1991: 25]

jogo se afasta da noção corrente de carreira militante, porquanto não há posições ou cargos, que hierarquiza o encaminhamento de reivindicações, nem tampouco, estatutos, regimentos e normas disciplinares da ação dos mediadores. Trata-se de um processo organizativo em curso com todas suas ambigüidades e crises.

Pensamos, entretanto, em relação comunitária, mesmo em se tratando de uma associação, pois, com o envolvimento delas na associação, em suas falas foi surgindo à dimensão do coletivo, do estar juntas, evidenciando assim, uma outra maneira de viver comunidade que não é aquela do criar uma aldeia na cidade, pois elas não vivem próximas uma das outras¹⁰. Contudo, em seus discursos o estar juntas, não aponta de forma restrita para questões políticas ou econômicas, surgem elementos que enfatizam o étnico e o desejo de proximidade entre elas, no intuito de vivenciar os saberes culturais que pareciam um tanto “adormecidos”. Existe um querer estar juntas, produzir juntas o artesanato, poder falar a sua língua materna e isso impulsiona a emergência do coletivo e a esse coletivo no sentido de pertencimento, estamos chamando de relação comunitária.

As mulheres indígenas começam a criar o espaço social do encontro para trocar idéias, falar na língua materna, comer as comidas típicas, e fazer festas e rituais. Aos poucos vão desenhando um espaço social de afirmação étnica em Manaus. Um espaço social coletivo e plural, pois elas pertencem a etnias diferentes e se encontram com indígenas de vários grupos étnicos do Rio Negro e de outras regiões. Suas formas de ação e interpretação se contrapõem à questão apresentada pelos teóricos primordialistas, pois a etnicidade, nesse caso não está sendo entendida como algo que restringe o grupo, como essencial, mais sim, com um caráter agregador de diferenças, na perspectiva de um pertencimento plural.

A questão da identidade étnica foi considerada tendo também como referencial a distinção entre o conceito elaborado por Barth (2000) e aquele de Stuart Hall (2002). Para Hall o conceito pode ser entendido não como algo definido, mas em construção, entendida de forma plural. [...] *Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento.* [Hall 2002: p. 39]. Enquanto que Barth apresenta que na dinâmica do estar na fronteira já há a re-afirmação da identidade étnica no confronto com o outro, acontece, portanto um reforçar da identidade étnica.

¹⁰ Conferir mapa: Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus, p. 85.

Incluimos também, a perspectiva apresentada por Pacheco de Oliveira (1999) com relação à etnicidade em que esse autor aponta para a questão da relação entre etnicidade e território. *A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia.* [Pacheco Oliveira, 1999: p. 31]. Nessa perspectiva apresenta a figura da “viagem da volta” como um elemento para se pensar o processo de re-apropriação das identidades étnicas pelos indígenas do Nordeste o que nos ajuda a pensar o processo de retomada da identidade étnica realizado pelas mulheres indígenas agentes sociais desta pesquisa.

Na construção desse texto decidimos ao longo do primeiro capítulo dar a conhecer o processo de construção da pesquisa e ainda mostramos a trajetória aproximada de vida feita por três mulheres indígenas, de seu lugar de origem até Manaus, como também dentro desse espaço social, a partir da compreensão de cada uma delas, sobre o processo vivido. Elas acabam por nos mostrar como vão se apropriando do novo espaço social, num processo de aprendizagem realizado a partir da ajuda de outras indígenas que já viviam a mais tempo em Manaus, assim também, como a conquista de um lugar, um terreno que as possibilita fixar residência, ter um lugar, no sentido de conquista apropriação e demarcação de um território.

Dentro desse processo de re-construção mental da própria trajetória percorrida do lugar de origem até Manaus, as mulheres indígenas acabaram por realizar uma “viagem da volta”, re-visitando o seu passado e de alguma forma o atualizando. Nesse ponto nos aproximamos da análise feita por Pacheco de Oliveira (1999) ao se referir ao processo de retomada da identidade étnica vivido pelos índios do Nordeste em que afirma:

[...] A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. [Oliveira, 1999: p. 30]

Outro enfoque dado à pesquisa foi o cotidiano dessas mulheres, a luta pela sobrevivência, o “trabalho doméstico”, são elementos que de alguma forma unificam o discurso das mulheres indígenas, como demonstramos no segundo capítulo. As redes de relações estabelecidas com outros indígenas que vivem na cidade, e com outras mulheres “não

índias”, as vizinhas, que possibilitam a vida através de uma rede de reciprocidade positiva que se estabelece entre elas e que se destaca em suas falas. O fato de terem passado pelo internato ou estudado em escolas das missões no Alto Rio Negro, também traz uma peculiaridade para esse grupo, principalmente no que diz respeito ao seu deslocamento para Manaus e a produção do artesanato. O cuidado com os filhos, o pouco envolvimento dos maridos no sustento da família se configura como elemento unificador no discurso e que ao mesmo tempo as aproxima da realidade das mulheres “não índias”, de baixa renda, que vivem da cidade.

A confecção do artesanato, que requer uma habilidade particular, conhecimento de fibras e sementes, torna-se um diferencial no momento em que surge a possibilidade de fazer parte de uma associação, no caso a APN. E nesse momento se evidencia a rede de relação social estabelecida com outras mulheres indígenas que vivem em Manaus. O coletivo aparece com mais intensidade indicando uma retomada da identidade étnica, a busca de fazer parte de um grupo, que expressa o pertencimento não a uma etnia específica, mais a um grupo de mulheres indígenas, uma unidade política que demarca a fronteira étnica com relação a sociedade envolvente, efetivando um processo de *territorialização específica*, como afirma Almeida (2006c). Pois não se luta por uma terra comum, mas sim, por uma territorialidade específica que se expressa no re-afirmar o contexto da identidade étnica como algo que define as relações e estabelece vínculos que pressupõe uma existência coletiva.

[...] As **relações comunitárias** neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. [Almeida, 2006: p. 88].(Grifo nosso)

Ao longo do terceiro capítulo apresentamos a associação como elemento de convergência que ressalta o coletivo. Nessa perspectiva compreendemos a associação como o lugar que converge para a materialização da relação comunitária e a possibilidade criada pelas mulheres para expressar a própria identidade étnica, através da retomada dos elementos da cultura e em particular trazendo presente a necessidade de estar juntas com outras mulheres para falar na língua e vivenciarem juntas outros elementos da própria cultura indígena.

Nessa perspectiva apontamos e retomamos a análise de que a associação é o espaço social criado por esses agentes sociais onde se tornou possível o estabelecimento de relação comunitária. Para tanto, nos apoiamos nos conceitos desenvolvidos por: Weber (1922) e

Bauman (2003) e interpretados por Barth. Aproveitamos também da análise realizada por M. Sahlins (2004) como relação ao processo de re-elação do conceito de cultura e de identificação e diferenciação. No que se refere à questão da auto-definição dessas mulheres com relação a associação ela se dá através da etnia e do pertencimento a uma área geográfica, no caso o Alto Rio Negro, utilizam o Tukano como língua de comunicação. Porém, não possuem uma forte hierarquização, visualizamos isso na organização da atual diretoria da APN, onde a coordenadora é da etnia Dessano e o vice-coordenador pertence a etnia Tukano.

Na construção, sobretudo desse capítulo tivemos como base a experiência realizada através da oficina¹¹ de mapas para a elaboração do fascículo nº 18 do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, intitulado: “Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus”, elaborado por solicitação da Associação Poteríka’ra Numiã – APN. Nesta oficina, ocorrida no dia 17 de junho de 2007, contamos com a presença efetiva de vinte indígenas das etnias: Tuyuca, Tukano, Piratapuaia, Dessano, Tariano, Arapaço e Miriti-Tapuaia, etnias da Região do Alto Rio Negro e um Tikuna, todos pertencentes a associação Poteríka’ra Numiã.

Ao longo da oficina foram realizadas oito entrevistas, além de vários depoimentos. Foi um momento muito singular, pois a língua oficial passou a ser o Tukano, todos os pronunciamentos foram feitos nessa língua e depois em português. Demonstrando assim o quanto o espaço da associação converge para possibilitar a construção de uma identidade coletiva. Ao longo da oficina evidenciaram-se as expressões da culinária indígena do Alto Rio Negro através de bebidas, comidas e da apresentação da dança do cariçu.

Através da elaboração do mapa (verificar p. 68), que foi produzido na oficina, podemos visualizar como os indígenas do Alto Rio Negro encontram-se dispersos em vários bairros da cidade, sinalizando para um outro modo de apropriação do novo espaço social. É frente a essa realidade que criam a associação como alternativas para manter viva sua identidade étnica e enfrentar os desafios da vida em Manaus.

¹¹ O procedimento metodológico utilizado pelo Projeto Nova Cartografia Social, onde os agentes sociais atuam diretamente na construção dos mapas em que representam suas relações sociais, assim como discutem os seus problemas, fazem suas reivindicações.

Nós enfrentamos dificuldade para começar o artesanato, pois não temos de onde tirar o dinheiro para comprar. Se tivesse dinheiro conseguiríamos, daria para gente produzir. Tudo agora a gente depende do dinheiro. Esse artesanato que tem aí veio lá de Pari-Cachoeira, uma senhora trouxe esse tucum. Como a menina disse que tinha, a gente comprou e com cinquenta reais que a gente tinha. A gente distribuiu para as associadas para elas poderem trabalhar. E acabou, acabou, a gente não tem outro. [Maximiano, 2007: p. 10]

Percebe-se que a questão econômica é também um componente que impulsiona o desejo de estar juntos, trabalhar em conjunto para salvaguardar o direito de todos a ter qualidade de vida. Diante dessa situação surge a idéia do coletivo no intuito de reforçar a identidade étnica do grupo, garantir uma unidade ao grupo para ir de encontro as suas necessidades, baseando-se em uma identidade mais abrangente. O sentido coletivo destas auto-definições emergentes impôs uma noção de identidade à qual correspondem territorialidades específicas, cujas fronteiras estão sendo socialmente como construídas. [Almeida, 2000: p. 21].

Esse processo de início de organização, como uma construção coletiva, torna-se para esses agentes sociais o momento de emergência de sua existência, diante dos outros agentes sociais, presente na cidade. É um dar-se a conhecer, “nós existimos”. Essa passagem da existência atomizada para existência coletiva. Assegurando o estabelecimento de uma rede social que, no caso das mulheres indígenas da APN, vem a fortalecer a relação comunitária que está se estabelecendo entre elas.

Estamos, portanto, diante de uma forma organizativa em seu estado “embrionário”, nascente e que inicia uma relação com os movimentos indígenas. Aos poucos vão estabelecendo uma forma de interlocução com a Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB¹² e com a rede de organizações indígenas existentes, na perspectiva de se inserir no processo de luta e estabelecer um processo de interlocução na busca de um espaço dentro do universo do movimento indígena e assim poder interagir com as esferas de poder dentro e fora do movimento indígena.

¹² A COIAB foi criada em uma reunião de líderes indígenas em abril de 1989. É a maior organização indígena do Brasil, tem 75 organizações membros dos nove Estados da Amazônia Brasileira. [...] Representa cerca de 160 diferentes povos indígenas. [www.coiab.com.br/index.php?dest=quemsomos]

CAPÍTULO I: ESTABELECIMENTO DA RELAÇÃO DE PESQUISA

1.1. DO CONTATO INFORMAL À RELAÇÃO DE PESQUISA

A partir das interpretações de Bourdieu (1997), tomando como objeto de reflexão os procedimentos de obtenção dos dados coletados durante o trabalho de campo, destacamos neste capítulo como se efetivou a relação de pesquisa, aqui entendida como processo de interação entre os diversos sujeitos sociais envolvidos, na produção de conhecimentos científicos. Pesquisador e pesquisados estabelecem uma relação de troca constante e criam vínculos que tanto podem facilitar, quanto erigir obstáculos no discurso do processo de obtenção das informações.

Ainda que a **relação de pesquisa** se distinga da maioria das trocas da existência comum, já que tem por fim o mero conhecimento, ela continua, apesar de tudo, uma *relação social* que exerce efeitos (variáveis segundo os diferentes parâmetros que a podem afetar) sobre os resultados obtidos. Sem dúvida a interrogação científica exclui por definição a intenção de exercer qualquer forma de violência simbólica capaz de afetar as respostas; acontece, entretanto, que nesses assuntos não se pode confiar somente na boa vontade, porque todo tipo de distorções estão inscritas na própria estrutura da relação de pesquisa. [Bourdieu 1997: p. 694] (Grifo nosso)

Ao tornar as relações sociais no decorrer das atividades de pesquisa como parte do objeto de reflexão, o trabalho do pesquisador se volta para uma *reflexividade reflexa* que lhe possibilite *perceber e controlar no campo, na própria condução da entrevista, os efeitos da estrutura social na qual ela se realiza* [Bourdieu 1997: p. 694]. No processo de obtenção de informações o estabelecimento de uma confiabilidade mútua, entre o pesquisador e os entrevistados, consiste num passo preliminar que passa, todavia por diferentes situações. De certa forma um dos desdobramentos deste procedimento leva à problematização da “relação de entrevista” e das demais formas de interação com os pesquisados. O pesquisador se envolve e intervém, porém, precisa estar atento para estabelecer o que Bourdieu conceitua de uma comunicação “não violenta”, que deve ser efetivada durante o processo de obtenção das informações no campo através, sobretudo, das entrevistas.

[...] Procurou-se então instaurar uma relação de *escuta ativa e metódica*, tão afastada da pura não-intervenção da entrevista não dirigida, quanto do dirigismo do questionário. Postura de aparência contraditória que não é fácil de se colocar em prática. [Bourdieu, 1997: p. 695]

Nesse sentido a descrição do trabalho de campo que realizamos em meados de 2006 a 2007 retrata de certa forma o que Bourdieu define como uma espécie de intrusão, sempre um pouco arbitrária. Haja vista que muitas visitas às residências dos agentes sociais, tornados sujeitos da pesquisa, não foram devidamente combinadas e o fato de chegar meio de surpresa criava certo incômodo, pois as pessoas tinham sempre que arrumar algo, procurar um banco para nós sentarmos, retirar a roupa que estava espalhada pelo chão, arrumar um pouco a sala, tomar banho e outras iniciativas próprias de quando se recebe um visitante. A própria postura corporal das pessoas era afetada: quem estava deitado no chão tinha que se levantar, denotando certo desconforto e gerando inibição para o visitante e no caso, a pesquisadora. Fatos desta ordem explicitam o atributo de ser um “intruso”. Nesta circunstância não foi difícil verificar que as pessoas são quase que “obrigadas” a dar atenção a alguém que é de fora e cuja chegada altera procedimentos usuais do cotidiano, além de impor gestos de afabilidade. Vivemos esses momentos no início de nossa estada em campo, e sabemos ademais que o incômodo era recíproco. Podemos asseverar que sentíamos que nós também levávamos um tempo para arrumar a nossa chegada. Enquanto reordenavam sua rotina, nós íamos tentando arrumar nossa cabeça diante do cenário que encontrávamos, buscando uma forma mais afável para começar a conversa e estabelecer o diálogo. Trata-se de uma sensação estranha, difícil de descrever, pois é o vivido, com relação ao momento tanto da visita informal, como da entrevista, que gera um estranhamento, uma sensação de formalidade, que só o tempo do estar junto, e a tentativa de estabelecer um acordo de confiança, vivido pelo pesquisador e os pesquisados, possibilita superar. Como afirma Gerald D. Berreman (1980): *o etnógrafo surge diante de seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e freqüentemente indesejado* [Berreman, 1980: p. 141]. Em outras palavras não foi simples estabelecer uma relação de confiança com as mulheres indígenas tomadas como entrevistadas e as dificuldades sublinhadas tiveram efeitos na própria realização da entrevista.

Na construção do campo de pesquisa tentamos estabelecer uma relação mais próxima do que Bourdieu chama de relação de *escuta ativa e metódica*, através da aproximação do universo simbólico dos pesquisados, procurando orientar nossos procedimentos com atitudes de respeito e valorização dos *seus pontos de vistas, sentimentos, em seus pensamentos*

[Bourdieu, 1997: p. 695] e a partir daí, buscar as informações necessárias para a efetivação da pesquisa, no intuito de possibilitar aos pesquisados a apropriação desse momento da pesquisa como sujeitos desse processo.

Nessa perspectiva destacamos que a relação de pesquisa nasceu a partir de uma atividade intensa com muitas visitas, sucessivas conversas informais e inúmeras situações vividas junto às mulheres indígenas entrevistadas. No processo de efetivação da pesquisa, nós (pesquisadora e pesquisadas) construímos paulatinamente uma relação de amizade, certa cumplicidade, facilitada pela condição feminina. As entrevistadas foram aos poucos compartilhando conosco, seus problemas e sonhos, permitindo que criássemos juntas as condições de possibilidades necessárias para o que Bourdieu denomina de *contrato de confiança*. Os problemas do cotidiano e a luta pela sobrevivência emergiram com toda força em nossas conversas. Os conflitos familiares, a relação com as vizinhas, as preocupações com respeito à educação dos filhos e os problemas constantes no bairro, como transporte urbano e desemprego, tornaram-se temas sempre presentes em nossas conversas. O campo de pesquisa foi sendo delimitado a partir do estabelecimento dessa relação social que passou a orientar cada decisão da pesquisadora, cada ato de pesquisa e cada indagação feita no sentido da construção do objeto.

[...] A noção de campo é, em certo sentido, uma estenografia conceptual de um modo de construção do objeto que vai comandar – ou orientar – todas as opções práticas da pesquisa. Ela funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber, verificar que o objeto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades. Por meio dela, torna-se presente o primeiro preceito do método, que impõe que se lute por todos os meios contra a inclinação primária para pensar o mundo social, *substancialista*: é preciso pensar *relacionalmente*. Com efeito, poder-se-ia dizer, deformando a expressão de Hegel: *o real é relacional*. Ora, é mais fácil pensar em termos de realidades que podem, por assim dizer, ser vistas claramente, grupos, indivíduos, que pensar em termos de relações. [Bourdieu, 2002: p. 27-28]

A partir dessa experiência de proximidade torna-se relevante enfatizar, em termos de procedimento metodológico, o cuidado com a relação construída através do contato com estes agentes sociais, sobretudo, no momento de tornar público o ato da escrita, a interpretação da experiência vivida e da confiança depositada, como afirma Bourdieu:

Como, de fato, não experimentar um sentimento de inquietação no momento de tornar *públicas* conversas *privadas*, confidências recolhidas numa relação de confiança que só se pode estabelecer na relação entre duas pessoas? Sem dúvida,

todos os nossos interlocutores aceitaram confiar-nos o uso que seria feito de seus depoimentos. Mas jamais houve um contrato tão carregado de exigências tácitas como um contrato de confiança. Deveríamos, pois, cuidar primeiramente de proteger aqueles que em nós confiaram [...] [Bourdieu, 1997: p. 9].

O estabelecimento da relação de pesquisa, que nasceu da relação de proximidade e da confiança mútua, condicionou os resultados do processo de obtenção de informações e a própria montagem dos dados¹³. No intuito de favorecer o entendimento do campo como o lugar do encontro (pesquisador/pesquisado) e ao mesmo tempo lugar da construção da relação vivida, como argumenta Abdelmalek Sayad (1997b) com relação a uma das entrevistas por ele efetivada, pode-se dizer que a pesquisa *foi acompanhada de longas conversas que ajudaram a melhor compreensão* [Bourdieu 1997: p. 673], denotando o grau de proximidade estabelecida entre o pesquisador e o pesquisado durante o trabalho de campo. Nesse sentido o trabalho de campo por nós vivenciado se deu nessa perspectiva de contato direto, sistemático, através, sobretudo, de longas conversas, a exemplo de Sayad (1997), no estabelecimento de uma “relação de proximidade” que nos possibilitou acompanhar a vida, os conflitos e sonhos partilhados pelas mulheres indígenas.

Como afirma Bourdieu (1997) a proximidade social e familiar assegura a comunicação “não violenta”. Tentamos valer-nos desta relação para a efetivação da pesquisa, visto que, fomos estabelecendo uma rede de relações com os sujeitos da pesquisa, que são mulheres indígenas, pertencentes a diversas etnias presentes no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Essas mulheres residem há mais de duas décadas em Manaus. Atualmente elas moram nos bairros: Jorge Teixeira e João Paulo¹⁴, zona leste, da cidade. Prestam serviço ou trabalham como “domésticas” e vivem com muita dificuldade financeira. Elas têm em comum

¹³ Que se viabilizou através de muitas conversas das quais nós realizávamos anotações das falas guardadas em memória, através das transcrições de fatos vividos juntos às mulheres indígenas no caderno de campo e através das entrevistas realizadas, que se constituíram em verdadeiras confidências.

¹⁴ O bairro Jorge Teixeira foi criado pelo prefeito de Manaus, Arthur Virgílio Neto, em 14 de março de 1989, com a distribuição de lotes para pessoas carentes, principalmente do bairro do São José. A ocupação da área onde se instalou o bairro era premente, uma vez que a abertura da avenida Autaz Mirim, na época denominada Grande Circular, passou a ligar a Zona Leste da cidade a Zona Norte, criando um corredor viário que se estende do São José à Cidade Nova. A ocupação urbana desta vasta área se deu por meio de invasões ou por loteamento, quando a ação de particulares ou do poder público conseguiu se antecipar aos movimentos de ocupações, promovidos por integrantes da Igreja Católica e de partidos políticos ligados às causas populares.

O processo de ocupação ordenado e pacífico do local veio abaixo nos anos seguintes, quando ocorreram sucessivas invasões que resultaram na criação das quatro etapas do bairro, mais o João Paulo 2, o Bairro Novo, o Valparaíso, o Nova Floresta e o Monte Sião, comunidades que formam o Jorge Teixeira. Neste mesmo tempo, loteamentos promovidos por particulares fizeram surgir os conjuntos residenciais José Carlos Mestrinho e Arthur Virgílio Filho, ambos de moradias populares, mas com o mínimo de infra-estrutura. [http://portalamazonia.globo.com/artigo_amazonia_az.php?idAz=506].

a habilidade de saber fazer artesanato utilizando sementes diversas e a fibra do tucum. Através das atividades que realizam, tornam-se a fonte de renda para a manutenção da família.

Estabelecemos nossos primeiros contatos com elas em 2002, quando conhecemos Ana, 42 anos, indígena da etnia Tukano, nascida em Pari- Cachoeira, município de São Gabriel da Cachoeira – AM, residente em Manaus desde o final da década de 80. Ela se constituiu em nossa principal interlocutora. Trabalhadora doméstica, mãe de cinco filhos, residente no bairro João Paulo, zona leste. Nas horas vagas ela se dedica à produção de artesanato. Quanto ao nível de escolaridade concluiu o ensino fundamental na escola da Diocese no distrito de Pari-Cachoeira – AM, atualmente trabalha como auxiliar de serviços gerais na Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB.

Ao longo da pesquisa Ana assume o papel de protagonista do processo de efetivação das relações entre pesquisadora e pesquisadas, pois foi ela que nos possibilitou a construção da rede de contatos com outras mulheres indígenas que vivem nos bairros: João Paulo e Jorge Teixeira, espaço geográfico do nosso campo de pesquisa.

A partir desta relação de pesquisa foi possível estabelecer critérios para a seleção das entrevistadas apoiados na confiabilidade mútua. O primeiro critério utilizado para escolha foi o pertencimento a uma das etnias da região do Rio Negro; seguido do fato de ter residência fixa em Manaus; outro critério foi quanto à disponibilidade e aceitação na participação da pesquisa e um último critério adotado foi a participação na associação Poteríka'ra Numiã. Além de Ana são também sujeitos dessa pesquisa outras mulheres indígenas com quais estabelecemos contatos e relação de pesquisa. Passo a seguir a apresentá-las:

Rita, 40 anos, indígena da etnia Tariano, fala a língua Tukano, nasceu em Marabitana, distrito de Iauareté, município de São Gabriel da Cachoeira. Morou em São Gabriel juntamente com seus pais, depois veio trabalhar em Manaus como “empregada doméstica”, onde conheceu seu marido. Morou um curto período em Oriximiná – PA e é mãe de três filhas. Com dificuldade tentou conciliar trabalho e estudo, teve oportunidade de iniciar o ensino médio, porém devido a problemas de conciliação de horário entre o trabalho e a escola

foi obrigada a interromper os estudos, trabalha como “doméstica” em uma residência no centro de Manaus, nas horas vagas em casa fia tucum¹⁵.

Nívea, 33 anos, pertencente a etnia Dessano, fala a língua Tukano, nasceu na comunidade de São Luiz, distrito de Pari-Cachoeira, no município de São Gabriel da Cachoeira – AM, região conhecida como Alto Rio Negro. Seu pai é Dessano e sua mãe Miriti-Tapuia. Reside em Manaus há 14 anos. É mãe de dois filhos, sendo que um vive com ela e outro mora com seu irmão em São Gabriel da Cachoeira. Vive separada do pai de seus filhos e atualmente reside na casa de sua irmã. Segundo declarou-nos; veio para a capital do Estado do Amazonas, por ter *gostado do jeito da cidade grande* e no intuito de conseguir emprego. Atualmente está desempregada, atua na coordenação da Associação Poterîka’ra Numiâ – APN e é estudante universitária fazendo o curso de Administração na Universidade Estadual do Amazonas.

Nara, 62 anos, indígena da etnia Tukano, falante dessa língua, nasceu em Taracuí, distrito do município de São Gabriel da Cachoeira - AM, seu pai era Tukano e sua mãe Piratapuia, não sabe ao certo quando chegou a Manaus, porém ficou durante um tempo vivendo um período em Manaus e outro em Taracuí. Não teve oportunidade de continuar os estudos, segundo ela devido ter sido uma criança muito doente, sempre trabalhou como “doméstica” e hoje vive da ajuda dos familiares, pois não possui aposentadoria, mora sozinha em uma casa no bairro Jorge Teixeira.

Lia, 28 anos, indígena da etnia Dessano, nasceu na comunidade São Luiz, distrito de Pari-Cachoeira, município de São Gabriel da Cachoeira – AM, falante da língua Tukano, vive há 15 anos em Manaus, possui uma filha, trabalha como “doméstica”. Sua casa é ponto de referência para todos de sua família, quando chegam à Manaus.

Essas são as principais interlocutoras da pesquisa, pessoas que *aceitaram confiar* a nós o uso de seus depoimentos e estabeleceram uma *relação de diálogo*, como afirma Bourdieu (1997), possibilitando a nossa inserção em seus ambientes e de certa forma no universo simbólico do qual fazem parte. Todas possuem em comum, em sua história de vida, o fato de

¹⁵ Fibra retirada de uma palmeira encontrada na área do Alto Rio Negro. Segundo, Nívea elas compram o tucum de pessoas que vivem no Alto Rio Negro, familiares e outros. *Os indígenas que vem a Manaus trazem e vendem nas organizações e então as mulheres compram dessas pessoas. Tanto de indígenas do Alto Rio Negro, de Iauareté, Içana e do Rio Tiquié e também, outras regiões do Amazonas.* [Nívea: 9 de abril de 2008].

viverem em Manaus há mais de uma década, são de diferentes etnias, cuja região de origem é a mesma, o Alto Rio Negro¹⁶.

O contato com estas mulheres indígenas e todo o processo de realização da pesquisa se deu através de um de um longo processo de aproximação iniciado em 2002, e como já foi mencionado, através do estabelecimento da relação de confiança mútua. O campo de pesquisa compreendeu um período de longas conversas, observações informais, vivência de momentos de descontração, enfim algo que não seria considerado exatamente como “pesquisa”, de um ponto de vista mais ortodoxo, mas que resultou na coleta de abundantes informações. Em 2006 iniciamos o segundo momento da pesquisa, que diríamos, mais formalizado, com a nossa entrada no mestrado, porém continuamos mantendo a relação de proximidade já estabelecida. Realizamos entrevistas, sempre pautadas na perspectiva apontada por Bourdieu (2003), propiciando ao entrevistado participar da entrevista.

[...] levando assim seu interlocutor a dela participar, sendo isso que distingue do modo mais claro a conversa comum, ou a entrevista tal como nós a temos praticando, da entrevista na qual o pesquisador, preocupado com a neutralidade, se proíbe todo envolvimento pessoal. [Bourdieu, 1997: p. 706]

Para facilitar o entendimento dos procedimentos teórico-metodológicos utilizados na construção desse texto faremos a seguir a descrição do campo de pesquisa, sendo aqui entendido como espaço social de construção da relação de pesquisa que se estabelece através de uma relação dialógica com diversos sujeitos que vão possibilitando ao pesquisador não só adentrar na casa, enquanto unidade de residência dos pesquisados, mas manter com estes relações de proximidades, estabelecendo vínculos de amizade e confiança, ou seja, começar a fazer parte da vida dessas pessoas.

1.2. O CAMPO DE PESQUISA: UM PROCESSO EM CONSTRUÇÃO

No intuito de possibilitar a visualização do cenário onde conseguimos estabelecer as relações de pesquisa, procederemos a um mapeamento social¹⁷ dos agentes a partir de nossa

¹⁶ La región “del Alto Rio Negro” surge, así definida, como parte del territorio nacional, habitado por indígenas de los “altos” rios Uaupés, Içana, Papuri, Tiquié, etc., desde que se inició la conquista y dominación de esa extensión territorial y sus habitantes. El recorte de la región como un gran “conjunto” se confunde con el propio proceso de afianzamiento de las fronteras nacionales y el violento sometimiento de sus poblaciones indígenas por militares, administradores y misioneros. [Fígoli, 1885: p. 124]

¹⁷ Verificar figura: p. 38.

estada em campo, destacando as ruas e ladeiras percorridas, as casas visitadas, que marcam o estabelecimento de vínculos com as mulheres indígenas, pessoas que se nos apresentaram consoantes diversas posições: lutadoras pela sua sobrevivência e de seus filhos, mães, donas de casa, “trabalhadoras domésticas”, artesãs, indígenas e participantes do movimento indígena através da associação. Estabelecemos essa ordem para enfatizar que foi dessa forma que elas foram se revelando no campo. Parece acontecer aqui o que os pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social¹⁸ estão chamando de múltiplos pertencimentos. A identidade não está atrelada a um papel social ou a uma determinada ocupação, ela se mostra múltipla e envolve muitas “máscaras sociais”, isto é, implica em muitas formas de auto-definição e de apresentação do sujeito para o observador. Nesse caso ora analisado a identidade coletiva estaria se objetivando em movimento social. A idéia de “máscara social” aqui mencionada inspira-se nas reflexões de Berreman (1980) em sua etnografia numa aldeia do Himalaia¹⁹.

