

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**UNIÃO, LUTA, LIBERDADE E RESISTÊNCIA:  
AS ORGANIZAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS  
DA AMAZÔNIA BRASILEIRA**

**ANGELA CÉLIA SACCHI MONAGAS**

**RECIFE - 2006**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**UNIÃO, LUTA, LIBERDADE E RESISTÊNCIA:  
AS ORGANIZAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS  
DA AMAZÔNIA BRASILEIRA**

**ANGELA CÉLIA SACCHI MONAGAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco,  
sob a orientação do professor Dr. Renato Athias  
para obtenção do grau de Doutora em Antropologia.

**RECIFE - 2006**

**S119u Monagas, Angela Célia Sacchi**

**União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira.** – Recife: O Autor, 2006.

**245 folhas.**

**Orientador: Renato Monteiro Athias**

**Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Recife, 2006.**

**1. Participação política. 2. Amazônia Brasileira - Roraima. 3. Mulheres indígenas. I. Título.**

**CDU: 396.9 (2. ed.)  
CDD: 305.8 (22. ed.)**

**UFPE  
BCFCH2006/003**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

BANCA EXAMINADORA:

---

Professor Doutor RENATO MONTEIRO ATHIAS  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE

---

Professor Doutor Russell Parry Scott  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE

---

Professora Doutora JOSEFA SALETE BARBOSA CAVALCANTI  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE

---

Professora Doutora MIRIAM PILLAR GROSSI  
Departamento de Antropologia/UFSC

---

Professora Doutora LIGIA TEREZINHA LOPES SIMONIAN  
Núcleo de Autos Estudos Amazônicos/UFPA

Data da Defesa: 1º/SETEMBRO/2006

RECIFE – 2006

## **RESUMO**

O tema da tese é a 'participação política das mulheres indígenas' no âmbito do movimento indígena brasileiro. Especificamente trata-se de analisar a experiência das mulheres em organizações indígenas, mas também pensar no papel da liderança feminina além da inserção nessas formas organizativas mais formalizadas. Este trabalho parte do pressuposto de que é preciso considerar as implicações dessa participação feminina no movimento indígena de modo mais amplo, bem como as transformações que esta participação política implica na vida das mulheres ao nível comunitário. A pesquisa refletiu sobre o processo constitutivo das organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira, de modo particular, sobre o 'movimento de mulheres indígenas de Roraima', que culmina na criação da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR). A problemática ainda é pouco visível no cenário do movimento indígena, assim como não tem recebido atenção na disciplina antropológica, pois só recentemente as mulheres assumem novas representações no contexto interétnico. A pesquisa etnográfica foi realizada em diversos contextos, nas comunidades indígenas do Estado de Roraima e na sede da OMIR em Boa Vista/RR, e também nas cidades de Manaus/AM e Brasília/DF, que permitiram a autora participar de encontros regionais e nacionais nos quais havia a presença de mulheres das etnias não somente dos Estados da Amazônia Brasileira, mas de todo o país. Esses eventos permitiram verificar o iniciante processo de constituição das organizações de mulheres indígenas e a articulação entre elas através das reuniões promovidas principalmente pelo Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (DMIAB/COIAB). Os encontros do movimento de mulheres/feministas, por outro lado, enriqueceram a análise ao apontar a singularidade do movimento de mulheres indígenas. Uma das hipóteses que serviu de base para a reflexão do 'movimento de mulheres indígenas' é a de que através dessa mobilização feminina há uma apropriação de um espaço tido como masculino na organização social de diferentes povos indígenas. No momento atual as indígenas buscam sua participação política principalmente através da experiência organizativa, através da qual reivindicam ações nas áreas de sustentabilidade, profissionalização e capacitação, saúde, violência e direitos. A entrada das mulheres em organizações situadas no espaço urbano faz com que possam realizar outras atividades e obter experiências alternativas fora de suas comunidades. Contudo, elas não rejeitam ou menosprezam as representações 'tradicionalis', principalmente as relativas aos papéis de gênero. A pesquisa etnográfica acerca da 'participação política das mulheres indígenas', portanto, pretende contribuir com os estudos nas áreas de gênero e da etnologia.

## ABSTRACT

This thesis is dealing with the 'political participation of the indigenous women' and the Brazilian indigenous movement. Specifically, it is intends to analyze the experience of the women indigenous organizations, but also to think about the role of the feminine leadership beyond its insertion in these 'legalized' organizational model. This work starts with the assumption that is necessary to consider the implications of this feminine participation in the indigenous movement in wide vision as possible, also see the transformations of this political participation implies in the life of the women to the community level. The development of this work makes possible to discuss on the constitution's process of the organizations of women in Brazilian Amazon e, in particular the way, on the ' women indigenous movement of Roraima' has culminates in the creation of the organization of the Indigenous Women of Roraima (OMIR). The issues raised in this work still are less visible in the scene of the indigenous movement, and has not received the attention by the anthropologists. All these questions are lined up with the gender issues. The ethnographic research was carried out in the indigenous communities of the State of Roraima, in the headquarters of the OMIR in Boa Vista/RR, in Manaus/AM and Brasília/DF. This work has allowed the author, to participate several regional and national meetings, in which had the presence of women of the different States of the Brazil. Those events had also allowed verifying about the beginning of the constitution process of the women organizations, the relationships between them by the meetings promoted, mainly by the Department of Indigenous Women of the Coordination of the Indigenous Organizations of the Brazilian Amazon (DMIAB/COIAB). Those meetings, on the other hand, had also enriched the analysis with the focus on the singularity of the women leader inside of indigenous movement. The hypotheses used for this work is based on the mobilization of the women of the appropriation of a male space by the women in the social organization of the different peoples. In reality, the women search its political participation mainly to increase the capacity of their organizational experience and also they want more training, qualification and information of the non-indigenous universe. Although, the women which are living in the cities do not reject 'the traditional' representations, of the gender roles associates to them in the social structure of their peoples. The insertion in the organizations makes with that they can carry through other activities and experience of an alternative social life is of the village what creates new expectations. Therefore, this thesis represents a ethnographic research concerning the political participation of the women in the indigenous movement and opens a debate on what it meaning for the indigenous communities the constitution of the women organizations of the Brazilian Amazon.

*O título da tese é uma homenagem  
à “União, Luta, Liberdade e Resistência”  
da Organização de Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR)*

## AGRADECIMENTOS

À CAPES que custeou a bolsa para a realização da pesquisa no doutorado.

Ao corpo docente do PPGAS/UFPE, principalmente os professores Russell Parry Scott, Salete Cavalcante, Peter Schroder e Antonio Motta. Às funcionárias do Programa, Ana Maria Costa, Regina Salles de Souza Viana e Ademilda Guedes.

Ao orientador Renato Athias por acreditar na pesquisa desde nossas conversas ainda informais via correio eletrônico, sem ainda termos nos conhecido pessoalmente. Sinto-me gratificada por suas sugestões ao tema da tese e o apoio em inúmeras etapas não somente na vida acadêmica *strictu senso* como nos diversos trabalhos que nos envolvemos com os povos indígenas, particularmente no período que residi na capital de Pernambuco.

O percurso acadêmico até o doutorado também foi possibilitado pelos estímulos e orientações anteriormente recebidos de Miriam Grossi e Oscar Calavia Sáez. Os ensinamentos acerca do campo de gênero e feminista e os eventos diversos que participei junto às/aos colegas do núcleo de gênero da UFSC, que Miriam coordena, marcaram o caminho escolhido acerca das pesquisas sobre mulheres. A ênfase no estudo da problemática em povos indígenas, sob orientação de Oscar no mestrado, fez com que o tema da presente tese começasse a ser delineado quando planejávamos uma pesquisa maior acerca de diversas questões entre povos indígenas, entre estas, a da participação política das mulheres, a qual se ajustava aos meus propósitos etnográficos.

Às/os colegas do PPGAS/UFPE, principalmente Elaine Muller e Gilmara Benevides do mestrado. Da minha turma do doutorado Ciema da Silva Mello, Carmen Rodrigues e Grazia Cardoso, com as quais comparti não somente os momentos em sala de aula, mas também os de amizade.

Ao casal Elaine Muller e Marcelo Siqueira Campos. Sinto-me imensamente gratificada pela hospitalidade no meu retorno a Recife, principalmente na defesa da tese.

Na capital de Roraima, particularmente agradeço ao senhor Jacir de Souza por ter dado o aval para que pudesse permanecer no Conselho Indígena de Roraima (CIR) durante o tempo da pesquisa, quando era o coordenador geral da entidade. Ao Júlio de Souza Macuxi pela amizade que nasceu primeiramente em 2003 no Encontro de Parceiros da Oxfam na cidade de Gravatá/PE, depois por ocasião do I Seminário Etno-Ambiental dos Povos Indígenas de Roraima. No momento da realização da pesquisa, Júlio exercia o cargo de assessor jurídico do CIR, sempre que necessário e fosse possível respondia aos seus chamados para colaborar nas inúmeras atividades do Conselho. A Davison Wapishana, na época assessor de comunicação do CIR, pela amizade e a sala que compartimos, eu, ele e André.

O trabalho de campo junto às mulheres de Roraima não seria possível sem a amizade de Olga (Iranildes Barbosa) da OMIR, que desde o primeiro momento mostrou-se solícita às minhas intenções de pesquisa e, mesmo que não pudesse colaborar diretamente, sua amizade fez com que o tempo ali permanecido pudesse ter sido gratificante. Dona Ivete Cruz, antiga coordenadora da entidade das mulheres, foi a primeira Wapishana que conheci em Manaus e da qual sempre obtive apoio. Luciana da região do Baixo Cotingo, Lavina Salomão das Serras, e principalmente as mulheres de Surumu, Baixo Cotingo (comunidade Camará) e Serras (comunidade Maturuca), pelo tempo que permaneci envolvida em eventos e atividades nesses locais, e tantas outras mulheres que vou correr o risco de não citá-las, mas que me ensinaram muitas coisas sobre as dificuldades de suas lutas num Estado tão hostil aos seus direitos, demonstrando resistência e garra na busca de suas conquistas. Sem elas não poderia ter aprendido a vida que se leva na comunidade e a importância primordial das mulheres no movimento indígena. À elas meu agradecimento especial e sincero.

Em Boa Vista o trabalho de campo não seria possível sem os inestimáveis apoio e amizade da família Vasconcelos - André, Andréia e seu filho Júnior, Adriana, Anderval, senhor Antonio e senhora Nadir - que tomei como minha e sem a qual a vida em Boa Vista teria sido muito menos prazerosa e mais difícil. À André, assessor jornalístico do CIR, e Andréia, do Núcleo de Mulheres de Roraima (NUMUR), por terem proporcionado de maneira contundente o envolvimento nas questões indígenas e de mulheres, o que fez com que a amizade e convivência familiar se engendrassem às diversas experiências políticas.

Em Boa Vista, ainda, Nelita Frank, do NUMUR, pela amizade que nasceu durante o período que estive entre os povos indígenas roraimenses e pelas conversas acerca do movimento de mulheres em geral, das indígenas em particular. À Paula Brenha, jornalista do Movimento Nós Existimos, com a qual pude compartilhar as viagens às comunidades indígenas, passeatas e encontros na capital de Roraima, e participação nos programas da rádio da Diocese/RR, coordenados por ela e André Vasconcelos.

Em Manaus, os antropólogos e amigos Lino João de Oliveira Neves e Raimundo Nonato Pereira da Silva, possibilitaram conversas instigantes acerca das problemáticas dos povos indígenas do Amazonas e o trabalho conjunto na realização da IX Reunião de Antropólogos do Norte-Nordeste (ABANNE) em 2005. Lino abriu as portas de sua casa quando cheguei na capital do Amazonas, sem sua ajuda e antiga amizade a vida em Manaus teria sido bem mais difícil.

Às coordenadoras de departamentos e organizações de mulheres indígenas, antigas ou atuais, principalmente Gorete Fonseca, Zenilda Vilácia e seus filhos Regina e Habacuque, Rosemere Arapasso, Débora Bakairi e Valéria Paye, Celina Baré e Cecília Albuquerque. Agradeço principalmente o consentimento à minha participação em diversos encontros de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira, sem essa permissão e oportunidades não poderia ter realizado grande parte da pesquisa. Com Gorete pude conhecer sua família e participar de diversas atividades de mulheres. Com Débora pudemos estar juntas em eventos diversos nas cidades de Boa Vista, São Gabriel da Cachoeira e Manaus, nos quais pudemos tirar nossas dúvidas sobre intenções de pesquisa e participação no movimento de mulheres indígenas. Celina e Cecília por me concederem minhas primeiras entrevistas para a tese quando nos encontramos, respectivamente, em Recife e Manaus. Com elas e muitas outras aqui não referidas, pude compartilhar variados momentos. À elas minha gratidão por suas sábias palavras, sínteses e críticas contundentes acerca dos problemas enfrentados pelas mulheres nas coordenações de organizações de mulheres indígenas e participação no movimento indígena.

No terreno das amizades, Michelly Andrade e Roberta Melo, Georgia da Silva e Manuelle Videira, as duas primeiras conheci em Recife, as outras são amigas antigas de Florianópolis com as quais pude novamente ter o prazer de conviver em Recife.

À minha prima Juliane Sacchi pelo auxílio nas 'passagens aéreas promocionais', sem o qual o trabalho de campo não teria sido possível de modo algum.

À minha mãe, Maria Salete Vieira Sacchi, e aos meus irmãos Angelo Sacchi Neto e Lilian Maria Sacchi, pelo apoio incondicional. Minha mãe que, mesmo sem entender muito bem o caminho por mim trilhado na academia, sempre demonstrou seu amor, compreensão e apoio em todas as etapas da minha vida profissional, sem ela (e meu pai, *in memoriam*) não teria conseguido estas conquistas.

Ao meu marido Javier Monagas pela paciência principalmente durante o período da escrita da tese, mas também por acreditar no meu trabalho e entender minhas ausências e viagens, à ele meu amor que não tem palavras.

## LISTA DE SIGLAS

**AAMI** - Associação das Artesãs do Médio Içana  
**AAPIRN** - Associação Arte Poranga Indígena do Rio Negro  
**ABA** - Associação Brasileira de Antropologia  
**AIRASOL** - Área Indígena Raposa Serra do Sol  
**AIS** - Agente Indígena de Saúde  
**ALIDCIR** - Aliança para a Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima  
**AMAI /AMIBI** - Associação das Mulheres Indígenas do Baixo Içana  
**AMARN** - Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro  
**AMIBAL** - Associação das Mulheres do Balaio  
**AMIDI** - Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauareté  
**AMIPC** - Associação das Mulheres Indígenas de Pari Cachoeira  
**AMISM** - Associação das Mulheres Indígenas Sateré Mawé  
**AMIT** - Associação das Mulheres Ticuna  
**AMITRUT** - Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá, Rio Uaupés e Tiquié  
**ANAI** - Associação Nacional de Ação Indigenista  
**APAMINKTAJ** - Associação dos Produtores de Artesanato e das Mulheres Indígenas Kaxinawá de Tarauacá e Jordão  
**APIRR** - Associação dos Povos Indígenas de Roraima  
**ASSAI** - Associação dos Artesãos Indígenas  
**BID** - Banco Interamericano de Desenvolvimento  
**BIRD** - Banco Mundial  
**BIS** - Batalhão de Infantaria na Selva  
**CAPOIB** - Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil  
**CARTT** - Cooperativa Agropecuária Regional Tosepan Titataniske  
**CASAI** - Casa de Saúde do Índio  
**CCPY** - Comissão pela Criação do Parque Yanomami  
**CEBs** - Comunidades Eclesiais de Base  
**CEDI** - Centro Ecumênico de Documentação e Informação  
**CEX** - Coordenadoria de Agroextrativismo  
**CGDC** - Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário  
**CGDDI** - Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígenas  
**CGTSM** - Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé  
**CGTT** - Conselho Geral da Tribo Ticuna  
**CIMI** - Conselho Indigenista Missionário  
**CINTER** - Conselho Indígena do Território de Roraima  
**CIR** - Conselho Indígena de Roraima  
**CISI** - Comissão Intersetorial de Saúde Indígena  
**COIAB** - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira  
**COIAM** - Confederação dos Povos Indígenas do Amazonas  
**COIMI** - Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas  
**COMDIM** - Conselho Municipal dos Direitos da Mulher  
**COMITAR** - Comissão de Mulheres Indígenas de Tarauacá  
**CNDM** - Conselho Nacional dos Direitos da Mulher  
**CNPM** - Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres  
**CONAMI** - Conselho Nacional das Mulheres Indígenas

**CONDRAF** - Conselho Nacional e Desenvolvimento Rural e Agricultura Familiar  
**CTI** - Centro de Trabalho Indigenista  
**CTM** - Cooperativa Terzo Mondo  
**DADS** - Secretaria de Agroextrativismo e Desenvolvimento Sustentável  
**DFID** - Department for International Development  
**DMIAB/COIAB** - Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira  
**DMI/ASIBA** - Departamento de Mulheres Indígenas da Associação Indígena de Barcelos  
**DMIRN/FOIRN** - Departamento de Mulheres Indígenas da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro  
**DSEIs** - Distritos Sanitários Especiais Indígenas  
**DSL/RR** - Distrito Sanitário do Leste de Roraima  
**DSTs** - Doenças Sexualmente Transmissíveis  
**FAFO** - Programa Norueguês para Povos Indígenas  
**FIOCRUZ/Amazônia** - Centro de Pesquisa Leônidas e Maria Deane  
**FOCCITT** - Federação das Organizações das Comunidades e Caciques da Tribo Ticuna  
**FOIRN** - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro  
**FUNAI** - Fundação Nacional do Índio  
**FUNASA** - Fundação Nacional de Saúde  
**GAD** - Gender in Development  
**HCBP** - Projeto Harvard do Brasil Central  
**INPA** - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia  
**ISA** - Instituto Socioambiental  
**LDB** - Lei de Diretrizes e Bases  
**MEIAM** - Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas  
**MEC** - Ministério de Educação e Cultura  
**MDA** - Ministério do Desenvolvimento Agrário  
**MDS** - Ministério de Desenvolvimento Social e Combate a Fome  
**MIO** - Coordenação das Mulheres Indígenas do Oiapoque  
**MMA** - Ministério do Meio Ambiente  
**MMIR** - Movimento de Mulheres Indígenas de Rondônia  
**NUMUR** - Núcleo de Mulheres de Roraima  
**OGPTB** - Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües  
**OMIBA** - Organização de Mulheres Indígenas da Boca do Acre  
**OMIR** - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima  
**OMSISM** - Organização dos Monitores de Saúde Indígena Sateré-Mawé  
**OMSTA** - Organização dos Monitores de Saúde Ticuna  
**OPIR** - Organização dos Professores Indígenas de Roraima  
**OPISM** - Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé  
**ONG** - Organização Não Governamental  
**OPAN** - Operação Amazônia Nativa  
**PAM** - Plataforma de Ação Mundial  
**PBF** - Programa Bolsa Família  
**PDA** - Projetos Demonstrativos  
**PDPI** - Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas  
**PPA** - Plano Plurianual  
**PLOA** - Projeto de Lei Orçamentária Anual  
**PNPM** - Plano Nacional de Políticas para as Mulheres  
**PNUD** - Plano Nacional de Desenvolvimento das Nações Unidas

**PPG7** - Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais no Brasil

**SDS** - Secretaria de Desenvolvimento Sustentável

**SECAD** - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

**SENARC** - Secretaria Nacional de Renda e Cidadania

**SEPPIR** - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

**SITUAKURI** - Organização das Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia

**SODIUR** - Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima

**SPILT** - Sistema de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores

**SPI** - Sistema de Proteção aos Índios

**SPM** - Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres

**SSL** - Saúde Sem Limites

**SSS** - Sociedad de Solidaridad Social

**TWM** - Sociedade Para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental dos Taurepang-Wapichana-Macuxi

**UFAM** - Universidade Federal do Amazonas

**UMAI** - União das Mulheres Artesãs Indígenas

**UMIRA** - União das Mulheres Indígenas do Rio Ayari

**UNI** - União das Nações Indígenas

**UNI-ACRE** - União das Nações Indígenas do Acre

**UNIND** - União das Nações Indígenas

**WID** - Women in Development

# SUMÁRIO

<b>Agradecimentos</b>	i
<b>Lista de Siglas</b>	v
<b>Introdução</b>	01
<b>PRIMEIRA PARTE</b>	25
<b>Capítulo I - Organização de Mulheres Indígenas de Roraima</b>	28
1.1 Das Assembléias de Tuxauas à criação do Conselho Indígena de Roraima	28
1.2 Do Movimento à Organização de Mulheres Indígenas de Roraima	35
<b>Capítulo II - Organizações de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira</b>	57
2.1 Movimento e Organizações Indígenas	57
2.2 AMARN, AMISM e Departamentos de Mulheres da FOIRN e COIAB	74
<b>Capítulo III - Representação Política e Visibilidade</b>	103
3.1 Sustentabilidade, Profissionalização, Saúde, Violência e Direitos	108
3.2 A Especificidade da Luta das Mulheres Indígenas	127
<b>SEGUNDA PARTE</b>	135
<b>Capítulo IV - Gênero e Campo Político</b>	137
4.1 Entre o Essencialismo Étnico e o Etnocentrismo Feminista	137
4.2 Participação Política Feminina	149
4.3 As Mulheres Introduzem Novos Elementos ao Campo Político?	161

<b>Capítulo V - Desenvolvimento, Políticas Públicas e Mulheres Indígenas</b>	168
5.1 Gênero e Campo do Desenvolvimento	168
5.2 Políticas Públicas para Mulheres Indígenas?	179
5.3 Oficinas de Capacitação	186
<b>Capítulo VI - Participação Política das Mulheres Indígenas</b>	203
6.1 Chefia Local e Novas Lideranças	204
6.2 Dos Cargos Comunitários à Entrada nas Organizações	211
6.3 A Mulher Pode Ser Política	216
<b>Considerações Finais</b>	224
<b>Referências Bibliográficas</b>	235

## INTRODUÇÃO

O tema da tese é a 'participação política das mulheres indígenas' no âmbito do movimento indígena brasileiro. Especificamente, trata-se de analisar a experiência das mulheres em organizações indígenas, mas também pensar no papel de liderança feminina além da inserção nessas formas organizativas mais formalizadas. Ao refletir sobre o que denomino de modo genérico como 'processo organizativo de mulheres indígenas', parto do pressuposto de que é preciso considerar as implicações da participação feminina no movimento indígena de modo mais amplo, bem como as transformações que esta participação política acarreta na vida das mulheres ao nível comunitário.

O objetivo geral é refletir sobre o processo constitutivo das organizações de mulheres indígenas na Amazônia Brasileira<sup>1</sup>, de modo particular, sobre o 'movimento de mulheres indígenas de Roraima', que culmina na criação da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR). A problemática da participação política das mulheres indígenas é pouco visível no cenário do movimento indígena, assim como não tem recebido atenção na disciplina antropológica. Isto é decorrente do fato de que as mulheres indígenas assumem novas representações nos cenários nacional e internacional em defesa de seus direitos específicos somente a partir da década de 1990. É na Amazônia Brasileira que estão situadas grande parte das organizações de mulheres indígenas e é através dos encontros promovidos na capital do Estado do Amazonas que há uma maior articulação das mulheres pertencentes a diversas regiões e etnias, entre elas, as mulheres indígenas roraimenses.

A forma de abordar estas questões está alinhada com a problemática de gênero. Essa perspectiva e modo de análise têm circunscritos o caminho acadêmico que venho percorrendo desde a graduação em Ciências Sociais momento em que, ao realizar um 'mapeamento do conceito de gênero' nos encontros da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), pude verificar a pouca ênfase dada à temática na etnologia

---

<sup>1</sup> A 'Amazônia Brasileira' compreende os Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins.

indígena. Posteriormente, no mestrado em Antropologia, a observação da capacidade de agência [*agency*] das mulheres Kaingang da área indígena Mangueirinha/PR, desempenhada em momentos cruciais na vida de seus povos, em embates e disputas advindos do contato interétnico, bem como a ausência de um espaço político feminino correlato ao papel que desempenham, chamaram atenção para a fundamental importância das mulheres na luta pela garantia dos direitos indígenas. Foi a partir da constatação da representativa presença de lideranças femininas nos povos indígenas que começo a delinear a proposta de pesquisa para o doutorado.

Durante o tempo que permaneci no Nordeste para a realização das disciplinas do doutorado pude compartilhar um pouco da experiência das mulheres no movimento indígena, tendo assistido eventos, conhecido certas comunidades e entrevistado determinadas lideranças femininas da região. Por outro lado, o conhecimento mesmo que ínfimo da realidade dos povos indígenas situados nos Estados de Roraima e Amazonas e das organizações de mulheres estabelecidas nas capitais desses Estados descortinaram uma expectativa de análise que se ajustava aos meus propósitos no entendimento da participação política das mulheres indígenas. A partir disso, canalizei meus esforços para a investigação do processo organizativo das mulheres indígenas da Amazônia Brasileira, de modo particular para o das mulheres indígenas roraimenses. A escolha da Amazônia Brasileira se deu em função de ser o local da maior parte das organizações de mulheres indígenas no país, e Roraima pela sua particularidade no movimento indígena brasileiro, pois se trata de um 'movimento de base' e com extenso processo de luta. A entidade representativa dos povos roraimenses, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), é uma das primeiras organizações indígenas fundadas no país e as mulheres sempre estiveram presentes nos momentos importantes das lutas desses povos.

A pesquisa etnográfica foi realizada em contextos diversos, nas comunidades indígenas do Estado de Roraima e na sede da OMIR em Boa Vista/RR. Nas cidades de Manaus/AM e Brasília/DF assisti uma variedade de encontros regionais e nacionais nos quais havia a presença de mulheres das etnias não somente dos Estados da Amazônia Brasileira mas de todo o país. Os eventos que acompanhei permitiram verificar o ainda iniciante processo de constituição das organizações de mulheres indígenas e a articulação entre elas através das reuniões promovidas principalmente pelo Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da

Amazônia Brasileira (DMIAB/COIAB). Além do acompanhamento das atividades cotidianas das mulheres, a participação em reuniões que contavam com a presença de lideranças masculinas permitiu verificar a importância dada às demandas femininas em fóruns com um número considerável e majoritário de homens de seus povos. Os encontros com os movimentos de mulheres/feministas, por outro lado, enriqueceram a análise por apontarem a singularidade do movimento de mulheres indígenas. As oportunidades de trabalho como consultora com o órgão indigenista oficial e de assessoria com a cooperação internacional igualmente contribuíram para a pesquisa acerca da 'participação política das mulheres indígenas', que somente pode ser entendida na encruzilhada de diversos fatores e na relação bastante complexa entre diferentes agentes e agências do campo político indígena e indigenista.

Em fins de setembro de 2003 inicio o trabalho de campo numa viagem de 40 dias para o Norte do país para participar da VI Assembléia Geral da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, na capital do Amazonas, e do I Seminário Etno-Ambiental dos Povos Indígenas de Roraima, em Boa Vista.<sup>2</sup> Além destes, assisti a outros dois eventos ocorridos nos dias subsequentes, ambos em Manaus, o II Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, promovido pelo DMIAB/COIAB, e o I Fórum Permanente dos Povos Indígenas da Amazônia, organizado pela COIAB. Essa foi a oportunidade para contatar, de uma só vez, as mulheres da região do alto rio Negro, as/os indígenas das etnias de Roraima e lideranças da Amazônia Brasileira.

O primeiro contato com duas jovens Macuxi associadas à OMIR (secretária e ex-coordenadora) se deu nesta primeira viagem, momento em que dialogamos sobre a possível realização da minha pesquisa junto à organização. A princípio, ficaram de informar meu propósito às outras mulheres na ocasião da próxima Assembléia Estadual

---

<sup>2</sup> O convite para compor uma das mesas de debate na VI Assembléia Geral da AMARN foi feito pela então coordenadora da associação, Maria Gorete Fonseca Chaves, e o assessor da associação na época, o antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva. Infelizmente, devido aos problemas que tive com a passagem aérea, cheguei apenas no último dia da assembléia (28 de setembro de 2003), momento da eleição da nova coordenação. A ida à Boa Vista, para colaborar na feitura do relatório final e coordenar um dos Grupos de Trabalho no I Seminário Etno-Ambiental dos Povos de Roraima, foi concretizada após convite por parte do então assessor jurídico do CIR, Júlio de Souza. Nosso primeiro contato aconteceu na cidade de Gravatá/PE, no Encontro de Parceiros para Discussão e Construção de Propostas de Programa Populações Tradicionais, coordenado pela Associação Recife-Oxford para a Cooperação ao Desenvolvimento. A minha participação nesse evento foi resultado da assessoria que estava realizando no referido programa na parte relativa à problemática de gênero, especificamente sobre as mulheres indígenas, entre estas as associadas da OMIR.

que iria ocorrer em novembro do mesmo ano. Retornando ao Norte em fevereiro de 2004, para auxiliar como relatora na 33<sup>a</sup> Assembléia dos Povos Indígenas de Roraima, optei por fazer nova investida nas relações, ainda nada estreitas, com as mulheres da OMIR. Embora não tenha obtido o êxito inicial esperado para a concretização da pesquisa, permaneci de fevereiro a agosto desse ano na cidade de Boa Vista. Neste tempo conheci algumas comunidades e participava de oficinas, cursos, assembléias e reuniões diversos realizados nas sedes do CIR e OMIR, bem como de outras atividades que os povos indígenas roraimenses participavam no âmbito estadual com a população não indígena, trabalhadores/as rurais e 'excluídos/as' da cidade através do Movimento Nós Existimos, e com as mulheres não indígenas por ocasião principalmente da Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres.

