FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA
MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL E MEIO AMBIENTE

MULHERES INDÍGENAS EM PORTO VELHO: RELAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO, SITUAÇÕES DE DESENVOLVIMENTO E POLÍTICAS PÚBLICAS

LADY DAY PEREIRA DE SOUZA

Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, área de concentração em Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional sob orientação da Professora Dra. Arneide Bandeira Cemin, para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente.

Porto Velho-RO
2010

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

LADY DAY PEREIRA DE SOUZA

MULHERES INDÍGENAS EM PORTO VELHO: RELAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO, SITUAÇÕES DE DESENVOLVIMENTO E POLÍTICAS PÚBLICAS

Banca Examinadora

_____

Profª. Dra. Arneide Bandeira Cemin

- Presidente -

_____

Prof. Dr. Ari Miguel Teixeira Ott

- Membro -

_____

Prof. Dr. Miguel Nenevé

- Membro -

Porto Velho, 31 de Agosto de 2010.

Resultado: **APROVADA**

Dedico

aos meus avós Luiz Pereira (in memória) e Tertulina Maria

e minha família.

AGRADECIMENTOS

Às mulheres indígenas, pela participação e disposição em fazer com que esta pesquisa acontecesse.

À orientadora Arneide Bandeira Cemin, pela gratificante experiência que me proporcionou ao sugerir o desenvolvimento desta pesquisa com mulheres indígenas, pela presteza no esclarecimento teórico e por acreditar nesta pesquisa.

À Banca examinadora da qualificação e defesa.

Ao corpo docente do PGDRA/UNIR.

Aos colegas do mestrado, com quem compartilhei os momentos de conhecimento em sala de aula, mas também os de amizade.

A Laura Nogueira e Mary Gonçalves, pela amizade e parceria nos estudos.

À amizade de Neide Karitiana, da Organização das Mulheres Indígenas de Rondônia, do Sul do Amazonas e Noroeste do Mato Grosso - OMIRAN, que me auxiliou em algumas compreensões a respeito do meio político indígena e que possibilitou que eu pudesse conhecer outras pessoas.

Às instituições: Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher – DEAM, Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Conselho Indigenista Missionário – CIMI, OMIRAN e Associação Karitiana *Akot Pytim Adnipa*.

À CAPES, pela bolsa que possibilitou que eu dedicasse tempo à pesquisa.

RESUMO

O desenvolvimento econômico na região amazônica desestrutura os arranjos dos ambientes sociais e influencia a migração das mulheres indígenas para a cidade. As transformações advindas desse processo geram novas demandas por políticas públicas, além de acentuar a insuficiência das políticas existentes. Esta pesquisa teve como objetivo conhecer as situações de desenvolvimento e práticas sociais das mulheres indígenas que moram na cidade de Porto Velho-RO, percebendo o contexto da moradia e os aspectos particulares do cotidiano. O uso de abordagem interdisciplinar relaciona as teorias da Antropologia feminista com a Antropologia do desenvolvimento, constituindo a discussão sobre as políticas públicas de gênero em relação às necessidades e novos arranjos vivenciados pelas mulheres indígenas no meio urbano. Tem como método a etnografia, e como instrumentos de coleta de dados, anotações em caderno de campo e entrevistas gravadas com mulheres indígenas. Os resultados indicam que são iniciais as discussões sobre políticas públicas para as mulheres indígenas urbanas, e que estas ocupam ramos de serviço como babá, garçonete e, habitualmente, como empregada doméstica; poucas possuem ensino médio completo da educação escolar, nível este que se relaciona com outras oportunidades de trabalho e de desenvolvimento pessoal; o acesso à saúde ocorre tanto pela procura direta às Unidades de Saúde do SUS, quanto por meio de encaminhamento da instituição indígena; elas vivem no contexto da pobreza urbana, assim como no da violência doméstica (física e psicológica), sendo marcante o agravo do abuso de alcoolismo e outras drogas por parte dos homens da família – pais, maridos, filhos; a dicotomia aldeado/ “desaldeado” divide o reconhecimento das mulheres indígenas urbanas quanto ao atendimento pelas instituições de assistência ao indígena, no relacionamento interpessoal com os funcionários das mesmas instituições, bem como, nas relações com seus parentes aldeados; a participação política nas organizações indígenas e a comunicação com a aldeia são fatores que norteiam as estratégias de interação e de sínteses da aprendizagem das regras da cidade e da cultura das etnias, auxiliando-as quanto aos diversos aspectos da identidade indígena na cidade.

Palavras-chave: mulher indígena, situações de desenvolvimento, políticas públicas, Amazônia, Porto Velho-RO.

ABSTRACT

Economic development in the Amazon region disrupts social environment arrangements and influences the migration of indigenous women to town. The transformations resulting from this process create new demands for public policies, and also highlight the insufficiency of the existent policies. This research aimed to know the situations of development and social practices of Indian women who live in the town of Porto Velho-RO; realizing the living context and particular aspects of daily life. The use of an interdisciplinary approach relates the theories of feminist Anthropology and development Anthropology, structuring the discussion on public policies of gender in relation to the needs and new arrangements lived by Indian women in the urban environment. This research used ethnography as its method, and as an instrument of data collection, fieldnotes and interviews recorded from Indian women. The results point out that discussions on public policies to those urban indigenous women are in the beginning, and that they occupy sectors of service as babysitters, waitresses, and, habitually, as housekeepers; few have completed high school education, a level of study that is related to other job opportunities and to personal development; the access to health benefits occurs directly through the search of health units of SUS as well as through the conduction of the Indian institute; they live in the context of urban poverty, go through domestic violence (physical and psychological), suffer under the abuse of alcohol and other drugs of the men in their family – fathers, husbands, sons; the dichotomy villager/ "non-villager" breaks the acknowledgment of urban indigenous women when it comes to the service that should be offered by the institutions of indigenous assistance, in their interpersonal relationship with the employees of the same institution, as well as in the relationship with their villager relatives; political participation in the indigenous organizations and the communication with the village are factors that guide the strategies of interaction and of synthesis of learning of rules of town and of ethnicities' culture, helping these women in the various aspects of indigenous identity in town.

Key words: indigenous woman, situations of development, public policies, Amazon, Porto Velho-RO.

LISTA DE SIGLAS

BANCO MUNDIAL – Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CASAI – Casa de Saúde do Índio

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos

CEPAL – Comissão Econômica para América Latina

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNDM – Conselho Nacional dos Direitos da Mulher

CUNPIR – Coordenação da União dos Povos Indígenas de Rondônia

DATASUS – Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde

DEAM – Delegacia Especializada de Atendimento a Mulher

EFMM – Estrada de Ferro Madeira Mamoré

EJA – Educação para Jovens e Adultos

ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio

FEM – Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour

FMI – Fundo Monetário Internacional

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA – Instituto Socioambiental

MIT – Instituto Tecnológico de Massachusetts

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

PEA – População Economicamente Ativa

PIN-PROTERRA – Programa de Integração Nacional/Programa de Modernização para a Agricultura

PJ – Pastoral da Juventude

PND – Plano Nacional de Desenvolvimento

PVEA – Política de Valorização Econômica

POLONOROESTE – Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil

PROUNI – Programa Universidade para Todos

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPM – Secretaria Especial de Políticas para Mulher

SPVEA – Superintendência do Programa de Valorização Econômica da Amazônia

SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

SUS – Sistema Único de Saúde

UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância

UNIR – Universidade Federal de Rondônia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10

CAPITULO 1 – Antropologia, feminismo e desenvolvimento 13

Antropologia e feminismo 13

Antropologia e desenvolvimento 20

Migração e relações sociais de gênero 23

Política pública, gênero e etnicidade 27

CAPITULO 2 – Mulher indígena na Amazônia 31

Gênero feminino e imaginário de dominação colonial 31

Imaginário sobre a Amazônia e política nacional de desvalorização da mulher indígena ... 37

CAPITULO 3 – Materiais e métodos 43

Procedimentos 43

Os étnicos sujeitos de pesquisa 47

CAPITULO 4 – Mulheres indígenas na cidade de Porto Velho 51

Maria Kaxarari 51

Raimunda Karipuna 54

Julia Karitiana 58

Rose Karitiana 64

Luzia Tapuia 66

Aparecida Tenharim 69

Sandra Apurinã 73

Antônia Cassupá 76

CONCLUSÃO: Situações de desenvolvimento, relações de gênero e políticas públicas 82

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA..... 88

ANEXOS 95

A – Termo de consentimento livre e esclarecido 95

B – Termo de autorização da Organização de mulheres indígenas de Rondônia, noroeste do Matogrosso e sul do Amazonas – OMIRAM 97

INTRODUÇÃO

Iniciei contato com a problemática social indígena nos anos 90, período em que estava engajada nos propósitos sociais da Igreja Católica como participante da Pastoral da Juventude - PJ. Esta pastoral proporcionava envolvimento político partidário no Estado através dos movimentos estudantis e das lutas sociais. Então, como se tentássemos atualizar os sentimentos de luta estudantil do período da ditadura militar, nos envolvíamos nos movimentos de lutas contra a situação de exclusão e opressão social de grupos minoritários da sociedade como sem terras, idosos, jovens, pobres, presidiários e indígenas. Presenciei discussões e manifestações da igreja, do Conselho indigenista missionário - CIMI e dos povos indígenas. As discussões apresentavam os indígenas como excluídos e oprimidos pelo sistema capitalista.

O interesse em trabalhar com mulheres indígenas foi sugestão da orientadora Profª Dra. Arneide Bandeira Cemin. O estudo justifica-se pela escassez de informações sobre situações sociais locais, pela recente extensão dos direitos de cidadania aos indígenas e pela crescente migração de indígenas para as cidades.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2005) em sua publicação *Tendência demográfica: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográfico 1991 e 2000* informa que em 2000, 52,0% da população auto declarada indígena do Brasil residia em zonas urbanas e 47,8% nas áreas rurais, enquanto em 1991, 75,9% dessa população habitava em área rural. Evidenciando a tendência do aumento da migração do indígena para a cidade.

Os dados indicam ainda que há predomínio de mulheres indígenas na cidade, contraposto ao excedente masculino nas áreas rurais. Este excedente está associado à saída de mulheres indígenas adultas por meio de migração em direção aos centros urbanos. Dessa forma, é possível afirmar que mulheres indígenas migram mais para a cidade do que os homens. O fato de que indígenas estejam migrando para a cidade e que parte significativa seja mulheres, torna o estudo relevante para conhecer quais são e como se estabelecem as relações sociais delas no contexto multicultural que a cidade apresenta.

Na Amazônia as relações sociais interétnicas vem sendo construídas desde o período colonial, intensificadas pelos programas de desenvolvimento. Historicamente, populações de

outros lugares do Brasil foram atraídas pelas possibilidades de riquezas; fazendeiros, grileiros, empresas extrativistas, agências desenvolvimentistas, missões religiosas, exército foram alguns dos atores sociais que contribuíram para a constituição da sociedade amazônica. A região amazônica tornou-se uma arena de conflitos promovendo, dentre outras transformações, a ocorrência da saída de homens e mulheres indígenas de seu ambiente tradicional e exigindo novos arranjos sociais para as populações indígenas envolvidas.

O impacto interétnico nas diversas sociedades indígenas por meio desses programas de desenvolvimento exige reflexão sobre as modificações nas relações sociais de gênero e sobre as circunstâncias da migração para a cidade: como são constituídas as práticas sociais das mulheres indígenas na cidade de Porto Velho frente às situações de desenvolvimentos e no contexto das políticas públicas? Busca-se compreender o processo de migração para a cidade, as relações constituída entre aldeia e cidade, o pertencimento étnico, a vivência no espaço multicultural da cidade e as relações com as instituições públicas.

Foi utilizado o método etnográfico com observações de campo e entrevistas semi-estruturadas e gravadas. Buscou-se conhecer as mulheres indígenas em seus próprios termos através de relatos das experiências de vida das participantes da pesquisa.

O referencial teórico é interdisciplinar, apoiando-se na Antropologia feminista e na Antropologia do desenvolvimento. A teoria feminista para evidenciar a polifonia de experiências e a argumentação sobre as estratégias de poder das mulheres, bem como pela epistemologia que valoriza a subjetividade. A Antropológica do desenvolvimento proporciona uma compreensão holística das situações de desenvolvimento. A teoria do desenvolvimento é discutida em dois aspectos: subsidiando o entendimento histórico quanto à trajetória da mulher indígena da aldeia à cidade e, quanto às questões sociais e políticas.

O trabalho está organizado em quatro capítulos, sendo que os dois primeiros capítulos são dedicados a revisão bibliográfica. No primeiro exponho a fundamentação teórica relativas a Antropologia feminista e a Antropologia do desenvolvimento, buscando articular as temáticas do desenvolvimento, do gênero e das políticas públicas. O segundo capítulo discute os contatos interétnicos a partir da colonização das Américas e da Amazônia, enfatizando a idealização da imagem da mulher indígena grafada nas produções literárias pelos navegantes Europeus e como os discursos a respeito dessa imagem, pautaram os diversos contextos de violência e desvalorização dessas mulheres. Esse capítulo tem finalidade, também, de informar ao leitor os principais meandros de ações políticas que impulsionaram as transformações na cultura de muitas etnias da Amazônia através dos programas de desenvolvimento.

No terceiro capítulo estão os procedimentos metodológicos adotados para a realização da pesquisa; o caminho de investigação (as visitas as instituições governamentais e não governamentais, as participações em eventos com indígenas) que me auxiliou no conhecimento sobre a articulação política e organizativa dos indígenas na cidade de Porto Velho, e que inclusive possibilitou conhecer as mulheres indígenas entrevistadas neste estudo. Encontra-se ainda, a apresentação dos sujeitos da pesquisa constituindo no breve histórico sobre contato das etnias com a sociedade nacional. Por fim, no quarto capítulo estão as notas de campo, a apresentação e a discussão das oito narrativas das mulheres indígenas. No conjunto, abordamos as relações sociais de gênero, as situações de desenvolvimento, o contato interétnico e as políticas públicas.

CAPÍTULO 1 – Antropologia, feminismo e desenvolvimento

Antropologia e feminismo

A descoberta do Novo Mundo e a expansão da colonização europeia, sugeriram ao campo científico o pensar sobre as sociedades "primitivas". A Antropologia, além de estudar a evolução física da espécie humana, buscou descrever e explicar as sociedades não ocidentais. Morgan (1818 – 1881) propôs um modelo teórico integrando os aspectos econômicos, técnicos, políticos e sociológicos, definindo etapas evolutivas e universais: selvageria, barbárie e civilização, esta última, definida por ele como sociedades com escrita. Mais tarde Lévi-Strauss (1978) esclarece que, aos povos que: "[...] normalmente, e erradamente, chamamos "primitivos" – chamemos-lhes antes 'povos sem escrita', por que, segundo penso, este é que é o fator discriminatório entre eles e nós [...]" (1978: 24). Os estudos comparativos, desta forma, contribuíram para "explicar a *universalidade e a diversidade* das técnicas, das instituições, dos comportamentos e das crenças, comparar as práticas sociais de populações infinitamente distantes uma das outras tanto no espaço como no tempo." (LAPLATINE, 2006: 72). Nesta empreitada, a etnografia é considerada uma ferramenta de pesquisa fundamental.

A etnografia pode ser compreendida como a prática da observação, da conversação e da convivência do pesquisador com o sujeito da pesquisa, além de registros acerca dessas experiências com o "outro". Geertz (1973) afirma que na prática da observação etnográfica são estabelecidas relações, transcrição de textos, atualização de um diário, esclarecendo que nossos dados são as construções que fazemos das construções de outras pessoas, e para isso é preciso "compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma ideia ou o que quer que seja que está insinuado como informação de fundo antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente" (1973: 37).

Numa retomada cronológica, James Clifford, um dos principais estudiosos do processo da "desconstrução" da etnografia clássica, conta que no final do século XIX o etnógrafo e o antropólogo tinham papéis distintos, respectivamente em: "aquele que descrevia

e traduzia os costumes e aquele que era o construtor de teorias gerais sobre a humanidade" (1998: 26) – a junção da Antropologia com a etnografia é mais recente. A etnografia assume o caráter de pesquisa de observação participante somente na década de 20 do século XX, quando passam a surgir inovações e novos estilos de conhecer e apresentar textualmente as observações dos pesquisadores, a exemplo do modelo estabelecido por Malinowski (*Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, 1922). Mas é em meados do século XX que a escrita etnográfica, bem como a Antropologia, passa por discussões epistemológicas que levaram a questionamentos sobre seu modo de ser realizada. Surgiram, fundamentalmente, as questões relacionadas à autoridade do escritor e de sua escrita.

Essas discussões foram orientadas pelo desconstrutivismo, uma corrente filosófica que preconiza uma nova maneira de ler os textos, desenvolvida pelo filósofo Jacques Derrida (1930 - 2004). O desconstrutivismo provocou discussões epistemológicas que possibilitaram a releitura de teorias, métodos e análises. A questão fundamental em discussão foi a inversão da hierarquia natural do superior sobre o inferior. Isso revelou um novo olhar na hierarquia estruturada em muitas disciplinas através de oposições superior/inferior, civilizado/selvagem e trouxe para o centro das discussões os símbolos da inferioridade destas concepções: o etnógrafo e o sujeito de pesquisa ou informantes na Antropologia; o masculino e o feminino nos estudos de gêneros e/ou feminista; o colonizador e o colonizado no pós-colonialismo.

> Pensar o termo inferior como principal, produzir o derrubamento da hierarquia, como sugere Derrida, constitui, deste modo, o primeiro passo na dinâmica de uma abordagem desconstrucionista. [...] A prática da desconstrução, portanto, consiste em inverter a hierarquia tradicionalmente estabelecida entre um conceito e seu oposto correlato, para em seguida estabelecer, não a redução de um conceito a outro, como postularia a filosofia de Hegel, mas sim o jogo, a incessante alternância de primazia de um termo sobre o outro, produzindo, assim, uma situação de constante indecisão (VASCONCELOS, 2003: 75).

Ao apresentar essa possibilidade de transitar entre um conceito e seu oposto, Derrida propõe também a anulação das posições indicadas como "superior" e "inferior", atribuindo às partes equivalência como sujeitos. O exercício de compreender o outro como parte equivalente, justamente, pela sua alteridade, torna interessante o ato de desconstruir as noções estabelecidas a respeito da mulher indígena: a mulher indígena como a eterna figura sem voz.

> [...] deve-se ter em mente o fato de que a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a essas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade.

> Essa estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade no texto (CLIFFORD, 1998: 21).

A escrita etnográfica se baseia na experiência e interpretação do pesquisador sobre o modo de vida do outro. Para Clifford (1998), a hegemonia da representação do etnógrafo sobre o outro agora pode ser contestada, inclusive pelas vozes que compõem os textos etnográficos. A autoridade constituída na escrita etnográfica clássica, basicamente, começa a se desintegrar com a somatória de diversos acontecimentos como o fim e a redistribuição do poder sobre as colônias a partir da década de 1950 do século XX, a disseminação da leitura e escrita nas demais sociedades e com o surgimento de novas vertentes teóricas como o pós-colonialismo.

Edward Said, em sua obra *Orientalismo,* de certa forma inaugurou os estudos pós-coloniais. O pós-colonialismo, como teoria que desconstrói a hierarquia colonizador / colonizado, se torna relevante para este estudo, como meio de refletir sobre as mulheres indígenas, a "outra" não ocidental. Pode-se dizer que Said (1979) trabalha na contramão do discurso colonial. Ele revela por meio da ficção como as obras publicadas no Ocidente inventam um "Oriente" de acordo com os desejos daqueles que querem controlar o outro. Mesmo referindo-se à "visão do ocidente sobre o oriente", podemos dizer que este estudo pode também ser aplicado à "visão do norte sobre o sul".

Said (1979) critica, por exemplo, a visão unificadora e classificatória que o povo dito "superior" faz sobre o "inferior". Assim é fácil percebermos uma generalização quando falamos do "outro", seja indígena, sul-americano ou oriental. Said (1979: 155) explica que entre o Oriente e o Ocidente, como forma de auto afirmação, somente a coletividade anônima e vasta importava ou existia. A interpretação de Said (1979) é convergente com a Antropologia no que toca às representações sobre o "outro", geradas a partir dos textos ocidentais.

As etnografias têm explorado uma variedade de assuntos relacionados às diferenças culturais e às diferenças entre homens e mulheres, focando a maneira como cada cultura manifesta essa diferença, principalmente no concernente à diferença dos papéis sociais homem / mulher frente aos vários aspectos da sociedade. Sob o olhar feminista, esses textos são materiais ricos para discutir muitas questões que desvendam a condição de opressão imposta à mulher na maioria das sociedades.

O Movimento Feminista no final do século XIX é influenciado pelo Liberalismo e teve como contexto a luta pelo sufrágio universal na Europa e nos Estados Unidos. O voto era visto como o meio mais prático para alcançar a efetiva participação da mulher na vida pública

e especificamente na política a fim de conseguir as demais reivindicações sociais almejadas (NYE, 1995: 19). Desde então, o movimento feminista recebe a influência de várias correntes filosóficas além do liberalismo, o marxismo, o existencialismo e o pós-modernismo ou desconstrucionismo que possibilitou a interação de ampla base de debate interdisciplinar.

> A base múltipla de seus debates é criada através de sua deliberada abertura interdisciplinar e da competitividade entre suas próprias abordagens internas. Na verdade, a rotulagem autoconsciente de suas posições é esclarecedora a esse respeito. Liberais, radicais, marxistas, as feministas falam referindo-se umas às outras (STRATHERN, 2006: 54).

Essa multiplicidade de vozes converge quanto à defesa da igualdade de direitos entre os sexos e o reconhecimento de que a condição inferiorizada da mulher é constituída de forma social e histórica (TILLY, 1994; NARVAZ & NARDI, 2007).

Na década de 70 e 80, o Feminismo aparece como discurso intelectual e político, e amplia seus debates para outras partes do mundo. O caráter plural e interdisciplinar intrínseco na teoria feminista promove a ampliação retórica do debate e permite o transitar das suas perspectivas em outras áreas do saber:

> Quer se identifiquem ou não como feministas: historiadoras, sociólogas e antropólogas, assim como literatas, psicanalistas, psicólogas, e filósofas que, ao privilegiarem essa temática, se reconhecem em alguma medida presentes neste "campo", entendem que os movimentos sociais de liberação das mulheres introduziram novas perspectivas e novas interrogações aos diferentes saberes disciplinares e à ciência, à epistemologia e à filosofia enquanto tais. Reivindicam, portanto, um caráter inovador face à tradição dos saberes disciplinares (MACHADO, 1994: 02).

Na Antropologia muitas questões foram levantadas e estudadas frente ao grande acervo de relatos etnográficos e aos elementos sociais que ele fornecia sobre os papéis de homens e mulheres na cultura de diversos povos. Assim, as feministas voltaram os olhares para essa disciplina, empenhando-se em questões como: por que em uma sociedade mais igualitária, em quase todos os aspectos, as mulheres continuavam sendo postas à margem do poder? Ou por que a diferença entre os sexos reflete na desigualdade social? Com estes e outros questionamentos, as estudiosas realizaram análises críticas sobre a universalidade da opressão e subordinação da mulher ao evidenciar as estratégias sociais que facilitaram ou impediram os intentos das mulheres na busca de mudanças no seu *status* na sociedade. (LAMAS, 1986: 174; LOBATO, 1992; BONETTI, 2006; ROSALDO, 1995) Os relatos etnográficos possibilitaram a evidência sobre a complexidade da história da mulher com a

adição de vozes críticas, desconstrutivas e propositivas que contribuíram para demonstrar o caráter androcêntrico da ciência e seus métodos de trabalho (SALGADO, 2006).

A reflexão sobre a subjetividade dos sujeitos é uma das principais contribuições do Feminismo às pesquisas em Ciências sociais. A universalidade da subordinação feminina foi à situação qualitativa que instituiu a categoria "mulher" como uma unidade dos estudos subjetivos, favorecendo a inclusão dos debates surgidos no campo acadêmico e político, nas agendas políticas dos países ocidentais, e, posteriormente nos países subdesenvolvidos. Contudo, uma ampliação interdisciplinar dos debates feministas contribuiu também para estudar os sujeitos sociais como um todo, abrangendo não só mulheres, mas homens e mulheres como perspectivas de gênero e transversalidade.

> Os estudos de gênero e as indagações sobre as epistemologias feministas introduziram, ao lado dos outros estilos de fazer ciência social, um estilo que desse mais lugar à reflexão sobre a subjetividade do (a) autor (a) e da construção das subjetividades dos sujeitos sociais (MACHADO, 1998: 116).

Esse "lugar à reflexão" sobre as subjetividades nos remete a uma polifonia das estratégias de vivências das mulheres como relatos que podem ser trazidos ao centro dos debates acadêmicos e políticos. Essa pluralidade realimenta a característica política que o Feminismo assumiu na história. O pensar sobre a subjetividade posiciona o sujeito de pesquisa como protagonista ao construir o objeto de conhecimento (as narrativas) e, no caso das mulheres indígenas urbanas, direciona um olhar não somente para os lugares delas na sociedade, mas também, para verificar como a sociedade aparece na sua vivência (COSTA, 2002; MACHADO, 1994). A subjetividade, assim, permite perceber as singularidades na vida das mulheres indígenas urbanas de maneira individual ou, ainda, fatos e semelhanças entre elas numa sociedade caracterizada pela diversidade cultural. A perspectiva subjetiva converge com as pesquisas etnográficas, pois, ambas estão voltadas para o sujeito nas suas próprias formas de constituição social. Nesta perspectiva, a Antropologia contribui aos estudos feministas com o viés holístico, de forma que a visão sobre as experiências das mulheres indígenas parte da compreensão de uma totalidade contextualizada pelo processo de contato com a sociedade nacional para a percepção da individualidade da vivência delas no contexto urbano.

De acordo com Strathern, além da compreensão holística, as feministas podem adotar da Antropologia a compreensão “pluralista a respeito das formas sociais e culturais” (2006: 76). Assim, na perspectiva da Antropologia Feminista, a sociedade é relação e conexão, por

isso, força unificadora que classifica e marca os sujeitos, que de outro modo seriam singulares, tanto que alguns trabalham para a transformação do caráter da relação que os conectam:

> A "sociedade" é vista como aquilo que conecta os indivíduos entre si, as relações entre eles. Assim, concebemos a sociedade como uma força ordenadora e classificadora e, nesse sentido, como uma força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irredutivelmente singulares. As pessoas recebem a marca da sociedade ou, alternativamente, podem ser vistas como transformando e alterando o caráter daquelas conexões e relações. Mas, como indivíduos, são imaginadas como conceitualmente distintas das relações que as unem (STRATHERN, 2006: 40).

Em contexto urbano multicultural, frente à demanda de políticas públicas, as mulheres indígenas devem ser consideradas como classificadas na categoria de indígena. Mas essa é uma percepção frágil, pois elas representam origens étnicas e culturais diferentes e singulares. Muitas vezes elas mantêm o contato com seu povo de origem, assim revivem mais intensamente os laços com a cultura de origem, o problema de diversidade e de singularidade de espécie humana. A cultura é um dos temas centrais dos estudos antropológicos.