Muitas histórias foram em parte vividas e outras nos foram narradas pelas mulheres indígenas durante o período em que realizamos o trabalho de campo. Longas viagens de ônibus nos fizeram cortar e recortar a cidade de Manaus, observando pessoas de todos os tipos passarem à nossa frente, dividirem conosco o espaço do ônibus ou mesmo caminharem ao nosso lado nas pequenas ruas ou observarem das janelas, portas e botecos a nossa passagem por seus ambientes. A partir dos olhares que pareciam acompanhar nossos passos, ficávamos imaginando: o que será que eles pensam e como nos representam? Quem será essa intrusa, que vez por outra aparece aqui no bairro? O que essa mulher faz visitando a casa de fulana? Coisas que casualmente nos passavam pela cabeça, enquanto caminhávamos em direção às casas das mulheres indígenas.

Foram inúmeras caminhadas, sentindo o sol intenso e o calor das tardes manauenses. A arquitetura dos prédios, as casas, as diversas Igrejas, das mais variadas denominações, chamavam-nos a atenção ao longo das viagens. Os ônibus que fazem a rota para esses bairros,

¹⁸ Conferir essa perspectiva de conceitos nos fascículos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 18 – Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus, 2007. Fascículo 17 - Indígenas na Cidade de Manaus: Os Sateré-mawé no Bairro da Redenção. Manaus, 2007.

¹⁹ “O comportamento que difere diante de platéias distintas é em cada contexto, igualmente revelador, igualmente verdadeiro. O aldeão que dança possuído por uma divindade local, durante um ritual xamanístico, e que diz ao brâmane visitante que só venera o grande deus Shiva, pode acreditar em ambos ou em nenhum deles, mas, em cada caso, estará reagindo, em parte, ao seu meio social, de modo a manter ou a melhorar nele a sua posição. A partir de seu comportamento, podem-se fazer inferências quanto às pressões que sofre em cada situação e, em última instância, quanto aos “verdadeiros” sentimentos que abriga.” [Berreman, 1980: p. 173]

quase sempre são veículos velhos, que diante dos inúmeros buracos existentes nas ruas, pareciam que iam desmontar quão grande era a trepidação que produziam. Faziam-nos imaginar estarmos dentro de um liquidificador, sendo revirados, jogados de um canto para o outro seguidamente. Nestes percursos sucessivos acabamos por produzir um croqui da área abrangida pelo trabalho de campo.

Em nossas visitas aos domingos, o estar no ônibus que faz a linha nº 677, tornava-se o encontro com a realidade da Panair, feira localizada no bairro do Educandos, caracterizada pela intensa venda de peixe. Quando chegávamos à parada desta feira o ônibus enchia de trabalhadores da madrugada, carregadores, alguns já um pouco tomados pela bebida e as conversas, brincadeiras, gracejos para algumas mulheres, músicas cantaroladas e um cheiro intenso de peixe invadia o ônibus. São algumas observações ainda à distância que marcaram nossas viagens e primeiras percepções para realizar o trabalho de campo que possibilitou a elaboração dessa dissertação.

Os contatos com as mulheres indígenas, focalizadas pela pesquisa, ocorreu a partir de nossa chegada às casas, aqui pensada enquanto unidades de residência. Quando nos levaram a conhecer, no sentido de descoberta, uma parte de Manaus que era totalmente desconhecida por nós. Ana nos ensinou a percorrer as ruas para chegar à casa de outras mulheres indígenas. O que muito nos ajudou, quanto à geografia e a dinâmica do transporte urbano, nesses bairros, pois a cada semana dependendo do estado das ruas os ônibus mudam de rota, principalmente durante o período chuvoso. Ao chegar ao bairro quase sempre, tínhamos que perguntar às pessoas por onde os ônibus estavam passando, pois como os buracos tornam as ruas intrafegáveis, os motoristas são obrigados a buscar alternativas para chegar ao final da linha. Este discernimento nos ajudou a desenhar um mapa ideal de bairros inteiros, permitindo-nos deslocar por eles com desenvoltura, vencendo assim o primeiro estranhamento que se reporta ao deslocamento geográfico da área de pesquisa.

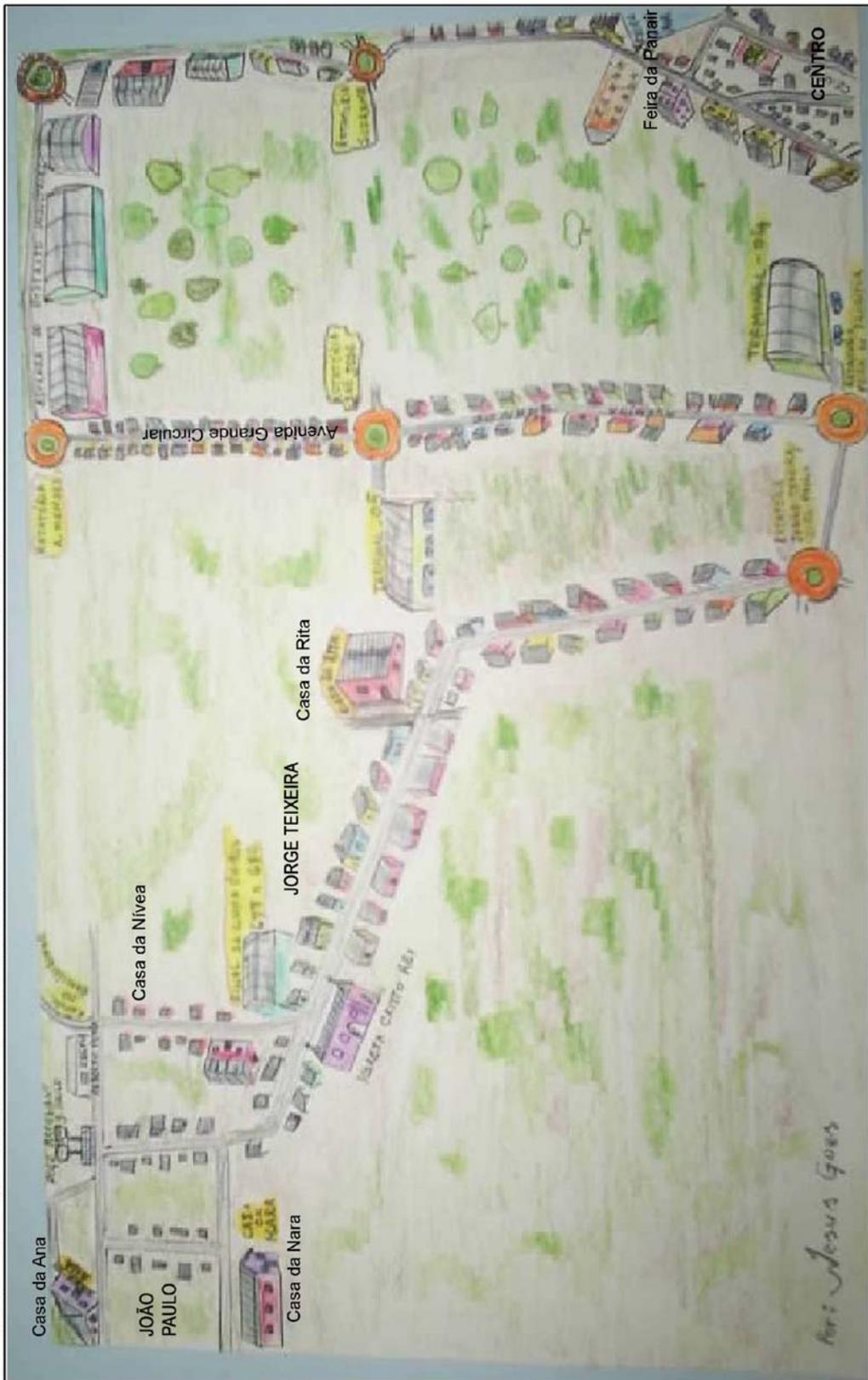
Entre as muitas ruas e avenidas percorridas queremos destacar a Avenida Grande Circular, via pela qual transitamos todas as vezes que fomos a campo, e que para nós se tornou um marco. No nosso imaginário ela lembra a vitalidade da zona leste. Para descrevê-la a partir de nosso olhar, vamos usar uma metáfora biológica, é como a veia principal da zona leste, através dela podemos atentar para o estilo das pessoas, as músicas, as comidas, os tipos de lazer, as roupas, a religiosidade, enfim o jeito de viver dos moradores daquela área. É uma

região dinâmica, sempre em movimento, noite e dia, durante a semana e no final de final, essa avenida parece ser a passarela por onde desfilam os elementos da cultura da Zona Leste de Manaus.

Pensar a Avenida Grande Circular como um espaço social, que carrega consigo a idéia de fronteira, lugar da mobilidade, do contato, da informação, parece ser também o lugar onde se definem, ou melhor, se expõem as diferenças. Como afirma Fredrik Barth o contato não leva a destruição das diferenças, elas *podem persistir apesar do contato* [Barth, 2000: p.26] e de certa forma parece acontecer uma auto-afirmação das diferenças a partir do contato.

É possível pensar essa realidade a partir do conceito de grupo étnico elaborado por Barth em que estes são definidos como *categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores: conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas* [Barth, 2000: p. 27]. Pensamos que os grupos de pessoas que transitam por essa avenida, olhados à distância, parecem demonstrar o jeito de ser e de viver, que pode ser considerado como uma expressão significativa da cultura dos moradores dessa área da cidade. Pensando cultura como *uma maneira de descrever o comportamento humano, segue-se disso que há grupos delimitados de pessoas, ou seja, unidades étnicas que correspondem a cada cultura.* [Barth, 2000: 25]

FIGURA 1 - CROQUI DO CAMPO DE PESQUISA A PARTIR DO OLHAR DA PESQUISADORA



1.3 DE INFORMAÇÕES A DADOS DE PESQUISA: UMA CONSTRUÇÃO CONJUNTA

Ao longo do período de contato realizamos inúmeras visitas às residências das mulheres indígenas, elas nos possibilitaram a realização de entrevistas e observações diretas, além de anotações de campo sobre o que foi narrado ou visualizado ao longo do processo de efetivação da pesquisa de campo, num processo de mútua interação.

Nossos primeiros contatos com os agentes sociais dessa pesquisa aconteceram no ano de 2002, quando conhecemos Ana que, como já mencionamos anteriormente, foi quem nos possibilitou conhecer outras mulheres indígenas que moram nos bairros Jorge Teixeira e João Paulo, onde realizamos o trabalho de campo. Depois de algumas visitas à sua casa e do início de uma relação de confiança ela nos conduziram à casa de Nara, depois à de Rita, de Lia e de Eva. Esta última me levou à casa de Graça. Após um maior tempo de contato estando na casa de Lia conheci sua irmã Nívea. Fomos assim montando uma rede de contatos que aos poucos foi nos facultando uma maior *proximidade e a familiaridade*, que podem ser entendidas consoante Bourdieu (1997):

[...] A proximidade social e a familiaridade asseguram efetivamente duas das condições principais de uma comunicação “não violenta”. De um lado, quando o interrogador está socialmente muito próximo daquele que ele interroga, ele lhe dá, por sua permutabilidade com ele, garantias contra a ameaça de ver suas razões subjetivas reduzidas a causas objetivas; suas escolhas vividas como livres, reduzidas aos determinismos objetivos revelados pelas análises. Por outro lado, encontra-se também assegurado neste caso um acordo imediato e continuamente confirmado sobre os pressupostos concernentes aos conteúdos e às formas da comunicação [...] [Bourdieu, 1997: p. 697].

Durante esse processo de conhecimento e estabelecimento da relação de pesquisa, fizemos (pesquisadora e pesquisada) muitas caminhadas pelas ruas dos bairros e tecemos longas conversas sobre sua vida, os problemas econômicos enfrentados, as incertezas quanto à possibilidade de se comprar alimentação, o sentir-se solitária no processo de acompanhamento dos filhos, pois o ex-marido não colabora financeiramente, situações que criam instabilidade e insegurança. Situações estas de certa forma compartilhada pelas outras mulheres com as quais fomos estabelecendo contato. Os conflitos vividos no interno de suas famílias foram uma constante em nossos diálogos.

Na efetivação da relação de pesquisa, fomos aos poucos percebendo que a rede de contatos que estávamos tecendo, não era uma rede de relações sociais vivida com igual intensidade e da mesma maneira por todas estas mulheres. As relações e contatos efetivos mantidos entre elas possuíam níveis bem diferenciados tencionando entre uma relativa proximidade e certo distanciamento. Essa realidade nos ajudou a observar as condições e o estilo de vida dessas mulheres, diante da realidade de Manaus, na qual estão inseridas, e também perceber que a forma de inserção no novo espaço social as leva a inaugurarem um jeito novo de se relacionar com os outros agentes sociais indígenas que também vivem na cidade. Estes são acionados em momentos muito pontuais, tais como através de um convite para uma reunião ou de um evento festivo.

Eu sempre vou lá de vez em quando eu estou indo lá. Elas me chamam. A gente compra peixe. Eu, a Lena, o Pedro, a cunhada deles, quase todos lá. A casa é grande, lá tem área, tem lugar pra gente ficar é grande e fica todo mundo. Eu fui domingo retrasado. Naquele dia do passeio deles eu fui lá. [Ana, dezembro de 2006].

Portanto, não estávamos diante de uma rede de relações entre agentes sociais que moravam no mesmo bairro ou em bairros próximos, constituindo deste modo uma comunidade de mulheres indígenas que mantém uma ligação constante face a seus afazeres cotidianos. Não se trata de um agrupamento social rigorosamente delimitado, elas não são necessariamente da mesma etnia, não possuem vínculos de parentesco, e não residem em lugares geograficamente contíguos, tampouco constituem uma aldeia indígena na cidade a exemplo de outros agrupamentos²⁰.

Não formam, portanto uma “comunidade de sangue” e também não constituem uma “comunidade de território”, o que escapa das classificações de Weber (1922). Entretanto, as mulheres indígenas buscam territorializar sua presença através da formação de uma associação, que se constitui numa maneira de territorialização, por quanto começam a se apresentar de maneira pública enquanto grupo, enfatizando fatores que agrupam:

[...] O sentido coletivo destas autodefinições emergentes impôs uma noção de identidade à qual correspondem territorialidades específicas, cujas fronteiras estão sendo socialmente construídas e nem sempre coincidem com as áreas oficialmente

²⁰ Como seria o caso dos Sataré- Maué do bairro Redenção, como nos apresenta Glademir Sales na pesquisa intitulada: “Identidade étnica: Sataré Maué no bairro da Redenção, Manaus – AM.

definidas como reservadas. Está-se diante de um processo de territorialização complexo [...]. [Almeida, 2000: p. 21].

Seus vínculos remetem a uma mesma região de origem e a uma condição de gênero “mulheres do Alto Rio Negro”. Não obstante falarem diferentes línguas indígenas elas se comunicam entre si através de uma língua o Tukano²¹. Além disso, elas mantêm uma rede de relações com outros indígenas, sobretudo com mulheres do Alto Rio Negro, que vivem em Manaus, o que as levou a iniciar um processo que deu origem a uma associação a partir desses laços de origem re-atualizados, isto é, o que nos parece configurar uma forma de comunidade.

Pensar comunidade nesse sentido contradiz os conceitos clássicos elaborados por Ferdinand Tönnies (1887), Durkheim (1893) e Weber (1922), que enfatizam a distinção entre os conceitos de comunidade e sociedade²². A análise realizada por esses autores aponta para o pressuposto de que esses espaços sociais (comunidade e sociedade) não se tocam, são opostos. A análise realizada por esses autores está pautada na questão do contraste entre os dois conceitos.

[...] Tönnies [...] circunscreveu os termos “comunidade” e “sociedade” [...] colocando-os em contraste, atando-os pelo mútuo antagonismo de significados. Supõe-se que a *Gemeinschaft* repouse sobre laços de sangue e de parentesco, sobre associações com a terra e laços do lugar, de amizade, de sentimentos partilhados e crenças comuns. O protótipo da *Gemeinschaft* é a família, da qual surgiram formas comunais de associação que se estenderam, como a aldeia e a vizinhança, a fazenda familiar, o tipo antigo de paróquia e a guilda mais ou menos hereditária. [Schmitz, 1995: p. 177].

Poder-se-ia dizer, ainda com respeito à noção de comunidade, que Émile Durkheim apresenta uma distinção entre os conceitos e forma de organização da sociedade em sua análise sobre a divisão social do trabalho. Ao analisar a complexidade do nível de organização da sociedade capitalista, apresenta os dois tipos solidariedades: a orgânica e a mecânica. A solidariedade orgânica ocorre quando os indivíduos vivem em coletividade e possuem em comum: sentimentos, valores; reconhecem os mesmos objetos sagrados, existe uma coerência

²¹ [...] O Tukano tem uma posição social privilegiada entre as demais línguas orientais da família, visto que, além de ser o idioma específico do povo Tukano (rios Uaupés, Tiquié e Papuri), converteu-se em língua geral ou língua franca da área do Uaupés, servindo de veículo de comunicação entre os falantes de idioma diferentes. [Rodrigues 1986: p. 83 -84]. Hoje é uma das línguas co-oficiais do município de São Gabriel da Cachoeira através da lei nº 145 de 11 de novembro de 2002. [Almeida 2007]

²² [...] estudos sociológicos mais recentes tem empreendido uma leitura crítica do debate ideal entre F. Tönnies e E. Durkheim. O primeiro colocou a ênfase na distinção entre comunidade e sociedade. Mais precisamente entre formas naturais de organização, que possuiriam valores intrínsecos e não necessariamente lógicos, ou seja as comunidades, e organizações deliberadamente formadas para atingir objetivos racionalmente definidos, isto é, sociedades. [Almeida, 2007: p. 11 – 12]

e convergências entre eles, seriam as sociedades classificadas como primitivas. Quanto à solidariedade mecânica, ocorre o oposto, pautava-se na diferenciação dos indivíduos, cada um exerce uma função específica, caracterizando a organização da sociedade capitalista.

Nesta perspectiva seria possível uma aproximação da análise de Tönnies (1887), no caso de se tecer uma comparação entre o conceito de “comunidade” elaborado por Tönnies e o conceito de solidariedade mecânica desenvolvido por Durkheim (1893). A “comunidade” de Tönnies é o lugar onde prevalece a solidariedade mecânica. Porém, Durkheim avança com relação a Tönnies, quando não exclui a possibilidade de se perceber a existência de elementos da solidariedade mecânica na sociedade considerada complexa, onde prevalece a solidariedade mecânica. Para Tönnies o espaço social comunidade teria sido historicamente substituído pela sociedade.

Ainda no que se refere à noção de comunidade cabe mencionar que Max Weber (1922) critica o conceito apresentado por Tönnies (1887), apresentando o conceito de *relação comunitária* que, segundo esse autor pode abranger *situações as mais heterogêneas*. Assinala outro dado referente à intensidade das relações que variam, isto é, elas não se mantêm sempre constantes. Weber levaria em consideração a dimensão subjetiva dessas relações. A relação comunitária não acontece de forma estanque, elas podem também permear a relação associativa, ou seja, Weber aponta a possibilidade para se pensar o comunitário dentro do contexto da chamada sociedade.

A **relação comunitária** pode apoiar-se em todas as espécies de fundamentos afetivos, emocionais ou tradicionais: uma confraria inspirada, uma relação de piedade, uma comunidade “nacional”, uma tropa unida por sentimentos de camaradagem. Compreende-se mais facilmente esse tipo no exemplo da comunidade familiar. A grande maioria das relações sociais, porém, tem caráter, em parte, comunitário e, em parte, associativo. Toda relação social por mais que se limite, de maneira racional, a determinado fim e por mais prosaica que seja (por exemplo, a freguesia), pode criar valores emocionais que ultrapassam o fim primitivamente intencionado. [Weber, 1991: p. 25] (Grifo nosso).

Na concepção de Bauman (1925) o pensar comunidade nos moldes clássicos como o apresentado por Tönnies é se deparar com a condenação de Tântalo²³, que se imagina, se busca, mas no final não se encontra o modelo de comunidade sonhado, pois *a comunidade realmente existente será diferente da de seus sonhos*. [Bauman, 2003: p. 22].

²³ Mitologia grega, Tântalo filho de Zeus.

A comunidade de entendimento comum, mesmo se alcançada, permanecerá portanto frágil e vulnerável, precisando para sempre de vigilância, reforço e defesa. Pessoas que sonham com a comunidade na esperança de encontrar a segurança de longo prazo que tão dolorosa falta lhes faz em suas atividades cotidianas, e de libertar-se da enfadonha tarefa de escolhas sempre novas e arriscadas, serão desapontadas. A paz de espírito, se a alcançarem, será do tipo “até segunda ordem”. Mais do que com uma ilha de “entendimento natural”, ou um “círculo aconchegante” onde se pode depor as armas e parar de lutar, a comunidade realmente existente se parece com uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e freqüentemente assolada pela discórdia interna; trincheiras e baluartes são os lugares onde os que procuram o aconchego, a simplicidade e a tranqüilidade comunitária terão que passar a maior parte de seu tempo. [Bauman, 2003: p. 19]

Almeida (2007a), na apresentação do texto: “História e memória: comunidade de Nossa Senhora do Livramento” nos ajuda a pensar essa construção conceitual:

[...] E. Durkheim e M. Weber ampliaram a discussão produzindo distinções aproximadas, tais como: solidariedade orgânica versus solidariedade mecânica ou relação social comunal versus relação social associativa. Com pequenas variações e deslocamentos tais distinções persistem no pensamento sociológico. Stuart Hall recorre à noção de comunidade como ideal que não se alcança, mas que se está sempre perto de consegui-lo. De igual modo Bauman, que imagina ademais uma comunidade que promove a segurança, mas que requer o sacrifício da liberdade. [...] F. Barth, por sua vez, enfatiza identidades comunitárias como produtos ou conseqüências do infindável processo de estabelecimento de fronteiras. [Almeida, 2007: p. 12]

A partir desses diferentes significados atribuídos ao conceito de comunidade, pode-se afirmar contrastando-os com a vida das mulheres indígenas, que elas constituem comunidade a partir de um fator político organizativo.

Com esses conceitos à mão nos deparávamos com mulheres vivendo em uma situação social que, de certa forma as aproximava uma das outras, sobretudo, quanto às dificuldades financeiras, às preocupações com relação aos filhos. Ao mesmo tempo percebemos a existência de um aparente distanciamento entre elas pareciam estar vivendo uma existência atomizada. Cada uma assumindo suas preocupações e lutando com suas próprias forças, individualmente, para superar as dificuldades, no primeiro momento da pesquisa nos pareceu não existir uma rede de troca entre elas.

Com o prosseguimento do contato e mais idas a campo, fomos verificando a existência de um sonho, que as aproximava de um desejo de apropriação de um conhecimento comum

em torno das técnicas de produzir artesanato. A idéia de se constituir uma associação surge a partir daí. Constituir-se um grupo ou “associação”, que visa uma alternativa de renda, no intuito de melhorar a sua situação econômica. Tentando resolver a questão do desemprego, pois elas refutam a experiência como “trabalhadora doméstica”. Esta experiência é avaliada de forma negativa, como afirma Nívea:

[...] eu cheguei aqui, **eu tinha noção que aqui em Manaus, cidade grande, para as mulheres indígenas só tinha trabalho como empregada doméstica** [Nívea: outubro 2007]. Ou como afirmou uma outra mulher indígena em uma conversa: a realidade das mulheres na cidade, não tendo artesanato para trabalhar, trabalham de doméstica e doméstica é aquele trabalho explorado. [Leila, junho de 2007]. (grifo nosso)

A associação ressalta a existência de elementos que apontam para uma potencial existência coletiva. Aos poucos passamos a perceber que fazer parte de uma associação fazia emergir na fala das mulheres elementos da identidade étnica. Aos poucos fomos mudando a nossa percepção sobre as formas de organização dessas mulheres na cidade. A possibilidade de fazer artesanato em casa é sempre motivada por outras mulheres que têm contato com pessoas que freqüentemente transitam entre a região do Alto rio Negro e Manaus trazendo o tucum em fibra. Demonstram, assim, a existência de uma rede de relações quase “invisível”, porém existente e que se mantém entre elas e às pessoas do lugar de origem. A “origem” vai sendo mediada sucessivamente nesta relação.

A produção de artesanato a partir de uma associação, aparece como possibilidade de “libertação” do trabalho de assalariada “doméstica”. Com essa forma organizativa vai ganhando corpo uma idéia de trabalho em conjunto e a partir desse contexto surge a possibilidade de estando juntas falar a língua materna, fazer, como elas dizem, *as nossas festas, nossas comidas* e tudo mais que passam a considerar como próprio de sua nova situação social. A dimensão étnica aparece mais fortalecida, quando elas começam a se mobilizar de maneira deliberada ressaltando sua cultura como fazem através da banca de comida e artesanato, uma vez por mês na feira Púkaa²⁴. Nesse contexto, se fortalece à dimensão do étnico e de alguma forma elas começam a nos apresentar o jeito que elas encontraram de viver em Manaus sua identidade étnica.

²⁴ A feira Púkaa, é o único momento para mostrar o nosso trabalho a partir de quando tem a feira, muitas mulheres da associação vão lá, vão comer a alimentação que vem lá do jeito que a gente comia lá no interior, toma xibé com açai, peixe assado, quinhampira. A feira é organizada pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico Local – SEMDEL. [Nívea, outubro de 2007]

Aí quando a gente se ajunta lá pra casa da minha prima, nós fazemos esse negócio (comidas). Eu sempre vou lá de vez em quando eu estou indo lá (reuniões da associação). Elas me chamam. A gente compra peixe, faz peixe... Minha prima, o meu primo, a cunhada deles, quase todos lá. É grande, lá tem área, tem lugar pra gente ficar é grande e fica todo mundo. Todo mundo fala, nossa língua [Ana, dezembro de 2006].

Em um outro momento a questão da identidade étnica aparece em suas narrativas, quando elas se deparam com situações de conflitos que denotam o preconceito sofrido na relação com outros sujeitos sociais que vivem na cidade.

Antes eles não aceitavam de jeito nenhum Não aceitava que era índia. Uma mulher disse pra mim que ela iria tirar meu marido, meus filhos, minha casa, porque isso não era briga com a gente era mesmo só por que... Agora essa parte nós indígena a gente é mal-tratado, porque a gente tem o nosso comportamento. [Rita, novembro de 2006].

Quanto à inserção na cidade, a partir de suas narrativas sobre a trajetória percorrida, é possível perceber como foi acontecendo esse processo. Em suas narrativas torna-se muito presente que a opção feita foi provocada pela busca de um posto de trabalho e educação. Há também um discurso explicativo onde à questão econômica é apontada como motivador da busca do novo espaço social, além de outros atrativos gerados pela tecnologia e outros serviços.

Manaus para estas mulheres indígenas, é o lugar do movimento e da mobilidade social, aqui são as possíveis mudanças inimagináveis na vida da aldeia como afirma Nívea:

[...] passei três meses aqui, eu gostei. Fui para São Gabriel, eu não me acostumei com o **movimento da cidade** pequena. Eu vim passear pra cá pra cidade, quando eu conheci fiquei, por isso, que eu retornei de novo para Manaus. [Nívea, outubro de 2007]. (grifo nosso)

Esse movimento denota a dinâmica das fronteiras sociais, que não podem ser analisadas de forma fixas, pois existe mobilidade social e uma flexibilidade própria da dinâmica vivenciada pelos agentes sociais.

[...] As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. Os grupos étnicos

não são apenas necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas. [Barth, 2000: p. 34]

Em Manaus, lugar das fronteiras acontece a junção ou superposição dos papéis sociais, feminino e masculino, no caso das mulheres, elas assumem a condição de provedora de suas famílias, atuam tanto no mundo do trabalho, quanto no espaço doméstico. A inserção da mulher indígena no novo espaço social provoca a construção da identidade da mulher trabalhadora, que se constitui num arrimo de família. Segundo Woortmann (1987) em sua reflexão sobre papéis sexuais²⁵ entre a população de baixa renda, a mulher assumiria a manutenção da família suprindo as necessidades básicas, assumindo a dimensão financeira e denotando assim, características matrifocais²⁶ a essas famílias.

[...] O sistema dominante define a “rua” como o domínio masculino e, para que o homem seja senhor da “casa”, deve primeiro se “senhor” da “rua”. Mas o pobre não controla a “rua” e, sendo nesta um João Ninguém, será marginal na “casa”. Assim, enquanto as mulheres possuem o domínio próprio – a família – os homens não possuem nenhum. [Woortmann, 1987: p. 292]

No caso das mulheres indígenas, elas protagonizam o processo de manutenção da sua família, demonstrando que a identidade da mulher indígena não emerge como algo exclusivo, mais concomitante com outras identidades:

Trabalho, com o trabalho a gente consegue comprar as coisas. Sabe como é. É com trabalho que a gente compra as coisas é pouco mais é todo dia. Eu sempre digo para as crianças, é pouco mais a gente tem, mais agradeça a papai do céu. Daqui uns dias ninguém sabe. Tem só que a saúde. Eu tava dizendo pra ele, carregando (o lixo). Nós mesmos é que tem que fazer, porque não tem ninguém que faça as coisas pra gente. [Ana, dezembro de 2006].

A partir dessa visão panorâmica realizada ao longo do processo de observação, passo à apresentação da fala das mulheres indígenas no intuito de fazer uma *análise da conversação* (Bourdieu 1997) tal análise parte da singularidade da experiência vivida por cada uma dessas mulheres, mesmo tendo clareza de que a opção aqui feita tem como “opção de escolha” o nosso (pesquisadora) olhar sobre o campo de pesquisa e sobre cada agente social entrevistado.

²⁵ Conferir Woortmann : **A família das mulheres** . Rio de Janeiro-Brasília – CNPQ: Tempo Brasileiro, 1987.

²⁶ [...] Por “matrifocalidade”, ou sistema matri-centrado, quero dizer que as mulheres em geral, e as mães em particular são os pontos focais do sistema de parentesco. [Woortman 1987: p. 288]

Nessa perspectiva estou me apropriando da idéia de *proximidade social e familiar*, que estabelecemos com esses sujeitos sociais para efetivação da relação de pesquisa.