A partir de setembro de 2004 fixei residência na cidade de Manaus, tendo permanecido na capital do Amazonas também no mês de abril do mesmo ano para assistir aos seguintes eventos: a Oficina de Gênero e Direitos da Mulher Indígena, o Simpósio Estados Nacionais, Saúde e as Mulheres Indígenas na Amazônia: políticas públicas, cultura e direitos reprodutivos no contexto pan-amazônico e a Conferência Estadual de Políticas Públicas para as Mulheres. Além desses e dos eventos já descritos que assisti junto às mulheres indígenas da Amazônia Brasileira em 2003, participei da I Assembléia das Mulheres Indígenas do DMIAB/COAIB, momento da eleição da segunda coordenação do Departamento, em julho de 2005. Posteriormente, quando finalizava a escrita da tese em junho de 2006, pude acompanhar duas oficinas, em Manaus e São Gabriel da Cachoeira/AM, para a divulgação da Ação de Promoção das Atividades Tradicionais das Mulheres Indígenas, a cargo da Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário (CGDC) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Em Brasília acompanhei as mulheres de várias etnias e regiões do país na I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas em julho de 2004, reunião preparatória para a I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (I CNPM), realizada dois dias depois do término da conferência das indígenas. A participação nas Conferências Estaduais de Políticas para as Mulheres (em Roraima e Manaus) possibilitou minha ida a Brasília na condição de delegada pelo Estado de Roraima, o que permitiu a observação do diálogo entre mulheres indígenas e demais movimentos de mulheres. Na capital do país também fui convidada a apresentar dados da minha pesquisa ainda em

andamento numa reunião conjunta com representantes dos diferentes Ministérios governamentais, para subsidiar projetos com mulheres indígenas.

Embora tenha me estabelecido nas capitais dos Estados de Roraima e Amazonas, por vezes viajava para o 'interior' de Roraima a propósito da realização de oficinas ou outros encontros ocorridos nas comunidades, nas quais permanecia por vários dias. Ainda que o tempo de permanência nas comunidades fosse pouco extenso, era principalmente nas ocasiões em que havia a realização de cursos (de artesanato, corte e costura, crochê), encontros (de violência, entre outros) ou reuniões regionais, que tive a oportunidade de conversar com as mulheres e observá-las nas suas tarefas cotidianas. Nesses momentos, as mulheres da comunidade local anfitriã e aquelas vindas de áreas vizinhas se reúnem durante o dia para as atividades propostas, em meio a conversas, comentários e brincadeiras sobre variados assuntos. As refeições são realizadas somente entre as mulheres ou mesmo coletivamente, os banhos tomados no igarapé mais próximo ou escolas e enfermarias indígenas, o alojamento nas redes penduradas num grande malocão ou casas disponíveis como as que servem para algum tipo de depósito ou 'casa das mulheres'. O convívio com essas mulheres foram momentos de grande riqueza etnográfica, e é somente a partir da apreensão da vida que se leva na comunidade, principalmente das dificuldades vivenciadas cotidianamente, que se pode entender as demandas das mulheres indígenas nos diversos aspectos.

Na cidade de Boa Vista passava meus dias na sede do CIR e como a organização das mulheres (OMIR) fica situada dentro do Conselho, convivia tanto com os homens como com as mulheres no dia a dia das organizações. Inicialmente, permaneci muito mais envolvida nas tarefas do CIR, tentando auxiliar em diversas atividades - fazendo relatórios de assembléias e encontros, escrevendo suas propostas (ou mesmo 'traduzindo-as' aos não indígenas) em vários eventos e, em menor grau, transcrevendo fitas e auxiliando em projetos. Por estes povos estarem situados num Estado fortemente anti-indígena, há uma grande demanda diária de reivindicações e prioridades que fizeram com que o comprometimento com suas causas resultasse no 'esquecimento' do próprio foco da pesquisa. Ao mesmo tempo que foi motivo de aflições da minha parte, contraditoriamente foi o que permitiu a minha presença no campo e afinal é o que torna de alguma utilidade (no mínimo por parte de outros/as) as nossas convicções antropológicas.

A pesquisa teve lá suas vicissitudes intrínsecas advindas de diferentes fatores, um deles se refere ao fato de não comportar uma estadia fixa em determinada comunidade, nem ser considerado um trabalho de campo exclusivo do contexto urbano. Ao lado disso, não há uma etnia ou uma organização de mulheres indígenas específica como foco de atenção da presente tese. Estes fatores implicam que uma suposta contextualização etno-histórica necessária para situar o universo em que se desenvolveu o estudo fica de antemão prejudicada. Como resultado, além de oferecer um panorama geral da consolidação do movimento e organizações indígenas (cf. Capítulo II), optei por apresentar em linhas gerais, de um lado, o contexto migratório das mulheres indígenas associadas às organizações femininas situadas em Manaus, de outro, a história do contato e da forma como se processou a organização política formalizada entre os povos indígenas roraimenses (cf. Capítulo I). Desse modo, procurou-se informar as conjunturas que propiciaram a criação das organizações e departamentos de mulheres indígenas na Amazônia Brasileira e do movimento de mulheres indígenas do Estado de Roraima.

Além do *locus* etnográfico ter tido essa especificidade, pude sentir determinadas agruras na realização de pesquisa entre as mulheres indígenas 'politizadas'. Inicialmente, houve a barreira na possibilidade de qualquer pesquisa junto às mulheres roraimenses. A obtenção desse acordo foi sempre sendo adiada, principalmente por parte de uma de suas lideranças, uma jovem Macuxi e ex-coordenadora da OMIR. Os motivos dessa atitude se referem às críticas que temos recebido enquanto antropólogos/as que, mesmo que apoiadas no senso comum de nosso trabalho, tem provocado resistências ou mesmo proibições da nossa presença no campo. Especificamente nesse caso, a indígena explicava a 'invasão' de suas vidas por pesquisadoras/es e o não retorno das pesquisas aos povos indígenas após estas serem concluídas. Mesmo assim, pude continuar entre eles e elas, no período inicial muito mais na organização 'deles' (o CIR) e pela minha constante presença, vou passando a ter um diálogo mais de perto com as pessoas com as quais convivia, incluindo-se aí as mulheres. Para dar uma noção da situação, consegui obter o aval formalizado por parte da OMIR apenas em setembro de 2004 (quase um ano depois do nosso primeiro contato), contraditoriamente, no momento em que estava me mudando para Manaus para ocupar uma vaga como professora substituta de Antropologia na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Esta dificuldade de inserção no campo abarcou não somente a experiência roraimense, mas também os demais espaços etnográficos nas capitais do Amazonas e do país. O exercício do papel da antropóloga em meio às mulheres indígenas era constantemente alvo de indagações, muitas vezes, inclusive, fui a entrevistada. Uma das experiências que ilustra esse fato aconteceu numa reunião em que questionaram meu trabalho e não, por exemplo, de duas não indígenas representantes de organizações não governamentais. A minha presença no campo, como resultado, foi sendo constantemente 'negociada', com um envolvimento gradual nas questões indígenas e no exercício de diferentes papéis, quando podia ser útil de alguma forma. Em quase todos os eventos que participei, com raras exceções, fiquei encarregada da parte documental, principalmente da escrita dos relatórios finais. Contudo, é importante ressaltar que fui bem aceita (talvez mais pessoalmente do que profissionalmente) e, apesar dos dissabores experimentados, tive inúmeros instantes gratificantes e de real convívio e aprendizado com os/as indígenas.

Todos esses fatos trouxeram consequências na realização da pesquisa, e embora alguns tenham sido bastante perturbadores, devem ser vistos como indicadores da constituição do campo político indígena e indigenista, permeado de conflitos e complexidade. Ao lado disto, a permanência ao lado destes povos, vivenciando as inúmeras dificuldades na busca de seus direitos, permitiu entender as nuances do diálogo complicado entre eles e a sociedade não indígena (regionais, políticos, instituições de ensino e pesquisa, governo, agências não governamentais, igreja, etc.). Ponto que deve ser cada vez mais analisado e questionado nos nossos estudos junto às diversas etnias. Como um dos resultados metodológicos, realizei poucas entrevistas com o uso de gravador, o que fez com que a obtenção de trajetórias de vida de determinadas líderes - meu objetivo inicial - tenha sido desse modo bastante prejudicada. O que obtive foi o resultado da observação direta e registro (visual e sonoro) de eventos em que havia permissão para esse tipo de prática, mas também muitas conversas e entrevistas com as coordenadoras e associadas de diferentes organizações de mulheres indígenas, e a 'observação participante' em numerosos e diversos momentos.

O modo como se alinhavou o relacionamento entre pesquisadora 'branca' e mulheres indígenas durante o trabalho de campo<sup>3</sup> deve ser analisado dentro da própria dinâmica do movimento indígena no país. Como um campo político composto por diversas agências e agentes, a política indígena e indigenista coloca para o/a etnógrafo/a, que atua e faz parte da formação desse campo, constantes desafios e um (re)pensar da prática antropológica. Os/as 'nativos/as', como descreve Rinaldo Arruda (2001:60), estão cada vez mais cobrando um engajamento nos seus problemas cruciais que exigem respostas imediatas, e ao desenvolverem relações políticas e econômicas pragmáticas jogam com os interesses conflitantes dos agentes da sociedade nacional com os quais se relacionam. Essas mudanças reorientam nossa atuação tanto no plano da pesquisa científica como da antropologia aplicada, campos indissociáveis da prática etnológica atual.

O vínculo bastante complexo entre pesquisador/a e povos indígenas tem sido analisado, entre outros/as autores/as, por Alcida Ramos (2004: 179-180), quando enfatiza que devemos prestar atenção à mensagem (embora não cordial, mas eficaz) que há por trás da resistência à pesquisa. Para a autora, é como se estivéssemos até agora abrindo caminho para que os/as nossos/as sujeitos/as de pesquisa passassem a autores/atrizes de suas próprias narrativas culturais ou históricas. E sugere que poderíamos pensar em parcerias de projetos, problemáticas menos 'intimistas' ou indiscretas, enfim, renovar o olhar antropológico sem cair no faz de conta pós-moderno, nem na arrogância que o treinamento universitário pode gerar. As possibilidades de pesquisa seriam *com* os povos indígenas e não *sobre* eles.

O/a etnógrafo/a depara-se, ainda, com o fato das denominadas 'élites indígenas', surgidas em colaboração com as ONGs "con un conocimiento amplio del exterior y un discurso tradicionalista sobre el mundo indígena" (Sáez 2002:8), estarem reivindicando a função de investigação. Essas lideranças enfrentam um duplo desafio nessa nova etapa, o de legitimar-se como herdeiras das elites tradicionais, ao mesmo tempo em que "indios e antropólogos dejan de ser un par complementario y jerárquico (el informante y

---

<sup>3</sup> Ao tentar captar o mundo alheio, os/a antropólogos/as reconhecem que o trabalho de campo é uma atividade de colaboração, constituída a partir da relação entre pesquisador/a e demais integrantes de um grupo específico. O problema de como conhecemos e como traduzimos essa experiência é uma questão delicada entre, por um lado, a distância analítica, de outro, a participação e empatia do/a antropólogo/a. (Cátedra *apud* Rabinow 1992: 10).

el investigador) y pasan a ser intérpretes paralelos, o quizá intérpretes opuestos" (idem). Resulta desse fato que alguma disciplina acadêmica tem feito parte do discurso indígena e a rotina da pesquisa, para o autor, tem inspirado inovações no mundo indígena no qual a aquisição de saberes alheios já tinha um importante papel. Além disso, agentes do campo indigenista, como os organismos não governamentais, demonstram o interesse por gravadores ou vídeo-câmaras nos projetos de resgate cultural (registro de cantos ou mitos, por exemplo), ao mesmo tempo em que um extenso campo de conhecimentos antropológicos são ignorados ou deixados de lado.

Diante desse quadro, o diálogo e a ação conjunta entre antropólogo/a e povos indígenas deve servir como índice de uma relação mais ampla que se estabelece entre sociedades indígenas e sociedade envolvente. Dominique Gallois alerta para que as demandas indígenas não sejam mais analisadas apenas por sua 'resistência' e/ou em termos bipolares entre seus anseios e os de agentes externos. As negociações complexas tecidas pelos povos indígenas só podem ser expressas não na separação dos seus interesses com os da sociedade nacional, ao contrário, pela compreensão do modo como "pretendem se apropriar de formas e conteúdos culturais de nossa sociedade, para projetar seu futuro e aceder ao desenvolvimento" (Gallois 2002:8). Como criações singulares, necessariamente intencionais e políticas, as organizações indígenas devem ser descritas e explicadas por suas formas e funções, que se aplicam e são redefinidas em contextos específicos e em diferentes escalas. É no contexto das relações com diversos/as atores/atrizes sociais e com o Estado que se pode focalizar a emergência das organizações de mulheres indígenas<sup>4</sup> que serão aqui compreendidas, conforme João Pacheco de Oliveira (2001: 225), como uma das estratégias indígenas face à estrutura tutelar "que funcionam como idiomas de expressão da vontade e dos interesses, bom como para a consolidação de diferentes projetos políticos indígenas".

---

<sup>4</sup> Tomo como equivalente os termos 'organização' e 'associação' para as entidades criadas pelo movimento indígena, pois embora o segundo ocorra de modo mais frequente, "o primeiro vem se consagrando como categoria genérica para uma constelação de agências constituídas como 'organizações da sociedade civil', registradas em cartório ou em processo de registro" (Silva 2002:11).

## **Gênero e Povos Indígenas**

O movimento indígena no Brasil, a partir da década de 1970, foi conduzido majoritariamente pelas lideranças masculinas, líderes carismáticos reconhecidos nacional e internacionalmente. Somente a partir da década de 1990 as mulheres começam a criar organizações próprias para lutar por seus direitos 'ao lado dos homens de seus povos', como preferem explicar sua participação. Ao tentar abarcar essa experiência nova no contexto brasileiro, as questões de gênero tornam-se fundamentais para o entendimento das condições específicas de diálogo e de novas formas de negociação estabelecidas entre mulheres indígenas e agentes do contexto interétnico. Incorporar o ponto de vista das mulheres, portanto, é de suma importância para um conhecimento mais complexo do modo como se configuram as identidades de gênero e étnica no momento atual da organização política indígena.

A participação das mulheres indígenas em cargos comunitários e sua inserção em atividades organizativas leva à discussão sobre seu (re) posicionamento no interior de seus povos. O fato de ocuparem posições anteriormente dadas como prerrogativas masculinas, como a intermediação com o universo não indígena, conduz ao debate acerca das concepções do masculino e do feminino e dos âmbitos público e privado. Embora a posição das mulheres possa sofrer transformações decorrentes da maior participação indígena na economia nacional e, muitas vezes, elas tomam conta ou participam da produção e comercialização de seus produtos, o espaço da política pode ser restrito quando se trata de negociar com as agências externas. Ao mesmo tempo, o fato das mulheres exercerem novas atividades pode fazer com que comecem a questionar modelos culturais de seus povos, entre eles os de gênero. Os projetos destinados aos povos indígenas, por outro lado, correlacionam as mulheres ora à sua posição na estrutura social como encarregadas das atividades ditas tradicionais, ora demandam sua maior participação no mundo político, o que pode se chocar com a organização tradicional de seus povos (cf. Capítulo V). Esse conjunto de fatores coloca novos questionamentos aos estudos nas áreas de gênero e etnologia. Ao me debruçar nesse momento nas análises acerca da problemática de gênero em diversos povos, a intenção é colaborar com o debate acerca do entendimento da 'participação política das mulheres indígenas'.

Foi a partir das indagações das antropólogas feministas sobre as experiências femininas em diferentes sociedades que se iniciou um novo exame na forma de interpretar as relações entre os domínios público e privado. Nas diversas etnografias havia uma atenção quase que exclusiva aos assuntos relacionados ao mundo dos homens em detrimento ao universo das mulheres. A discussão girava em torno da divisão dicotômica que associa às mulheres à esfera privada e doméstica, e os homens à esfera pública, esta última declaradamente o mundo da política. Decorre dessa visão uma atribuição apolítica e não participativa das mulheres em muitos assuntos de seus povos, pois, contrariamente aos homens, são excluídas por diversos motivos das atividades transcorridas no espaço público que são as que detêm maior prestígio social. Colocando as mulheres no centro de suas análises, deu-se início à visibilidade em torno da participação das mulheres como agentes sociais integrados nas diversas esferas de suas sociedades.

Nos estudos iniciais sobre a Amazônia indígena havia uma desvalorização do universo doméstico por parte de diversos autores - devido a segregação sexual do espaço e das atividades, da valorização da caça e da guerra como atividades exercidas apenas por homens, e a existência de rituais sagrados nas quais as mulheres não podem participar e a ausência de rituais femininos correlatos. As pesquisas do projeto Harvard do Brasil Central (HCBP) acerca das sociedades Jê-Bororo, por outro lado, descrevem a mulher com uma posição marginal na sociedade – estabelecida através da universalidade da dominação masculina devido a vinculação das mulheres à esfera doméstica e à natureza *versus* a associação dos homens à esfera pública e à cultura<sup>5</sup>, de acordo com esta perspectiva:

“os homens são tidos como monopolizadores da vida ceremonial e política, enquanto as mulheres, menos plenamente sociais, mais próximas à natureza, em função de sua posição na ‘periferia’, próximas à floresta circundante, contentam-se com os afazeres domésticos – preparação dos alimentos e cuidado das crianças (...) A vida feminina é representada como mais atomizada, as mulheres são tidas como incapazes de sublimar os interesses que dizem respeito a sua própria unidade doméstica, extensa e uxorilocal (o marido mora na casa da esposa)” (Lea 1999: 178).

---

<sup>5</sup> No caso Bororo, Lévi-Strauss (1996) caracterizou uma relação de opostos entre o masculino e o feminino, o centro e a periferia, o sagrado e o profano, o ceremonial e o doméstico, constituindo, segundo Vanessa Lea (1999: 177), o *blueprint* para interpretações posteriores das sociedades Jê.

Demonstrando afinidades teóricas com a antropologia de gênero e o debate feminista da década de 1970, estes trabalhos utilizam a oposição doméstico/público como operador simbólico da organização social nessas sociedades. No entanto, não há diálogo com a antropologia de gênero, de um lado, “o prestígio da etnologia amazônica era insuficiente para influenciar a reflexão da antropologia de gênero, por outro, gênero não era um tema explícito nas análises etnológicas que se voltavam para as sociedades do Brasil Central” (Lasmar 1999: 149). Outras etnografias discorreram sobre temas importantes para os estudos de gênero, como o 'antagonismo sexual' existente nas sociedades amazônicas e as narrativas mítico-rituais elaboradas em torno de instrumentos sagrados dos povos do alto rio Negro e alto Xingu. Os rituais sagrados e os mitos do matriarcado seriam os principais elementos constitutivos do complexo ideológico definido como antagonismo sexual. Estas análises, ao se debruçarem sobre determinadas questões como simbolismo sexual, polaridade feminino/masculino, ênfase na diferença e exclusão das mulheres das cerimônias secretas masculinas, colocavam a distinção conceitual entre os gêneros e embutiam concepções sobre a dominação masculina. Tema universal nos anos 1970, a dominação masculina começa a ser repensada e problematizada na antropologia de gênero em povos indígenas.

Desde meados da década de 1980 determinadas autoras buscam analisar antigas questões sob novo prisma. Temas clássicos na antropologia – poderes das mulheres (reais ou simbólicos), complementaridade, diferença, hierarquia e dominação (entre sexos, gêneros, homens e mulheres) - servem como parâmetro para o entendimento da alteridade. Bruna Franchetto (1996: 37-40) explicita como são atribuídos às mulheres Kuikúro do alto Xingu o poder da fala criativa da mentira e o poder oculto de intervir nas relações sociais através do uso da fala não pública, são as 'donas do mexerico/mentira' segundo os homens. Alijadas da fala pública, detêm, muitas vezes, a palavra final em decisões importantes e na resolução de disputas faccionais que podem ultrapassar as fronteiras locais (dos grupos familiares e aldeias) e intervir em alianças e conflitos inter-aldeias. Há um *continuum* que liga os dois extremos da vida política: a 'fofoca' e a acusação, este último ato podendo instigar vinganças mortais. Os homens como manipuladores dessa prerrogativa fazem dela um traço definidor e negativo do coletivo feminino.

A autora sugere uma leitura alternativa do complexo mítico/ritual das Jamurikumálu, as Hiper-Mulheres, visto como 'voz' feminina que discorre sobre os temas da diferença, da hierarquia e da complementaridade entre os sexos. A autora (1996:53) explicita o silêncio acerca do discurso das mulheres nas versões desse complexo mítico/ritual e discorda da versão de Cecília Mc Callum (1994) na ênfase na diluição da hierarquia entre homens e mulheres em prol da complementaridade. Para Franchetto, as Kuikúro falam a contento do que as distingue dos homens e da sua posição desigual numa relação hierárquica, que não é interpretada como dominação ou opressão – conceitos de um discurso feminista e historicamente ocidental. Desse modo, os imperativos biológicos que redundam a hierarquia, os espaços de poder feminino (mercado, 'fofoca', amantes), a fabulação feminina, a construção de um coletivo feminino oposto ao masculino, "é nisso que as Kuikúro sentem prazer e conseguem rir plenamente" (idem). O mito/rito tematiza o encontro/desencontro entre homens e mulheres enquanto coletivos distintos e opostos e a possibilidade imaginada, mas experenciada na narrativa e na festa, sobretudo pelas mulheres, de uma ordem social exclusivamente feminina. Sob esta perspectiva, a oposição é tão produtiva quanto a complementaridade, pois o mundo real, no qual há homens e mulheres, fala da diferença – de pênis e vaginas, divisão sexual do trabalho, espaços, proibições e medos destinados às mulheres e o destino familiar.

Dando voz à experiência feminina, outras autoras vão redimensionar o papel central das mulheres em muitas sociedades, enfatizando aspectos complementares das relações entre homens e mulheres e a importância de gênero para melhor compreensão da organização social de povos indígenas. Vanessa Lea (1999) discute a construção eminentemente social de gênero no entendimento da sociedade Mebengôkre (Kayapó) de Mato Grosso, problematizando as tentativas de relegar as mulheres à periferia e à margens da sociedade e os homens da incumbência das relações externas. Embora se evidencie que entre os/as Mebengôkre é após o contato com a sociedade envolvente que houve uma diluição na separação sexual, a relação entre os sexos é assimétrica, mas com conotações de complementaridade. As mulheres nutrem (fazem crescer) pessoas, plantas e animais domésticos, pois são as donas das roças onde cultivam os alimentos, criam filhotes de animais e aves. Os homens, ao contrário, são caçadores por excelência, e no passado também eram guerreiros, o que atualmente consiste na administração dos contatos externos e aquisição de bens manufaturados (Lea 1999: 186-7). Na sociedade

Mebengôkre os indivíduos pertencem à Casa da mãe e os bens pertencentes às matri-casas incluem os nomes pessoais de ambos os sexos, os enfeites e papéis ceremoniais (idem:181). Não há como argumentar, explica a autora, que a esfera jural seja masculina se o que há de mais valioso são os nomes e *nekretx* pertencentes às matri-casas, e mesmo quando os homens ocupam o palco ceremonial no centro da aldeia, o *script* é proveniente das Casas. Além disso, as mulheres nunca foram excluídas das cerimônias e a cerimônia de nominação envolve a participação de ambos os sexos (idem:192). A valorização do conhecimento das mulheres e de sua *agency* relativo ao sistema onomástico, pintura corporal e choro ceremonial evidenciam o fato de que o rótulo de subordinação é inapropriado.

Cecília McCallum prioriza aspectos da antropologia das relações homem-mulher para o entendimento da noção de pessoa<sup>6</sup> e da organização social entre os Kaxinawá, do Acre. É por meio de dois ciclos intimamente ligados, o de produção, distribuição e consumo, e o de sexo, procriação e reprodução, que a construção do corpo e das pessoas adultas constituem o fundamento da organização social (Mc Callum 1999: 160). A produção cultural do gênero está intimamente ligada ao processo econômico, de modo que somente adultos produtivos são totalmente generizados, e somente adultos generizados são pessoas completas. As agências masculina e feminina não são exclusivas a um ou outro sexo, "os homens podem às vezes cozinhar e as mulheres podem matar" (idem:161). Os corpos femininos é que são apropriados para atividades próprias às mulheres, assim como os corpos masculinos para atividades próprias aos homens. Homens matam e trazem a caça, enquanto mulheres transformam, oposição refletida no modo como são adquiridas as agências: as mulheres através de uma relação de parentesco consangüíneo com suas homônimas, os homens através de uma relação de afinidade com seus cunhados.

A agência feminina envolve a capacidade de produzir vários objetos, de pintar, tecer padrões decorativos e de transformar substâncias cruas em coisas ou pessoas 'cozidas' ou processadas. Essas coisas são denominadas 'verdadeiras' e se opõe a coisas e pessoas estrangeiras: "as mulheres, desse modo, ocupam o centro da produção do que constitui a

---

<sup>6</sup> Foi o trabalho de Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (1979) que sugeriu a pertinência de novos conceitos, como a noção de pessoa e do simbolismo corporal, para dar conta do entendimento das sociedades das terras baixas da América do Sul.

identidade cultural e social kaxinawá, e não a periferia, como foi sugerido em outros casos sul-americanos (como o dos Jê)" (idem:168). As agências masculina e feminina são de naturezas opostas mas complementares, culturalmente produzidas. É por meio de processos econômicos e sociais que os homens precisam da agência feminina se quiserem consumir o produto de sua caça, assim como as mulheres precisam da agência masculina para produzir uma refeição completa. Contudo, um domínio não pode invadir excessivamente o outro, senão a agência generizada é bloqueada: o homem se torna *yupa*, sem sorte na caça, e a mulher perde sua capacidade de fazer bebês humanos, podem parir gêmeos ou monstros deformados (idem: 173).

O impacto das relações interétnicas na organização social também é objeto de reflexão no entendimento de diferentes sociedades indígenas, demonstrando etnograficamente a centralidade do gênero e da sexualidade no cenário interétnico. Cecília McCallum (1997) explicita o papel feminino na preservação da cultura tradicional Kaxinawá. Nesses povos o casamento é excluído da relação interétnica, pois a união entre Kaxinawá e brancos não implica na assimilação dos últimos nos centros de sociabilidade definida pela competência lingüística e atribuição de nomes verdadeiros. As mulheres, como centro da sociabilidade verdadeira Kaxinawá, como guardiãs da tradição e não agentes no mundo moderno, ficam desse modo excluídas do ativismo indígena.

Cristiane Lasmar, por outro lado, enfatiza o fato da migração feminina para os centros urbanos, no caso o município de São Gabriel da Cachoeira/AM, formular novas concepções do feminino. As uniões matrimoniais com não índios decorrem numa nova posição socioeconômica para a mulher que aumenta as possibilidades de acesso a mercadorias e serviços desejados, assim como estreita vínculos com os próprios parentes, pois sua casa se converge em centro de atração, sobretudo dos mais jovens (2002:242). Em sua comunidade de origem no Uaupés, a mulher é o Outro (a partir da associação entre o feminino e a alteridade) e o reposicionar-se a partir do casamento com o branco implica afirmar-se como não-Outro diante dos próprios parentes. Se as mulheres vem tomado a dianteira no processo de ida para a cidade, transformam sua própria posição no sistema social alentando uma perspectiva alternativa dos sexos na reprodução social. A casa da parenta casada com branco é ao mesmo tempo ponto de apoio e de transformação, espécie de fronteira entre o mundo dos índios e o dos

brancos. Sua posição continua ambígua, afirma a autora, mas ela se acha menos deslocada (Lasmar 2002:243-5).

O contato entre índios e brancos provocou mudanças no estilo de vida e uma reorganização dos papéis de gênero entre os/as Kaingang de Mangueirinha/PR, conforme aborda minha pesquisa (Sacchi 1999). Diferentemente de outras sociedades Jê, dos quais os povos Kaingang são seu ramo Meridional, não há um padrão de oposição espacial, o que interfere no modo como se efetivam as relações nos domínios privado e público. As mulheres Kaingang participam do espaço ritual com funções complementares aos dos homens, ao mesmo tempo que tem um importante papel nas decisões políticas, mesmo que esta interferência seja indireta nas conversas com os homens em suas casas. Entre as consequências das relações interétnicas, houve alterações na divisão sexual do trabalho. As transformações no padrão de residência, não enfatizando mais a matrilocalidade como único modelo, acarreta mudanças significativas na vida das mulheres. Na constituição das matri-casas a vida feminina constituía um agrupamento coeso, que oferecia relativo poder às mulheres em suas esferas de ação. A vida feminina ligada às matri-casas possibilitava o auxílio mútuo entre mulheres que, ao contrário dos homens, lhes permitia maior independência em relação as demais relações sociais. Atualmente, as mulheres participam das instituições públicas Kaingang e, na época da minha pesquisa, o Centro de Cultura em Mangueirinha contratava exclusivamente mulheres. Ao lado disso, as atividades associadas aos gêneros não são mais garantidas somente pela utilização dos recursos provenientes das terras indígenas, pois se encontram devastadas, reduzidas e invadidas pela sociedade nacional. Como saída, incorporam-se na força de trabalho nas regiões urbanas vizinhas: as mulheres no trabalho doméstico e os homens como mão-de-obra nas empreitadas. As transformações em aspectos da divisão sexual de trabalho e a importância atribuída ao trabalho assalariado, entre outros fatores, têm contribuído para novas conceituações do masculino e feminino nessa sociedade.

Patrícia Rodrigues (1999:197-8) enfatiza o papel central das mulheres Javaé na Ilha do Bananal, ao contrário do papel secundário associado à elas por alguns antropólogos e estranhos devido às interdições pelas quais estão submetidas na vida diária – não podem entrar na casa dos homens mascarados, não podem ver eles preparando suas máscaras fora da aldeia, nem dançar de modo inapropriado ou olhar diretamente os dançarinos

mascarados. Ao mesmo tempo, as mulheres têm uma vida mais relaxada que os homens, e seu prestígio cresce com a idade, ambos os fatores relacionados com o padrão uxorilocal – o marido mora na casa da esposa, onde é um eterno devedor de seus sogros. Além disso, a oratória feminina expressada nos choros rituais é extremamente valorizada, assim como as mulheres são consultadas pelos homens antes de decisões políticas. Esta valorização da mulher é proporcional ao medo imposto a elas pela casa dos homens.

As justificativas masculinas contidas nos mitos Javaé, conforme a autora, partem da idéia de que os homens devem controlar as mulheres, sendo que a própria perpetuação da vida social depende desse controle, pois assume-se que as mulheres tem um poder destrutivo. Há uma associação entre alteridade e feminilidade, e todo ser considerado menos social ou anti-social é pensado como 'feminino', poderes difíceis de controlar (Rodrigues 1999:198-9). O diálogo com a alteridade é feito através de categorias nativas de gênero que servem de base para interpretar o novo e recriar a si mesmo, mas também para propor um modelo de ação frente à sociedade envolvente (idem:201). A ambigüidade em relação às mulheres (simultaneamente amedrontadas pela casa dos homens e figura central nas unidades domésticas) reflete a ambigüidade do contato interétnico. O capitalismo é um poder destrutivo que deve ser controlado pelos Javaé, que tem que viver com o 'inimigo' dentro de suas comunidades. Agora são dependentes de mercadorias industrializadas - assim como os homens dependem das mulheres - mas decidiram continuar com seus rituais e danças 'tradicionais', assim como os homens decidiram tentar controlar as mulheres no passado. A ordem social é mantida através da habilidade política de tentar controlar o outro que vive dentro da própria casa, o que significa viver com os problemas derivados do contato, como a prostituição e o alcoolismo, juntamente com a dança tradicional dos Aruanãs (idem:204-5).