> A partir dos seus inícios no começo do século XIX, até à primeira metade do século XX, a reflexão etnológica consagrou-se largamente a descobrir como conciliar a unidade postulada do seu objeto com a diversidade, e muitas vezes a incomparabilidade, das suas manifestações particulares. Para isso, foi necessário que a noção da civilização, conotando um conjunto de aptidões gerais, universais e transmissíveis, cedesse o lugar à de cultura, tomada numa nova acepção, pois ela denota então outros tantos estilos de vida particulares, não transmissíveis, compreendidos sob a forma de produções concretas - técnicas, usos, costumes, instituições, crenças - mais do que de capacidades virtuais, e correspondendo a valores observáveis em lugar de verdades, ou como tal supostas (LÉVI-STRAUSS, 1983: 52).

A partir do século XVIII, a Antropologia delineia reflexões sobre a cultura como base da existência humana. Inicia-se a crítica ao determinismo biológico e ambiental para a compreensão da cultura, a exemplo da determinação biológica para definição dos papéis e funções masculinas e femininas em sociedade e o determinismo geográfico que explicava o modo de vida das culturas conforme o ambiente (clima, vegetação, flora e fauna). No exercício antropológico, o conceito de cultura foi se mostrando desvinculado das limitações biológicas e geográficas, pois as diferenças se apresentavam em sociedades que habitavam o mesmo ambiente geográfico e se diferenciavam também em suas atribuições quanto às atividades femininas e masculinas:

> A verificação de qualquer sistema de divisão sexual do trabalho mostra que ele é determinado culturalmente e não em função de uma racionalidade biológica. O transporte de água para a aldeia é uma atividade feminina no Xingu (como nas favelas cariocas). Carregar cerca de vinte litros de água sobre a cabeça implica, na verdade, um esforço físico considerável, muito maior do que o necessário para o manejo de um arco arma de uso exclusivo dos homens. Até muito pouco tempo, a carreira diplomática, o quadro de funcionários do Banco do Brasil, entre outros exemplos, eram atividades exclusivamente masculinas. O exército de Israel demonstrou que a sua eficiência bélica continua intacta, mesmo depois da maciça admissão de mulheres soldados (LARAIA, 2001: 19).

Edward Tylor (1982 - 1917) formulou o conceito considerado moderno do que é cultura: "tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade" (TYLOR *apud* LARAIA, 2001: 25). A cultura implica em aprendizado: as pessoas aprendem e interagem com a cultura. Sua compreensão é pautada com o constante processo de modificação representada pelo movimento de criação/aprendizagem/criação. Não há uma rigidez quando se trata da cultura, as fronteiras são perpassáveis, mas persistem apesar de interação, de acordo com Barth (1998):

> [...] as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam [...]. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas [...] [e que] as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes (BARTH, 1998: 188).

As fronteiras étnicas persistem constituindo as identidades pois, firmam, conceitos e preconceitos sobre características diferentes ou semelhantes ao que é discriminável. Entretanto, Barth afirma que pouco importa a existência de dessemelhanças comportamentais do indivíduo com sua cultura, se a pessoa afirma sua pertença a ela. De forma que, uma vez motivadas, as pessoas transitam por diferentes fronteiras culturais.

Antropologia e desenvolvimento

A ideia de Desenvolvimento como programa político dos países desenvolvidos para os subdesenvolvidos foi registrada em meados do século XX, no discurso de posse proferido pelo presidente Harry S. Truman dos EUA:

> É preciso que nos dediquemos a um programa ousado e moderno que torne nossos avanços científicos e nosso progresso industrial disponíveis para o crescimento e para o progresso das áreas subdesenvolvidas. […] O que imaginamos é um programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de uma distribuição justa e democrática (Documents on American Foreign Relations, 1967 *apud* SACHS, 2000: 59).

O termo "subdesenvolvimento" passou a ser utilizado em documentos de organizações internacionais para se referir a todas as populações desprovidas de semelhanças econômicas e políticas com os países ricos. Ao mesmo tempo, foi atribuída à palavra "desenvolvimento" um sentido positivo de melhoria, de mudança favorável, suprindo o declínio dos termos "progresso", "maturação" e "evolução" há muito utilizados durante a expansão industrial e o crescimento das cidades e passando a ser vistos com aversão pela sociedade civil por causa dos problemas sociais gerados por esse crescimento.

A conotação de inferioridade atribuída à cultura das populações dos países ditos subdesenvolvidos está intrínseca nas propostas de financiamentos ao desenvolvimento dessas nações. Neste sentido, Sachs (2000) esclarece que o desenvolvimento, em sua essência, possui um caráter colonizador, pois ao estabelecer seus valores econômicos exige uma automática desvalorização das outras formas de vida social.

> Essa desvalorização transforma, em um passe de mágica, habilidades em carências, bens públicos em recursos, homens e mulheres em trabalho que se compra e vende como um bem qualquer, tradições em um fardo, sabedoria em ignorância, autonomia em dependência. Transforma as atividades autônomas e pessoais, que incorporam desejos, habilidades, esperanças e interação social ou com a natureza, em necessidades cuja satisfação exige a mediação do mercado (SACHS, 2000: 74).

Para Escobar (1985), a ideia de desenvolvimento nos marcos teóricos, desenvolvida por Foucault, se fundamenta resumidamente, em três dimensões: sistema de conhecimento, mecanismo de poder e forma de subjetividade. De modo que o discurso passa a ser um instrumento que unifica o poder e o conhecimento e é utilizado pelos homens para governar a

si mesmo e aos outros. Essa unificação se dá por meio da apropriação do uso de técnicas por parte dos países ricos, que geram processos de disciplinarização, normatização e divisão do poder, produzindo assim, “a subjugação dos corpos e o controle de populações” ao classificar os grupos sociais e até mesmo sociedades inteiras como inferiores. Nesses termos, a denominação “Terceiro Mundo” tem sido construída pelos discursos e práticas do desenvolvimento como uma invenção que tem o propósito de diferenciar as condições sociais entre os países, reafirmando a “superioridade” das nações desenvolvidas.

A ideia de desenvolvimento fortaleceu-se como verdade por meio da produção de conhecimento e projetos realizados pelas nações “desenvolvidas”, formulando-se as estratégias que viriam a ser implantadas nos países subdesenvolvidos. Este cenário foi satisfatório para os países desenvolvidos, representados por meio de organizações internacionais como o Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento – Banco Mundial ou o Fundo Monetário Internacional – FMI, uma vez que abriu precedentes para que estes apresentassem propostas de financiamentos para os países pobres alcançarem o crescimento econômico.

Os novos modelos econômicos do desenvolvimento reprisam ideias antigas que remontam ao século XIX, referindo-se aos primórdios dos estudos antropológicos em que estudiosos acreditavam que as culturas se desenvolviam de maneira uniforme (LARAIA, 2001: 34-35). Este modelo delimitava uma escala evolutiva na qual as várias sociedades estariam fadadas a percorrer as mesmas etapas que as sociedades “avançadas”.

Apesar da crítica da Antropologia às teorias evolutivas, este modelo é retomado em meados do século XX com a publicação *Etapas do Desenvolvimento Econômico - um manifesto não comunista* do Prof. W. W. Rostow (1961) do MIT - Instituto Tecnológico de Massachusetts, em que estabeleceu cinco etapas de evolução, apresentando-as como modelo para que uma sociedade pudesse atingir o desenvolvimento e, dessa forma, validou a necessidade dos países pobres se desenvolverem. São elas: A “Sociedade Tradicional” que é caracterizada por estruturas expandidas com produções limitadas; As “precondições para o arranco”, sociedades em processo de transição, na medida em que possuem concepções das ciências modernas e expandem através de sua exploração; A “marcha para a maturidade” em que nas sociedades, os acordos são estabelecidos, através do aperfeiçoamento de novas técnicas e garantia de um progresso continuado; A “era do consumo em massa”, em que os consumos vão além das necessidades básicas de alimentação e habitação, focando nos benefícios de uma economia amadurecida e; Para “além do consumo” uma questão que representava uma incógnita para a época (década de 1950).

A crítica desse modelo ocorreu sob a verificação de que o agravamento das questões sociais como desemprego, crescimento populacional, problemas de habitação, podiam ser obstáculos que freavam o desenvolvimento econômico. Neste sentido, Bruzeke (1997: 119) explica que "é o próprio desenvolvimento do projeto global do industrialismo, […] que gera desequilíbrios ecológicos, econômicos e sociais de maneira mais diversificada". Sachs (2000: 67) conta que até então, "o social e o econômico eram considerados realidades distintas". A ideia de chegar a um equilíbrio entre esses aspectos tornou-se objeto de estudo e discussões inclusive, atraindo a atenção de antropólogos. Por meio da valorização do "social", surgiu a perspectiva do desenvolvimento voltada para o interesse social e o indivíduo, enfocando a pobreza e a marginalização geradas pela própria ação econômica do desenvolvimento.

A perspectiva econômica sobrepondo a socioeconômica nos programas de desenvolvimento, como: usinas de energia, mineração, hidrovias, extração de madeiras, agropecuária, evidenciam as desvantagens dos povos indígenas em relação à sociedade nacional. O Estado representa o "dono dos marcos de referências das políticas de desenvolvimento. É quem aceita ou se recusa a modificá-las e lhes outorga, no final, o selo legal da legitimidade" (HERMET, 2002: 188). As decisões governamentais são, dessa forma, orientadas pela necessidade e razão do Estado e tendem a estimular o surgimento de pressões sociais que desencadeiam outros processos sociais e resultam na desestruturação de ambientes já estabelecidos (SACHS, 2000).

Por volta da década de 70, o conceito de desenvolvimento, bem como os resultados de suas políticas, passou a ser questionado primeiramente pela esquerda, depois por ambientalistas e, por fim, por alguns cientistas sociais. Os novos tipos de demandas requeridas nas sociedades indígenas foram o ponto de partida para que antropólogos tivessem interesse pelo tema "desenvolvimento". A Antropologia do desenvolvimento atualmente passa por amplo debate. As posturas de profissionais da área a respeito do estabelecimento de uma subdisciplina vão do extremo favorável ao contrário equivalente. No entanto, é uma área em expansão por apresentar uma variedade de temas, métodos e campos de trabalho. Assim, são vários os temas que podem ser discutidos a partir da perspectiva da Antropologia do desenvolvimento. No que concerne às populações indígenas, os temas vão desde os impactos socioculturais e seus possíveis resultados envolvendo meio ambiente aos problemas habitacionais, pobreza, desemprego, opressão das mulheres, entre outros (SCHRÖDER, 1997).

A multiplicidade de questões geradas no contexto do contato interétnico define as "situações de desenvolvimento". Para entender as transformações ocorridas no povoado de

Iauaretê, Andrello (2006) levou em consideração os variados temas observados no local: "escolarização e urbanização, missão e conversão, sistema político e organização indígena, comércio e mercadoria, projetos econômicos e assalariamento, transformações socioculturais, políticas e econômicas" (2006: 44). Para ele, essas situações de desenvolvimento são produzidas pelo "encontro entre diferentes discursos culturais", e por isso possuem caráter complexo e particular, proporcionando modelos locais de desenvolvimento distintos.

Nesses termos, a noção de situação de desenvolvimento é, nesta pesquisa, uma categoria analítica que compreende sínteses entre o tradicional e o urbano na vida das mulheres indígenas na cidade. Ressalta-se a importância de considerar na vida das mulheres indígenas os temas relacionados à escolarização e urbanidade, trabalho e profissionalização, acesso à saúde, participação política e reconhecimento da identidade e transformações nas relações sociais de gênero, verificando como elas se apropriam desses fatos originados no contato. Nesse contexto, a migração se apresenta como um dos processos que possibilita as interações culturais. Tendo em vista que as mulheres indígenas participantes da pesquisa migraram para cidade, impulsionadas, muitas vezes, por uma migração nacional e/ou por outros elementos resultantes das pressões externas.

Migração e relações sociais de gênero

Um dos pioneiros que tratou sobre o fenômeno da migração foi o geógrafo inglês Ernest George Ravenstein (1834-1913) que escreveu dois artigos intitulados *The Law of Migration* publicado no *Journal of the Statistical Society* de Londres em 1885 e 1889. As duas publicações tratavam de análises dos resultados estatísticos sobre o Recenseamento da Inglaterra de 1881. As informações extraídas dessas análises resultaram em leis que tentavam estabelecer e explicar os padrões de processos migratórios. Dentre elas estão as seguintes constatações: a maioria dos migrantes percorre curta distância; as correntes migratórias dirigem-se para os centros comerciais; o processo de atração de uma cidade em crescimento começa pelas suas zonas circundantes e gradualmente estende-se a lugares mais remotos; os migrantes que vêm de longas distâncias preferem os centros comerciais; os nativos das cidades são menos migratórios do que os da zona rural do país; as mulheres são mais migratórias que homens (PEIXOTO, 2004). Nestas leis, conforme veremos adiante, é possível

encontrar coerências com resultados observados nos processos migratórios realizados pelas mulheres indígenas de Porto Velho.

Na perspectiva sociológica, o processo migratório, a princípio, está diretamente relacionado ao recrudescimento do capitalismo e seus mecanismos, como por exemplo, a industrialização, que agrava o contexto do meio urbano com o excesso de pobreza frente à grande mobilização de trabalhadores (SASAKI & ASSIS, 2000; PEIXOTO, 2004). No viés econômico, a migração é percebida pela abordagem neoclássica como “movimentos populacionais que correspondem à mobilidade geográfica dos trabalhadores em direção aos recursos de produção (terra, capital e recursos naturais)" (FERREIRA, 2001), compreendendo que a migração responde aos diferenciais de salários e oportunidades de emprego entre as localidades.

Outros economistas, no entanto, entendem que é importante analisar outros fatores como a interação social ou a adaptabilidade desses imigrantes ao local. Para esses economistas, as decisões de migrar não são tomadas individualmente, sendo necessário levar em conta os laços mais próximos, como a família. Dessa forma, são evidenciados outros pontos a serem considerados sobre a migração, como: a unidade de análise dos processos migratórios que se desloca do indivíduo para a família ou para a coletividade, que passam a representar unidades culturalmente definidas; outro diferencial é que a "renda" não é mais o único motivo da migração, pois os migrantes podem contar com incentivos das redes sociais, e políticas governamentais promovem mudanças econômicas que geram vários efeitos além do fator renda (SASAKI & ASSIS, 2000). A migração é funcional ao capitalismo ao fornecer o principal fator do sistema de produção: o trabalho humano.

Grandes empresas responsáveis por esses empreendimentos influenciam nas tomadas de decisões dos governos, de tal forma que mesmo em situações em que indígenas agem de forma organizada politicamente, permanecem em desvantagem (BAINES, 2004). Dessa maneira, a relação social entre povos indígenas e sociedade nacional constitui-se de forma excessivamente desigual, o que atrai uma maior atenção dos antropólogos dada a sua vulnerabilidade diante a pressão econômica, política e social exercida através dos programas de desenvolvimento, grandes empreendimentos e mobilização de trabalhadores para região florestada. Estas são pressões que alteram, inclusive, as relações de gênero de várias etnias, outro assunto muito discutido no âmbito da Antropologia do desenvolvimento e feminista.

A discussão sobre gênero parte da compreensão sobre a relação de mulheres e homens. O gênero institui-se como categoria útil para análise por seu caráter transversal (SCOTT, 1990), pois perpassa as diversas áreas do social, e é interdisciplinar. Seu

entendimento pode ser construído por meio de classificação das atividades desempenhadas e papéis sociais atribuídos a mulheres e homens nas sociedades, ou relacionadas às representações do feminino e masculino por seus atributos e qualidades (SEGATO, 2003). A noção de gênero, de acordo com Strathern (2006), diz respeito à categorização de pessoas, objetos e eventos pautados em imagens sexuais que orientam as ideias sobre pessoas, objetos e relações sociais.

> Entendo por "gênero" aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, seqüências etc. que se fundamentam em imagens sexuais - nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as idéias das pessoas sobre a natureza das relações sociais (STRATHERN, 2006: 20).

A diferença física, desde cedo, determinou as funções e papéis de mulheres e homens nas sociedades. Chodorow e Ortner (ROSALDO & LAMPHERE, 1979), ao tratarem da generalização das relações entre sexo e gênero, concluíram que a ideia de diferenciação entre os sexos evidencia a universalização dicotômica e rígida na estrutura social onde mulheres e homens invocam os símbolos respectivos - natureza/cultura, espaço privado/público - que reafirmam a restrição da mulher às atividades relacionadas ao materno e doméstico. São papéis, essencialmente, inferiorizados numa estrutura social em que a cultura privilegia as atividades consideradas masculinas como as áreas públicas, políticas e econômicas.

Rosaldo & Lamphere (1979), ao revisarem vários relatos etnográficos, afirmam que mesmo existindo sociedades mais ou menos igualitárias, em toda parte "os homens têm alguma autoridade sobre as mulheres e possuem direitos legitimados culturalmente para a subordinação e confiança delas" (ROSALDO & LAMPHERE, 1979: 37). É marcante o fato de que as mulheres cresçam como subordinadas e reproduzam essa condição. Nesse sentido, Bourdieu (2002: 22) diz sobre o ser dominado, que “[...] quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhe é imposta, seus atos de *conhecimento* são, inevitavelmente, atos de *reconhecimento*, de submissão”.

A generalização do uso do gênero nas construções intelectuais faz com que o termo seja visto como sinônimo da categoria mulher, ou estudo das mulheres, ou como constata Touraine (2007: 18) “a ideia de gênero efetivamente carregava consigo um determinismo social, e até mesmo ideológico, das condutas femininas”. Louis (2006) critica essa postura corrente, pois essa substituição tende a possibilitar o desaparecimento da discussão de outras problemáticas como mulher, feminismo e patriarcado.

As feministas diferenciam as duas vertentes: enquanto os estudos sobre mulheres estão empenhados em retirá-las de uma situação de invisibilidade frente aos homens, os estudos de gênero abordam o simbólico “feminino” e “masculino” como englobante do cultural, social e econômico (MACHADO, 1998). A categoria gênero possibilita acadêmica e politicamente, o exercício do pensamento sobre a equidade social entre os gêneros (homens, mulheres).

Com a finalidade de diferenciar os estudos de gênero do estudo das mulheres é que as feministas definem as bases nas quais se firmam as concepções sobre gênero. Dessa forma, Machado (1998) explica essa diferenciação ao considerar a categoria de gênero como um novo paradigma por distinguir o sexo biológico de relação social de gênero e por reconhecer que a dimensão de gênero transversaliza as demais relações sociais.

> Em primeiro lugar, porque se está diante da afirmação compartilhada da ruptura radical entre a noção biológica de sexo e a noção social de gênero. Em segundo lugar, porque se está diante da afirmação do privilegiamento metodológico das relações de gênero, sobre qualquer substancialidade das categorias de mulher e homem ou de feminino e masculino. E em terceiro lugar, porque se está também diante da afirmação da transversalidade de gênero, isto é, do entendimento de que a construção social de gênero perpassa as mais diferentes áreas do social (MACHADO, 1998: 108).

A hierarquia de gênero, enquanto estrutura de relações, torna possível a compreensão do fenômeno do poder e da sujeição em diferentes situações: étnicas, regionais e entre as nações, conforme elucida Segato (1998):

> Apesar de ter sido deixada tradicionalmente nas mãos das mulheres, a reflexão sobre gênero, na verdade, trata de uma estrutura de relações e, portanto, diz respeito a todos, esclarecendo-nos sobre os meandros das estruturas de poder e os enigmas da subordinação voluntária em geral, além de originar um discurso elucidador sobre a implantação de outros arranjos hierárquicos na sociedade, ao nos permitir falar sobre outras formas de sujeição, sejam elas étnicas, raciais, regionais ou as que se instalam entre os impérios e as nações periféricas (SEGATO, 1998: 2).

A categoria de gênero é, atualmente, orientadora das políticas públicas e de desenvolvimento. A sua natureza transversal propõe a diminuição da desigualdade entre homens e mulheres ao integrar as mulheres aos assuntos articulados junto à área do desenvolvimento. Dessa forma, no campo dos debates, as perspectivas políticas feministas se aliam às perspectivas socioeconômicas do desenvolvimento, num cenário social em que as mulheres ampliam suas conquistas sociais. São muitas as razões que proporcionam a convergência retórica entre o desenvolvimento e o Feminismo, a exemplo de as mulheres

constituírem a maioria dos pobres, o trabalho feminino ser vital para a reprodução social da espécie e por seu trabalho não ser restrito à reprodução, mas ser importante também no comércio e na indústria.

> Em primeiro lugar, se entre os objetos do desenvolvimento estão a melhoria dos padrões de vida, a erradicação da pobreza, o acesso ao trabalho e a redução das desigualdades sociais, então é bastante natural iniciarmos com as mulheres. Constituem a maioria das pessoas pobres, desempregadas e menos favorecidas econômica e socialmente. [...] Em segundo lugar, o trabalho das mulheres, sempre mal remunerado e desvalorizado, é vital para a sobrevivência e contínua reprodução dos seres humanos [...]. Em terceiro lugar, em muitas sociedades o trabalho das mulheres no comércio, nos serviços e nas indústrias tradicionais tornou-se generalizados (SEN & GROWN, 1988: 29-30).

A perspectiva do gênero facilita a compreensão das dimensões acerca do desenvolvimento, já que revelam aspectos básicos no entendimento e constituição das situações sociais que a mulher passa na sociedade contemporânea de forma mais ampla, tais como: a educação, saúde, trabalho doméstico, remunerado ou não (RUBIO, 2003). Todos esses discursos são centro das reivindicações das mulheres numa perspectiva feminista ocidental. No entanto, esse debate político não está diretamente ligado às condições e anseios das mulheres indígenas, mas, quando estas participam de encontros de mulheres, "compartilham de algumas inquietudes do Feminismo", conforme relata Sacchi (2003). E no contexto urbano, possivelmente a necessidade desse debate seja mais enfática, mesmo sendo mais complexo, pois gera subsídios para discussão no âmbito das políticas públicas.

Política pública, gênero e etnicidade

As políticas públicas surgem da necessidade e interesses da demanda de grupos sociais que lutam para conquistar seus direitos à equidade social. Através de reivindicação, debate e negociação política, os grupos de interesse esperam que suas propostas sejam incluídas na agenda governamental como diretriz garantida em leis e programas visando alocar recursos para sua implementação. Nesta luta, os atores sociais, suas organizações e os órgãos governamentais buscam apoio nos Direitos Humanos e na Constituição Federal de 1988 que delineiam os direitos de cidadania e de humanidade. Quanto à relação entre as

demandas por políticas públicas e o seu ordenamento jurídico, Segato (2003) argumenta que leis não são apenas proibição, mas preveem também as obrigações do Estado.

> A demanda por políticas públicas, portanto, resulta de uma visão muito diferente dos direitos daquela que entende a lei como um conjunto de proibições relativas a uma listagem de condutas contraventoras. A lei prevê também obrigações do Estado para com os habitantes do território nacional. Formulam-se políticas públicas para promover esses direitos e dar cumprimento às responsabilidades assumidas pelo Estado (SEGATO, 2003: 34).

Nesse aspecto, as políticas públicas reforçam a garantia da cidadania dos grupos de interesse que, neste estudo, são representados pelas mulheres indígenas. A partir da década de 1970, houve mudanças significativas relacionadas ao direito da mulher. Contudo, no Brasil, a primeira experiência de políticas públicas para a melhoria na situação de vida das mulheres foi a criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher - CNDM (1985/89). Suas reivindicações convergiam com as propostas dos movimentos internacionais das mulheres. Segundo Montaño *et al* (2003: 12), neste Conselho Nacional "tratava-se não só da entrada das militantes no Estado, mas de sua capacidade para criar uma rede de relações que catalisem as demandas das mulheres e as convertam em políticas públicas".

Diante de outras mudanças sociais e da atenção aos desafios surgidos por meio dos debates frente ao novo século, criou-se em 2002 a Secretaria Especial de Políticas para Mulher - SPM. A mudança principal na dinâmica de funcionamento da Secretaria foi o estabelecimento da ligação direta à Presidência da República que favoreceu a possibilidade de criar modelo de política voltada para transversalização da perspectiva de gênero, desde que instaurada a integração entre agenda do movimento feminista e agenda governamental (MONTAÑO *et al*, 2003:17), cujas fontes principais foram enfatizadas em documento do órgão, tais como a inclusão das

> [...]temáticas de gênero, raça/etnia no processo de elaboração do orçamento e planejamento do governo; a criação de organismos governamentais estaduais e municipais para coordenação e gerenciamento das políticas para as mulheres; e os avanços na incorporação da transversalidade de gênero nas políticas públicas (BRASIL, 2008: 22).

Melo & Bandeira (2005: 47), em uma análise ampla sobre políticas públicas e de gênero, argumentam criticamente contra as políticas públicas que não contemplam a transversalidade da perspectiva de gênero. As autoras expõem a diferença entre as duas vertentes: as "Políticas públicas para as mulheres" que são centradas no feminino como figura inerente às atividades de reprodução social (licença maternidade, lei sobre aborto), de certa

forma, são políticas que não visualizam o relacionamento entre os sexos e que reafirmam a diferença entre os gêneros em relação às dicotomias homem/ mulher, cultura /natureza, retomando as características do biologismo; as "Políticas públicas de gênero", por sua vez, evidenciam a diferenciação e a diversidade na socialização de homens e mulheres, do feminino e masculino, e se interessam também pelas relações interpessoais ao se deterem nos conflitos e nos tipos de contratos entre os gêneros, além de considerar a perspectiva da subjetividade na constituição dos sujeitos. Um exemplo de política orientada pela perspectiva de gênero é a Lei Maria da Penha, nº 11.340, sancionada em 07 de agosto de 2006, que cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher.

A respeito da convergência das perspectivas de políticas públicas de gênero para as mulheres indígenas, sabe-se que

> Uma política pública sensível ao gênero é aquela que contempla a diferença dos gêneros, suas posições e papéis na sociedade. Diretrizes para estas políticas públicas e, mais especificamente, para políticas públicas destinadas às mulheres dos povos indígenas, são enunciados de metas que os executivos federal, estadual ou municipal estabelecem com o intuito de beneficiá-las ou pelo menos protegê-las de impactos negativos (SEGATO, 2003: 36).

As políticas públicas de gênero podem ampliar sua abrangência ao valer-se do conhecimento subjetivo sobre as causas dos problemas que ocorrem entre as mulheres e homens. A complexidade na implantação da política situa-se na necessidade de articulação entre as várias instâncias governamentais. Do processo de elaboração até a implementação de políticas, surgem entraves como desacordos institucionais e operacionais, a visão linear dos gestores públicos, ou a pouca vontade política das esferas governamentais do país. Mas um dos principais entraves se caracteriza pela pouca importância que as autoridades dão a grupos sociais minoritários e com baixa representatividade social, como as mulheres indígenas; seus problemas não constam nas agendas dos gestores públicos. E estes alimentam em seus discursos a ideia simplista de que indígenas devam ser “integrados” à sociedade nacional, ignorando sua identidade indígena quando residem em cidades.