As entrevistas retratam situações do cotidiano a serem analisada, como por exemplo, a experiência de Ana que traz em sua fala sobre sua realidade familiar; Rita em sua narrativa faz emergir a relação conflituosa vivida junto aos agentes sociais próximos, no caso as vizinhas, mostra também, os desafios enfrentados como “trabalhadora doméstica” e suas preocupações com as filhas e tece uma análise sobre sua experiência no internato nas missões do Alto Rio Negro. Na fala de Nívea aparece a questão social do trabalho como “doméstica” e a organização e os conflitos presentes no início do processo de efetivação da Associação Poteríka’ra Numiâ. São situações vividas pelas mulheres indígenas que nos podem ajudar a fazer a análise da conversão a partir da trajetória feita por elas e a posição que elas vão ocupando no novo espaço social.

Narrar o deslocamento dessas mulheres do seu lugar de origem para Manaus, dando ênfase aos seus itinerários na cidade vem ao encontro do propósito desse estudo, que é analisar a modalidade de vida das mulheres indígenas na cidade e como elas representam o processo de re-elaboração de sua identidade étnica, assim como as formas de organização que elas assumem na cidade.

Quanto ao deslocamento do lugar de origem para Manaus, elas argumentam que o processo se deu pela necessidade de ajudar a família, conseguir emprego e estudar, visualizando melhores condições de vida. Relatam que vieram para Manaus com famílias lhes que garantiam trabalho como domésticas e a promessa de estudo. *Eu vim para a cidade, para trabalhar e ajudar meus pais. Consegui emprego, mas não tenho como ajudar.* [Ana, outubro de 2002]. Fígoli (1984) afirma que a presença missionária na região organizada em centros (escola-internato) provocou uma “corrente migratória”²⁷ em busca de assistência educativa, sanitária e obtenção de mercadoria que acaba por dar origem ao fluxo migratório para as cidades. Nessa abordagem relativizamos a noção de “corrente migratória” e apontamos para a

²⁷ [...] A **corrente migratória** tem início, geralmente, como o deslocamento grupal ou individual até os Centros Missionários estabelecidos na região, à procura da assistência educativa, sanitária ou mesmo para a obtenção de mercadorias. Aí se origina, efetivamente, um fluxo migratório constante às cidades [...]. [FIGOLI, 1984: p. 125-126] (grifo nosso)

idéia de ocupação do novo espaço social, por parte dos agentes sociais indígenas, através da ocupação da cidade, que sinaliza para um processo de *territorialização específica*.

Como demonstramos na apresentação desse texto o último censo (2000), realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE em Manaus mostrou que na capital do Amazonas, vivem cerca de 7.894 pessoas, que se declaram indígenas. A Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus – PIAMA realizou uma pesquisa em 1996 e sistematizou os dados em uma cartilha intitulada: “Entre a Aldeia e a Cidade”, onde apresenta a situação de vida dos indígenas em Manaus.

Um censo realizado pela Pastoral Indigenista de Manaus em conjunto com o CIMI Regional Norte I, concluído em 1996 e que serviu de base para essa Cartilha, entrevistou 163 famílias, de 143 casas, totalizando 835 indivíduos. Com base nesses dados estima-se que tenha em Manaus cerca de 8.500 indígenas. O censo constatou também que a maioria dos indígenas residentes hoje em Manaus migrou para cá, período da instalação da Zona Franca de Manaus. [MACIEL *et al*: 1996, p. 8].

A Fundação Nacional Índio - FUNAI – Manaus, está trabalhando com uma estimativa de mais ou menos 30 mil indígenas na cidade²⁸, como já mencionamos anteriormente a COIAB está trabalhando com a possibilidade de 20 mil indígenas residirem em Manaus. A PIAMA, tem catalogadas 430 famílias que residem em Manaus e adjacências, o que aponta para um crescimento com relação à pesquisa realizada em 1996, sendo que a Pastoral não realizou nenhuma pesquisa nesses últimos anos, são dados que nasceram do contato que mantém com os indígenas que vivem em Manaus.

Esses dados nos ajudam a pensar o contingente populacional indígena presente em Manaus, sobretudo através dos apresentados pelas agências sociais que mantém um contato sistemático com os indígenas que vivem na cidade. Caberia como afirma Pacheco de Oliveira (1999):

Antes de proceder a uma análise sobre os dados apresentados nos censos oficiais caberia um enquadramento sociológico do próprio censo que, como ação social que reúne uma multiplicidade de atores e recursos, está revestido de uma intencionalidade, bem como opera em um campo social já carregado de interesses e representações. [Pacheco de Oliveira, 1999: p. 127]

Faz-se necessário uma análise dos dados e, sobretudo das fontes que estão gerenciando os mesmos. Com relação à presença indígena em Manaus, a partir dos dados apresentados

²⁸ Conferir anexo 2.

acima, verificamos a presença de um significativo número de pessoas de diversas etnias que estão residindo neste espaço social ou que, até mesmo já nasceram aqui, e/ou chegam todos os dias. O censo demográfico demonstrou que de 1991 a 2000 a taxa de crescimento dessa parcela da população, o que representa um dado importante referente à população indígena em Manaus, apontando para um processo crescente de ocupação da cidade pelos povos indígenas, principalmente se considerarmos os dados apresentados pela FUNAI, a COIAB e a PIAMA.

1.4. TRAJETÓRIAS APROXIMADAS

No intuito de estabelecer a análise sobre o processo de deslocamento e mobilização das mulheres de seus lugares de origem para Manaus, utilizaremos como conceito de trajetória a idéia desenvolvida por Oliveira (1999a), a partir do que esse autor denomina de “viagem da volta” que é apresentada por ele como um retorno a etnicidade e *supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores)* [Pacheco de Oliveira 1999: p. 30].

Para além de pensar somente no que impulsionou a saída dessas mulheres de seu lugar de origem tentaremos, juntamente com elas, dar a conhecer como vivenciam a ocupação do novo espaço social, na tentativa de compreender como acontece esse processo a partir de suas narrativas, referente à trajetória percorrida. Trajetória aqui analisada no sentido de percurso vivido por cada uma das mulheres indígenas, não como algo planejado e ou pré-estabelecido, porém, oriundo da experiência vivida por cada uma delas e re-elaborada por elas durante o processo das entrevistas, ou seja, tentaremos demonstrar como elas representam graficamente seus deslocamentos.

O intuito é dar a conhecer o percurso feito desde o lugar de origem até a cidade de Manaus e mais precisamente até a “conquista”, no sentido de aquisição do terreno e construção da casa, sua residência, lugar onde mora atualmente. Pensando a casa, como espaço que denota o pertencimento e/ou a apropriação do novo espaço social, ou seja, o fazer de, ter um endereço, um lugar fixo, um espaço social.

Passamos a apresentar as trajetórias convergentes ou que se tangenciam por terem praticamente o mesmo lugar de origem o município de São Gabriel da Cachoeira e o mesmo lugar de destino, a cidade de Manaus. A convergência maior se efetiva no fato de serem mulheres indígenas e por iniciarem suas trajetórias de forma individualizada. Outros dois fatores revelam essa convergência é o fato de terem fixado residência em Manaus e todas terem feito a experiência do “trabalho doméstico” como meio de sobrevivência, além de terem estudado nas escolas das missões do Alto Rio Negro.

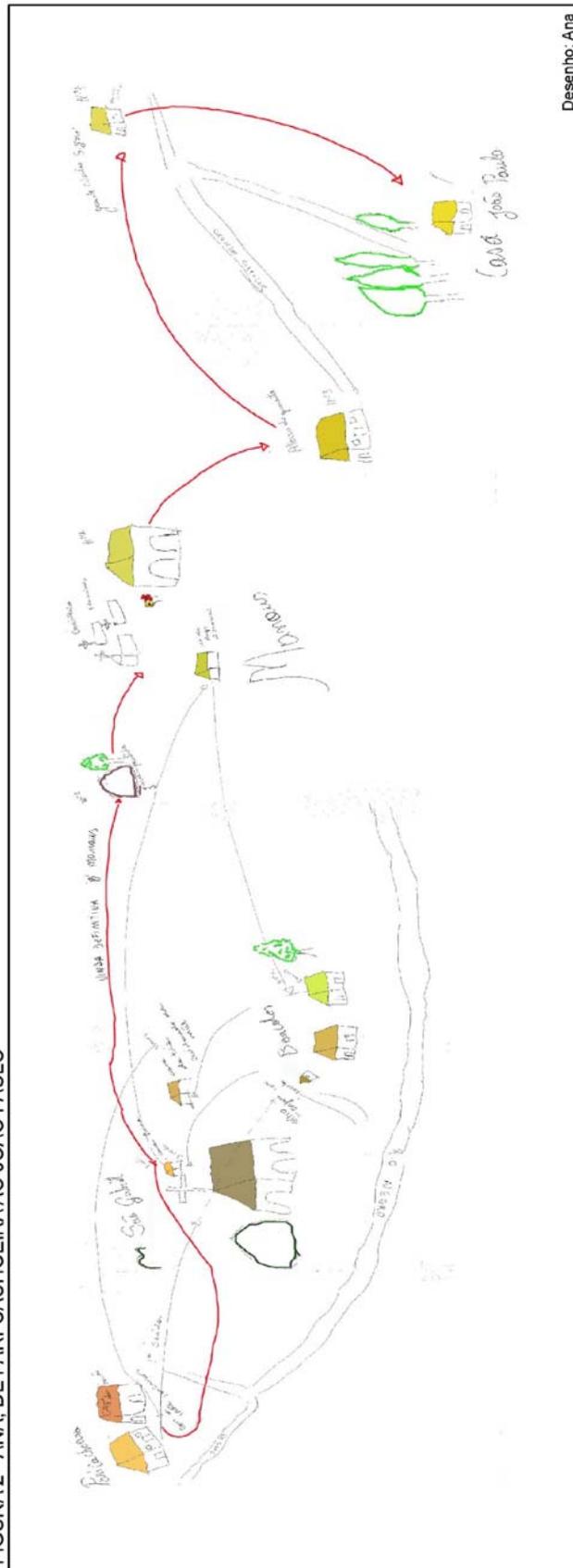
1.5. ANA, DE PARI-CACHOEIRA AO JOÃO PAULO

Ana, indígena Tukano, nasceu no distrito de Pari-Cachoeira, município de São Gabriel da Cachoeira - AM, e descreve sua trajetória da seguinte forma:

Eu fiquei em Pari-Cachoeira estudando depois do meu estudo eu trabalhei dois ou três anos na escola das irmãs. Desci para São Gabriel no sítio Cajuri, onde trabalhei como professora. Depois fui para São Gabriel, passei por Manaus e fui para Barcelos, onde passei dois anos com a Professora Beta. Como minha mãe ficou doente voltei para São Gabriel. De lá fui para Pari-Cachoeira. Depois de tudo, mesmo assim eu... Que o pessoal quando a gente volta da cidade já pensa outra coisa que a gente é isso, ou aquilo... Eu nunca gostei. Não dá para gente viver com a pessoa que só faz aquele negócio, só querem beber, quando não tem bebida indígena também, eles compram bebida forte, eles pensam que a gente é acostumada a beber. Eu voltei para São Gabriel, depois vim para Manaus.

Em Manaus trabalhei e morei em vários lugares: na rua Maceió, depois morei com minha prima, filha do irmão do meu pai, no Aterro do Quarenta, depois morei com outra minha prima, também filho do irmão do meu pai, no bairro São José eu morei também um ano. Isso aconteceu depois que o Nilson nasceu depois eu consegui o terreno (bairro João Paulo), onde até agora eu estou morando para cá. Na minha casa que eu construí e até hoje estou aí construindo devagar. [Ana, fevereiro de 2008]

FIGURA 2 - ANA, DE PARI-CACHOEIRA AO JOÃO PAULO



Desenho: Ana

É possível perceber neste breve relato da trajetória de Ana que a mesma inicia o processo de deslocamento, tendo como objetivo a busca de emprego. Sua primeira saída de Pari-Cachoeira é para trabalhar como professora, depois vai para Barcelos para trabalhar como “doméstica”, e quando se descola para Manaus vem com alguém que lhe está propondo um emprego em sua casa.

Um dado para análise é o fato de que no seu retorno a Pari-Cachoeira, parece acontecer um estranhamento no retorno para o seu lugar de origem, que provoca uma “crise” de pertencimento à comunidade²⁹. Denotando uma relação de conflito, da qual ela preferiu o distanciamento. As pessoas questionam sua identidade, projetam nela uma imagem que, acaba por gerar um conflito pessoal, que parece reforçar o impulso para deslocamento.

Que o pessoal quando a gente volta da cidade já pensa outra coisa que a gente é isso, ou aquilo. Eu nunca gostei. Não dá para gente viver com a pessoa que só faz aquele negócio, só querem beber, quando não tem bebida indígena também, eles compram bebida forte, eles pensam que a gente é acostumada a beber. [Ana, fevereiro de 2008]

No percurso realizado por Ana parece existir uma rede de parentesco, que aparece em sua chegada em São Gabriel, quando fica na casa de uma parenta, pertencente à mesma etnia do pai, vinda do mesmo povoado³⁰, e depois de estar algum tempo em Manaus, também reside na casa de duas primas, que suprem no primeiro momento o problema da moradia, sobretudo no período em que não está trabalhando e ao longo da sua gravidez. Porém, em seu discurso essas pessoas aparecem somente como uma espécie de apoio provisório. Afirma que quando veio para Manaus não conhecia ninguém nem sabia onde moravam suas primas, um dia encontrou uma por acaso. O que reforça a idéia de uma existência atomizada.

A partir desse contato começa seu deslocamento dentro do novo contexto social, o contato com outras mulheres indígenas do Alto Rio Negro, acaba por possibilitar sua inserção em Manaus. E novamente a questão do trabalho aparece, pois a prima consegue um outro lugar, uma casa de família, para ela trabalhar. Durante um tempo reside com suas primas, ocorre o processo adaptação e aprendizagem por parte de Ana de como se deslocar na cidade,

²⁹ A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções ente o que fica dentro e o que fica fora. [Silva, 2000: p. 82]

³⁰ Informações dadas pela própria entrevistada no dia 4 de abril de 2008.

onde procurar emprego e a ampliação de sua rede de relações. A aquisição do terreno em que construiu sua casa nasce das relações estabelecidas, pois foi através do convite e incentivo de uma conhecida que ela decide ir à procura do terreno.

[...] uma senhora que eu conheci lá mesmo, disse menina vamos lá fazer inscrição que o pessoal está dando terreno, aí eu conversei com minha prima. Se tu queres um terreno tu que sabe. Essa colega minha disse: morar na casa da família das primas das colegas eu sei que é bom mais por outra parte é ruim, bom tu morar sozinha na tua casa com teu filho e bom tu procurar um terreno para te. Aí tudo bem eu vim embora, consegui esse terreno para mim. Eu fiz inscrição pediram meus documentos. A gente vinha participar das reuniões toda semana. Eles passavam na casa das pessoas. Eles foram à casa da minha prima. E me deram o outro cartão de visita, no dia do sorteio. Até que eu consegui esse terreno, o meu primo ajudou a limpar. [Ana, outubro de 2002]

No ambiente bairro vai ampliando sua rede de relações, através da ajuda mútua entre vizinhas e assim vão sendo resolvidos alguns problemas mais imediatos, tais como, alimentação e troca de informações, fundamentais para a vida na cidade. Ter um terreno adquirir uma casa gera segurança. *Aqui eu tenho o meu lugarzinho, é pobre mais é meu.* [Ana, dezembro de 2006]

A casa é o lugar da segurança, reforçado em seu discurso como o lugar, conquistado e construído por ela, o homem, no caso, o marido³¹, foi somente coadjuvante no processo. Ela foi e continua sendo a provedora, quem trabalha, compra as coisas necessárias para a manutenção da família. A conquista do terreno e a construção da casa evidenciam-se como fatos de grande relevância. No horizonte simbólico a casa transforma-se no ponto de chegada para a construção e ou edificação de sua interlocução com esse novo espaço social.

1.6. RITA, DE MARABITANA À MANAUS

Eu morava em Marabitana, no rio Uaupés, distrito de Iauareté. Na comunidade tinha Igreja, tinha escolinha, tinha gado do Marajó que a FUNAI que doou³². Vim para Iauareté, tinha 12 anos e fiquei até 16 anos, fiquei interna. Voltei para Marabitana e depois fui para

³¹ Ana não possui um contrato formalizado de casamento, ela viveu juntamente com os pais de quatro de seus cinco filhos durante alguns anos viveram juntos e hoje estão separados.

³² [...] Criada em 1967, FUNAI demorou a estruturar em novos moldes o legado do SPI, a partir de 1969 a principal preocupação de seus dirigentes passou a ser a implementação de projetos econômicos (agrícolas, de criação de gado, de extração de madeira etc.), a comercialização de artesanato e contratos de arrecadamentos, que compunham a renda indígena. [Pacheco de Oliveira e Almeida, 2006: p. 71]

São Gabriel, lá fiquei trabalhando no colégio São Gabriel, eu tinha 17 anos. Eu cozinhava para as meninas. Daí eu sair fui para casa da minha parenta, é da etnia do meu pai, porém ela não se considera índia, porque ela é branca, tem olhos azuis é filha um português com uma índia. Quando eu deixei de trabalhar eu vim para Manaus. Eu vim para trabalhar, eu achava que trabalhando dava para pagar minha escola. Quando eu cheguei aqui vi que não era assim.

*Depois que vim Manaus, fui trabalhar em uma casa de família, a dona da casa levava a gente trabalhar na roça lá na estrada para lá da rodoviária. Torrava farinha. Eu não gostei de torrar farinha, essas coisas porque minha mãe não me ensinou a fazer. **A gente quando começar a estudar no colégio não aprende essas coisas.** Eu comecei com nove anos na alfabetização. Então tu já estar na escola e não tem mais aquele costume desde pequena de ir para roça como antigamente.*

Em Manaus morei em vários bairros sempre trabalhando como empregada “domestica”: Cachoeirinha, São Francisco, Parque Dez, Betânia e Vieiralves. Em 1987 voltei para São Gabriel da Cachoeira com minha irmã. Depois de um tempo voltei Manaus, trabalhei em uma casa no bairro São Raimundo. Fui procurar a minha gente lá no Tiradentes, na AMARN. Após algum tempo conheci meu marido e fui para Oriximiná, no Pará, lá ficamos dois anos. Depois fomos para São Gabriel da Cachoeira e novamente voltamos para Manaus, morramos na Cidade Nova, na casa da minha cunhada. Depois nós compramos a casa aqui no João Paulo. [Rita, fevereiro de 2008] (grifo nosso)

Rita em seu relato traz presente alguns novos elementos que podem ajudar no processo de reflexão, como por exemplo, a questão da experiência da entrada da instituição escola nas áreas indígenas que cria um novo dinamismo para esses povos. Fazendo com que as crianças deixem de participar de determinadas atividades e de alguma forma vai-se “quebrando” o processo de aprendizagem dos elementos básicos da cultura. Na fala de Rita percebemos a quebra desse processo quando ela relata:

Antigamente quando não tinha estudo, as pessoas iam desde pequena na roça com os pais, porque não tinha escolinha. Eu não aprendi fazer farinha essas coisas porque era estudante. A gente quando começar a estudo no colégio não aprende essas coisas. Eu comecei com nove anos na alfabetização. **Então tu já estar na escola e não tem mais aquele costume desde pequena de ir para roça** como antigamente. [Rita, fevereiro de 2008] (grifo nosso)

Quando Rita afirma não ter mais o costume de ir para a roça, denota o processo de desestruturação organizacional que o elemento escola provoca em sua aldeia, pois como afirma Almeida (2006), *a roça: expressa uma certa maneira de viver e de ser*, [Almeida, 2006: p. 51] desses povos.

[...] Mais que um modelo de relação antrópica com recursos escassos, a denominada roça compreende um estilo de vida que vai desde a definição do lugar dos povoados, passando pela escolha dos terrenos agricultáveis, e dos locais de coleta, de caça e de pesca, até rituais de passagem que asseguram a coesão social em festas religiosas (...), em bailes (...), em funerais e batizados. [Almeida, 2006: p. 51]

A instituição escola rompe com essa maneira de ser e fazer, portanto “mexe” com a vida, gera rupturas que repercutem na continuidade da vida do próprio grupo étnico. A trajetória de Rita demonstra o quanto o elemento escola, altera o processo reprodutivo das aldeias indígenas e aparece como um estimulador para a saída do lugar de origem para um novo espaço social por partes dos povos indígenas dessa região.

Eu voltei para Marabitana e depois fui para São Gabriel. Lá fiquei trabalhando no colégio São Gabriel, eu tinha 17 anos. Eu cozinhava para as meninas. Daí eu sair fui para casa da minha tia. Quando eu deixei de trabalhar eu vim para Manaus. Eu vim para trabalhar, eu achava que trabalhando dava para pagar minha escola. Quando eu cheguei aqui vi que não era assim. [Rita, fevereiro de 2008]

Como no relato de Ana, Rita também apresenta a importância do encontro com outras mulheres indígenas que já viviam na cidade para o seu processo de aprendizagem e inserção no novo espaço social, sobretudo, no que se refere à questão do entendimento e esclarecimento sobre as questões de trabalho. No contato que estabelece com essas mulheres é

possível perceber que aos poucos se vai formando uma rede de contato entre as mulheres indígenas que vivem em Manaus e que vão se ajudando no processo de conhecimento e apropriação do conhecimento sobre a organização da sociedade “não índia”. Essa rede possibilita ir além do trabalho, mas envolver momentos de distensão e ao mesmo tempo vai se criando possibilidade de fixação e criando espaço para estabelecer contato com outros agentes sociais indígenas que também vivem em Manaus.

Minha colega apareceu de novo e disse que uma parente de sua patroa estava precisando de alguém para fazer comida. Daí eu sair para o V-8. Lá eu dormia. Eu trabalhei um ano e meio. Eu queria voltar para São Gabriel, era o tempo do Collor, ele pagava por semana. O governo prendeu o dinheiro dele, depois foi pagando por quinzena, depois por mês. Disse agora vou viajar. E eu era danada, eu vou viajar mais antes vou me divertir, aqui eu já conhecia outras mulheres do rio negro. Fui para danceteria, aí encontrei com o meu marido, desisti de ir para São Gabriel. [Rita, fevereiro de 2008]

Outro dado que destacamos na fala de Rita é quando se refere a sua aproximação da AMARN. *Depois fui procurar a minha gente lá no Tiradentes, na AMARN.* Demonstrando o como a associação aparece como um elemento, um espaço de emergência do comunitário, do étnico, nesse novo contexto social. Ela diz: *minha gente*, demonstrando o papel aglutinador da identidade indígena no plural, pois na associação ela encontra mulheres de diversas etnias.

Rita em seu relato demonstra as possibilidades e oportunidades, criadas por ela para retornar a São Gabriel da Cachoeira, porém, não mais como um lugar para fixar moradia. Pelo mapa que traça de sua trajetória, apresentado através do croqui por ela elaborado, parece que Manaus após sua primeira vinda, passa a centralizar sua opção de moradia, o lugar que “escolhe” para fixar sua residência e estabelecer sua família.

1.7. NÍVEA, DA COMUNIDADE SÃO LUÍS À CIDADE DO MOVIMENTO

De minha comunidade São Luis, fui estudar em Pari-Cachoeira, sede do distrito, morava na casa da tia, irmã de minha mãe. De Pari-Cachoeira retornei à comunidade, depois fui para São Gabriel da Cachoeira onde comecei o segundo grau, porém não terminei. De São Gabriel, vim para Manaus com uma colega que era esposa de militar, um sargento,

vim trabalhar. Fiquei na casa dela, trabalhando como “doméstica”, na Avenida Paraíba, um dia nos desentendemos e, eu fui embora.

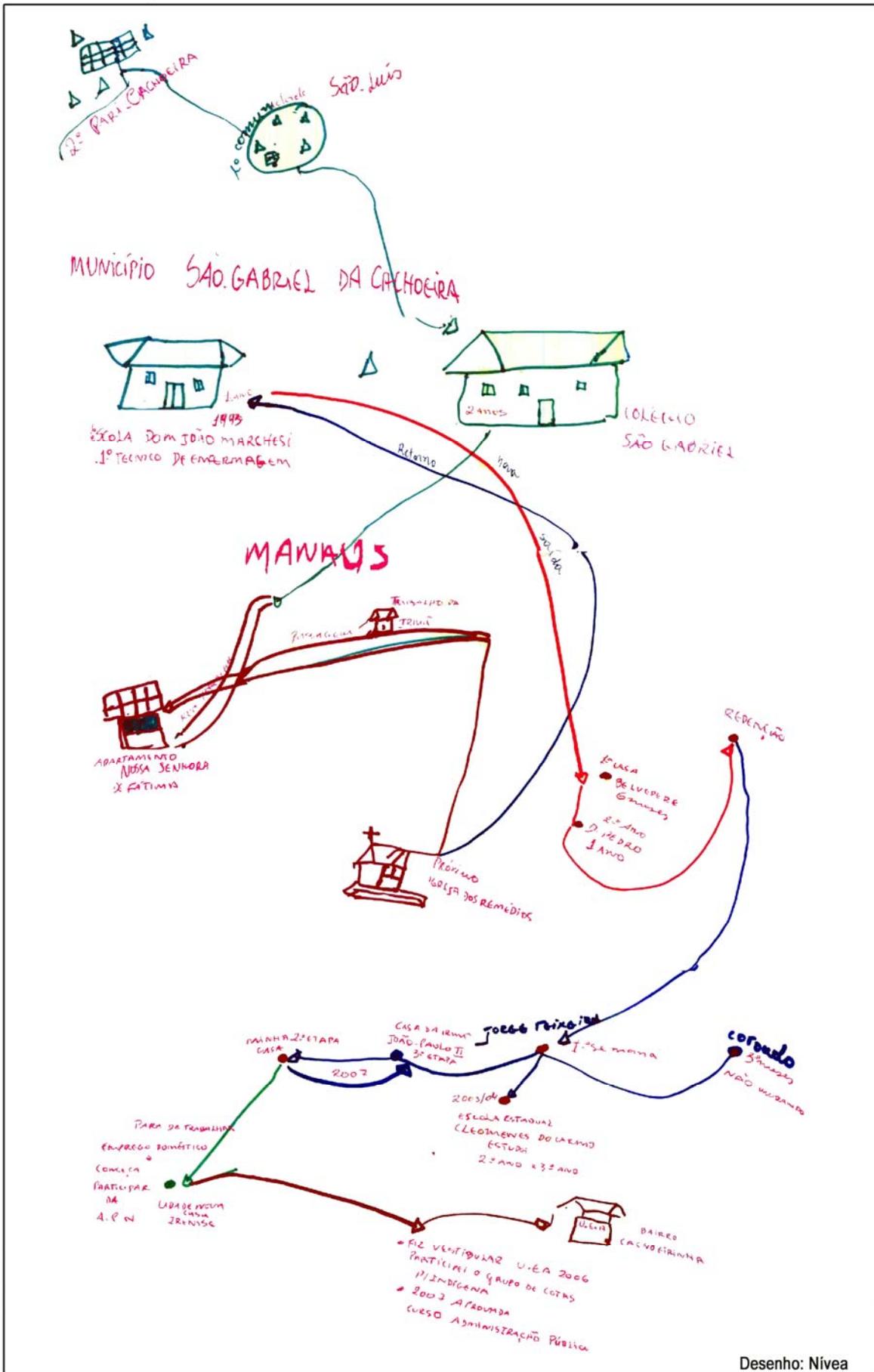
Trabalhei em diversas casas e depois retornei a São Gabriel da Cachoeira. Depois de um ano retornei para Manaus e segui trabalhando por diversos bairros: Conjunto Belvedere, Dom Pedro, Redenção. Depois comecei a namorar e fui morar no bairro Jorge Teixeira. Fiquei grávida e resolvi morar na casa de minha irmã no bairro: João Paulo. Depois de um tempo, comprei uma casa, mas logo vendi.

Durante esse período trabalhei em várias casas. Parei de trabalhar como “empregada doméstica” em 2006, quando as mulheres indígenas vieram me convidar para fazer parte da associação. Elas disseram que estavam criando uma associação, que nós íamos vender artesanato e o nosso produto ia ser importado, não sei para onde, para o Japão. Eu falei tudo bem, deixei de trabalhar como doméstica.

A mesma mulher que me convidou para participar da associação me incentivou a fazer vestibular devido à questão das cotas. É assim quando eu comecei a participar desses movimentos das mulheres, comecei a ir, quando a gente está no movimento a gente sabe o que está acontecendo... As cotas. Fiz o vestibular em 2006 e não passei.

Em 2007, fui aprovada na Universidade Estadual do Amazonas - UEA. No final do ano comecei a estudar. Eu acho tão difícil de entrar, mas é muito difícil de continuar também. Tem o transporte, eu estou gastando o dinheiro da poupança. O que salva é o bolsa família que ele (filho) recebe. Desse dinheirinho que eu tiro para o nosso transporte. Eu não penso em voltar para São Gabriel, eu não me acostumei mais não. Se eu voltar eu não vou me acostumar, se eu voltar para lá, só se tiver um trabalho muito bom. [Nívea, fevereiro 2008]

FIGURA 4 - NÍVEA, DA COMUNIDADE SÃO LUÍS À CIDADE DO MOVIMENTO



Desenho: Nívea

Na trajetória de Nívea, verificamos que a mesma demonstra certa facilidade no processo de inserção no novo contexto social. Ela em sua fala manifesta que, apesar das dificuldades vividas ela se identifica com esse meio social e se sente atraída pelo movimento da cidade grande.

[...] nessa passagem para lá e para cá, eu não estava mais me acostumando lá em São Gabriel. **Estava mais acostumada com Manaus.** No final do ano voltei para passar as férias aqui (Manaus), porém não tive dinheiro para voltar. Eu não voltei mais para fazer o 2º ano, eu fiquei mesmo aqui em Manaus. [Nívea, fevereiro de 2008] (grifo nosso)

Nívea aponta que no processo de inserção por ela percorrido que o movimento do novo espaço social exerce sobre ela uma atração. Nessa perspectiva abre-se caminho para se pensar algo a mais que a imposição do “não índio” sobre o indígena com relação ao processo de deslocamento do lugar de origem para a cidade. Sem negar esse processo, na fala de Nívea é possível, também, apontar para idéia de opção que o indígena, pode fazer, isto é, optar por viver em Manaus, encontrando caminhos para dialogar com a cultura, ou melhor, com as diversas manifestações culturais presentes na cidade.