Os estudos sobre os povos indígenas privilegiam, de um lado, um paradigma em que a igualdade, a autonomia pessoal e a complementaridade entre homens e mulheres são os sentidos que produzem a sociabilidade indígena e informam os valores de se viver bem comunitariamente. De outro lado, consideram que o contato com a sociedade não indígena causa transformações nas relações de gênero nesses povos. Inclusive pode ser explicitado como o contato pode fomentar um aumento do domínio do homem, enfatizando a esse respeito os aspectos negativos dos supostos projetos de

etnodesenvolvimento, como ilustra Stephen Kidd (1995: 27) no caso do trabalho remunerado entre os homens Enxet do Chaco paraguaio que "amenazan la posición de la mujer". Nesse caso, a quantia recebida pelo trabalho masculino pode ser concebida como de sua propriedade e não da família, gastos em objetos de uso pessoal ou bebidas alcoólicas. Embora haja possibilidades limitadas desse poder conferido ao homem por causa do baixo salário, das negociações entre marido e mulher (o abandono como arma da mulher) e da distância entre o lugar de trabalho e a residência (nos casos em que o marido viaja para lugares distantes, a mulher depende de seus parentes próximos).

A ameaça maior à posição feminina, para o autor, advém dos projetos de desenvolvimento com uma predisposição acentuadamente masculina, pois dirigidos aos homens indígenas. Os técnicos, ao aceitarem o fato de que o homem é que tem maior responsabilidade econômica em suas famílias, têm reforçado a função masculina de agente com o mundo exterior. O autor (Kidd 1995: 30-3) analisa três tipos de projetos econômicos (agricultura, gado e pequenas indústrias) para comprovar o desenvolvimento de relações assimétricas nas famílias Enxet do Chaco. Nesses projetos não são considerados que as mulheres são as principais encarregadas do trabalho agrícola e tradicionalmente os animais domésticos são pertencentes à elas. A implementação de gado, ainda, é estranha a essa sociedade pois são criadores tradicionais de ovelhas e cabras, essas últimas de posse exclusiva das mulheres, as quais produzem a lã, importante na tecelagem de vários artigos e fonte de renda das mulheres. Os cursos de capacitação promovidos por tais empreendimentos também são oferecidos aos homens, mesmo os de agricultura, atividade notadamente feminina. Ao ignorarem a posição da mulher dentro da cultura indígena, os projetos aumentam o poder econômico do homem dentro da comunidade e família. Contrapondo-se a isto, houve a instalação de um projeto de apicultura pela missão anglicana com participação feminina. Embora coletar mel seja uma atividade masculina, este exemplo reafirma a aliança implícita existente entre técnicos masculinos e homens indígenas. As atitudes dos agentes do desenvolvimento têm influenciado, portanto, na transformação das relações de gênero na comunidade, tornando-as menos igualitárias (idem:35-6).

Através dos exemplos de várias sociedades em que ocorre a complementaridade das atividades entre homens e mulheres, não é correto afirmar que a mulher seja excluída universalmente das esferas sociopolíticas. Ao enfatizar que os homens são os principais

detentores dos ritos e atividades políticas nos diversos povos, muitas vezes se omitiu o fato de que as mulheres freqüentemente estão presentes de uma forma ou de outra nesses momentos. As lideranças indígenas não dominam os membros de suas comunidades, pois as decisões tomadas por eles e a eleição para ocupar cargos comunitários são resultados da aprovação de todos os membros. As opiniões das mulheres, nesse sentido, também são levadas em conta.

A complementaridade entre homens e mulheres nas relações matrimoniais e na divisão sexual do trabalho é vigente em muitas sociedades, assim os casamentos se concretizam mediante certa autonomia pessoal e cooperação entre marido e mulher. As atividades masculinas não podem ser vistas como superiores às femininas, mas mutuamente importantes. A distribuição da comida a cargo das mulheres, por exemplo, deve ser analisada como uma atividade eminentemente política, pois ao compartilhar alimentos se (re)criam as relações sociais. Estes aspectos são explicitados nos trabalhos de Joanna Overing e Cecília McCallum em torno das considerações sobre a domesticidade e as relações cotidianas constitutivas da socialidade amazônica. A base da socialidade nesses povos é obtida pela generosidade, confiança e cuidados mútuos entre seus membros, para a manutenção da moral das comunidades. Overing (1999:84) observa que para os povos Piaroa a socialidade ideal é melhor realizada entre uma 'comunidade de similares'. Nessa sociedade há uma série de elementos que contribuem para a criação ou transformação das forças vitais de uma pessoa. É através da cooperação no trabalho, da comensalidade, da partilha e dos cuidados recíprocos diários que as pessoas que vivem juntas estão envolvidas num processo de criação mútua, conforme a autora:

"todo trabalho tem um efeito reprodutivo sobre aqueles em contato próximo e cotidiano. A comida que um come é, em geral, resultado do esforço tanto de outros como dele mesmo, e nessa medida um produto do pensamento *desses outros*, assim como do próprio sujeito (...). Este é o processo que conduz, com o tempo, ao engendramento de uma 'comunidade de similares'" (op. cit.: 96-7) [grifos da autora]

O objetivo da vida social Piaroa e de outros povos da bacia amazônica é manter alta a moral da comunidade, através das práticas cotidianas da vida comunitária. Assim, os objetivos políticos são concernentes à realização da harmonia nas relações diárias de produção e comensalidade, enfatizando não a instituição mas o conjunto das relações informais. Os valores do cuidado e confiança é que são relevantes para o julgamento das

ações tanto dos homens quanto das mulheres. Ao mesmo tempo, o direito à autonomia pessoal é um valor igualmente não marcado quanto ao gênero. O que faz com que nessa sociedade o modelo que associa os valores comunitários à mulher e o valor da liberdade a uma perspectiva masculina se aplica muito mal.

Cecília McCallum explicita que entre os/as Kaxinawá a sociabilidade é construída no curso da vida diária através de uma série de relações simbólicas e práticas das agências masculina e feminina. As capacidades específicas das pessoas aparecem assim interrelacionadas, de um lado, as relações de produção masculina (predação e troca), de outro, a relação de produção feminina (o 'fazer consumir') (McCallum 1998:3). A socialidade depende, desse modo, do poder produtivo e reprodutivo dos adultos. O valor da generosidade, a base da socialidade dos povos amazônicos, é atribuído como uma atitude importante das lideranças. É a maneira de falar nas reuniões que tem efeito material nos corpos dos ouvintes, moldando-os, enchendo-os de valores, capacidades e desejos constitutivos de socialidade (Mc Callum 1990 *apud idem*:4-5). Tudo se orienta em relação aos corpos das pessoas, agentes que agem sobre outros agentes, fazendo com que na vida diária o perspectivismo seja relativo:

"a mulher não é o interior (que, como espaço, depende do ponto de vista do sujeito). Portanto, as relações com entes ou produtos externos também não são prerrogativas dos homens, como as relações com entes ou produtos internos não são prerrogativas das mulheres. A afinidade pode ser feminina e as mulheres podem ir em visita" (McCallum 1998:5).

As mulheres, ao visitarem parentes distantes, vão comer comida, buscar presentes, especialmente alimentos crus, e obrigar as mulheres de outra comunidade a (re)criarem laços sociais com as suas 'outras' Kaxinawá. Ao mesmo tempo, vão 'predar' os frutos das atividades produtivas das anfitriãs, apoiadas na ética da reciprocidade e da troca de visitas entre as mulheres. Saindo para o exterior de suas comunidades, as mulheres adotam uma postura masculina ao se relacionarem com as/os habitantes deste exterior na base da troca (McCallum 1998:1).

Muitas concepções aqui relatadas, como desigualdade, igualdade ou complementaridade, o que define o campo da política, entre outras, podem comportar diferentes significados dependendo da sociedade a qual nos referimos. Contudo, ao

tomar essas categorias e conceitos como construções, portanto não passíveis de generalizações, não se pode cair numa visão de extremo relativismo de tais noções. Deve-se atentar para o fato de que ao assumir uma retórica por outra pode-se usar os mesmos argumentos que se queria negar ou criticar ao contrário. Talvez fosse melhor perguntar que fatores têm complexificado o tema das relações de gênero em diferentes povos e tomarmos gênero como possível de abarcar significados de dominação e subordinação, desigualdade e igualdade, etc.

É interessante a abordagem de Michelle Rosaldo acerca da 'assimetria social' ser um fato social e político menos relacionado a recursos e habilidades individuais, mas relações e demandas que guiam as maneiras como as pessoas agem e moldam suas formas de entendimento. Desse modo, a divisão sexual do trabalho está envolvida em formas complexas de interdependência, política e hierarquia. E a proeminência dos homens em determinados aspectos da vida social "tem mais a ver com a significação do matrimônio para as relações entre homens (...) do que com a posição sexual ou uma dominação masculina bruta" (Rosaldo 1995: 33). Para a autora, em diferentes sociedades as mulheres raramente aparecem oprimidas, mas limitadas por não desfrutarem a vida política masculina. As análises devem enfocar como os homens vieram a ser vistos como criadores do bem coletivo e força principal na política local. Embora sem negar que os fatores biológicos (como a reprodução) deixam marcas nas vidas das mulheres, Rosaldo argumenta como fatos desse tipo não explicam, eles mesmos, as hierarquias sexuais em relação a vida doméstica ou pública. Homens e mulheres, ambos participam e ajudam a reproduzir as formas institucionais que podem oprimi-los, libertá-los, uni-los ou dividi-los. E se as desigualdades de gênero soam dificilmente universais, nas suas implicações e conteúdos:

"as formas que o gênero assume - e assim, as possibilidades e implicações de uma política sexual - devem ser primeiro interpretadas em termos sociais e políticos, que falam de relações e oportunidades que os homens e as mulheres desfrutam, para então compreender como elas podem vir a estar opostas em termos de interesses, imagens ou estilos" (Rosaldo 1995: 35-6).

Esta breve exposição teve como objetivo traçar, em linhas gerais, o posicionamento assumido pelas mulheres (e homens) em diferentes povos indígenas. É principalmente depois da década de 1980 que o olhar etnográfico se debruça sobre o papel central das

mulheres na (re)produção da identidade étnica de seus povos e preservação da cultura tradicional. A feminilidade em muitos povos é associada à alteridade e poderes difíceis de controlar, demonstrando a ambigüidade da posição das mulheres, que precisam ser controladas assim como devem ser controlados o Outro não indígena. Essa atribuição é resultado de hierarquias e diferenciações próprias a determinados povos indígenas, contidas nos mitos e narrativas, sendo inclusive demonstrada a importância do controle por parte dos homens de todos os aspectos da vida social, sem a qual, homens e mulheres, não poderiam viver comunitariamente. Os estudos também vão se referir à uma diminuição dos poderes femininos depois do contato com a sociedade envolvente, principalmente pelas interferências dos projetos de etnodesenvolvimento. Ao lado disso, em sociedades em que há uma expressiva separação sexual nas atividades tradicionais, pode haver um reposicionamento da mulher seja pela sua participação nas atividades de comercialização dos produtos, como pela sua mobilidade aos centros urbanos.

A participação das mulheres nas decisões comunitárias são explicitadas nas análises, pois embora sejam excluídas formalmente da vida política pelos variados motivos, elas podem interferir nesse mundo através da fala não pública (fofocas e acusações), pelas discussões travadas com seus maridos no grupo doméstico-familiar, pela participação nas cerimônias e rituais, etc. Ao lado da ênfase nos diferentes modos de participação feminina nas decisões coletivas, as pesquisas demonstram a importância dada não à instituição política em si mesma, mas às relações informais que visam a generosidade de seus líderes e a harmonia coletiva. Outros estudos demonstram que não há uma interferência direta das lideranças intermediárias surgidas no movimento indígena na organização política tradicional. E quando são as mulheres que passam a assumir este papel de mediação entre seus povos e a sociedade não indígena?

Os órgãos não indígenas, por outro lado, enfatizam, ademais os papéis tradicionais das mulheres na (re) produção, a promoção de um 'poder político' feminino, o que entra em choque com as prerrogativas alocadas a cada um dos gêneros, nas quais a atividade política sempre foi masculina. Estou convencida de que as relações tradicionais de gênero estão presentes em muitas destas sociedades, ao mesmo tempo que é certo que esses padrões estão sendo constantemente modificados, em maior ou menor grau, como resultado do contato com a sociedade não indígena. Esta pressuposição leva em conta que as ações das políticas de desenvolvimento de organismos estatais ou não

governamentais, a mobilidade indígena para os centros urbanos, aliadas às novas experiências organizativas como resultado da estratégia assumida pelos povos indígenas no contexto interétnico, complexificam o tema da representatividade política de homens e mulheres. E as mulheres também colaboram na construção de sua in-exclusão nos variados aspectos da organização social de seus povos.

O desafio que se coloca para o/a etnógrafo/a no momento atual é o de abordar o ponto de vista das mulheres indígenas quando assumem novas representações diante das múltiplas relações que seus povos estabelecem com o Estado e atores/atrizes sociais diversos/as, principalmente através da experiência de associativismo. Esta questão mais geral se desdobra em uma série de outras mais específicas que devem ser enfrentadas no entendimento da problemática da participação política das mulheres indígenas. Ao penetrarem no campo político as mulheres têm experciado novas práticas além das 'tradicionais', fazendo com que haja novo posicionamento feminino. Diante deste fato, o que define sua entrada no mundo da política? Essa inserção é conduzida 'naturalmente' ou há outras forças em jogo? A nova vivência fora da comunidade faz com que enfrente críticas quanto ao exercício de suas funções tradicionais? Qual o tipo de participação política das mulheres no movimento indígena? Como o movimento indígena lida com as questões das mulheres, até então invisíveis politicamente e/ou detentoras de outras prerrogativas tradicionalmente associadas à elas? E quais as restrições enfrentadas por elas para sua participação política comunitária, no movimento indígena e na relação com a sociedade não indígena?

A categoria gênero torna-se, a partir destes questionamentos, atravessada por novas articulações entre o 'tradicional' e o 'moderno'. Estas noções não são utilizadas aqui como categorias dicotômicas, embora o termo tradicional possa se referir a um tempo passado, dos costumes antigos. Se as relações mais ou menos intensas de contato entre índios/as e sociedade nacional provocaram transformações em diferentes aspectos da organização social dos povos indígenas, tradicional e moderno só adquirem sentido quando fazem alusão a um *processo* envolvendo as relações interétnicas. As próprias mulheres indígenas fazem menção, e tem como suporte de suas demandas, as transformações ocorridas nos vários aspectos da organização social de seus povos, dentre estes, o das relações de gênero. Como elas têm apreendido e interpretado essas

experiências na história do contato com o mundo branco, principalmente através do agrupamento associativo, é o objetivo do presente estudo.

Outra ferramenta analítica útil na investigação do tema da pesquisa é a entre o universo comunitário e o exterior a ele. Para fins de análise, e reiterando o discurso indígena, utilizei os termos 'comunidade' (ou 'interior') e 'cidade' para se referir a uma distinção espacial que comporta dois modos de vida distintos, embora inter-relacionados no caso indígena. O fato das organizações de mulheres estarem situadas no contexto urbano implica que estes dois modos de vida estão em profunda e contínua interação. Lutar por políticas na cidade e lutar por políticas comunitárias faz parte do mesmo processo de organização, fazendo com que um não tenha sentido sem o outro. Essa distinção é também adequada para a compreensão do perfil de liderança indígena feminina, como terei oportunidade de demonstrar. É a partir dessa perspectiva que igualmente se comprehende a dinâmica de mobilidade indígena como articuladora de redes de parentesco, fluxos de bens e pessoas situadas entre comunidades e cidades.

Além da correlação entre dois modos de vida - comunitário e citadino - o fato de serem mulheres à frente de organizações indígenas coloca em xeque a própria posição das mulheres em seus povos, pois agora ocupam prerrogativas tradicionalmente definidoras do masculino em seus povos. E, nesse sentido, o que é próprio do domínio masculino e o relativo ao âmbito feminino, respectivamente o que é associado aos espaços público e privado, passam a ser questionados pela inserção das mulheres em organizações específicas. As etnografias demonstram que não há um papel apolítico das mulheres nos diferentes povos, essa sua 'nova' posição, ou agora assumida mais abertamente, portanto, a reposiciona. Demonstrar a agência [*agency*] das mulheres indígenas no processo político de seus povos é o que esta pesquisa pretende, mesmo sabendo da arriscada tarefa em que me coloco ao tentar captar o mundo alheio, ainda mais se tratando de analisar atrizes no campo político, universo complexo e repleto de disputas e conflitos.

## **PRIMEIRA PARTE**

A primeira parte da tese está subdividida em três capítulos. Como a análise do que estou denominando 'movimento de mulheres indígenas' ainda carece de reflexões, achei oportuno, embora possa parecer cansativo ao/a leitor/a, descrever os pormenores do processo institucional que levou à criação das organizações. Essa descrição ocorre principalmente no caso do 'movimento de mulheres indígenas roraimenses' que culmina no surgimento da OMIR, situada em Boa Vista/RR, tema do Capítulo Primeiro. Datas, locais e nomes de eventos são desse modo referenciados pela importância que tiveram nos momentos de embates diante dos homens de seus povos, e por serem reveladores das características que dificultaram e promoveram a formalização de uma instância representativa feminina. Ao mesmo tempo, ao narrar determinadas vivências e atividades das mulheres indígenas em suas comunidades, pode-se apreender a vida que elas levam comunitariamente e compreender como o contato com a sociedade envolvente propulsionaram o agrupamento das mulheres na busca na superação dos obstáculos daí resultantes.

O Segundo Capítulo trata da formação de determinados processos organizativos de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira. Como as sedes dessas organizações estão situadas no espaço urbano, são explicitados os motivos que propiciaram o ajuntamento das mulheres em torno de demandas comuns vivenciadas nesse contexto. A partir dessas considerações, traço um panorama geral dos objetivos e dificuldades das experiências organizativas da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), dos Departamentos de Mulheres Indígenas da COIAB e da FOIRN. Apenas o último não se localiza em Manaus, mas no município de São Gabriel da Cachoeira/AM. A apreensão da realidade, mesmo que ínfima, desses processos organizativos demarcam contextos distintos relativos a etnias diversas e modos diferenciados de contato com a sociedade nacional. As associadas da AMARN, a primeira organização de mulheres indígenas do país, e da AMISM, são mulheres que por diversos motivos passaram pela experiência de migração em suas trajetórias de vida. As coordenadoras de departamentos de mulheres indígenas, por outro lado, passam a residir nas cidades (ou mesmo já se encontravam nesses locais)

em decorrência das funções que exercem como diretoras de tais instâncias. À frente de departamentos situados dentro de organizações importantes por seu papel de representação - a COIAB dos povos da Amazônia Brasileira, a FOIRN dos povos do rio Negro - elas têm a difícil tarefa de articular um grande número de organizações de mulheres.

Acredito que somente a partir dessa contextualização o/a leitor/a estará apto/a a entender os pontos apresentados no capítulo subsequente (Capítulo Terceiro) que trata principalmente dos encontros promovidos pelo DMIAB/COIAB, os quais incluem a participação das mulheres das organizações foco de atenção desta tese. Embora os objetivos particulares de cada associação tenham sido expostos separadamente, demandas comuns em torno de obstáculos também comuns advindos dos processos organizativos das indígenas são referenciados nos momentos em que se reúnem na capital de Manaus, como nos I e II Encontros e na I Assembléia Eletiva do Departamento. Em busca de seus direitos nas diferentes áreas - saúde, educação, terras e alternativas de produção, violência e política - passam a planejar metas para a maior 'participação política das mulheres indígenas' nas diversas esferas em que atuam. A questão da representatividade política em escala nacional também tem sido objeto de discussão das mulheres nas reuniões conjuntas.

Esse olhar sobre experiências diversas que levam ao objetivo de organização, permitirá situar os temas aqui tratados, principalmente os decorrentes do contato com a sociedade nacional, no quadro mais amplo da etnologia e dos estudos de gênero. As mulheres indígenas incorporam em suas lutas problemáticas inovadoras no contexto do movimento indígena, campo até recentemente dominado pelas lideranças masculinas. A especificidade de suas lutas se dá não somente em relação aos homens de seus povos, mas também em referência aos movimentos de mulheres não indígenas. Ao aludir a essa singularidade, pode-se ingressar na segunda parte da tese que discute as implicações da entrada das mulheres no campo político e as dificuldades do diálogo entre mulheres indígenas e agentes externos.

## **XOTE DA OMIR**

- Vanilton Santana Servino -

*Fale aí mulher  
lembra uma história  
Deus da Costela que Adão tirou  
por isso ninguém fica sem ela  
porque ela sabe plantar o amor.*

*Toda a mulher merece o respeito  
que o homem ainda não respeitou  
Agora vão se unir na luta  
mantendo a paz na união  
homem e mulher em um mundo novo  
na igualdade e na decisão  
e juntos vamos vencendo tudo  
a mulher é o escudo da solidão.*

*Vai OMIR ... vai ensinar a conquistar a sorte  
Vai OMIR... mostrar pro sul o que há de bom no norte  
[duas vezes]*

*Tem essa terra homologada  
tem os lavrados e buritizais  
tem matas verdes, subindo serras  
tem lagos e rios, igarapezais  
Existem índios aqui vivendo  
onde vivem os seus velhos pais  
Que ainda respeitam a natureza  
que ainda sabem falar com ela  
que alimenta os nossos filhos  
que não se pode viver sem ela  
Se o medo vem não se preocupa  
vem lá com a mãe de Guadalupe.*

## CAPÍTULO I

### ORGANIZAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS DE RORAIMA

#### 1.1 Das Assembléias de Tuxauas à criação do Conselho Indígena de Roraima

Neste capítulo pretendo esboçar a história do contato dos povos indígenas de Roraima, com intuito de oferecer um panorama geral desse processo para apreender o período do surgimento de uma nova geração de lideranças e a criação de uma organização representativa dos vários povos indígenas nesse Estado.<sup>7</sup> Concomitante a isso, a intenção é elucidar aspectos da sociabilidade indígena e o contexto em que atuam as mulheres, mesmo que nos primeiros relatos sobre esses povos elas não tenham ganhado visibilidade relevante se comparadas aos homens e as prerrogativas a eles conferidas como agentes privilegiados de interlocução com a sociedade nacional. Esses fatores, contudo, não invalidam a posição desempenhada pelas mulheres no âmbito doméstico-familiar e sua participação nos assuntos da comunidade,<sup>8</sup> as quais conferem as bases do 'movimento de mulheres indígenas em Roraima' e a consolidação de uma organização específica que expande o universo de ação feminino. Apontar as especificidades desse movimento organizativo é a principal intenção aqui.

Os campos do vale do Rio Branco se caracterizam por uma ocupação tardia em fins do século XIX. A partir disso, o processo de colonização se dá de maneira sistemática com a instalação de uma frente de expansão pecuarista. No início do século XX, há o estabelecimento de duas agências indigenistas: o Sistema de Proteção aos Índios (SPI) e a missão evangelizadora beneditina. A consolidação da ocupação pecuarista e a exploração do garimpo de ouro marcam a ocupação nos anos de 1940/1950. Nessa década, há a criação do então Território Federal de Roraima, desmembrado do Estado do Amazonas; ao mesmo tempo que ocorre a extinção da Missão Beneditina e do SPI (posteriormente substituídos pela Ordem da Consolata e FUNAI, respectivamente),

<sup>7</sup> A partir deste propósito, as referências principais das quais faço extenso uso são as etnografias de Paulo Santilli (1994, 2001).

<sup>8</sup> Utilizo o termo 'maloca' ou 'comunidade' tal como empregado em Roraima. Muito provavelmente comunidade tenha sido utilizada em substituição à maloca, sob a influência da Igreja Católica com o projeto de organização dos grupos locais nos moldes das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

fatores que propiciam o início de um novo processo da história de contato entre povos indígenas roraimenses e a sociedade nacional.

As relações envolvendo essas diversas agências de intervenção e povos indígenas baseavam-se, fundamentalmente, na ocupação das terras e exploração da mão-de-obra indígena. Não foram poucos os conflitos envolvendo fazendeiros, missionários e órgão oficial indigenista pelo acesso à população indígena. O 'padrão clientelista', no entanto, ganha contornos específicos de uma instituição à outra. Os regionais buscavam o consentimento e colaboração dos índios para ocupar os campos adjacentes às terras indígenas, oferecendo em troca bens industrializados. Sob o manto de uma relação de compadrio, também havia o "recrutamento de crianças indígenas para serem criadas junto às famílias 'civilizadas', para 'aprenderem' a lidar com o gado" (Santilli 2001: 39). As agências indigenistas, embora não visassem a posse das terras habitadas pelos índios, tinham como motivo conquistá-los para o 'processo civilizador'. O SPI, ao sobrepor as fronteiras nacionais às fronteiras étnicas, pretendia transformar os indígenas em 'trabalhadores nacionais', a missão religiosa, para alargar as fronteiras do catolicismo até as fronteiras nacionais, objetivava converter os índios em famílias cristãs (Santilli 1994: 55).

A condição das crianças indígenas recrutadas pelos regionais como filhos adotivos e mão-de-obra em serviços domésticos e na pecuária, foi alvo de denúncias por parte da Igreja e do SPI como forma de controle à formação dessa mão-de-obra. E as crianças novamente se tornam o alvo dos principais investimentos, só que desta vez através de um novo princípio, o da educação escolar. A primeira escola nasceu sob a forma de um internato para meninos índios em 1909, funcionando até 1912 na missão Surumu, transferida posteriormente para o sul de Boa Vista onde permaneceu até 1947. A partir de 1922 as irmãs beneditinas fundam o internato feminino. Contrapondo-se a esse regime, em 1919 o SPI cria a Escola Agrícola Indígena Theophilo Leal, na Fazenda São Marcos, fundando em 1924 mais quatro escolas nas comunidades. A prática indigenista, portanto, volta-se para a educação da população indígena como meio de colonização (Santilli 1994: 56-60).

As relações dos povos indígenas com as diversas agências de contato atingiram sobretudo sua estrutura política. Indigenistas e regionais, todos investiram na construção

de intermediários políticos indígenas para buscar legitimação e atingir as várias finalidades da colonização. A figura de um chefe, o *tuxaua*,<sup>9</sup> assume o papel da liderança política tradicional, entre os Macuxi "uma posição apenas proeminente, assumida por um indivíduo na articulação do grupo local ou aldeia, diante da violência do contato com os regionais nos primeiros anos do século XX" (Santilli 2001: 40). As demandas dos diferentes atores do campo interétnico passam agora a confluir sobre a figura do *tuxaua*, liderança mediadora entre as reivindicações indígenas e dos demais agentes.

O conhecimento da sociedade nacional e uma ampla rede de relações de parentesco na comunidade é que conferiam legitimidade aos *tuxauas*. As fontes do século XIX referem-se às casas comunais, e a literatura sobre os povos guianenses explicita a uxorilocalidade e o modo de residência matrilocal (Rivière 1984). Desse modo, as filhas após o casamento preferem construir suas casas próximas à família paterna. O marido, por sua vez, deve prestar serviços à família da mulher até o casal poder sustentar sua própria roça. A figura do líder-sogro aponta para o nexo entre residência e parentesco, de cuja articulação deriva a chefia (Santilli 2001: 32-3). Entre os Macuxi, o vínculo entre as esferas política e ritual são atributos necessários à chefia. Sem o respaldo ritual, a chefia parece derivar legitimidade, em grande parte, das relações externas. Nesse caso, a história do contato e a organização indígena mais ampla são fatores intervenientes. (idem: 35-8).

Santilli (1994: 81-4) argumenta que no espaço criado entre as demandas do grupo e as demandas indigenistas, ou seja, de intermediação, abriu-se o espaço para o projeto político dos próprios chefes. Enquanto os agentes indigenistas encontram no chefe um meio de recrutar a população indígena, os chefes encontram nas agências um instrumento para ampliá-las. E aí reside a contradição, decorrente da discrepancia entre o cargo de chefe, outorgado pela concessão de títulos honoríficos, que se presumia permanente, e a posição de chefe tradicional cuja existência implicava na reafirmação constante do grupo. Os limites de atuação da chefia na intermediação, portanto,

---

<sup>9</sup> A concessão de títulos honoríficos, por parte do Estado, às lideranças indígenas era uma prática do período colonial. 'Tuxaua', 'cacique', 'capitão' ou 'chefe', são designações usadas pelos não indígenas e têm origem nessa época. 'Cacique', por exemplo, vem da língua taino das Antilhas, enquanto 'capitão' passou a ser usado a partir de meados do século XVIII na era pombalina (Schroder 1999: 246).

deveriam ser acompanhados de formas próprias de lidar com as demandas que pudessem manter e/ou reproduzir o prestígio político do chefe.

A partir da década de 1970 diversos fatores intensificam e ampliam o contato interétnico. A política desenvolvimentista do regime militar consolidava a ocupação fundiária de Roraima, assim o avanço da ocupação pecuarista e a exploração garimpeira fazem com que aldeias praticamente intocadas passem a ser objeto de recrutamento de mão-de-obra e influxo de artigos manufaturados. Ao mesmo tempo, se torna sistemática a presença da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (com o SPI extinto na década de 1960 em meio às acusações de corrupções), da missão católica, da rede escolar e agências assistencialistas governamentais (Santilli 2001: 41). As agências indigenistas a partir desse momento modificam as relações com os povos indígenas. A atuação da Igreja Católica deve ser entendida em dois momentos. O primeiro, desenvolvido de 1909 a 1948, pela Ordem dos Beneditinos através da 'Pastoral da Desobriga', a qual consistia na propagação do batismo, casamento e celebração de missas. A partir da década de 1950,<sup>10</sup> instalam-se os missionários do Instituto da Consolata que passam a atuar através da nova orientação da Igreja Católica, a Teoria da Libertação. O novo discurso, principalmente depois da década de 1970, transforma a relação com os povos indígenas, quando a Igreja se posiciona a favor de seus interesses.