Para mensurar a condição da mulher indígena frente à sociedade nacional, Calla (2007) analisou os dados de mulheres indígenas dos censos demográficos referente ao ano 2000 de cinco países da América Latina: Bolívia, Brasil, Equador, Guatemala e Panamá. Segundo o autor, de modo geral, os povos indígenas fazem parte do segmento da população com acentuado índice de analfabetismo, exclusão do total da População Economicamente Ativa - PEA, e quando trabalham, ocupam serviços considerados de baixo escalão como

agricultura, comércio e doméstico. As mulheres indígenas são mais afetadas pelo analfabetismo se comparadas à situação das mulheres não indígenas e até mesmo se comparadas com homens indígenas.

Na análise dos censos dos cinco países, a equidade social é deficiente. Entretanto, o Brasil possui uma situação bem distinta por apresentar uma enorme distância entre a população indígena e a não indígena, dada a dimensão territorial e grande quantidade da população não índia. No estudo, a porcentagem de mulheres indígenas no total da população de mulheres do Brasil é de 0,43% (CALLA, 2007: 16); nos outros países a proporção da população indígena é mais elevada. Os dados estatísticos tendem a dar margem aos entraves institucionais ao produzir uma leitura na qual essa população poderia ser vista como de pouca relevância para questões de políticas públicas. Em porcentagem, o valor é mínimo, mas na realidade se refere a um total de 368.816 mulheres indígenas e, conforme Calla (2007: 16), "[...] são as pessoas reais que devem importar para as elaborações das políticas públicas"[1], e não dados estatísticos.

Neste contexto, a discussão de gênero articulada à questão de diversidade étnica e social se torna imprescindível para o entendimento das situações sociais e problemas das mulheres indígenas. Entretanto, segundo Segato (2003), para a elaboração de política pública é importante se desviar de intervenções que estabeleçam "gênero" e "etnicidade" como entidades fixas, "sempre idênticas a si mesmas", e, optar por formular políticas sensíveis aos contextos socioculturais e históricos reais. A autora conclui que assim "evitamos cair no pressuposto de que as categorias 'mulher' e, em particular 'mulher indígena' tem conteúdos fixos" (SEGATO, 2003: 37). Dessa forma, é fundamental que os dados percentuais sejam utilizados como instrumento de acompanhamento de evolução social, auxiliando nas elaborações e implantação de políticas públicas, mas estes não podem servir como parâmetros para a escolha de quais grupos sociais. Neste aspecto, o conhecimento subjetivo dos problemas das mulheres indígenas é fundamental para a abordagem dos assuntos relacionados às perdas e aos ganhos frente às situações de desenvolvimento, direcionando as políticas também para os ambientes urbanos, para as necessidades que surgem diante de novas inserções sociais nas quais as indígenas passam a assumir papéis distintos ou inexistentes no modo de vida tribal.

---

[1] "[...] son las personas concretas las que deben importar en el diseño de políticas públicas."

CAPÍTULO 2 – Mulher indígena na Amazônia

Gênero feminino e imaginário de dominação colonial

O modo de vida tradicional dos indígenas – seus costumes, crenças e estrutura social – foi modificado pela interação com as frentes europeias de colonização que se mantiveram por meio da organização das instituições de poder dos "brancos" como o Estado, a igreja, a escola, a imprensa, sendo estas incumbidas de perpetuar o sistema social europeu. Assim funcionavam suas estratégias de ocupação e fixação em terra alheia:

> Rapidamente, os europeus estabeleceram arranjos econômicos que os beneficiaram, confiscaram terras dos nativos, tentaram usar sua força de trabalho e quando isso não foi suficiente, importaram escravos. As estruturas de governo dos nativos foram rapidamente solapadas (STEARNS, 2007: 109).

As estratégias discursivas do colonizador enfatizam a sua força, superioridade, beleza e imponência. Enquanto aos nativos são associados adjetivos como a inferioridade, a fraqueza e a feiúra. Dentre muitas estratégias, a negação configura-se em uma das que fortalece mais ainda a imagem distorcida do indígena pelo colonizador, pois ele os nega, inclusive, como seres humanos. Memmi (1977: 13) explica que ao negar o outro, o colonizador afirma a sua identidade e evidencia necessariamente a negação do outro. Então, se ao indígena sempre se atribui adjetivos ruins, ao colonizador resta os bons adjetivos. A banalização da associação de valores negativos ao modo de vida dos nativos culminou na subjugação dos indígenas, submetendo-lhes à exploração de mão-de-obra, abuso sexual, proibição do exercício de suas crenças, escravização de homens e mulheres indígenas, desvalorização das peculiaridades de cada povo com o efeito de igualá-los a uma só denominação: "índio".

Em muitos povos indígenas das Américas, antes do contato com os europeus, era predominante o sistema onde a posição masculina era superior à feminina, mas de acordo com Stearns (2007: 111) "as visões europeias sobre gênero eram menos igualitárias do que as da maioria dos grupos indígenas". O patriarcalismo europeu era mais forte, e ao mesmo tempo

em que a colonização se dava de forma desumana e violenta, o colonizador tentava empoderar o homem indígena nessa hierarquia do domínio masculino sobre o feminino, ao restringir demasiadamente o espaço ocupado pela mulher indígena. Mas ainda assim, homens indígenas seriam inferiores a homens e mulheres "brancas" nessa hierarquia da desigualdade.

> Aos olhos dos missionários, as mulheres eram parideiras e agentes domésticos, irracionais e, com frequência, problemáticas. Raramente conferia muitas virtudes mesmo às mais fiéis convertidas, embora, ironicamente, tenham sido mulheres, incluindo índias, os principais suportes da Igreja na América Latina (STEARNS, 2007: 113).

A igreja fomentou o cristianismo nas Américas e auxiliou na alteração das relações de gênero tradicionais de cada povo indígena, por exemplo, ao exigir casamentos monogâmicos e mais rígidos entre homens e mulheres indígenas. Segundo Stearns (2007), a redução do espaço feminino ao doméstico permitiu que as mulheres servissem de "agentes de mudança [...] importando novas ideias sobre a vida doméstica [europeia] ou sexualidade aprendidas nas escolas, mas [elas] não puderam conter a erosão das oportunidades que suas mães gozaram na vida de muitas tribos" (2007: 123).

Longe de ocupar algum lugar de poder, mas por cumprir um movimento restrito - doméstico e virtuoso - na sociedade, a mulher indígena teve um forte papel na fixação dos ensinamentos de crenças e costumes europeus dentro das famílias indígenas. Esses movimentos eram, sobretudo, invisíveis e calcados em meio às várias ações de opressão e violência que deterioraram a cultura de muitas etnias. A hegemonia masculina era legitimada, em parte, pela imagem do indígena transmitida através das escritas dos colonizadores. Era dessa forma que se construía o imaginário do Velho Mundo a respeito das mulheres indígenas, como as impressões escritas nos seguintes trechos da carta de Pero Vaz Caminha:

> [...] Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam.
> [...] E uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima, daquela tintura e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições envergonhara, por não terem as suas como ela.
> [...] Também andava lá outra mulher, nova, com um menino ou menina, atado com um pano aos peitos, de modo que não se lhe viam senão as perninhas. Mas nas pernas da mãe, e no resto, não havia pano algum.
> [...] Entre todos estes que hoje vieram não veio mais que uma mulher, moça, a qual esteve sempre à missa, à qual deram um pano com que se cobrisse; e puseram-lho em volta dela. Todavia, ao sentar-se, não se lembrava de o estender muito para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior com respeito ao pudor (CAMINHA, 1500).

O olhar europeu sobre a terra “descoberta” como um todo – habitantes, flora e fauna – era pautado nos conhecimentos da Igreja Católica Apostólica Romana, trazendo em evidência as qualidades como a pureza, inocência, sem algum pudor. Neste contexto, a imagem da mulher indígena idealizada nos textos europeus passa a ter conotações pejorativas.

Cabe citar, por exemplo, o trecho abaixo do poema *Elegia: Indo para a cama* de John Donne (1572 – 1631), um poeta britânico que, vivendo em tempos de expansão colonial da Europa, revela a crença de que a terra nova, no caso a América, era semelhante a uma mulher a ser colonizada, ocupada, desvirginada.

> [...] Deixa que minha mão errante adentre.
> Atrás, na frente, em cima, em baixo, entre.
> Minha América! Minha terra a vista,
> Reino de paz, se um homem só a conquista,
> Minha Mina preciosa, meu império,
> Feliz de quem penetre o teu mistério!
> Liberto-me ficando teu escravo;
> Onde cai minha mão, meu selo gravo.
> Nudez total! Todo o prazer provém
> De um corpo (como a alma sem corpo) sem
> Vestes. As jóias que a mulher ostenta
> São como as bolas de ouro de Atalanta:
> O olho do tolo que uma gema inflama
> Ilude-se com ela e perde a dama.
> Como encadernação vistosa, feita
> Para iletrados a mulher se enfeita;
> Mas ela é um livro místico e somente
> A alguns (a que tal graça se consente)
> É dado lê-la. Eu sou um que sabe [...] (ALMEIDA, 2007).

John Donne, poeta britânico, vivendo quase no mesmo tempo em que viveu o mais canônico dos escritores ingleses, Shakespeare, estava refletindo o pensamento da época. As terras distantes, como a mulher, precisavam ser conquistadas, descobertas, ocupadas e exploradas. Contudo, a leitura desse poema era feita com um sentido voltado para a mulher e o erotismo. Por meio da releitura baseada nas perspectivas feminista e pós-colonial, o poema passou a ser lido com uma visão crítica sobre a relação representativa da mulher com a terra a ser conquistada, trazendo ambas as figuras para uma posição de inferioridade e apropriação colonizadora. Com base nesse pensamento, as terras conquistadas costumeiramente recebiam nomes de conotação feminina como: as "Américas", e por que não elencar também a "Amazônia". A natureza, dessa forma, é representada na fragilidade da figura do ser feminino e vice-versa, afirmando as separações determinadas pelo biologismo – feminino / natureza, masculino / cultura.

Os textos escritos durante a colonização justificavam a constituição de uma visão colonizadora que denotava o sentido de desapropriação de tudo que estava naquelas terras: o lugar, a natureza, o ouro, a mulher. Era uma visão que se propagava pela Europa e para os novos colonizadores, de modo que alicerçou a formação de conceitos e preconceitos sobre a mulher indígena. Esse imaginário constitui expressão das relações de desiguais entre as mulheres indígenas, homens indígenas e europeus.

> O Novo Mundo era descrito como se fosse uma mulher com os braços, e também o corpo, abertos, pronta para receber quem quisesse explorar, pilhar, roubar, plantar suas sementes, cultivar, dominar ou se apoderar dela. Assim, teve início o relacionamento entre a presença masculina no Novo Mundo e as mulheres indígenas. A colonização em si seria uma penetração nas terras. A idéia de florestas virgens, assim como seria o caso da mulher, fez parte de uma fantasia da dominação mais ampla. As Américas estavam prontas para serem ceifadas e as indígenas tornaram-se parte desse processo (BRANDON, 2005: 513-514).

Nos termos do gênero, a dicotomia homem/mulher constantemente aparece no imaginário constituído nas literaturas sobre a América associada à dicotomia cultura/natureza, reforçando assim o ponto de vista etnocêntrico e falocêntrico dos colonizadores. A fragilidade da natureza inerte tal qual a vulnerabilidade da mulher indígena passam a ser símbolos de conquista e dominação masculina. Assim como da natureza eram retiradas suas riquezas e potenciais, das mulheres eram retiradas sua liberdade, ao servirem como amantes, escravas, fonte das informações sobre estratégias de sobrevivência do local.

Para atestar a dominação europeia conquistada por meio de atos de violência e atrocidade cometidos no processo de colonização, os europeus fixavam modelos de mulheres indígenas; elas passariam a ser “valorizadas” por assumirem a forma europeia e “correta” de viver. Convivendo com a sociedade europeia, elas receberiam ainda uma imagem embranquecida nos retratos pintados em épocas coloniais. Algumas mulheres indígenas são vistas, atualmente, como personagens importantes da miscigenação da população nas Américas, como a figura da índia Pocahontas, que é considerada a mãe fundadora do povo dos Estados Unidos e representante da autenticidade indígena. Para Almeida (2007), fica claro que o mito da mulher indígena, criado pela cultura branca e dominante, foi um meio de justificar ou legitimar o cruel processo de colonização.

Na literatura, e até nas histórias atualmente produzidas para o público infantil, a imagem idealizada da mulher indígena é retratada por algumas personagens históricas como Pocahontas (Estados Unidos) e Paraguaçu (Brasil) que figuram a imagem da boa selvagem. Elas vivenciaram situações semelhantes frente à colonização: conheceram o Velho Mundo; foram dados a elas nomes cristãos - Rebeca e Catarina; elas se casaram com homens

“brancos”; são figuras de índias embranquecidas no imaginário da sociedade dominante e são valorizadas pela sua nobreza indígena, principalmente Pocahontas que, dentre várias especulações históricas, é vista como “salvadora” (BELLEI, 2000). Outra figura indígena é Malinche, indígena mexicana, escrava asteca do conquistador Hernán Cortez, que através de sua versatilidade em falar idiomas nativos e o espanhol, serviu como intérprete além de amante, facilitando assim a derrota de vários povos indígenas em favor do conquistador espanhol. Malinche foi a figura indígena que recebeu uma carga negativa por ser vista pelo seu povo como traidora.

Quando as mulheres indígenas atravessam a fronteira cultural e interagem com a sociedade “branca”, ficam sujeitas a uma ambiguidade em que elas podem ser consideradas símbolo de nobreza e virtude como Pocahontas ou de traição e recusa por parte de seu povo, como Malinche; “se, por um lado, para a sociedade, a ‘índia’, vista como uma princesa era um bom vínculo entre o homem branco e a ‘indianidade’, por outro lado, ela foi sendo vista de modo demoníaco, retratada como uma bruxa, prostituta” (BRANDON, 2005: 509). As mulheres indígenas podem ser vistas nas relações de gênero como parte mais vulnerável dessa interação cultural, muitas vezes, sendo sujeitadas a opressões diversas tanto por parte das sociedades de origem como a dominante.

Muitos indígenas, homens e mulheres, sofreram com a opressão e violência no processo de colonização, mas a mulher estava mais sujeita a violência por ser, em algumas etnias, desvalorizada no sistema hierárquico do povo indígena e muito menos valorizada no rígido sistema patriarcal europeu. Monique Mojica, atriz e dramaturga canadense de origem indígena, é autora da peça teatral *Princess Pocahontas and the Blue Spots* (1954). A peça, que pode ser lida pelo viés pós-colonial, apresenta várias personagens femininas e indígenas das Américas que, independente da localização geográfica, sofreram com a opressão, violência, desapropriação, desvalorização, proporcionadas pelo contato com os europeus. Na peça, a autora interage a ficção com fatos históricos de personagens de mulheres indígenas que existiram e vivenciaram o processo de colonização.

> Margaret: Meu marido não teve uma boa temporada de caça, por isso trouxe-me para o forte; e partiu com farinha, açúcar e aguardente. [...] Assim, nós esfregamos o forte e aquecemos as camas deles...e as camas deles...e as camas deles. Rapidamente aprendemos a amar o álcool deles. [...] Nós morremos de varíola, sífilis, tuberculose, parto. Nós nos agarramos no portão do forte ou morremos de fome e congelamos até a morte lá fora. Nós damos à luz Métis. Quando não há mais o que negociar, nossos homens nos negociam, pais, tios, irmãos, maridos, nos trocam por facas, machados,

> mosquetes, bebida alcoólica. Meu marido não teve uma boa temporada de caça (MOJICA, 1954: 44 – 46)[2].

Margaret, uma personagem métis[3], fala de abusos sexuais cometidos pelos europeus à mulher indígena; da facilidade com que indígenas se apegavam ao álcool; de como foram trocadas por ferramentas pelos seus pais, tios, maridos, irmãos índios. Assim como Margaret, a autora traz outras personagens indígenas dos Estados Unidos, México, Chile, Peru, Brasil que relatam ainda outras violências: casamento da mulher índia com europeu e posterior abandono, prostituição, discriminação dos povos indígenas contra a mulher índia que casa ou serve ao homem "branco", sequestros, escravização da mulher, exploração da mão-de-obra e o embranquecimento da mulher índia.

As vozes femininas da peça assumem um tom de denúncia quando a autora releva ações da sociedade masculina, tanto indígena quanto do "branco", contra as mulheres indígenas. Todas essas práticas coloniais foram justificadas pela imagem que se criou sobre a mulher indígena; uma imagem perpetuada por meio das escritas sob perspectiva e imaginário europeu. Podemos considerar também, remetendo ao século XIX, os relatos antropológicos que, sob autoridade da ciência, estudou os povos ditos "primitivos" fazendo interpretações baseadas nas compreensões dos saberes europeus.

> O que era enganoso nos antigos relatos antropológicos era a mistura que se fazia das tradições e crenças pertencentes à diversíssimos grupos sociais. Isto fez que se perdesse de vista uma característica fundamental de todo o material – que cada tipo de História pertence a um dado grupo, a uma dada família, a uma dada linhagem, ou a um dado clã, e tenta explicar o seu destino, que pode ser desgraçado ou triunfal, ou justificar os direitos e privilégios tal como existem no momento presente, ou, ainda, tenta validar reivindicações de direitos que já há muito desapareceram (LÉVI-STRAUSS, 1978: 61).

Nessas condições, a prática antropológica e as literaturas de viagens conduziram à disseminação do conhecimento da imagem das sociedades não ocidentais. Agregaram forma às ideias sobre figuras femininas e características dos territórios "descobertos". Foi dessa forma também que se criou uma imagem da Amazônia.

---

2 Margaret**:** My Husband didn't have a good hunt this season, so he brought me into the fort; and he left with flour, sugar and brandy […] So, we scrub the fort and warm their beds… and their beds…and their beds… We quickly learn to love their alcohol. […] We die from smallpox, syphilis, tuberculosis, childbirth. We claw at the gate of the fort or we starve and freeze to death outside. We birth the Métis. When there is no more to trade, our men trade us, Fathers, uncles, brothers, husbands, trade us for knives, axes, muskets liquor. My husband didn't have a good hunt this season (MOJICA, 1954: 44 - 46).

3 Denominação dada aos descendentes da miscigenação entre povos nativos do Canadá e europeus (principalmente franceses).

Imaginário sobre a Amazônia e política nacional de desvalorização da mulher indígena

Assim como a imagem da mulher indígena, a imagem da Amazônia foi idealizada através de escritos dos viajantes europeus que avançaram em direção aos trópicos. Ao navegarem nas águas dos rios amazônicos, estes homens letrados ajudaram a construir o imaginário sobre a Amazônia, associando-a a noção bíblica de paraíso. Dessa maneira, sua imagem foi definida como um imenso espaço rico em espécies de flora e fauna e o imenso "vazio" de civilização. Gondim (1994: 128) diz que "a Amazônia é o mistério inventado pelos europeus". Esse mistério e todas as implicações de sua "natureza infernalmente paradisíaca" (GONDIM, 1994: 131) eram registradas e reafirmadas por muitos viajantes em seus escritos. Entre as anotações eles registravam também suas observações a respeito do homem nativo.

> O viajante sentia-se agraciado pela natureza com a possibilidade de repetir o ato genesíaco de nomear e descobrir seres e plantas e insetos e rios novíssimos. No geral, o homem nativo era um estorvo. O olhar etnocêntrico do europeu coincidia com a idealização que se encontrava impresso nos diários de viagens dos que o antecederam, normalmente lidos, frequentemente endossados e citados como fontes fidedignas (GONDIM, 1994: 130).

A beleza natural do lugar e a variedade de espécies de plantas e animais davam a noção de vazio aos viajantes que, num ato de negação da presença do outro e com a autoridade da ciência, se sentiam à vontade para nomear e registrar todas as coisas, conforme sua cultura e nomes de seu país natal. Daí se criava a valorização do lugar e das coisas do lugar, ao mesmo tempo em que se gerava uma desvalorização e apagamento das pessoas do lugar (MEMMI, 1977: 25; PRATT, 1999: 99). A população amazônica ou povos autóctones existentes na Amazônia, desde cedo, eram vistos como selvagens bons ou ruins, mas, sobretudo, considerados inferiores e, quase sempre, um obstáculo para que fosse desenvolvida uma organização social no local. O exercício de construir um imaginário sobre a Amazônia consistia também no exercício de construir o imaginário do homem local.

> São poucas às vezes em que os nativos recebem o tratamento didático pelos naturalistas na catalogação da fauna e flora. Quando muito, eram divididos em dois blocos, os selvagens e os semi-civilizados estes formados por tapuios ou caboclos. [...] Os nativos são os agentes que desarmonizam a ordem social instalada pelo homem branco - essa é a conclusão a que praticamente todos os viajantes chegaram depois de visitar o paraíso infernal amazônico. Alexandre Rodrigues Ferreira discorre sobre a perniciosa convivência do gentio com o colonizador, ambos preguiçosos, e Wallace, por seu turno, refere-se à degenerescência do aborígene

> americano ao se transformar em elemento periférico da sociedade branca (GONDIM, 1994: 131-133).

Com a chegada de europeus na Amazônia, os indígenas passam a ter contato com o processo civilizatório que lhes exigiu uma postura diferente da sua vida habitual. Os elementos sociais impostos pela cultura europeia tornam a população local uma das barreiras para a constituição da civilização, fazendo com que fossem atribuídas a eles características carregadas de negatividade como a preguiça e a ignorância. Assim, os povos indígenas eram vistos com descrédito perante a sociedade que se apoderava do lugar. Pois, sendo eles "desprovidos do senso de posse da natureza, perceberão a floresta como morada, abrigo e comida, e a relação homem/natureza será mediada pela narrativa mítica" (OTT, 2002: 81). O modo desapegado e a relação respeitosa com a natureza estabelecida pelos povos indígenas eram originalmente contrários ao modo de vida do colonizador.

Após a Proclamação da República do Brasil, o Governo enquanto Estado se apodera das terras de todo o território, inclusive as habitadas por índios. Então, sob o pensamento hegemônico no qual a diferença entre as culturas indígenas e a sociedade nacional era reconhecida como questões dependentes de evolução das sociedades, surgem algumas correntes políticas como propostas para resolver o problema "índio": um renomado cientista, Hermann Von Ihering, em uma publicação, defendeu a eliminação de índios hostis com a justificativa de que eles eram um impedimento para o avanço da colonização; o catolicismo que defendia a integração do povo indígena por meio da catequese, da evangelização; e uma corrente positivista que argumentava que a proteção e tutela do índio eram de competência do Estado (RIBEIRO, 1982: 129-132; BRAND & ALMEIDA, 2007: 2).

Sob essas discussões, é criado o Serviço de Proteção ao Índio – SPI que apresentou, resumidamente, um caráter assistencial e integracionista com propósito de submeter as populações indígenas ao poder do Estado por meio do instituto da tutela. Este lhes prometeu assistência e proteção, mas do contrário, facilitou a expansão capitalista nas áreas de conflito entre índios e fazendeiros. Ao passar por crises institucionais, o SPI foi subordinado ao Ministério do Trabalho e sob essa ótica, a integração do índio à sociedade nacional se daria pela sua transformação em mão-de-obra ou trabalhador nacional. Posteriormente, o SPI passou para administração militar, chegando "a condição degradante de agente de sustentação dos espoliadores e assassinos de índios" (RIBEIRO, 1982: 148). Em 1967 a Fundação Nacional do Índio - FUNAI substitui o SPI, com propostas reformuladas, contudo, ainda funcionando com visão assistencial e integracionista, ao assumir a tutela dos indígenas.

> Essa visão criada por cronistas, romancistas e intelectuais, desde a chegada de Pedro Álvares Cabral em 1500, perdura até os dias de hoje e tem fundamentado toda a relação tutelar e paternalista entre os índios e a sociedade nacional, institucionalizada pelas políticas indigenistas do último século, inicialmente, por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, atualmente, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Aqui o índio é percebido sempre como uma vítima e um coitado que precisa de tutor para protegê-lo e sustentá-lo [...] (LUCIANO, 2006: 35).

Com a redemocratização do Brasil através da promulgação da Constituição Federal de 1988, o indígena foi considerado como cidadão, portador de direitos e deveres. A Constituição Federal de 1988 possibilitou avanços jurídicos, reconhecendo aos indígenas os direitos originários sobre a cultura de seu povo e as terras que tradicionalmente habitam. Mas uma das principais contribuições foi a possibilidade de os povos indígenas representarem-se politicamente através da criação de organizações indígenas, dando-lhes vez na luta pelos seus interesses frente o Estado. Contudo, as pressões modernizantes impedem a garantia da continuidade da cultura de muitos povos indígenas, nos termos da lei.

Sob a constante perspectiva de valorização da terra e inferiorização dos povos amazônicos, aconteceram os muitos períodos de processos de colonização da Amazônia. Cada grupo colonizador que se apropriava do espaço, com o tempo se tornava em um grupo local, estando sujeito às novas ondas de colonização e modernização. Essas são características dos ciclos que auxiliaram na formação de uma Amazônia constituída com um entrelaçamento de muitos sistemas sociais. Há nestas terras uma diversidade de povos e arranjos sociais muito peculiares, auxiliado fundamentalmente pelas ações resultantes das políticas e projetos de desenvolvimento.

Na Amazônia, passam a ocorrer ações de políticas de desenvolvimento econômico quando o Brasil adota o modelo desenvolvimentista assumido pelos governos consecutivos até os dias atuais. A tentativa para alcançar o crescimento econômico se efetivou através da implantação de programas de planejamento e projetos de desenvolvimento, oferecidos pelos países ricos, tendo como foco aumentar a produção de insumos ao otimizar o espaço geográfico do país. Com bases na lógica desenvolvimentista, que visava o crescimento econômico do país, o governo Juscelino Kubitschek (1956-1961) criou órgãos de intervenções nas regiões não desenvolvidas do país, como a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE e a Superintendência do Programa de Valorização Econômica da Amazônia – SPVEA (RABELLO, 2004). O escopo era proporcionar uma integração nacional fundamentando-se na ideia de reduzir as desigualdades econômicas regionais e crescer economicamente.

Nos anos 70 e 80 o Brasil estava sob a ideologia dos Governos Militares que tinha como objetivo elevar o país para nível de desenvolvido: o Brasil Potência. Desta forma, após minuciosa elaboração de um documento de Metas e Base do governo da década de 1970, foi instituído o Plano Nacional de Desenvolvimento – PND, o primeiro de uma série de três; um período conhecido como a era dos PND's. O governo pretendia alcançar o desenvolvimento do país por meio de ações que envolviam a modernização do núcleo mais desenvolvido da sociedade; o aproveitamento do máximo dos recursos humanos do país; a opção por tirar vantagens da dimensão continental do país com vistas a se tornar em grande potência gerando uma relação da otimização do espaço territorial e produção; e estabelecer as alianças entre governo e setor privado, com ênfase nas indústrias (KON, 1999). Todas essas ações visavam dinamizar a economia brasileira através da intensificação da produção e geração de insumos. Este cenário nacional conduz os olhares para a proposta de desenvolvimento econômico na Amazônia.