É preciso entender que as manifestações simbólicas dos índios atuais estarão marcadas comumente por diferentes tradições culturais. Para serem legítimos componentes de uma cultura, costumes e crenças não precisam ser exclusivos daquela sociedade, freqüentemente sendo compartilhados com outras populações (indígenas ou não). Tais elementos culturais também não são necessariamente antigos ou ancestrais, constituindo-se em fato corriqueiro a adaptação de pautas culturais ao mundo moderno e globalizado. [Pacheco de Oliveira 2003: p. 43]

Quanto ela aponta para a possibilidade de voltar para São Gabriel da Cachoeira (lugar de origem), argumenta: *Eu não penso em voltar para São Gabriel, eu não me acostumei mais não. Se eu voltar eu não vou me acostumar, se eu voltar para lá, só se tiver um trabalho muito bom.* [Nívea, fevereiro de 2008]. Sua argumentação implica em que um possível retorno ao lugar de origem, estaria intimamente ligado à possibilidade de manter de alguma forma o padrão de vida característicos da sua situação social atual. Parece emergir em seu discurso elementos da sociedade “não índia”.

É preciso ainda dizer que as cidades exercem grande fascínio sobre as populações indígenas em geral, visto que concentram a tecnologia do branco, os grandes espaços de compra e venda, os bancos, as grandes instituições públicas e privadas. Enfim, as cidades, com seus ícones da civilização, concentram e expressam o poder simbólico do homem branco. Trata-se de um mundo, ao mesmo tempo, atraente e assustador para os índios. [Mota, 2000: p. 38]

Quanto à questão do emprego, ela também demonstra que ao longo da experiência como “trabalhadora doméstica”, vai tomando consciência do processo de exploração vivido por ela e pelas outras mulheres, como afirma Torres (2005) ao se referir ao trabalho doméstico:

O trabalho doméstico remunerado pode ser visto, sob muitos aspectos, como um micro-organismo da crescente desigualdade social entre as mulheres. Aquelas que se ocupam desse tipo de trabalho geralmente são mulheres que possuem menor escolaridade e praticamente sem qualquer experiência profissional no mercado de trabalho. Em geral, as mulheres rurais encontram no trabalho o caminho para chegar à cidade, pois em **troca da ajuda** nos serviços domésticos, essas mulheres teriam garantido o abrigo e a alimentação na casa de família. [Torres, 2005: p. 158]. (grifo nosso)

Nívea e as outras mulheres indígenas desconheciam os direitos adquiridos a partir da lei nº 5.859, de 11 de dezembro de 1972, que dispõe sobre a profissão de empregado (a) doméstico (a); as conquistas dessa categoria a partir da Constituição de 1988 e as alterações sofridas na lei nº 5.859, com a edição da lei nº 11.324, de 19 de julho de 2006. Em busca de “ajuda” no novo contexto social descobrem-se “exploradas” com afirma Nívea:

Eu disse é porque eu não vejo vantagem de estar um monte de tempo na casa de família. Eles não assinavam carteira, eu vou ficar perdendo o meu tempo fazendo o quê? **A pessoa é explorada**, não é valorizada no trabalho, então eu vou embora. [Nívea, fevereiro de 2008] (grifo nosso)

A retomada dos estudos faz com que ela reacenda o sonho de ir para universidade, porém, é o contato com o movimento indígena, através de sua participação na associação Poterîka’ra Numiâ – APN, lócus onde são criadas as condições para que ela se liberte do trabalho como “doméstica” e encontre caminhos possíveis para iniciar o curso superior.

É assim quando eu comecei a participar desses movimentos das mulheres, comecei a ir, quando a gente está no movimento a gente sabe o que está acontecendo... As cotas. Aí eu disse, vou fazer aí eu fiz em 2006. Começou na Universidade Estadual do Amazonas essas cotas. Eu passei e não fui classificada. [...] Em 2007 eu fiz e fui aprovada. No final do ano comecei a estudar. [Nívea, fevereiro de 2008]

O fato de começar a participar do movimento indígena abre novos horizontes tanto no que diz respeito às conquistas individuais, quanto inicia um processo de aprendizagem no que se refere ao ser indígena dentro desse novo espaço social. As oportunidades e, sobretudo o fortalecimento da identidade étnica, o estar junto a outros indígenas reforçando a luta por direitos, sobretudo o direito de viver com dignidade e através da criação de alternativa de

renda, são perspectivas que surgem a partir de seu envolvimento com momento indígena, através da APN. Participar da associação faz ascender a esperança de Nívea e de tantas outras mulheres de não mais trabalhar como “trabalhadora doméstica” e se evidencia uma possibilidade de alternativa de renda, assim como a retomada dos elementos da identidade étnica, mediados pela participação na associação.

[...] as mulheres vieram me convidar para fazer parte da associação. Dizendo que estavam criando uma associação, nós íamos vender artesanato e o nosso produto ia ser importado, não sei para onde, para o Japão. Eu falei tudo bem, deixei de trabalhar como doméstica. [Nívea, fevereiro de 2008]

Nívea passa a conhecer uma outra dimensão da cidade que se descortinam para os indígenas que aqui vivem as organizações indígenas, as agências do Estado e outras organizações que atuam junto às organizações indígenas. Ela se identifica com o movimento, reacende a questão da identidade étnica e luta por melhores condições de vida para os indígenas que vivem na cidade, em particular as mulheres. Nessa perspectiva Nívea passa de uma existência atomizada para uma dinâmica em que emerge o coletivo.

1.8. CONVERGÊNCIAS E TANGÊNCIAS NAS TRAJETÓRIAS DAS MULHERES INDÍGENAS

A partir dessas três narrativas é possível perceber a existência de convergência e tangências no processo de deslocamento dessas mulheres, enfatizando o caminho de inserção por elas percorrido no novo contexto social no qual se encontram. É perceptível, também, a luta pela sobrevivência e o “trabalho doméstico”, como primeira alternativa de renda. E que o encontro com outras mulheres indígenas às possibilita a experiência de re-encontro com a identidade étnica e ao mesmo tempo inaugura o processo de aprendizagem sobre o novo espaço social. E um outro ponto que se destaca em suas narrativas é quanto à busca de um lugar para fixar moradia.

Além dessa perspectiva o encontro com outras mulheres indígenas assegura o processo de apropriação do novo espaço social, trazendo junto à possibilidade do contato mais

próximos, enquanto sujeitos da mesma região, parentes³³ e também a possibilidade de encontrar melhores condições de vida, através da indicação de um trabalho, que no caso das mulheres indígenas, parece se institucionalizar como o “trabalho doméstico”, num primeiro momento da vida na cidade. Como afirma Nívea: *A única coisa que a gente consegue, chegando aqui na cidade é empregada doméstica, então cheguei aqui já trabalhando de empregada doméstica.* [Nívea, outubro de 2007].

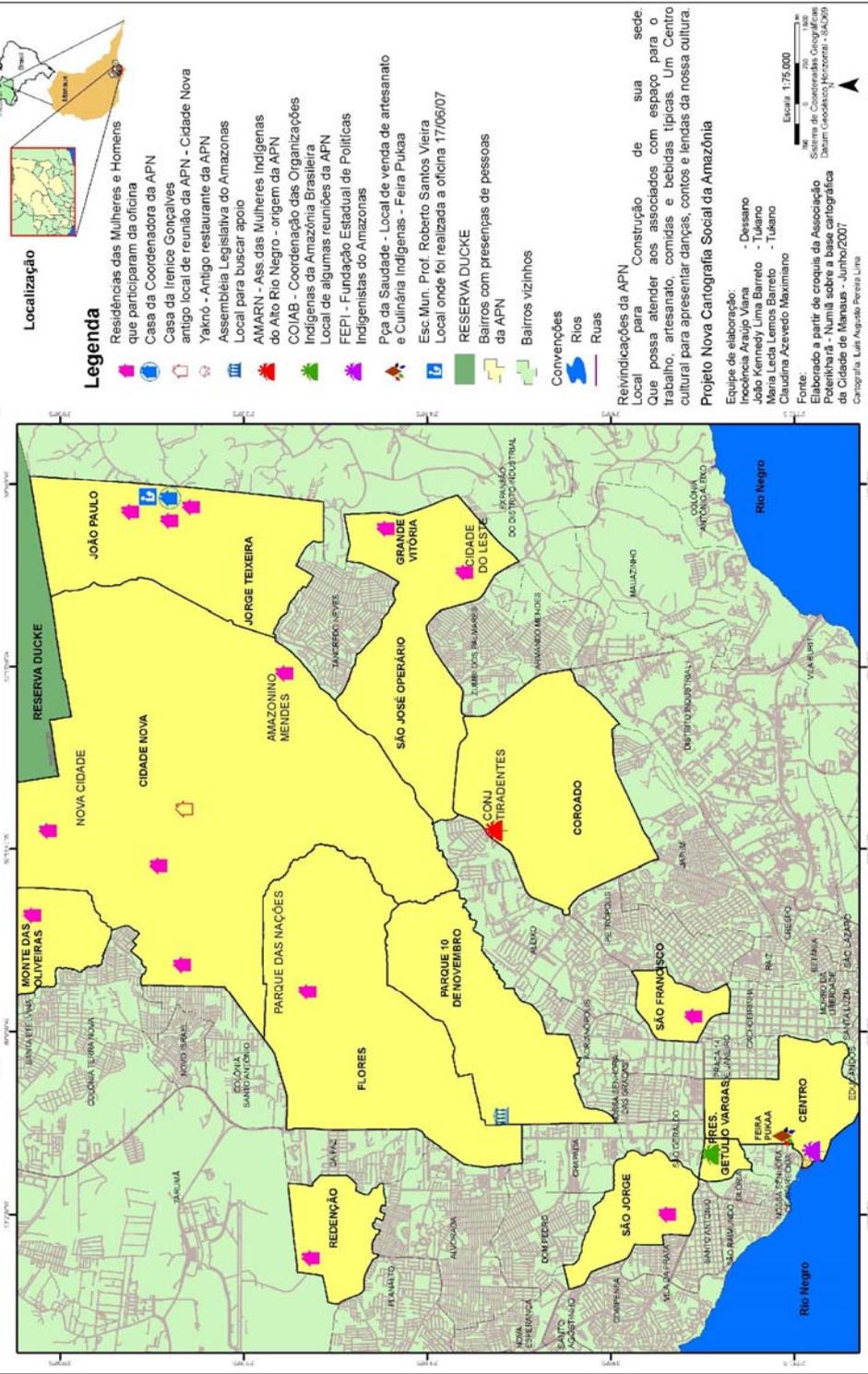
O contato com outros agentes sociais indígenas possibilita a descoberta do coletivo, como via de apropriação do novo espaço social perante a sociedade envolvente, é o que verificamos quando as mulheres indígenas começam a se articular na associação Poteríka’ra Numiã. Através da associação acontece a emergência da existência coletiva e nesse processo o fortalecimento e/ou possibilidade de efetivação da relação comunitária, que potencia a dimensão da identidade étnica e viabiliza a perspectiva de se pensar esse processo como via de territorialização, segundo Almeida (2000). O fato de se encontrarem em situação de fronteira étnica (Barth, 2000) possibilita a demarcação de sua alteridade frente aos outros agentes sociais não índios. A participação na associação aciona a criação de um sujeito coletivo que possibilita com que essas mulheres possam re-afirmar sua existência enquanto sujeitos sociais.

[...] A construção de sujeitos sociais indica para uma existência coletiva objetivada numa diversidade de movimentos organizados com suas respectivas redes sociais, redesenhando a sociedade civil da Amazônia e impondo seu reconhecimento aos centros de poder. Estas redes emergem para além de entidades ambientais ou de defesa ecológica, abrangendo sobretudo organizações locais. [Almeida, 2000: p. 21]

O processo de organização embrionário que estão vivendo as mulheres indígenas com as quais estamos dialogando, aponta para um movimento de convergência do processo de *autoconsciência cultural* (Sahlins, 2004), através de uma ação de retomada e/ou busca da autonomia pelos agentes sociais indígenas que vivem em Manaus, demonstrando uma inversão no processo de dominação exercido pela sociedade “não índia” sobre indígenas, sobretudo no que se refere a ocupação e/ou re-ocupação dos espaços sociais.

³³ No sentido da relação de parentesco consanguíneo e/ou por afinidade.

Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus



CAPÍTULO II: MULHERES INDÍGENAS: DIÁLOGO SOBRE A VIDA NA CIDADE

2.1. ANA E RITA E A REDE DE RELAÇÕES CONSTRUÍDAS EM MANAUS

Segundo Pacheco de Oliveira (1999) a etnicidade supõe necessariamente uma “trajetória” e uma “origem”³⁴. No que se refere à vida do indígena no novo espaço social, em particular as mulheres sujeitos dessa pesquisa, quanto à questão da identidade étnica, aparentemente parecia estar “adormecida”, por não aparecerem os sinais diacríticos de forma mais evidente. As mulheres indígenas, como já foi dito, encontram-se um tanto dispersas, residindo em diversos bairros em Manaus, entretanto isto não as impediu de se agruparem em torno de uma forma organizativa. A organização, no caso, a associação foi o espaço encontrado por essas mulheres para viver e expressar a sua etnicidade deixando emergir no contanto com as outras mulheres os elementos de sua identidade étnica, como nos propomos analisar no próximo capítulo.

Ana e Rita, mulheres indígenas, vivem em Manaus desde a década de 80, atualmente residem na Zona Leste, bairro João Paulo, etapas I e II, constituíram família, seus filhos nasceram na cidade, aos poucos foram se inserindo no novo espaço social, como veremos a partir da análise feita nesse capítulo tendo como base suas narrativas.

Ana, atualmente está separada do marido e luta sozinha para garantir a sobrevivência e conduzir a educação de seus cinco filhos. Estudou até a 8ª série do Ensino Fundamental, por muito tempo trabalhou como “doméstica”, hoje é auxiliar de serviços gerais em uma organização não governamental, fala de forma fluente sua língua materna.

Na luta por conquistar o seu espaço na cidade, conseguiu um terreno na época da ocupação do bairro João Paulo. Limpou sozinha o terreno e nesse período conheceu seu ex-

³⁴ [...] A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). [Pacheco de Oliveira, 1999: p. 30]

marido, pai de quatro de seus cinco filhos, com o qual passou a morar. A conquista desse terreno torna-se um marco, o seu lugar, pois cessa o ciclo itinerante que Ana percorreu desde que chegou à Manaus, como ela mesma apresentou no mapa de sua trajetória (ver figura 2).

Esse dado aparece em sua fala, sobretudo, quando se refere ao ex-marido, quando este quer interferir na vida dos filhos ou mesmo sobre suas opções pessoais; ela costuma reforçar que *vive no que é dela*. Ana enfrenta tensões com relação à presença de seu ex-marido. Além dos conflitos intra-conjugal, destacamos em sua fala a rede de relações de reciprocidade que mantém com suas vizinhas. A partir do lugar que é dela, seu terreno, casa, bairro, cidade decidimos apresentar ao longo desse texto o que Ana diz a respeito de sua vida em Manaus.

Rita, ultimamente iniciou o ensino médio, porém teve que interromper os estudos devido à violência de seu bairro e por não ter com quem deixar as filhas à noite, pois seu marido trabalha. Para ajudar na manutenção da economia de casa, trabalha como “doméstica”. Suas três filhas são adolescentes, motivo de suas preocupações, pois as meninas ficam sozinhas, enquanto ela está no trabalho. Sofreu resistência do marido quanto à aquisição do terreno em que hoje moram e também com relação à possibilidade de continuar estudando. Ele não queria continuar morando em Manaus, porém, aos poucos foram construindo a primeira casa e hoje, ele já está comprando material para uma nova construção.

Ela vive uma relação de tensão e conflito com os vizinhos, trás em sua fala momentos fortes que relatam essa tensão. Quanto à relação com outros indígenas, mantém um contato esporádico com a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro - AMARN. Quando é convidada participa das reuniões e demonstrar gostar muito de viver esses momentos, estar junto com outros indígenas, falar a língua, saber notícias. Seleccionamos em sua fala as situações que relatam os conflitos com os vizinhos, e a rede de relações que estabelece com os indígenas que vivem em Manaus, a partir de suas visitas a Associação e outros encontros.

Estabelecer a relação de pesquisa com essas mulheres indígenas e manter com elas uma relação de confiança mútua, vem ao encontro da necessidade de não pensar de forma genérica a relação do indígena. A intencionalidade foi tecer um diálogo com elas e perceber como vivenciam sua identidade étnica no processo de inserção em um novo espaço social. Na perspectiva apontada por Pacheco de Oliveira (2003) em que demonstra que a sociedade é composta por uma multiplicidade de culturas e que estas estão em relação. Portanto, a

diversidade étnica acaba por evidenciar a emergência que poderíamos chamar de mosaico de identidades que se redefinem através do contado em situação de fronteira.

[...] a relação entre cultura e sociedade (entendida esta como sociedade nacional) não é de maneira alguma unívoca. Uma sociedade é composta por uma multiplicidade de culturas, que mantêm umas com as outras relações que precisam ser estudadas empiricamente, podendo envolver exclusão e conflito, como também passar por esferas de indiferença e de ambigüidade. [Pacheco de Oliveira, 2003: p.39]

Manaus enquanto palco em que desfilam os contrastes consiste num espaço social onde se tangenciam as diversidades. O diverso e complexo estão presente como expressão do humano que se pretende relacional, pautando-se no direito e no respeito à diferença. No que se refere à relação dos indígenas com a cidade, ela apesar de ser de longa data, especificamente em se tratando do Brasil, desde a criação das primeiras cidades no século XVI, ainda reflete tensões, quanto ao respeito à diferença, pois os indígenas que vivem nesse espaço social, sofrem com o preconceito existente, com relação ao fato de serem considerados pessoas de “baixa renda”, “carentes” e indígenas. É fato, porém, que é cada vez mais intensa a presença de indígenas nas cidades. Como afirma Lúcio Tadeu Mota: *As cidades vão se tornando cada vez mais importantes para os povos indígenas uma vez que as condições atuais de vida nas áreas indígenas criam uma dependência crescente.* [Mota, 2000: p. 37]

Quanto à presença indígena em Manaus, é cada vez mais intensa o que possibilita uma maior visualização do indígena, enquanto sujeito do processo de “ocupação”³⁵ do novo espaço social. Mulheres e homens se deslocam de seu lugar de origem, assim como, é importante destacar aqueles que já nasceram no novo espaço social. No discurso das mulheres indígenas quanto à sua ocupação desse espaço social, quase sempre se dá através da busca de inserção no mundo do trabalho e mais especificamente, as mulheres com as quais dialogo nesse texto, através do emprego como “trabalhadora doméstica”. Mas como afirma Velthem (1997), as mulheres indígenas na cidade assumem as mais variadas funções, são: professoras, enfermeiras, garis, vendedoras, entre outras.

³⁵ No sentido de estar na cidade e assumir a luta pelo respeito à diferença, assumindo a sua identidade étnica.

Ana e Rita assumem o trabalho como “domésticas”, como principal fonte de renda, seguida da produção de artesanato, realizado, às vezes com muita dificuldade em suas próprias casas.

Quando eu vou trabalhar artesanato, **meu marido não gosta, porque tem aquela poeira e vai no aparelho de som é naquilo**. Eu vou para fora de novo, aquilo já suja o pátio, porque aqui está sujo. Eu tenho dificuldade de trabalhar. Não dá para trabalhar artesanato na minha própria casa. [RITA, Junho de 2007] (grifo nosso).

Rita nos aponta para um detalhe, o conflito gerado pela questão do sentido de limpeza, em sua unidade de residência, na lógica dos não índios, aqui representado pela posição do marido, quanto a realização da atividade de fiar tucum por ela realizada. Sendo que em seu lugar de origem, isso não é visto como um problema. No novo espaço social, passa a ser, pois solta fibras, produz poeira que suja os eletrodoméstico, o marido se opõe, gerando um mal-estar. Algo que emerge dos conceitos de organização e limpeza impostos pelos padrões de ordem e limpeza adotados na cidade que acabam por gerar conflitos no cotidiano da mulher indígena que vive em Manaus.

No que se refere à relação dos indígenas com esse novo espaço social, ainda existe uma tensão no que se refere ao ser diferente. Porém, como já vimos através dados sobre a população indígena em Manaus percebemos que é cada vez mais intensa. Os jovens indígenas continuam se deslocando no intuito de continuar seus estudos, em busca de emprego e às vezes são famílias inteiras que se deslocam. Percebe-se assim, a intensa relação estabelecida entre as áreas indígenas e esse espaço social.

Difícilmente esses agentes sociais retornam aos seus lugares de origem, pois os mesmos não encontram perspectiva profissional em lugares de origem. Em Manaus, muitas vezes, o sonho de estudar e conseguir emprego são frustrados.

Essa relação com o novo espaço social é tensa, no que se refere à própria identidade étnica. E aqui sentimos a necessidade de fazer a diferenciação de dois grupos os que mantêm contato com as organizações indígena presentes em Manaus, que assumem politicamente sua identidade étnica, pois são representantes de seu povo e lutam pelos direitos, reconhecimento e afirmação da diferença. E aqueles que não estão tão próximos ao movimento indígena e que

não acionam o caráter identitário como bandeira de luta e sofrem com os demais agentes sociais de baixa renda para conquistar seu espaço na luta pela sobrevivência.

Devemos interpretar criticamente as formulações dos autores que afirmam que hoje a sobrevivência dos indígenas está ligada à cidade. Esses autores se pautam na questão de que a maioria dos povos mantém contato direto nesse espaço social, enquanto consequência do legado histórico de aproximação agressiva que a sociedade “não índia” estabeleceu com os povos indígenas. Onde as “coisas” dos “não índios” sempre foram mostradas como “melhores”. O modo de ser e fazer dos indígenas foi desqualificado pelos “não índios”, o que gerou certo desequilíbrio na própria relação que as comunidades indígenas mantinham com os ecossistemas no qual estão inseridos. Nesse contexto criaram-se as necessidades e a partir daí se estabeleceu à ligação dos indígenas os novos espaços sociais. E mesmo aqueles que ainda vivem nas aldeias, mantêm relações com o meio urbano como afirma Mota, [...] *a cidade se tornou a “floresta” do índio*. [Mota, 2000: p. 41].

Precisamos, porém compreender a partir dos próprios indígenas o processo de ocupação desse espaço social, considerado “estranho” a eles, já que a base das cidades brasileiras foram aldeias, portanto território indígena. Manaus é um exemplo desse processo, talvez poderíamos falar de uma re-ocupação desse espaço social.

A busca de emprego, educação e saúde aparecem na fala das mulheres indígenas como grandes motivadores da vinda para Manaus. Esse processo de ocupação também foi ativado como já nos referimos pela ação da instituição escola e internato como nos aponta Rita: *aqui eles não fazem roça, trabalho pesado*. [Rita, abril de 2007]. O direito de ocupação desse novo espaço social passou a ser uma das bandeiras de luta do movimento indígena em Manaus.

Manaus, enquanto espaço social, construído a partir da própria diversidade de seus sujeitos a pluralidade cultural. Em meio a essa pluralidade de agentes sociais, encontramos a mulher indígena que sofre todas as consequências de fazer parte das “minorias sociais”, como grande parte da população, excluídas dos direitos básicos do cidadão. Nas falas das mulheres indígenas aparece a questão do desemprego, como uma preocupação constante.

As taxas de desemprego são consideradas preocupantes em Manaus, o comércio informal e o subemprego aparecem como alternativas de renda para a parcela empobrecida, menos especializada, com baixa escolaridade da população. A Secretaria de Estado do Trabalho – SETRAB apresenta um quadro comparativo de intermediação de mão-de-obra entre os anos de 1999 a 2007, onde se somam 560.489 inscritos nesse período, com a disponibilidade de 87.952 vagas. Foram encaminhados 154.776 e colocados somente 50.146. [SETRAB, 2008]. Percebe-se, portanto através desses dados que o grande problema no Amazonas é a falta de mão-de-obra especializada. O que pode reforçar a idéia do aumento de pessoas inseridas no mercado informal.

Em meio a esse contexto socioeconômico encontram-se inseridos os indígenas que vivem em Manaus, e de modo particular destaco as mulheres indígenas, muitas das quais, não possuem a qualificação necessária para disputar um emprego no mercado de trabalho. Tendo que buscar formas alternativas de renda, por exemplo: o “trabalho doméstico” sem carteira assinada e o artesanato.

Nesse novo espaço social as mulheres indígenas estabelecem redes de relações sociais que possibilitam a inserção nesse espaço social e nas organizações indígenas. Como afirma C. Geertz (1989), elas constroem uma trama de relações a partir da qual age e interagem com os diversos agentes sociais, que vivem na cidade. As mulheres indígenas assumem a identidade da mulher de baixa renda, vinda do interior e agem como todas as outras mulheres (não-índias) com as quais se relaciona, assim como, também se insere no contexto das organizações indígenas assume sua identidade étnica. Identidade aqui pensada a partir do conceito desenvolvido por S. Hall (2002).

[...] A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1087). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. [Hall, 2002: p. 12 – 13].

O assumir a identidade da mulher pobre, entendida como de renda não superior a um salário mínimo, não se configura na negação de sua identidade indígena, que pode ser acionada, por exemplo, no momento do reencontro com outros agentes sociais de seu lugar de origem, também no momento de convivência promovido por uma associação, entre outros. A

luta pela sua sobrevivência e de sua família passa a ser sua principal bandeira, na tentativa de viver com dignidade e encontrar um espaço no universo conturbado da realidade social urbana, que se apresenta desafiadora para os homens e, sobretudo para as mulheres pobres da periferia.

Ao observarmos, acompanharmos e partilharmos um pouco da história de vida de algumas mulheres indígenas em seus afazeres cotidiano, constatamos que o estar no novo espaço social as insere na mesma luta pela sobrevivência de grande parte da população de baixa renda que reside em Manaus, na busca por: espaço no mercado de trabalho, lugar para morar e na esperança-teimosa de conseguir estabilidade econômica para criar os filhos e manter suas famílias.

Sem negar essa realidade, as mulheres indígenas criam possibilidades de viver sua identidade étnica através do encontro com outros indígenas do Rio Negro, nas festas organizadas por eles, nas associações e durante os eventos que acontecem na cidade envolvendo os diversos grupos étnicos que vivem em Manaus. Demonstrem a existência de uma rede de relações sociais ativa que assegura a manutenção dos laços étnicos.

No processo de re-elaboração da identidade étnica essas mulheres se re-apropriam do aprendizado realizado no internato para reforçar a própria identidade étnica. Apontando para a apropriação de uma experiência de negação como forma de afirmação da identidade étnica, há um processo de negação que gera a retomada através da auto-afirmação do que foi negado, no caso, a identidade étnica. Podemos evidenciar esse processo através da questão do artesanato, arte aprendida e aperfeiçoada ao longo dos anos de internato e que no novo espaço social torna-se um elemento de agrega uma unidade étnica para o grupo e também um meio de sobrevivência para essas mulheres.

Agora esse artesanato também tinha. A escola, sala da aula era até meio dia. Depois o recreio, uma hora já está estar entrando no artesanato. [...] a partir da 5ª série já começava a fazer varanda. Cada grupo, a 4ª série fiava tucum; a 5ª série fazia varanda, 6ª série fazia tira, 7ª série batia tapete e 8ª série já fazia rede. E nesse grupo aqui ela escolhia para aprender emplumarem, para fazer pena de bicho. É assim tinha uma professora pra ensinar a fazer peninha. Bem feito. [Rita, junho de 2007]

2.2. O INTERNATO E O MEDO DE VOLTAR PARA O LUGAR DE ORIGEM

O processo educativo realizado pelas missões salesianas no Rio Negro, através de seus religiosos e religiosas repercute ainda hoje na vida das mulheres indígenas que vivem em Manaus. A partir de Rita, procuramos neste texto, destacar o quanto o fato de ter vivido a experiência do internato³⁶ ou mesmo ter mantido outro tipo de contato com a missão marcou a vida desses agentes sociais e o quanto essa marca produz um discurso e repercute no ser e fazer cotidiano das mesmas.

O nosso comportamento hoje em dia, porque a gente levou a civilização da freira já, essa civilização foi séria bem educada mesmo o jeito de fazer então a gente já trouxe com a gente. Então é isso que nos faz ser diferente principalmente não sair de casa. Eles dizem: ela não sai, ela quer ser a sim, ela é gaiata. Eu não vivo na beira da porta de casa, nem na rua, não ando batendo papo. A minha infância eu vivi no colégio de 12 a 16 anos. [Rita, fevereiro 2007].

O objetivo da ação educativa nos internatos foi inaugurar o processo de evangelização no Rio Negro. Aliado a evangelização foi implantada a ação educativa através da implantação do sistema de ensino formal, totalmente “alienígena” frente às culturas indígenas. O ensino da língua portuguesa foi o instrumento utilizado para que os indígenas pudessem se tornar brasileiros.

A demarcação das fronteiras geográficas era uma das prioridades das agências que se estabeleceram na região do Alto Rio Negro, o Exército e a Igreja Católica que em parceria com o Estado implantou o processo de “civilização” que, gerou muitas perdas culturais para os diversos Povos do Rio Negro que formavam uma complexa teia de relações, na qual estava presente uma variedade significativa de línguas e culturas.

[...] No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica. [Pacheco Oliveira, 1999: p. 23]

³⁶ [...] existentes de 1916 a 1989 – destinados a educar as crianças indígenas do Alto Rio Negro, hoje transformados em escolas municipais e estaduais. Para esses internatos, meninos e meninas índios eram recrutados e aí recebiam ensino primário, eram proibidos de falar suas línguas maternas, eram iniciados na religião católica e no aprendizado de hábitos e padrões estranhos a sua cultura [...] [Weigel & Ramos, 1993: p. 286].

A complexidade das culturas indígenas do Rio Negro, foi negada pelos missionários e missionárias que agiam na região, assim como, por outros agentes sociais que atuaram nesse processo e que passaram a viver nessa região e conseqüentemente começaram a interagir diretamente com os povos indígenas aí presentes. Os mesmos passam a viver um intenso processo de deslocamento de suas aldeias para os centros das missões em busca, sobretudo, da educação para os seus filhos. O que se constituiu num processo de contato com a dinâmica de organização do tempo, do espaço, questões religiosas e outras manifestações próprias da sociedade “não-índia”.