A disputa entre regionais e agências indigenistas pelo acesso à população indígena, fez com que a missão católica, e depois o órgão oficial indigenista, estabelecessem estratégias para findar com os vínculos clientelistas que a ligava aos regionais. Foi dessa maneira que os povos indígenas a partir de 1975, com apoio da Diocese de Roraima, começam a se reunir nas Assembléias dos Tuxauas. Nessas reuniões se discutia o acesso aos bens dos diversos projetos comunitários criados na tentativa de minar a obtenção dos produtos industrializados dos regionais, os quais agora seriam conseguidos pelo próprio trabalho na produção agrícola ou garimpo, convertido em moeda na região. É relevante frisar que a área de maior influência da missão católica foi a região das serras (em oposição ao lavrado), pelo fato do contato ser menos intenso e mais provável da

---

<sup>10</sup> Nesse momento também se estabelece a missão evangélica Meva, priorizando a tradução da bíblia e formação de agente de saúde. A partir de meados da década de 1980, aliada ao governo, atua em oposição aos missionários católicos.

igreja exercer sua influência. Os projetos e os tuxauas presentes nas assembléias eram prioritariamente dessa região (Santilli 2001: 42-3).

Um dos projetos que teve relativo êxito foi o de gado, criado na década de 1980. Sob o lema 'uma vaca para um índio', os recursos angariados nas regiões de origem da Ordem da Consolata eram investidos na aquisição de rebanhos bovinos, os quais eram cedidos a determinada comunidade por um período de cinco anos. A idéia de tornar os índios pecuaristas foi depois seguida pela FUNAI. A experiência dos projetos comunitários (de cantina, roça comunitária, entre outros), no entanto, criou muitos conflitos entre as lideranças locais. Para facilitar sua implementação e atuar nas relações com os agentes externos, instauraram-se os Conselhos Regionais em 1984 - nas regiões de Amajari, Raposa, Serra da Lua, Serras, Surumu, Taiano e Catrimani. Conforme Santilli (2001: 43), inicialmente apenas o Conselho das Serras atuou mais efetivamente, por exemplo, no encaminhando de denúncias às autoridades governamentais, os outros ganharam impulso com o projeto de gado gerido até hoje.

Se os projetos em geral fracassaram, as Assembléias dos Tuxauas abrangem cada vez mais a participação de um grande número de lideranças ao longo dos anos 1980, sustentando o fortalecimento e consolidação de uma instância representativa. Como resultado dos Conselhos formou-se uma coordenação geral sediada em Boa Vista e, em 1987, numa Assembléia em Surumu, é fundado o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER) que, em 1990, passa a ser denominado Conselho Indígena de Roraima (CIR). Criado a partir de instâncias de representação nas bases, a eleição para a coordenação é feita mediante indicação dos tuxauas nas Assembléias, para então os candidatos serem escolhidos pelos coordenadores regionais na 'reunião ampliada'. O CIR atua como canal de interlocução representativo dos povos indígenas roraimenses - Macuxi, Wapishana, Ingarikó, Taurepang, Patamona, Sapará, Ye'kuana, Wai-Wai, Yanomami e Waimiri-Atroari, embora os últimos não tenham ainda participado das atividades da organização.

O Conselho depende de financiamentos externos para suas atividades, vindos dos missionários católicos, FUNAI e cooperação internacional. A dependência desses recursos, como sustenta Santilli (2001: 45), revela uma questão crucial para o entendimento do sistema político: a legitimidade dada aos intermediários no plano

comunitário e não ao contrário. Subseqüentemente, tornam-se compreensíveis as trajetórias políticas inconstantes das lideranças locais ou a diversidade das articulações dos atores locais com agentes externos, situados em posições antagônicas.<sup>11</sup> Diante da ausência do CIR não há um canal de interlocução externo, ao mesmo tempo a organização política local se confronta, muitas vezes, com a representatividade através do Conselho. Para o autor (2001:134) fica o paradoxo: a organização supra-aldeã como caminho para se obter legitimidade e interlocução com o Estado e a sociedade nacional, com o objetivo de manter sua política interna.

## A Invisibilidade Feminina

Nos relatos de viajantes e naturalistas, relatórios oficiais e etnográficos, as mulheres estão ausentes ou é explicitada a subordinada posição feminina nas relações com a sociedade não indígena. Há também referências ao seu papel na divisão sexual do trabalho, como em Koch-Grunberg ([1917-1924]1979-1982), um dos únicos autores que descreve a importância das mulheres na vida comunitária e lhes confere um espaço próprio, referindo-se às suas múltiplas funções e às cargas pesadas que suportavam.<sup>12</sup> A divisão do trabalho possibilita apreender os significados sobre os quais se constróem as identidades de gênero, além de oferecer um espaço privilegiado para observar a forma como são estruturadas as relações conjugais. No caso dos povos indígenas de Roraima, as mulheres ocupam um papel central na economia de subsistência, são elas que participam da colheita e preparo dos alimentos e da fabricação das bebidas fermentadas da mandioca (como o *caxiri* e o *pajuaru*<sup>13</sup>). Apesar disso, Arantes (2000: 94-5) refere-se à omissão nos primeiros relatos sobre esses povos sobre a responsabilidade das mulheres na produção da farinha, alimento primordial da dieta desses povos.

A importância das mulheres na (re) produção de suas sociedades é interdependente e complementar às prerrogativas conferidas aos homens de seus povos. A caça e a pesca

<sup>11</sup> Para Santilli (2001:45) essa questão paradoxal revela-se no ingresso das lideranças na estrutura administrativa da FUNAI, nos postos de saúde instalados pelas prefeituras municipais, no contingente de professores indígenas contratados pela rede oficial de ensino, na participação político-eleitoral e no alistamento militar.

<sup>12</sup> Outros autores, como Rice ([1928]1949) e mais recentemente Diniz (1972), também se referem à importância das mulheres na divisão sexual do trabalho.

<sup>13</sup> *Caxiri* é a bebida fermentada preparada pelas mulheres. O *pajuaru* é uma bebida tradicional como o *caxiri*, só que com um processo maior de fermentação, daí seu maior teor alcóolico.

são atividades exercidas tradicionalmente pelos homens, as quais são trazidas às suas mães/esposas e repartidas entre seus consangüíneos/co-residentes. As tarefas masculinas, no entanto, estão sujeitas às variações sazonais, conforme Santilli (2001: 97-8), por causa da ocupação pelos povos indígenas de Roraima de dois ambientes distintos, as serras e os campos, que resultam em formas de exploração ligeiramente diferenciadas.<sup>14</sup> Os homens, além disso, estão incumbidos da manutenção da harmonia coletiva e do papel de interlocução política com o mundo exterior ao das comunidades. É a proeminente figura masculina que ocupa o papel da chefia.

Para Arantes (2000: 91-4), nos relatórios das expedições oficiais são mencionados apenas os homens indígenas ocupando os papéis de ajudantes, guias de expedições e interlocutores políticos. O papel de guia era exercido pelos homens por seu conhecimento da língua portuguesa e do território que habitavam, no entanto, as mulheres conhecem tão bem o território quanto os homens pelo fato de que nas empreitadas mais longas as famílias viajavam juntas. Além disso, para a autora (Arantes 2000: 102), o fato dos homens deixarem suas famílias para servirem de guias ou ajudantes nas expedições ocorridas em Roraima ao longo dos séculos, comprometeu a estrutura das sociedades e suas consequências foram sentidas tanto pelos que deixavam como pelos que permaneciam em suas comunidades. Fatores com implicações nas relações entre homens e mulheres.

Um olhar atento aos dias de hoje permite verificar as transformações em aspectos da organização tradicional resultantes da interferência das instituições indigenistas e agentes regionais, como na divisão das tarefas alocadas a cada um dos gêneros. As meninas indígenas foram recrutadas como mão-de-obra nas casas dos fazendeiros de gado e passaram pela experiência dos internatos, e ainda hoje é visível o trabalho das meninas e jovens como empregadas domésticas na cidade de Boa Vista. As irmãs beneditinas incentivavam o aprendizado das 'prendas domésticas', através da realização de atividades de costura, bordado, arte culinária e outros misteres para as moças se tornarem 'boas mães de família' (Arantes 2000: 110). Processo que posteriormente se consolidou na criação dos 'clubes de mães' nas comunidades. A experiência do internato

---

<sup>14</sup> A caça ocorre com maior intensidade durante os meses de novembro a março, quando a produção agrícola é menos abundante; a pesca, embora praticada como a caça durante todo o ano, ocorre com mais intensidade na estação seca. E as atividades de coleta adquirem maior relevância na região dos campos, onde a caça é mais escassa e a prática de pecuária extensiva.

formou várias catequistas e professoras. E a influência da igreja se faz registrar em vários momentos, além das reuniões em torno dos projetos de corte e costura, foi no I Congresso dos Catequistas que as mulheres começam a (re) pensar seus papéis nas comunidades e iniciam um processo que culminará na formação de sua organização. É a Virgem Maria de Guadalupe a padroeira do movimento das mulheres.

Pode-se dizer que nas relações iniciais com a sociedade não indígena as mulheres não foram escolhidas como canais de interlocução privilegiado, assim como no âmbito interno de suas comunidades não tiveram um canal político expressivo. Nas assembleias eram auxiliares sem direito a voz e voto, como se referem, o que impossibilitou a eleição das mulheres como conselheiras regionais e lideranças com interferência na formalização de uma organização representativa de seus povos. Após a criação do CIR, elas também não ocuparam cargos exclusivos no Conselho e apenas recentemente uma figura feminina tem posição de destaque na assessoria jurídica. Contudo, um 'movimento de mulheres indígenas de Roraima' foi sendo consolidado pela participação feminina nas lutas e embates de seus povos, processo que se efetiva na consolidação de uma organização específica das mulheres, que trato a seguir.

## **1.2 Do Movimento à Organização de Mulheres Indígenas de Roraima**

As mulheres indígenas de Roraima explicitam que desde 1986 há a constituição de um movimento de mulheres indígenas no Estado. Dentre suas primeiras atividades foi feito um projeto, resultado da parceria dos Conselhos Regionais do CIR com a Igreja Católica/Diocese de Roraima, para a compra de máquinas de costura para as mulheres na Missão Surumu. Conforme consta na 'Memória sobre a Fundação e Desenvolvimento do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima', assinado pela então coordenadora das mulheres na região Surumu e uma das protagonistas da constituição desse movimento:

"foi através desse movimento que algumas mulheres indígenas, apoiadas pela comunidade e sua família, começaram a participar dos trabalhos, encontros, reuniões e cursos. Através destes meios foram trocando idéias, ouvindo experiências das outras mulheres e aos poucos tomando consciência, até assumir compromissos com seu povo. A idéia e a necessidade de formar este movimento era já sentida muito tempo atrás. Esse pensamento se movia na mente e no coração de algumas mulheres. Por

falta de coragem, apoio, confiança, e também por causa da discriminação, desvalorização e ciúme de alguns homens (esposos), as mulheres ficaram caladas e paradas. Mesmo assim não ficaram sem fazer nada, já que nunca desistiram da luta ao lado dos homens, apoiando seus trabalhos". (Memória, s/d)

O que é repassado nesse documento é o processo de 'tomada de consciência' das mulheres permitido graças ao seu agrupamento. Ao se reunirem para as atividades em torno da confecção de roupas, gradativamente assumiam também a luta dos povos indígenas 'ao lado dos homens'. Esta participação aparentemente tardia, se comparada com a dos homens, se deu não porque entre elas não houvesse tal necessidade, mas pelas dificuldades para sua real entrada na vida política, advindas da ausência de apoio dos homens e falta de 'coragem e confiança' das próprias mulheres. O que não implica que 'ficaram sem fazer nada', apenas não havia um canal ritualizado para se expressarem diante das adversidades enfrentadas a nível local e das decorrentes do contato interétnico. Na conclusão da Memória há um pedido de reconhecimento da participação das mulheres na caminhada de seus povos, por sua responsabilidade como mães ('geradoras de vida'):

"para que a nossa vida e a vida do povo continue melhorando cada vez mais, lutamos pela vida porque fazemos parte dela, sendo geradoras de vida, para isto contamos com o apoio de todas as comunidades e lideranças na nossa força e na nossa capacidade de juntos lutar por um futuro melhor para os nossos filhos, os filhos do povo indígena".

Nessa reconstituição de momentos relevantes do movimento já se fornecem os indícios do slogan adotado pela OMIR posteriormente: 'união, luta, liberdade e resistência'. O que se reivindica é a liberdade para seus povos, união (entre mulheres, entre elas e os homens) na luta para garantia de seus direitos, conquistados com a capacidade de resistência. A valorização das mulheres como geradoras de vida as tornam essenciais à continuação de seus povos e lhes confere um poder único em relação aos homens. A maternidade, como valor e poder das mulheres, é referida por muitas indígenas em seus discursos, igualmente verificado nas falas de mulheres não indígenas que ocupam cargos decisórios (cf. Capítulo Quarto e Sexto).

No final do documento há um agradecimento especial à Diocese de Roraima 'que através de seus missionários e missionárias nos acompanham no dia-a-dia', apontando a

participação da igreja na instituição do movimento das mulheres indígenas. A ideologia cristã se faz presente na vida indígena, particularmente nas falas dos/as indígenas, na presença das/os missionárias/os nos eventos e cotidiano indígenas, na concepção das reuniões com horários rigorosos, iniciadas e finalizadas com orações e cantos religiosos. É a Virgem Maria de Guadalupe, como referido, a padroeira do movimento de mulheres indígenas de Roraima.

Em um tempo anterior ao projeto de corte e costura, há visíveis espaços ocupados pelas mulheres da região das Serras na busca de alternativas de geração de renda, inclusive elas afirmam haver nessa região um movimento de mulheres indígenas muito antigo.<sup>15</sup> As mulheres participaram dos projetos implementados pela Igreja, dos eventos acontecidos em Maturuca e, como elas explicitam, de todos os episódios importantes de seus povos. Estavam presentes, por exemplo, na decisão 'não à bebida, sim à família', evento que se tornou conhecido como 'Vai ou Racha', no qual, a partir do dia 26/04/1977, se impede a entrada de bebidas alcóolicas e outras interferências (como o garimpo) em suas terras. Essas ações culminaram em 1993 na iniciativa da maloca Maturuca no bloqueio das estradas para o mesmo fim. A barreira humana que se formou destaca a participação das mulheres "as indígenas tomaram à frente dos homens e enfrentaram a polícia que ameaçava desobstruir a estrada e prender os manifestantes" (*Website* do CIR), referido igualmente nas falas das mulheres.

Anterior à implantação do projeto de corte e costura na região Surumu, as mulheres das Serras já tentavam se reunir para a mesma proposta. Contudo, conforme o breve 'histórico das lutas das mulheres na região das Serras', algumas tentativas de associativismo das mulheres não lograram o êxito esperado. Em 1991 'fracassou o movimento' devido às dificuldades do trabalho entre as mulheres, mesmo assim "as mulheres não desistiram, retomaram o trabalho, realizaram reunião, tiveram uma profunda reflexão sobre o movimento e decidiram revitalizar o movimento, e começaram a se organizar". Nessa época apontavam determinados 'compromissos' assumidos pelas mulheres como resultado de sua preocupação com a conquista de

---

<sup>15</sup> Na análise introdutória referente à constituição do 'movimento dos povos indígenas de Roraima' e do surgimento de lideranças (locais e intermediárias) se indicou a importância da região das Serras. Maturuca, localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, como sede da missão católica nas Serras, tornou-se o centro da articulação política que culminou na criação do CIR e local de onde saíram suas lideranças mais expressivas (Santilli 2001:116).

alternativas à sobrevivência comunitária. Os objetivos resumiam-se prioritariamente à preservação dos conhecimentos tradicionais, principalmente por parte das mulheres que se encarregariam de repassá-los aos/as jovens e crianças, e à aquisição de novos conhecimentos, necessidade fomentada pelo contato com a sociedade branca. Esses compromissos dizem respeito a aspectos da organização social: auto-sustentabilidade (cultivo de plantas, roças, criação de animais), resgate da cultura (ensino da língua indígena, fabricação do artesanato masculino e feminino) e reativar o projeto de corte e costura. A importância do núcleo familiar é entendida pelo lugar que ocupa no repasse da tradição cultural desses povos, especificamente aqui descrito pelos ensinamentos nas áreas de saúde e educação, e continuidade com o lema assumido desde 1977 ('não à bebida alcóolica, sim à família'). Nesse sentido, explicitam o relevante papel das mulheres como mães na transmissão desses conhecimentos.

Nota-se nessas prioridades a organização para atividades que supram suas necessidades internas e também possam gerar renda, como a confecção de roupas, artesanato, tecelagem, crochê, fabricação de colares, peneiras, arcos e flechas, trançados (atividade também realizada pelos homens<sup>16</sup>), etc. Para tornar possível a realização dessas tarefas houve a preocupação em se eleger uma coordenação regional (coordenadora, vice e secretária), subdividindo-se as responsabilidades de acordo com cada modalidade a ser empreendida. Nesse momento há a preocupação não somente com a eleição da coordenação, mas com as possibilidades de transporte e alimentação que tornassem viáveis a realização de cursos e oficinas. Também se demonstrou atenção ao trabalho em parceria com todos os envolvidos nas lutas políticas dos povos indígenas roraimenses: organizações indígenas<sup>17</sup> e lideranças (tuxauas, conselheiros regionais), agentes comunitários (vaqueiros, catequistas, agentes indígenas de saúde), entidade religiosa (Diocese) e órgão indigenista oficial (FUNAI). O reconhecimento dos seus trabalhos, principalmente por parte das lideranças indígenas, é aludido pelas mulheres, pois só através do reconhecimento podem levar adiante suas atividades e obterem os capitais simbólico e financeiro para suas ações (cf. Capítulo Sexto).

---

<sup>16</sup> Os 'clubes de mães' eram locais destinados prioritariamente às mulheres, assim pode-se dizer que embora a arte do trançado fosse atividade também masculina, a instalação de um local específico de mulheres acabou restringindo a participação dos homens.

<sup>17</sup> As organizações que possuem trabalhos conjuntos no Estado de Roraima são o CIR, a Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIRR), a Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), e a Sociedade Para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental dos Taurepang-Wapichana-Macuxi (TWM).

## A Mulher na Luta Indígena

O I Congresso dos Catequistas Indígenas de Roraima, realizado entre os dias 9 à 12 de dezembro de 1995, na maloca Bismark, reúne mulheres e homens catequistas em torno da discussão de seus problemas comunitários. A partir desse evento, assumem 'o compromisso de ajudar a mulher indígena a ocupar o espaço, a ter participação em encontros e reuniões, na formação, na comunidade, no conselho da região e no estado'. Três foram os eixos principais que nortearam suas reflexões: a mulher na luta indígena, o papel do/a catequista na comunidade e a celebração da festa de Nossa Senhora de Guadalupe. Nota-se nestes aspectos a imbricação das esferas religiosa e política.

Os/as participantes se dividiram em grupos para refletir sobre o modo de vida das mulheres nos tempos antigo e atual, os motivos que as fazem infelizes nas comunidades e como podem contribuir com os homens na transformação da sociedade indígena. O 'tempo antigo' é idealizado pela vida na comunidade que é compartilhada entre lideranças e famílias (como a partilha do alimento), em que havia liberdade e respeito entre os casais, as uniões eram festejadas na comunidade e não havia adultério. A caça era tida como atividade celebrada ('tinha a força do homem') e a tradição cultural era ensinada aos filhos, nos aspectos religiosos, de cura (pelos pajés), da bebida tradicional (*caxiri*), de artesanatos diversos e através dos cantos, danças e festas. O 'mundo atual', em contraposição, é mencionado no sentido de perda dos valores tradicionais e da liberdade outrora apontada. Foi o contato com os costumes dos brancos que permitiu o esquecimento de sua tradição, o desrespeito entre indígenas, a desvalorização dos homens índios por causa do casamento interétnico, a entrada em suas comunidades de bebidas alcóolicas e da prostituição<sup>18</sup>.

Além da 'invasão' da sociedade nacional em aspectos da sociabilidade indígena, indicam a pouca participação da mulher na vida política, resultado do fato de que 'o homem não deixa a mulher participar de cursos e reuniões'. É do núcleo familiar que emana grande parte dos conflitos de gênero como a infidelidade dos esposos, os ciúmes

---

<sup>18</sup> A prostituição refere-se ao comportamento sexual não apropriado ao modelo ideal indígena, podendo não ter a mesma conotação da sociedade não indígena.

do marido, os desentendimentos, o abandono da mãe com o filho e mulheres indígenas 'seduzidas pelos brancos'. Contudo, apesar desse clima desfavorável, apontam 'sinais de esperança' através das formas organizativas indígenas - de catequistas, agentes indígenas de saúde (AIS), professores/as, corte e costura - e pelo fato de que 'algumas mulheres não perderam sua cultura e lutam pelos seus direitos'. Para superação de seus problemas apontam as mudanças que se fazem necessárias. As mulheres acreditando na sua força, não se deslocando para a cidade, mas ocupando cargos comunitários, participando das reuniões e organizações indígenas e tendo maior diálogo com seus maridos na solução das dificuldades experimentadas. Para maior participação das mulheres nessa transformação, se referem aos atributos tidos como femininos de mãe e esposa: 'dando exemplo na comunidade'.

Na avaliação final do encontro foram destacados diversos aspectos. No âmbito religioso ressaltou-se a troca de experiência com outros/as catequistas das demais regiões e o conhecimento da história de Nossa Senhora de Guadalupe. Na organização do evento lembrou-se da presença do coordenador do CIR e do fato da alimentação ter sido suficiente. Nos aspectos tradicionais foram importantes o conhecimento da história dos antepassados e o aprofundamento da cultura indígena, compartilhada através da língua, cantos e danças. Os compromissos firmados, a luta conjunta entre homens e mulheres, e o apoio às mulheres para o fortalecimento de seu movimento foram os propósitos que se sobressaíram para melhor atuação política.

As propostas levantadas no Congresso constituem o cerne do processo organizativo das mulheres indígenas, apontando para suas especificidades. Se uma das principais demandas indígenas é a revalorização de seus aspectos culturais tradicionais, a mulher ocupa lugar de destaque pois detentora da vida e do repasse desses ensinamentos aos filhos. Decorre daí que a valorização da mulher, como mãe e esposa, não deve ser entendida como apolítica, pois é pela importância no âmbito doméstico que seu poder é estendido para as decisões políticas comunitárias. É também no interior do universo doméstico que ocorre muitos conflitos advindos do contato com a sociedade não indígena, alterando significativamente as relações de gênero. E aqui novamente se invoca a posição da mulher na mediação das tensões e canal de interlocução com seus maridos. A atuação das mulheres é demonstrada, portanto, nas diversas esferas de suas comunidades e em momentos críticos de embate de seus povos com a sociedade

envolvente, e o Congresso respalda a decisão de se levar adiante o projeto de organização das mesmas, ao lado dos homens de seus povos.

### **As Mulheres na Assembléia de Tuxauas: "somar as forças porque participamos da mesma luta"**

Um dos principais embates enfrentados pelas mulheres diante das lideranças masculinas aconteceu na Assembléia dos Tuxauas de 1996, na maloca Bismark. A proposta das indígenas era a de que o movimento de mulheres tivesse representação no interior da estrutura organizacional do CIR, fato que provocou surpresas e reações contrárias por parte dos homens, inclusive alguns deles retiraram-se da reunião. As mulheres explicam que "não se haviam encontrado para combinar tudo sobre o assunto para fazer a apresentação do trabalho" (Memória, s/d: 2), ou seja, não se articularam estrategicamente num tempo anterior à reunião propriamente dita para que fossem devidamente ouvidas e reconhecidas por seu trabalho.

Apesar da resistência de muitas lideranças masculinas frente à nova posição das mulheres, a proposta de reivindicação de um espaço feminino específico apenas foi adiada. No I Encontro dos Coordenadores dos Catequistas e dos Conselhos da AIRASOL (Área Indígena Raposa Serra do Sol), em 1996, novamente tenta-se esclarecer para as pessoas ali reunidas o "sentido do movimento que estava nascendo. Através de um grupo de mulheres conscientizadas e comprometidas com a causa de seu povo"(idem). Ao desenvolverem seus trabalhos, primeiramente através de grupos pequenos de mulheres em cada região, enfatizam a necessidade do "vosso apoio concreto Senhores Coordenadores Regionais para que juntos, homens e mulheres,せjamos capazes de somar as forças porque participamos da mesma luta". Nesse evento se percebe a ênfase das mulheres para "este movimento que quer nascer na base, cresça na base, com líderes escolhidos na base, ou seja, nas comunidades", o que denota a singularidade do movimento roraimense, e não somente das mulheres, reconhecido por sua característica de 'movimento de base'.

Para a concretização de seus trabalhos, além da continuação dos projetos contemplados anteriormente (corte e costura, artesanato, trabalho nas roças e resgate da cultura

tradicional), apontam para o papel fundamental da mulher na luta 'contra a bebida e a fome que mata a família' e de canal de denúncia dos 'males dentro da comunidade'. Ao nível comunitário, 'que as mulheres sejam animadoras' e 'capazes de reunir a comunidade, com todas as suas lideranças, para aconselhar a todos (adultos, jovens e crianças), para mostrar o caminho que devemos seguir'. Na família e no relacionamento conjugal que as mulheres comprometam-se a respeitar seus esposos e filhos e 'que a mulher caminhe ao lado do homem, como irmão e amigo, que ela seja capaz de ajudá-lo nas suas fraquezas'. Em relação à conquista de espaços políticos, explicitam o dever de 'conscientizar as mulheres e mostrar-lhes que temos capacidade, direitos iguais aos homens', pois 'muitas vezes sofremos humilhação, discriminação e opressão dos esposos'. Indo mais adiante nos processos decisórios, 'que a mulher seja participativa nos trabalhos, reuniões regionais, até mesmo nas assembléias gerais', como igualmente 'seja capaz de, futuramente, ocupar e assumir um espaço na organização do CIR'. Finalmente, que o desafio imposto à elas 'seja levado a sério, com muita garra'.

Os argumentos em benefício da maior participação das mulheres em todos os níveis - estrutura doméstico-familiar, comunidades e organizações - é nesse momento empregado explicitamente. Devido a interligação de suas demandas em todas as esferas, as mulheres podem assumir a seu favor o papel preponderante que ocupam no enfrentamento das dificuldades de seus povos. Por suas funções nas atividades de subsistência familiar, de elo entre filhos e esposos no aconselhamento e resolução dos problemas, e participação na luta contra as violências vivenciadas pela sociedade nacional e por seus maridos, justificam a entrada no mundo formal da política. A intenção é ocupar um lugar nas instâncias de poder com propósito de ter voz ativa nos processos decisórios, assim explicitam que podem 'até mesmo' conquistar um espaço dentro do CIR e participar das assembléias gerais, instâncias máximas de representação de seus povos.

Nesse momento, final de 1997, estava sendo eleita a primeira mulher vice-tuxaua dos povos indígenas de Roraima, na maloca Raposa II/região das Serras, que assumiu o cargo de primeira tuxaua no início do ano 2000, permanecendo até o ano de 2002. Outras duas mulheres, na época de minha pesquisa, também tinham sido eleitas tuxaua e vice na maloca Malacacheta/região Serra da Lua. Embora constitua um acontecimento inovador, pode-se dizer que ainda não há uma representatividade efetiva das mulheres

na função de chefia, sendo a diferença significante se comparada ao grande número de comunidades e tuxauas homens. Outro acontecimento relevante em torno da questão da participação política das mulheres foi a aprovação, na Assembléia dos Tuxauas de 1998, da alteração do Estatuto do CIR para criar a Secretaria das Mulheres na coordenação geral do Conselho, a qual foi implementada em 1999. Contudo, o cargo parece não ser ocupado efetivamente pelas indígenas, havendo bastante polêmica e vozes discordantes sobre tal problemática, da qual discorro no próximo item, por ora é ilustrativo o depoimento de uma liderança feminina presente nessa assembléia:

"A organização de mulheres de Roraima a gente começou a lutar, lutar mesmo, desde 90, para a gente criar uma organização de mulheres, só que a gente encontrou uma dificuldade muito grande devido já o Conselho estar organizado, o Conselho Indígena de Roraima era só homem, e os homens não viam a importância da companheira do lado (...) então nesta reunião de Bismarck foi uma vitória muito grande porque dessa reunião dos tuxauas e conselheiros do CIR, saiu a proposta de criação do Departamento, de uma Secretaria para a Mulher, dentro do CIR."

## **Reuniões Específicas**

Um encontro específico de mulheres acontece em março de 1996, na maloca Maturuca/TI Raposa Serra do Sol.<sup>19</sup> O I Encontro das Mulheres Indígenas do Estado de Roraima reflete sobre o tema 'organização' e a meta das mulheres. Os depoimentos nesse momento revelam a falta de liberdade das mulheres para participarem de suas atividades, conforme o relatório do evento, 'o que acontece é que quando a mulher vai para a reunião quando chega apanha do seu esposo'. Além disso, enfatizam que 'os sofrimentos e as dificuldades são de todas, não há diferença' (Memória s/d), provocando entre as mulheres uma espécie de irmandade de gênero.<sup>20</sup> A atuação das mulheres é referida em três níveis de participação - comunitário, regional e estadual. Em todos, pedem união, consciência, direito a voz e voto nas reuniões, 'lutando de acordo com nossas lideranças e organização'. Assumem os seguintes compromissos: o combate ao

---

<sup>19</sup> O evento reuniu cerca de 70 pessoas, mulheres (a maior parte) e homens, de diferentes comunidades e regiões (Baixo Cotingo, Raposa, Serra da Lua, Serras e Taiano), que ocupam cargos de catequistas, professores/as, costureiras, cozinheiras, agentes de saúde, tuxauas, coordenadores regionais e do CIR, agente pastoral indigenista e missionárias.

<sup>20</sup>O fato de não haver diferença entre as mulheres diante das adversidades provoca o que no movimento de mulheres/feminista se denomina 'irmandade de gênero'.

alcoolismo, a luta pela terra e auto-sustentabilidade, o combate às interferências políticas,<sup>21</sup> a revitalização da cultura e a continuação dos projetos de corte e costura e artesanato. Foi também planejada a concretização do próximo encontro, definindo-se local, data, colaboração regional para a alimentação, meios de transporte para se chegar ao evento e a equipe responsável pela organização. Tal planejamento dos eventos demonstra uma das notáveis características do movimento indígena roraimense, e não somente de mulheres.