O início da modernização na Amazônia se deu em meados do século XX por meio da Política de Valorização Econômica – PVEA criada pelo governo. A antiga concepção sobre a Amazônia é retomada como forma de justificativa para a investida do desenvolvimento econômico no local: "constitui a Amazônia um espaço vazio, economicamente improdutivo e politicamente perigoso" (SPVEA, 1954 apud BRITO, 2001: 135). A noção de "vazio" reduzia a existência da população amazônica a uma insignificância marginalizada e fortalecia a necessidade de intervenção do Estado na região. Num contexto de colonização ou de política de integração nacional, a Amazônia, historicamente, vem passando por mudanças que visam enquadrá-la ao sistema nacional dominante, o sistema do capital.

Os processos migratórios influenciaram na modificação ambiental e populacional da Amazônia bem como na alteração na vida das mulheres indígenas. Os ciclos migratórios aconteceram basicamente com a implantação de projetos de desenvolvimento. Por meio de propaganda explícita, o Governo ofertava incentivos econômicos, trabalho, terra, esperança de vida melhor para pobres das regiões populosas do país.

> O incentivo à colonização da região prendia-se, por um lado, à ideologia da segurança nacional, de ocupação e integração de 'terras novas' ao conjunto do país, simbolizada pelo slogan integrar para não entregar. Por outro lado, prendia-se à necessidade de alocar populações excedentes, expulsas das zonas rurais tradicionais do sul/sudeste pela modernização do setor agrícola, voltado para produtos exportáveis (OTT, 2002: 104).

A migração de mão de obra foi um dos principais mecanismos que permitiram o crescimento e o desenvolvimento econômico (RUBIO, 2003: 33). Os muitos períodos migratórios tiveram e ainda tem como motivação o incentivo do Governo Nacional para mão-de-obra como, por exemplo, as experiências ocorridas no Estado de Rondônia que atraíram um crescente número de pessoas: início do século XX com a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré; o primeiro ciclo da borracha de 1879 a 1912 e o segundo ocorrido em meados do século XX; década de 1970 com de Programa de Integração Nacional/Programa de Modernização para a Agricultura – PIN-PROTERRA; anos de 1980, conhecida como a "década perdida", com a implantação do Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE; e o complexo de construção de Usinas do Rio Madeira que ocorre nos dias atuais.

As transformações estimuladas pela interação dos atores sociais que participavam e ainda participam do desenvolvimento da região – como os fazendeiros, grileiros, empresas extrativistas, agências de desenvolvimento estatais e não governamentais, missões religiosas, empresas de energia, mineradoras, madeireiros, grandes empresários – provocaram desajustes sociais e conflitos que proporcionaram a saída de indígenas, tanto homens quanto mulheres, de seu ambiente original para sanar as necessidades de trabalho, estudos ou saúde. Essa cadeia de acontecimentos tende a criar outras necessidades para o indígena, desconstruindo o conhecimento tradicional, gerando novos fluxos de conhecimentos e a reconstrução de novas possibilidades de comportamento. As mulheres indígenas são incluídas nesse processo ao estabelecerem contato com localidades vizinhas ou mesmo por se mudarem para as cidades, trabalhando em serviços mal ou não remunerados, na maioria das vezes, doméstico (LASMAR, 2008; SEGATO, 2003; SACCHI, 2003).

Para mulheres indígenas o contato significou uma mudança de vida, visto que os migrantes de outras regiões eram, na maioria, homens sem suas companheiras ou solteiros. Frente à presença de posseiros, grileiros, garimpeiros, fazendeiros, funcionários de empresas extrativistas, militares, comerciantes e missionários, numa terra cuja única lei era produzir e enriquecer. De acordo com Segato (2003) eram causados "imensos sofrimentos morais, psicológicos e físicos ao recrutá-las, desde muito jovens, para o trabalho doméstico em regime de semi-escravidão, a prostituição formal ou informal e até o tráfico de drogas". Numa população de maioria masculina, as mulheres se tornavam vítimas de violências de ordem geral.

A modernização da Amazônia significou a desestruturação da cultura de vários povos indígenas e a adequação aos modos da cultura dominante. Para D'Incao (1997: 350)

“em sociedades como a nossa, modernização, para maior parte da população, é: desapropriação de espaços e de redes sociais, culturais e ambientais, sem a contrapartida de reinserção concomitante em novos espaços [...]”. De modo geral, e de acordo com uma das leis de migração, as mulheres estão mais propensas a migrar para longe de suas famílias do que os homens, e não é diferente para as mulheres indígenas (IBGE, 2005). Nesse aspecto, Lasmar (2008) ao fazer análise sobre as mulheres indígenas quando mudam para comunidade ribeirinha ou para cidade de São Gabriel da Cachoeira, percebe que

> [...] o destino das mulheres solteiras é sempre deixar o grupo ao qual pertencem por nascimento; quando casadas, elas são estrangeiras na comunidade em que passam a viver. Os homens, por sua vez, permanecem a vida inteira em sua comunidade de origem, à qual se vêem fortemente associados (LAMAR, 2008: 430).

O cenário social amazônico é complexo e evidencia um conjunto de situações distintas que expõem a mulher indígena a diferentes formas de experiências na sociedade amazônica e urbana. Essa complexidade social atrai debates sobre a transversalidade nas políticas trazendo à discussão os atendimentos das necessidades dessa diversidade, pois apesar do avanço jurídico e em políticas públicas para homens e mulheres indígenas nos últimos anos no Brasil, de maneira geral, “o que se percebe é que a mulher é invisível para o indigenismo brasileiro, existindo ainda dificuldades em obter acessos nas instituições de auxílio” (VERDUM *et al*, 2008:15). E morando na cidade, a indígena vivencia uma maior aproximação com os modos de vida na sociedade dominante e leva uma vida mais próxima da que lhe é apresentada neste contexto, o que lhe confere, muitas vezes, privação de seus costumes. Assim, se justifica a necessidade de políticas de desenvolvimento para mulheres indígenas que levem em conta o contexto urbano amazônico (CEMIN, 2009; D'INCAO, 1997; LASMAR, 2008).

Os aspectos sociais que se apresentam na sociedade amazônica são complexos e contraditórios. Diversos autores indicam que as mulheres na Amazônia se beneficiam dos planejamentos governamentais, pois esses planejamentos resultam em desajustes para os atores sociais tradicionalmente amazônicos: índios, seringueiros, ribeirinhos (D'INCAO, 1997: 351). Nesse sistema multicultural, as várias caracterizações do modo de ser mulher indígena na cidade - as chefes de família, a casada que compartilha o espaço da casa com família extensa, indígena ou não, a trabalhadora, a estudante, a politizada, as que mantêm ou não contato com familiares aldeados – exigem análises concretas e específicas de suas práticas sociais e de suas subjetividades (CEMIN, 2009).

CAPÍTULO 3 – Materiais e Métodos

Procedimentos

A pesquisa visou gerar conhecimento sobre as situações de vida das mulheres indígenas que residem na cidade evidenciando fatores como o processo migratório, aspecto familiar, a interação com as instituições públicas e privadas no âmbito da saúde, educação, moradia e trabalho. Ao viver fora da aldeia, a mulher indígena é identificada pela a FUNAI como "desaldeada": "o termo 'desaldeado' foi criado pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI para descrever os índios que saíram de suas aldeias de origem, porém, 'desaldeado' remete à ideia de 'desenraizamento', de perda de identidade indígena" (BASTOS & SAGAZ, 2005). A desapropriação da identidade étnica tende a gerar dificuldades de sobrevivência para mulheres e homens indígenas na cidade, principalmente, quando são negados os atendimentos de seus direitos por meio das instituições responsáveis.

Para se referir à mulher indígena que vive nos centros urbanos, foram apropriadas para este estudo as seguintes denominações: "índio urbano", reportando-se aos indígenas que permanecem morando na cidade em lugares próximos a outros familiares, formando "pequenas aldeias urbanas", podendo ser no mesmo bairro ou, como identificado nesta pesquisa, na mesma moradia; e, "indígena citadino", sendo indígenas que se fixam nos centros urbanos por períodos extensos, mas não permanente, constituindo trânsito constante entre a aldeia e a cidade (OLIVEIRA, 2000 *apud* PEIXOTO & ALBUQUERQUE, 2007).

Foram analisadas narrativas de oito mulheres indígenas que vivem na cidade de Porto Velho, capital do Estado de Rondônia, que possui uma população de 383.425 habitantes (DATASUS, 2009). Em Rondônia, conforme último censo do IBGE (2005), foram registradas pouco mais de 10.000 pessoas indígenas e, desse total, 1.740 (17,4%) moravam em Porto Velho. As mulheres indígenas urbanas narram fatos específicos, mas também atribuem valores que nos fazem conhecer qualitativamente sobre as situações de desenvolvimento. As pesquisas qualitativas "consistem em descrições detalhadas de situações com o objetivo de compreender os indivíduos em seus próprios termos" (GOLDENBERG, 1997: 53), remetendo

para a subjetividade do indivíduo ao constituir uma relação entre o seu mundo e o mundo social.

As mulheres indígenas são de diferentes etnias, idades, ocupações, escolarização e residem em bairros distintos. Mediante a inexistência de dados sobre onde residem as indígenas que vivem na cidade de Porto Velho, foram contatadas a partir de contatos pessoais, e/ou fornecidos pelos órgãos indigenistas, Conselhos e Associações, e indicação das próprias entrevistadas. A pesquisa visou à qualidade na compreensão de cada caso e não a quantidade, analisando as entrevistas à luz da revisão teórica.

Como já mencionado não houve a pretensão de construir uma etnografia clássica, cujo tempo de convivência do pesquisador com o sujeito é mais extenso. Os encontros com as mulheres indígenas foram através de horário marcado; muitas vezes eram remarcados por impossibilidade de tempo das pesquisadas. O dinamismo que a cidade tende a proporcionar na vida das pessoas foi determinante para a redução do tempo na convivência com elas. Sendo assim, nas possibilidades que se apresentaram no encontro, utilizei alguns instrumentos da etnografia. O principal foi o caderno de campo preenchido com observações realizadas acerca do local de moradia e aspectos de sua vida. Foram realizadas entrevistas gravadas, sem perguntas fechadas, mas com temas sugeridos durante a conversa, tendo objetivo de proporcionar às mulheres o espaço para formularem suas narrativas de vida. Para preservar a identidade das participantes, foram utilizados nomes fictícios, revelando-se apenas as etnias correspondentes.

Os dados sobre aspectos das organizações indígenas foram obtidos através de visitas e participação nos seguintes eventos: o Seminário Participativo sobre a Lei Maria da Penha para mulheres indígenas ocorrido no mês de junho de 2009 em Porto Velho/RO e a Assembleia da Coordenação da União dos Povos Indígenas de Rondônia – CUNPIR em outubro do mesmo ano. Foram visitadas a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, a Delegacia de Atendimento à Mulher – DEAM, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a Organização das Mulheres Indígenas de Rondônia do Sul do Amazonas e Noroeste do Mato Grosso – OMIRAN e a Associação *Akot Pytim Adnipa* dos povos indígenas Karitiana.

O primeiro local visitado foi o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, onde foram fornecidos contatos de mulheres indígenas urbanas que mantêm envolvimento com organizações políticas. A principal contribuição que obtive na visita aos órgãos de assistência aos indígenas foi a percepção crítica e incisiva a respeito do descaso governamental em relação à questão indígena no Estado de Rondônia. Esse descaso foi ilustrado pela história dos indígenas Cassupá, que viveram uma trajetória de escravidão. Estes habitantes da região do

Cone sul de Rondônia, serviram aos propósitos das instituições indígenas federais, trabalhando no estabelecimento de contato com índios isolados, ao utilizar da semelhança da língua Cassupá para estreitar o acesso a outros povos localizados entre os municípios de Colorado D'Oeste, Guajará-Mirim e Porto Velho. Quando em Porto Velho chegaram, foram alocados em um lugar marginal da cidade à própria sorte, sem qualquer apoio governamental, pois, morando na cidade, eram vistos como povo indígena "desaldeado" e por isso não beneficiados pelas instituições indígenas.

Na Fundação Nacional do Índio – FUNAI, a visita foi realizada ao Setor de educação. Este setor trabalha em conjunto com a Secretaria Estadual de Educação com a finalidade de fornecer suporte para a educação escolar nas aldeias que, em sua maioria, possui apenas o ensino fundamental com profissionais índios e não índios. Neste local obtive outros contatos de mulheres indígenas que residem na cidade, também, lideranças de organizações. Foram enfatizados nesta visita os poucos recursos humanos e materiais que a FUNAI possui, fornecendo apenas auxílio institucional para indígenas aldeados. Desse atendimento ficam excluídos indígenas urbanos que não possuem vínculo político ou organizacional. Na sede da FUNAI em Porto Velho encontram-se as salas administrativas e quartos de um cômodo que abrigam indígenas vindos da aldeia em busca de resolver questões relacionadas a tratamento de saúde, financeira, eventos, encontros. Existe também a Casa de Saúde do Índio – CASAI que dá assistência médica aos povos aldeados.

Em contato com uma das lideranças do povo indígena Cassupá, fui convidada para presenciar uma das reuniões do povo. Cabe aqui ressaltar que para os indígenas a denominação "parente" não é atribuída apenas às pessoas da família como na cultura ocidental, pode se referir à pessoas de mesma ou de outras etnias. Estes indígenas vivem em terras da União no perímetro urbano de Porto Velho há mais de quarenta anos. A reunião ocorreu num domingo. Compareceram poucas pessoas, em sua maioria homens, e apenas duas mulheres. Outras mulheres ficaram em casa preparando almoço. Na reunião foram discutidas resoluções do Encontro Regional dos Povos Indígenas ocorridos dias antes, e a situação do serviço de saúde prestado pela Fundação Nacional de Saúde - FUNASA.

Apesar da pouca representatividade dentre tantos homens ouvintes e atentos, uma mulher Cassupá relata sobre os problemas no acesso à saúde, como o afastamento de bons profissionais da FUNASA por reclamações de outros indígenas, as péssimas condições de trabalho e falta de recursos materiais e humanos deste órgão, como a falta de carro e a pouca quantidade de profissionais para acompanhar os indígenas. Continua dizendo que quando teve que acompanhar um parente ao Hospital João Paulo II, o atendimento foi demorado e se

concretizou apenas quando uma enfermeira da FUNASA chegou ao local. Antes disso, recebeu péssimo atendimento por ser indígena.

A orientadora desta pesquisa me apresentou a coordenadora da Organização de Mulheres Indígenas de Rondônia, Sul do Amazonas e Noroeste do Mato Grosso – OMIRAM, e propôs que eu ajudasse nas elaborações dos projetos e no que fosse necessário. A OMIRAN funciona há poucos anos e articula projetos para mulheres de 54 grupos indígenas. Atualmente tem dificuldades com a falta de sede e recursos humanos e materiais, mas ainda assim, é uma organização importante por estabelecer o elo entre as mulheres indígenas da região de abrangência com as organizações nacionais. As representantes da OMIRAM moram na cidade de Porto Velho e em cidades do interior do Estado, mas o trabalho é, fundamentalmente, articulado com as mulheres indígenas aldeadas. A coordenadora da Organização conta que já tentou envolver algumas mulheres indígenas que moram na cidade convidando-as para as reuniões da organização, mas elas não comparecem.

Pude mensurar a dimensão da articulação política da OMIRAM por meio da realização do Seminário Participativo sobre a Lei Maria da Penha realizado em Porto Velho. A OMIRAM atua na realização de projetos não somente relacionados às questões das mulheres indígenas, mas engloba as aldeias, atuando também no fortalecimento cultural da sociedade indígena. Dessa forma, homens também são envolvidos nas atividades em que a discussão sobre a educação, saúde e outras políticas é elaborada. No Seminário Participativo sobre a Lei Maria da Penha, compareceram mulheres indígenas de Rondônia, Acre, sul do Amazonas e noroeste do Mato Grosso. O seminário foi coordenado por representantes da FUNAI de Brasília, com participação de representantes da Secretaria Especial de Políticas Públicas para Mulheres – SPM. Contou com a presença de representantes da FUNAI de Porto Velho e Ji-Paraná, representantes da OMIRAM, da Coordenadoria Municipal de Mulheres de Porto Velho, além de mulheres indígenas de várias etnias.

O seminário foi seguido pela apresentação da SPM, da sua criação até suas competências; apresentação da Lei Maria da Penha e esclarecimento de dúvidas; e exposição das situações de violências vivenciadas por muitas mulheres indígenas nas aldeias, contadas e discutidas pelas indígenas ali presentes, por meio das seguintes questões: circunstâncias em que eram praticados estes atos de violências; quem praticava a violência e; como poderia ser resolvido. Através dessas questões as indígenas expuseram também sobre a importância do respeito da autonomia dos povos frente à opção por recorrer ou não à Lei Maria da Penha.

Uma das indígenas participantes do seminário havia passado por uma situação de violência cujo agressor era o marido, também indígena. Ela mora em Porto Velho e precisou

dos atendimentos da Delegacia da Mulher, do Centro de Referência e da Casa abrigo, mas como em Porto Velho não havia este último serviço, a indígena ficou nas dependências da FUNAI com seus seis filhos. Ela é uma das entrevistadas desta pesquisa. Essa história inseriu-se no seminário como geradora de discussões sobre a falta de recursos e acesso das mulheres indígenas à segurança. Contudo, as discussões tinham sempre o foco na mulher indígena aldeada, invisibilizando, assim, a situações vivenciadas pelas indígenas urbanas.

Com possibilidades de encontrar mais casos de violências contra mulheres indígenas, visitei a Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher vítima de violência – DEAM, mas lembraram apenas do caso acima mencionado. A delegacia conta com um modelo de registro de ocorrências que não especifica dados de raça/ etnia; por isso, não possui informação de quantos casos de violências contra mulheres indígenas foram atendidos. Funcionárias da DEAM relatam que, por vezes, percebem que a mulher vítima possui traços indígenas ou até mesmo sobrenome indígena, mas elas já moram na cidade e adquiriram o modo de viver urbano e por isso não são consideradas indígenas.

Os étnicos sujeitos da pesquisa

As mulheres pesquisadas pertencem a sete etnias diferentes: Kaxarari, Karipuna, Karitiana, Tapuia, Tenharim, Apurinã e Cassupá. Em geral, esses nomes são denominações originadas no contato interétnico. Esses povos tiveram formas de contato desastrosas com a sociedade nacional, o que ocasionou a redução do número da população aldeada de cada etnia por morte ou por migração. Atualmente lutam por direitos a terra, pela autonomia e manutenção de sua cultura e identidade frente à sociedade nacional. Visando conhecer a situação de desenvolvimento de cada mulher, expomos brevemente o contexto do contato interétnico.

Os Kaxarari são povos indígenas pertencentes à família linguística *Pano* que habitam o noroeste de Rondônia, no município de Porto Velho e sudeste do Amazonas, no município de Lábrea. Ao longo do século XX, se deslocaram pela região buscando o distanciamento dos conflitos gerados pela posse de suas terras. De acordo com Moreira (2005) o contato com a sociedade nacional pode ser fragmentado em três períodos: *Tempo das correrias*, no qual grande parte da população foi dizimada por caucheiros peruanos e seringueiros brasileiros,

com intuito de deixar as terras livres para extração da seringa, caucho e castanha; *Tempo do cativeiro*, que foi marcado pela exploração e trabalho escravo destes indígenas nos seringais; e o *Tempo do direito*, marcado pela conscientização dos direitos sobre sua cultura e propriedade de suas terras e organização do povo. Essa ação conflituosa, somada às epidemias de doenças, resultou na redução da população dessa etnia e modificação em seus arranjos sociais e modo de viver. Atualmente são duas aldeias que possuem característica de vila e fazem uso dos meios modernos no seu cotidiano, como a energia elétrica, escolas (ISA, 2010; MOREIRA, 2005; FEM, 2002).

Os Karipuna tiveram o contato com a sociedade nacional por meio das frentes de extração da borracha, no primeiro ciclo da borracha, e a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré – EFMM. O inicio do século XX foi um período marcado por conflitos, doenças, mortes e ocupação do espaço tradicional dos Karipuna. Passado esse período, o povo conseguiu permanecer afastado da sociedade nacional até 1970, quando a FUNAI estabeleceu contato. Resultou, assim, na desestruturação de sua cultura e mais mortes, reduzindo sua população a uma quantidade de 14 pessoas em 2004 (ISA, 2010). A Terra Indígena Karipuna está localizada nos municípios de Porto Velho e Nova Mamoré, limitada pelos Rios Jaci-Paraná e Formoso, e vivem da pesca e plantação. Mas apesar de todas essas conquistas, os Karipuna ainda lutam contra as pressões de madeireiros na região (ISA, 2010).

Os Karitiana são povos que vivem a 95 km de Porto Velho, no sentido Acre. Há relatos de que o contato com não indígenas tenha ocorrido ainda no século XVIII, mas o contato mais desestruturador se deu no começo do século XX em decorrência de conflitos com seringueiros e caucheiros, que os assassinavam ou mantinham sob regime de escravidão no seringal. Os contatos com religiosos e FUNAI promoveram as modificações no modo de vida do povo. Atualmente, a aldeia Karitiana possui casas com modelo urbano, tem escola, sala de informática, a maioria segue a igreja evangélica, mas ainda assim, lutam para resgatar alguns costumes e tradições. Em 2005, sua população era de 320 pessoas, entre indígenas aldeados e os que moram na cidade de Porto Velho e Cacoal (ISA, 2010; VELDEN, 2007).

“Tapuia” foi denominação utilizada nos tempos da colonização portuguesa como uma contraposição dos índios Tupis. Se os tupis eram considerados mansos, subordináveis ou confiáveis, os Tapuias eram livres dos constrangimentos coloniais, sem governo, sem lei, vistos pelos portugueses como selvagens traiçoeiros. Essa era a denominação atribuída a vários e diferentes grupos indígenas que viviam por todo nordeste brasileiro, sendo posteriormente forçados a adentrar o interior do país pelo contato com as pressões coloniais. Atualmente, há um grupo indígena denominado Tapuia que habita o interior do Estado de

Goiás, convivendo com a sociedade nacional, morando e interagindo com os elementos da cidade (ISA, 2010; MONTEIRO, 2001).

Tenharim é a denominação atribuída a três grupos indígenas que vivem próximo aos municípios de Humaitá e Manicoré, no Amazonas; são remanescentes do grupo Kagwahiva e pertencentes ao grupo linguístico Tupi-Guarani. Os Tenharim do Rio Marmelo e do rio Sepoti têm origens comuns, e os do Igarapé Preto são um povo distinto dos primeiros, ao qual pertence uma das indígenas participante desta pesquisa. Na década de 1940, os Tenharim do Igarapé Preto foram incorporados no sistema de aviamento dos muitos seringais que se estabeleceram na região. Na década de 1960, com abertura de estradas na região, surgiu o garimpo de cassiterita, marcando o período de muitos conflitos e mortes de indígenas. Posteriormente, foram instaladas duas Empresas de extração de minérios na região do Igarapé Preto, e saíram com o declínio da extração de cassiterita no local. Atualmente, a aldeia dos Tenharim do Igarapé Preto possui características de vila e eles reproduzem as modernidades adquiridas com a interetnicidade (ISA, 2010).

Os Apurinã são povos da família linguística Aruak que vivem no Estado do Amazonas, Rondônia, Mato Grosso e Acre. Seu contato com os não índios aconteceu na segunda metade do século XIX com pesquisadores, viajantes e missionários que navegavam o rio Purus em busca das drogas do sertão. A partir da década de 50, tiveram contato sistemático com não índios no episódio da exploração da borracha, trabalhando, inclusive, nos seringais da região. A população Apurinã está dispersa em 20 terras indígenas localizadas em sete municípios do Estado do Amazonas, com população de aproximadamente 3.000 indígenas (FUNAI, 2000 *apud* FEM, 2002), além dos que vivem em aldeias de outras etnias devido aos casamentos interétnicos, e outros que moram em localidades ribeirinhas ou em cidades da região (ISA, 2010; FEM, 2002).

Os Cassupá de Porto Velho surgiram da junção do povo Massacá e os autodenominados Aikanã que habitam a região de Chupinguaia, município do Cone Sul de Rondônia. A denominação Cassupá surgiu durante o contato desse povo com a FUNAI. Nos anos 1940, os Aikanã tiveram contato com não indígenas através de uma expedição enviada pelo General Cândido Rondon, que percorreu a região em busca de jazidas de ouro. Posteriormente, ocorreu o contato com o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, o que foi fundamental para retirada desse povo do local onde habitavam. O resultado dessa interação foi o grande número de Aikanã com sarampo e gripes, reduzindo a população. Atualmente, moram alguns Cassupá na aldeia, junto com os Aikanã, e outros na cidade de Porto Velho. Esse grupo de Cassupá chegou a Porto Velho no fim da década de 1960, através de uma

expedição da FUNAI que buscou “amansar” indígenas de outras etnias. Morando na cidade, passaram muito tempo sem ser assistidos pela FUNAI ou FUNASA por serem, aos olhos das instituições, indígenas “desaldeados”, significando que não há necessidade dessa assistência (ISA, 2010; MACIEL, 2002).

Esta pesquisa tem deferimento do Comitê de ética em pesquisa com seres humanos – CEP/UNIR por meio da carta nº 12/2010. As entrevistadas foram esclarecidas sobre os objetivos da pesquisa e assinado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (ANEXO I). Foi obtida autorização da Organização das Mulheres Indígenas de Rondônia do Sul do Amazonas e Noroeste do Mato Grosso – OMIRAN (ANEXO II), onde constou o objetivo, riscos e importância da pesquisa, além de assinaturas e telefones da pesquisadora e da orientadora, visando contato em caso de dúvida.

CAPÍTULO 4 – Mulheres indígenas na cidade de Porto Velho

Maria Kaxarari

Maria é filha de mãe Kaxarari e pai não indígena, tem 28 anos de idade, casada com não índio, teve um filho que faleceu há um ano. Trabalha como empregada doméstica e estudou até a quinta série. Ela me foi apresentada por uma colega do mestrado. A primeira conversa aconteceu na casa onde ela trabalhava e enquanto conversávamos, ela fazia o almoço. Para aliviar a tensão que sempre rodeia a interação entre pesquisadora e pesquisada, desenvolvemos uma conversa sobre o cotidiano: a discussão que ela teve com o marido naquele dia e a posição da sogra que a favorecia na discussão.

Maria resistiu ao convite de participar da pesquisa sob as justificativas de que sua vida era desinteressante, que ela nunca morou na aldeia e por isso saberia dizer nada a esse respeito. Então perguntei se ela se considerava indígena, e ao confirmar, completou: *mas que vive na cidade*. Diante da exposição dos objetivos da pesquisa, concordou em participar. Maria tem um aspecto jovial, contudo, possui a responsabilidade refletida em seu semblante, no olhar maduro, numa fala segura e até no dinamismo de seu caminhar.