Nesse processo intensifica-se o contato dos indígenas com o novo espaço social, pois as missões aos poucos vão se configurando como pequenas cidades, tomando-se o centro onde era possível satisfazer algumas necessidades criadas, a partir do contato com os não índios – “os brancos”. Os internatos intensificam o processo das trocas, pois, era nas missões onde os indígenas trocavam os produtos que produziam. A troca se estabelecia também com relação à própria estada dos filhos no colégio, os pais traziam farinha, peixe como uma “ajuda”, que seria traduzida numa forma de pagamento.

Com relação à troca dos produtos feitos pelos indígenas que aqui estamos denominando de artesanato, ela se dava quase sempre no esquema da troca do produto feito pelo indígena por um outro produto, por exemplo, objetos industrializados e roupas. A relação com os colégios intensifica de forma progressiva a instalação das bases capitalistas, inaugurando relações comerciais entre as aldeias e a missão³⁷.

A política da Igreja Católica, no início do século XX, continuava a visar à conversão dos índios ao catolicismo. Particularmente no Alto Rio Negro, área de limite com dois países, os missionários salesianos submeteram-se às diretrizes de uma política integracionista, coordenada pelas forças militares, visando não só “civilizar” os índios, como a consolidar as fronteiras do Estado brasileiro. [Weigel & Ramos, 1993: p.293-294]

Nos internatos os indígenas, aprendiam as regras de comportamento da sociedade “não índia”. Essas regras formam um esquema rígido de horários e atividades que induz a aprendizagem do tempo “cromos” da sociedade “não índia” que estabelece horário para todas as atividades que ocorrem ao longo do dia. O internato funciona como um processo de

³⁷ Nesta perspectiva, a função da escola na Amazônia tem sido, historicamente, “civilizar”, cristianizar e “portugalizar” o índio, integrando-o ao processo de trabalho capitalista. [Weigel & Ramos, 1993: p. 292]

integração do indígena na sociedade envolvente, através da aprendizagem dos horários e da ordem próprias da sociedade “não índia”. Era, portanto estabelecida uma rotina fixa para que os indígenas aprendessem como funciona a vida dos “não índios”. Nas falas dos ex-alunos, ex-alunas essa estrutura marcou profundamente, pois gerou uma mudança significativa no estilo de vida dos adolescentes e jovens que saíam de seus povoados, aldeia para os internatos.

No internato era assim, 5h acordava batendo palmas, tomar banho na beira do rio, escovar dentes, depois trocava a roupa, penteava o cabelo, ia para o estudo e ficava estudando até o padre bate o sino pra gente ir para igreja participar da missa. Depois íamos tomar café, depois cada qual ia fazer o seu ofício. Todo dia o mesmo trabalho. Tocava o sino de novo, estudo de novo e depois para a escola, tinha a merenda, o almoço um pouco de recreio. Depois lavava os pés e as mãos e vai para o estudo, 3h era a merenda, depois ia pra horta. Lá em Iauareté tinha um cercado grande que era a horta das Irmãs, só das meninas até 5h. Os meninos tinham a horta deles. Em nenhum momento a gente encontrava com os meninos, por isso é que eu sou assim. [Rita, fevereiro de 2007]

Percebemos na fala da Rita que o internato imprimia na vida dos internos e internas um ritmo, que estava pautado numa seqüência de atividades com horários definidos, algo que não correspondia ao cotidiano desses povos. Ocorria, portanto, uma quebra do processo educativo dessas crianças e adolescentes que aos se distanciavam de suas aldeias e/ou povoados e não tinham possibilidades de aprender a fazer com seus pais e com os mais velhos de suas respectivas etnias, os elementos culturais próprios de seu povo, o que fragilizava os vínculos culturais e facilitava o processo educativo proposto pelos missionários.

Fomos civilizados como estilo dos brancos, da maneira dos brancos, como vestir e comer. Fomos internados, não sabemos nada de nossa cultura. Nunca aprendi o serviço da agricultura nossa. Não houve incentivo para isso. A gente sabia que para fica na aldeia era por meio de uma profissão, era ser professora. Eu não me preocupei com a minha roça, minha comida... Esqueci a comida da nossa cultura. Entrei no internato com 12 anos, eu não sabia fazer a nossa comida, eu via a minha mãe fazer mais eu não fazia, via a minha mamãe na roça... Eu fiquei sem aprender. **Foi isso que fez muitas moças viessem para a cidade.** [Rita, fevereiro de 2007], grifo nosso.

A reflexão de Rita nos aponta para o processo de distanciamento dos elementos étnicos, sofrido pelas crianças e jovens indígenas ao longo do internato que os impossibilitou a aquisição dos conhecimentos vitais para a garantia do processo de reprodução do próprio grupo étnico, assim como as alianças matrimoniais existentes no sistema organizacional das etnias do Alto Rio Negro. O que repercute como ela mesma reflete na opção pelo deslocamento do lugar de origem.

Rita fala que sua opção de vir para a Manaus nasceu do medo que tinha de voltar para sua aldeia, sem saber fazer às coisas que as mulheres de seu povo tinham que saber fazer, como a roça, afirma que quando criança via sua mãe fazendo, porém, na época em que deveria ter aprendido *essas coisas*, estava no internato. Então para não ser “ridicularizada” na aldeia preferia pensar e sonhar em ser professora, única profissão que conhecia.

Se eu voltasse pra minha comunidade e me casasse com índio eu não ia agüentar a plantar roça, eu tinha medo do sol, eu não fui acostumada, o trabalho da mulher na cultura indígena é pesado. **Eu fiquei com medo. Medo das pessoas falarem essa mulher não sabe fazer.** O homem derruba a roça e a mulher que tem que plantar. Esse pedaço eu não apreendi. Eu via a mamãe fazer mais eu não cheguei a fazer... Voltar para comunidade casar, eu fiquei com mais medo. [Rita, fevereiro de 2007]. (grifo nosso)

O internato provocou não só o distanciamento físico de meninos e meninas de seu local de origem, mas, também, o distanciamento das instituições culturais, dos saberes, padrões de comportamento de seu povo e o quanto pesaram sobre eles o não saber fazer. E esse processo acabou por impulsionar o deslocamento de um contingente significativo de indígenas para os novos espaços sociais. Rita aponta para o fato de não ter aprendido a fazer a roça, o que significa a não possibilidade de garantir a vida para seu grupo étnico, o processo de reprodução social que passa pela ação da mulher índia nas aldeias. A ação dos internatos nessa perspectiva, destruiu possibilidades de vida. Pois o sentido da roça é muito mais que uma simples plantação segundo Almeida (2006).

[...] Pode-se asseverar que a chamada **roça** trata-se de uma **referência essencial que sedimenta as relações intrafamiliares e entre os diferentes grupos familiares, além de assegurar um caráter sistêmico à interligação entre os povoados**. Ela consiste, além disso, num traço invariante e no símbolo exponencial da conquista de autonomia e, em decorrência, da identidade que lhe corresponde. Não há unidade familiar que não se estruture a partir das atividades essenciais a ela referidas, seja assegurando o autoconsumo ou obtendo, a partir da colocação da produção no mercado, a receita imprescindível para atender às necessidades básicas e de reprodução social [...] [Almeida, 2006: p. 51].

O não aprendizado do como se fazer a roça implica também na impossibilidade de efetivação de alianças, regras matrimoniais, pois Rita apresenta afirma: *voltar para comunidade casar, eu fiquei com mais medo*. Essa expressão traz a marca da quebra de um processo, da ruptura dos laços culturais que ligam a mulher ao seu povo, pois a ela foi negada a possibilidade de viver o processo de iniciação, o rito de passagem. O internato acaba por abalar a estrutura de reprodução dos povos do Rio Negro. Esse processo de distanciamento

provocado pela ação do internato incide diretamente na questão da etnicidade, pois o processo de não aprendizagem repercute no processo de auto-identificação desses agentes sociais.

[...] Nesse sentido é que se pode asseverar é que a etnicidade entra também em interação com uma certa maneira de produzir, de se relacionar como os recursos naturais, de agir segundo uma temporalidade própria, de delimitar grupos sociais interagindo com outros e estabelecendo os fundamentos de uma ação coletiva. [Almeida, 2006: p. 52].

A ação do internato acaba por incidir diretamente nesse sistema complexo de organização que sustentava a vida dos diversos povos indígenas presentes nessa região. No internato a ênfase é dada ao indivíduo e assim o distancia do coletivo, enquanto espaço étnico. Aliado aos grandes projetos econômicos articulados pelo governo brasileiro, visando à nacionalização da economia através da integração regional, os internatos³⁸, com toda sua estrutura, onde se enfatiza o trabalho doméstico e civilidade, estudar para aprender a falar português e assim desencadeia um processo de distanciamento dos jovens indígenas dos seus referenciais culturais e impulsionou o deslocamento para centros das missões em particular São Gabriel da Cachoeira e Manaus.

O estilo de vida no novo espaço social acaba por adentrar no cotidiano das comunidades indígenas, através do processo de contato que vai se estabelecendo entre as aldeias indígenas e as missões. Na experiência de troca com os missionários e outros agentes sociais presentes na região, acaba por se envolver no esquema de mercado, organizado a partir das missões, ao mesmo tempo em que os alunos e alunas vão aos poucos sendo educados a assumir uma profissão que os assegurem no futuro instrumentos para negociação de sua força de trabalho.

Dessa forma percebe-se a introdução de elementos da economia da sociedade envolvente, no contexto sociocultural dos povos do Rio Negro, exercendo uma influência significativa, motivando mudanças na prática econômica desses povos. Gerando modificando o processo de relação de troca existente entre os povos indígenas daquela região e exigindo

³⁸ Até meados da década de 60, a formação recebida nos internatos constituía-se de instrução elementar (ler e escrever em língua portuguesa e contar), ensino religioso e educação para o trabalho, sendo: para os meninos, agricultura, carpintaria, marcenaria e olearia; para as meninas, cozinha, tricô, bordado e artesanato, embora estas também trabalhassem nas roças dos colégios. [Weigel & Ramos, 1993: p. 295]

também uma capacitação técnica dos indígenas. Como percebemos na fala de Rita: *eu só sabia que existia uma profissão, professora... Eu tinha medo de voltar pra comunidade, pois o trabalho da mulher indígena na roça é muito pesado e eu tinha medo, por isso vim pra cá (Manaus)* [Rita, fevereiro 2007]

O deslocamento para esses novos espaços sociais provou algumas iniciativas com relação à organização dos indígenas nesse novo contexto social entre elas, no que se refere às mulheres indígenas tem-se a criação da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro - AMARN³⁹. A criação da AMARN possibilitou a mobilização das mulheres indígenas que se deslocavam da região do Alto Rio Negro para Manaus, possibilitando a elas uma forma de vivência do coletivo, evitando o isolamento provocado pelo distanciamento do lugar de origem e de outros agentes sociais indígenas que também residiam em Manaus, assim como uma forma de organização política dessas mulheres.

A busca do novo espaço social se fortalece no contexto do não saber fazer, do que não foi aprendido com relação aos saberes das diversas etnias, como afirma Rita: *eu não sabia, não me preocupei com a minha roça, sem aprender essas coisas, foi isso que fez muitas moças viesse para cidade.* [Rita, fevereiro de 2007]. A ocupação do novo espaço social acontece de forma atomizada por essas mulheres, o que nem sempre possibilitou a aproximação das organizações indígenas, presentes em Manaus, como é o caso da AMARN.

O medo apresentado por Rita como um motivo para não ficar no lugar de origem é reflexo do distanciamento provocado pela ação do internato na vida dos meninos e meninas indígenas, que por não terem sido iniciados nas atividades próprias de suas culturas sentem-se inseguro e também cobrado por parte do grupo étnico. Fugir do que se considera pesado, desconhecido e até fugir do contato possível da relação conjugal com um indígena, são reflexos dos efeitos castradores dos internatos como afirma Foucault (1987), *Como a escola-edifício deve ser um operador de adestramento.*

³⁹ A AMARN, foi fundada em 1984 pela iniciativa da antropóloga norte-americana, Janet Chernella, que no período de 1978 a 1985 trabalhou, enquanto pesquisadora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, na microregião do Alto Rio Negro. [Melo, 1997: p. 8].

A fala de Rita evidencia a dimensão do poder exercido pelos missionários com relação aos alunos nos internatos. No que se refere à rigidez na disciplina e na separação de meninos e meninas que passam a viver em espaços isolados no modelo da sociedade “não índia”, na perspectiva de assegurar a moral e os bons costumes, estilo europeu de educação, transplantado para o contexto indígena, sem levar em consideração às expressões culturais desses povos, que em suas instituições culturais já tinham bem definidos os espaços femininos e masculinos.

Outro fator se dá na preferência apontada por Rita, gerada pelo *medo de casar*, que em sua argumentação aparece pelo o fato de não ter passado pelo processo de iniciação pelos quais deveriam passar as jovens de sua etnia, pelo fato de que no período em que deveria ter vivenciado essa aprendizagem estava no internato o que a ela leva a dizer que teve *medo de casar* com um indígena e não responder as expectativas próprias para uma mulher indígena. Em uma conversa que teve com um indígena, ele afirmava que as mulheres, as jovens indígenas, não gostam mais de índio, só de branco. Segundo ele, as jovens vêm para cidade e não querem mais casar com os indígenas. E Rita afirma que ele tem razão. Evidenciando o distanciamento ainda um reflexo forte do processo vivido no internato pelas gerações que por ele passaram.

2.3. “TRABALHO DOMÉSTICO” E O APRENDER A VIVER EM MANAUS

As histórias de vida dessas mulheres se assemelham quanto aos motivos que as levaram ao deslocamento para Manaus nos ajudam a pensar suas trajetórias. O deslocamento do lugar de origem foi realizado com a participação de famílias “não-índias” que prometiam emprego como “trabalhadora doméstica” e possibilidade de estudo. Quase sempre o trabalho era garantido, porém, não havia um contrato formal, carteira assinada, e a possibilidade de estudo no caso dessas mulheres não foi efetivada. Trabalhavam muito e não recebiam salário. Suas vidas começam a mudar, segundo suas narrativas, a partir do encontro com outros indígenas que já viviam em Manaus e, através desse contato começam a tecer uma rede de relações, que culmina com abandono do primeiro emprego.

Eu disse não vou mais trabalhar, ela me brigou. Disse que lá fora eu não ia encontrar ninguém que me tratasse como ela estava me tratando. Ela me expulsou.

Não me pagou. Fui para casa onde trabalhava a minha irmã. Eu trabalhei numa outra casa que a gente tinha que limpar até o telhado. Subir na escada para limpar o foro. Aí eu não gostei. Essa patroa também não pagou. [Rita, fevereiro de 2008]

A partir do contato com outras mulheres indígenas, que já viviam em Manaus, estabelecem o processo de aprendizado de como viver e lidar com as adversidades próprias desse espaço social, principalmente no que se refere ao mundo do trabalho. Como aprender a valorizar, quantificar o valor do seu trabalho, como também, a conhecer como se organiza esse espaço social, onde procurar emprego e aos poucos vão conhecendo a cidade.

Depois eu voltei para São Gabriel, quando cheguei lá o Sr. Jorge, ele já me conhecia lá do Colégio. Ele me perguntou se eu não queria trabalhar em casa de família aqui em Manaus. Eu não vim.[...] Quando eu cheguei de novo o Sr. Jorge estava aí e me chamou novamente. Eu disse, eu vou tentar. Eu falei com o papai e ele me disse: *Tu és quem sabe minha filha, você é quem quer trabalhar, eu não posso fazer mais nada, comprar as coisas.* Pois, nós éramos nove filhos. Ele disse que eu era a mais velha da família. Tudo bem, eu sei que não dava mais para o papai comprar as coisas pra mim, para os meus irmãos. Eu sei, está bom pai, eu vou. Espero ajudar vocês. Eu cheguei aqui eles me davam de pouquinho, eu ganhava as coisas. Eu juntei um saco e mandei por um conhecido, quando a mamãe chegou aqui, ela falou que não recebeu, não foi só ela não, a minha prima também mandou um frango assado e ele não entregou. [Ana, janeiro de 2006]

Quando Ana relata: *Eu cheguei aqui eles me davam de pouquinho, eu ganhava as coisas*, revela, que seus primeiros contatos estavam permeados de certa “ingenuidade”. Tudo era novo, ela começa no contato direto com o novo espaço, e inicia um processo de aprendizagem forçada, destacando em sua fala, o contexto das relações de trabalho em Manaus.

O novo espaço social provoca a re-construção de identidades (Hall, 2002), como já havia salientado anteriormente, as mulheres indígenas assumem a identidade de “trabalhadora doméstica”. No seu fazer cotidiano, nas casas em que trabalham, elas começam a elaboração da identidade da trabalhadora. Através de um processo de aprendizagem, apreendido a partir de outras mulheres indígenas que vivem a mais tempo na cidade. Aprendem sobre a geografia do espaço social, onde moram os ricos, os que podem pagar pelos seus serviços, e até pelo saber quantificar o valor ao seu trabalho, quanto deve ganhar uma “trabalhadora doméstica”.

Enquanto não conhecia esse espaço social, por exemplo, Rita, foi trabalhar na casa de uma senhora no bairro da Betânia, esse trabalho, segundo ela, era só pra pagar a comida, pois a mulher era muito pobre. Ela afirma: *conseguimos conhecer outras amigas, conhecer outras*

índias que sabiam onde trabalhar e com quem. Foram indicando as ruas que nós conseguimos trabalhar. [Rita, novembro de 2002]. Aos poucos vão reforçando a rede de contato com outros indígenas, outras mulheres, com os quais vão tecendo o aprendizado e estabelecendo novas relações, que as ajudaram a interagir e transitar com mais segurança na cidade.

O contato com outros indígenas que viviam em Manaus, provoca mudanças no que se refere ao processo de aprendizagem sobre a vida na cidade. Ao mesmo tempo em que elas começam a perceber que não estão sozinhas, começam a estabelecer contato com os indígenas do Alto Rio Negro, emerge a questão da identidade étnica, elas se reconhecem e são reconhecidas por esse grupo que forma uma rede de contato que aproxima o lugar de origem do novo espaço social. Estabelece-se uma reciprocidade positiva que as ajuda a compreender como funciona esse meio social. Essa dinâmica se evidencia no cotidiano das mulheres indígenas, na luta por encontrar o seu lugar no mercado de trabalho, na busca de melhores condições de vida, pela sobrevivência e outras possibilidades que garantam qualidade de vida.

O contato com outros indígenas, sobretudo mulheres, reforça os laços da identidade étnica, que acontece através do uso da língua materna. Pois os momentos vividos juntos tornam-se espaços propícios para falar na própria língua, saber notícias, ou seja, um momento de convergência do étnico.

São alternativas criadas por esses agentes sociais, pois o próprio contexto de inserção no espaço social, em seus afazeres cotidianos, gera uma dinâmica de identificação com os elementos da sociedade “não índio”, como afirma Stuart Hall: a identidade é algo dinâmico o indivíduo passa por um processo de auto-identificação e/ou construção da própria identidade. [...] *Assim em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento.* [Hall, 2002: p.19]. Outrossim, Barth (2000) afirma que estar em situação de mobilidade, contato com outros grupos sociais, isto é, as fronteiras acabam por reafirmar as diferenças.

Aos poucos as mulheres vão se auto-afirmando dentro do novo espaço social e assumindo diversas posições: da mulher indígena inserida em Manaus, trabalhadora doméstica, moradora da periferia, responsável pela economia da família, que acorda cedo, utiliza os meios de transporte público, que não tem com quem deixar os filhos, que passa o dia fora trabalhando, chega à noite e ainda vai cuidar da sua casa, deixar o almoço dos filhos

prontos para no dia seguinte, viver novamente a mesma rotina. Essa rotina, a identifica com outras tantas mulheres indígenas e não indígenas que vivem na periferia da cidade.

Com relação à questão do emprego, Rita chama atenção para a dimensão dos padrões de comportamento da sociedade “não índia” por ela aprendidos durante o período que estudou nas missões, quando relata que *ser uma índia “bem educada”, honesta,*⁴⁰ acaba por facilitar encontrar emprego como doméstica ou até mesmo serviços gerais em um órgão público. É o que percebemos quando nos fala sobre a dinâmica do mercado de trabalho para domésticas em Manaus, e apresenta que o fato de ser índia, gera certa confiança nos empregadores.

Se você for procurar trabalho e disser que é indígena eles aceitam mais você do que as brancas. Porque essa já levou as jóias dele, àquela já pegou dinheiro do patrão, aquela já roubou. Mas com certeza se você for bater na porta eles não aceitam mesmo, porque morrem de medo. Morre de medo de que você seja uma ladra. Aceita por orientação de alguém. A mesma coisa no órgão público também. Ela disse assim que a pessoa escolhida não seja ladra e não mexa com droga. [Rita, fevereiro de 2007]

A questão do trabalho e dos padrões da sociedade “não índia”, na visão de Rita, aparece como um diferencial, demarcando uma diferença entre elas (mulheres indígenas e as não índia), a questão dos padrões de comportamento da sociedade envolvente, permeiam seu agir, o trabalho honesto, como um diferencial, que foram apropriados quase que como uma auto-afirmação de suas potencialidades de viver no novo espaço social. *A convivência eu digo assim que a gente procura mesmo sobreviver trabalhando. Tem muito aí não paga direito. A gente quer trabalhar, mas não tem com quem deixar os filhos.* [Rita, fevereiro de 2007]

Nessa fala Rita demonstra a sua releitura da presença indígena em Manaus a partir do lugar em que se encontra a condição social que ocupa. Vive em um bairro de acentuada violência, em sua vizinhança vivem pessoas que estão diretamente ligadas ao universo do

⁴⁰ O nosso comportamento hoje em dia, porque a gente levou a civilização da freira já, essa civilização foi séria bem educada mesmo o jeito de fazer então a gente já trouxe com a gente, então é isso que nos faz ser diferente principalmente não sair de casa. Eles dizem: ela não sai, ela quer ser assim, ela é gaiata. Eu não vivo na beira da porta de casa, nem na rua, não ando batendo papo. A minha infância eu vivi no colégio de 12 a 16 anos. Não ando na rua, agora vejo minhas filhas brincando no meio da rua. Eu digo minha filha, não é assim não, vocês querem viver 24h na rua. [Rita, fevereiro de 2007]

tráfico, roubos, muitos desempregados. Um contexto que possibilita esse discurso. Sua fala retrata o como ela se vê diante dos outros que fazem parte de sua rotina, de suas preocupações, e tensões vividas a partir do confronto com os “não índios”.

Eu sofri muito feio esse negócio de racismo aquela mulher bem na frente da minha casa, tinha orgulho de dizer para os outros que eu era índia. Só que os outros não ligavam, só ela que achava que eu não deveria morar ali, que eu deveria morar na maloca, tudo ela dizia. Mais ela era traficante, o fato de eu ser índia ela queria tomar minha casa, pois ela dizia que eu não tinha direito a nada. Meu marido não estava. Até que foi uma confusão que eu fui para na polícia. Até que pararam, mas isso daí nós todos sofremos. [Rita, fevereiro de 2007]

O processo de inserção no novo espaço social provoca confrontos, frentes a não aceitação da identidade étnica desses agentes sociais, por parte dos “não índios”, o que Rita denomina de “racismo”, denota a questão do preconceito sofrido pelos indígenas que vivem em Manaus. A experiência da tensão vivida no cotidiano, retrata como a questão étnica, no processo de convivência com o diferente gera conflito. A questão étnica se manifesta na relação com outros sujeitos como uma dimensão provocadora de conflito, como ela mesma nos relata através de uma situação conflitiva vivida com uma vizinha.

Não aceitava que eu era índia (a vizinha). Uma mulher disse pra mim que ela iria tirar meu marido, meus filhos, minha casa, porque isso não era briga com a gente era mesmo só por que. Agora essa parte nós indígena, a gente é mal-tratado, porque a gente tem o nosso comportamento. [...] nós todos sofremos. Os índios sofrem. É que a gente (silêncio). [Rita, fevereiro de 2007]

Quanto aos enfrentamentos vividos na cidade, Rita relata um conflito, fruto do preconceito de sua vizinha, onde assume no coletivo a dimensão étnica, pois até então em seus posicionamentos sobre sua vida no novo espaço social, ela se colocava na primeira pessoa e nessa fala trás o “nós”, significando o coletivo, apontando para algo singular, apesar de viver longe de outros indígenas, e manter um contato mais esporádico com outros indígenas em Manaus, no momento em que precisou se defender, ela busca esse coletivo. E o caráter identitário emerge como um veículo de defesa de demarcação de fronteira⁴¹, no apelo ao respeito à diferença. Foi exatamente no momento em que o conflito estava tomando uma proporção maior que ela aciona a sua identidade étnica, na busca de seus direitos junto a Fundação Nacional do Índio - FUNAI e outras organizações indígenas presente em Manaus.

⁴¹ Como diz F. Barth: [...] as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informações, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. [Barth, 1969: p. 26]

Eu não sabia como procurar, FUNAI. Depois que quase me mataram, eu fui procurar a onde era, essa coisa. Ela dizia aquela que dizia que era índia, ela joga na cara mesmo. Ai eu fui procurar.

O advogado da FUNAI, foi na delegacia, aí ele mandou esse problema, para a polícia. A polícia me perseguia o dia todo, todos os dias na porta querendo me prender. Aí mandou parou de me perseguir. Eles não mandaram nem mexer, nem nada e deixar com ele às investigações. Eles vão investigando até no final, até descobri quem é esta. Até na delegacia tinha até delegado envolvido. [Rita, fevereiro de 2007]

Em paralelo a Rita, Ana em seu discurso não aponta para situações de conflito com as vizinhas. Ela nos apresenta um quadro oposto ao de Rita com relação aos vizinhos, no caso, as vizinhas mais próximas, estabelecem com ela uma relação de ajuda mútua. Num processo de troca de favores e, sobretudo de alimentos que possibilitam uma alternativa de sobrevivência no novo espaço social, onde ter dinheiro é determinante para se garantir a alimentação básica.

Ela me ajuda, quando ela não tem, ela vem aqui também, eu dou também, a gente vai trocando. Quando ela não tem, eu arranjo para ela, quando eu não tenho, ela arranja para mim também. [...] É só isso mesmo, alimento. Assim por exemplo: quando tem arroz, eu tenho feijão. Principalmente farinha. Aí quando eu chego tarde à taberna já está fechada. [Ana, dezembro de 2006].

Essas mulheres acabam por estabelecer uma rede de troca que garante, ou melhor, possibilita a vida em Manaus, sobretudo, no que diz respeito à garantia da alimentação básica, fundamental para a manutenção da vida. As trocas, então, tornam-se parte do cotidiano, numa espécie de “pacto de ajuda mútua” que vai se fortalecendo de acordo com as necessidades de cada uma e também, da possibilidade de se suprir as necessidades uma das outras, em cada momento específico da vida. Pois, há uma variação, quanto às necessidades particulares. No caso de estar desempregada, ou mesmo com alguém doente na família, a necessidade aumenta, em outro momento, não se precisa tanto. Independente das necessidades o ciclo vai se mantendo, se intensifica mais em determinados momentos, porém se mantém sempre ativo.

2.4. RELAÇÃO FAMILIAR: RESPONSABILIDADES E CONFLITOS

A relação familiar, no caso de Ana, apresenta conflitos com relação a presença do ex-marido que atualmente mantém relação conjugal com sua irmã. O conflito conjugal também aparece na fala de Rita, porém, muito mais motivado pela bebida, que gera vez por outra,

situações de violência doméstica, de modo particular com relação às filhas que são adolescentes.

Às vezes, ele (marido) bebe, briga com as meninas, dizendo coisas duras para elas e até batendo. Eu já disse para ele que alugue um quarto para quando estiver bêbado, pois as meninas acabam ficando na rua por medo dele. Eu penso nas minhas filhas ficarem bem. Eu queria mais estudo para elas depois procurar emprego. Elas começam nessas coisas, elas têm outro rumo para procurar. Saí na rua, dançar, elas pensam assim. Elas não pensam como a gente pensa. Para elas é a aventura, sair, dançar, ir para os banhos, essas coisas. [Rita, fevereiro de 2007]

No caso de Ana o conflito conjugal é constante, o ter que conviver indiretamente com essa situação, pois são vizinhos, e ainda continuam mantendo uma relação de proximidade, pois o mesmo vez por outra, vai a casa “olhar” os filhos e, às vezes, como ela relata faz comida e lava louça. Parece assim mantém viva a presença dele (ex-marido) no ambiente familiar.

Ele vem aqui quando eu não estou em casa, ele vê as crianças, ele faz comida com o que tem aqui que eu já deixo. Às vezes quando eu chego atrasada eu não faço janta. Aí ele faz o lanche. Antes de chegar ele já dá a janta pra eles (filhos). Ontem quando eu cheguei, ele estava fazendo a janta pra eles. Ontem ele lavou todas as vasilhas que estavam aqui. Ele ajuda de vez em quando, ele vem ele lava, ele faz as coisas. [Ana, dezembro 2006]

Ana durante as conversas e entrevistas vai mostrando que, a ajuda do ex-marido se efetiva nas coisas pequenas, quando é “*pra pegar no pesado*” ele não se manifesta. É sempre ela que tem que está à frente, como ela mesma relata quando ao mutirão de limpeza, organizado pela prefeitura, que estava acontecendo no bairro naquele dia em que estávamos fazendo a entrevista. Enquanto conversávamos desabafa:

Hoje de manhã o cara que trabalha no lixeiro ele disse para mim: *dona não fique fazendo força*, eu estava cortando (um galho de árvore) *a senhora está trabalhando demais deixa, o homem fazer*. Aí eu disse pra ele **se eu for esperar que homem venha fazer por mim, eu morro de fome**. Aqui em casa sou eu mesma o homem e mulher. Tem que fazer eu mesma, não vou esperar não, eu já pedi pra ele fazer eu pedi pra ele vir contar. Ele disse não amanhã eu faço, eu disse não, amanhã eles (lixeiros), já vão passar daqui a pouco. [Ana, dezembro de 2006] (grifo nosso)

Como afirma Woortmann (1987), *as mulheres têm maior parte do controle sobre os recursos familiares e de parentesco, e desempenham um papel fundamental na vida econômica da família*. [Woortmann 1987: p. 289]. É o se evidencia no caso de Ana, ela é a provedora da família, é arrimo da família. O ex-marido aparece como uma figura secundária

que, no padrão oficial da sociedade, parece está vivendo uma inversão do papel masculino na relação familiar. Na dinâmica do cotidiano dessas mulheres evidência - se uma tendência a matrifocalidade na organização familiar. A mulher assume o papel da liderança da família.