No II Encontro Estadual das Mulheres, dez meses após o primeiro, em janeiro de 1997, na maloca Taxi/região Surumu, se deu continuidade à reflexão do processo organizativo nas diferentes regiões. Iniciou-se o evento com a leitura da 'memória do movimento das mulheres' e a entrega dos compromissos assumidos no I Encontro. Na plenária discutiu-se os objetivos até então conquistados e as alternativas para superação dos que não foram alcançados. Para as coordenadoras regionais e suas auxiliares foi definido o 'funcionamento do movimento', cabendo às mulheres eleitas o dever de se encarregar do encontro anual e das reuniões particulares em suas regiões, sendo que para cada evento haveria relatórios contendo uma avaliação dos trabalhos realizados. Além da formalização das funções atribuídas às mulheres através de coordenações eleitas,<sup>22</sup> é explicitado que 'algo grande e novo' aconteceu: 'estas mulheres foram convidadas para compor a Assembléia do CIR para participar da reunião ampliada, apoiando a luta e as decisões que os tuxauas e as lideranças programem nas assembléias'. O que originou uma série de itens definindo a atuação das coordenadoras regionais e as idéias sobre o 'trabalho ao lado dos homens'. Como ainda não tinha sido constituída a própria organização das mulheres, há referências ao fortalecimento do trabalho conjunto com o CIR e a articulação nas comunidades e regiões. Colocando-se no papel de iniciantes no movimento indígena, invocam seus deveres em 'aprofundar e conhecer a organização do CIR' e 'tomar consciência do movimento', além da reflexão sobre 'política indígena' e 'política partidária' e modos de participar nessas instâncias. É nesse evento que as conquistas a serem garantidas nas áreas de saúde e educação do movimento indígena

<sup>21</sup> Essa decisão das mulheres e de seus povos é devido aos interesses anti-indígenas por parte de regionais e políticos de Roraima. Essa influência se fez sentir através da cooptação de lideranças e criação de organizações contrárias aos interesses da maior parte da população indígena, principalmente na regularização de suas terras. Assim, recentemente foram constituídas a Aliança para a Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima (ALIDCIR) e a Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (SODIUR).

<sup>22</sup> Embora estivessem presentes representantes das oito regiões, mais de 80 homens e mulheres, apenas cinco delas apresentaram suas coordenadoras - Baixo Cotingo, Raposa, Serra da Lua, Serras e Surumu.

são explicitadas, pelo papel das mulheres na luta com os agentes indígenas de saúde 'por uma saúde básica nas comunidades e famílias'.

O III Encontro Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima ocorreu em janeiro de 1998, na maloca Canuani/região da Serra da Lua. Cerca de 70 mulheres de sete regiões (menos São Marcos), além de representantes do CIR, coordenadores regionais, tuxauas e demais lideranças estiveram presentes. Novamente, a mesma liderança faz a leitura do 'histórico' do movimento, seguidos por trabalhos em grupos, subdivididos por regiões, para a discussão do 'que foi feito' e 'o que não foi feito e porquê', referentes aos compromissos reafirmados a cada encontro - auto-sustentabilidade, luta contra o alcoolismo, promoção de encontros de mulheres, proibição da entrada de políticos nas comunidades. Nessa reunião esteve presente o assessor jurídico do CIR para discutir a indicação de uma coordenadora geral e oficialização do 'movimento de mulheres' no estatuto do Conselho. Embora as mulheres tenham acatado a idéia neste momento, pois segundo elas a 'nossa organização é o CIR', há polêmicas em torno da problemática.

Há alusão a um 'consenso' sobre a inclusão do movimento de mulheres indígenas no CIR. Sob esta perspectiva tanto as mulheres como os coordenadores do Conselho, diante da iniciativa das mulheres para sua maior participação dentro da entidade, ressaltam não haver 'divisão' mas fortalecimento da luta conjunta. O passo seguinte foi alterar o Estatuto do CIR para que as mulheres pudessem participar de tal instância, mesmo que em número minoritário. Essa discussão foi apresentada previamente na reunião ampliada do Conselho que decidiu pela criação da Secretaria Executiva do Movimento de Mulheres Indígenas, posteriormente aprovando-se a alteração no Estatuto na assembléia geral, na qual se deu posse à Secretaria. Nesta visão consensual advoga-se que as mulheres não dispunham de estrutura física e nem recursos financeiros para formar uma nova organização, desse modo seria viável utilizarem a experiência, estrutura e recursos próprios do CIR. Inicialmente, a mulher que ocuparia o cargo receberia uma ajuda de custo mensal igual aos demais membros da coordenação executiva. Se as mulheres reivindicavam uma maior participação na entidade, esse cargo na coordenação executiva poderia lhes conferir poder decisório dentro do Conselho.

Há outra versão (ou faces da mesma versão) acerca de tal polêmica, ainda hoje, a meu ver, não resolvida efetivamente. Ligia Simonian indica que a criação da Secretaria em 1998 "representou apenas uma estratégia para garantir novos financiamentos" (2001: 174). A autora sugere que o CIR foi determinante para que a OMIR surgisse, ao propor a criação de uma organização independente de mulheres no I Encontro Estadual de Coordenadoras Indígenas em 1999. A partir dessa resolução, o processo foi consideravelmente acelerado, como descrito adiante, as mulheres organizando-se num curto período de tempo para os encontros da 'comissão de elaboração da proposta de estatuto' da organização de mulheres. A alteração do Estatuto do Conselho criando a Secretaria das Mulheres e a discussão do próprio estatuto, para Simonian (2001:182), comporta, de um lado, a independência das mulheres deixando o CIR liberado das responsabilidades diretas com elas, de outro, as mulheres devem tomar cuidado para não se tornarem mero 'braço auxiliar' do Conselho.

A primeira mulher eleita para o mandato da Secretaria foi uma professora e uma das 'fundadoras' do movimento das mulheres, que também 'colaborava com os trabalhos dos coordenadores', como se referem. No entanto, devido aos seus problemas de saúde acabou não cumprindo o mandato. Com relação à esse aspecto, explicitam também o fato dela não dispor de uma sala exclusiva para o trabalho das mulheres e a não definição do papel que as mulheres ocupariam na coordenação executiva. Passados vários anos desde a criação da Secretaria, em 2004, numa das oficinas da OMIR que contava com a presença das coordenadoras regionais, foram indicadas duas mulheres para ocupar efetivamente a Secretaria. Diante dessa controvertida discussão, mesmo após a criação da OMIR, a participação de suas associadas dentro do CIR não chega a ser politicamente relevante em termos de decisão. Embora a participação das mulheres possa depender das relações travadas com a diretoria e da importância atribuída às suas demandas, pode-se argumentar que a questão de gênero nunca de fato foi eleita como prioridade nas coordenações do Conselho. Não se pode negar também que a ocupação de maior espaço político no CIR igualmente depende da habilidade das mulheres, da capacidade de organização para obter condições técnicas e financeiras, assessorias e espaço para desempenho de suas atribuições.

## **Do Movimento à Organização**

Além dos encontros específicos de mulheres nas regiões, se dá curso às Reuniões das Coordenadoras Regionais do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima na sede do CIR. A primeira reunião, em maio de 1998, teve como objetivos avaliar o processo organizativo e traçar as metas para o fortalecimento do movimento. Dentre suas conquistas citam a ocupação de espaços nas reuniões, assembléias e encontros, e o maior apoio das lideranças. Debatem também as questões vivenciadas em suas comunidades no combate ao alcoolismo, nas atividades de auto-sustentabilidade e na luta pela regularização das terras indígenas. Dentre as dificuldades apontam o 'fracasso' de certas coordenadoras por não reunirem as mulheres, a falta de transporte, recursos financeiros e apoio dos homens. Nesse momento debatem a questão do estatuto que deve ser apresentado na próxima reunião da coordenação do CIR, em junho de 1999.

A II Reunião das Coordenadoras Regionais, em junho de 1999, dá um passo adiante na transformação do 'movimento' em 'organização' de mulheres, com discussão sobre o estatuto da organização, os projetos implementados nas regiões e no Estado, e o planejamento das atividades e da Assembléia Geral das Mulheres. Um dos itens do relatório desse evento aponta para o fato de que as entidades financiadoras do CIR 'quererem contato com as coordenadoras do movimento de mulheres' (o que corrobora a visão de Simonian 2001). Desse modo, inicia-se a reflexão sobre a situação das mulheres no Conselho: 'precisamos decidir o que se quer: secretaria dentro do CIR ou organização vinculada ao CIR, mas com estatuto e estrutura própria'. A problemática se aprofunda no tocante à criação de uma coordenação com estrutura própria e ampliada (coordenadora estadual e sua vice, secretaria e coordenação regional), e a realização de um estatuto a ser discutido primeiramente nas bases e aprovado na I Assembléia das Mulheres.

É eleita uma comissão para elaborar a proposta de estatuto da então denominada OMIR. A comissão conta com assessoria da representante do Núcleo de Mulheres de Roraima (NUMUR) e de uma missionária. Com a participação de mais de 40 mulheres e homens das oito regiões, inicia-se o Encontro da Comissão na maloca Três Corações/região do Amajari, em julho de 1999. Nesse momento, se dá a leitura dos relatórios dos encontros estaduais das coordenadoras indígenas, demonstrando a importância deles para o registro da história da organização, tanto na avaliação das propostas, dificuldades e

conquistas, como no estabelecimento de infra-estrutura e recursos humanos necessários aos eventos e definição dos participantes. Debate-se a temática 'organização', no que se refere à conscientização das bases, mas principalmente se abordou as relações estabelecidas entre mulheres e homens diante da conquista das indígenas por maior espaço político. A partir disso, explicitam a não separação dos trabalhos desenvolvidos entre as mulheres e o CIR, pois 'as mulheres querem a organização, mas os homens estão com dúvidas e dizem que queremos nos separar deles'. Contra o argumento, uma fala masculina explicita que 'nem todos os homens são contra a organização, e sim desconhecem os direitos das mulheres'. Concluem pela permanência da Secretaria das Mulheres no CIR como espaço conquistado pelas mulheres, assim como pela constituição de uma organização própria, fortalecendo a luta conjunta de seus povos. É importante ressaltar que a então representante das mulheres declara que seu papel na Secretaria no CIR ainda está indefinido, o que faz com que permaneça em sua comunidade.

Nas mãos o estatuto do CIR, incluem em três artigos as expressões referentes ao gênero feminino<sup>23</sup> (índias, professoras, representantes da organização de mulheres, conselheiras) e reformulam dois deles para a garantia representativa das mulheres na composição do Conselho e na indicação de suas próprias representantes. Além disso, refletem sobre as competências da representante na Secretaria que, de modo geral, dizem respeito à defesa dos direitos das mulheres e de seus povos, como a maior participação das mulheres no CIR, ou seja, nas assembleias e reuniões, no planejamento geral da entidade e nos projetos destinados às mulheres. Apontam, também a articulação entre as bases e a organização estadual, e intercâmbio com outras organizações de mulheres indígenas nos eventos fora do Estado. E, ainda, a realização de cursos 'com finalidade de conscientizar, formar e capacitar as mulheres para que elas tenham uma participação política organizada no CIR, na região e no Estado', além de 'combater a discriminação e violência contra a mulher indígena' (Relatório 1999: 4-5).

Em seguida, a partir da poesia 'quem és?' desenvolvem a reflexão sobre o que é 'ser mulher'.<sup>24</sup> A resposta é dada pela organização das mulheres desde o interior de suas

---

<sup>23</sup> Muito provavelmente devido à assessoria do NUMUR pela primeira vez aparece a categoria gênero em suas reivindicações, com uma breve referência ao que significa aos não indígenas.

<sup>24</sup> A poesia, ao metaforizar uma mulher que foi chamada para ir ao céu e questionada sobre 'quem era', vai desconstruindo o ser mulher a partir das referências conjugais, da maternidade, profissionais e religiosas.

casas, pois 'do individual chega-se a um coletivo que compartilha as mesmas questões ou problemas'. É na família 'que temos que preparar a ação e por isso é necessário planejar, organizar melhor a ação que se vai fazer. É necessário haver a comunicação entre o grupo'. Sintetizando, explicitam a preocupação com o nascimento de uma entidade em nome das lutas coletivas, pois 'a organização nasce da necessidade de nos juntarmos para formar a comunidade, fortalecer as nossas lutas, resolver nossos problemas em conjunto e viver melhor na nossa comunidade (maloca, região, Estado) com o nosso povo' (Relatório 1999: 5). Decidido o cerne da organização, elaboraram o esboço da proposta do estatuto da OMIR, documento a ser amplamente discutido nas comunidades até a realização da Assembléia Geral em novembro do mesmo ano. Para a próxima reunião das coordenadoras, seriam criadas duas comissões, uma para encaminhar a proposta e o regimento interno da assembléia, outra para o processo eleitoral.

Administrados os primeiros trâmites burocráticos experimentados pelas mulheres, no mesmo mês, julho de 1999, as oito coordenadoras regionais se reúnem com o NUMUR para a elaboração da proposta de estatuto da OMIR. Definindo-se seus objetivos, composição, estrutura, disposições gerais, eleições e patrimônio da organização. A OMIR, a partir de então, torna-se representante das mulheres indígenas das etnias do Estado de Roraima - Macuxi, Ingárikó, Wapichana, Taurepang e Ye'kuana, ressaltando que fica garantida a participação das mulheres das demais etnias, isto é, Patamona, Sapará, Yanomami e Wai Wai. E é uma entidade que "luta pela igualdade, liberdade, autonomia e defesa dos direitos das mulheres indígenas" (Estatuto 1999: 1). A estrutura organizativa é composta pela assembléia geral (órgão máximo de deliberação), coordenação ampliada, coordenação geral, coordenação regional e conselho fiscal. A coordenação ampliada é composta pela coordenadora geral e sua vice, secretária, tesoureira fiscal, coordenadora regional e sua vice, duas mulheres membros da OMIR por região e conselho fiscal, que se reunirão duas vezes ao ano. A coordenação geral - coordenadora e vice, secretária e tesoureira - tem um mandato de três anos. A coordenação regional é formada por oito coordenadoras e suas vices das regiões de Amajari, Baixo Cotingo, Raposa, São Marcos, Serra da Lua, Serras, Surumu e Taiano. O conselho fiscal, três conselheiras titulares e três vices, é eleito na assembléia geral.

---

A mulher, como não consegue responder à pergunta, volta à terra, tomando a decisão de descobrir quem era e 'tudo foi diferente' (*Dicionário del Género*, Mulher y futuro, Bucaramanga, s/d.).

Também se elegerá uma comissão eleitoral nos processos eletivos, a qual não pode concorrer aos cargos eletivos.

Em agosto de 1999 há um novo encontro para a discussão do processo constitutivo da OMIR e repasse das últimas resoluções a um número maior de pessoas. Apresentadas as discussões anteriores em torno do estatuto, a representante das mulheres na Secretaria retoma a discussão sobre o local da associação, se na cidade (Boa Vista) ou em determinada região, fato que ficou postergado para reflexão nas bases e posteriormente na Assembléia. Na última reunião havia dois locais de escolha para a sede da OMIR - região Surumu ou Boa Vista - sendo eleito o espaço urbano. Um mês após, a coordenação da I Assembléia Geral da OMIR elabora o regimento interno da assembléia, que prevê a participação de cerca de 120 delegadas das diferentes regiões.

### **OMIR: União, Luta, Liberdade e Resistência**

A I Assembléia Geral Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima ocorre de 28 à 30 de novembro de 1999, na maloca Três Corações/região Amajari, com a presença de cerca de 300 representantes, mulheres e homens das diversas regiões, representantes de diferentes entidades.<sup>25</sup> A indígena que ocupa o cargo na Secretaria do Movimento de Mulheres no CIR convoca a assembléia a entoar o canto na língua Macuxi, acompanhado das danças tradicionais (*parixara, areruia e tukui*). Em seguida, é apresentado o texto 'libertação da mulher: a mulher é a metade da igreja e mãe da outra metade', que trata do processo de invasão dos europeus na América Latina, enfatizando o sofrimento da mulher - 'quase sem campo para sua vida pessoal/para cargos públicos/tanto na sociedade como na Igreja e comunidade' - e a necessidade de sua maior valorização pela igreja. Três questões norteiam o debate: como a mulher é vista na comunidade, o porquê dela ainda não ter voz na sociedade e na igreja, e o que se pode fazer para libertá-la. As mulheres indígenas se apresentam, cada região com seu slogan:

- "as mulheres indígenas se unindo para construir juntas com os homens e fortalecer as nossas organizações" (Amajari);

---

<sup>25</sup> CIR, TWM, OPIR, NUMUR, Diocese/RR, FUNAI e Distrito Sanitário do Leste de Roraima (DSL/RR).

- "mulher na luta pela auto-sustentação" (Baixo Cotingo);
- "I Congresso da OMIR - mulheres que lutam pela demarcação Airasol" e "ser mulher é ser livre" (Raposa);
- "mulheres indígenas lutam pelos seus direitos: demarcação e homologação de suas terras" (São Marcos);
- "ser mulher é fazer história", entoando os seguintes cantos: "vou convidar as mulheres da Serra da Lua/todas as que acreditam no poder de organizar/para juntas fortalecer a luta/ na conquista da vida do seu povo em seu lugar, ê, ê" e "somos mulheres das etnias Wapichana e Macuxi, ê, ê/ estamos aqui porque acreditamos/na nossa força de construir/ somos mulheres/corajosas e lutadoras/ vencedoras da opressão/ vamos nos organizar/lutar, ocupando nosso espaço/ conquistando a liberdade/fazendo a vida desabrochar, ê, ê" (Serra da Lua);
- "o sofrimento das mulheres, homens que sofreram pela mão dos policiais, fazendeiros e garimpeiros" e "união das mulheres, unidas na costura, oração, ajudar os homens, limpeza, demarcação, alimentação e transporte" (Serras);
- "as mulheres indígenas preservando a cultura, língua, cantos, danças e o artesanato próprio" (Surumu);
- um feixe com varas simbolizando as mulheres unidas lutando por seus direitos (Taiano).

As mulheres indígenas na I Assembléia, subdivididas em grupos de acordo com sua região de origem, avaliam os compromissos assumidos até o momento - alcoolismo, autosustentabilidade, terras indígenas, interferências políticas externas, revitalização da cultura (língua, cantos, danças) e artesanato feminino, corte e costura. A partir desses pontos, efetuam o Planejamento das Atividades para o ano 2000, constituído por alternativas em estruturar a organização (como ajuda de custos para compra de material de escritório e elaboração de projetos) e a promoção de cursos para a coordenação da OMIR. Quanto às atividades na capital do Estado, almejam a venda de artesanato e o encaminhamento de documentos às autoridades. Nas regiões foram elaboradas a realização de visitas e reuniões das mulheres, assim como projetos de gado e incentivo para reativar os cursos de corte e costura. O ponto máximo da Assembléia e o objetivo maior da mesma foi a criação da OMIR, a aprovação do seu estatuto, a eleição da coordenação e do conselho fiscal. Eleitas as mulheres à frente da organização, tomam posse no momento final do encontro. É nessa Assembléia, portanto, que se realiza formalmente a fundação da OMIR.

Após a institucionalização da organização, as mulheres começam a participar mais efetivamente das reuniões do CIR e de projetos que, embora em nome do Conselho pois a OMIR ainda hoje não tem seu estatuto registrado, contam com repasse de recursos financeiros para a organização de mulheres, sendo que as mulheres também contribuem

regionalmente para os gastos da organização. A partir da consolidação da OMIR, iniciam a articulação com outras organizações de mulheres e são convidadas a participar de atividades fora do Estado, além disto, uma de suas associadas é indicada para ocupar uma vaga no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM).

E desde o I Encontro Estadual das Mulheres, em 1996, há reuniões regionais nas quais as mulheres sistematizam os denominados 'planos de trabalho', que são apresentados principalmente pelas coordenadoras da Raposa, Serra da Lua, Surumu e Taiano. Nesses relatórios são descritos a atuação das mulheres em casa, na comunidade e região, enfatizando os problemas enfrentados e as alternativas à sua superação. Discutem como viviam antigamente, como querem viver na atualidade e como a mulher pode contribuir para as transformações em seus povos e comunidades. A necessidade de maior organização das mulheres a nível regional também é debatida, assim como são eleitas as representantes, há avaliação do movimento de mulheres e dos compromissos reafirmados, e apresentação da 'prestação de contas'. Além disso, realizam discussões internas sobre projetos encaminhados pelo CIR e palestras informativas sobre política indígena e partidária, saúde, alcoolismo e violência. Nos 'clube de mães' ou 'casa das mulheres' existentes em determinadas comunidades são feitos cursos de artesanato e demais atividades. Em todas as reuniões, há orações e cantos religiosos.

As Assembléias da OMIR passam a ocorrer anualmente. Nesses eventos se problematizam a necessidade e as dificuldades de se registrar formalmente a organização. Pode-se perceber a partir de encontros sucessivos, um 'modelo' característico dos eventos, com a avaliação dos trabalhos da coordenação estadual e coordenadorias regionais, o planejamento das atividades, e discussão de temas específicos. Os compromissos são constantemente reassumidos pelas mulheres - autosustentabilidade, combate à bebida alcóolica e violência - o que faz com que essas preocupações sejam debatidas através da promoção de seminários principalmente sobre alcoolismo, violência e saúde da mulher indígena. A OMIR, ao promover os encontros sobre violência, busca explicitar os problemas comunitários e modos de resolvê-los a partir de aspectos tradicionais, como na forma de se encaminhar os casos e punições. A importância dos compromissos referidos pelas mulheres desde seus primeiros encontros implicam em uma série de obrigações destinadas à elas em prol da sociabilidade comunitária, com forte apelo à tradição e sentido de coletividade. Serem reconhecidas

pelos homens também é fator relevante, devido às suas demandas estarem imbricadas nas de seus povos, além disso, a resolução dos conflitos entre os gêneros busca a maior participação das mulheres nos assuntos comunitários e além desses.

Os compromissos assumidos pelas mulheres no I Congresso dos Catequistas apontam para um tempo antigo idealizado no qual a vida na comunidade é compartilhada, há liberdade e respeito, as uniões são festejadas, não há adultério e a tradição cultural é ensinada aos filhos. O tempo atual, em oposição, é mencionado no sentido de perda dos valores tradicionais, resultado do contato interétnico. Nesse evento se apontou as mudanças nas relações conjugais - infidelidade, ciúmes, desentendimentos, abandono da mãe com o filho e mulheres indígenas 'seduzidas pelos brancos'. Como solução a essas problemáticas, as mulheres devem 'acreditar na sua força', não se deslocando para a cidade mas ocupando cargos comunitários e tendo maior diálogo com seus maridos. E aqui se indica a posição das mulheres nesses povos, que lhes atribui os papéis de mãe e esposa, 'dando exemplo na comunidade'. A atuação feminina é ainda mencionada como 'porta-voz dos males dentro da comunidade', sendo 'animadora', capaz de aconselhar e reunir a comunidade.

O movimento de mulheres indígenas roraimenses faz alusão à relevância do vínculo com as comunidades, a OMIR é uma organização que 'nasceu nas bases'. As primeiras mulheres a se reunirem para a constituição do movimento ocupam diversos cargos comunitários, principalmente como professoras, catequistas, coordenadoras de clubes de mães, de corte e costura ou cantina, entre outros, e depois de formalizada a organização, assumem a coordenação local, regional ou estadual. Foram as mulheres, como catequistas, que se reuniram no I Congresso para propor seus compromissos em defesa de seus povos. Ainda que essas lideranças femininas tenham tido experiências externas, como a educação escolar e religiosa, na Missão ou na moradia nos centros urbanos, elas argumentam que 'é como mãe, como mulher' que estão na organização, reafirmando seus papéis tradicionais e estabelecendo o vínculo primordial ao seu povo.

Na Oficina de Formação de Lideranças, realizada em 2004, as mulheres elaboraram um perfil de liderança caracterizado pelo compromisso com as comunidades. Para tal, devem contar com o apoio de seus parentes e trabalhar 'em conjunto' com as outras lideranças. A 'força de vontade para lutar pela sua comunidade' deve ser orientada pelo

interesse e capacidade em articular e promover a união comunitária. No entanto, o desafio do processo organizativo enfrenta muitos obstáculos a nível local, regional ou estadual, como a vergonha da exposição pública, as dificuldades de comunicação com os tuxauas e lideranças, os maridos ciumentos que não as deixam participar das reuniões. Além disso, a responsabilidade com os filhos, a casa e a roça, dificultam uma participação mais ativa nas atividades da OMIR. A conquista de espaços esbarra ainda com os problemas relativos ao transporte e meios de comunicação, e o fato de poucas mulheres ocuparem vários cargos, ademais a função como coordenadoras locais ou regionais, também é outro desafio enfrentado por elas.

O contato entre povos indígenas e sociedade nacional influenciou em muitos aspectos de sua organização tradicional e os relatos apresentados nos diversos encontros das mulheres acerca dos tempos antigo e atual descrevem como diversas instituições interferiram nas relações entre os gêneros e na vida comunitária. Missão religiosa, escola, sistema de saúde não indígena e a ida às cidades, provocaram transformações que atualmente buscam ser solucionadas de modos diversos. As mulheres procuram essas soluções arregimentando em suas reuniões os homens e procurando demonstrar os diferentes problemas ocorridos que dizem respeito não somente à elas, mas a todos os membros das comunidades indígenas.

As oficinas com as mulheres revelam importantes aspectos da sociabilidade indígena, referindo-se a um tempo idealizado de comportamento entre os gêneros. Ao descreverem os problemas comunitários fazem alusão ao tempo 'em que havia união', 'a comunidade vivia em comunhão' e 'os jovens respeitavam os adultos e idosos', exemplos na comunidade. 'Os conselhos eram repassados pelos mais velhos' e 'a bebida era usada somente nas festas'. No tempo antigo aos homens cabiam a pesca, a caça e a roça; às mulheres estavam encarregadas do trabalho na roça, da criação de animais, do ensinamento e repasse da medicina tradicional, da língua e cultura. Nesse tempo havia resguardo nos diversos ciclos de vida da mulher, como no nascimento e parto, e também cuidados com as crianças. Os/as jovens se preparavam para o casamento, os homens aprendendo a trabalhar (plantar e cuidar da roça) para 'assumir' as mulheres, essas sendo orientadas pelos conselhos e ensinamentos de suas mães relativos à produção de farinha,

*caxiri* e *damorida*.<sup>26</sup> Não havia os casamentos com brancos nem o namoro, mas a escolha do cônjuge pelos pais da moça ou o pedido do jovem ao pai da pretendente.

As mudanças se fazem sentir em vários aspectos da organização tradicional. O tempo atual é o tempo da perda, pois 'não há mais tradição', 'não se dá valor à cultura e não se fala a língua', 'não precisam dos pajés e curandeiros', 'não há respeito aos mais velhos', 'os pais não transmitem a cultura e não dão orientação para os filhos', 'os jovens não querem mais ouvir os conselhos' e 'dizem ter direitos' e 'querer liberdade'. Os fatores que desencadearam esse processo dizem respeito à presença e invasão da sociedade envolvente - fazendeiros, garimpeiros, políticos, escola, postos de saúde, religiões. A mobilidade aos centros urbanos, os meios de comunicação e transporte, os casamentos com brancos, as festas e bebidas não tradicionais, tornaram as pessoas 'mais individualistas e modernas'. A escola 'trouxe sabedoria, mas desobediência'. O hospital, ao trazer o tratamento dos brancos, faz com que as mulheres não sigam 'as orientações e nem acreditem nas parteiras tradicionais'.

A profissionalização indígena (professores/as, agentes de saúde), os 'índios funcionários' nos diversos órgãos e a condição de aposentados/as introduziram outros modos de vida que interferem na organização social. Assim, não se realiza mais a caça e o trabalho na roça, e os alimentos são comprados na cidade, na qual também há maior facilidade para obtenção de utensílios domésticos. O contato com a sociedade dos brancos também influenciou o comportamento dos jovens: 'não há mais resguardo', 'as mulheres querem ser adultas com 12-13 anos', 'a escolha do namorado é feita pelas jovens', 'a moça foge com o rapaz', 'as moças não esperam o rapaz procurar', 'há gravidez na adolescência e muitas mães solteiras, pois a maioria dos rapazes não assume a paternidade'. Nota-se nesses aspectos os conflitos entre as gerações, a mais jovem desejando os bens e saberes da sociedade não indígena, sendo justamente por isto criticada pelos/as mais velhos/as, que demonstram uma idealização do passado na avaliação dos comportamentos atuais.

Há determinados 'cargos comunitários' introduzidos pelo contato interétnico que parecem se chocar com as solicitações da vida em comunidade, embora eles visem a manutenção dos interesses e valores da comunidade, principalmente seu desenvolvimento e união entre os membros. Os tuxauas devem presidir as reuniões,

---

<sup>26</sup> Damorida é um caldo feito com muita pimenta, com peixe ou carne de boi.

organizar os trabalhos coletivos (*ajuri*) e as festas. Além do tuxaua, há os conselheiros, vaqueiros, capatazes, catequistas, professores, agentes de saúde, membros de clubes de mães e de organizações indígenas (CIR, OMIR, OPIR, etc.). A educação formal é hoje almejada e muitas mulheres passaram pelos regimes dos internatos, nos quais foram 'educadas' e aprenderam costumes exteriores aos indígenas. Ao mesmo tempo, a escola também é vista como uma instituição que embarra com aspectos da vida tradicional, pois os/as jovens não trabalham mais na roça como antigamente e obedecem aos horários estabelecidos pela escola. Atualmente, a busca por uma 'educação diferenciada' busca solucionar essa problemática, adaptando-se aos horários e valores tradicionais. O mesmo se pode dizer da luta pela 'saúde diferenciada', colocando lado a lado o conhecimento tradicional de saúde com o da biomedicina.