Ela nasceu na cidade de Rio Branco, Estado do Acre. Seu pai era um comerciante ambulante que vendia artefatos nos seringais e, muitas vezes, para indígenas. Em uma dessas viagens, conheceu a mãe de Maria, uma mulher Kaxarari aldeada. Conforme sua narrativa, seu pai "tirou" a sua mãe da aldeia para viverem "juntos", estabeleceram moradia na cidade de Rio Branco - AC e depois em Lábrea - AM, onde Maria passou a infância, e depois vieram para Porto Velho. Vieram ela, o pai e um irmão. Os pais dela haviam se separado, a mãe voltou para aldeia com alguns de seus irmãos e o pai ficou com os outros; no total eram sete filhos. Maria Kaxarari não manteve contato com sua mãe desde a separação dos pais, mas faz visitas às suas irmãs que moram na aldeia e em outras cidades da região.

Diz que a vida de casada não é fácil e que ninguém é perfeito. Sua sogra sempre a apoia nas discussões recorrentes entre ela e o marido, e Maria se acha com sorte por isso. Em suas frases, sempre agradece ou atribui os acontecimentos de sua vida a Deus, mas não segue

uma religião. Diz que apenas acredita em Deus. Considera que as coisas nunca são do jeito que as pessoas querem, somente do jeito que Deus quer.

Ela e o marido dividem uma casa com seu sogro, sogra e cunhado. A casa de seu sogro é de alvenaria localizada no centro do quintal. Maria e o marido moram num quarto com banheiro próprio construído logo atrás da casa dos sogros, mas dividem a cozinha e os outros cômodos da casa. A casa está localizada no bairro Aeroclube, numa rua sem asfalto e saneamento básico. Para chegar de ônibus à sua casa leva-se mais ou menos uns cinquenta minutos do centro da cidade. O sogro de Maria foi acometido por um derrame e sua sogra, desde o falecimento do único neto, piorou de saúde.

A grande tristeza de Maria é a recente perda do único filho de dois anos de idade. Maria conta que quando o filho apresentou febre constante, levou-o, por três vezes, para atendimento no Hospital Infantil e posto de saúde. Sem ser diagnosticado o problema, rapidamente ocorreu o óbito da criança. A vida familiar modificou depois dessa fatalidade: a relação com o marido está distanciada, o sogro e a sogra perderam qualidade de vida e vivem doentes, pois havia o apego com o único bebê da casa. Maria, no momento, procura resgatar forças elencando sonhos para realizações futuras.

Maria Kaxarari parou seus estudos na quinta série e não continua por falta de motivação, no entanto, afirma que um dia vai retomar. A dinâmica de sua vida é o trabalho e a casa, no tempo vago ela faz trabalho artesanal com miçangas e outros materiais. Ela vende os produtos esporadicamente para amigas (os) e conhecidas (os), sem muitas pretensões de crescimento comercial. Maria vivencia a cultura da cidade como sua cultura original, pois, durante sua infância foi interrompida uma ligação mais forte com a aldeia, resultando na falta de opção em participar do meio indígena. Ainda assim, o preconceito da sociedade dominante é notável: no momento em que conversávamos em seu trabalho e o patrão dela soube da pesquisa, ele emitiu sua opinião: *ela resolveu ser civilizada como nós, não tem como os índios permanecerem puros, eles já usam as coisas que nós usamos!* De fato, essa proposição é uma ideia colonizadora que se torna habitual para as (os) indígenas que moram na cidade.

Maria narra a sua história de forma quantificada contando o tempo através dos anos e da idade*: Quando eu tinha seis anos, daí ele se separaram. […] Minha mãe me levou com ela, levou eu, são cinco mulheres e dois homens... […] Nesses sete anos eu não tive contato com família nenhuma.* Essa noção de tempo é característica da cidade – urbana, industrial – podendo ser identificada de forma exata nas demais narrativas. Neste sentido, Saraiva (2008), ao pesquisar sobre índios Juruna citadinos em Altamira-PA, aponta que a cidade não é apenas um lugar de exclusão, é também espaço de fluxo de informações entre indígenas citadinos e

as regras de socialização na sociedade nacional. Dessa forma, aprendem com as convenções urbanas ao participarem das escolas, das universidades, ao interagirem com a comunidade e ao tecer as relações sociais. A autora completa que a cidade "é o espaço de relações de poder onde as contradições sociais são mais fortes e, talvez, por isso os índios citadinos se reconheçam mais facilmente como grupos marginalizados no interior da sociedade nacional, por estarem num constante embate cotidiano" (SARAIVA, 2008: 161).

A situação de desenvolvimento de Maria acontece no contexto de desestruturação dos sistemas tribais e de desenvolvimento da região. Seu pai é comerciante turco que se casa com uma índia e a leva pra viver na cidade. A mãe de Maria sai da aldeia casada e retorna separada. Maria decide ficar com o pai e assim vivencia as situações urbanas. Suas experiências são construídas e norteadas por decisões masculinas, pois ela transita da tutela de um homem para outro: ela se muda dos lugares por decisão do pai; interrompe os estudos por causa do trabalho do pai (como pescador); ela vai morar na casa do atual marido com a família dele e; quer ter uma casa só para os dois, mas não possui, por discordância do marido. Sua vida é resolvida pelas decisões tomadas pelo pai e o marido, condizendo com a teoria de Rosaldo & Lamphere (1979) na qual afirmam que a autoridade dos homens na sociedade é legitimada culturalmente, sendo também que a subordinação feminina é validada pelas mulheres.

Sua narrativa se diferencia das outras principalmente por que ela cresceu na cidade, distanciada da sua etnia. A sua posição frente à origem indígena é ambígua, às vezes ela é tomada por ideias de negação e, às vezes, de confusão sobre quem ela é: *minha vida é assim como uma pessoa assim normal, que não seja da aldeia, como um branco.* Ela se vê distanciada das coisas e das pessoas da aldeia pelo fato de não ter vivido em aldeia, e de ter levado a vida no modo de vida urbano. Assumiu para si a vivência urbana, assim, o que lhe parece diferente é a cultura de seu povo. Numa leitura pós-colonial, Memmi (1977: 8) aponta que o colonizado pode ser convencido da superioridade do colonizador, assim, ao viver nos termos da sociedade dominante, Maria aprendeu a identificar-se e coincidir as suas necessidades com as proposições do ambiente urbano. Dessa forma, está inserida no mercado de trabalho, vive a rotina diária e dinâmica, a vontade estudar, mesmo que não se interesse por isso diretamente.

Como referido, presenciei uma situação em que Maria fica calada diante das proposições colonizadoras feitas pelo seu patrão, em que desvalorizam a forma de vida tradicional dos indígenas, ecoando os valores preconizados nos programas desenvolvimentistas e colonizadores, os quais tendem a inferiorizar as formas de vida das

outras sociedades; tudo nelas remete ao baixo, ao atrasado, ao errado (SACHS, 2000; MEMMI, 1977). Nesse aspecto, adquirir a forma da sociedade nacional é vista como a principal ou a única saída para que os povos indígenas se enquadrem nos padrões sociais aceitáveis.

Em uma de suas visitas à aldeia onde mora sua irmã, Maria salienta o quanto estão modificadas as instalações e condições de moradia por lá. Fala com entonação de surpresa e aprovação, tentando me fazer surpreender frente às informações sobre as modernas modificações da aldeia: *Lá nessa aldeia já tem luz né? Então minha irmã tem geladeira, televisão né? e tudo né? Só que é muito mosquitinho que ferrava muito a gente, a sandália ficava o tempo todo assim né?* (como arma para matar os mosquitos). Conforme Andrello (2006), o desenvolvimento para a região amazônica trouxe mudanças para a estrutura das aldeias. Elas assumem o formato de vila e apresentam situações de desenvolvimento no local, como a escola (na qual a irmã de Maria é professora), a energia elétrica, sistema de mercado, entre outros. Todos esses arranjos representam o "conforto" que a modernização traz aos povos Amazônicos, além dos impactos desestruturantes às sociedades e sistemas locais (D'INCAO, 1997).

Quando precisa de auxílio à saúde e educação, Maria se utiliza dos lugares de acesso disponíveis na cidade como postos de saúde, hospitais, escolas próximas à sua casa. Ela nunca utilizou quaisquer serviços da FUNAI ou FUNASA. Sua realidade cotidiana é distante das instituições indígenas, bem como das organizações diversas ou de sua etnia.

Raimunda Karipuna

Raimunda é filha de mãe e pai Karipuna, tem 36 anos de idade, quatro filhos e uma neta, e é casada com não indígena. Trabalha como empregada doméstica durante o dia e está no último ano do ensino médio no período noturno numa escola estadual próxima de sua residência. Mostra muito entusiasmo em estudar e pretende seguir com o ensino superior. Seu objetivo é morar e lecionar na aldeia, mas recorrentemente traz as justificativas contrárias, dadas pelo marido, alegando a falta de dinheiro, a falta de trabalho para ele na aldeia, o costume de morar na cidade, o fato de deixar os pais dele sozinhos.

Conheci Raimunda através do diretor da escola onde ela estuda. Na ocasião, ele

conversou com duas estudantes indígenas e somente ela aceitou participar da pesquisa. A primeira conversa entre ela e eu aconteceu por telefone para marcar a visita em sua casa. Raimunda mora na casa dos sogros, com o marido, seus filhos e neta. O terreno é todo construído e, mesmo assim, a casa parece pequena para a quantidade de pessoas, pois, divide o espaço ainda com a sobrinha e seu marido.

Nesta primeira visita, Raimunda se mostrou tímida ou constrangida com minha presença, e sugeriu que a entrevista não fosse feita ali, pois tinha receio de causar incomodo à sua sogra, dando oportunidade para falatórios posteriores. Marcamos para outro final de semana e em outro lugar. Porém dias antes, ela ligou desmarcando sob a justificativa de que era preciso que eu informasse seu irmão sobre a pesquisa. Assim teria a autorização verbal para entrevistá-la. Sua mãe, a indígena mais idosa do povo Karipuna, a advertiu de que era preciso primeiro essa confirmação de seu irmão. O irmão de Raimunda mora na aldeia e apesar de não ser o cacique, é tido como uma das lideranças que articulam benefícios políticos para o povo Karipuna. Ele se movimenta entre cidade e aldeia, resolvendo questões relacionadas à área da saúde. Dessa forma, foi preciso informá-lo sobre os propósitos desta pesquisa.

Raimunda se comunica com seus parentes aldeados e é vinculada, política e socialmente, com as questões da aldeia e do meio político indígena. Sendo assim, ela depende tanto das decisões tomadas pelo marido ou discutidas dentro do núcleo familiar do marido, quanto das decisões tomada pela família indígena ou discutidas no âmbito da organização do povo indígena.

Alguns dias depois, encontrei o irmão de Raimunda na FUNAI durante sua estada em Porto Velho. Ele tem por volta de 20 anos de idade, e trabalha para a FUNASA. Na oportunidade, ele me apresentou sua mãe, que estava na cidade para tratar da saúde, e sua família: filhos, esposa não índia e sua irmã caçula. Todos ficariam por pouco tempo na cidade. Em um clima amistoso, sua mãe conversava comigo, mas eu pouco conseguia entender, pois, ela fala a língua Karipuna, pertencente à família tupi-guarani, misturado com português. Ao esclarecer sobre a pesquisa, fui autorizada a entrevistar Raimunda. Após muitas tentativas de encontro, pelo pouco tempo que ela dispunha entre trabalho, escola e família (do marido e a indígena) conseguimos conversar na casa onde ela mora.

As situações de desenvolvimento na narrativa de Raimunda se apresentam pela convivência de sua etnia com a vizinhança de moradores não indígenas como pescadores, ribeirinhos, madeireiros, havendo pressões e conflito pela terra neste último caso. Raimunda viveu na aldeia até os 25 anos de idade, quando casou-se com um pescador e seguiu para

morar na cidade. Essa opção por morar na cidade está diretamente relacionada com a decisão de seu marido em morar com sua família; a vontade de Raimunda era outra: *eu queria me casar... me amigar com ele, mas não morar assim na cidade. Eu queria o contrário, queria que ele morasse lá [na aldeia] com minha mãe.*

As decisões de seu marido são atuantes nas suas experiências, entretanto, ele não é a única presença masculina de autoridade em sua vida. Como ela mantém contato com seus familiares aldeados, está subordinada também às decisões de seus irmãos, líderes de seu povo. O fato de morar na cidade não a distancia dos assuntos da aldeia, pois ela é chamada a participar das decisões relacionadas à sua etnia. O patriarcalismo pode ser percebido tanto no ambiente de sua etnia quanto na sociedade nacional, se analisarmos as relações de gênero constituídas em locais de interetnicidade. Raimunda interage com os diferentes valores sociais e segue as convenções masculinas assumidas em ambas as sociedades. Contudo, parece que o patriarcalismo existente na sociedade indígena é menor se comparado com a sociedade nacional, por apresentar situações mais flexíveis com relação ao comportamento da mulher (STEARNS, 2007).

As justificativas de Raimunda que a impedem de voltar para a aldeia são pautadas nas negativas de seu marido. As estruturas de poder masculinas podem ser representadas pela ação do contraditório no discurso da indígena ao afirmar que vai voltar para aldeia, e logo após, justificar o porquê de não poder voltar: os motivos estão centrados nas necessidades do marido, validado por ambas as sociedades, nacional e indígena. Pois também é valorizado na sociedade indígena que a mulher seja "obediente" ao marido. A resistência em morar na aldeia está vinculada com a ausência de trabalho para o marido e a distância da família do marido.

O modelo do ser mulher na sociedade urbana foi apresentado para ela por meio da figura da mulher não indígena da vizinhança da aldeia, e mais enfaticamente, pelos modelos de mulheres da família do marido, uma típica família nordestina. Essa interação entre culturas propõe novos arranjos e formas de ser mulher indígena na cidade e segundo Segato (2003) essas alterações para mulher indígena ocorrem justamente ao se afastarem das aldeias em busca de necessidades como o trabalho, saúde, ou pela ocasião do casamento interétnico, como é o caso de Raimunda, ou ainda pela falta de acesso a escola: *Mas viver lá na aldeia era bom, mas é como eu falei pra você, meu sonho era estudar né?*

Na cidade, Raimunda relata que vivenciou constrangimentos por não saber falar o português, por não saber manusear os equipamentos eletrônicos, e de tudo sentir vergonha. Percebeu a necessidade de estudar para alcançar as conquistas almejadas pelas pessoas da

cidade, isso não significa que essas conquistas sejam um desejo pessoal, mas um modo de se comportar na vida urbana. Para ela, o fato de conviver com a família não indígena do marido significou um constante aprendizado sobre o universo urbano.

Raimunda esclarece a complexidade de seus sentimentos em relação à aldeia – um lugar de fartura – e a cidade – um lugar onde precisa trabalhar, estudar para trabalhar e ganhar mais para sobreviver. Admite que gosta muito de estudar. Seu desejo pessoal é lecionar na aldeia, e lá viver com seu marido e filho; se afastar de todas as necessidades ou negatividades da cidade, como o vício do marido por bebida alcoólica, ou o fardo de ter que comprar algo, ou trabalhar diariamente para sobreviver:

> *[…] eu to cansada de morar na cidade, ainda mais esse negócio de ter que comprar roupa. E lá não, tendo saúde. […].*
> *[…] viver lá na aldeia […] era bom por que se você quisesse comer uma banana ou outra coisa assim, você não precisava comprar né? E aqui não, a gente tem que arrumar dinheiro, tem que trabalhar pra comprar banana e outras coisas.*

A família de Raimunda é de baixa renda, o que implica que todos morem na mesma casa, uma situação que a desagrada muito. No discurso podemos verificar a distância parental que ela estabelece em relação às pessoas da família do marido: *[…] aqui mora eu, meu marido, minha sogra, meu sogro, meu filho, minha sobrinha e o marido dela. Bom minha sobrinha não, sobrinha do meu marido né?* A indígena também se distancia das coisas e espaço da casa, afinal em sua narrativa deixa claro que o lugar, a casa, não pertence a ela, mas à sogra; dessa forma, não trata como seu o espaço onde mora. Ela sonha em construir um espaço para sua família, o seu próprio lar: *Porque aqui são três casas, tem aqui, tem a do meio e tem a de lá de trás. […] É ruim morar assim. Mas não é muito, por que a mãe dele gosta de mim. Mais eu não gosto de morar assim, eu não gosto.* Raimunda possui o hábito de ficar sentada à calçada da casa como forma de escapar às paredes, a ambiente restrito.

Raimunda se beneficia das políticas públicas gerais e das voltadas para a população indígena. Seu estudo foi possível por meio do programa municipal de Educação para Jovens e Adultos - EJA e hoje já está terminando o ensino médio visando lecionar na aldeia. Contudo, essa ideia parece ser da família indígena que vê nela a possibilidade de manter a escola da aldeia com professora disponível, e, também, a importância e valorização de sua etnia ao ter uma indígena como professora. Essa situação se aproxima da ideia que os povos indígenas almejam a educação diferenciada ao utilizar profissionais indígenas que gerem conhecimento a serviço da aldeia.

Quanto à assistência em saúde, Raimunda encontra atendimento pela FUNASA, mas também direto nos postos de saúde da cidade. Ela relata que, quando os atendentes do posto de saúde percebem que ela é indígena, o atendimento ocorre de maneira mais rápida. Conta que queria fazer a laqueadura, mas os médicos da FUNASA se recusam. Para evitar outra possível maternidade ela faz uso da pílula anticoncepcional. As informações apreendidas no constante contato com a cidade produzem perspectivas na mulher indígena semelhantes às das mulheres não indígenas, em relação a uma das principais lutas feministas: o poder de controle da mulher sobre seu corpo, de decidir quantos filhos pretende ter.

A participação política se dá por meio de reuniões das organizações indígenas. E, apesar de não pertencer à diretoria da entidade, é sempre chamada por seus parentes para presenciar as discussões político-organizativas, e assim percebe a importância de ser indígena, de discutir, de organizar, de entender e obter informações sobre seus direitos; inclusive o direito à identidade indígena através dos nomes étnicos, como relata Raimunda: *A minha netinha nasceu, aí a minha filha não queria botar nome de indígena, aí eu falei: - Não, você vai botar, por que a gente vai morrer, as avós, os pais vão morrer, e aí quem vai provar que ela é indiazinha, filha de índio né? Ela vai crescer e vai dizer né? Ah minha vó era índia, só meu avô que não era. Aí quem vai acreditar? Por que não tá no nome né?*

Júlia Karitiana

Júlia Karitiana tem mãe Karitiana e pai Aikanã, é viúva, tem 30 anos de idade, três filhos e atualmente está desempregada. Durante o dia ela cuida dos três filhos e de três sobrinhos, crianças de 6 a 10 anos de idade, e a noite cursa o primeiro ano do ensino médio no modo de supletivo em uma escola pública próxima a sua casa. Ela participa da Associação Karitiana Akot Pytim Adnipa, representando-a em encontros de organizações indígenas. Tem experiência política e desenvoltura para falar. É sorridente e jovial.

Conheci Júlia por meio de uma visita à Associação Karitiana Akot Pytim Adnipa, que funciona nas dependências da FUNAI em Porto Velho, em companhia de outra indígena Karitiana, Coordenadora da Organização de Mulheres Indígenas de Rondônia, Sul do Amazonas e Noroeste do Matogrosso – OMIRAN. A associação em anexo ao prédio da FUNAI apoia os indígenas Karitiana quando precisam vir à cidade para resolver assuntos

financeiros, e/ou questões relacionadas à saúde/doença, sendo também o local onde expõem os artesanatos que produzem para venda. O lugar é escuro e com pouca ventilação. Homens e mulheres adultos deitados na rede pareciam doentes, ou apenas dormindo. Crianças nuas brincavam e outras choravam. Raras vezes eles falavam o português. A coordenadora da OMIRAM falava com uma mulher que veio a Porto Velho para fazer tratamento de saúde; ela parecia estar muito mal, quase sem força para falar.

Na Associação Karitiana, encontramos dois outros Karitiana, um deles era o presidente da associação, que conversava sobre a entrega de galinha e pintos para as famílias Karitiana. E a coordenadora da OMIRAM não recebeu sua cota de aves por que ela não mora na aldeia. Então ela questionou por que outro Karitiana, homem e parente dela, que mora também na cidade, recebeu. E eles disseram que apenas sabiam que estas entregas eram para as pessoas da aldeia. Posteriormente, fui apresentada e eles se mostraram simpáticos e bem humorados, e atenderam a minha solicitação de obter alguns contatos de mulheres Karitiana que moram na cidade.

Nesse momento, um indígena Karitiana ligou para Júlia Karitiana e perguntou se ela gostaria de ser entrevistada por mim, e ela aceitou. Eles me explicaram que ela mora no bairro Pantanal, onde havia outra moradora indígena que poderia me ser apresentada também. Quando saímos da Associação fomos para outro anexo da FUNAI onde estavam outras Karitiana. Conversamos com uma indígena que estava de passagem pela cidade. Ela estava em Porto Velho por questões de saúde. A presença de outra indígena, jovem e com um bebê nos braços, orientou a conversa sobre o crescente número de maternidade precoce na aldeia, sem que as jovens não se casem.

O acesso à casa de Júlia demandou 40 minutos partindo do centro da cidade, andando mais três quadras de distância da parada de ônibus. A casa está localizada em uma rua encascalhada, sem cerca ou muro e fica perto de um igarapé que foi transformado em esgoto, sem nenhum saneamento básico. A casa é de alvenaria, possui cinco quartos, mas é pequena ao julgar a quantidade de pessoas que nela moram: pai, mãe, irmã, cunhado e filhos, ela e seus filhos; ao todo são cinco adultos e seis crianças. No momento da entrevista ela estava em casa cuidando das seis crianças da casa; três são filhos dela e os outros são da irmã, que na ocasião estava trabalhando. Sua mãe estava para a aldeia, o pai e o cunhado trabalhando.

Júlia é viúva de um indígena Tukano[4], bastante articulado com as organizações indígenas e os encontros nacionais. Dessa forma, ela passou a se envolver politicamente,

---

4 Grupo indígena localizado próximo à cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas.

trabalhando e participando de diversos eventos em Rondônia, Amazonas, e Brasília, junto com o marido. Por causa da primeira gravidez, e depois, pelo casamento, ela interrompeu os estudos. Seu casamento foi marcado pelas viagens que eles faziam em função dos eventos. Antes de se casar, ela trabalhava como secretária em uma organização indígena, e considera que seu melhor trabalho foi como representante do Estado de Rondônia na coordenação do Fundo das Nações Unidas para a Infância - UNICEF no Estado do Amazonas. A indígena pretende fazer curso de nível superior e continuar participando das articulações políticas indígenas.

A narrativa de Júlia ressalta as situações vividas no casamento e a sua participação política nas organizações indígenas em nível estadual, regional e nacional. Ela faz uma retomada de quando saiu da aldeia para Porto Velho. Recorda dessa época como sendo o período em que o Governo Federal investiu muitos recursos nas instituições indígenas, ficando registrado em sua narrativa como *a época do Apoena*. A FUNAI fornecia melhor assistência aos indígenas aldeados e principalmente para os funcionários, como o pai de Júlia, com transportes sofisticados para as frequentes idas à aldeia, como helicóptero, além de alimentação e habitação. Assim, a indígena faz um parâmetro com as condições atuais da FUNAI, com escasso recurso.

A situação de desenvolvimento na narrativa de Júlia está relacionada com a atuação da FUNAI. Ela conta que veio para cidade por uma decisão de seu pai que trabalhava na FUNAI fazendo contato com outros povos indígenas isolados. Com o tempo, os trabalhos da Fundação foram centralizados na cidade, com alguns funcionários indígenas fazendo constantemente o trajeto aldeia - cidade. Somada a esse motivo, a deficiência física de sua irmã mais velha exigia acompanhamento médico constante.

A partir do contato, ocorreram mudanças para Júlia e seus irmãos com relação à aldeia, pois cresceram no contexto urbano aprendendo as normas para viver na cidade. Nesse aprendizado incluem-se as visões negativas preconcebidas a respeito do índio, pois uma das principais mudanças foi relacionada à perspectiva sobre a aldeia; quanto mais o tempo passava, a indígena e seus irmãos se distanciavam da vontade de visitar e de se aproximar das coisas e pessoas da aldeia; ela relata: *Esses anos todos que eu fiquei na cidade, demorou muito tempo de eu ir visitar meus parentes na aldeia […] não queria mais saber do meu povo, só queria saber da cidade... eu e meus irmãos...*

Outras interações sociais que possibilitaram o modo de viver dessa família indígena na cidade foram as relações construídas com amigos e vizinhos na cidade, a troca de experiências, planos para o futuro, o formato das relações de trabalho, a necessidade do

consumo. A ação desses fatores na vida de Júlia não significa um esquecimento de sua identidade, mas uma aprendizagem de elementos de outra cultura, sugerindo assim, estratégias de vivência na interação entre o modo de ser na sociedade indígena e na nacional. Em relação a essa vivência citadina, Ponte (2009: 264) indica que a apropriação do conhecimento dos "brancos" pelos indígenas sem que estes precisem viver como branco, "não chega a ser um dilema preocupante, pois convivem bem com a educação dos brancos e sua ancestralidade indígena".

Júlia conta que sua preferência para casamento era por homens não indígenas, pois homens indígenas não "cuidam bem de suas esposas": *As índias são bonitas, mas elas são muito maltratadas: elas não vestem calças, andam mal vestidas. Elas bem novinhas, elas já não tem mais dente nenhum.* São apontadas neste relato as poucas condições financeiras, a dificuldade no acesso à saúde, e outras precariedades que parecem ser comuns às famílias indígenas. Suas atividades de quando solteira, a exemplo do estudo, cessaram após o casamento. Júlia, contrária a sua preferência, casou-se com indígena que já vivia na cidade, passando a viver a dinâmica da vida do marido. Assim, ampliou sua participação política e organizativa. Isso lhe trouxe outras experiências, aspirações e posições de visibilidade dentro da organização indígena no Estado de Rondônia.

A participação nas discussões indígenas possibilitou acesso a bons empregos, destacando-se em cargos de importância nas organizações nacionais, e atualmente na Associação de sua etnia. Segato (2003) afirma que mesmo nas aldeias mais igualitárias nas relações de gênero e com participação da mulher indígena na economia e na política do grupo, "a guerra e a negociação de conflitos e interesses com o mundo de fora – com outras aldeias ou com agências do estado ou organizações não governamentais – têm permanecido como domínio dos homens" (SEGATO, 2003: 21). Essa realidade talvez venha a ser relativizada na medida em que se conheça melhor a vivência das mulheres indígenas na cidade.