O cotidiano dessas mulheres é marcado pela a questão da maternidade, os filhos, são o centro de suas preocupações. O que se evidencia ainda mais quando elas falam sobre eles, o trabalho aparece como a possibilidade de melhorar as condições de vida e possibilitar aos filhos uma ascensão econômica no futuro. Os seus sonhos pessoais de estudo e possibilidade de ajudar os pais, que aparecia no começo de suas falas, com relação às motivações para viver na cidade, parece já não ter mais tanta força. A experiência de vida na cidade vai mudando o foco, talvez pelo distanciamento do lugar de origem, a nova família, em particular os filhos, assumem o lugar principal na vida dessas mulheres.

Eu estou trabalhando por causa de vocês, não é por causa de mim, se eu tivesse sozinha, eu trabalharia mais estava numa boa. Olha o dinheiro que eu pego só é para comprar comida para vocês. Então vocês não podem faltar aula, quem sabe mais tarde você se dê bem, estudar bem, vai melhorar a vida. Vocês vão dizer, olha nossa mãe fazia isso. Você vai ter história pra contar, a nossa mãe lutava muito, lutou muito para criar nós, às vezes nossa mãe chegava doente, ela ia embora trabalhar, vão pensar isso, quando eu falo assim ele (filho) fica chorando. [Ana, dezembro de 2006]

E é exatamente o fato de ter que trabalhar fora, que reforça o intercâmbio com as vizinhas, pois as crianças ficam sozinhas o dia todo, o que é experiência comum entre as mulheres da periferia, índias e não-índias, vivem a mesma situação. Forma-se, então, uma rede de solidariedade, pautada no princípio de reciprocidade⁴², onde acontece a troca de bens e favores, tais como cuidar ou mesmo vigiar os filhos enquanto as mães estão no trabalho e no suprimento das necessidades mais imediatas como já havíamos pontuado anteriormente. Ana afirma que encontra em suas vizinhas mais próximas, apoio e ajuda mútua, uma procura ajudar a outra, sobretudo no que se refere às necessidades, principalmente a alimentação, e o cuidado com as crianças que ficam sozinhas.

Dona Anita que chama atenção para eles (filhos). Essa daqui também (Nete). Quando não tinha nada ela dava as coisas pra eles. Quando ela vivia sozinha aí. Mas agora. Ela tem um cara aí que vive com ela. Eu não deixei mais os meninos irem, de repente ele não gosta. Ela me ajuda, quando ela não tem, ela vem aqui também, eu dou também. A gente vai trocando. Quando ela não tem, eu arrango pra ela,

⁴² Conceito desenvolvido pro M. Mauss no “Ensaio sobre a Dádiva”, este princípio se pauta em três obrigações: dar, receber e retribuir. [Mauss, 1974: p. 104].

quando eu não tenho, ela arranja pra mim também. E com a Dona Anita a mesma coisa, também. A outra vizinha, não. Devido o marido dela está doente. Esses dias é que ela começou a trabalhar, ela pegou as contas também. Foi difícil pra ela. De vez em quando ela tem, ela me arranja. [Ana, dezembro de 2006]

A relação de solidariedade faz parte do processo de inserção no novo espaço social. A efetivação dessa relação de solidariedade/reciprocidade é de singular importância, no que se refere ao como essas mulheres vão conquistando seu espaço em Manaus, através das relações que estabelecem com os outros sujeitos sociais com os quais estabelecem relações.

No caso da rede de relações estabelecidas com as vizinhas, ela nasce da preocupação com bem estar dos filhos é uma constante, e em nome dessa preocupação, assumem a economia familiar, através do trabalho como doméstica, a maioria das vezes sem carteira assinada, ficando longe dos filhos o dia todo, para garantir a sobrevivência da família assegurando o básico para viver. E aqui emerge o grande desafio como percebemos na fala de Rita, que para manter a família deixa as filhas sozinhas em casa e sai para o trabalho bem cedo retornando somente à noite.

Às vezes eu fico sozinha, eu penso sobre a educação das minhas meninas. Porque eu passo mais tempo fora do que em casa e elas tem a educação aí de casa dos colegas. Daí quando a gente quer chamar a atenção delas. E a diretora disse mesmo uma vez vocês trabalham deixam seus filhos, quem educa são os outros, as outras mães. Vocês não estão presentes, uma vez a diretora falou isso no colégio. Isso que algumas vezes a gente perde a educação deles, então os outros dão educação, estão tendo diariamente, todo dia. [Rita, fevereiro de 2007]

Rita como tantas outras mulheres acabam por não ter outra opção, pois os maridos por vezes se encontram desempregados e são elas que conseguem manter a economia doméstica. A esperança seria ter um lugar que os filhos pudessem ficar com segurança. É o que vez por outra ela mesma fala: *queria que as meninas aprendessem o artesanato ou fizessem algum curso*. [Rita, fevereiro de 2007].

No caso de Ana as crianças ficam na rua, porém a mesma conta com o apoio do pai (ex-marido) que vez por outra vem em casa para “olhar” os meninos e às vezes realiza algumas atividades domésticas como lavar louça, fazer comida, como já foi relatado anteriormente, e as vizinhas que acompanham mesmo que de longe a movimentação das crianças.

As situações são bem diferentes na relação com os vizinhos entre Rita e Ana, como já foi apresentado. Rita não conta com uma rede de vizinhos solidários, e o marido trabalha fora de Manaus, quando chega, torna-se motivo de preocupação quando bebe. Ana conta com a ajuda do ex-marido, como já foi relatado e evidencia a ajuda das vizinhas mais próximas, formando uma rede de vizinhas que se fortalece a partir do princípio de reciprocidade e gera a possibilidade de sobrevivência independente das dificuldades financeiras pelas quais elas (mulheres da periferia) passam de forma “alternada”. As mulheres nos seus afazeres cotidianos vão criando alternativas e possibilidades de gerir a economia doméstica independente do ter ou não dinheiro.

De vez em quando ela tem, ela me arranja. Quando ela não tem, ela sempre coisa aqui. É só isso mesmo, alimento. Assim por exemplo: quando tem arroz, eu tenho feijão. Principalmente farinha. Aí quando eu chego tarde à taberna estar fechada, aí nós coisa. [Ana, dezembro 2006]

No processo de organização da vida urbana com relação à dimensão econômica, ao trabalho e ao mesmo tempo o acompanhamento dos filhos acontece algo parecido com o que Woortmann (1987), apresenta no texto “A família das mulheres”⁴³, na perspectiva de ter com quem contar para vigiar os filhos.

Evidencia-se então a questão da sobrevivência da família como fator principal na rotina dessas mulheres. Na cidade é imprescindível ter dinheiro para garantir a sobrevivência. O que faz com que elas arrisquem deixar seus filhos sozinhos como é o caso de Rita ou sendo “vigiados” pelo ex-marido e vizinhas, como faz Ana. É importantíssimo ter um trabalho remunerado, ter dinheiro para comprar o alimento de cada dia, dar comida para os filhos, mesmo que isso signifique que tenham que se distanciar das crianças ao longo do dia.

Trabalho, com o trabalho a gente consegue comprar as coisas. Sabe como é. É com trabalho que a gente compra as coisas é pouco mais é todo dia. Eu sempre digo para as crianças, é pouco mais a gente tem, mais agradeça a papai do céu. Daqui uns dias ninguém sabe. Tem só que ter a saúde. Eu estava dizendo para ele (filho), enquanto carregava o lixo. Nós mesmos é que temos que fazer, porque não tem ninguém que faça as coisas pra gente. Olha, aqui em casa, aqui esse ano que entra vocês me ajudando cuidando a casa e vocês me ajudando, eu trabalhando termino fazer nossa casa. Eu falando para ele, espero para vocês me ajudem, também colabore. [Ana, dezembro de 2006]

⁴³ A participação das mulheres em atividades remuneradas geradoras de renda para a economia doméstica depende grandemente da possibilidade de contar com parentes que “vigiem” as crianças. [Woortmann, 1987: p. 63]

Ana assume toda responsabilidade sobre o futuro da família, não somente enquanto possibilidade de sobrevivência, a coisa do imediato, todos os dias tem que ter comida, que é uma preocupação latente na vida dessas mulheres, mas também com relação aos projetos de futuro, como a construção da casa e o futuro dos filhos. Independente da dureza do dia-a-dia, elas mantêm viva a chama da esperança de melhorar as condições econômicas da família.

No caso de Ana, como já foi pontuado anteriormente, com relação à posição de seu ex-marido na família parece haver uma inversão de papéis, sobretudo, no que se refere à economia e no cuidado dos filhos e dos afazeres domésticos. Ele não trabalha e a ajuda mais freqüente que ele dá a família faz-se através de idas a casa para “olhar” as crianças e vez por outra, ele lava louça ou cozinha algum alimento que ela tenha deixado, serviços tidos pela nossa sociedade como femininos.

Ele vem aqui quando eu não estou em casa, ele vê as crianças, ele faz comida com o que tem aqui que eu já deixo. Às vezes quando eu chego atrasada eu não faço janta. Aí ele faz o lanche. Antes de chegar ele já dá a janta para eles (filhos). Ontem, quando eu cheguei ele estava fazendo a janta pra eles. Aí ontem ele lavou todas as vasilhas que tava aqui. Ele ajuda de vez em quando, ele vem ele lava, ele faz as coisas. [Ana, dezembro 2006]

Enquanto ela enfrenta o trabalho pesado, sai cedo para trabalhar todos os dias, pois sabe que tem que trazer comida para casa, como ela mesma afirma que não pode esperar por ninguém. Ele aparece, vez por outra e faz “alguma coisa”, quase que “assegurando” sua presença de alguma forma na família. Como Ana mesmo diz: *aqui em casa sou eu mesma o homem e mulher. Quem tem que fazer, sou eu mesma*. Como afirma K. Woortmann (1987), o que garante a chefia da casa não é o critério de gênero, no caso o sexo masculino e sim quem sustenta a família⁴⁴.

Ana é a “dona da casa” e mesmo antes da separação, já assumia a economia da casa. Ela era provedora, mãe e esposa. Papel que com muita freqüência as mulheres de baixa renda assumem. São elas quem geram e possibilitam a vida da família, em particular dos filhos.

⁴⁴[...] Se a cultura atribui a chefia ao marido-pai, concebido como “realização” do princípio masculino no contexto das relações masculino no contexto das relações de família, a sociedade espera dele que sustente a família. É necessário enfatizar que, ao nível do modelo dominante, o fator crucial é como expresso pela noção de “cabeça do casal”, incorporado pelo próprio sistema jurídico [...]. A regra estabelece que o cabeça é o “homem” e, como colorário, que “o homem deve prover a família”. Todavia, a sociedade espera que haja consistência entre esses dois princípios, mas tal consistência não é freqüente entre os pobres. Entre estes, a chefia e contingente ao papel econômico: o chefe do grupo doméstico é aquele que sustenta o grupo doméstico. [Woortmann, 1987: p. 65]

Eu não trabalhava ainda, nesse tempo eu adoeci muito. Esse menino tava querendo teve arraial aqui nessa Igreja Santíssima Trindade, eu levei os meninos aí eu vim pra casa, eu peguei os dois aqui. Aí no mesmo dia eu expulsei. Só que ele não saiu. Ficou tempo aqui ainda.

Ele andava se escondendo dizendo que ele estava trabalhando não sei onde, aquela arrumação, sabe aí eu disse para ele, que eu não queria continuar vivendo nessa vida. Ele disse que ia trabalhar no garimpo, não sei o quê. Mas era tudo mentira, acho que ele nunca foi trabalhar no garimpo. Eu digo pra ele que ele nunca foi trabalhar no garimpo. Foi nesse tempo eu não estava nem trabalhando. Ele não me deixou nada, eu estava sem nada aqui com as crianças. Depois as pessoas me ajudaram, sem ser a família dele. Eu sei que eu fui passando, passando dificuldade aqui com as crianças, mas graças a Deus, Deus é grande. Todo tempo, eu me virando sozinha, mas graças a Deus nunca faltou nada. Eu trabalhava as pessoas pediam para eu carregar água e lavar roupa aqui por perto, eu fazia, não dispensava não. O pouco que eles pagavam já dava pra comprar as coisinhas para eles (filhos). [Ana, dezembro de 2006]

O ex-marido, porém, continua mantendo um contato com os filhos e com a própria Ana existe então ainda um vínculo, que se expressa em fazer coisas de cunho doméstico, como lavar louça, fazer comida⁴⁵.

Ainda refletindo sobre a dimensão dos papéis sociais, parece que Ana ainda permite e insiste com os meninos sobre a figura do pai, talvez devido à necessidade, uma questão prática de ter alguém para cuidar dos filhos enquanto está trabalhando. Essa é uma possibilidade, sem negar que a dimensão afetividade e outros sentimentos podem ainda fazer parte de seu imaginário em relação à pessoa do ex-marido. Porém, ela impõe limites para a ação do pai em relação aos filhos, sobretudo quanto à correção, no sentido de punir os meninos ou até mesmo bater, pois segundo ela, ele não tem direito de bater nos meninos. Ana estabelece restrições à ação do ex-marido com relação aos filhos, focalizando a sua autoridade, centrada no fato de ser a provedora, isto é, a mantenedora da economia familiar e, portanto, detentoras da autoridade sobre todos aqueles que dela dependem.

2.5. CONVERGÊNCIAS NOS DISCURSOS DE ANA E RITA

⁴⁵ [...] muitos homens são incapazes de desempenhar seu papel de acordo ao modelo ideal. Ademais disso, a chefia como categoria formal deve se diferenciada da autoridade real. Minhas observações tornaram bastante claro que nem sempre é o chefe do grupo doméstico quem efetivamente dá as ordens. Tal distinção vincula-se a outra a diferença entre chefe do grupo doméstico e chefe da família. [Woortmann, 1987: p. 67]

Tecer o diálogo com Ana e Rita sobre suas vidas, levou-nos a perceber de forma contextualizada ou individualizada, como se deu o processo de deslocamento e sua inserção em Manaus. Foi possível verificar na dinâmica do cotidiano, a questão da identidade étnica e as diversas posições sociais que assumem visando a auto-sustentabilidade e a manutenção de suas famílias.

Ao longo das falas apontam para os conflitos gerados na situação de contato com outros agentes sociais “não índios”, que denotam o preconceito que se concretiza no enfrentamento, no momento do conflito. A tensão provocada pelo enfrentamento possibilita o acionar o coletivo, outros agentes sociais indígenas e organizações, no intuito de buscar defesa.

Na relação de contato com outros agentes sociais, emergi a questão do internato como um elemento que imprime diferenças e agrega valores. Há uma re-apropriação desse elemento de forma afirmativa, a fim de marcar a diferença com relação a outras mulheres “não índias”. As diferenças apontadas estão centradas nos padrões de comportamento aprendidos, a “boa educação” e as habilidades manuais desenvolvidas ao longo do período do internato, que parecem fortalecer a autoconfiança no processo de interlocução com os outros agentes sociais presentes na cidade.

O internato é apresentado, também, como um elemento provocador do distanciamento do lugar de origem, gerando alterações no processo de aprendizagem dentro da aldeia. Ele quebra a dinâmica da vida na aldeia, pois as crianças e adolescentes são retirados, distanciados de seus contextos sociais, impossibilitando o processo de aprendizagem dos elementos próprios de suas culturas.

Quanto o estabelecimento das relações com outros agentes sociais, evidencia-se a existência de uma rede de reciprocidade, estabelecida entre as vizinhas que se torna uma alternativa concreta de sobrevivência na cidade.

Todos esses elementos ajudam a pensar que a ocupação do novo espaço social provoca o distanciamento, com pequenas variações de aproximação, da dimensão da identidade étnica e impõe para essas mulheres a efetivação de uma existência atomizada. Porém o contato com outros agentes sociais indígenas na cidade, provoca um processo de retomada da identidade

étnica, que no caso desses agentes sociais com os quais estamos dialogando se manifesta no processo de efetivação da Associação Poteríka'ra Numiâ, como discutiremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO III: ASSOCIAÇÃO NA VIDA DAS MULHERES INDÍGENAS: ESPAÇO SOCIAL DO SER E FAZER COMUNIDADE

3.1. MULHERES INDÍGENAS E A ASSOCIAÇÃO: EMERGÊNCIA DA EXISTÊNCIA COLETIVA

Ao acompanharmos a história das mulheres indígenas em seus afazeres cotidianos, ao longo do trabalho de campo, constatamos como já visto anteriormente, que o estar em um novo espaço social as dispõe na mesma luta pela sobrevivência de grande parte da “população de baixa renda” ou “sem renda fixa”, que reside em Manaus. A busca por um posto no mercado de trabalho, por um lugar para morar e a esperança-teimosa de conseguir estabilidade econômica para criar os filhos e manter suas famílias, aparece nas entrevistas de maneira recorrente. A autoconsciência de suas condições materiais de existência não se esgota, entretanto, nesta dimensão econômica.

Enfatizam que a participação em uma associação indígena possibilitou a efetivação de um processo de manifestação e a emergência da identidade étnica. O que parecia estar “escondido”, “reservado”, o que Pacheco de Oliveira (1999) chama de fenômeno do “ocultamento” da identidade étnica, torna-se manifesto através da associação. A fala individualizada das mulheres indígenas pouco evidenciava os elementos da identidade étnica. Com o início da participação na associação esses elementos tornam-se presentes de forma mais incisiva em suas falas e em suas ações. Começamos então a perceber a associação enquanto uma possibilidade para a emergência da identidade étnica não só através do discurso, mas concretamente através dos encontros, nas festas organizadas pela associação e durante os eventos que acontecem em Manaus, envolvendo os diversos grupos étnicos que vivem nesse novo espaço social. Começa-se a perceber a passagem de uma existência atomizada para uma existência coletiva, que passa a caracterizar a trajetória social das mulheres indígenas com a efetivação da participação das mesmas na APN, sobretudo a partir do momento em que assumem o objetivo dessa associação.

A associação POTERÏKA'RA NUMIÂ tem por objetivo social o desenvolvimento de grupos familiares indígenas, através da revitalização e da divulgação da cultura indígena e da geração de renda, desenvolvendo ações e projetos de ocupação profissional, aproveitando as potencialidades de mão de obra identificadas entre as associadas, principalmente de artesanato indígena. [Projeto APN, p.2]

A relação com outros indígenas que residem em Manaus, ficou bem mais evidenciada a partir da criação, ou melhor, efetivação da participação das mulheres indígenas na Associação Poterika'ra Nimiã.

No decorrer do trabalho de campo a aproximação com as mulheres indígenas foi nos levando a perceber as formas variadas de contato que as mulheres indígenas mantêm com as associações indígenas existentes em Manaus. Elas apontaram ao longo das conversas e entrevistas que seus nomes constavam na lista de associações como a AMARN, porém afirmam que não participavam ativamente das reuniões, ou vão esporadicamente, ou até que deram seus nomes constam na lista *porque elas (mulheres indígenas), passaram por aqui anotando [Ana, dezembro 2006]*. Nesta fala as mulheres indígenas demonstram pouco ou o não envolvimento com essa associação. Com relação a APN suas falas parecem demonstrar clareza de sua efetiva participação, sobretudo, pelo fato de estarem participando do processo de criação, ou melhor, de re- organização dessa associação.

Conforme o grau de envolvimento das mulheres indígenas com os membros da associação começa a se evidenciar o sentido do coletivo, apesar de cada uma viver de certa forma independente das outras. A associação parece ter criado um vínculo de “aproximação étnica” e de maior coesão entre elas, expresso nos contatos informais que se tornam mais frequentes e nas reuniões que fizeram emergir e se movimentar a rede de relações sociais entre elas e outros indígenas que residem em Manaus. Houve um reforçar do caráter identitário, com ênfase num primeiro momento na região: o Alto Rio Negro⁴⁶. Com o decorrer do processo, percebemos o envolvimento de outros grupos étnicos, demonstrando que a região, enquanto critério de aglutinação, perdeu sua ênfase, sua força aglutinadora. Ao mesmo tempo foi relativizado questão de gênero. A associação que agrupava inicialmente apenas mulheres foi substancialmente transformada com a efetivação da participação dos homens.

Novas bases de solidariedade foram estabelecidos, os laços existentes entre as mulheres devido à condição social em que se encontram, transformam-se em laços

⁴⁶ [...] Durante a pesquisa observamos uma porcentagem elevada de indivíduos que se auto-identificaram, em primeira instância, e foram identificados por seus congêneres, com base num critério regional que omitia o pertencimento qualquer das categorias étnicas do Alto Rio Negro, constituindo um contingente importante que chamamos provisoriamente, “Índios do Alto”. [...] [Fígoli, 1984: p. 219]

associativos que convergiram para laços comunitário que se expressam através dos encontros que ocorrem nas residências, nas reuniões da associação, durante as exposições e outros eventos. Não mais vividos como eventos ocasionais mais acionados como elementos de convergência, do estar juntos, fazer juntos, do lugar em que *se pode falar na nossa língua materna, fazer e comer as comidas da região* [Ana, dezembro 2006]. Expressando uma maneira de ser comunidade no novo espaço social. O aparente “isolamento” dessas mulheres, num espaço geográfico restrito, devido à localização de suas residências descortina-se em uma rede de contatos que converge para as associações indígenas e que agrega um forte sentido do comunitário, coletivo.

A feira Púkaa, é o único momento para mostrar o nosso trabalho a partir de quando tem a feira, muitas mulheres da associação vão lá, vão comer a alimentação que vem lá, do jeito que a gente comia lá no interior, toma xibé com açaí, peixe assado, quinhampira. [Nívea, outubro de 2007]

A associação indígena para essas mulheres aparece como o lugar do encontro, torna-se uma possibilidade de reativar os elementos da cultura. Num processo de autoconsciência cultural onde alguns elementos étnicos são reapropriados tais como: falar na língua materna, comer as comidas da região, reativar os laços, obter informações sobre o que está acontecendo em seus lugares de origem. Tais elementos fortalecem os laços comunitários que passam a aglutinar o grupo.

A associação enquanto espaço social é, pois o lugar que faz emergir o comunitário independente do grupo étnico. A associação torna-se espaço onde é possível vivenciar os elementos da identidade étnica, portanto é o “lugar étnico”. É o lugar de encontro de convergência do comunitário, da festa, lugar do encontro de pessoas. Nesse sentido uma reunião que pode acontecer na sede de uma associação ou mesmo na unidade de residência de alguma delas, torna-se um espaço de convergência dos elementos culturais. Pois o importante é o encontrar-se, estar junto, para se fortalecer os laços da identidade étnica, por vezes aparentemente “adormecida” por se viver em um outro espaço social. Como afirma Rita: *Eu gosto de ir lá, de conversar com as mulheres, saber as notícias*. [Rita, novembro de 2006].

No que se refere ao conceito de comunidade, nos aproximamos da análise realizada por Max Weber (1991) quando apresenta algumas características básicas para se definir o conceito de comunidade. Na experiência efetiva vivenciada pelas mulheres é possível o

surgimento desse *sentimento* de pertencimento mencionado por Weber, que define o seu pertencimento ao grupo, no caso, a associação e manifesta a existência da *relação comunitária*.

[...] Somente quando, em virtude desse **sentimento**, as pessoas começam de alguma forma a *orientar* seu comportamento pelo das outras, nasce entre elas uma relação social – que não é apenas uma relação entre cada indivíduo e o mundo circundante –, e só na medida em que nela se manifesta o sentimento de pertencer ao mesmo grupo existe uma “relação comunitária”. [Weber, 1991: p. 26] (Grifo nosso)

A associação enquanto espaço social que aponta para a melhoria da situação econômica aparece num segundo momento através da possibilidade de produção e venda do artesanato. Ao longo do processo de efetivação da APN o artesanato é re-apropriado como elemento étnico. As técnicas apreendidas tornam-se um distintivo com relação a outros grupos étnicos que também produzem artesanato. As técnicas, isto é, o modo de fazer o artesanato que foi aprendido durante o período do internato ou em que estudaram nas escolas das missões é transformado em elemento étnico que identifica o fazer artístico-cultural das mulheres do Rio Negro. Esse modo diferente de fazer expresso através da forma de fiar e tecer o tucum, utilizar o tear, no fazer as cestinhas, bolsas e colares. Enfim é uma forma de demonstrar seus saberes artísticos, que elas apresentam como artesanato das mulheres do Rio Negro, portanto como um elemento que caracteriza o pertencimento étnico, que evidencia a identidade étnica.

Então lá onde eu morava no município eu já sabia quando eu fiz em Pari-Cachoeira o Ensino Fundamental lá as Irmãs salesiana no tempo, no período do estudo, tem um horário para fazer educação e arte que chamam, eu já aprendi a fazer varanda, até bordado também, isso eu já aprendi. [Nívea, Outubro de 2007].

Quanto à produção de artesanato é algo que congrega e torna presente o fazer coletivo, pois todas sabem confeccionar algum tipo de produto artesanal e para elas a associação seria o espaço social para a troca de saberes, também é espaço de aprendizagem.

Porque é difícil, por isso que eu tava propondo também ali como a amiga falou a gente deveria se reunir um dia para gente poder fazer esse artesanato, porque quando eu agora, eu vou pegar material e vou levar para casa para eu poder fazer em casa, e também fica difícil, porque como o João falou, **a gente tem que ter aquela troca, eu aprendo com elas**. Quem faz artesanato de outras etnias a gente tem que trabalhar junto porque tem que ter essa troca de aprendizagem. [Cida, julho de 2007] (grifo nosso)

O artesanato se apresenta, portanto como elemento unificador ou de convergência para o fazer comunitário, as mulheres apontam em suas falas para essa direção. O artesanato é um elemento comum, torna-se também um fator de coesão tanto no sentido de possibilidades financeiras, quanto no sentido de produzir junto, trabalho coletivo. *Nós precisamos ter um dia para trabalharmos juntas.* [Ana, março de 2008]. O desejo de trabalhar junto reforça a dinâmica da associação enquanto espaço da vivência do comunitário.

3.2. ASSOCIAÇÃO: LUGAR DO COMUNITÁRIO REDEFINIDO

O contato com as organizações ou com indígenas que participam mais efetivamente das mesmas, ajudou as mulheres indígenas a perceberem-se enquanto sujeitos de direito, e a se posicionarem com mais força diante dos desafios presentes em suas realidades. Independente do grupo étnico, o importante é unir forças, fazer parte de um grupo que de alguma forma defenda seus interesses e que ao mesmo tempo seja lugar de encontro e afirmação da identidade étnica.

A experiência do associacionismo também traz consigo as tensões provocadas pelas situações de conflito. No caso da APN, a postura da primeira coordenação que não cumpriu com os compromissos assumidos junto às associadas gerou um “mal-estar” entre todas, pois o não pagamento do trabalho realizado por algumas associadas, com a produção de artesanato, tocou na questão do direito e da justiça. Porém independente desse primeiro momento de tensão as mulheres continuam a acreditar na possibilidade do fazer coletivo, vendo a associação como espaço social para se efetivar o estar junto, como afirma Ana em uma de suas entrevistas.

Porque ela disse que agente fazer esse negócio que ela. Tem aquele negócio que eu fazia bolsa também. **Eu parei de fazer porque ela não me pagou até hoje.** Tenho material, mais eu parei de fazer. Mas mesmo assim eu não tenho tempo, depois que eu comecei a trabalhar, quando estou em casa é só arrumando, lavando roupa. **Eu gosto muito, mesmo que ela não me pagou mais eu gosto de participar.** Aí, a gente vai aprendendo mais. [Ana, Junho de 2007] (grifo nosso)

Nívea enquanto relatava os argumentos que levaram as fundadoras a criarem a APN evidencia que a proposta passava por ir muito além da simples produção do artesanato, mais se pretendia incidir na busca de qualidade de vida para as mulheres indígenas que vivem em

Manaus. Sendo que ela ressalta que todas as organizações acabam por prometer a mesma coisa.

O objetivo delas era abrir uma nova associação para garantir, para garantir não, oferecendo o emprego através do artesanato. Não é só o emprego não, é (pausa) com relação até que a gente fala educação também junto com a associação buscaria reivindicações. **É uma idéia completa todo mundo faz isso** (risos). [Nívea, outubro de 2007] (grifo nosso)

O envolvimento, isto é, o fazer parte de uma associação gerou mudanças significativas na vida das mulheres indígenas. Antes da associação elas centravam suas vidas nos afazeres cotidianos, o trabalho, os filhos centralizavam o seu dia-a-dia, tudo parecia esquematizado na rotina já pré-estabelecida, na luta pelo sustento da própria família. O encontro com outros indígenas, os momentos de distensão e lazer, apareciam de forma isolada em suas falas. Os elementos étnicos quase não emergiam ao longo das conversas e entrevistas. Parecia existir um “afrouxamento” dos laços étnicos. Mesmos os problemas domésticos, um tanto comum entre elas (mulheres indígenas) não surgiam como elementos aglutinadores. Os problemas e preocupações eram encarados de forma isolada, refletindo uma existência atomizada.

A partir do momento em que teve início o processo de articulação para a criação da associação – APN, foi perceptível a mudança nos atos e no discurso. Os problemas passaram a ser encarado de forma coletiva. Espontaneamente começaram a falar sobre questões comuns, houve um acionamento do coletivo. Assim como a questão da identidade étnica passou a ser manifestada, através da importância dada à língua indígena, a alimentação. Dentro desse contexto surge de maneira intensa o desejo de juntas lutarem por seus direitos, evidenciando o papel político da associação na vida dessas mulheres.

Aos poucos as mulheres indígenas vão crescendo na sua autoconsciência cultural e se sentem habilitadas a mostrar sua cultura. O estar em um novo espaço social não mais inibe suas manifestações culturais e isso parece trazer segurança para o seu discurso. A participação na associação efetiva um processo de retomada de suas próprias “raízes” culturais. Como afirma Sahlins (2004) com relação a re-apropriação do conceito de cultura pelos povos autóctones, no intuito de marcar a sua diferença.