Escolas e postos de saúde têm introduzido uma profissionalização indígena que abrange um pequeno número de membros da comunidade. Professores e agentes indígenas de saúde, diferentemente dos outros indivíduos, possuem trabalho remunerado e consequentemente melhor acesso aos bens ocidentais (alimentos, roupas e utensílios domésticos). Contudo, no plano ideal, mesmo que esses agentes obtenham vias de prestígio individual, suas funções devem estar subordinadas aos interesses comunitários. São os valores de parentesco, da partilha, da vida em união e da boa convivência, que constituem as referências morais a todos os membros da comunidade. Mesmo com os novos comportamentos introduzidos pela busca de artigos manufaturados, educação formal e tratamento de saúde, esses devem ter como referência a vida que se leva na comunidade. Assim é que se referem ao 'tempo antigo', modelo idealizado do relacionamento entre homens e mulheres e do viver comunitário.

## CAPÍTULO II

### ORGANIZAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA

#### 2.1 Movimento e Organizações Indígenas

Para entender o processo organizativo de mulheres indígenas é necessário descrever as configurações sócio-políticas que estabeleceram a conjuntura nacional que tornou possível o surgimento do movimento indígena a partir da década de 1970. Nesse contexto, diversos atores sociais - missionários, antropólogos, indigenistas - foram importantes pela sua atuação junto aos povos indígenas, apoiando-os nas suas iniciativas de resistência frente às políticas integracionistas do Estado brasileiro no regime militar. Com a realização das primeiras 'assembléias indígenas' nas décadas de 1970-1980, congregando representantes de diversos povos, consolida-se a base para o surgimento do movimento indígena no país. Uma nova geração de lideranças passa a ocupar o espaço de interlocução entre os diversos povos indígenas e o Estado, com importante papel na mobilização da opinião pública. Em 1979 se dá curso à criação da primeira organização indígena com representatividade nacional, a União das Nações Indígenas (UNI).

Na década de 1990, com as mudanças advindas pela promulgação da Constituição de 1988 e a consolidação de um indigenismo não estatal, a dinâmica do movimento indígena é demonstrada pela proliferação de organizações indígenas, na sua maior parte de caráter local e situadas na Amazônia Brasileira. As organizações políticas atuais acabaram oferecendo maiores oportunidades para a participação das mulheres indígenas na cena pública. Como coordenadoras e associadas de organizações específicas de mulheres, envolvem-se em diversas atividades além da esfera de suas comunidades, nos âmbitos nacional e internacional. Se nos anos 1970-80, as lideranças indígenas eram exclusivamente masculinas, muitas delas com visibilidade nacional e internacional, no momento atual as mulheres indígenas conquistam novos espaços de representação na

busca dos direitos de seus povos, igualmente introduzindo problemáticas específicas no movimento etno-político indígena.

Nesse momento, em linhas gerais, tento dar conta da imagem dada aos/as indígenas pelo Estado brasileiro na consolidação do indigenismo estatal. A história das relações interétnicas no Brasil e demais países latinoamericanos é marcada pela preocupação em 'integrar os índios' aos princípios e modos de vida dos 'brancos'.<sup>27</sup> O conceito de integração apresenta inúmeros significados dependendo da época e do usuário (Laraia 1985: 245). Desde o período colonial até a Proclamação da República, em 1889, a incorporação do índio à sociedade nacional foi considerada uma tarefa de responsabilidade da Igreja, através das missões religiosas. A partir da República, o Estado acabou assumindo a tarefa de integrar os povos indígenas e dar-lhes proteção até estarem plenamente integrados.

No século XVI as missões religiosas reuniam diversos povos com o intuito de catequizá-los e impor-lhes uma língua geral. É nesse momento também que se criava um sistema de 'autoridades nativas', a escolha de mediadores indígenas por parte dos missionários. Esse processo foi interrompido na metade do século XVIII com a política pombalina, que criou os 'diretórios dos índios'. Mais uma vez, foram impostas práticas assimilaçãoistas, como o uso da língua portuguesa e a subordinação dos índios, agora não mais aos religiosos, mas às autoridades leigas. A expansão econômica que se seguiu com a colonização, não reconhecendo aos povos nativos quaisquer direitos especiais, subordina-os como trabalhadores em terras legalmente de outros. Escamoteados de suas tradições culturais e coletivas, os indígenas tendem a abandonar suas línguas e trilham trajetórias individuais para escapar aos estigmas (Oliveira, J.P. 2001: 223-4).

Com a Proclamação da República, o Estado assumiu a tarefa de integrar os indígenas e lhes dar proteção até sua integração plena. Através do Código Civil<sup>28</sup> dava aos índios um *status* legal especial que os considerava 'relativamente incapazes', condição que exigia a nomeação de um tutor legal para assisti-los. O ideal do órgão indigenista oficial, então criado em 1910 sob a denominação de Sistema de Proteção aos Índios e

<sup>27</sup> A categoria 'branco' será usada de acordo com sua apropriação política por parte dos 'índios' na esfera do contato, referindo-se à uma conotação sócio-cultural e não racial-biológica. Os brancos, em oposição ao conceito de índios, são os não indígenas, detentores da hegemonia política nas relações interétnicas.

<sup>28</sup> Lei n. 3.071, de 1/1/1916, artigo 16, IV.

Localização de Trabalhadores (SPILT, depois SPI)<sup>29</sup>, pressupunha uma retórica humanista e positivista de proteção. Os integrantes do SPI visavam o processo de assimilação total e inevitável das populações indígenas à sociedade nacional. Nessa visão, os indígenas deveriam ser incorporados pela sua transformação em lavradores, o que os colocava numa situação de exploração. Foram formados 'núcleos de atração' para índios hostis e arredios, 'povoações' para índios a meio caminho da assimilação e 'centros agrícolas' nos quais trabalhariam índios assimilados e sertanejos (Matos, M. H. 1997:11). Decorrente dessas práticas, na década de 1960, o SPI foi alvo de acusações nacionais e internacionais - por crime de genocídio e irresponsabilidade administrativa em relação à população indígena - o que gerou uma crise institucional e ideológica, permitindo sua extinção.

Em 1967, o presidente Costa e Silva cria a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)<sup>30</sup> e a meta integracionista não é alterada. A visão romântica rondoniana de atração e pacificação indígena presente na ideologia do SPI é assim substituída pela imagem do índio 'atrasado', a quem se deve ensinar a ser 'civilizado' (Ramos 1991:162). O Estado deve protegê-lo através de um processo de aculturação 'espontâneo', até ele atingir sua integração plena. Os compromissos da FUNAI mantiveram-se compactuados com os dos programas do governo. Na década de 1970, a política da FUNAI esteve fortemente comprometida com a expansão das fronteiras econômicas sobre territórios indígenas, resultando em experiências desastrosas aos povos indígenas (Matos, M. H. 1997). Após o regime militar, outras metas do governo, como os interesses em ocupar a Amazônia pelo seu 'vazio demográfico' e investidas de multinacionais no país, portanto, uma área percebida como de interesse geopolítico primordial, complicam ainda mais a sobrevivência física e cultural das populações indígenas. Os ideais de 'desenvolvimento e segurança' consideram os índios obstáculos ao desenvolvimento nacional, fazendo com que no final dessa década a integração seja buscada através de um processo institucional: o decreto da Emancipação, criado em 1978.

A década de 1980 inicia uma nova forma de integrar a população indígena ditada nesse momento pelos 'critérios de indianidade', elaborados pela FUNAI na gestão do Coronel Nobre da Veiga (1979 à 1981), uma das mais violentas para os povos indígenas por

---

<sup>29</sup> Decreto n. 8.072 de 1910.

<sup>30</sup> Lei n. 5.371, de 5/12/1967.

causa dos interesses comprometidos com a exploração das terras indígenas e suas riquezas naturais. Os tais critérios serviam como instrumento para declarar como não-índios alguns indivíduos e grupos indígenas, reeditando em outros termos a tentativa de emancipação do governo Geisel. Para Alcida Ramos (1991: 164), esses atos representam reações governamentais face ao surgimento e crescimento do movimento indígena nas décadas de 1970 e 1980.

Inúmeras foram as tentativas do governo em emancipar obrigatoriamente os povos indígenas, desde o Código Civil fundamentado na sua 'incapacidade relativa' que coloca a necessidade de um órgão tutor para sua proteção. Além desse dispositivo, as Constituições brasileiras,<sup>31</sup> o projeto de emancipação, a definição dos critérios de indianidade e o próprio Estatuto do Índio<sup>32</sup> constituem uma série de mecanismos governamentais para subordinar os interesses indígenas aos da sociedade nacional. O Estatuto é um instrumento legal que serve ao processo de expropriação das terras indígenas, dispondo em seu texto de termos ideológicos - segurança e desenvolvimento nacionais - como justificativas às iniciativas governamentais. Foi desse modo que os índios, não considerados plenos cidadãos brasileiros, tiveram que se submeter à nova ordem político-econômica, por serem considerados ameaças à 'segurança nacional' e obstáculos ao 'desenvolvimento' do país.

A política integracionista e os projetos desenvolvimentistas dos governos militares, portanto, viam os habitantes das terras indígenas (onde eram desenvolvidos tais projetos) como empecilhos aos interesses do governo nacional e aos investimentos estrangeiros. O que resultou na tentativa de 'emancipá-los', medida que significava declará-los legalmente 'não índios', para com isto eximir o Estado de protegê-los. Assim, ao permitir aos índios o acesso à cidadania, ocultava o real interesse nas terras indígenas. O Estatuto mantém a idéia explícita de assimilar os grupos indígenas à população brasileira como cidadãos sem identidade étnica específica. Conforme Rinaldo Arruda (2001:46), enquanto 'ainda não integrados à comunhão nacional' (na medida em que mantêm seus usos e costumes tradicionais) são considerados 'relativamente incapazes', tutelados e objetos de direitos especiais - mas sem os plenos direitos de cidadania. E quando considerados 'integrados à comunhão nacional' (os que dominam e

---

<sup>31</sup> Constituição de 1934, 1946, 1967 e a Emenda Constitucional n.1, de 1969.

<sup>32</sup> Lei n. 6001 de 19/12/1973.

praticam os usos e costumes da sociedade brasileira) arriscam-se a perder seus direitos como grupos étnicos em troca dos direitos individuais da cidadania.

Na década de 1980 com a crise de legitimidade do indigenismo estatal, vários eventos concorrem para a estagnação política e administrativa do órgão tutor oficial na primeira década de 1990. Conforme Helcio Souza (2000: 20), esses fatores se referem ao desmoronamento do modelo econômico desenvolvimentista, assim como da hegemonia dos militares no poder, e na FUNAI; ao processo de redemocratização no país que marca o surgimento e consolidação de organizações indígenas e indigenistas não-governamentais que passam a disputar o campo político do indigenismo; e a nova Constituição que decreta o fim da tutela do Estado sobre os povos indígenas.<sup>33</sup>

Para entender o campo do indigenismo, nesse sentido, é preciso refletir sobre a idéia central na política indigenista oficial até o início da década de 1990: a tutela do Estado fundamentada na 'incapacidade relativa dos índios'. O novo marco conceitual só vai ser registrado na Constituição de 1988, que retira do órgão estatal sua legitimidade como tutor dos povos indígenas e seu poder de mediação entre eles e o Estado. Além disso, é preciso entender o indigenismo - ou os indigenismos - enquanto sistema de representações que orienta as relações interétnicas, aqui considerados como um vasto campo político-ideológico e não simplesmente uma política estatal (Ramos 1997: 14). E, ainda, por sua caracterização como um "conjunto de idéias (e ideais, isto é, aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas a inserção dos povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais" (Souza Lima 1995: 14), torna-se um campo de conflitos e negociações entre diversos atores sociais - além dos próprios indígenas, o Estado, Igreja, ONGs, antropólogos, jornalistas e advogados, cada um com sua agenda e projeto próprios. Todos se movimentando nesse terreno instável da ambivalência interétnica, que acaba criando tantas imagens do 'índio' quantos são os agentes envolvidos na construção do indigenismo (Ramos 1997: 14).

---

<sup>33</sup> O autor se refere, ainda, à crise fiscal do Estado e as políticas de ajuste macroeconômico que desencadearam a retração do Estado e a adoção de políticas de enxugamento na máquina administrativa e restrições orçamentárias. É no Governo do Presidente Cardoso que a FUNAI acaba se transformando em conturbado campo de disputa política, com grande crise institucional percebida na rotatividade de presidentes (sete em seis anos de governo) (Souza 2000: 20).

A estrutura paternalista e autoritária da política indigenista oficial impossibilitou aos índios um processo de organização política mais independente de outros segmentos da sociedade nacional (Ramos 1984:99). Essa assessoria política por parte dos brancos influenciou a própria visão indígena acerca das relações constituídas no contato interétnico. A partir da década de 1970 se inicia o processo organizativo do movimento indígena no Brasil, tendo como seus aliados, e sendo influenciado por, missionários, antropólogos e indigenistas.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ala progressista da Igreja Católica, foi criado em 1972. A comunidade antropológica, reunida no 'Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul', além de assumir um compromisso social diante dos povos indígenas, também acusa as práticas da Igreja Católica junto aos mesmos como de exploração e dominação sob o viés missionário e espiritual.<sup>34</sup> A reestruturação da ação da Igreja Católica na América Latina se deu através da 'Teologia da Libertação', a qual anuncia a construção de uma sociedade liberta das formas opressivas do capitalismo. A atuação da Igreja Católica nas camadas menos favorecidas se deu pela criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Através do apoio à organização dos movimentos sociais, essa nova prática de evangelização tratou as vítimas das diferentes formas de opressão com a mesma estratégia da 'salvação': a participação direta dos oprimidos seria a chave para a conscientização da sua condição de opressão na sociedade. Essas concepções da Teologia da Libertação serviram de suporte ideológico para a organização do movimento indígena: os povos indígenas construindo sua própria história através da busca da autodeterminação. Contudo, o CIMI ao assessorar o movimento político indígena, conforme Maria Helena Matos (1997:33-4), caiu em alguns erros como o de conduzir todos os movimentos populares a uma mesma lógica, desconsiderando as especificidades étnicas das populações indígenas. No plano interno das relações entre grupos indígenas, desconsiderou o fato de serem culturas diferenciadas, portanto, com condições específicas de contato. Esses fatores resultaram em expectativas frustradas por parte dos assessores brancos quando, por exemplo, os povos Kayapó e Xavante conservavam sua autonomia política dentro do movimento dos povos indígenas.

---

<sup>34</sup> O evento ocorreu na Ilha de Barbados, entre o período de 25 à 30 janeiro de 1971, e foi organizado pela Universidade de Berna/Suíça, com apoio do Conselho Mundial das Igrejas (CMI), através do 'Programa de Combate ao Racismo'. O documento final do Simpósio, a 'Declaração de Barbados', contém críticas não somente à atuação de missionários, mas também de antropólogos.

Enquanto segmento da sociedade civil que possibilitou o suporte institucional à criação do movimento indígena, a entidade missionária indigenista ofereceu apoio logístico e material à estrutura das primeiras 'assembléias indígenas' ocorridas a partir da década de 1970. A primeira assembléia realizada em 1974, em Diamantino/Mato Grosso, deu início a uma série de outras. O papel do CIMI, segundo Ramos (1984: 283), foi o de transpor uma das grandes barreiras à conscientização indígena, criando condições para que os índios trocassem experiências e elaborassem estratégias para os problemas de abusos e espoliações a que vinham sendo submetidos. Foi a 'fase da descoberta' (Ramos 1997:1). A agência missionária possibilitou canais de comunicação entre diferentes representantes indígenas, entre eles mesmos e a sociedade envolvente. A importância dessas iniciativas também propiciou o aparecimento de uma nova categoria de liderança capaz de atuar como mediadora nas relações entre suas sociedades e a nacional. Nesse momento, o que se exige dos novos líderes é a capacidade de dialogar com o mundo dos brancos, usando as armas destes para lutar pelas próprias reivindicações. As assembléias constituem, conforme Roque de Barros Laraia (1985: 248), um marco da história do indigenismo brasileiro e demonstram a capacidade indígena de auto-gestão.

Ao contrário dos outros países da América Latina, a peculiaridade do movimento indígena brasileiro é que sua legitimidade foi sendo construída, primeiramente pelos setores civis, e num momento posterior quando os próprios índios resgatam-no para si, impulsados principalmente pelas ameaças do Estado à sua indianidade (Ramos 1984: 284). A causa comum da luta fez nascer um sentimento de 'indianidade', ao mesmo tempo que reforçava as distinções étnicas: os índios passaram a se identificar como 'índios' perante os 'brancos', do mesmo modo que se viam como povos diferenciados, com tradições distintas e específicas:

"el pensamiento índio afirma la existencia de una única y diferente civilización india, de la cual son expresiones particulares las culturas de los diversos pueblos. Así, la identificación y la solidariedad entre los indios, la indianidad, no es un postulado táctico sino la expresión común, que el colonialismo há querido ocultar. La indianidad, además, está reforzada por la experiencia también común de casi cinco siglos de dominación" (Batalla 1981: 39-40).

A categoria índio foi operada, portanto, de modo contrário aos estereótipos que até então carregava, sendo usada como denominador comum por todos os povos indígenas. Como outros elementos incorporados pelas culturas indígenas, o conceito de índio se converte em arma de luta. Conforme Batalla (1981: 34), 'ser índio' não corresponde a uma recuperação de uma identidade perdida, senão um fato da vida cotidiana que a relação com o não índio se encarrega de manter sempre presente. Foi a situação colonial que possibilitou, como consequência, a expressão política do índio enquanto tal. É o conhecimento da verdadeira história, continua o autor (1981: 41), que serve de arma à mobilização política dos povos indígenas, por isso as referências às experiências passadas nas primeiras assembléias.

As assembléias serviram como ponto de debate para o levantamento de problemáticas que atingiam todos os povos. A questão fundamental girava em torno da demarcação e invasão das terras indígenas, considerada desde então o princípio articulador do movimento. Além dos problemas relativos à terra, outros também foram citados e diziam respeito à política indigenista e às dificuldades quanto à assistência médica, educação e manutenção de suas culturas e organizações próprias. Para a solução desses problemas comuns, os representantes indígenas definiram dois princípios de luta: a própria defesa e subsistência, sem ficar na dependência do órgão indigenista oficial; e a união entre os grupos indígenas como forma de aumentar sua capacidade na luta pelos seus direitos (Matos, M. H. 1997: 138-9).

Enquanto o CIMI continuava a promover reuniões em vários Estados, um grupo de jovens indígenas residentes em Brasília - das etnias Bororo, Pataxó, Terena, Tuxá e Xavante - propõem, em 1980, a criação de uma instância nacional que representasse os povos indígenas, a União das Nações Indígenas (UNIND). Na cidade de Campo Grande/Mato Grosso, meses depois, outra organização foi criada, sob a mesma denominação, mas adotando a sigla UNI. Para Lino de Oliveira Neves (2003: 116), alguns fatores contribuíram para que a UNI não tivesse sido reconhecida como representante do movimento indígena mais geral, como o fato dos jovens reunidos em Brasília dispor em pouca representatividade em seus povos e manterem fortes relações com a FUNAI. Em junho do mesmo ano, houve outra reunião que resultou na fusão da UNIND e da UNI, e a UNI finalmente torna-se porta-voz do movimento indígena.

A invenção e re-invenção da UNI "atestam para a maturidade da idéia e mesmo a urgência de se criar uma organização pan-indígena naquele momento histórico do seu contato com os brancos" (Ramos 1997: 3). Embora contasse com o apoio dos setores progressistas da sociedade brasileira e internacional, a UNI teve apenas doze anos de existência e seu fim atesta as dificuldades em se ter uma representação política nacional entre os povos indígenas no país. Suas variadas crises perpassaram desde mudanças no formato piramidal da presidência para uma organização com coordenadores regionais e nacionais e no estabelecimento e rompimento de alianças com Igreja e organizações não governamentais, até o desafio frente ao Estado que repelia a idéia de nações dentro da nação,<sup>35</sup> organizadas ainda em *União* (Ramos 1997: 3-4), marcando o seu final com baixa representatividade nas comunidades e dificuldades em seu gerenciamento, resultado de interesses diversos de diferentes grupos étnicos. Advém daí, outra peculiaridade do movimento indígena no Brasil em relação aos da América Latina, a tentativa de se organizar primeiramente a nível nacional, e não em contextos locais ou regionais.

O contexto em que se consolidou o movimento indígena teve como seus aliados diversos atores brancos, além dos missionários que propiciaram a estrutura das primeiras assembleias indígenas, as organizações não governamentais 'pró-índio'. O indigenismo não estatal e transnacional, ao lado da Constituição de 1988, possibilitam o cenário que tornou possível a constituição de um novo processo que se inicia com a criação de organizações indígenas no país. O apoio de segmentos da sociedade nacional e de grupos organizados de outros países aos povos indígenas, no final da década de 1970, veio por meio de profissionais liberais que se dedicaram a campanhas de solidariedade e denúncias sobre as práticas do órgão tutor oficial e a ameaça pelo ato de emancipação indígena. As reações desencadeadas pela presença de antropólogos, advogados, jornalistas, religiosos e artistas que apoiavam as lideranças indígenas que começam a despontar na cena pública, inicia a fase do que Ramos (1995:6) denomina

---

<sup>35</sup> O conceito de 'nação', assim como outros usados pelo movimento indígena, foi palco de muitas controvérsias por parte do Estado e determinados segmentos da sociedade. A idéia de constituir nações dentro da 'nação' brasileira sofreu duras críticas (e repressão ao movimento indígena) dos militares preocupados com a 'soberania nacional'. Para Ramos (1997: 9-10), o problema diz respeito à contradição gerada pela persistência de diferenças culturais dentro de um Estado-nação que almeja nivelar essas diferenças, dissolvendo-as numa brasiliade homogênea. Não somente o conceito de nação, mas o de povos, Estado e soberania, todos fazem parte de um pacote inviolável.

de 'indigenismo heróico'. Esse respaldo aos indígenas representava, na época, um dos poucos canais de participação da sociedade civil contra o regime militar e também a imprensa veiculava informações sobre a política nacional através das questões indígenas.<sup>36</sup> A partir dos anos 1970-1980, novos fatores e novos valores universalistas vão recriar paulatinamente as representações sobre os povos indígenas.

Nos anos 1980 inicia-se a fase de profissionalização dos grupos de apoio e a elaboração de projetos comunitários/de intervenção junto aos povos indígenas nas áreas de educação, saúde, economia e proteção das terras. Ao final da década, com a incorporação na agenda internacional dos direitos indígenas nos programas multilaterais de conservação da biodiversidade, houve um maior fortalecimento das ONGs indigenistas, incrementando os recursos financeiros advindos da cooperação internacional. É na década de 1990 que se consolidam os indigenismos não estatais e transnacionais no país. O número de ONGs que apoiam a causa indígena não se altera na década de 1990<sup>37</sup> - em contraposição ao número de ONGs indígenas - e cada vez mais elas têm atuado como entidades de assessoria e geradora de experiências demonstrativas. Sua legitimidade em captar recursos financeiros e receber apoio de cooperações internacionais, acabou aumentando seu capital político em oposição ao enfraquecimento do poder estatal. Como consequência, a partir de 1995 foram desencadeados uma série de projetos governamentais apoiados por grandes agências multilaterais de financiamento - Banco Mundial (BIRD) e Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) - na sua maioria executados pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA). A sinalização do Governo Federal em propiciar uma maior participação das ONGs na gestão da política indigenista oficial abriu inúmeras possibilidades de apoio e envolvimento das ONGs, como o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais no Brasil, o PPG7 (Souza 2000: 27).

---

<sup>36</sup> Apesar da crescente participação indígena como ator político reconhecido na cena pública, na década de 1970 ainda imperava uma visão 'exótica' dos índios como formador da identidade nacional. Era comum sua associação com o mundo da natureza, na visão romântizada da população urbana que os definia como 'bons selvagens'.

<sup>37</sup> As organizações não governamentais que oferecem canais não oficiais para apoio internacional, e com existência há mais de 20 anos, são as seguintes: Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), Centro de Trabalho Indígena (CTI), Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), Comissão Pró-Índio, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Instituto Socioambiental (ISA) - ex-Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), Operação Amazônia Nativa (OPAN).

Dentre os fatores que fornecem o contexto em que se processa a multiplicação das associações indígenas no Brasil, portanto, pode-se citar o quadro jurídico progressista da nova Constituição, a redução da autonomia do Estado na definição e implementação da política indigenista e o esvaziamento político-orçamentário da FUNAI. Ao lado das mudanças no plano nacional, a globalização das questões relativas ao meio ambiente e direito das minorias alteram o campo indigenista pela presença de novos atores e seus investimentos em projetos de conservação e desenvolvimento comunitário - o 'mercado de projetos' aberto pela colaboração bi e multilateral e pelas ONGs internacionais (Albert 2000).

No momento atual, os apoios às reivindicações indígenas vem desde ONGs leigas e religiosas, até os fundos da cooperação bilateral e multilateral do Banco Mundial e da comunidade européia. A nível nacional, o governo firma convênios com as administrações municipais, estaduais ou federais, nas áreas de educação, saúde e meio ambiente; e as ONGs nacionais também podem intermediar os financiamentos de cooperação internacionais. Desse modo, foi o processo de descentralização e interligação cada vez mais crescente do local ao global, que possibilitou essa gama de fontes de financiamento, recursos técnicos e canais de decisão desde o município até o Banco Mundial (Albert 2000: 198-201).

A Constituição de 1988, através do seu artigo 232,<sup>38</sup> reconhece os povos indígenas como legítimos representantes de suas questões políticas e jurídicas perante o Estado e a sociedade brasileira. Até o momento sendo tratados como 'relativamente incapazes' e subordinados à tutela do órgão indigenista oficial, o direito agora outorgado pela Constituição oferece aos povos indígenas, pela primeira vez, a defesa de seus direitos sem intermediários, dando às organizações indígenas o *status* legal de representantes de seus povos. Esse novo cenário político fez com que o movimento indígena experimentasse uma proliferação de associações na forma de 'organizações da sociedade civil' (mais de 90% surgiram após 1988).

---

<sup>38</sup> O Artigo 232 da Constituição de 1988 determina que "os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo".

De uma 'etnicidade política' do final dos anos 1980, baseada em reivindicações territoriais e legalistas, passou-se a uma 'etnicidade de resultados' (Albert 2000: 198), na qual a afirmação identitária é a estratégia prioritária na busca ao 'mercado de projetos' das novas políticas descentralizadas de desenvolvimento. O acesso aos projetos corresponde, a um só tempo, a busca de recursos para promoção de atividades e serviços relativos às demandas indígenas, bem como a afirmação identitária (étnica). As reivindicações indígenas, portanto, podem ser definidas a partir de três tipos de registros de legitimação – identitária, político-étnica e ecológica (Albert 1997). A conquista de espaço pelo movimento indígena no cenário político nacional contemporâneo nas décadas de 1970-80 alterou-se expressivamente e qualitativamente nos anos 1990, expandindo-se em escala mundial. De associações informais, pouco institucionalizadas e voltadas para reivindicações territoriais e assistenciais, a partir de 1990, na Amazônia, temos associações legalizadas, com estatuto, CGC e conta bancária. O formato das organizações segue o modelo das organizações civis da sociedade nacional, com Conselho Fiscal e diretoria eleita (presidente, vice, secretário/a, tesoureiro/a), embora nem todas se encontram nesse estado de formalização burocrática.

A grande parte das organizações estão situadas na Amazônia Legal e há dificuldades de se ter um levantamento exaustivo do universo de entidades indígenas no Brasil.<sup>39</sup> Antes de 1988 havia apenas dez organizações indígenas - no alto e médio Solimões, Manaus, alto rio Negro, Roraima (Albert 2000: 197) -, hoje são mais de 347 nos Estados da Amazônia Brasileira (Silva 2002). Somente de 1995 a 2000 houve uma proliferação das organizações em torno de 250%. Este crescimento é resultante do fortalecimento do campo político indígena, bem como sinaliza uma mudança qualitativa na atuação das ONGs, ao mesmo tempo que o movimento indígena conquista o reconhecimento social graças à apropriação do universo ideológico de seus aliados não-governamentais. Poucas organizações indígenas no país reivindicam a representação do contingente indígena de um Estado ou região, sendo a maioria de âmbito local, representando várias comunidades. A questão da institucionalização de uma entidade nacional ainda continua sendo fator de difícil legitimação num país tão diverso em termos de etnias e culturas indígenas - o mesmo pode ser dito em relação ao processo organizativo das mulheres indígenas como descrevo adiante. As organizações podem se entender como porta-

---

<sup>39</sup> Certas tentativas dispõem de dados relativos ao nome, local e ano de fundação, como de Grupioni (1999) para o INEP, e de Albert e Ricardo (2000) para o ISA.

vozes públicos de suas comunidades, regiões ou povos, ou integram categorias ocupacionais ou sociais específicas (professores, agentes de saúde, estudantes, mulheres, artesãos/ãs, etc.). Seus nomes são referências a povos, territórios, municípios, rios, atividades econômicas e profissões.

O apoio ao processo organizativo advém de várias instâncias: lideranças do movimento indígena, funcionários do órgão indigenista oficial e diversos programas (federais, estaduais ou municipais), entidades missionárias, ONGs, universidades e centros de pesquisa, e empresas. Ao lado desse apoio mais formalizado, há também o estímulo advindo de outras experiências comunitárias em regiões ou áreas vizinhas. O objetivo prioritário da maior parte das organizações é a atração aos financiamentos para projetos de desenvolvimento, salvaguardando recursos naturais, direitos territoriais e acesso aos serviços de saúde. Para Silva (2001: 5) há dois grandes motivos da criação dessas organizações: a necessidade de se organizar como instrumento de representação política para a reivindicação de direitos territoriais e serviços de assistência (saúde e educação) e a necessidade de instrumento para buscar recursos para o desenvolvimento de projetos de apoio à produção, geração de renda, recuperação de áreas degradadas, etc. Pode existir, ainda, reações a outra organização rival. O acesso ao 'mercado de projetos':

"corresponde a um objetivo estratégico prioritário, pois propiciam recursos sem precedentes para a promoção de atividades e serviços que correspondem a demandas reais de seus associados, notadamente em contextos em que as condições de vida ainda são, ou passaram a ser, muito precárias. Corresponde também a um imperativo de processos de afirmação identitária (étnica), diante de uma realidade historicamente marcada pela desqualificação das capacidades indígenas para gerir recursos naturais de seus próprios territórios, seus próprios projetos de desenvolvimento e seu próprios planos de futuro" (Silva 2002:7).