A interação com a sociedade nacional pode agregar à mulher indígena urbana a posição de prestígio perante a aldeia pela mobilidade e aprendizagem adquirida no cotidiano urbano, ocasionando uma maior participação delas nas negociações políticas entre aldeia e as agencias do Estado, ou outras organizações. O reconhecimento pela aldeia ocorre quando Júlia chama para si a responsabilidade de participar, se dispondo a lutar pelos benefícios para sua etnia com os conhecimentos aprendidos na cidade como os direitos, as políticas, as vias de acessos para serviços (saúde, habitação, segurança, educação) e a ampliação da escolaridade. Júlia é articulada com a luta indígena, sendo reconhecida como indígena atuante por seu povo materno e paterno, respectivamente Karitiana e Aikanã, fazendo-se presente nas

reuniões das aldeias. É considerada indígena ainda pelas instituições indígenas governamentais, pelas organizações e associações indígenas. Seu trabalho voluntário na Associação Karitiana permite a ela constante trânsito entre a sociedade indígena e a não indígena principalmente, pelo fato de reafirmar socialmente a identidade indígena através da participação política.

Nesse sentido, Saraiva (2008), em estudo realizado com indígenas em Altamira-PA, verifica que as mulheres Juruna citadinas lideram a luta pelo reconhecimento social e manutenção da identidade da etnia Juruna na cidade; são elas que atuam na reprodução dos costumes, motivando os demais indígenas citadinos ao engajamento político cultural. Organizadas em associações, elas recontam as histórias, produzem os artesanatos, apresentam as danças e pinturas corporais à sociedade urbana. A interação com a cidade gera outras possibilidades de reafirmar a identidade sendo que

> Viver na cidade não significa somente ter a possibilidade de concorrer com os brancos pelo acesso à educação escolar, ao dinheiro, a bens de serviços, mas reposicionar-se no sistema indígena de prestígio, demonstrando, assim que ser um índio citadino não significa apenas ter um lugar no mundo dos brancos (LASMAR, 2005 *apud* SARAIVA, 2008: 163).

A família de Júlia conserva algumas tradições e costumes, como a importância social dada à mulher que tem o primeiro bebê do sexo masculino, o modo não repressor de educar os filhos, a confecção de artesanatos feitos pela sua mãe. Essas são convenções da sociedade indígena Karitiana que não se anulam no contexto urbano. Parece ocorrer sínteses com as regras da cidade, principalmente no que concerne às atividades que buscam o desenvolvimento da família em sociedade como a educação para os filhos, a busca de profissionalização e a geração de renda com a venda dos artesanatos ao mesmo tempo em que, através deles, são preservados os símbolos da cultura indígena. Conforme narrativa: *Aí, é assim, elas [tia e mãe de Júlia] estão nos lugares onde as pessoas fazem eventos né? Pra vender [os artesanatos]. Ela e minha mãe não deixou de ser Karitiana, e continua sendo uma Karitiana, forte e firme.*

Ao conviver por um tempo com a família do marido, Júlia teve que se comportar como mulher de Tukano: comer o que as mulheres Tukano comiam; fazer o que elas faziam, para obter o reconhecimento e o respeito delas. A cultura é mutável, por meio da aprendizagem, e conforme Barth (1998) as pessoas podem mudar o comportamento interagindo com o ambiente atual. Na narrativa de Júlia podemos verificar que ao atravessar as fronteiras culturais – cultura Karitiana / cultura urbana / cultura Tukano - a indígena

interage com os elementos culturais e, por vezes, gera o deslocamento deles, nestes espaços sociais.

Júlia está atualmente desempregada e apresenta a percepção em relação ao trabalho, que possivelmente possa ser a tradução do receio e insegurança que as mulheres indígenas vivenciam na cidade: *E assim, eu tive dificuldade de arranjar emprego, assim, em escritório... né? Eu não tinha assim, condições. Eu achava que eu não tinha capacidade de trabalhar assim em escritório. Eu já fui atrás e nunca fui chamada*. Essa percepção concorda com as análises de Calla (2007: 34), demonstrando que no Brasil, quando as mulheres indígenas trabalham, ocupam os ramos de trabalhos doméstico, no comércio e agricultura ou pecuária. Júlia, por meio do envolvimento com as organizações indígenas, teve a oportunidade de ocupar cargos de representante, de secretária e de professora, chegando a ter remuneração mensal de até mil e quinhentos reais.

Ela tem medo da violência da cidade, e logo compara a cidade e a aldeia, remetendo à liberdade e tranquilidade de se viver nesta última; transmite a imagem de uma aldeia onde não há roubos e assassinatos, apenas a tranquilidade para a criação dos filhos. Na cidade, mora com os pais em família extensa – o casal chefe (seus pais), sua irmã, marido e filhos, Júlia e os filhos – que parece reproduzir o modelo da aldeia. Esse modelo de moradias é comum nas cidades amazônicas, proporcionando uma alternativa para as famílias viverem financeiramente melhor através da divisão dos gastos.

Júlia pretende fazer um curso universitário e trabalhar na área ambiental. Quer transformar o estudo num instrumento que a aproxime mais do ambiente indígena e ao mesmo tempo suprir suas necessidades financeiras. Em seu discurso são apresentados valores da aldeia e da cidade, ou seja, um rearranjo das necessidades almejadas pelas ideias correntes de ambas as sociedades representadas em suas necessidades pessoais. Repensar o que é melhor para si, como mulher indígena e urbana, foi possível, através das transformações, experiências e trânsito entre os espaços culturais.

Rose Karitiana

Rose é filha de pai e mãe Karitiana, tem 35 anos de idade, é casada com não indígena, teve quatro filhos, três são vivos e está grávida do quinto; uma gravidez de risco. Parou de estudar na quinta série e está desempregada. Conheci Rose através de Júlia, ambas moram no mesmo bairro. Rose mora em casa própria, de alvenaria e parte de madeira, o terreno é amplo e tem cerca de madeira. A casa está localizada em uma rua encascalhada, sem saneamento básico no bairro Pantanal, criado na década de 80, e sua família mora ali há 25 anos, ou seja, desde a fundação do bairro. Conta que era um lugar tomado por mato, sem muitos vizinhos. Moram na casa de Rose, seu marido, a cunhada e dois filhos mais novos. Seu filho de 13 anos mora com a avó na aldeia.

Os pais de Rose trabalhavam na FUNAI, fazendo contatos com indígenas isolados, e mudaram-se para a cidade. Morando na cidade desde a infância, Rose experienciou as situações cotidianas da periferia: a proximidade com a violência, abuso de álcool e outras drogas. O primeiro marido de Rose era alcoólatra e tornava a vida de casada difícil. Mas a maior dor foi quando seu filho mais velho se envolveu com drogas e dívidas, e foi assassinado. Isso ocorreu há três anos e até hoje seu assassino não foi identificado. Esse fato desestruturou a vida em família. Na época, sua mãe e ela dividiam a mesma residência e, depois do falecimento daquele que era seu primeiro neto, a avó optou por morar na aldeia, levando consigo o segundo neto, distanciando-se das más lembranças e da violência da cidade.

Rose diz que passa dificuldades financeiras, pois nem ela e nem o marido possuem trabalho fixo. O marido consegue trabalhos temporários e esporádicos e, atualmente, ela está impedida de fazer esforços físicos por apresentar uma gravidez de risco. O acesso a saúde é obtido pelas redes de atendimento básico municipal e/ou estadual. Ela diz que tem mais dificuldade em procurar atendimento pela FUNASA por ser indígena que mora na cidade: *[…] por que se for procurar, a FUNASA diz assim: - Ah, você mora na cidade! Por que você não procura um posto de saúde perto da sua casa?* Rose mantém contato com a aldeia por meio de sua mãe e filho que lá residem e pela amizade com a Júlia Karitiana e sua família. Assim, ela não participa dos movimentos e organizações indígenas, mas é reconhecida pela aldeia como indígena.

Rose fala de situações de violência que ocorreram em vários momentos de sua vida. Na infância, morando na aldeia com seu padrasto e sua mãe, ambos Karitiana que

trabalhavam para a FUNAI fazendo contato com povos indígenas isolados, ela presenciou espancamentos e demais agressões do padrasto contra sua mãe, isso em uma época em que se acreditava que as mulheres deveriam ser "educadas" pelo marido, devotando-lhe obediência. A violência tem feito parte da vida das mulheres indígenas desde os períodos coloniais, conforme verificamos a respeito das mulheres indígenas históricas como Pocahontas e Malinche. São violências praticadas por parentes, maridos, homens de outras etnias, homens europeus, nordestinos e por elas mesmas a outras mulheres aldeadas. Simonian (1994) afirma que essa situação ainda continua presente nas aldeias ou nos locais onde ocorrem as relações interétnicas, e que o aumento da participação das mulheres aldeadas acerca das discussões políticas e econômicas não impediu a perpetuação dos sinais da violência em sua vida.

> O estupro, o sexo seqüencial e, o espancamento estão dentre as violências físicas mais frequentes. O assassinato de mulheres indígenas por seus parentes ou maridos não é de todo eventual. Como já referido, a auto-violência e a agressão contra outras mulheres indígenas são também presenças constantes nas aldeias. Entretanto, isto não significa que a presença da violência seja totalmente dominante no seu cotidiano e, que as mulheres indígenas se mantenham totalmente passivas (SIMONIAN, 1994: 10).

A violência presenciada na infância de Rose ecoa como cenário de fundo para todos os outros fatos de sua vida. Em sua narrativa, podemos identificar as dificuldades e violências vividas por ela na cidade: gravidez na adolescência, alcoolismo do ex-marido, envolvimento do primeiro filho com as drogas e seu assassinato, a prática de sexo sem consentimento e a dificuldade financeira.

A presença da mulher indígena nas cidades, muitas vezes, está relacionada à deficiência de políticas públicas nas aldeias, especialmente nas áreas da saúde, educação e necessidades de trabalho. Segato (2003: 37), ao discutir políticas para mulheres indígenas, conscientiza que as diretrizes e políticas devem ser dirigidas "às condições que determinam a queda progressiva de poder e prestígio das mulheres [...] no sentido de restituir a elas o que perderam a partir do contato com o estado brasileiro e seus representantes". Orienta a discussão de políticas públicas para mulheres indígenas aldeadas com o intuito de que as diretrizes e políticas possam restabelecer o equilíbrio das estruturas tradicionais, mas também amplia a proposta de ações políticas que dão solução aos problemas citados por Rose.

Rose estudou até a quinta série, interrompendo os estudos para cuidar dos filhos. Em relação a trabalho ela diz: *Agora eu não tô trabalhando, eu já trabalhei de doméstica, garçonete... essas coisas que a gente faz aqui na cidade*. Confirmando uma característica comum a todas as mulheres indígenas que participaram dessa pesquisa: a ocupação em ramos

de serviços, mal remunerados, com a privação das necessidades básicas.

Luzia Tapuia

Luzia tem 57 anos de idade, é filha de mãe e pai Tapuia, tem dois filhos (um adulto e uma adolescente), está separada, estudou até o segundo grau e trabalha como costureira. Já trabalhou na Usina Hidrelétrica de Samuel acompanhando pesquisadores, grupos de médicos e técnicos de enfermagem em aldeias e ministrou aulas de corte e costura. Eu a conheci nas aulas de ioga em que participávamos na Igreja católica "São José Operário". Sua característica física não me chamou atenção, já que é muito comum nos centros urbanos amazônicos. Soube que era indígena quando ela contava a outras alunas que não gostava de ser chamada de "japonesinha" pelo professor de ioga. Nesse momento ela afirmou que era indígena. Muito curiosas, as alunas faziam perguntas sobre a tribo. Luzia não viveu muito tempo na aldeia, pois saiu quando criança. Ao fazer o convite para a participação na pesquisa, ela logo aceitou.

Conta que foi "roubada" por um casal de "brancos" quando ainda era criança. Desde cedo trabalhou na casa desse casal. Morando em Belém, no Pará, outra família se sensibilizou com sua condição e retirou-a de lá com a promessa de tratá-la como filha. Mas, novamente, Luzia passou à condição de empregada da casa, sem acesso aos estudos. Com esta última família ela migrou para Porto Velho. Adolescente, e ainda vivendo como empregada doméstica em situação de exploração e privação de liberdade, a indígena teve a oportunidade de conhecer e ser adotada por outra família, que lhe garantiu certa assistência em troca de seus serviços como babá.

O casamento de Luzia transformou a sua vida. O marido não índio incentivou para que ela estudasse, fizesse cursos profissionalizantes, o que lhe deu outra perspectiva de vida. A indígena atribui ao seu ex-marido à função de "anjo" em sua vida. Mesmo depois da separação, ela lhe tem muita gratidão. Já separada, trabalhava para sustentar os filhos, além de trabalhar na usina Hidrelétrica de Samuel, lavava roupa e costurava para fora, fazia bolo para vender; até o ex-marido se sensibilizar em ajudá-la na manutenção dos filhos.

Ao visitar a aldeia, ela sofreu rejeição de sua família indígena. Eles não a reconheceram como filha, e se ofenderam por ela ter feito uma tatuagem, pois consideravam

como uma marca dos “brancos”, assim ela estava negando seu povo. Seus pais não gostaram também de sua filha por causa da pele branca. Mas com o tempo a indígena conseguiu estabelecer uma relação bem próxima com sua família, principalmente quando eles migraram da aldeia para a cidade de Macapá, no Estado do Amapá, para obterem acesso a saúde.

A casa de Luzia foi construída com ajuda do ex-marido no fundo do terreno; é de alvenaria e na frente da casa tem um quarto construído com madeira onde ela faz costuras para fora e onde passa a maior parte do tempo. Mora no bairro Eletronorte, com rua asfaltada, bem localizada. Ela mora com a filha adolescente e tem outro filho já graduado e casado que mora no interior de Rondônia.

A narrativa de Luzia apresenta violência vivida desde a infância quando foi “roubada” de sua aldeia. Enfatiza a superação por meio de uma vida de trabalho, de desenvolvimento pessoal, esclarecimento da condição indígena e a consolidação da criação dos filhos. As situações de desenvolvimento estão postas na narrativa de Luzia através do contato interétnico: ela viveu até os oito anos de idade na aldeia, no interior do Estado do Pará, quando foi roubada por um casal de “brancos”, passando a viver na cidade, submetida ao trabalho escravo conforme já mencionado. Vivenciou essa situação com mais duas famílias: *[…] Aí eles me levaram dizendo que iam me cuidar como filha e acabaram me fazendo de empregada, eles já tinham dois filhos. Eu lavava, passava, cozinhava, cuidava dos meninos […] Então a minha vida foi assim de muita luta e de muito sacrifício mesmo, né?[…].*

A infância é marcada pelo trabalho, pela privação do convívio com a família indígena, a falta de escolarização e de oportunidades. Luzia não criou nenhum vínculo afetivo com estas famílias; o tratamento atribuído a eles é sempre impessoal: “a mulher”, “fui tirada dessa família”, demarcando o limite entre o outro não afetivo e as pessoas que lhe deram um sentido de família.

A dificuldade de restabelecer contato com sua família indígena foi marcada pela rejeição de seus parentes quanto aos aspectos de “branca” que Luzia apresentava: o uso da língua portuguesa, a tatuagem, a filha de pele branca. Negada como indígena pela sua família biológica, pelas instituições indígenas e pela sociedade nacional.

Atualmente, seus familiares indígenas moram na cidade de Macapá para terem acesso a tratamentos médicos: *Um dia a minha mãe ficou doente e foi pra cidade né? Aí quando veio... veio a turma toda atrás dela. Aí minha mãe ficou muito doente e trouxeram ela para Macapá […] Aí que eles resolveram ficar na cidade, definitivamente.* A situação nos remete a argumentação de Sasaki & Assis (2000) que indica que na decisão de migrar são

levadas em conta as interações sociais e adaptabilidade ao lugar, o que favorece a migração da família. A deficiência no funcionamento das políticas para os indígenas aldeados é determinante para que ocorra a migração de indivíduo ou famílias indígenas para a cidade na busca de acessos à educação, à saúde ou emprego.

Em seu discurso, o ex-marido é representado por um "anjo da guarda" que a iniciou no estudo e no mercado de trabalho, incentivando-a constantemente a se profissionalizar. Luzia foi convencida por suas patroas, na fase da infância e adolescência, de que ela, por ser indígena, apenas deveria trabalhar: *Eu nunca pude estudar, por que a minha primeira patroa falava que menina índia não precisava estudar, que eu tinha era que trabalhar, que eu não tinha tempo pra estudar […].* Estudou na fase adulta e completou o segundo grau. Após a separação, ela teve que desempenhar-se em mais de um trabalho para sustentar os filhos, diante da ausência de apoio financeiro por parte do ex-marido:

> *[…] ganhava pouco que só; meu dinheiro não dava pra chegar nem a metade do mês. Mas pensei, eu vou conseguir. […] final de expediente eu voltava pra casa com aquelas mochilas imensas de roupa pra lavar e consertar. […] Aí tava lavando roupa [para fora], tava fazendo bolo, tava consertando lá na máquina, tudo ao mesmo tempo.*

Melo (2005) ao estudar sobre gênero e pobreza, afirma que na área de trabalho de prestação de serviços há um predomínio entre as mulheres de famílias não pobres e pobres. Seus salários são menores em relação aos salários dos homens, em muitos casos as mulheres necessitam desempenhar outros trabalhos para melhorar a renda da família. Atualmente, Luzia é autônoma, e como costureira trabalha de forma sazonal.

Quanto à assistência à saúde, Luzia relata que tem dificuldades de acesso à consulta através da FUNASA ou CASAI. Para contornar os obstáculos, conta com ajuda de parentes e amigos influentes em tais instituições. Quando procura auxílio, sua identidade indígena é posta à prova pelas instituições indígenas, nas quais não é cadastrada. Conforme relata: *Mas eu nunca consegui nada, nadinha. Toda vez que eu vou pra tentar conseguir alguma coisa eles falam que eu tenho que provar que sou índia. Então pra mim esses benefícios nunca existiu*.

Outro aspecto relatado por Luzia é a beleza da mulher indígena, que é inferiorizada de forma secular pela sociedade dominante; essa "inferioridade", muitas vezes, é assumida e vivenciada pelas mulheres indígenas na cidade. Luzia afirma que, com o tempo, viu que ser mulher indígena tem mais valor que ser mulher "branca", em matéria de caráter: *[…] eu vi*

que a mulher índia tem muita mais qualidade que a mulher branca. […] Ah, é chato falar, mas a mulher branca, ela mente com muita facilidade, ela cria uma história que não é real com muita facilidade. […] E isso daí é uma das grandes diferenças. Eu sou muito mais eu como mulher índia.

Aparecida Tenharim

Aparecida tem 80 anos de idade, é filha de mãe e pai Tenharim, tem sete filhos, viúva de "branco" e não frequentou a educação escolar. Mora no bairro Lagoa, com uma de suas filhas e um rapaz agregado à família. Ela é aposentada e cuida de dois bisnetos durante o dia. Possui carteira de identidade indígena e constantemente vai à aldeia visitar seus parentes. Aparecida é avó de minha cunhada, que em uma conversa a indicou para participar desta pesquisa. A entrevista aconteceu no quintal da casa de Aparecida.

Sua família é extensa e muitos de seus filhos e netos moram no mesmo bairro, interagindo entre si de forma mais efetiva. Dessa forma, umas cuidam dos filhos das outras enquanto estão no trabalho ou realizando outras atividades. Aparecida é reservada e diz que não recorda dos detalhes de seu passado. Viveu a infância na aldeia com sua família e lembra que seu povo entrava em conflito com outros povos indígenas. Seu pai era um Tuxaua, um dos líderes da tribo, e por isso era permitido que ele tivesse mais de uma mulher; sua mãe era a primeira das três esposas. Os "brancos" apareceram na região com os seringais, e estes contribuíram para a desestruturação dos povos indígenas, ao cooptarem indígenas para o trabalho. O pai de Aparecida e duas irmãs suas foram envenenados por um "caboclo" quando ela ainda era criança, sendo ela, na ocasião, levada para trabalhar.

Na casa do dono do seringal, Aparecida viveu situações diárias de trabalhos domésticos pesados; ela tinha que plantar, colher e preparar os alimentos, tinha que andar longas distâncias para abastecer a casa com água, acordar muito cedo para servir o café da manhã aos homens que trabalhavam nos seringais. Era vista como uma moça indígena prendada, uma vez que seguia o modelo comportamental das mulheres "brancas". Seus parentes indígenas também trabalhavam no seringal, assim ela sempre esteve próxima a eles.

Aparecida não queria se casar com aquele que era seu marido, o filho do dono do seringal, inclusive por ele ser mais novo que ela. O casamento foi a seu contragosto, assim

teve seus sete filhos, constituindo sua família no seringal. Com o tempo, o seringal foi acabando, dando início aos grandes garimpos com equipamentos de uma empresa mineradora que extraiu minérios por muito tempo no local. Hoje não existe mais empresa de minérios, mas ainda há garimpeiros que trabalham no local sob autorização das lideranças indígenas. As terras da aldeia chamada Igarapé Preto são reconhecidamente do povo Tenharim, e lá se encontram os parentes de Aparecida. A aldeia assumiu um aspecto de urbano: casas com energia elétrica, escolas, posto de saúde, alguns moradores possuem carros, e existe grande número de casamentos entre indígenas e não indígenas, e entre indígenas do Igarapé Preto e indígenas da aldeia do Marmelo, também denominados Tenharim. A família do marido de Aparecida mora na cidade mais próxima à aldeia, Humaitá, no Estado do Amazonas. Ela está sempre em contato com ambas as famílias, a do marido e a dela.

Aparecida é aposentada pela FUNAI e recebe consulta médica pela FUNASA, ou CASAI. Ela ainda não se acostumou com a comida da cidade, e em seu quintal sempre prepara carne assada, mas sua preferência é por carne de caça, peixe e cará (tubérculo). Afirma que essas comidas trazem recordações sobre a época do seringal. Ela mora em casa de madeira, no bairro Lagoa, um lugar relativamente novo que foi habitado por meio de ocupações; as ruas são encascalhadas, sem saneamento básico. Quando é inverno, alaga; quando é verão, faz poeira. A indígena Tenharim apresenta muitos problemas de saúde, até mesmo pelo avançar da idade, dentre eles o que mais aflige é a hipertensão, mas ela não gosta de consultar o médico, e por vezes se recusa a ir. Tem receio de ficar internada em hospital, preferindo se for o caso, morrer em seu lar.

Aparecida não utiliza contagem numérica de tempo, ela organiza sua história através dos eventos: o período do seringal, período do garimpo, a cidade de Porto Velho. As situações de desenvolvimento apresentam-se a partir das ativações de seringais nas regiões habitadas por seu povo:

> *Da mãe, eu lembro é que ela fazia as redes e a peneira [...] Agora meu pai eu não sei o que ele fazia... era roça, eu acho. Eu me esqueço... eu era muito pequena quando mataram meu pai. Nós ficamos tudo pequeno, na casa dos outros um dia aqui, outro acolá... nas casas dos meus parentes. Aí depois que eu cresci mais que eu fui pra companhia [seringal] do veio Domingos, o pai do meu marido.*

Aparecida e seus parentes foram incorporados como trabalhadores do seringal, interagindo assim com o sistema de trabalho local. Ela enfatiza o período do seringal como sendo época de muito trabalho; num contexto social onde homens eram a maioria, o trabalho

árduo de Aparecida era muito relevante para o funcionamento do seringal no que concerne a organização do lar, no preparo da comida, no abastecimento da casa com água, no cuidado com a roça, com os animais, e com a educação dos filhos, entre outros:

> *Eu levantava uma hora da madrugada pra fazer as coisas. Quando o galo cantava a primeira vez iam me chamar. Eu levantava fazia café - duas garrafas de café - beiju, mingau... ele só comia mingau e o beiju era pros empregados dele. Eu deixava tudo na mesa, aí eu voltava pra dormir de novo. Eu ia pra roça sozinha.*

Demonstra o respeito e talvez, a gratidão pelo dono do seringal evidenciando a autoridade exercida por ele: *o meu sogro era o dono do seringal, e botava os parentes pra cortar pra eles.* Seu casamento com o filho do dono do seringal foi visto por suas parentes como um status social elevado, já que elas se interessavam pelo rapaz. Tal situação foi discutida por Wolff (1999: 153) em estudos sobre as relações de gênero na região do alto Juruá nas décadas de 1890 – 1945, identificando que "as uniões entre índias e seringueiros eram normalmente explicadas pela falta de mulheres 'brancas', pois nordestinos vinham quase sempre sozinhos em busca de fortuna [...]. Como a fortuna não era fácil, iam ficando e acabavam estabelecendo-se [...]".

Em Porto Velho, Aparecida e seu marido moravam na casa de uma de suas filhas que já estavam na cidade. A casa da família indígena na cidade serve ainda como local de apoio para parentes vindos da aldeia, quando estes vem visitar, resolver questões relacionadas à saúde, ou mesmo morar. Ao estudar as indígenas da cidade de São Gabriel da Cachoeira - AM, Lasmar (2008) também encontrou situação similar:

> [...] as mulheres [indígenas] casadas com brancos desempenham um papel muito importante no processo de fixação dos parentes na cidade e na transformação de seu modo de vida. [...] Ocupando uma posição estratégica no sistema social urbano, elas atuam como elos entre os recém-chegados das comunidades ribeirinhas - que têm na sua casa um importante ponto de apoio - e o mundo dos brancos (LASMAR, 2008: 445).

Foi na cidade que seu marido faleceu: *Eu e meu marido, tudo doente. Assim mesmo, eu lutava com ele, fazia as coisas pra ele. Eu ia era parar no hospital, a minha filha era que me levava, eu ficava assim oh, mal. Meu marido morreu de câncer no estomago... espocou.* O marido de Aparecida bebia muito desde a época do seringal. Ela relata que sua vida de casada foi boa, mas a bebida do marido a incomodava.

Aparecida deixa claro que não gosta de morar na cidade e elenca os vários problemas que a incomodam: não se acostuma com a escassez de alimentação, remetendo-se às roças plantadas no seringal que davam a mobilidade para colher e comer a qualquer momento; reclama da falta de saneamento básico no bairro, quando chove o terreno de sua casa fica alagado, *[…] quando enche menina, aqui parece o igapó. Olha aí a nossa ponte aí, é essa tábua aí (risos) […].* O que mais ela estranha na cidade é a comida pouco variada. Diz que na cidade tem *[…] só aquelas carnes, galinha, peixe, e lá não! Muda de comida, tem caça. […] Porco do mato, quexada, veado, cotia, paca, mutum, nambu, tudo tu encontra. Lá eu mudo de comida e aqui eu não como direito não!* Ela prepara a sua comida assando-a num latão com carvão em brasa e uma grelha por cima, como se fosse uma churrasqueira. Possui o hábito de passar as tardes sentada à sombra do quintal, tomar banho muitas vezes durante o dia, como medida de refrescar-se do calor, e, dormir na rede.