A autoconsciência cultural que se vem desenvolvendo entre as antigas vítimas do imperialismo é um dos fenômenos mais notáveis da história mundial no fim do século XX. A “cultura” – a palavra em si, ou algum equivalente legal – está na boca de todos. Tíbetanos e havaianos, *ojiway*, *kwakiutl* e esquimós, casaquistaneses e mongóis, aborígenes australianos, balineses, caxemirianos e maori da Nova

Zelândia, todos descobrem ter uma “cultura”. Durante séculos, é possível que mal a tenham percebido, mas agora, como disse o papua ao antropólogo, “se não tivéssemos o *Kastom*, seríamos iguais aos homens brancos”. [Sahlins, 2004: p. 506]

As mulheres assumem o conceito de cultura, se apropriam do discurso sobre a diferença, na busca de segurança, que não pode ser entendida como estabilidade financeira. Elas buscam a segurança de fazer o que sabem e fazer da forma como sabem fazer. Por isso, a importância dada por elas ao artesanato, pois é o que sabem fazer, ou seja, dominam as técnicas dessa arte. Portanto, intrínseco ao artesanato existe algo que se liga ao tradicional que se renova em cada uma delas. E, então, surge a idéia do fazer coletivo, onde além de produzir o artesanato, cria-se o espaço do falar na língua materna. Reforça-se os laços comunitários, através do contar e re-contar suas histórias de vida, efetivando assim o processo de ativação da identidade étnica e reafirmação da diferença dentro do novo espaço social. E é na experiência da associação que elas vêem a possibilidade de concretização do estar junto, do coletivo, do fazer comunitário.

3.3. APN - ASSOCIAÇÃO POTERÎKA’RA NUMIÂ

Apesar da diferenciação realizada por Weber (1991) com relação aos conceitos de comunidade e associação, onde apresenta a comunidade enquanto espaço fundado a partir de laços subjetivos ligados por vínculos emocionais⁴⁷ e sendo a associação, baseada em ações de cunho burocrático, em um *sistema formalizado de autoridade*⁴⁸. A partir das falas e das mudanças ocorridas no comportamento das mulheres indígenas, evidenciados através do envolvimento mais efetivo na associação fomos percebendo que independente da formalidade que pressupõe a organização, as mulheres indígenas aproveitaram da associação para

⁴⁷ A comunidade pode basear-se em qualquer espécie de ligação emocional, afetiva ou tradicional: por exemplo uma irmandade espiritual, um relacionamento erótico, uma relação de lealdade pessoal, uma herança nacional, ou o companheirismo de uma unidade militar. É claro que a grande maioria dos relacionamentos sociais compartilham tanto da comunidade, quanto da sociedade. [...] Toda relação social que vai além da busca de fins comuns imediatamente atingíveis envolve um grau relativo de permanência entre as pessoas e tais relações não podem ser limitadas a atividades de uma natureza puramente técnica. [Weber, 1991: p. 78]

⁴⁸ Se uma associação “existe” ou não, depende inteiramente da presença de uma pessoa com autoridade, reunido, possivelmente um quadro administrativo. Mais precisamente, ela existe até onde há uma *probabilidade* de que certas pessoas designadas agirão de tal maneira a expressar o verdadeiro significado das leis que governam o grupo; em outras palavras, há pessoas que estão determinadas a agir naquele sentido e em qualquer outro, quando a ocasião exigir. [Weber, 1991: p. 94]

alimentar a “relação comunitária”, o coletivo. A participação na associação aponta também perspectiva no processo de educação dos próprios filhos.

Eu acho importante sim, porque nós temos que pensar nos nossos filhos também. Não é todo dia que nós temos dinheiro para pagar o negócio para os nossos filhos estudar, eu sei que acontece muita coisa. Nesses dias estou trabalhando lá na COIAB, associada tem que pensar nos filhos de vocês. Realmente pensando bem isso é verdade mesmo, tem muita criança, por exemplo, os meus filhos eles não sabem falar a minha língua. Então eu tenho que falar para elas, eu falo português e tukano, mas eles não sabem falar. (Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus, 2007: p. 05).

Quanto à efetivação desse coletivo, diante da sociedade “não índia”, existe todo um processo burocrático a ser percorrido para a efetivação da documentação necessária para que a associação seja reconhecida oficialmente. A criação do Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica – CNPJ expressa bem esse momento vivido pelo movimento indígena no processo de criação das associações. O processo de criação do CNPJ é tomado como um momento não só de formalização perante as agências oficiais, mas como um elemento que garante a existência e dá visibilidade para a associação. Segundo Nívea o CNPJ garante visibilidade para a associação.

É para gente se mostrar dizer que nós existimos, que nós estamos é regularmente registrado pelo CNPJ, cartório, tudo isso é uma forma legalmente. [Nívea, maio de 2008]. (grifo nosso).

O processo de efetivação do CNPJ aparece como um obstáculo para efetivação da associação, enquanto representatividade legal de um coletivo. A efetivação do processo regulamentação e registro da associação, pode ser sublinhado como uma situação de conflito enfrentada pelos indígenas que vivem na cidade. A luta pelo reconhecimento de sua existência coletiva perante a sociedade “não índia”. Sobretudo, porque diante das dificuldades enfrentadas para efetivação da documentação, nem sempre encontram apoio nas instituições de apoio aos povos indígenas presente em Manaus.

Estou à frente para correr atrás buscar apoio, não é só apoio financeiro, agente tem que ter apoio principalmente daqui da cidade pensa que a gente vai ter apoio da FEPI, da COIAB, não tem, apenas eles oferecem mais ou menos, mas financeiramente não tem apoio pra nada, dificuldade mesmo, então é maior. [Nívea, outubro de 2007].

Apesar das dificuldades para a legalização das organizações a possibilidade de efetivação do encontro e aproximação, e efetivação dos laços associativos e/ou comunitários

entre os indígenas que vivem na cidade é algo que se concretiza através do vários movimentos articulados por esses agentes sociais presentes em Manaus. Pois, o contato entre as pessoas e estar focado, para além das estruturas, como afirma Barth (2005).

[...] Ser indígena não significa que você possui uma cultura indígena separada. Em vez disso, provavelmente significa que em alguns momentos, em algumas ocasiões, diz-se: “Essa é minha identidade étnica. Esse é o grupo ao qual eu desejo pertencer.” [Barth, 2005: p. 18-19].

Nessa perspectiva se fundamenta o *estar juntas* pelas mulheres indígenas da APN, apontado como um elemento essencial para sua participação na associação, a opção por fazer parte de um grupo.

[...] a partir do momento que a gente conseguir uma sede da associação elas querem trabalhar. Elas já imaginam aquele grupo de mulheres trabalhando dentro de um restaurante fazendo comida, outro grupo fazendo artesanato. Entendeu? Elas têm muita vontade de trabalhar mesmo. [Nívea, outubro de 2007]

Para elas então, a associação é também espaço de reencontro com sua cultura, de retomada da identidade étnica, que em seu dia a dia não precisa ser acionado, pois o contexto em que estão inseridas acaba por não possibilitar o acionar sua identidade étnica. O momento de uma reunião a associação proporciona o viver comunitário, mesmo que esse ocorra de forma pontual. Quase como uma forma de controlar as relações e tensões inerentes ao processo de inserção na estrutura urbana.

[...] Mais do que uma expressão de “identidade étnica” - uma noção normal das ciências sociais que consegue empobrecer o sentido do movimento -, essa consciência cultural, como também observou Turner a respeito dos caiapó, envolve a tentativa do povo de controlar suas relações com a sociedade dominante, incluindo o controle sobre os meios técnicos e políticos até aqui usados para vitimá-las. [Sahlins, 2004: p. 507]

A associação torna-se o lugar para se definir de forma, talvez não tão consciente, o processo de demarcação dentro da sociedade “não índia” dos lugares de apropriação e redefinição da identidade indígena dentro da cidade, como uma forma de resistência a homogeneização a qual ficam expostos no espaço social em que estão inseridas. O que se constitui como afirma Almeida (2006) *em expressões identitárias traduzidas por extensões territoriais de pertencimento*. [Almeida 2006: p. 88] No caso das mulheres indígenas da APN se configura na condição de uma territorialidade específica, enquanto lugar da vivência do étnico.

[...] As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política **de mobilização ou de uma existência atomizada par uma existência coletiva**. [Almeida, 2006: p. 88] (Grifo nosso)

No caso das mulheres indígenas aqui apresentado, o processo de re-estruturação da Associação Poteríka'ra Numiâ - APN, apresenta-se como um momento de retomada da identidade étnica das mulheres indígenas. Assinalando a importância do encontra-se para reativar e fortalecer os laços culturais, retomar e re-significar elementos culturais que pareciam “adormecidos” pela distância geografia e outros fatores que se impõe no novo espaço social.

Quando a gente se junta lá na casa da minha prima, lá no Castanheira (bairro), nós fazemos esse negócio. Eu sempre vou lá, de vez em quando eu estou indo lá. Elas me chamam. A gente compra peixe, faz peixe. Eu, a minha prima Meire, o meu primo, a cunhada deles, quase todos lá. É grande, lá tem área, tem lugar pra gente ficar é grande e fica todo mundo. Todo mundo fala, só que essa minha prima Mariana é que ela não fala, ela escuta mais ela não fala. [Ana, dezembro de 2006]

É perceptível a necessidade de se estar juntas, o que para nós se constitui a partir dos conceitos já discutido em Tönnies, Durkheim, Weber e Bauman, em uma nova maneira de formar comunidade. A partir da experiência do estar associada elas conseguem criar um espaço social onde podem falar na língua materna, comer as comidas típicas, encontrar com outros indígenas. Inaugurando um processo de retomada e *invenção*, no sentido proposto por Sahlins (2004), da própria herança cultural e dessa forma re-assumir sua identidade étnica, num processo de apropriação do novo espaço social. O estar juntas, é importante e prazeroso para essas mulheres que viviam uma “espécie de isolamento” da sua comunidade étnica. Elas encontraram meios alternativos, formas diferentes de viver a dimensão comunitária, o encontro e a festa, e assim mantêm viva a relação com outros indígenas que também vivem em Manaus.

E de que outro modo podem as pessoas reagir ao que lhes é infligido **senão inventando** sobre sua própria herança, agindo de acordo com suas próprias categorias, sua lógica e seu entendimento? Digo “**inventando**” porque a resposta pode ser totalmente improvisada, algo que nunca se viu nem se imaginou antes, e não apenas uma repetição reflexa de costumes antigos. A “tradição”, nesse caso, funciona como um padrão pelo qual as pessoas medem a aceitabilidade da mudança [...]. [Sahlins, 2004: p. 525] (grifo nosso)

O processo de interação não é algo rígido. As mulheres indígenas, durante as conversas e entrevistas demonstraram certa flexibilidade, que se expressa no não rigor da

periodicidade, elas se encontram em determinados momentos, ou quando são convidadas e/ou em datas especiais como as festas de final de ano, parafraseando Sahlins (2004) elas estão *inventando* uma forma de viver e fazer comunidade. O importante para elas é o fato de se encontrarem, como já foi afirmado, conversar sobre as coisas do Alto Rio Negro, comer as comidas da região e falar na língua. Porém, existe o desejo de que quando a associação adquira uma sede própria elas possam trabalhar juntas, intensificar o contato.

A maior dificuldade que nós temos até agora é local. Assim, uma casa para poder trabalhar. Se tivesse um local assim para trabalhar, uma sede, dava para tirar um sábado. A maioria não trabalha sábado, vamos se reúne e trabalha. Assim que funcionava lá. Todo mundo trabalhava na roça. Trabalhava um dia, por exemplo, o dia de quarta-feira para poder trabalhar só artesanato. [Leila, junho de 2007]

A associação, isto é, o estar associada, é vivido na perspectiva do encontro com outros indígenas, assim como também visando a solução dos problemas econômicos. Ela é o lócus onde se possibilita a visualização da identidade étnica, mais do que o espaço da representatividade política, sem negar essa perspectiva, é uma forma de apropriação da organização dos “não índios”, para se viver elementos da cultura indígenas, isto é, a dimensão ritual, as festas, tomar caxiri⁴⁹ juntos e, dessa forma manter vivo e ativo dentro do novo espaço social os elementos da cultura indígena, fortalecendo a identidade étnica, reforçada pelo grupo que repercute no indivíduo.

A participação das mulheres indígenas em uma associação, no caso a APN, foi a estratégia encontrada por elas, para o encontro com outros indígenas do Alto Rio Negro e de outras área geográficas, que vivem em Manaus. Efetivando uma rede de relações que mantém viva a dimensão da identidade étnica. Evidencia-se a apropriação, como já afirmamos anteriormente, de uma forma de organização da sociedade “não índia”, nesse caso a associação, em um processo de *identificação e diferenciação* como afirma Sahlins (2004).

No fim das contas, em qualquer setor local o sistema global, a transformação assume a aparência dual de assimilação e diferenciação. A população local articula-se com a ordem cultural dominante, ao mesmo tempo que se distancia dela, dançando ao *word beat* enquanto cria sua própria música. [Sahlins, 2004: p. 527]

⁴⁹ Bebida fermentada feita a partir de frutas ou raízes produzida pelos indígenas do Alto Rio Negro.

A associação possibilita a inauguração do espaço comunitário, do coletivo dentro do novo espaço social. As mulheres indígenas, então passam a viver um processo de mudança, gerado a partir de sua participação na associação, saem de uma existência atomizada e passam a pensar e a agir através de uma existência coletiva e esse novo momento é vivido com muita ansiedade por elas. *Elas já imaginam aquele grupo de mulheres trabalhando dentro de um restaurante fazendo comida, outro grupo fazendo artesanato.* [Nívea, outubro 2007]

A participação na associação reforça a idéia do estarem juntas, numa relação de interdependência como afirma Barth (2000) com relação aos grupos étnicos que se conectam através de vínculos positivos e criam uma complementaridade recíproca. Com a experiência narrada pelas mulheres indígenas, com relação à associação Poteríka'ra Numiâ parece estabelecer esse processo. [...] *As pessoas procuram laços comunitários com outras que estão em posições similares as sua [...].* [Barth, 2005: 21]. Verificamos portanto a participação na associação de indígenas de diversas etnias do Alto Rio Negro e também de outras áreas da Amazônia, tais como: Tuyuca, Tukano, Piratapuia, Dessano, Tariano, Arapaço, Miriti-Tapuia, Tikuna e outros que segundo Nívea, querem se associar. O que talvez se aproxime do que Almeida (2006) está chamando de “nova fisionomia étnica”, pois a associação passa a ser um espaço aglutinador de identidades, com a participação indígenas de vários pertencimento étnicos, que se agregam no intuito de criar espaço para vivenciar sua identidade étnica.

O aspecto comunitário se evidencia ainda mais quando verificamos em uma associação de mulheres a participação efetiva dos homens. Apesar da expressão: Poteríka'ra Numiâ, significar “mulher” na língua tukano, os homens estão presentes e atuantes na associação.

A presença de homem na APN, como associado tem direito de votar e ser votado, como também, no conjunto com as mulheres fortalece mais a Associação. Bem, como eu falei, a importância do homem na APN é que o homem participa tanto nas reuniões como nos eventos culturais, mas é importante, porque quem participa tem direito de votar como eu disse antes e ser votado. Isso é importante na associação APN, os homens assumem um cargo hoje na coordenação. [Maximiano, 2007: p. 08]

Nívea em uma de suas falas trouxe presente à dimensão da participação dos homens na associação, o que segundo ela de alguma forma traz segurança para as mulheres. Porém, se

evidencia em sua fala o lugar do homem, trazendo presente um outro elemento forte da cultura dos povos indígenas, o lugar da mulher e o lugar do homem, isto é a definição dos papéis sociais.

A participação dos homens (pequena pausa) que está a definição para gente. A associação não é completamente só mulheres, tem os homens até na coordenação tem dois homens, tem o vice presidente, que é o meu vice e o secretário. Então, quando tem o dia da eleição, quem vai levar a frente, porque as mulheres até nós em conjunto temos muita dificuldade de levar a frente. Aí nesse momento que entraram os homens. Porque os homens têm aquela força de vontade de levar a frente, não são muito tímidos do que as mulheres, então são tímidas, nesse momento que entraram os homens. [Nívea, outubro de 2007]

Como já havíamos dito anteriormente a participação na associação possibilita a “viagem da volta” proposta por Pacheco de Oliveira (1999), como o retorno ou retomada da própria etnicidade favorecida pela existência coletiva. Através dessa participação inicia-se, também um processo de territorialização, enquanto construção política, como afirma Almeida (2006).

[...] A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de luta. [Almeida, 2006: p 88 – 89]

Nesse processo de apropriação da identidade étnica a partir da existência coletiva, temos a emergência da relação comunitária. O estar com o outro, para além da luta política que se estabelece dentro da organização, mas, sobretudo, pelo prazer de vivenciar os elementos da cultura, como o falar na própria língua e re-estabelecer os vínculos afetivos que liga essas pessoas a seus lugares de origem e as possibilitam criar alternativas, para que mesmo em um espaço social hostil, ou diferente, possa-se reinventar ou re-elaborar espaços sociais em que se vive a própria identidade étnica.

É nesse sentido que encaminhamos nossa proposição, através da observação e tentativa de compreensão como a firma Bourdieu (1997), através da análise da fala das mulheres indígenas entrevistadas e acompanhadas ao longo da realização da pesquisa. A participação na associação toma uma dimensão maior na vida dessas mulheres, mais do que simplesmente participar de algo, ou mesmo ocupar um espaço social, elas buscam e estabelecem uma relação comunitária no sentido weberiano, pois envolver sentimentos e sentido de pertencimento a uma coletividade que expressa dimensão identitária e rompe a

barreira burocrática, pois possibilita a recuperação da memória coletiva que vai sendo re-construída a cada encontro, nas oportunidades de se estar juntas, reforçando o sentido comunitário. Isso significa também a reformulação dos padrões de comportamento apreendido no internato, na escola, como forma de retomada dos elementos étnicos, muitas vezes negado ao longo desse processo.

A Associação Poríka'ra Numiâ, surge como um elemento novo no processo de efetivação do trabalho de campo. A APN foi fundada em 2004, porém a efetivação da participação das mulheres indígenas, sujeitos dessa pesquisa foi efetivada a partir de 2006. Aos poucos elas foram se envolvendo com a proposta de fazer parte da associação e se apropriando da mesma, efetivando assim a passagem da existência dispersa para uma existência coletiva com elementos de autodefinições mais evidentes.

A idéia foi articulada, saiu da Associação das Mulheres Indígenas do Rio Negro, lá do Conjunto Tiradentes, que todo mundo conhece, então a partir daí surgiu a APN. Então a partir da AMARN, ela criou a APN. Para elas fazerem as reuniões, encontros foi partir da residência da secretária da época. A partir daí foi para o local da associação Yakinó, que faliu. Destacado esse Yakinó, essa casa, as atividades deles muito importante no início do trabalho da APN. Lá fizeram tipo um restaurante, oferecendo culinária, bebidas regionais que são caxiri, e outros. [Maximiano, 2007: p. 05].

Algumas mulheres indígenas membros da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – AMARN criam a APN. As fundadoras da APN convocaram as mulheres indígena para iniciar um trabalho, segundo elas, diferente daquele que a AMARN vinha realizando. A participação nessa associação, por parte das mulheres indígenas denota de forma objetiva a opção por estar juntas, trabalhar de forma coletiva, manter estar juntas, como já afirmamos anteriormente, o que parece gerar como afirma Weber (1991) um *sentimento de pertencimento*, que resulta na *relação comunitária*.

A APN apesar de ter sido criada por mulheres que não estavam tão próximas ao grupo, pois eram mulheres que já faziam parte de outra organização. Foi re-apropriada por essas mulheres indígenas, que assumiram os objetivos e finalidades da mesma. Elas viram nesta associação uma alternativa de renda e a possibilidade de se tornar um espaço de encontro e aproximação de indígenas que vivem em Manaus.

A Associação dos Artesãos Indígenas Poterikarâ Numiã, foi fundada para criar alternativas de renda para as indígenas residentes na cidade. Porque para nós que vem da aldeia para a cidade, tentando melhorar na saúde, educação, conseguir emprego é difícil. Tanto que a maioria das mulheres associadas trabalham como empregada doméstica. A maioria ganha pouco trabalhando o dia todo, às vezes, final de semana trabalhando e as crianças sem atenção da própria mãe. E a Associação foi criada para criar alternativa e renda. Ou seja, para melhorar, aproximar mais e unir a família também. O importante também nessa associação é mantermos nossa cultura limpa, e troca de culturas, de artefatos, unindo para fortalecer mais, tanto na produção de bolsas, cestinhas e colares. No caso o homem, se a gente conseguir, nós vamos começar a produzir instrumentos musicais, o matapi, flechinhas, remos, essas coisas para melhorar. [Maximiano, 2007: p. 05].

O início do processo de organização da APN foi carregado de tensão por conta da ação das fundadoras da associação que não cumpriram com os acordos feitos com as associadas, como já tínhamos nos referido anteriormente, no que se refere às questões financeiras. Ao longo desses últimos dois anos a nova equipe de coordenação, trabalha na tentativa de organizar juridicamente a associação, porém, tem encontrado dificuldades devido o processo irregular em que foi criada, além de pendências financeiras, que as associadas não têm como pagar.

Eu não participava de nenhuma associação, aí a Nete chegou lá me convidando para eu associar. Eu fui lá eu fiz cadastro, eu entrei. Agora eu comecei a fazer aquelas bolsas, pulseiras, cestinhas, mas só que aí entreguei tudo, tudinho, mas elas não me pagaram. Mas só que as pessoas tem muitas que associaram mais já saíram, principalmente essas que chamaram nós. Eu sempre digo, nós não podemos desistir tem que trabalhar pra botar para frente, para mostrar o nosso trabalho, tem que mostrar o nosso trabalho. [Ana, julho de 2007]

A tensão do início do processo de efetivação da APN, apontam para a dificuldade de garantir a ação coletiva, pois as fundadoras da associação não respeitaram a dimensão coletiva no processo de efetivação dos recursos financeiros o que ocasionou esse primeiro momento de tensão narrado por Ana. Porém, esse estado de tensão acaba por fortalecer o grupo na luta pela efetivação da associação, enquanto espaço social coletivo. Como veremos a seguir através das falas de Nívea quanto ao processo de efetivação da documentação da associação e todos os problemas que a nova coordenação da APN está enfrentando para a legalização da mesma.

3.4. NÍVEA E A EXPERIÊNCIA DE COORDENAR A APN

A forma de organização dos indígenas em Manaus, passa pela dinâmica da organização de associações, onde buscam ter representatividade junto aos órgãos públicos e sociedade em geral. Aqui é preciso acrescentar um ponto a mais nessa reflexão que é a questão da delegação.

[...] a delegação é o ato pelo qual um grupo se constitui, dotando-se desse conjunto de coisas que constitui os grupos, isto é, uma sede e militantes profissionais, um *bureau* em que todos os sentidos do termo e primeiro no sentido de modo de organização burocrática, com marca, sigla, assinatura, delegação de assinatura, carimbo oficial, etc. O grupo existe a partir do momento em que se dotou de um órgão permanente de representação [...]. [Bourdieu, 2002: p.190]

Nesse contexto surge Nívea que, diante da situação de irregularidade em que se encontra a APN é delegada pelas associadas e associados para assumir a coordenação, segundo ela, devido a insatisfação dos mesmos com a antiga coordenação.

[...] Do conselho fiscal eu passei a acompanhar a coordenadora eu convidei para ela convocar nova assembléia para continuar o trabalho que ela tinha que eleger botar outras pessoas no lugar das pessoas que abandonaram a associação. No dia que nós ia fazer assembléia geral novamente para completar a coordenação novamente. O pessoal resolveu me botar. Eles estavam insatisfeitos com a coordenadora atual e não estava fazendo do jeito que poderia fazer. As associadas ficaram insatisfeitas com elas, destituíram, tiraram todas, botaram tudo para fora e me botaram. Como eu já era a única que estava acompanhando a associação me botaram como coordenadora para eu ficar na coordenação. [Nívea, outubro de 2007]

Nívea não tinha experiência, pois estava iniciando sua participação no movimento indígena, estava vivendo um processo de aprendizado, aprendendo a conhecer como funciona o processo interno do movimento indígena.

Quando me chamaram já tinham feito àquela seleção da coordenação. Eu cheguei já na terceira reunião, onde elas já tinham feita a coordenação completa, então eu entrei no dia da aprovação do estatuto lá no SEBRAE, então eu entrei lá, entrei como membro efetivo do conselho fiscal. **Eu não tinha nem noção de como é isso aí, muito menos coordenações, associações.** [Nívea, outubro de 2007].(grifo nosso)

Para ela começa a se descortinar um novo horizonte que de certa forma a encanta. Fica entusiasmada com a proposta de re-organização da associação e as possibilidades que poderão surgir para as mulheres indígenas que estão associadas.

Para eu ser coordenadora da APN até agora é muita lutas, tem que ter muita força, boa vontade mesmo, pra conseguir levar a frente à associação. Estou tendo muita dificuldade em relação em relação que está prendendo a gente agora é esse documento da associação estatuto, ata. Registrar Ata para eu assumir a coordenação. Tem que registrar ata no cartório, mas só que a gente chegou lá com o documento não estava como o cartório, código civil pede, estava totalmente errado. Eu estou tendo toda dificuldade até para alterar o estatuto para poder registrar e começar a trabalhar novamente, então é muita dificuldade que eu estou levando a frente, não é só isso, até apenas a dificuldade financeira que eu estou tendo. [Nívea: outubro de 2007].

Diante das dificuldades enfrentadas no processo de legalização da documentação da APN, Nívea começa a se deparar com as dificuldades pessoais, sobretudo quanto a questão financeira, pois encontra-se desempregada e a associação não tem como suprir suas despesas com transporte e as outras despesas de cunho pessoal e familiar. O que a coloca em uma situação de crise, pois é mãe e estudante. Ela começa a colocar em cheque sua dedicação total a associação, assim como sua participação na coordenação. Nívea estava com o olhar fixo no coletivo e começa agora a voltar para o individual, motivada pelas circunstâncias, sobretudo econômicas. Configurando o oposto do “efeito oráculo” apresentado por Bourdieu (...), no texto “ A autoconsagração do mandatário”. O que se configura numa situação de conflito, sobretudo, porque esbarra na questão burocrática, que prolonga os processos causando um certo desgaste para a pessoa e implica em questões de ordem econômica. Como Nívea mesmo afirma: *a associação não tem dinheiro, como vamos fazer?* [Nívea, outubro de 2007].

A gente não vai poder trabalhar, primeiro lugar, buscar recursos. Não vai poder fazer reivindicações que queremos, escrito, pessoalmente, como queremos dá entrada na documentação escrita. Precisamos está regular, principalmente CNPJ, sem dúvida e tem que está limpo mesmo. [Nívea, maio de 2008].

Não é possível presumir o desfecho dessa crise, pois tudo é muito novo com relação a APN, é uma associação em estado embrionário, tudo está começando e a falta de experiência, quanto a participação no movimento indígena e sobre o gerenciamento das situações que vão decorrendo com relação a efetivação da associação, podem gerar uma situação desânimo, sobretudo em que está à frente do processo, porém o coletivo pode reagir apontando outras possibilidades.

O processo de efetivação da existência coletiva no caso das mulheres indígenas é algo em construção, a experiência de Nívea na coordenação nos sinaliza essa direção, portanto a efetivação desse “nós” que impulsiona o movimento de passagem da existência atomizada

para a existência coletiva, vai também se efetivando num processo de aprendizado que passa pelo aprender lidar com as questões burocráticas que fazem parte do cotidiano de uma organização. Essa situação se apresenta então como mais um desafio para as mulheres que fazem parte da APN. Pois, a *relação comunitária* por elas estabelecidas passa pela dinâmica da *relação associativa*, portanto envolve questões burocráticas. Elas, portanto, terão que aprender lidar com essas questões para continuar buscando a efetivação do estar juntas, isto é, mantendo assim continuar mantendo os vínculos comunitários já efetivados e dessa forma continuar o processo de construção da identidade coletiva. A luta pelo CNPJ da associação se configura na forma de dar visibilidade a identidade coletiva. O CNPJ , no caso dessas organizações, institucionaliza a identidade étnica desses agentes sociais e garante a sua existência coletiva do grupo no novo espaço social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de efetivação da pesquisa se constituiu num longo caminho de aprendizagem, vivenciado intensamente desde os primeiros contatos com as mulheres indígenas, assim como ao longo das aulas no mestrado e nas discussões com professores e colegas. Foi, sobretudo, uma experiência de vida realizada junto a cada mulher indígena, baseadas em relações de proximidade e confiança mútua, que nos ajudou a perceber os meandros da vida cotidiana dessas mulheres e suas singularidades.

Tivemos um cuidado particular com relação aos procedimentos metodológicos utilizados na elaboração e na consecução dos trabalhos de pesquisa, sobretudo, ao longo da nossa estada em campo. Tentamos pautar a relação de pesquisa nos princípios do diálogo e do respeito. Sentimos a grande responsabilidade que foi imposta pelo caráter particular no qual se desenvolveu esta pesquisa, sobretudo, no que concerne à publicização do que nos foi revelado durante a efetivação do trabalho de campo, em particular nas entrevistas e conversas informais. Antes da relação de pesquisa, como nos referimos no primeiro capítulo, estabelecemos uma relação de solidariedade que se situa para além dos contornos da relação pesquisador e pesquisado.

Tentamos ao longo da pesquisa compreender, no intuito de entender para explicar, a partir da perspectiva metodológica apresentada por Bourdieu (1997: p. 693) e assim tecer uma análise interpretativa a partir da vida das mulheres indígenas, agentes sociais participantes dessa pesquisa. Privilegiamos a interpretação de como constroem e vivem a identidade étnica e quais as alternativas e estratégias foram criadas por elas para reforçar a identidade étnica no processo de relações sociais a que se viram referidas em Manaus.

Através da análise das representações e atos organizativos destas mulheres indígenas conseguimos perceber o quanto a instituição escola, introduzida no Rio Negro pela congregação salesiana, incidiu diretamente no processo de distanciamento do lugar de origem, assim como de elementos culturais da etnia de referência. A escola religiosa inviabilizou o processo de aprendizagem por parte das crianças e jovens, dos elementos intrínsecos às suas próprias etnias. De modo particular a ação do internato impossibilitou o estabelecimento de vínculos culturais mais estreitos entre esses jovens e suas aldeias, desagregou laços de

solidariedade criando uma situação social de ruptura com as práticas relativas ao processo de produção e com a própria reprodução física e social destes povos.