Os objetivos das organizações e atividades exercidas pelas mesmas advêm do quadro de suas preocupações nos diversos âmbitos - economia, ameaças ou danos aos recursos naturais do território, deficiência de serviços de assistência à saúde e educacionais, impasses fundiários, questões de política interna, alcoolismo, narcotráfico e prostituição. Os objetivos organizativos, portanto, são variados e advém da afirmação cultural; do desenvolvimento de projetos econômicos, de infra-estrutura e ambientais; da organização de cursos para fins variados; de articulações políticas e reuniões; da organização do trabalho comunitário; de atividades de apoio ao escoamento e

comercialização da produção; do acompanhamento de processos de contratação de professores e agentes de saúde; da necessidade de transporte terrestre ou fluvial de passageiros ou cargas; atividades de representação junto às mais diversas agências; construção ou manutenção da sede, etc. (Silva 2002: 5-6)

A maior parte das organizações afirma ter conhecimento sobre a 'gestão de projetos' - elaboração, execução, prestação de contas - às vezes com colaboração de lideranças indígenas, assessores de suas organizações, funcionários públicos federais e membros de ONGs, etc. Silva (2002: 6-7) afirma que as associações com algum vínculo de parceria tem mais acesso ao 'mercado de projetos'. Os parceiros advém de vários setores: movimento indígena, agências ou programas governamentais (federal, estadual ou municipal), missionários, ONGs, universidades e centros de pesquisa, fundações privadas internacionais e nacionais, empresas. Dentre as dificuldades operacionais são apontadas a obtenção de financiamento para as atividades propriamente políticas das organizações, como assembleias e outros eventos de participação coletiva (associações cujas bases não são residentes num mesmo local), e as interfaces com a burocracia. As demandas de gestão são de toda ordem: serviços de secretaria, contabilidade, assessorias técnicas e recursos humanos capacitados para as variadas atividades. O preenchimento de formulários, expedientes, certidões, relatórios de atividades, prestação de conta, entre outros, passam a ser preocupações em maior ou menor grau da vida cotidiana dessas associações com projeto, que raramente dispõem de setores treinados para receberem tais demandas.

Ainda conforme Silva (2002:9-10), o quadro das organizações indígenas está situado na 'encruzilhada de vários códigos': em categorias que são típicas das diversas estruturas de participação oferecidas - movimentos sociais, associações voluntárias e ONGs. As organizações indígenas tem palavras de ordem e reivindicações como os movimentos sociais, possui uma gama de atividades voltadas às suas bases como as associações voluntárias e projetos de desenvolvimento ambientais e sustentáveis como as ONGs. Revelando, ao mesmo tempo, outras formas de solidariedade (parentesco, vizinhança, etc.) típicas dos povos indígenas.

No caso da Amazônia Brasileira, *locus* da expressão da maior parte das experiências organizativas dos povos indígenas no país, o surgimento da maior parte de suas

entidades políticas mediadoras no contato com a sociedade nacional pode ser justificada por ser um Estado com grande população indígena, onde as frentes de expansão se traduzem em ameaças constantes à sobrevivência desses povos. Os líderes indígenas começam a se organizar visando enfrentar o expansionismo econômico e militar em suas terras. As lideranças que participam da direção da UNI se reúnem com outros líderes para discussão da criação de organizações de base. O povo Ticuna, em 1979, promove uma Assembléia Geral Indígena para discussão da demarcação das terras. A partir de 1980, intensifica a mobilização realizando viagens a outros povos e à capital do país, locais nos quais trocavam experiências com outras lideranças para nascimento de uma 'consciência política' nas suas bases (Pereira da Silva & Barbosa 1995:14-5). Ao final da I Assembléia Geral do Povo Ticuna, em 1982, foi criado o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT).

Conforme Pereira da Silva & Barbosa (1995:19), o movimento no Amazonas começa a se multiplicar principalmente depois de 1987. Um ano antes, num curso de formação política para lideranças em Itacoatiara/AM, organizados pela UNI e CIMI, os representantes dos povos ali presentes explicitaram a necessidade de uma organização que coordenasse o movimento indígena na Amazônia Brasileira. Ao mesmo tempo que havia essa mobilização, na área do alto rio Negro a presença das mineradoras e do Exército, com a implantação do Projeto Calha Norte, ameaçava a identidade étnica e cultural dos povos ali residentes. Em 1987, no final da II Assembléia Geral dos Povos Indígena do Alto Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira/AM, é criada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), entidade encarregada de organizar o movimento indígena na região. A realização dessa assembléia, para os autores (1995:21), "representa um marco histórico para o movimento indígena no Estado do Amazonas", ocasião em que pela primeira vez "autoridades governamentais sentaram à mesa para negociar a questão das terras indígenas com as lideranças da região".

Foi após a instituição da FOIRN, que a região do rio Negro, com uma das maiores populações indígenas do Estado do Amazonas e que comporta várias etnias, assiste a criação de várias organizações. Ainda de acordo com os autores (Pereira da Silva & Barbosa 1995:22), esse fato contribui para fortalecer a formação de uma coordenadoria no âmbito regional amazônico. No ano de 1989, em Manaus, é realizada a I Assembléia Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira que culmina na criação da

Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). O objetivo principal da Coordenação passou a ser o de articulação das várias organizações indígenas da região, visando a demarcação das terras indígenas, a preservação de suas culturas, a autodeterminação e autonomia dos povos, e luta pelos direitos garantidos constitucionalmente. Com sede na capital do Estado do Amazonas, a COIAB representa e articula as organizações dos Estados do Amazonas, Acre, Amapá, Pará, Roraima, Rondônia, Mato Grosso, Maranhão e Tocantins.

As preocupações dos povos indígenas amazônicos, após o surgimento de suas primeiras entidades representativas, foi o da criação de instâncias organizativas preocupadas principalmente com as questões de educação e saúde. Após o surgimento do CGTT no Alto Solimões, surgem a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües (OGPTB) e Organização dos Monitores de Saúde Ticuna (OMSTA). Este também é o caso do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), que incentiva o surgimento da Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé (OPISM) e da Organização dos Monitores de Saúde Indígena Sateré-Mawé (OMSISM). Não só no âmbito local, mas regionalmente nota-se que a criação dessas entidades acabam estimulando iniciativas associativas que visam o fortalecimento da luta dos povos indígenas da Amazônia Brasileira. Além disso, conforme Pereira da Silva & Barbosa (1995:43), demonstra a interação dos grupos nas regiões com os Conselhos e Federações, e destes com a Coordenadoria, denotando o caráter político existente entre as várias organizações em busca de seus direitos. E organizações como a AMARN e AMISM, e o Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM), localizadas na cidade de Manaus, representam grupos étnicos que estão nas comunidades.

Foi desse modo que o movimento indígena do Amazonas nasce simultaneamente ao movimento indígena nacional, consolidando-se a partir de 1982 com a criação do CGTT. A partir desse momento, as articulações políticas entre os povos indígenas acabaram resultando na criação de organizações em diferentes localidades. A COAIB nasce com intuito de estreitar politicamente as relações entre as organizações, e a articulação por ela promovida resultou na multiplicação de organizações por toda Amazônia. Encontros, assembléia e debates promovidos pelos povos indígenas ou aliados brancos garantem e reforçam esse intercâmbio político, além do fortalecimento e preparação de líderes, os eventos socializam as informações sobre a problemática

indígena (Pereira da Silva & Barbosa 1995:56-9). Contudo, a COIAB tem esbarrado no problema do modelo organizacional apropriado para o movimento indígena. Renato Athias (2002: 64) explicita o fato de que além das organizações indígenas associadas, fazem parte da Coordenação, como autônomas, outras associações de caráter técnico-profissional (professores e monitores de saúde), o que pode ser um fator agravante. O fato de várias associações de uma mesma região ter representações equivalentes dentro da COIAB pode ser fator de conflitos internos ou mesmo de criação de novas associações em suas regiões. Esse é o caso dos povos Ticuna que além de duas organizações políticas, a mais antiga, o CGTT, e a sua dissidência, a Federação das Organizações das Comunidades e Caciques da Tribo Ticuna (FOCCITT), possuem associações de professores (OGPTB), de agentes de saúde (OMSTA), e a Associação das Mulheres Ticuna (AMIT). Esse mosaico de representação pode acabar dificultando a articulação em torno de um objetivo comum.

A questão da legitimidade de representação está fortemente relacionada às dificuldades em se implementar uma organização indígena nacional. A criação e extinção da UNI fez com que as entidades indigenistas e lideranças indígenas, nos anos 1980-90, passassem a refletir sobre um 'modelo' compatível com os diversos graus de envolvimento dos povos indígenas com a sociedade nacional. A próxima tentativa de representação nacional, mas que ainda comporta problemas, foi dada através da fundação, em 1992, do Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB). A inexistência de uma organização indígena nacional pode ser explicada não somente pela enorme diversidade étnica e condições de contato diferenciadas dos povos indígenas que dificultam sua comunicação, mas pelo fato das lideranças não elegerem uma entidade nacionalmente representativa como algo prioritário, mas antes visam ao fortalecimento de uma organização local ou regional (Athias 2002: 62).

O exemplo da FOIRN ilustra as dificuldades de representação de associações a nível regional, demonstrando que as formas organizacionais mais fortes são as do tipo local. A Federação, com sede em São Gabriel da Cachoeira, agrupa as várias associações dos grupos indígenas do rio Negro. Sua experiência organizativa remonta aos anos 1970, quando foram incentivados pelos missionários a criarem cooperativas de produção e consumo. O fato da FOIRN congregar indígenas que se encontram em situações diversas quanto ao tipo de contato com a sociedade regional, pode tanto ser um fator de

fortalecimento da autonomia do movimento indígena na região, como gerar determinadas dificuldades de representação no interior da própria FOIRN, pois "a eleição para a Federação não leva em consideração o equilíbrio entre os povos indígenas, contrariando o sistema original, no qual o poder era local, plural, faccional e descentralizado" (Athias: 63-4). É digno de nota, além disso, o fato da AMARN, organização representativa de mulheres indígenas do alto rio Negro em Manaus, ter sido apenas recentemente reconhecida pela FOIRN como associada. A emergência das organizações indígenas, portanto, demonstra as transformações do contexto interétnico, no qual uma nova dinâmica é estabelecida entre a conjuntura 'interna' das comunidades indígenas e a 'externa' das relações com o mercado e das 'alianças' com diversos agentes. Isto se reflete nos espaços de decisão política.

Nas novas organizações, o espaço de interlocução se dá entre várias comunidades locais, em alguns casos regionais, e os contextos nacional e internacional, fatos que complexificam as posições de autoridade nos povos indígenas. Diante desse debate, pode-se argumentar que um dos problemas essenciais do processo organizativo indígena no Brasil, incluindo-se o das mulheres, se refere à questão da representatividade (Cf. Capítulo VI). Não é por acaso que nos anos de consolidação do movimento indígena as mulheres não estivessem presentes nos encontros das lideranças, e as 'primeiras assembléias indígenas' parecem ser mais uma extensão das discussões travadas nas 'casas dos homens'. As novas formas de organização política, no entanto, acabaram oferecendo condições de participação diversas das tradicionais, fazendo com que as mulheres começassem a ter acesso às funções políticas. O espaço político feminino está sendo conquistado a partir da criação de organizações específicas ou departamentos de mulheres dentro de organizações já estabelecidas. A sua nova atuação denota especificidades em relação aos representantes tradicionais e demais indígenas de suas comunidades, pois passam a transitar no campo de negociação interétnica, espaço até então ocupado pelos homens de seus povos.

## **2.2 AMARN, AMISM e Departamentos de Mulheres da FOIRN E COIAB**

Dentre a diversidade de formas organizativas dos povos indígenas nas diferentes regiões do Brasil - de professores, de agentes de saúde, de mulheres, de estudantes, locais,

estaduais ou regionais -, várias são de mulheres.<sup>40</sup> Essas organizações têm características diversas e sua importância e visibilidade tem se tornado cada vez maior no contexto do movimento indígena. É na Amazônia Brasileira que estão situadas a maior parte das organizações femininas e apenas duas delas – a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT) - surgiram na década de 1980, todas as demais foram fundadas em meados da década de 1990. E os departamentos de mulheres indígenas situados no interior de organizações indígenas se consolidaram principalmente a partir do ano 2000. No âmbito nacional foi fundado em 1995 o Conselho Nacional das Mulheres Indígenas (CONAMI), no I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, ocorrido em Brasília. Contudo, mesmo com mais de dez anos de existência, o Conselho apresenta problemas de representatividade decorrente do não conhecimento de grande parte das mulheres indígenas de tal instância e dos obstáculos para a troca de informações e maior intercâmbio entre organizações etnicamente diferenciadas e situadas em todo o país. O que corrobora o fato da questão da representatividade em escala nacional, como apontado no caso da UNI, ser uma problemática polêmica no interior do movimento indígena.

As organizações e departamentos apresentam características distintas – com sede própria ou dentro de outras organizações indígenas, congregando diversos povos (de caráter pluriétnico), de um ou vários Estados, mulheres residentes no espaço urbano de uma mesma etnia ou região - que influem na abrangência de suas ações e nos objetivos propostos, como detectam dificuldades diversas na concretização de seus projetos. E possuem modelos formalizados que comportam diretorias eleitas, estatutos registrados e contas bancárias próprias, ainda que nem todas se encontrem neste processo de organização burocrática. A estrutura hierarquizada (diretoria, coordenação, assembleias gerais, etc.) e o tipo de representação política por delegação, embora possam corresponder aos padrões ocidentais, como adverte Schröder (1998:14), as relações internas e o funcionamento das organizações podem ser completamente diferentes, seguindo padrões étnicos e tradicionais, por exemplo, na escolha dos representantes e na organização das reuniões.

---

<sup>40</sup> É difícil calcular o número de organizações de mulheres indígenas e as lacunas apresentadas são devido às criações recentes, dificuldades de localização, mudanças de endereços, pouca formalização, etc. Além dessas formas associativas, não se deve esquecer os 'clubes de mães' e outros espaços de reuniões femininas, e a presença de mulheres nas várias organizações mistas (de homens e mulheres).

Nesse sub-item do presente capítulo trato do processo de consolidação de determinados departamentos e organizações de mulheres na Amazônia Brasileira que passam a assumir um papel mais significativo no movimento indígena, como a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), o Departamento de Mulheres Indígenas da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (DMIRN/FOIRN), o Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (DMIAB/COIAB). Suas diretoras e associadas são líderes em suas comunidades e/ou mulheres que possuem experiências comuns em suas trajetórias de vida - moradia nos centros urbanos, estudo dentro ou fora das áreas indígenas e o aprendizado da língua portuguesa - que lhes garantem uma compreensão da sociedade nacional útil na mobilização indígena em defesa de seus direitos. Perfil também encontrado entre os líderes homens entrevistados por Maria Helena Matos (1997: 179).

Grande parte das organizações de mulheres indígenas visam a revitalização de práticas tradicionais e a busca de alternativas econômicas sustentáveis. As dificuldades atuais de subsistência, pois conforme relata uma indígena "não dá mais para sobreviver apenas das práticas tradicionais, como caça, pesca, colheita e roça", propulsionam o associativismo para a realização do trabalho artesanal, tido como a principal fonte de renda das mulheres em determinados povos. Ao lado da produção de artesanato, as dificuldades vivenciadas pelas mulheres no meio urbano, a necessidade de organização para 'luta conjunta' com seus povos, as violências praticadas contra as mulheres, e uma gama de fatores promovem o estímulo associativo.

O início de um processo organizativo mais formal tem como uma de suas possibilidades, embora com conotações específicas de uma organização para outra, os encontros para proposição de soluções no enfrentamento de problemas comuns. A experiência no movimento indígena e nas atividades de outras organizações são fatores que podem influenciar nessa decisão, como reflete a coordenadora da AMISM pela sua participação nas atividades da AMARN e COIAB. A AMARN e AMISM, por sua vez, foram as entidades que apoiaram o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, no qual foi criado o Departamento de Mulheres da COIAB.

Além da necessidade de se organizar nascida da nova vivência na cidade, temos o papel das instituições da sociedade civil e da cooperação internacional que tem propiciado novos canais de representação para as mulheres indígenas. O interesse na criação de organizações de mulheres indígenas tanto é dado pelas novas condições vivenciadas pelas índias no contexto interétnico, como responde às demandas das agências internacionais de financiamento de projetos que incluem a perspectiva de gênero (cf. Capítulo V). A necessidade de se empreender projetos de gênero por parte dessas entidades acaba criando, dentro de organizações indígenas já estabelecidas, os departamentos de mulheres ou o incentivo para que as mulheres ocupem cargos de direção nas organizações mistas. Esse auxílio vindo de fora não deve ser visto como sinal de ausência da participação indígena, ao contrário, ele acaba respondendo aos anseios das próprias mulheres e de seus povos, fato que, por sua vez, implica num difícil e complexo processo.

O apoio ao processo organizativo das mulheres teve início num tempo bastante ulterior ao do surgimento do movimento e organizações indígenas mais atuantes no país. Devido à reestruturação dos papéis de gênero no domínio comunitário, advinda do maior ou menor tempo de contato, é o interesse das próprias mulheres em enfrentar essa nova realidade que lhes é imposta que amplia seu campo de atuação para o universo não indígena. O que se traduz na luta pela consolidação de demandas de seus povos, introduzindo também reivindicações específicas. E mesmo que o procedimento de formação das associações e departamentos seja viabilizado pelo apoio de instâncias externas não governamentais, seus modelos organizativos são adaptados às suas realidades.

Os Departamentos de Mulheres Indígenas aqui tratados foram criados em 2002, dentro de organizações já constituídas – a COIAB com sede em Manaus e a FOIRN com sede em São Gabriel da Cachoeira. Pela própria constituição desses departamentos, abrigando um número maior de etnias ou mesmo várias organizações de mulheres, problemas comuns se apresentam como as longas distâncias para se reunirem e executarem atividades em conjunto, o uso de línguas nativas muitas vezes incompreensíveis entre as mulheres, as condições diferenciadas de contato, aspectos organizativos diversificados, a ínfima organização em certos locais, a não compreensão

da importância das atividades das mulheres por parte dos homens de seus povos, entre outros.

As coordenadoras dos Departamentos são constantemente convocadas a participar dos fóruns com número considerável de lideranças masculinas de seus povos. Nestas reuniões, contudo, muitas vezes suas demandas podem não ser contempladas nas pautas de discussão ou ser resultado da 'indiferença' às questões de gênero (Pereira da Silva 2002:10) ou outras 'novas' trazidas à tona pelas indígenas. As reivindicações contra a violência contra a mulher, o amparo às famílias nas situações em que há separação conjugal ou às mulheres que sofreram violência, a preocupação com a educação das crianças e jovens, os problemas advindos da mobilidade dos/as jovens aos centros urbanos, a desnutrição familiar, entre outras, são problemáticas levantadas pelas mulheres até então 'esquecidas' pelo movimento indígena mais amplo. Como dizem respeito a toda a população indígena, e assim não podem ser vistas como uma reivindicação específica das mulheres, as demandas das mulheres pretendem tentar reverter certos comportamentos, como nos casos de violência, o que acaba mobilizando (ou pelo menos essa é a tentativa) toda a comunidade. O que também faz das mulheres alvo de críticas pela sua nova atuação.

Ilustrativo da pouca atenção às pautas femininas pode ser o relacionamento travado entre as organizações de mulheres sediadas em Manaus (AMARN e AMISM) e a COIAB. Isto é avaliado por Pereira da Silva (2002: 10) como a ausência de uma política mais articulada entre estas organizações, que resulta num isolamento e "dificuldade em trabalhar com a problemática de gênero" por parte da COIAB. Embora o foco da minha pesquisa não tenha conseguido apreender em profundidade aspectos das relações estabelecidas entre as organizações (ou departamentos) de mulheres e aquelas em que estão inseridas, as quais comportam majoritariamente representantes homens, na análise da constituição dessas organizações as falas das mulheres demonstram o difícil diálogo entre elas e os coordenadores.

As organizações de mulheres indígenas sediadas em Manaus, como a AMARN e AMISM, foram constituídas por mulheres que migraram de suas comunidades para os

centros urbanos<sup>41</sup> a partir da década de 1970, com fluxo mais intenso na metade dos anos 1980. O que as motivou foi a busca por uma 'vida melhor' nos aspectos educativos, de saúde e de trabalho, contudo, o fenômeno migratório dessas mulheres comportam diferenças. No caso das associadas da AMARN a experiência no internato pode ser considerada como o passaporte para a vida urbana (Cavalcante 1997: 14-8). Provenientes de uma região com forte influência salesiana, como é o alto rio Negro,<sup>42</sup> muitas indígenas foram submetidas ao sistema educativo dos internatos. Às crianças indígenas, separadas de seus pais entre os 7-15 anos, eram impostas uma rigorosa disciplina, com horários fixos para o cumprimento de tarefas alocadas a cada um dos gêneros. Às meninas eram reservadas certas atividades como agricultura, bordado, artesanato, cozinha, além do tempo dedicado ao ensino religioso e escolar (até a 5<sup>a</sup> série).

Dentre as doutrinas impostas nos internatos, como o trabalho doméstico e o estudo para aprender a falar a língua portuguesa, as mulheres indígenas referem-se à aquisição dessas habilidades como algo que dão à elas determinado prestígio, principalmente para aquelas que se tornaram professoras. Olendina Cavalcante (1997: 25-6) chama atenção para a 'eleição' pelas religiosas de determinadas moças que teriam a 'sorte' de migrar para Manaus para trabalhar nas instituições religiosas ou nas casas de militares. A não oposição por parte dos pais ou responsáveis e a confiança depositada nas irmãs, aliadas à curiosidade em conhecer a cidade, impulsionou essas mulheres a migrarem. A consolidação da Zona Franca de Manaus, no final nos anos 1970, trazendo o surgimento de empregos e acelerada urbanização, também foi fator decisivo na migração das mulheres solteiras para as cidades para trabalharem nas famílias nas quais as 'donas de casa' entravam no mercado de trabalho ou elas próprias se inseriam no mercado de trabalho que atribuía-lhes baixa remuneração. Cavalcante (1997: 37) relaciona os fluxos de saída a partir da segunda metade dos anos 1980 como simultâneo à presença massiva

<sup>41</sup> A migração, a mobilidade indígena para os centros urbanos, é aqui compreendida como um fenômeno de deslocamento resultante de fatores diversos, conflitos e padrões de mobilidades tradicionais e não somente a busca espontânea de mobilidade social (por emprego e educação) e/ou a indução por diferentes agentes (missionários, indigenistas e atores regionais). Isto serve para não se cair no equívoco, apontado por Bruce Albert (2000: 200-1), de uma análise baseada na oposição entre indígenas 'aldeados' e 'desaldeados' e na idéia redutora de passagem de mão única de um estado social (rural/tradicional) a outro (cidadino/deculturado).

<sup>42</sup> Os salesianos se estabelecem no rio Negro em 1914-15 e fundam o primeiro centro missionário em São Gabriel da Cachoeira. Nos anos subsequentes, instalam-se 'sedes de missões' em Tarauacá (1923), Barcelos (1925), Iaraueté (1929), Pari-Cachoeira (1940-45), Santa Isabel (1942) e Assunção do Içana (1952).

de militares, devido à implementação do Projeto Calha Norte na região, e os casos de violências contra as mulheres indígenas daí decorrentes.

Se a migração para as mulheres comporta situações específicas e difíceis, e pode ser menos tolerada do que para os homens, a situação se agrava para as indígenas pelo fato de terem valores e costumes próprios de suas culturas e povos que diferem muito da realidade urbana, o que as deixam mais expostas às diversas violências. Em São Gabriel da Cachoeira as vítimas mais freqüentes de violência sexual são as indígenas que estão sem família (Lasmar 2002: 144). Vindas para trabalhar na casa dos funcionários de empresas construtoras e do Exército, as jovens recém-chegadas na cidade pela menor familiaridade com os códigos urbanos se tornam facilmente manipuladas. Os brancos consideram as 'meninas de sítio', como se referem à elas, mais permissivas do que elas próprias no que se refere ao comportamento sexual (Lasmar 2002: 174-6). Casos de estupro se tornam freqüentes. Em 1994, com o afluxo de militares para São Gabriel da Cachoeira, a FOIRN escreve uma carta ao Comandante do 5º BIS (Batalhão de Infantaria na Selva) pedindo providências e responsabilizando os militares pelas violências cometidas contra as mulheres indígenas.

A cidade se torna para essas mulheres o espaço da alteridade. As condições de vida são diferenciadas das vivenciadas nas comunidades de origem, surgindo desse modo novas dificuldades. A aventura nem sempre correspondia às expectativas das indígenas devido ao trabalho nas 'casas de família' não ser remunerado, muitas vezes sendo trocado por roupas ou sapatos, e não eram raros os casos em que eram proibidas de sair das casas das 'patroas'. Ao se instalarem nos bairros periféricos de Manaus sem infra-estrutura adequada, enfrentam problemas com transporte e acesso à serviços básicos. Além das discriminações por parte da sociedade nacional que, em muitos casos, implicam na opção pelo 'silêncio' quanto à própria identidade indígena (Pereira da Silva 2001). Grande parte das pessoas que conseguem assumir sua identidade, conforme ainda o autor (2001: 82), estão engajadas nas atividades das organizações indígenas sediadas em Manaus (AMARN, AMISM, COIAB e MEIAM), ainda que representem o contingente populacional indígena minoritário na capital do Amazonas. Essa participação, ainda (Pereira da Silva 2001: 76), está relacionada à capacidade das lideranças em reunir outros membros para suas atividades, bem como os interesses que estão em disputa nas assembleias e reuniões, havendo quem participe muito mais por afinidade a

determinados indivíduos do que por compromisso político.

A maioria das organizações indígenas sediadas no espaço urbano teve como motivo para sua formação a construção de relações sociais que possibilitassem o acionamento da condição étnica (Pereira da Silva 2001: 101-2). A formação de uma etnicidade estratégica no contexto urbano responde aos anseios vivenciados entre estar em dois mundos distintos: na cidade e podendo retornar à comunidade sempre que possível, mesmo que não seja mais para residir definitivamente. As análises afirmam que no espaço urbano são reproduzidos muitas práticas, relações e disputas das comunidades indígenas (Pereira da Silva 2001:97, Melo 1997: 56). Os valores da comunidade são importantes referências aos moradores da cidade e o contato com os/as 'parentes/as'<sup>43</sup> é que reforça os elos de parentesco. Uma vez instaladas/os em Manaus, as famílias indígenas e organizações tornam-se *locus* de referência e suporte para aquelas/es que chegam do interior. Muitas indígenas têm como suas 'secretárias' as jovens que vêm para a cidade estudar, e vão se tornando cada vez mais necessárias às parentes.

As próprias organizações buscam reconhecimento por parte da comunidade de origem e sua atuação é possibilitada na medida em que tem apoio da mesma, do mesmo modo que as mulheres almejam ter seu trabalho reconhecido pelos homens de seus povos. É a rede de 'trocas' e interação com as comunidades – na compra de matéria-prima e do artesanato, nos projetos implementados nas áreas indígenas, nas diversas informações trocadas (sobre saúde, conflitos, educação, política), nos laços de parentesco, nas idas e vindas da cidade à comunidade, etc. – que têm permitido a manutenção da organização e a (re)afirmação das identidades étnicas no contexto urbano. As organizações só adquirem sentido de existir através dessa reciprocidade, mesmo que envolvendo sérias dificuldades e desacordos políticos, principalmente quando se trata de mulheres ocupando cargos de liderança à frente desses empreendimentos. Nesse sentido, assinalei que apenas recentemente a AMARN foi reconhecida como associada da FOIRN.

As organizações, na maior parte agregando diversas etnias, ao funcionar como locais estratégicos para os encontros entre indígenas no contexto urbano, tornam possíveis - através de relacionamentos mais ou menos formalizados nas assembleias, nos espaços

---

<sup>43</sup> O termo 'parente/a' é alusivo, dependendo do contexto, aos demais membros das comunidades, outros grupos indígenas ou mesmo todos/as os/as indígenas do Brasil.

de trabalho ou nas festas de confraternização - formas de expressão na língua e alimentação indígena, na fabricação do artesanato e na atualização das informações entre parentes 'daqui' e do 'interior'. Além de ser o principal espaço de luta política para garantia dos direitos indígenas daqueles/as que estão nas comunidades e dos/as que na cidade reclamam a ausência de políticas públicas específicas.

Dentre as dificuldades comuns encontradas pelas mulheres em Manaus pode-se citar a baixa remuneração pela realização do serviço doméstico na casa das 'patroas', atividade desempenhada por muitas indígenas, falta de trabalho qualificado, difícil acesso à saúde e educação. As mulheres experimentando novas tarefas, se comparadas com as desenvolvidas tradicionalmente em suas comunidades (trabalho na roça, preparo da farinha e do *caxiri*), precisam satisfazer as exigências da vida urbana, como sustentar uma residência, pagar energia elétrica e água, alimentar e educar seus filhos. São as novas experiências que as colocam em uma situação específica e sobre a qual começam a questionar e buscar soluções.

### **Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro - AMARN**

A AMARN é a primeira organização de mulheres indígenas do Brasil, e sua existência é correlata ao surgimento do movimento indígena e das primeiras organizações nos anos 1970-80. No entanto, como representativa de *mulheres* indígenas e vivendo no *espaço urbano*, apresenta especificidades e visibilidade diferenciadas. A história da AMARN comporta as primeiras reuniões na casa da antropóloga Janet Chernela, no ano de 1984.<sup>44</sup> As indígenas começam a discutir conjuntamente suas experiências no cotidiano citadino e pela primeira vez há a reflexão sobre um projeto político em Manaus. Chernela, conforme Maria Auxiliadora Melo (1997: 20-2), responsabiliza o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), no qual trabalhava como pesquisadora na época, pela administração dos recursos de um projeto para as mulheres financiado pelo Plano Nacional de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD), sendo que a instituição repassa o assessoramento às mãos do CIMI, e este conta com a permissão das mulheres para os encaminhamentos necessários. Passado esse momento inicial dos

<sup>44</sup> Melo (1997:17) refere-se aos depoimentos das famílias no alto rio Negro dados à Chernela acerca da 'situação de tristeza' entre as famílias que 'perderam' seus filhos para os aglomerados urbanos: Iaraueté, São Gabriel da Cachoeira e Manaus.

encontros, em 29 de março de 1987, na I Assembléia Geral, há a criação oficial da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro - *Numiã-Kurá*, que na língua Tukano significa 'grupo de mulheres'.