Aparecida faz visitas rotineiras às pessoas da família de seu marido, em Humaitá-AM, e aos seus parentes na aldeia, onde possui terras em seu nome. Conta que, em um ritmo menor, o garimpo ainda está ativo na região. Seus parentes usufruem da renda circulante no local que permite a compra de carros e a modernização das moradias. Em estudo semelhante, Andrello (2006) afirma que essas estruturas sociais são respostas das situações de desenvolvimento geradas nos locais de interetnicidade, como ocorrido em vários lugares da Amazônia. A aldeia Igarapé Preto possui casas, carros, escola, posto de saúde, energia elétrica e sistema de produção e geração de renda diversificada.

Quanto à saúde, Aparecida não gosta de ir ao médico; fez apenas três visitas ao hospital. Para a cura de alguns males, ela busca a medicina com ervas, muitas delas aprendida na época do seringal, e outras indicadas atualmente por outras pessoas: *Aí me deram um chá de camomila, chá de castanhola e agora eu tava tomando chá de jambo. Aí veio um conhecido de Humaitá, é o Sabá, eu falei que tava passando mal... era o tal de pressão alta, aí ele me ensinou que a folha do jambo é bom.* Ela tem acesso aos serviços de saúde das instituições indígenas, mas pouco os procura.

Quanto à educação, Aparecida não teve a oportunidade de estudar na educação escolar, relatando que viveu para o trabalho e família. Nem seus filhos tiveram oportunidade de estudos; somente seus netos e netas foram beneficiados pelas aulas regulares nas escolas da cidade.

Sandra Apurinã

Sandra Apurinã tem 28 anos de idade, é filha de mãe Apurinã e pai “branco”, tem seis filhos, seu marido é Apurinã, mora no bairro Nacional e viveu situação de violência doméstica. Seu marido a agrediu fisicamente, e ela recorreu à Lei Maria da Penha. Conheci Sandra no Seminário sobre a Lei Maria da Penha realizado para mulheres indígenas, ocorrido em junho de 2009.

Dias antes do seminário, Sandra havia sofrido violência doméstica e denunciou o marido na Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher vítima de violência – DEAM. Daí começou sua saga para ser atendida e abrigada conforme a Lei Maria da Penha. Não havendo uma casa abrigo para mulheres vítimas de violência na cidade de Porto Velho, Sandra foi encaminhada para os lugares de apoio aos indígenas, CASAI e a FUNAI. Em ambos locais, ela não foi aceita, pois teria que abrigar também os seus seis filhos, dos quais o mais velho tem 14 anos de idade e mais novo, 02 anos. Na primeira noite, ela teve auxílio voluntário de um policial que ofereceu sua casa para que ela e os filhos pernoitassem. Depois de conversas com a delegada, a FUNAI a abrigou. O quarto onde ficou era muito pequeno, mas para ela foi aceitável, pois uma de suas principais preocupações era o sustento financeiro para seus filhos.

A entrevista ocorreu nas dependências da FUNAI de Porto Velho, onde já estava havia três meses, aguardando o julgamento do marido. No quarto onde dormiam estavam dois colchões estendidos no chão e uma rede armada. Quando cheguei ao local, ela me recebeu com um abraço e me apresentou os filhos e algumas outras mulheres que estavam por ali. Encaminhamo-nos para um lugar mais afastado ao ar livre para conversarmos. A entrevista foi muitas vezes interferida pelos filhos que requeriam atenção da mãe. E por mais que eu questionasse sobre outros assuntos de sua vida, ela preferia enfatizar e centralizar sua narrativa nos fatos que explanavam as agressões sofridas recentemente.

Sandra viveu a infância na aldeia próxima ao município de Lábrea, no Estado do Amazonas, seu pai é homem “branco” e dele ela só sabe o nome: *logo quando a minha mãe engravidou de mim, o meu pai foi embora, abandonou ela.* Foi criada por sua mãe e padrasto Apurinã na aldeia, e depois no município de Lábrea. Namorou e engravidou de seu marido pouco antes dele decidir morar sozinho em Manaus. Ao vir morar em Porto Velho, seu marido “mandou” chamá-la para morarem juntos. Nesta cidade, eles moraram em sítios e chácaras onde ele trabalhava como caseiro e ela fazia serviços do lar e cuidava dos filhos. Por

convite de uma tia dele, vieram morar na cidade de Porto Velho, mas ele continuou a trabalhar em sítio enquanto Sandra ficava na cidade com os filhos, pois eles estavam na idade de frequentar a escola. Neste contexto, começaram as desconfianças e ciúmes do marido, que somados ao consumo de bebida alcoólica geravam as agressões. Ela conta que nunca presenciou cenas de violências entre seus pais, e por isso não pensava que podia sofrê-las em sua vida: *Lá em casa não tinha essas desavenças e discussões, não. Nunca vi. Depois que eu me casei que eu vi [a violência] cada coisa que meu ex me falava, que eu ficava horrorizada.*

Atualmente apenas seus dois filhos mais velhos, o de 14 anos e a filha de 12 anos de idade estão estudando. Ela, que estudou até a quinta série, tem dificuldades de encontrar emprego e, vez ou outra, consegue serviço para limpar casas. É dessa forma que Sandra está sustentando sua família. Na FUNAI, comparecem semanalmente para consultá-la a Assistente Social e o Psicólogo, que fazem acompanhamento depois da violência vivenciada por ela. Sandra tem a expectativa de voltar para sua casa no bairro Nacional, onde poderá receber ajuda de suas vizinhas, podendo realizar o sonho de voltar a estudar, almejando conseguir trabalhos melhores.

Em Porto Velho, eles mudavam de casa constantemente, vivendo entre o sítio, onde tinham casa para morar, e o bairro de periferia da cidade, onde tinham que pagar aluguel. Assim, passavam por problemas relacionados à pobreza. Em estudos da CEPAL, foi analisado o tema pobreza relacionado às questões de gênero, levando em consideração que fatores de gênero impactam para menos ou mais a vida de mulheres e homens, e conclui que "para as mulheres este fardo é mais pesado, pois, elas reúnem duas fragilidades: ser mulher e ser pobre" (MELO & BANDEIRA, 2005: 11). Nesse estudo, a identidade "indígena" pode ser considerada uma terceira fragilidade que contribui para a pobreza da mulher na cidade. Na narrativa de Sandra, os fatores que agravam a situação de pobreza podem ser resultantes da dificuldade no acesso à escola, o casamento rígido, a grande quantidade de filhos e a dificuldade de inserção no mercado de trabalho. Frente aos obstáculos da vida na cidade, relata que gostava da vida nos sítios pela tranquilidade.

Na vida matrimonial Sandra tinha seu movimento restrito ao lar, cuidar dos filhos e do marido, sendo prerrogativa deste, o sustento da família. Esse modelo de casamento, muito reproduzido no passado, perde força atualmente na sociedade, apesar dos homens ainda possuírem "direito legitimado culturalmente para a subordinação e confiança" (ROSALDO & LAMPHERE, 1979: 37) das mulheres nas muitas sociedades. E talvez, na sociedade nacional, essa realidade seja marcante nas áreas pobres das cidades, lugares estes onde se encontram os

migrantes indígenas. Bourdieu (2002) afirma que o esquema social de atribuição dos papéis a homens e mulheres perpetua essa dominação:

> Pelo fato de o mundo limitado em que elas estão confinadas, o espaço do vilarejo, a casa, a linguagem, os utensílios, guardarem os mesmos apelos à ordem silenciosa, as mulheres não podem senão tornar-se o que elas são segundo a razão mítica, confirmando assim, e antes de mais nada, a seus próprios olhos, que elas estão naturalmente destinadas ao baixo, ao torto, ao pequeno, ao mesquinho, ao fútil etc. (BOURDIEU, 2002: 41).

Sandra enfatiza na narrativa a dificuldade do marido em conseguir emprego. Seu ciúme e o consumo de bebida alcoólica foram elementos agravantes que propiciaram um contexto de agressões e violência: *Aí toda vez que ele chegava era com ignorância. Ficava investigando a minha vida, onde eu tinha saído com quem tinha falado, quem tinha vindo em casa. […]. Começou a me maltratar, sempre me maltratando, sempre me humilhando... me torturou.* Nos estudos de Simonian (1994), o alcoolismo manifesta-se como um fator cada vez mais presente nos casos de espancamento, estupro e assassinatos de mulheres indígenas por seus parentes ou esposos:

> Tal situação é bastante generalizada em Guarita (RS), não só entre as mulheres indígenas como entre as não indígenas casadas com indígenas. Algumas Kaingang desta área têm falado sobre a sua angustia por se obrigar à quase que cotidianamente suportar a violência dos maridos – em especial quando drogados com bebidas alcoólicas e de não encontrarem respaldo para suas reclamações nas autoridades indígenas e, muito menos, nas da FUNAI (SIMONIAN, 1994: 13).

Sandra, orientada principalmente pelas propagandas veiculadas pela televisão sobre as políticas de proteção à mulher vítima de violência e a Lei Maria da Penha, decide denunciar o marido. No processo de atendimento, o fato de ambos serem indígenas provocou nas instituições dúvidas sobre as competências e responsabilidades relativas à questão de segurança das mulheres indígenas vítimas de violência, porém, não gerou repercussões. Verdum (2008) afirma que muito se tem avançado nos debates sobre a violência interétnica, mas não no âmbito da proteção à mulher indígena discriminada ou agredida por esposo indígena, ou pela família indígena, no contexto da aldeia ou da cidade. São situações pioradas pela pouca representatividade desse grupo na sociedade nacional. Nota-se que foi de extrema importância a inclusão ou acesso que Sandra teve ao atendimento na política de proteção à mulher vítima de violência, mas o que preocupa é a ausência de conhecimento sobre como a violência acontece para homens e mulheres indígenas citadinos, qual a dimensão desses casos

na vida de ambos e como poderiam ser orientadas ações para a conscientização do (as) indígenas.

Sandra discursa com propriedade sobre os trâmites ocorridos após a realização da queixa e os benefícios da Lei Maria Penha. Na ocasião do registro da queixa, ela deu início a um longo processo de atendimentos. Na ausência da Casa Abrigo para mulheres vítima de violência na cidade de Porto Velho, a delegacia recorreu à FUNASA, havendo uma recusa dessa instituição pela quantidade de filhos que Sandra possui. Acrescenta-se ainda o fato de que esta instituição é voltada a receber apenas indígenas aldeados durante os períodos de tratamento de saúde. Ela foi recebida na FUNAI por intervenção da delegada da DEAM, sem quaisquer outros recursos, apenas para moradia temporária. Estabeleceu-se num quarto pequeno para ela e os seis filhos, recebendo doações e ajuda de amigas e parentas. Essas negativas evidenciam a falta de estrutura das instituições indígenas em relação à assistência para as mulheres indígenas citadinas.

Sandra depende da ajuda de outras pessoas e de serviço de faxina para sustentar-se financeiramente. Atualmente, possui cadastro no Programa Bolsa Família, auxílio que, às vezes, diz ser a única renda da família. Admite que o número de crianças contribui para a condição social de pobreza, além de outros fatores como a pouca escolaridade, sua ausência prolongada no mercado de trabalho. Valoriza a vida em comunidade, relata ter saudade das vizinhas do bairro Nacional; com elas é cultivado bom relacionamento e estabelecidas situações de cooperação mútua, como cuidar dos filhos umas das outras, proporcionando para a indígena mobilidade para trabalhar.

Sandra não é cadastrada na FUNAI / FUNASA, para atendimento em saúde, e utiliza as vias de acesso do Sistema Único de Saúde – SUS. Estudou até a quarta série do primário e pretende continuar os estudos e desenvolver-se profissionalmente.

Antônia Cassupá

Antônia tem 41 anos de idade, duas filhas adultas e trabalha em dois empregos: como agente de saúde da CASAI e como empregada doméstica. É filha de pai Massacá e mãe Aikanã. Mora com a mãe e a filha mais nova, às margens da BR-364, onde está instalado o Ministério da Agricultura. O lugar é tranquilo e ali moram poucas famílias Cassupá. Na frente

da terra há três casas e nos fundos mais uma casa. Outras famílias Cassupá moram no Bairro Juscelino Kubistchek. Essas terras são da União, mas atualmente está em trâmite sua posse para os índios Cassupá. A história desses indígenas se confunde com a história do avanço dos contatos estabelecidos pela FUNAI com indígenas isolados do Estado de Rondônia por volta da década de 60. Seu povo habitava a região próxima ao município de Chupinguaia - RO. O pai de Antônia trabalhou no estabelecimento de contato entre FUNAI e outros povos indígenas no interior de Rondônia.

Conheci a história do povo Cassupá durante uma visita ao CIMI, e nessa oportunidade conversei por telefone com Antônia. Posteriormente, conheci o líder dos Cassupá e ao conversarmos, fui convidada para assistir uma reunião de seu povo. Na ocasião, conheci outras mulheres Cassupá, mas não a narradora. Conheci Antônia no Seminário sobre a Lei Maria da Penha.

Antônia teve duas filhas sem contrair matrimônio. E considera que o momento de sua primeira gravidez foi um dos mais difíceis em sua vida, pois diante da situação de mãe solteira, sofria com as recriminações de sua mãe e irmã. Concluiu o segundo grau sempre trabalhando. O trabalho de agente de saúde a deixa mais próxima de seus parentes e das causas políticas indígenas, trabalha ainda como doméstica nos fins de semana, sendo ambos os trabalhos remunerados. Ela faz parte da coordenação da OMIRAM, ocupando o cargo de tesoureira.

Antônia começa a narrativa relembrando do lugar onde nasceu; um vilarejo chamado Ribeirão: *Antigamente era uma vilinha, agora só tem umas casinhas, parece que o Rio Madeira alagou tudo*. Os pais de Antônia fizeram uma travessia pelo Estado de Rondônia compreendendo a distância entre a cidade de Vilhena e a Capital Porto Velho, trabalhando para FUNAI e formando sua família. Conta que as etnias de seus pais, Massacá e Aikanã, habitam a região do Cone Sul de Rondônia e afirma que o nome *Cassupá* foi uma invenção dos “brancos” durante o trabalho de contato.

Chegando à cidade de Porto Velho eles foram encaminhados pela FUNAI para morarem num lugar desabitado e distante da área urbanizada da cidade de Porto Velho: *Eu lembro que a gente veio pra cá, morou lá no final da Embrapa. O pessoal levaram a gente tudo pra lá, só era indígenas*. O pai de Antônia passou a trabalhar fazendo serviços de limpeza para o Ministério da Agricultura, local onde a família morava, e quando se aposentou, a família teve que mudar para a área urbana. Ela conta das dificuldades que passavam morando de aluguel; mudavam-se constantemente de lugar, vivendo as dificuldades do desemprego e pouca renda para sustento da família com grande quantidade de filhos.

Por muito tempo a FUNAI considerou os Cassupá como “desaldeados”, significando que deixaram de ser indígenas por viverem na cidade. Desse modo, os Cassupá eram desassistidos pelos benefícios e auxílio da instituição indígena. Atualmente, a situação é diferente; ajudados por organizações como CIMI – Conselho Indigenista Missionário, os Cassupá foram registrados na FUNAI. Atualmente, são reconhecidos como indígenas, usufruindo dos auxílios das instituições indígenas, além de terem organizado a Associação Cassupá: *Tinha registro nenhum. Agora somos registrados, conseguimos organizar a associação. Mas antigamente, nós nem sabia procurar a FUNAI. Ninguém ‘procurava’ nós.* Antônia relata que índios e índias de sua etnia são casados (as) com “brancos (as)”, e afirma: *já está tudo misturado*.

Ela conta sobre sua primeira gravidez, que namorava o pai da filha mais velha, e ficou sabendo que ele era casado depois de grávida. Ele a ajudava com os custos da filha apenas quando Antônia solicitava. Com a filha mais nova foi semelhante, ela se envolveu com outro homem e engravidou pela segunda vez, dessa gestação ela não recebeu auxílio algum do pai da filha. *Até agora eu tô sozinha.* Antônia narra que um dos momentos mais tristes de sua vida foi o período da primeira gravidez. Pelo fato de não ter se casado, sua mãe e irmã a maltrataram. *[…] Quando eu engravidei foi pior. Eu não gosto nem de contar, me dá vontade de chorar. Ela me sovinava comida, fechava a televisão na minha cara, pra mim não assistir.* Sua mãe quis expulsá-la de casa, mas foi protegida pelo pai. A proteção de seu pai não cessava as humilhações. Por vezes, quando as crianças já estavam crescidas, ela ouvia frases desagradáveis, como esclarece ela: *falava que eu era mulher solteira. Um monte de coisa.* A situação reflete o estudo de Simonian (1994), que indica que a violência contra mulheres indígenas pode assumir diversas formas, dentre elas está a psicológica, qualificada pela autora com forma silenciosa de violência. Um dado interessante que a autora aponta é a existência, não eventual, de violência de mulheres indígenas contra mulheres indígenas na aldeia ou na própria família: “De vítimas, as mulheres indígenas se transformam muitas vezes em agressoras, principalmente contra mulheres de suas próprias comunidades” (SIMONIAM, 1994: 5).

Com o falecimento de seu pai, o principal sustento da casa, Antônia teve que trabalhar. Obter um emprego e ajudar na renda da casa foi um dos fatores que contribuiu para que as humilhações diminuíssem, atribuindo à Antônia um papel fundamental em sua família, principalmente conquistando o respeito de sua mãe. A realidade da pobreza para as mulheres é mais acentuada em comparação aos homens. Essa afirmativa está baseada no fato de que as mulheres “realizam uma gama enorme de atividades não remuneradas, seja no âmbito

mercantil, seja no seio da família, pela dedicação às atividades do lar que as fazem ser majoritariamente dependentes da provisão masculina para o sustento de suas famílias" (MELO & BANDEIRA, 2005: 16).

Como referido, Antônia atualmente trabalha em dois empregos, como agente de saúde da CASAI e diarista nos finais de semana. O acesso à saúde, para ela e a família, ocorre por meio da FUNASA, com visitas mensais de profissionais médicos e medicamentos regulados por Antônia, na condição de agente de saúde. *Eles atendem todo final de mês, a enfermeira vem, agora ta vindo o dentista. Por que na aldeia eles ficam no posto da Funai, e aqui não.*

Antônia estudou desde a infância, e diz que percorria longa distância para chegar à escola; ela acordava às cinco horas da madrugada para chegar a escola às oito horas. Na adolescência, precisou mudar para uma escola que tivesse o Primeiro Grau, que se localizava na parte central da cidade; às vezes, conseguia carona para o deslocamento, quando não, caminhava aproximadamente dez quilômetros para estudar. Completou o Segundo Grau depois do nascimento de suas filhas, tendo como obstáculo a família, que desacreditava o esforço de Antônia para terminar o estudo, conforme relata:

> *Eu estudava de noite e ela ficava com a menina que começava a chorar e quando eu chegava a mãe falava. Aí ficava falando, mas eu consegui terminar. A família foi um grande obstáculo pra mim, principalmente, a mãe. Mas hoje, já ta mudado isso, ainda mais que ela tá doente né? Ela tem pressão alta. Agora depois de idosa ela reclama de dores e tem essa pressão alta. E quem cuida é eu, quem leva pro médico é eu, tudo é eu.*

Antônia tem vontade de cursar o nível superior e diz que não consegue custear uma faculdade particular ou passar na prova do ENEM. Procurou auxílio da FUNAI, para conseguir vaga nas faculdades particulares, mas a resposta foi negativa. Ela aponta os obstáculos no atendimento das instituições indígenas a homens e mulheres indígenas urbanos, necessitando da constância de reivindicações. Antônia e suas filhas se beneficiam com as políticas nacionais de educação escolar e da assistência à saúde da FUNASA. Ela transita entre as políticas para indígenas e as demais políticas da sociedade nacional. O fato de morar tanto tempo na cidade sem a assistência das instituições indígenas possibilitou para que ela e sua família aprendessem as regras e utilizassem os recursos citadinos:

> *Fui pela Funai, e diz que não consegue pra indígena que mora na cidade, só pra quem mora na aldeia mesmo. Teve uma vez que nós até entramos no Ministério Público, por que a Funai nunca deu esses negócios pra estudar. […]. Tinha essa separação de atender só quem era da aldeia e nós sempre nos viramos por fora, nunca pela Funai não.*

Ela lembra de ter sentido preconceito quando era criança na escola: *Lá na escola as pessoas ficavam me chamando de: - índia, índia, índia. Como se tivesse xingando.* Hoje ela disse que é mais fácil, por que as pessoas sabem que ela é indígena, e não passa por situações constrangedoras, principalmente, por ter conhecimento de informações importantes como, por exemplo, a lei contra a discriminação. O avanço das discussões políticas no âmbito indígena promove o acesso das mulheres indígenas ao conhecimento sobre seus direitos e deveres.

Sendo tesoureira da Organização de Mulheres indígenas de Rondônia – OMIRAM, Antônia conta que comparece às reuniões e, sempre que pode, participa dos eventos, viagens e cursos realizados pela Organização. Ela também participa ativamente dos eventos do CIMI e das questões relacionadas às pessoas de sua etnia: *Eu acho muito bom essa organização pra mulher, que é só mulher que fica, e sabe o que as mulheres indígenas sentem, passam […] Mesmo que eu não esteja muito ativa eu participo.* É interessante perceber que a organização de mulheres indígenas não aborda somente problemas relacionados às questões femininas no âmbito das sociedades indígenas. Verdum (2008) explica que

> Nas sociedades indígenas, os indivíduos estão subordinados aos interesses de sua sociedade: não há direitos individuais no sentido da sociedade "democrática". As mulheres compartilham com a sua sociedade a visão do papel que essa sociedade reserva às mulheres (VERDUM, 2008: 39).

Contudo, ao conviver com a sociedade não indígena, a mulher indígena que participa das organizações indígenas tende a alternar entre a vivência das sociedades indígenas e a da não indígena, interagindo com os anseios e conquistas do movimento feminista, contido nas agendas políticas em legislação brasileira. Antônia, além de firmar sua identidade indígena, luta também por melhorias pessoais, quer aprender a manusear o computador para auxiliar as atividades da organização e quer fazer um curso superior.

Conta que um de seus irmãos tem o sonho de voltar a morar na aldeia com toda a família. Mas Antônia logo admite que esse é um sonho distante, pois todos já tem uma vida construída na cidade. Na concepção de Antônia, não há diferença entre as mulheres indígenas urbanas e mulheres não indígenas, pois todas estão sujeitas a experiências semelhantes no

contexto urbano: *por que o que eu vejo as pessoas comentando é a mesma coisa, passam pelas mesmas coisas que a gente, questão de trabalho... as mesmas coisas.*

CONCLUSÃO: Situações de desenvolvimento, relações de gênero e políticas públicas

Os dados do IBGE indicam crescimento da migração de indígenas para os centros urbanos amazônicos. Ao mesmo tempo, é notável a característica urbana nas aldeias, evidenciando as novas situações geradas pela ação do desenvolvimento na região, conforme verificado. A pesquisa teve perspectiva interdisciplinar entre a Antropologia feminista e a Antropologia do desenvolvimento, utilizando noções dos estudos pós-coloniais. Buscou compreender as situações de desenvolvimento e as relações vivenciadas pelas mulheres indígenas na cidade de Porto Velho.

A colonização da Amazônia provocou transformações diversas no ambiente indígena. As constantes idas e vindas das mulheres indígenas entre os espaços geográficos, cidade e aldeia, geram aprendizados entre o tradicional e o urbano. Contudo, os elementos da cultura de origem são mais ocultos em detrimento aos da sociedade dominante. Aparentemente, estes últimos são mais marcantes e presentes em seu comportamento, pois a mulher indígena vivencia as situações de desenvolvimento por meio de suas necessidades materiais, mediadas pelas percepções de modernidade, uma vez que a cidade lhe fornece noções de políticas ou de direitos, de conforto, de escolarização, anseios financeiros sobre o futuro. Não se pode afirmar que ela assume a condição de urbanidade, sem uma influência externa às aldeias, pois é fato que o Estado fundamentou as políticas indigenistas orientando para a interação com o modelo de vida nacional.

Essa percepção de modernidade posta pelas mulheres indígenas não é alheia aos seus parentes aldeados, pois, muitas vezes, a aldeia já adquiriu um aspecto de urbanização, apresentando transformações principalmente relacionadas à infraestrutura e sistema mercantil. As situações de desenvolvimento vivenciadas nas aldeias das mulheres indígenas participantes apresentam casas construídas de alvenaria, com energia elétrica, eletrodomésticos, escolas, posto de saúde, utilização de automóveis, sistema de produção em escala para consumo e venda. Com a transformação das estruturas sociais das aldeias, foram modificadas também as relações de gênero.

A migração das mulheres indígenas para a cidade ocorreu com o grupo familiar indígena ou não indígena. As decisões de migrar foram baseadas na oportunidade de trabalho

apresentadas à figura masculina das famílias - sendo eles, pai ou marido indígena ou não indígena - e em outras necessidades da família como a ausência ou dificuldade de acesso aos serviços de saúde. O encontro entre o homem não indígena e a mulher indígena foi constituído durante a colonização dos territórios indígenas. Esses envolvimentos, ocorridos de forma sujeitada ou consensual, resultaram em casamentos que, por vezes, funcionavam como uma tentativa de misturar "raças" e reter a população indígena para o trabalho nos seringais. A convivência da mulher indígena com as regras da cidade inicia ao dividir experiências com a família do marido não indígena. Os comportamentos urbanos requeridos à mulher indígena foram validados pelas mulheres não indígenas enquanto autoridades parentais: a sogra, a cunhada, e mesmo vizinha e amiga. As condutas das mulheres não indígenas pautam o modo de viver das mulheres indígenas no espaço familiar e social urbano, sendo uma forma também de censurar os costumes tradicionais indígenas, muitas vezes, considerados atrasados.

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

As mulheres vivenciaram relacionamentos curtos ou casaram-se com homens não indígenas, sendo que apenas duas entrevistadas se casaram com homens indígenas. De modo geral, elas fazem uso dos métodos contraceptivos disponíveis, mesmo assim, têm acima de três filhos, exceto duas indígenas; uma delas teve seu único filho falecido aos dois anos de idade.

Na cidade, apresentam condições semelhantes às das mulheres não indígenas pobres naquilo que concerne às situações de exposição aos contextos de violência e de privação, ou mesmo referentes aos anseios de desenvolvimento pessoal ou da família. Contudo, as linearidades das políticas públicas tendem a promover o atendimento de parcela da população, excluindo vários grupos minoritários na sociedade por não atender as características de suas necessidades. Esse impasse originado pelas situações de desenvolvimento provindas do contato interétnico tende a gerar no Estado uma demanda não atendida, pela sua especificidade, pela sua necessidade, forçando estas a se adequarem às situações pensadas e formuladas para atender problemas gerais. Fica evidente a importância em ser desenvolvida a temática da transversalidade no campo das políticas públicas.

As moradias foram estabelecidas em áreas periféricas da cidade, distanciadas do centro e locais de acesso aos serviços essenciais. Não há redes de esgoto e água tratada; no inverno amazônico, são locais que alagam ou acumulam água parada. Os lares são espaços ocupados por famílias extensas, indígena ou não indígena, compostas por avós, pais, cunhados (as), filhos (as), netos (as), sobrinhos (as) e, às vezes, agregados. Esse formato de família pode ser visto como uma característica do modo de viver nas aldeias, mas, no meio urbano, o principal benefício é financeiro devido à divisão de gastos básicos com energia elétrica e alimentação. Em algumas situações, o pai e a mãe das mulheres indígenas são as principais autoridades no lar. Apenas duas entrevistadas apresentam o formato de família nuclear, de forma que são separadas e vivem somente com os filhos.