A partir do conhecimento mútuo e da troca sistemática de informações, fomos construindo a reflexão, partindo da vida, do cotidiano desses agentes sociais. Aos poucos ao longo da relação de pesquisa foram surgindo condições de possibilidades para a construção da análise sobre o processo de inserção na vida social e das formas associativas criadas por elas para viverem em Manaus. Paulatinamente vimos descortinar os elementos de uma identidade étnica, através do processo de consolidação de uma existência coletiva que possibilitou o “aparecimento” da dimensão política, que parecia um tanto “adormecida” no processo inicial da pesquisa. Acompanhamos o itinerário percorrido por essas mulheres na efetivação da passagem de uma existência atomizada e dispersa para o estabelecimento de laços de solidariedade adstritos a uma existência coletiva.

Ao longo do trabalho de campo, foi possível verificar a existência de uma vasta rede de relações que as mulheres indígenas teceram ao longo de seu processo de construção do novo espaço social juntamente com outros agentes sociais. Isto ocorreu notadamente, com outras mulheres indígenas que as ajudam a compreender e a aprender a lidar com as dificuldades de neutralizar os estigmas neste novo espaço social. Ocorreu também nas relações com outras mulheres “não índias”, que aqui aparecem como as vizinhas, com as quais estabelecem uma rede de ajuda mútua e solidariedade, que possibilita superação das dificuldades econômicas, pautada no princípio da reciprocidade.

As redes de relações estabelecidas pelas mulheres indígenas são essenciais para suas vidas e de seus familiares, assim como para a permanência no novo espaço social. Isso se evidencia principalmente devido à posição social dessas mulheres que em sua maioria trabalham como “domésticas”, sem carteira assinada e garantias sociais, o que gera uma instabilidade financeira que reflete de maneira direta na falta dos recursos básicos para a manutenção de suas famílias. Esta situação tem sido contornada através dessa rede de vizinhança que garantindo uma reciprocidade positiva acaba por suprir as necessidades básicas.

As mulheres indígenas que participaram dessa pesquisa são mantenedoras de suas famílias, isto é, são as principais, senão únicas responsáveis pela economia doméstica e pela

formação de seus filhos. Realizam basicamente duas atividades econômicas o “trabalho doméstico” ou em um caso particular, “auxiliar de serviços gerais”, seguido do artesanato, como atividade complementar à renda. A maioria assume a condição de serem arrimo de suas famílias, pois são as únicas que trabalham de maneira regular e têm a responsabilidade de manter economicamente a família. Elas assumem toda a responsabilidade sobre a unidade familiar, que compreende seus filhos e em alguns casos outros parentes e afins que vivem com elas.

O artesanato aparece como um elemento aglutinador, sobretudo, quando elas começaram a organizar a associação. Todas são artesãs, isto é, detêm o conhecimento, dominam as técnicas para trabalhar com o tucum e as sementes. Através desses saberes compartilhados por todas, nasce a motivação de trabalharem juntas na produção de artesanato. Aqui começamos a perceber o processo de passagem do “eu” para o “nós”, que se efetiva na idéia do fazerem juntas, no empenho para se ter um lugar que possibilite o trabalhar em conjunto.

Com a associação vemos surgir de maneira organizada o fazer coletivo e com isso, o evidenciar da identidade étnica, como algo que brota desse coletivo, que acaba por provocar a re-apropriação dos elementos culturais que estavam aparentemente “adormecidos”. Foi palpável a mudança no discurso dessas mulheres, nesse processo de passagem, que poderíamos ousar chamar a partir de Pacheco de Oliveira (1999) de “viagem da volta”, realizada por elas a partir do momento que visualizam a possibilidade de estarem juntas e realizam a retomada da dimensão da identidade étnica. Vale ressaltar que a identidade étnica aqui se apresenta de maneira distinta, mais se assemelha à noção de “etnicidade em fronteira” (Cardoso de Oliveira & Baines, 2005) com o caráter de pertencimentos vários, contradizendo as formulações primordialistas, mas que se concretiza como laço político que agrupa diferentes etnias numa única associação, numa mesma forma organizativa.

A idéia de fazer parte de uma associação reforça a rede de relações já estabelecidas por essas mulheres. Reata os laços de pertença a uma região, no caso o Alto Rio Negro, dando um caráter multi-étnico à associação, pois as mulheres e homens que participam da mesma, pertencem a várias etnias. Agrega a idéia coletiva da re-apropriação da categoria indígena, por quanto a associação não exclui a participação de indígenas de outras áreas geográficas. Isto propicia uma característica muito singular a essa organização, pois não se configura numa

organização que representa um povo ou uma região, mas como uma coletividade que agrega de forma plural, pessoas de diversos povos e comunidades étnicas, num processo comum de construção de uma territorialidade específica como afirma Almeida (2006: p.88-89). É possível verificar dois critérios que se entrelaçam na configuração dessa associação: quanto à questão do pertencimento, o critério étnico, são todos indígenas; e quanto ao outro critério, o da ocupação, são artesãs e artesãos. O momento da primeira tensão, vivida por elas como grupo de associadas, durante uma situação de conflito com as indígenas fundadoras da associação, acabou por gerar um discurso de coesão sobre o processo de organização e a valorização do coletivo em detrimento do individual. E de certa forma foi um momento de reafirmação do pertencimento à associação.

Os critérios utilizados para definir o pertencimento à associação nos ajudaram a pensar o processo de efetivação dos laços comunitários. O critério de gênero, primeiro foco de nossa observação por se tratar de uma associação de mulheres indígenas, foi relativizado, através da abertura à participação dos homens, incorporada ao estatuto. Quanto à questão étnica, a associação agrega agentes sociais de diversas etnias, o mesmo ocorrendo com o critério de região. Apesar de contar com a participação de uma maioria de etnias da região do Alto Rio Negro, já existe a participação efetiva de indígenas de outras regiões. No que se refere a língua materna, há uma prevalência do uso da língua Tukano, porém, sem o caráter que denota uma hierarquização das relações. Outro dado a ser evidenciado está relacionado à passagem dos laços de solidariedade para laços associativos, sucessivamente transformados em laços comunitários. O artesanato aparece como um critério de pertencimento, mais que uma ocupação econômica, surge como uma forma de afirmação da própria identidade étnica e como elemento aglutinador e motivador do fazer “comunitário”.

Todas essas questões nos possibilitaram a leitura do processo de retomada da identidade étnica dessas mulheres, com relação à efetivação de uma nova maneira de fazer comunidade. Em suas falas aos poucos foram aparecendo os elementos que nos conduziram a reforçar este argumento. Mais do que uma associação com uma bandeira política organizada, se descortinava à nossa frente uma alternativa de estabelecimento de uma construção coletiva, comunitária, que não se sobreponha à bandeira política, porém sinalizava para dimensão da vivência de um coletivo, que se expressa no estar juntos, no falar a língua, na vivência continuada das festas, enfim, na possibilidade e/ou inauguração de uma forma de ser comunidade, através de um processo de re-elaboração desses elementos dentro do novo

espaço social. Isto não se configura numa luta pelo território, pois elas não buscam um espaço social para fixar moradia, mas buscam um lugar político que seja um ponto de convergência e de emergência dos fatores étnicos.

Nesse contexto percebemos, portanto que a dinâmica da emergência da identidade coletiva, numa situação que soa representadas de maneira pré-concebida, passa pelo reconhecimento do pertencimento a um grupo étnico, vivido no encontro com outros indivíduos que também se reconhecem pertencentes a grupos étnicos distintos. Convergem, todavia, para um processo de aproximação frente a sociedade envolvente, o que possibilita a apropriação da identidade coletiva, enquanto indígena. Trata-se de uma categoria re-significada por elas, sem negar os seus pertencimentos a diferentes grupos étnicos, como uma forma de fortalecimento frente aos outros agentes sociais. O que nos remete novamente a Barth (2005), [...] *os laços comunitários emergem das suas experiências de serem objetos de estereótipos, de estarem entre estrangeiros, de estarem no mesmo barco.* [Barth, 2005: p. 21].

A idéia de participação a uma comunidade, cujos os critérios de pertencimento não se fundem em laços de sangue, nem origens étnicas comuns ou mesmo a uma mesma região, se evidencia no processo de constituição da associação Poderíka'ra Numiâ - APN. A unidade de mobilização coletiva se fundamenta num critério étnico, no sentido de Barth, uma vez que todos são considerados indígenas, porém representados pela diversidade de etnias presentes na associação. Observa-se, portanto uma re-configuração do conceito comunidade. Ele se concretiza nessa forma de organização que está sendo criada a partir das relações comunitárias no interior dessa associação política, como afirma Almeida (2006) emerge o fator político, inaugurando uma nova forma de organização.

Dentro do contexto da montagem da associação percebemos a abertura dada por elas à participação dos homens, pertencentes ou não às etnias do Alto Rio Negro. São homens que fazem parte da associação, que se configura como uma associação de mulheres, estruturada consoante um critério de gênero. No discurso das mulheres entrevistadas os homens têm o seu lugar assegurado na associação, inclusive no que se refere ao tipo de artesanato que eles irão produzir, assim como na coordenação da mesma.

O que estamos chamando de uma nova maneira de se fazer comunidade, não como um território delimitado, mas dentro de uma territorialidade específica, constituída através de

relações associativas como afirma Almeida (2006). Efetiva-se, deste modo, o processo de “nascimento” da APN, associação da qual as mulheres indígenas que participaram da pesquisa estão envolvidas. A análise que realizamos parte do pressuposto de que elas se apropriaram do elemento político-organizativo dos movimentos indígenas como estratégia para efetivar seu processo de inserção na vida social da cidade. Elegeram uma forma intrínseca de apropriação desse novo espaço social, combinando gênero com a noção de “nova etnicidade” que rompe com a força do lugar de origem.

As mulheres indígenas em seus discursos não apresentam, assim, nostalgia com relação ao desejo de retornar ao seu lugar de origem. Elas parecem apontar para uma apropriação cada vez mais incisiva do novo espaço social. O fato de terem constituído família em Manaus e terem conquistado terreno e casa, sinalizam como um diferencial em seu pertencimento a esse novo espaço social. Isto é o que foi possível constatar quando elas desenharam suas trajetórias de vida. E destacam a relevância da conquista de terreno ou casa na cidade, como fator básico de identidade étnica. A casa aqui simboliza a reprodução social e a segurança e ao mesmo tempo o pertencimento, um lugar que é “meu”, mas que posso partilhar, isso no que diz respeito à existência atomizada. Quando se referem à existência coletiva, sonham também na conquista de um espaço físico, como a sede da associação que seria o lugar de todas/os.

Ficou evidenciado que a aproximação de outros indígenas possibilitou e/ou facilitou a emergência do caráter identitário, pois enquanto, não se tinha envolvimento com a associação, a vida girava em torno dos filhos e dos problemas de ordem familiar e doméstica. Então a vida dessas mulheres estava circunscrita à economia familiar e uma solidão relativa. A busca de trabalho tornava-se algo fundamental para a garantia da vida. Todas viveram a experiência de trabalhar como “doméstica”, e aos poucos foram percebendo a dinâmica da exploração à qual estão submetidas, pela falta de garantias dos direitos trabalhistas. Mediante esta situação a vida seguia seu curso e a dimensão da identidade étnica ficava de certa forma “adormecida”, pois não havia aparentemente necessidade e/ou oportunidade para fazê-la emergir.

Com a criação da associação APN e com a efetivação da participação delas em pleitos reivindicatórios, temos o caso de uma identidade coletiva que está se objetivando em movimento social. A emergência da identidade étnica, nas conversas cotidianas, no confronto com os problemas comuns dos diversos outros indígenas que vivem em Manaus, permeia as

situações de lazer e o mundo doméstico. Passa a ser acionada, portanto, uma dimensão de consciência da necessidade bem como do sentimento, alegria de estarem juntas, de poderem falar nas línguas indígenas, de se encontrarem, de fazerem festa, dançar e discutir os problemas comuns. Todos esses elementos aparecem de forma concomitante e coesa no discurso dessas mulheres a partir do momento que criam e começam a fazer parte da associação APN. Surge quase que como uma necessidade do estarem juntas, e começam a aproveitar espaços sociais como a feira Pukaá, e as assembléias, como momentos fortes de evidencia dos elementos da identidade étnica.

A situação dos indígenas em Manaus, a vida das mulheres indígenas, as alternativas por elas criadas para viver a identidade étnica, são, portanto, realidades complexas. Temos, pois, a convicção de que, de forma alguma esgotamos este problema. Esta pesquisa foi marcada por inúmeras limitações que não autorizam maiores conclusões. cremos deste modo, que estamos participando de uma discussão e o que apresentamos através deste trabalho são as primeiras condições para uma análise antropológica, que focaliza as formas intrínsecas de organização das mulheres indígenas na cidade de Manaus. Sabemos que é preciso continuar pensando essa realidade e contribuindo para às próprias mulheres re-pensarem suas histórias de vida para que elas mesmas comecem a escrever o como compreendem o seu estar na cidade, através de seus sonhos e de suas lutas.

Vivemos um intenso processo de aprendizagem ao acompanharmos a “travessia” que essas mulheres viveram na passagem de uma existência atomizada para uma existência coletiva. Percebemos o quanto a dinâmica e o estabelecimento das relações com outros agentes sociais indígenas, provocou a retomada da identidade étnica e a construção de uma territorialidade específica dentro de um novo espaço social. As mulheres re-visitam suas origem nessa “viagem da volta” como um processo de fortalecimento da identidade étnica e ao mesmo tempo como estratégia de criação de um espaço social dentro de Manaus.

Reafirmamos a complexidade que se descortinou à nossa frente, a partir do contato e conhecimento dessa realidade ao longo do trabalho de campo. Queremos evidenciar os limites do alcance de nossa compreensão com respeito à amplitude dessa situação de pesquisa e reiteramos os nossos propósitos, como pesquisadores, de continuar pensando a realidade indígena inserida no novo espaço social, cidades na Amazônia, na perspectiva de possibilitar a

essas pessoas, grupos e povos os instrumentos necessários para manter viva a possibilidade de lutar por seus direitos de viver com dignidade, sendo respeitados em sua diversidade.

O processo de ocupação e construção de territorialidades específicas, vivido pelos indígenas na cidade é um fenômeno muito recente e ainda temos um caminho longo a percorrer.. É no sentido de validar essas lutas que nos propomos a continuar acompanhando essas mobilizações apoiando tais iniciativas na perspectiva de consolidar a auto-afirmação dessas organizações e comunidades na conquista de um espaço social próprio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” como fator essencial de transição econômica – pontos resumidos para uma discussão. *In: Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 1, n.1 (2000-). Manaus: Edua/ FAPEAM, 2004, p. 9-27.*

_____. Nas Bordas da Política Étnica: Os quilombos e as políticas sociais. *In: Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – v. 2, n. 2 – Florianópolis, NUER/UFSC, 2005.*

_____. Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico. Brasília: MMA, 2006a.

_____. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. *In: Populações Tradicionais. Questões de Terra na Pan-Amazônia.* Rosa Elizabeth Acevedo e Alfredo Wagner Berno de Almeida. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006b, p. 60-69.

_____. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e Fundos de pasto: Terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSA-UFAM, 2006c.

_____. Apresentação. *In: História e Memória: Comunidade de Nossa Senhora do Livramento.* José Vicente de Souza Aguiar et al. Manaus: Acisam, 2007a, p. 11-13.

_____. (org.) Terras das línguas. Lei municipal de oficialização de línguas indígenas. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Manaus: PPGSA- UFAM/ FUND. FORD, 2007b.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. *Antropolítica*. Nº 19. 2º semestre 2005.

_____. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In: LASK, T.(Org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas- Fredrik Barth*. Tradução de De John C. Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. P. 25-67, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.

BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do himalaia. *In: Desvendando Máscaras Sociais*. Alba Zaluar Guimarães (org.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed. S.A. 2ª ed., 1980, p. 123-174.

BOURDIEU, Pierre (org.). A miséria do Mundo. Petrópolis, RJ: Vozes. 5ª ed. 1997.

_____. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz (português de Portugal) 5ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2002.

_____. Coisas ditas. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.

FÍGOLI, Leonardo H. G. A emergência de uma Identidade Regional no Campo das Relações Inter-étnicas. *In: Anuário Antropológico/82*. Fortaleza – Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 1984, p. 215-223.

_____. Identidad regional y “caboclismo”: indios del Alto Rio Negro en Manaus. *In: Anuário Antropológico/83*. Rio de Janeiro-Fortaleza: Tempo brasileiro. Edições Universidade Federal do Ceará. 1985, p. 119-151.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução de: Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A. 7^a ed., 2002.

http://portalamazonia.globo.com/artigo_amazonia_az.php?idAz=506. Acesso em: 9 de fevereiro de 2008.

http://www.mte.gov.br/trab_domestico/default.asp . Acesso em: 08 de abril de 2008.

<http://www.brasiloeste.com.br/noticia/1476/populacao-indigena-manauas>. Acesso em 22 de julho de 2008.

LEVI- STRAUSS, Claude. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. *In: Sociologia e Antropologia*, com uma introdução à obra de Marcel Mauss. Tradução de : Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

MACIEL, Benedito; SILVA, Tito Pedrosa da; MARTINS, Rosinei Lima. Entre a aldeia e a cidade. Pastoral Indigenista – Arquidiocese de Manaus, 1996.

MAXIMIANO, Azevedo Claudina. Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus. Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Nº 18, 2007.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo. EPU. 1974.

MELO, Maria Auxiliadora de Souza. Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro em Manaus – AMARN: organização política e identidade étnica. Manaus, 1997. (Curso de Especialização em Antropologia na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas.

MOTA, Lúcio Tadeu (org.). As Cidades e os Povos Indígenas: Mitologias e visões. Maringá: EDUEM, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. *In.*: Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina. Parry Scott – Geoge Zarur (org.) Recife. Ed. Universitária UFPE, 2003, p. 27-44.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In.*: A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda., 1999a, p. 11-39.

_____. Ensaio em antropologia histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999b.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In.*: Mana. Estudos de Antropologia social. Vol. 4m, número 1. Abril de 1998.

_____. e ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Demarcación y reafirmación étnica: uma etnografía de la agencia indigenista. *In.*: Hacia una Antropología del Indigenismo: Estudios Críticos Sobre los Processos de Dominación Y Las Perspectivas Políticas Actuales de los Indígena en Brasil. João Pacheco de Oliveira (comp.) Rio de Janeiro/Lima: Contra capa/ Centro Amazónico de antropología y Aplicación práctica, 2006, p. 69-123.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso e STEPHEN G. Baines (Orgs.). Nacionalidades e etnicidade em fronteiras. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

_____. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. São Paulo: Unesp, 2000.

RAYMOND, Aron. Émile Durkheim. *In.*: As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

SALES, Glademir. Indígenas na Cidade de Manaus: Os Sateré-Mawé no Bairro Redenção. Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Nº 17, 2007.

SAYAD, Abdelmalek. A maldição. *In: A Miséria do Mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes. 5ª ed., 1997a, p. 651-653.

_____. A emancipação. *In: A Miséria do Mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes. 5ª ed., 1997b, p. 673-675.

SETRAB. Secretaria Estadual de Trabalho. Estatística das ações da Secretaria de Estado do Trabalho. CAGED. Fevereiro de 2008.

SAHLINS, Marshal. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In: Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2000.

SCHMITZ, Kenneth L. Comunidade, a unidade ilusória. *In: Para Ler Ferdinand Tönnies*. Orlando de Miranda (org.) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1995.

TORRES, Iraildes Caldas. *As Novas Amazônidas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. Mulheres indígenas e o trabalho artesanal em São Gabriel da Cachoeira – AM. *In: Mulher e Modernidade na Amazônia*. Belém: GEPEN/CFCH/UFGA. 1997, p. 77-84.

WEIGEL, Augusta Valéria; RAMOS, Aldemir José. O processo educativo dos internatos para os índios do Alto Rio Negro - Amazonas . *In: Linguística Indígena e Educação na América Latina*. Unicamp, 1993, p. 285-300.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Vol.I. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. 1991.

_____. Conceitos Básicos de Sociologia. Tradutores: Gerard G. Delaunay e Rubens Eduardo F. Frias. São Paulo: Ed. Moraes. 1989.

WOORTMANN, Klaas. A Família das Mulheres. Rio de Janeiro- Brasília - CNPQ: Tempo Brasileiro. 1987.

Anexo 1

quem somos | fale conosco

Terça-Feira, 22 de Julho de 2008, 09h54



ROTA BRASIL OESTE

* ↑ ? ok

Página Inicial Clipping

Reportagens Especiais | Artigos e Entrevistas | Notícias | Galeria de Imagens

Coiab estima que 20 mil índios vivam em Manaus

Clipping | 18/04/2005 | Autor: Thaís Brianezi | Fonte: Agência Brasil

Manaus – A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) acredita que cerca de 20 mil índios vivam atualmente em Manaus. O dado mais recente, no entanto, divulgado após um levantamento da Pastoral Indigenista de 1996, identifica a presença de 8.500 indígenas na cidade. No Brasil, segundo dados da Fundação Nacional do Índio (Funai), entre 100 mil e 190 mil índios vivem fora das terras indígenas, inclusive em centros urbanos.

"Manaus foi historicamente tomada dos povos indígenas. Hoje eles estão voltando para cá", declarou Francisco Loebens, coordenador regional do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Esses povos, que deixam suas terras, costumam ser vítimas de preconceito ou de idealizações. "Para a maior parte dos não-índios, índio ainda é aquele que necessariamente anda nu", lamentou Loebens.

Isso ajuda a explicar o fato de os indígenas que vivem nas cidades serem comumente ignorados tanto pelo governo quanto pelas organizações não-governamentais. A Funai já reconhece os chamados "desaldeados" como indígenas, mas ainda não tem qualquer ação voltada para eles. (Precisamos ouvir a Funai) Os indígenas de Manaus, entretanto, estão se organizando para fortalecer sua identidade étnica e lutar por seus direitos.

A Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) surgiu em 1987, a partir da união de jovens que vinham para Manaus trabalhar como empregada doméstica. Uma delas, Lúcia Rezende, hoje é coordenadora da associação. "Minha aldeia é minha casa, é onde eu estiver", resumiu Lúcia, que é da etnia Tukano. As etnias mais numerosas em

Manaus, segundo dados da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) são Tikuna, Tukano e Sateré-Mawé.

A AMARN tem setenta associadas, que fazem e vendem coletivamente artesanato, como forma de complementar a renda familiar. Hoje a comercialização dos produtos da AMARN tem apoio da Petrobrás. As mulheres do Alto Rio Negro que vivem em Manaus começaram a se reunir para praticar a língua Tukano e para criar uma rede de apoio e solidariedade entre elas.

Há quatro anos, a AMARN começou a oferecer também cursos de Tukano para crianças e jovens de 2 a 15 anos. "Este ano as oficinas de Tukano ainda não começaram, porque estamos com dificuldade para financiar o material didático e o transporte dos alunos", reclamou Lúcia.

 [Enviar por e-mail](#)

Páginas relacionadas

[Manifestações pedirão definição de política pública para populações indígenas 31/03/2005](#)

[Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas lança manifesto com críticas e reivindicações para o governo 31/03/2005](#)

[Fórum lança manifesto contra política indigenista do governo Lula e anuncia “Abril Indígena” 01/04/2005](#)

[Pesquisa mostra que terras indígenas ajudam a prevenir desmatamento 01/02/2006](#)

[Índios não deixam sede da Funai em Manaus mesmo com nomeação de interventor 24/01/2005](#)

© Copyright 2000-08, Rota Brasil Oeste.

[ajuda](#) | [fale conosco](#) | [mapa do site](#) [← voltar](#) [*topo](#)

Anexo 2



População Indígena no Estado do Amazonas

CIDADE DE MANAUS ~ = POP 30.000

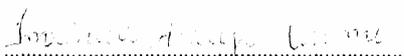
Apurinã, Issé, Katawixi, Marimam, Parintintin, Tuyúca, Arapáso, Jarawara, Katukina, Marubo, Paumari, Waimiri-Atroari, Juma, Katwena, Matis, Pirahã, Waiwái, Banavá-Jafí, Juriti-Tapuia, Kaxarari, Mawaiâna, Pira-Tapúya, Wanana, Baniwa, Kaixana, Kaxinawá, Sateré-Mawé, Warekena, Barasána, Kambeba, Kaxhysana, Siriána, Wayampi, Baré, Kanamari, Kobema, Mayoruna, Tariána, Xeréu, Deni, Kanamanti, Kokama, Miranha, Tenharin, Jamamadi, Dessana, Karafawyána, Korubo, Miriti-Tapuia, Torá, Yanomami, Hi-Marimã, Karapanã, Kulina/Madijá, Munduruku, Tukano, Zuruahã, Hixkaryana, Karipuna, Maku, Mura e Tukúna.

Fonte: João Melo

**Associação das Artesãs Indígenas
Poterikharã Numiá**

Projeto Centro de Arte Indígena

Assinatura:



Inocencia Araujo Viana
Coordenadora



Humberto Tarcisio Vaz Costa
Secretária

Associação das Artesãs Indígenas – Poterikharã Numiá

Nome do Projeto: Centro de Arte Indígena

Grupos Etnicos Beneficiário: Tariano, Apurinã, Dessano, Tukano, Tuyuka, Miriti-Tapuya, Arapaço, Piratapuya.

Organização Executora do Projeto: Associação Poterikharã Numiá.

ENDEREÇO:

Associação das Artesãs Indígenas – Poterikharã Numiá

Rua: Gergelim, 237 Etapa 03

Bairro: João Paulo II

Cep: 69088 149

Fone: 3681 9538

Celular: 8167 4130

E-mail: apn. yahoo.com.br

Cidade: Manaus – Amazonas – Brasil

Estrutura Organizacional:

Associação das Artesãs Indígenas, também designada pela sigla **Poterikharã Numiá**, foi constituída em 16.09.2004, como uma Associação jurídica de direito privado, sem fins lucrativos e duração por tempo indeterminado, com sede e foro no município de Manaus, capital do Estado do Amazonas, que tem por objetivo social o desenvolvimento econômico de grupos familiares indígenas, através da revitalização e da divulgação da cultura indígena, desenvolvendo ações e projetos de ocupação profissional, aproveitando as potencialidades de mão de obra identificadas entre as associadas, principalmente de artesanato indígena, executando ações de treinamento profissional, com o intuito de atender pedidos. Como Associação, não distribui entre seus associados, conselheiro, diretores, empregados ou doadores, eventuais excedentes operacionais, brutos ou líquidos, dividindo, bonificações, participações ou parcelas dos seus patrimônios, aferidos mediante de suas atividades por meio da execução direta de projetos, programas ou planos de ações, por meio de doação de recursos físicos, humanos ou financeiros, ou prestação de serviços intermediários de apoio a outras organizações sem fins lucrativos e a órgãos do setor público ou privado que atuem em áreas afins.

Justificativa

As mulheres indígenas são oriundas dos interiores do Estado do Amazonas, que chegaram em Manaus trazida em principio por famílias de militares destacados nos pelotões de fronteiras, por freiras salesianas, pelos parentes, ou mesmo pela busca de melhoria de qualidade de vida como, seja de educação, saúde, emprego.

Como em toda cidade, o mercado só absorve mão de obra qualificada e não qualificado endossam a estatística de desemprego. Entretanto, quando se trata da população indígena, a questão ainda é mais grave, pois, mesmo sendo profissional sempre há uma dose bem forte de discriminação, por mais que os indígenas sejam capazes de efetuar qualquer atividade sempre é visto com um ser incapaz. Isso é uma realidade entre as Associadas **Poterikharã Numiã**. A maioria é formada, tem ensino fundamental e ensino médio completo, e outras têm cursos técnicos, entretanto, nunca foram absorvidos pelo mercado. Neste sentido existe em Manaus mais de 20.000 indígenas que se identificam, e mais do que isso os que não se identificam. São famílias que moram nas periferias da cidade, sofrem os males urbanos, vivem sem emprego, vivem na marginalização, sofrem discriminação, e tem baixo auto-estima.

Por outro lado, conforme levantamento da Associação, pelo menos, duas pessoas de cada família sabem fazer artesanato. Profissão aprendido com as mães, pais e com as freiras, no tempo de internato. Nisso, a Associação considera um potencia a ser estimulado, e encara essas pessoas como profissionais, aposta, e, quer aproveitar e proporcionar oportunidade de trabalho, para proporcionar geração de renda às familiares.

Outra motivação para a Associação é de que, hoje, numa realidade de centro urbano, a implantação do projeto, com espaço físico e a estrutura adequada será uma alternativa para valorização cultural dos povos indígenas e resgatar o auto-estima.

Objetivo Geral da Associação

A Associação **POTERIKHARÃ NUMIÃ** tem por objetivo social o desenvolvimento de grupos familiares indígenas, através da revitalização e da divulgação da cultura indígena e da geração de renda, desenvolvendo ações e projetos de ocupação profissional, aproveitando as potencialidades de mão de obra identificadas entre as associadas, principalmente de artesanato indígena, neste sentido a **POTERIKHARÃ NUMIÃ**, executará ações de treinamento profissional e atenderá pedidos de produção.

Parcerias

A Associação é membro da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB, para desenvolvimento de suas atividades conta com a assessoria da Fundação Estadual de Política indigenista do Estado do Amazonas – FEPI.

Por definição política, a Associação tem objetivo de centrar esforços na construção de uma política de competitividade dos produtos indígenas no mercado. Neste sentido tem sua linha de ação na Alternativa Econômica e qualificação dos artesãos e dos artesanatos.

Objetivo do Projeto

Adquirir um espaço físico para ser referencia e Centro de Arte Indígena.

Atividades a Serem realizadas

1. Adquirir um terreno ou casa
2. Adequar o espaço físico para confecção de artesanato e culinária indígena
3. Reuniões de socialização e de elaboração de Planejamento;

Produtos Esperados

1. Um espaço de referencia de construído
2. Uma Alternativa econômica efetivado para as associadas(os).

Orçamento

Item	Atividade	Quantidade	Total
01	Adquirir um terreno ou casa	01	
02	Fogão industrial	01	
03	Fogão Domestico	01	
04	Freezer de duas portas	01	
05	Pratos fundos	40	
06	Talheres	40	
07	Mesas	10	
08	Cadeiras	40	
09	Prato raso	40	
10	Geladeira	01	

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)