Em muitos dos relacionamentos, o companheiro fazia ou faz uso de bebida alcoólica, isso não significa que sejam violentos, mas causam incômodo para as mulheres indígenas. Em um caso, o alcoolismo foi apontado como um dos estimuladores para a prática de violência doméstica pelo marido indígena contra a esposa indígena. Outras formas de violências vivenciadas pelas mulheres indígenas na cidade foram relacionadas a situações sofridas na própria família indígena e não indígena, como o envolvimento com criminalidade e drogas, e, a ausência de adequados cuidados médicos; as respectivas situações resultaram na morte de filhos de duas indígenas.

A maioria das mulheres indígenas interrompeu o estudo ainda na fase primária por razões distintas; dentre elas estão o deslocamento migratório dos pais, o casamento e filhos, e mesmo o desinteresse declarado em um caso. Três indígenas completaram o segundo grau com dificuldades, e duas delas revelam forte interesse para continuar os estudos, ingressando em curso universitário por meio do Exame nacional do ensino médio – ENEM, vestibular da Universidade Federal de Rondônia - UNIR, ou vagas em faculdades particulares angariadas por intermédio da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. São as mulheres indígenas com maior grau de estudo que ocupam cargos, por vezes, melhor remunerado como, por exemplo, agente de saúde, guia de expedições pelos rios da região para Usinas hidrelétrica, e, em um caso, representante da UNICEF, uma organização internacional.

Todas as mulheres deste estudo trabalharam ou trabalham como empregadas domésticas, mal remuneradas e às vezes, sem nenhum pagamento. Outras ocupações se seguem no ramo de serviços como: garçonete, babá, costureira. Duas indígenas atuam em dois empregos; além de empregada doméstica, uma é costureira autônoma e outra é agente de saúde. A escassez de oportunidades em cursos de profissionalização ou na educação escolar, já lhes garante má colocação no mercado de trabalho, estando suscetível à ausência de registro

trabalhista, trabalhos com horário diário prolongado, e más condições de trabalho. Podemos verificar também que a proximidade ou participação política no meio organizativo indígena reserva a estas mulheres oportunidades de trabalho melhores, como por exemplo, secretária, professora, representantes das organizações indígenas entre outras, além da possibilidade de desenvolvimento pessoal.

A maioria das indígenas procura assistência médica nas Unidades de Saúde Municipais e Estaduais e, algumas vezes, utilizam também a rede privada de hospitais. Três indígenas são registradas na FUNAI e FUNASA e usufruem desse serviço, mas, vez ou outra, alternam com o atendimento do Sistema Único de Saúde - SUS.

Reconhecidamente, os projetos de desenvolvimento implementados na região amazônica não tiveram resultados positivos para a vida das mulheres indígenas. Porém, simultâneo ao processo de modernidade que transformou a vivência das populações amazônicas, criou-se uma consciência no âmbito indígena sobre luta política, direito e reivindicações, contribuindo para a construção de uma interação muito estreita entre indígenas e as instituições que auxiliam ou deliberam os atendimentos. Contudo, as reivindicações políticas requeridas pelos povos indígenas aldeados estão, principalmente, relacionadas à educação e a saúde. A política pública de gênero voltada para mulheres indígenas urbanas é matéria de pouco conhecimento e interesse político. A maturação nos debates políticos e a simples interação de ir e vir entre aldeia e cidade, auxilia no surgimento de ideias concebidas no ínterim deste trânsito. Uma dessas ideias identificada por este estudo é a existência de uma dicotomia índio aldeado/ "desaldeado"[5] como pensamento recorrente no meio institucional e, as vezes, organizativo indígena, refletindo no pressuposto de que política indigenista é de uso exclusivo dos indígenas aldeados.

Essa dicotomia orienta a conduta de inclusão e exclusão no atendimento a indígenas pelas instituições responsáveis, mas é também o discurso assumido entre os indígenas aldeados que participam de fóruns e conselhos de representação indígena. Os indígenas que residem na cidade só têm acesso à saúde pela FUNASA, por exemplo, se tiverem cadastros formalizados entre aldeia e instituição. Indicando aí a existência de uma exclusão burocrática aos que não possuem o cadastro e/ou moram na cidade. Assim acontece com os serviços prestados pela FUNAI, os esforços e recursos são voltados para o atendimento das

---

[5] O estudo utiliza esta denominação na medida em que ela aparece no discurso da instituição responsável pelo atendimento aos indígenas, mas é importante evidenciar a percepção de que algumas "categorias do *poder tutelar*, como as de "desaldeados", "aculturados" e outras serviram, e são atualizadas ainda hoje, como dispositivos para retirar do indígena a sua permanência no campo da história e invisibilizar sua presença fora das Terras Indígenas (TI`s)" (ALBUQUERQUE, 2010).

necessidades de indígenas aldeados. As mulheres indígenas que residem na cidade são encaminhadas aos serviços essenciais e básicos oferecidos para a população em geral, partindo do pressuposto de que não são consideradas indígenas aquelas que vivem fora do aldeamento, ao mesmo tempo contrariando o Estatuto do índio que não estabelece esta diferenciação.

Entretanto, a pesquisa mostrou que a dicotomia aldeado/ "desaldeado" passa por despercebida na relação estabelecida pelas mulheres e seus parentes aldeados, pois essa interação se apresenta baseada na "participação política" e no trânsito entre a cidade e a aldeia. Assim, mesmo morando na cidade, se a indígena está de alguma forma incluída no processo político indígena, seja em organizações indígenas, participação de eventos, estando cadastrada nos órgãos de atendimento ao índio, ou ligadas aos seus parentes aldeados, elas são reconhecidas tanto pelas instituições quanto pelos indígenas aldeados. O fato de terem se mudado para a cidade tem um peso menor no que se refere ao reconhecimento da identidade indígena pelas organizações e pela autoestima étnica, pois é a partir da compreensão obtida na prática política que elas se reconhecem como indígenas. As mulheres indígenas desenvolvem estratégias diferentes frente à identidade no contexto urbano: podem ocultar a identidade indígena ou, ao contrário, podem afirmá-la, enfatizando que a participação em processos políticos educativos em meio urbano foi o que lhes permitiu assumir positivamente a condição indígena.

A articulação entre os estudos de gênero, desenvolvimento e políticas públicas para as mulheres indígenas que residem em meio urbano é um processo simultaneamente político e acadêmico, visto que a identidade na sociedade moderna é matéria política orientada pelo Estado, que é também o formulador e o gestor dos sistemas educativos. Com base nessas considerações e nas constatações verificadas na vivência das mulheres indígenas, ressaltam-se algumas ações políticas a seguir: apoio escolar, reforço diferenciado e acesso a universidades e / ou faculdades para indígenas urbanas; apoio de serviço social para indígenas urbanas; atendimento de saúde diferenciado a mulheres indígenas urbanas, orientando-as quanto a doenças sexuais, prevenção, planejamento familiar, tratamento para dependentes alcoólicos e de drogas; serviço de conscientização quanto à violência doméstica (física e psicológica); palestra educativa de organização e economia doméstica; fortalecimento cultural das mulheres indígenas urbanas através de centro de atividade artesanal, visando geração de renda; promoção de cursos profissionalizantes que orientem as mulheres em atividades autônomas e para os serviços administrativos.

Compreendeu-se ainda que, para o aprofundamento de estudos relacionando as

políticas públicas e situações de desenvolvimento para as mulheres indígenas urbanas, é imprescindível que sejam consideradas as seguintes proposições: a importância da participação política das mulheres indígenas urbanas nas organizações indígenas e o conhecimento sobre os processos de subjetivação delas em meio urbano; a pertinência teórica de compreender o gênero como parte da subjetividade socialmente situada em suas coordenadas de classe, de etnia, e mesmo de orientação sexual, e a ampliação das discussões no âmbito dos estudos e políticas multiculturais, dada a diversidade cultural em Rondônia, sendo que a cultura define as políticas de inclusão social e a valorização étnica.

As situações de desenvolvimento nas narrativas das mulheres indígenas urbanas possuem caráter complexo e particular. Os aspectos singulares foram proporcionados pelo contato entre a sociedade e a aldeia, resultando no surgimento de outras necessidades para além da cultura das populações indígenas. Uma das ações geradas por essas necessidades é a migração de indígenas para a cidade. A categoria analítica “situações de desenvolvimento” ampliou-se para o foco deste estudo, destacando a principais situações apresentadas pelas mulheres: o acesso à saúde e à educação escolar, o trabalho. Podemos incluir neste rol a prática diária surgida no centro urbano, cujo cotidiano exercita as estratégias de vivência e interação com as regras da cidade. A maleabilidade na vivência das mulheres indígenas ressalta a reinvenção da identidade indígena na vida urbana, que perpassa pelas normas da cidade e a tradição da sua etnia de forma que ocorrem sínteses do aprendizado de ambas as culturas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. A intenção Pankararu (a “dança dos praiás”como tradução intercultural na cidade de São Paulo). **Cadernos LEME** – Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos, Campina Grande, v. 2, n. 1, p. 2 - 33, jan./jun., 2010. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br> Acessado em 11 jun 2010.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Mulher Indígena. In: Bernd, Zilá (Org.). **Dicionário de Figuras e mitos literários das Américas**. Porto Alegre: Tomo Editorial; UFRGS Editora, 2007 (verbete de enciclopédia), p. 462 - 467. Disponível em: <http://www.msmidia.com/zila/pdf/mulher_indigena.pdf> Acessado em 21 dez 2009.

ANDRELLO. Geraldo. **Cidade do índio**: transformação e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI, 2006.

BAINES, Stephen Grant. Antropologia do Desenvolvimento e povos indígenas. **Série Antropológica**, n. 361, Brasília: UNB, 2004.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FERNAT, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Elcio Fernandes, tradutor. São Paulo-SP: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BASTOS, Jacqueline Narciso. SAGAZ, Márcia Regina Pereira. A identidade étnica dos índios urbanos na grande Florianópolis. **Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Políticas Linguística – IPOL**. Línguas indígenas e educação escolar, Florianópolis, set / 2005. Disponível em: < http://www.ipol.org.br/ler.php?cod=324 > Acessado em 10 abr 2010.

BELLEI, Sérgio Luiz Prado. **Monstros, índios e canibais**: ensaios de crítica literária e cultural. Florianópolis: Insular, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BONETTI, Antropologia Feminista: o que é esta antropologia adjetivada? In: VII Seminário Internacional Fazendo Gênero, 2006. Florianópolis. ***Anais***. Florianópolis: UFSC/UESC, 2006. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/st_52.html> Acessado em 09 set 2009.

BRAND, Antônio. ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja. A Ação do SPI e da Funai juntos aos Kaiowá e Guarani, no MS. In: VII Reunião de Antropologia do Mercosul. Porto Alegre. ***Anais***. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Disponível em: <vsites.unb.br/ics/dan/geri/boletim/brand_almeida_2006.pdf> Acessado em 11 ago 2009.

BRANDON, Sara Elizabeth. **Penas de Papel**: um estudo comparativo da imagem indígena no Brasil e nos EUA. Campinas: UNICAMP, 2005. Tese (Doutorado em Multimeios), Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2008.

BRITO, Daniel Chaves de. **A modernização da superfície**: Estado e Desenvolvimento na Amazônia. Belém: UFPA/NAEA/PDTU, 2001.

BRUZEKE, Franz Josef. Pressões Modernizantes, Estado territorial e sustentabilidade. In: CAVALCANTI, Clóvis (Org.). **Meio ambiente, desenvolvimento sustentável e políticas públicas**. São Paulo: Cortez; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1997.

CALLA, Ricardo. La mujer indígena en Bolivia, Brasil, Ecuador, Guatemala y Panamá: un panorama de base a partir de la ronda de censos de 2000. **Série mujer y desarrollo**, n. 86, Santiago de Chile: CEPAL, nov, 2007.

CAMINHA, Pero Vaz. **[Carta]** 1º de maio de 1500, Porto Seguro, Ilha de Vera Cruz [para] El Rei D. Manuel, Portugal, 14 p. Fornece informações sobre o "descobrimento" do território na época denominado pelos portugueses de Ilha de Vera Cruz. In: NEAD – Núcleo de educação à distância. A carta de Pero Vaz de Caminha. Belém: UNAMA. Disponível em: < http://www.dominiopublico.gov.br > Acessado em 13 abr 2010.

CEMIN, Arneide Bandeira. Gênero, desenvolvimento e multiculturalismo na Amazônia. In: GURGEL, Nair Ferreira (Org.). **Multiculturalismo na Amazônia**: o singular e o plural em reflexões e ações. Curitiba: CRV, 2009.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COSTA, Cláudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisando os debates. In: **Cadernos Pagu**, Campinas, UNICAMP, n.19, p. 59-90, 2002. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/cpa/n19/n19a04.pdf> Acessado em 13 fev 2010.

D'INCAO, Maria Ângela. Mulher e modernidade na Amazônia. In: ALVARES, Maria Luiza Miranda. SANTOS, Eunice Ferreira. D'INCAO, Maria Ângela. (Org.). **Mulher e modernidade na Amazônia**. Belém: GEPEM/CFCH/UFPA, 1997.

DATASUS. **Informações de Saúde**. 2009. Disponível em: <www.datasus.gov.br> Acessado em 13 fev 2010.

ESCOBAR, Arturo. **Discurso e Poder no Desenvolvimento**: Michel Foucault e a Relevância do seu trabalho para o Terceiro Mundo. Alternative X (Winter 1984-85). 377-400.

FERREIRA, Ester William. Migrações internas: algumas considerações teóricas. **Revista CEPPG**. Catalão: Centro de Ensino Superior de Catalão, Ano 3, nº 4, 1º semestre, 2001, p 99 - 106.

FEM – Fundação Elias Mansour. CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Povos do Acre**: História indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco- AC: CIMI/FEM, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan. 1989.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia.** São Paulo: Marco Zero, 1994.

IBGE. **Tendências Demográficas**: Uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos de 1991 e 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.

ISA – Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt> Acessado em 28 abr 2010.

HERMET, Guy. **Cultura & Desenvolvimento**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes. 2002.

KON, Anita (Org). **Planejamento no Brasil II**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

LAMAS, Marta. La antropología feminista y la categoría "género". **Nueva Antropología**. México, v. VIII, n. 30, p. 173-198, 1986. Disponível em: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/30/cnt/cnt9.pdf> Acessado em 09 set 2009.

LAPLATINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LARAIA, Roque Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LASMAR, Cristiane. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no Alto do Rio Negro. **Maná**: estudos de Antropologia social, Rio Janeiro, 14 (2), p. 429-454, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132008000200006&script=sci_arttext> Acessado em 09 set 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

LOBATO, Josefina Pimenta. Feminismo e Antropologia: uma revisão do debate recente. **Análises & Conjuntura**, Belo Horizonte, v. 7, n. 2 e 3, p. 23-30, mai./dez. 1992. Disponível em: <http://www.fjp.mg.gov.br/revista/analiseeconjuntura/include/getdoc.php?id=424&article=262&mode=pdf> Acessado em 09 set 2009.

LOUIS, Marie-Victoire. Diga-me: O que significa gênero? **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 3, p. 711-724, set./dez. 2006.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade & LACED/ Museu Nacional, 2006.

MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma? **Cadernos Pagu**, Campinas, UNICAMP, n. 11, p. 107-125, nov. 1998. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/Pagu/1998(11)/Machado.pdf> Acessado em 09 set 2009.

_____. Campo Intelectual do Feminismo: alteridade e subjetividade nos estudos de Gênero. **Série Antropológica**, n. 170 Brasília: UNB, 1994. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie170empdf.pdf> Acessado em 09 set 2009.

MACIEL, Márcia Nunes. **A construção de uma identidade**: história oral com os Cassupá. Porto Velho-RO: UNIR, 2002. Monografia (Graduação em História), Departamento de História, Universidade Federal de Rondônia. 2002.

MELO, Hildete Pereira de. **Gênero e Pobreza no Brasil**. Brasília: CEPAL/ SPM, 2005.

MELO, Hildete Pereira de. BANDEIRA, Lourdes. A pobreza e as políticas de gênero no Brasil. **Série mujer y desarrollo**, n. 66, Santiago de Chile: CEPAL, jun, 2005.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MOJICA, Monique. **Princess Pocahontas and the Blue Spots**. Toronto, Ontario: Women's Press, 1954.

MONTAÑO, Sonia. PITANGUY, Jacqueline. LOBO, Thereza. **As políticas públicas de gênero**: um modelo para armar. O caso do Brasil. **Série mujer y desarrollo**, n. 45, Santiago de Chile: CEPAL, jun, 2003.

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas: UNICAMP, 2001. Tese (Apresentada ao Concurso de Livre Docência). Área de Etnologia, Subárea de Historia Indígena e do Indigenismo. Universidade de Campinas, 2001.

MOREIRA, Maria Geralda de Almeida. **Em busca do território perdido**: o reconhecimento da terra indígena Kaxarari no Brasil e da terra Ye'Kuana do alto Orinoco na Venezuela (1970-2002). Goiania: UFG, 2005. Dissertação (Mestrado em História), Centro de Estudos do Caribe no Brasil, Universidade Federal de Goiás, 2005.

NARVAZ, Martha. NARDI, Henrique Caetano. Problematizações feministas à obra de Michel Foucault. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. VI, n. 1, p. 45-70, mar, 2007. Disponível em: <http://www.unifor.br/notitia/file/1780.pdf> Acessado em 22 dez 2008.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos/Record, 1995.

OTT, Ari Miguel Teixeira. **Dos projetos de desenvolvimento, aos desenvolvimentos dos projetos**: o PLANAFLORO em Rondônia. Florianópolis: UFSC, 2002. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

PEIXOTO, João. **Teorias explicativas das migrações**: teorias micro e macro-sociológicas. - Lisboa: Socius Working Paper / Instituto Superior de Economia e Gestão / Universidade Técnica de Lisboa, 2004. Disponível em: <http://pascal.iseg.utl.pt/~socius/publicacoes/wp/wp200411.pdf > Acessado em 22 dez 2008.

PEIXOTO, Shirley Cintra Portela de Sá. ALBUQUERQUE, Carlossandro Carvalho de. Turismo étnico indígena – meio de sustentabilidade para os índios urbanos da cidade de Manaus. **Revista Eletrônica Aboré**, Manaus,Escola Superior de Artes e Turismo, Edição 03, 2007. Disponível em: <http://www.revistas.uea.edu.br/old/abore/artigos/artigos_3/Shirley%20Cintra%20Portela%20de%20Sa%20Peixoto.pdf> Acessado em 10 abr 2010.

PONTE, Laura Arlene Saré Ximenes. A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 4, n. 2, p. 261 – 275, mai – ago / 2009.

PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RABELLO, Antonio Cláudio Barbosa. **Inventando o outro**: Representações do desenvolvimento e da fronteira amazônica, Belém: UFPA, 2004. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido), Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1982.

ROSALDO, Michelle. O uso e o abuso da Antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. **Horizontes Antropológicos**, Gênero, ano 1, n.1, p.11-36, 1995.

_____. LAMPHERE, Louise. **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ROSTOW, Walt Whitman. **Etapas do Desenvolvimento Econômico** (Um manifesto não-comunista), Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

RUBIO, Sònia Parella. Repensando la participación de las mujeres en el desarrollo desde una perspectiva de género. **Papers: revista de sociologia**, n. 69, Barcelona, p. 31-59, 2003. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=759890> Acessado em 10 jun 2009.

SACCHI, Ângela. **União, Luta, Liberdade e Resistência**: As organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira. Recife: UFPE, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.

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

<http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/volume14/Artigo%206.pdf> Acessado em 10 jun 2009.

SACHS, Wolfgang (Ong.)**. Dicionário do Desenvolvimento**: Guia para o conhecimento como poder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

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

SALGADO, Martha Patricia Castañeda. La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**, Distrito Federal, México, año/vol. XLVIII, n. 197, p. 35-47, may./ago. 2006. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=42119704> Acessado em 20 dez 2008.

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

SASAKI, Elisa Massae. ASSIS, Gláucia de Oliveira. Teorias das migrações internacionais, In: XII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2000, Caxambu, MG. ***Anais***. Caxambu, MG: ABEP, 2000. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/Todos/migt16_2.pdf> Acessado em 20 dez 2008.

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

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 5-22, jul/dez. 1990.

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

_____. Os Percursos do gênero na Antropologia e para além dela. **Série Antropológica**, n. 236, Brasília: UNB, 1998.

SEN, Gita. GROWN, Caren. **Desenvolvimento, crise e visões alternativas**: as perspectivas das mulheres do Terceiro Mundo. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo - DAW/MUDAR, 1988.

SIMONIAN, Lígia. **Mulheres enquanto políticas**: desafios, possibilidades e experiência entre as indígenas. Paper, n. 254, Belém: NAEA, 2009. Disponível em: <http://www.ufpa.br/naea/publi_papers.php> Acessado em 10 abr 2010.

_____. **Mulheres indígenas vítimas de violência**. Paper, n. 30, Belém: NAEA, 1994. Disponível em: <http://www.ufpa.br/naea/publi_papers.php> Acessado em 10 abr 2010.

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

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

TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e história social. **Cadernos Pagu**, Campinas, UNICAMP, n.3, p. 29-62, 1994. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/Pagu/1994(3)/Tilly.pdf> Acessado em 09 set 2009.

VASCONCELOS, José Antônio. O que é desconstrução? **Revista de Filosofia**, v. 15, n. 17, p. 73-78, jul./dez. 2003.

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. Circuitos de sangue: corpo, pessoa e sociabilidade entre os Karitianas. **Revista Habitus**. Goiânia, v. 5, n.2, p. 275-300, jul/dez. 2007. Disponível em: <http://revistas.ucg.br/index.php/habitus/article/view/538> Acessado em 09 abr 2010.

VERDUM, R. (org.) [*et al*]. **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008.

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

ANEXOS

A - Termo de consentimento livre e esclarecido

Este é um convite para você participar da pesquisa: *Mulheres Indígenas em Porto Velho: relações sociais de gênero, situações de desenvolvimento e políticas públicas***,** que é de responsabilidade da pesquisadora *Lady Day Pereira de Souza.* Sua participação é voluntária, o que significa que você poderá desistir a qualquer momento, retirando sua permissão para participar da pesquisa, sem que isso traga nenhum prejuízo para você.

A ideia de realizar esse projeto ocorreu depois de participar do Seminário Participativo sobre a Lei Maria da Penha para as Mulheres indígenas de Rondônia e região adjacente. Neste evento puderam ser percebidas algumas diferenciação nas relações de mulheres indígenas urbanas com aldeias ou organizações indígenas. Assim, é importante conhecer como mulheres indígenas vivenciam suas experiências no contexto urbano. Essa pesquisa busca mostrar conhecimento sobre as condições de vida das mulheres indígenas na cidade, as relações sociais estabelecida por elas e situações de desenvolvimento de sua vivência. Dessa forma, será possível tornar visível essa população que já é tão presente nas cidades amazônicas e trazer ao centro dos debates acadêmico e político as realidades vivenciadas pelas mulheres indígenas nas cidades e as situações que demandaram a transição aldeia/cidade.

Caso decida aceitar o convite, você irá responder perguntas sobre assuntos como o seu dia a dia, sua família, trabalho, escolarização, experiências de vida.

A sua participação neste projeto não apresenta riscos, pois não será realizado nenhum procedimento que venha a modificar sua rotina. Em qualquer momento do desenvolvimento da pesquisa você terá o direito de obter esclarecimentos sobre todos os procedimentos utilizados e nas formas de divulgação dos resultados encontrados. As informações levantadas durante as visitas em que a pesquisadora estiver na sua casa, serão utilizadas somente segundo o objetivo descrito neste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Ao participar da pesquisa você terá contribuído para a geração de discussões acadêmicas sobre políticas públicas voltada para mulheres indígenas no contexto urbano,

deixando assim, um campo aberto para discussões e/ou decisões governamentais futuras, já que se trata de uma pesquisa precursora.

Seu nome não será identificado em nenhum momento da pesquisa. Os dados serão guardados em local seguro e a divulgação dos resultados será feita de forma a não te identificar. Você não terá nenhum tipo de gasto por participar da pesquisa. Assim, também não haverá nenhuma forma de pagamento por sua participação.

Você ficará com uma cópia deste Termo e toda a dúvida que você tiver a respeito desta pesquisa, poderá procurar Lady Day Pereira de Souza ou Arneide Bandeira Cemin nos telefones: 9206-0620/ 8116-2167. Endereço: Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, Universidade Federal de Rondônia, BR 364, km 9,5 CEP 78900-000, Porto Velho-RO.

Consentimento Livre e Esclarecido:

Declaro que compreendi os objetivos desta pesquisa, como ela será realizada, os riscos e benefícios envolvidos e concordo em participar voluntariamente da pesquisa.

Porto Velho, ____ de _____de _____

_____ _____

Pesquisadora **Participante**

Digital

B - Termo de autorização da organização de mulheres indígena de Rondônia, noroeste do Mato Grosso e sul do Amazonas - OMIRAM

Solicitamos autorização para realização de entrevistas com mulheres indígenas com finalidade para contribuir para pesquisa intitulada*: Mulheres Indígenas em Porto Velho: relações sociais de gênero, situações de desenvolvimento e políticas públicas*, desenvolvida pela mestranda Lady Day Pereira de Souza do Curso de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente da Universidade Federal de Rondônia. Tal pesquisa tem o objetivo de conhecer as condições de vida das mulheres indígenas na cidade, as relações sociais estabelecida por elas e situações de desenvolvimento de sua vivência, relacionando assuntos sobre trabalho, escolaridade, políticas, família. Asseguramos que será mantido em sigilo informações que não dizem respeito ao objeto de estudo, quando forem divulgados os resultados da pesquisa.

Aluna pesquisadora _____

Eu, _____, tendo recebido as informações acima e ciente do exposto, autorizo a realização da pesquisa com mulheres que participam da OMIRAM, assinando este documento com a garantia de que o acima exposto será cumprido, quando forem divulgados os dados da pesquisa.

Porto Velho,_____de_____de_____.

_____

Presidente da Organização de Mulheres Indígenas de Rondônia,
Noroeste do Mato Grosso e Sul do Amazonas – OMIRAM
CNPJ – 08.936.313/0001-68
Rua Rui Barbosa,1946, Estado Novo, Porto Velho-RO, 78.900-970

Fundação Universidade Federal de Rondônia

Pesquisadoras: Lady Day Pereira de Souza (Mestranda) e Arneide Bandeira Cemin (Orientadora)

Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, UNIR, Endereço: BR 364, km 9,5 CEP 78900-000, Porto Velho-RO. Fone (0xx69) 9206 -0620 / 8116-2167.

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