O estatuto da AMARN estabelece que somente podem ser sócias as indígenas residentes em Manaus, mulheres de diversos grupos étnicos do alto rio Negro falantes da língua Tukano.<sup>45</sup> O fato de necessariamente residir nas cidades como condição de associada, no entanto, não exclui a constante interação com as comunidades de origem, seja na confecção de artesanato vendido na associação, nos laços de parentesco e nas idas e vindas entre as comunidades ribeirinhas e Manaus. Desse modo, como argumentou Melo (1997: 25-6), essa condição de sócia acaba estabelecendo fronteiras e rupturas nas contínuas relações entre as mulheres e suas comunidades, fazendo com que o ato de pertencer dessas mulheres na cidade apareça de forma diferente do estatuto. Fato que também pode se transformar em motivo de conflito, como observei na VI Assembléia da associação, na qual a eleição para a nova diretoria ficou vetada às mulheres vindas de suas comunidades.

O grau de formalização da organização é verificado na composição de sua estrutura composta pelos seguintes órgãos deliberativos: Assembléia Geral, Coordenação (coordenadora e vice, secretária e tesoureira) e Conselho Fiscal. Nas Assembléias Gerais, no caso da escolha de nova diretoria (cujo mandato é de três anos), têm direito a voto todas que participam de mais de 70% das reuniões da associação e 'que estejam em dia com suas obrigações associativas'. Foi a partir de 1994, ainda segundo Melo (1997: 48-50), que se estabeleceu essa perspectiva mais formal na associação, por meio de um questionamento sobre as problemáticas relações com as entidades financiadoras e assessorias até então desenvolvidas. Como resultado, foi criado o Conselho Fiscal e se implantou uma nova compreensão administrativa. O fator desencadeador de tal questionamento por parte da diretoria na época refere-se aos projetos que envolveram a regularização jurídica da casa, envolvendo o CIMI e diferentes agências financiadoras. A assessoria do CIMI por oito anos, a maior que a AMARN já teve, implicou em sérios problemas quanto à prestação de contas entre a associação e as entidades financiadoras.

<sup>45</sup> A região do alto rio Negro está localizada no município de São Gabriel da Cachoeira, noroeste do estado do Amazonas, é habitada por povos indígenas de diferentes etnias - Arapasso, Baniwa, Barasana, Bará Tukano, Desana, Karapanã, Kubeo, Kuripako, Maku, Miriti Tapuia, Piratapuia (=Waikana), Tariano, Tukano, Tuyuka, Wanano – das famílias lingüísticas Arawak, Maku e Tukano.

Parece que somente na gestão 1994 resolve-se tentar enfrentar o problema das irregularidades quanto à sede da AMARN, para ser plenamente efetivado no triênio 1997/2000, com nova coordenação, a qual também reformou e construiu novos espaços na casa.

Pode-se dizer que o processo constitutivo da AMARN, desde as primeiras reuniões em 1984, a realização da I Assembléia e criação do estatuto em 1987, até o período de 1994, implicou numa série de novas experiências para as indígenas - as primeiras coordenações e o estranhamento burocrático na realização da prestação de contas, elaboração de documentos, projetos e relatórios, comercialização de artesanato, participação em encontros, etc. Junto a isso, a ampliação de suas redes de articulação e estabelecimento de 'alianças', assessorias e contato com diversas entidades, provocou uma situação de diálogo até então pouco comum. A inexperiência nesses trâmites aliada à nova situação de busca de parcerias com as quais tiveram que se defrontar, acabaram provocando conflitos, tanto interna (entre as próprias associadas) como externamente (com as agências financeiras).

A leitura dos trabalhos sobre a AMARN (Melo 1997, Cavalcante 1997, Pereira da Silva 2001), como minhas observações na VI Assembléia e em outras ocasiões em que estavam reunidas as mulheres do rio Negro, indicam a existência dos conflitos entre as 'turmas' ou 'grupos' de mulheres que se aliam a determinada causa comum. A primeira vez que conheci algumas das associadas da AMARN se deu justamente num desses momentos, na eleição da nova coordenação. O que chamou atenção foi o fato da antiga diretoria mesmo tendo realizado trabalhos importantes - como ter solucionado a questão da sede e reformado esse espaço, ter conseguido um salário fixo e deixado 'saldo positivo' para a nova diretoria - conseguiu obter apenas dois votos a seu favor, o da própria coordenadora e sua vice.

Os conflitos se tornam bastantes expressivos nessas ocasiões que envolvem troca de coordenação, em que estão também presentes representantes de outras organizações do rio Negro e lideranças residentes em Manaus. As mulheres na condição de convidadas, mesmo que compondo ou coordenando as mesas de debates, ao ficaram vetadas de participar do processo eleitoral demonstraram descontentamento quanto à exclusão nesse momento decisivo. Como relataram, elas mesmas ficariam encarregadas da

repercussão dos fatos em suas comunidades, o que implica, entre outras coisas, nas conseqüentes relações envolvendo a compra e venda de artesanato. Na platéia havia algumas índias que se sobressaiam na discussão com o objetivo explícito de realizar a troca da diretoria, e para atingir tal meta defendiam o voto à eleição por parte das convidadas. Na minha visão deduzia que outros fatores, que não os *em nome* da associação e *em prol* do 'movimento de mulheres indígenas', eram tidos como prioritários, mas ainda pouco compreendia a problemática. Precisa entender que os conflitos são parte constitutiva da estrutura da associação, mais do que isso, conforme argumenta Pereira da Silva<sup>46</sup>, que as 'turmas' que se rivalizam entre si tem como fator de divisão o pertencimento a determinada região e que articulam-se reproduzindo as relações estabelecidas no alto rio Negro.

Nas comunidades ribeirinhas a exogamia lingüística institui os vários sibs e o princípio da reciprocidade organiza as atividades econômicas e políticas. Desse modo, as alianças políticas estabelecem as 'lealdades' e organizam os 'aliados' através do movimento das mulheres entre um grupo lingüístico e outro (Oliveira, A. G. 1995: 66-8). Como resultado, a posição das mulheres, devido a regra exogâmica e residência virilocal, é sempre de 'estrangeira', uma estranha entre seus afins após o casamento. Além disso, aos homens cabem à chefia e administração das relações formais com outros grupos e com os brancos, por serem portadores, conforme Lasmar (2002: 109), do conhecimento de grande parte do estoque simbólico do sib, como a mitologia de origem e as rezas xamânicas. Os líderes locais, desse modo, obtêm prestígio e poder através da organização de rituais, da manipulação habilidosa de relações de parentesco e de atividades xamânicas.

A questão envolvendo a eleição e os diversos conflitos não pode ser analisada, como refleti na época, pela continuidade de um trabalho até então desenvolvido em favor apenas do processo organizativo das mulheres. Sob esse prisma, poderia se deduzir que tal processo, do modo como ocorreu na assembléia, não tem uma continuidade, o que o torna mais lento e complexo. Por outro lado, se pode pensar que as 'lealdades' políticas demonstradas pelas mulheres na assembléia ratificam os valores da comunidade baseados no parentesco, mesmo que com conotações próprias ao contexto urbano.

---

<sup>46</sup> Esta explicação do autor, na qual estou me apoiando, é referente à sua pesquisa realizada com indígenas residentes em Manaus (2001) e na sua assessoria com a AMARN (entre 1997-2003).

Junta-se a isso, o fato delas estarem exercendo uma das prerrogativas reservadas aos homens, o de papel articulador com o mundo dos brancos. A pesquisa de Lasmar (cf. Introdução) demonstra o reposicionamento das mulheres no processo por elas empreendido na mobilidade aos centros urbanos: de uma posição 'estrangeira' para outra 'menos deslocada'. E nesse ponto reside a agência feminina, basta verificar que as articulações políticas geralmente são iniciadas num tempo anterior à reunião propriamente dita, e atrás delas se descortinam as possíveis alianças entre mulheres e comunidades.

Além das questões de ordem política e de parentesco intra-comunidades, Cavalcante (1997: 34) chama atenção para o fato de que as 'fofocas' e conflitos envolvendo a coordenação e associadas são também resultantes de afinidades geracionais e do tempo de vivência na cidade, que funcionam como estratégias de sobrevivência necessárias no contexto urbano. Estas afinidades, eu diria, também dizem respeito à experiência das mulheres no movimento indígena e a possível manipulação dos interesses em jogo que, além de dar suporte às rivalidades internas, potencializam a própria dinâmica organizativa das mulheres.

Os conflitos externos, que devem ser vistos engendrados por aqueles que se desenvolvem internamente, referem-se às assessorias e parcerias com as agências financeiras. No caso de mudança de coordenação é visível a busca por assessoramento que se conjugue aos interesses do momento. Como sustenta Melo (1997: 39-41), a assessoria na AMARN<sup>47</sup> requer um 'envolvimento total', pois as demandas das mulheres ultrapassam a lógica de especialização técnica. O diálogo com as agências externas se torna complicado, como descrito, por envolver negociações financeiras e burocráticas, fazendo com que a elaboração de projetos e a prestação de contas se tornem desafios práticos e reais às mulheres, as quais precisam contar com ajuda de terceiros. Os projetos da AMARN com diversas agências<sup>48</sup> se destinam principalmente a apoiar atividades de subsistência, principalmente o artesanato, e novas

---

<sup>47</sup> A autora atuou como assessora na AMARN e explica que sua maior dificuldade foi transitar entre os conflitos declarados das 'turmas' que, "por motivos que não consegui entender muito bem" (Melo 1997: 40), juntam-se para garantir espaços de poder.

<sup>48</sup> PNUD (1985), Fundo Voluntário para a Década das Nações Unidas para Mulheres (1988), Oxfam (1988), Bischofliches Hilfswerk Misereor E. V. (1990), Projeto Ajuda e Esperança: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (1992), Rainforest Action Net Work (1994), Programa Norueguês para Povos Indígenas (FAFO, em 1992-96), AFINCO e NORAD (1997-2000).

atividades que vão se tornando necessárias nas áreas de saúde e educação, muitas delas envolvendo os/as filhos/as das associadas.

As dificuldades não são poucas no processo organizativo das indígenas. As questões de moradia e criação dos filhos no contexto urbano, a carga de trabalho acumulada pelas atividades na associação (coordenação, confecção de artesanato, participação nos encontros) com o trabalho na casa das 'patroas' e da própria residência, o enfrentamento e co-participação nos conflitos políticos de suas regiões de origem, todo esse conjunto de fatores complexificam a organização etno-política das mulheres indígenas do alto rio Negro. Vindas, na maioria, do sistema educativo que lhes ensinou a língua portuguesa e colocou como destino a migração para servir como domésticas, num universo simbólico até então desconhecido, o desafio de se organizar as tornam precursoras de um 'movimento de mulheres indígenas' que se consolida principalmente através da criação de suas organizações. A AMARN representa não somente um lugar de trabalho e encontro de mulheres, mas a busca pelo reconhecimento étnico e de gênero, por parte de suas comunidades e da sociedade não indígena. O desafio não é pequeno, o que por si explica os obstáculos, mas também aquilo que se tem alcançado.

### **Associação das Mulheres Indígenas Sateré Mawé - AMISM**

As mulheres Sateré-Mawé migram para a cidade de Manaus a partir da década de 1970-80, inicialmente trabalhando como empregadas domésticas, mas também buscando alternativas à sobrevivência no espaço urbano, processo que irá refletir na própria constituição da AMISM, organização voltada ao trabalho com artesanato e auto-sustentabilidade. Conforme Maria do Socorro Matos (2003), a coordenadora da AMISM, na companhia de sua mãe e irmãs, saiu da área indígena Ponta Alegre, município de Barreirinha/rio Andirá, para superar as dificuldades econômicas devido à morte do pai, mas também pela vontade de 'vestir roupa, ler e escrever', o que a fez aceitar o convite para trabalhar na casa de funcionários da FUNAI, na cidade de Manaus. Contudo, a vinda para a cidade comportou outras necessidades e expectativas, fazendo com que precisassem integrar suas rendas com a produção e venda de artesanato, e no final da década de 1980 invadiram um terreno para construir suas casas. Ao lado disso, conforme a autora (Matos, M. S. 1996), as preocupações com a educação dos filhos e a manutenção do

contato com os parentes residentes em Manaus, transformaram-se pouco a pouco em preocupações de reconhecimento e reivindicação de direitos específicos.

A participação da coordenadora nas atividades de outras organizações indígenas instituídas em Manaus, como a COIAB e a AMARN, forneceu o suporte decisivo para organizar as mulheres Sateré-Mawé na cidade. Desse modo, as indígenas dos rios Andirá e Marau<sup>49</sup> residentes em Manaus, depois de diversos projetos fracassados por desentendimentos internos, como de corte e costura e lavagem de roupa, se organizam formalmente a partir de 1992. Em 1995 ocorre a I Assembléia Geral da AMISM na comunidade Ponta Alegre, com a presença de mais de 100 mulheres Sateré-Mawé e demais convidados.<sup>50</sup> Na Assembléia aprovou-se o estatuto e elegeu-se a coordenação geral, a coordenação regional e o conselho fiscal. E o registro formal em cartório se deu no final do mesmo ano. Sem uma sede formalizada por muito tempo, a AMISM, então no bairro da Redenção, serviu como ponto de referência da vida comunitária das famílias Sateré-Mawé, um local onde aconteciam as reuniões e chegavam as correspondências e chamados para exposição de artesanato nas feiras.

A atual sede da AMISM no bairro da Compensa foi conseguida no ano de 2000, assim como os equipamentos para a associação. A sede é uma casa de alvenaria com local para o escritório e reuniões, na parte de trás da casa há um refeitório que também é o lugar onde as mulheres fabricam o artesanato, e na parte superior há três apartamentos ocupados por membros da coordenação. Esse último serve também para hospedar as mulheres das comunidades quando vêm para a cidade e, ainda, funciona como uma espécie de abrigo em casos de violência contra as mulheres e outros desentendimentos entre casais. A organização busca, então, apoiá-la em seus direitos, na busca de pensão alimentícia ou outras reivindicações que se fizerem necessárias.

Para a coordenadora, citada por Maria do Socorro P. Matos (2003), uma preocupação recorrente da AMISM foi a questão da violência contra a mulher, não só física como nos casos, aludindo ao próprio exemplo, em que as mulheres são 'deixadas pelo marido' e ficam

<sup>49</sup> Com uma área de 788.528 hectares, na região do baixo Amazonas, a área indígena Sateré Mawé está cortada por dois afluentes principais, os rios Andirá e Marau, e faz parte de cinco municípios Barreirinha, Maués e Parintins no Estado do Amazonas, Aveiro e Itaituba, no Pará. A população Sateré na área indígena soma um total de 7.134 pessoas (censo de 2000), divididas em 70 comunidades.

<sup>50</sup> A Assembléia Geral aconteceu entre os dias 20-23 de agosto de 1995, conforme Ata da Fundação da AMISM, registrada em Cartório no dia 27 de dezembro de 1995.

sem nenhum tipo de amparo no sustento dos filhos. A seguir, transponho a fala da coordenadora entrevistada pela autora em 1995, não só por conter essa idéia, mas por ser reveladora de sua visão do branco e da necessidade de conhecimento do mundo exterior ao indígena. Sob essa perspectiva, justifica os projetos comunitários desenvolvidos pela associação, inclusive os de 'conscientização' que possibilitam demonstrar as diferenças entre dois mundos distintos. Para ela a organização objetiva:

"manter a informação, ver o mundo dos brancos e passar para o mundo dos índios, porque geralmente tem muitas mulheres indígenas que são violentadas, elas são estupradas e às vezes não dá o direito para elas, principalmente eu né, eu fui inclusive casada com branco, o branco foi embora e hoje em dia eu fico falando só, sustentando a casa, os filhos tudinho e ele não dá nenhuma porcentagem. Estou procurando levar essa mensagem, que as outras índias não podem cair no mesmo risco que eu caí. Principalmente o laço matrimonial, ela pode casar com um outro índio e não um outro branco, porque gera problema, geralmente nós não temos direito, índio não tem direito e então por isso mesmo que nós mantemos a informação dela, nesse nível né, que elas se case lá e que elas fique lá na base. As que tão recebendo educação se formando que trabalhe para ajudar esse índio para não caírem no mundo dos branco".

Desde sua fundação, o artesanato, atualmente elaborado com modelos diversos dos tradicionais, e novos projetos foram guiando suas atividades para a subsistência das famílias tanto residentes em Manaus como nas áreas Sateré Mawé. É a venda de artesanato que sustenta grande parte das despesas da organização e possibilita que a coordenadora participe de encontros e reuniões diversos. Como principal atividade das mulheres e que recebe apoio das diversas agências financiadoras, o artesanato envolve a coleta de sementes na área, a compra de sementes pelas associadas, a confecção das peças e o incentivo ao reflorestamento de novas sementes (Oneti 2004: 62), assim como para a troca por produtos agrícolas ou roupas. Além do intercâmbio com as comunidades, atualmente ele é comercializado em outros países através do projeto 'Arte e Economia', a venda de artesanato para o 'comércio justo' na Holanda e Itália (Matos, M. S. 2003).

Um dos principais objetivos da organização é a autosustentabilidade, assim seus projetos visam a busca de alternativas econômicas e preservação do meio ambiente. Além do artesanato e reflorestamento de sementes, há o projeto seletivo do lixo,<sup>51</sup> um sub-projeto do 'Projeto Guaraná' gestado pelo Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé

---

<sup>51</sup> Sobre o 'Projeto Lixo' ver a dissertação de Maria do Socorro Pacó de Matos (2003), que o analisa pela perspectiva feminina.

(CGTSM).<sup>52</sup> Desse modo, a AMISM através de suas parcerias com organizações não governamentais e internacionais<sup>53</sup> e outra organização Sateré-Mawé tem conseguido sustentar as despesas da organização e levar seus projetos de sustentabilidade adiante. Contudo, como a AMARN, nem sempre esses espaços são conquistados facilmente e sem divergências políticas, tanto internas (entre associadas e parentes da cidade e comunidades) como externamente (com a sociedade não indígena).

O caso da constituição da AMISM é exemplar de um processo organizativo iniciado por uma liderança feminina numa etnia em que também apenas aos homens cabe o papel da chefia (os *tui'as*). No tempo transcorrido entre a primeira assembléia e uma reunião em 2003, conforme Maria do Socorro P. Matos (2003), é sintomático o fato da coordenadora dizer ter alcançado seu objetivo: a legitimação étnica Sateré dos que residem no espaço urbano diante das próprias comunidades, pois considerados 'menos índios' pelos próprios parentes. A autora chama atenção para a logomarca da AMISM: uma mulher preparando a bebida tradicional feita com o guaraná, dentro da luva da tucandeira. A luva, feita com palha de arumã, é usada no ritual de iniciação masculina, no qual os jovens devem colocar sua mão para serem picados pelas formigas tucandeiras. O guaraná está ligado à cosmologia Sateré e o mito de fundação da sociedade Sateré-Mawé tem uma mulher como protagonista da história: Onhiamuaçabê, mãe do curumim morto pelos tios, cujo olho direito foi plantado pela mãe, fazendo brotar a primeira árvore de guaraná. O símbolo da AMISM (re)apropria-se de aspectos fundamentais da cultura para demonstrar a importância crucial das mulheres na tradição e cosmologia Sateré-Mawé. Arrisco a dizer que como as mulheres estão vetadas à ocupar o cargo de chefia e como não há um ritual de iniciação correlato ao dos homens destinados a elas, o fato de escolherem essa simbologia caracteriza não somente aspectos étnicos como coloca em foco novas concepções de gênero.

Os homens podem não aprovar essa nova atitude. Ao mesmo tempo, chama atenção a marcante presença masculina, por exemplo, dos filhos da coordenadora em diversos

<sup>52</sup> O CGTSM, criado em 1987, atuou na luta da demarcação da terra indígena Sateré, diante dos problemas decorrentes da abertura de uma estrada que interligaria Maués/AM a Itaituba/PA e da instalação de uma empresa francesa de exploração de petróleo em suas terras. Desde 1998 desenvolve o Projeto Guaraná que visa a comercialização do guaraná no 'mercado justo', dentre seus sub-projetos estão o da coleta seletiva de lixo (administrado pela AMISM), de criação de abelhas e manejo florestal (Oneti 2004: 56-7).

<sup>53</sup> Ameríndia Cooperação, Embaixada da Dinamarca (DANIDA), Embaixada da Inglaterra (CAFORD), Cooperativa Terzo Mondo (CTM), European Fair Trade Association. (Oneti 2004: 61)

encontros de mulheres em Manaus, inclusive um deles atuando como assessor da AMISM na época. Por outro lado, as referências de M. S. Matos (2003) sobre a existência de uma 'inversão de papéis' nas assembleias (os homens cuidam da alimentação e prestam assistência no que preciso for), e as estratégias utilizadas pela associação para a maior participação das mulheres nas atividades que ocorrem fora das áreas indígenas, denotam principalmente a não aprovação dos homens, mas também a atitude de cumplicidade das próprias mulheres, como atesta o seguinte depoimento do então assessor:

"tem muito preconceito sobre isto, das mulheres se organizarem, de viajarem, passarem às vezes uma noite, duas noites, aqui na cidade. Às vezes, eles não deixam elas virem, quando vem o marido, as vezes vem o filho, estão sempre a gente orça uma reunião em algum lugar, orça da mulher e mais um acompanhante, para poder ela vir, foi uma forma que nós encontramos de reunir as mulheres (...). Nós apoiamos também, então tem vários homens que trabalham lá na associação, o problema é que nós puxamos mais para que as mulheres se apresentem, inclusive nós botamos artesãs, não botamos artesões [no folder da organização]. Então, as mulheres têm credibilidade, elas que assinam recibo, elas que fazem, mas muitos homens não aceitam, já tiveram reunião que acharam que a mulher não ia sair de lá. Elas mesmo ainda botam que o marido que representa ela, tem muito disso ainda".

Outro fator 'bom para pensar' as questões de gênero, é o fato da coordenadora da AMISM (e principal fundadora) ser a mesma ao longo de todo esse tempo. Desde 1995, há a realização de assembleias para troca de coordenação, de três em três anos, além das reuniões internas com as coordenadoras regionais, as quais trazem os relatórios das atividades transcorridas nas comunidades. Embora haja o processo eletivo para a troca de diretoria, desde a fundação da associação a coordenadora permaneceu no cargo. A IV Assembleia, realizada no ano de 2000, relata um pedido de afastamento por parte da mesma, contudo o pedido não foi aceito com o argumento "de que ela não poderia se afastar porque não teriam outra pessoa *adequada* para assumir seu cargo" [grifos meus], sendo novamente re-eleita por unanimidade.

M. S. Matos (2003) explica que um dos motivos principais alegado pelas próprias mulheres para sua candidatura era o fato dela não estar casada, o que facilitava suas idas e vindas no trabalho de articulação. Contudo, com o passar do tempo, ela encontrou um companheiro e a autora explica o fato dele ter se tornado um de seus principais ajudantes nas viagens de vários dias de barco à área indígena. O que faz com que sua

nova situação conjugal não implique em mudanças na sua forma de atuação. Na IV Assembléia a coordenadora expôs a 'falta de apoio financeiro' para o trabalho na organização 'que está afetando a vida particular': "o seu filho de 9 anos [neto] não está tendo a educação adequada e não tem ninguém para ficar com ele quando viaja" (Relatório: 2). As causas de seu pedido de afastamento estão ancoradas nas dificuldades em cumprir papéis diferenciados: um que é tradicionalmente ocupado pelas mulheres, o de mãe/avó; outro, que na cultura Sateré é dada apenas aos homens, o de liderança e contato com o mundo externo. Sua posição denota a ambigüidade no cumprimento de funções tradicionalmente associadas aos dois gêneros, fato que, ao mesmo tempo, aumenta sua carga de trabalho e permite relativa autonomia feminina (ela pode viajar sem pedir permissão).

### **Departamento de Mulheres Indígenas da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - DMIRN/FOIRN**

O Departamento de Mulheres da FOIRN nasceu em 2002, no seu I Encontro de Mulheres Indígenas.<sup>54</sup> Nessa oportunidade, discutiu-se os problemas enfrentados pelas mulheres, como a viabilização de mercado para comercializarem seu artesanato e produtos diversos, e a ausência de uma representante feminina para reivindicar, digitar documentos e se comunicar com os diretores da Federação. A escolha da coordenadora teve como fatores preponderantes o fato de ser uma indígena que já morasse em São Gabriel da Cachoeira, local da sede da FOIRN, falasse a língua portuguesa e tivesse experiência com a escrita. A eleita foi uma professora, sem vínculo conjugal ou filhos, e residente no centro urbano há bastante tempo, atributos que possibilitam desenvolver esse trabalho, como ela mesma explica: 'por isso que tenho mais liberdade para viajar, não me impede nada, apesar de que eu tive que enfrentar vários problemas'.

---

<sup>54</sup> Realizado nos dias 26 e 27 de janeiro de 2002 com apoio da FOIRN e ISA. Dele participaram mulheres indígenas dos Distritos de Iaraueté, Pari Cachoeira, Içana, Barcelos e Santa Isabel.

A existência de organizações femininas no alto, médio e baixo rio Negro<sup>55</sup> é referida pela então coordenadora como 'o primeiro avanço que nós mulheres indígenas conseguimos'. A criação do Departamento de Mulheres na FOIRN com intuito de conjugar os projetos dessas várias associações foi o próximo passo, para que 'as mulheres fossem ouvidas dentro das organizações tradicionais, as tradicionais são as associações onde os homens são as lideranças, os presidentes'. Os objetivos do Departamento, desde então, passaram a ser o apoio às atividades de subsistência das mulheres, o combate à violência contra as mulheres, a informação ('conscientização') sobre a luta do movimento indígena e o resgate da cultura tradicional. Esse último aspecto vem se contrapor às mudanças sofridas depois do contato com os diversos agentes externos, principalmente os salesianos e seus intuitos na destruição de traços fundamentais da cultura indígena através do ensino religioso e da educação formal.

Dentre os problemas enfrentados estão a falta de apoio dos homens de seus povos. Na Federação enfrentam as dificuldades em colocar nas pautas de discussão as reivindicações das mulheres. Nas comunidades a falta de apoio dos próprios maridos e lideranças à participação feminina nas atividades associativas resulta na necessidade de maior entendimento 'da luta conjunta das organizações locais'. Pela busca de maior entendimento com os homens, afirmam constantemente a defesa de seus direitos como mulheres, mas também aludem ao 'trabalho conjunto' com a diretoria da Federação, formada majoritariamente por homens. A parceria entre o Departamento de Mulheres e a FOIRN se dá através do projeto chamado Fundo Rotativo, recursos financeiros recebidos pelas associações ou grupos de mulheres para despesas com material de artesanato, implementos agrícolas e transporte de seus produtos até a cidade. A metade dessa quantia é, posteriormente, revertida para a FOIRN. Além disso contam com parcerias externas<sup>56</sup>.

Entre as próprias mulheres, a inexperiência quanto ao funcionamento e importância das organizações é fator que complica o desenvolvimento organizativo. Assim quando há

<sup>55</sup> Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá do Uaupés e Tiquié (AMITRUT), Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauareté (AMIDI), Associação das Mulheres Indígenas do Baixo Içana (inicialmente AMAI, depois AMIBI), União das Mulheres Indígenas do Rio Ayarí (UMIRA). Além dessas, recentemente foram criadas a Associação das Artesãs do Médio Içana (AAMI), Associação das Mulheres do Balaio (AMIBAL) e Associação de Mulheres Indígenas de Pari-Cachoeira (AMIPC). Há ainda o trabalho conjunto com as associações de homens e mulheres: Associação dos Artesãos Indígenas (ASSAI) e Associação Arte Poranga Indígena do Rio Negro (AAPIRN).

<sup>56</sup> ISA, Horizont 3000, Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), Saúde Sem Limites (SSL).

mudança de diretoria, a cada três anos, 'geralmente trocam todas as diretoras e tem que começar de novo e as novatas não sabem como administrar, como coordenar uma associação'. Outra problemática é a diferença lingüística existente no rio Negro que causa empecilhos à comunicação não somente entre elas, como com os demais agentes externos. No caso em que estes atuam no monitoramento de cursos de capacitação, 'o que dificulta mesmo são as linguagens que os professores usam para ensinar', nesses casos, 'o que nós pedimos na organização dos cursos é que os professores entendam pelo menos algumas palavras para tentar explicar na nossa língua o que estão querendo dizer'.

As mulheres dividem seu tempo entre o trabalho despendido nas atividades da organização, nas quais 'as mulheres se reúnem para fazer seu artesanato, também fazemos oficinas de capacitação sobre a qualidade dos produtos', e os outros dias são reservados para o trabalho na roça, o preparo da farinha e do beiju, pois 'é assim que elas sustentam os filhos, porque a maioria delas sobrevive com a produção de artesanato e com a produção da roça'. O fortalecimento das organizações de mulheres já existentes é a meta do Departamento, e nos locais onde não há um processo associativo mais formalizado há o trabalho com os grupos de mulheres locais, principalmente através de projetos de auto-sustentabilidade. Junto com seus povos, lutam pelos 'direitos coletivos, como terra, saúde, educação, meio ambiente, conhecimento tradicional e também respeitar as diferenças de cada povo'.

### **Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - DMIAB/COIAB**

O Departamento de Mulheres Indígenas da COIAB, representando os nove Estados da Amazônia Brasileira, foi oficializado no seu I Encontro<sup>57</sup> em Manaus, de 26 à 29 de junho de 2002, reunindo mulheres de diferentes etnias.<sup>58</sup> O objetivo foi "discutir a participação das mulheres indígenas no processo político do movimento indígena e a

---

<sup>57</sup> O evento foi coordenado pela COIAB, AMARN e AMISM, e contou com financiamento da NORAD.

<sup>58</sup> 70 lideranças, representando 20 organizações, dos seguintes povos indígenas: Apalai, Apurinã, Arapasso, Bakairí, Baniwa, Baré, Dessana, Gavião, Guajajara, Guarani, Karajá, Macuxi, Mayoruna, Mura, Pira-tapuia, Poyanawa, Sateré-Mawé, Tariano, Terena, Ticuna, Tirió-Kaxuyana, Tukano, Xavante, Xerente, Xokleng, Waiana, Waiãpi, Wanano, Wapichana.

consolidação do Departamento de Mulheres na COIAB" (Relatório 2002: 3). Especificamente, identificar as dificuldades e desafios das mulheres indígenas em seus cotidianos e no movimento indígena; promover a articulação e o fortalecimento das ações e lutas das mulheres nas organizações locais ou específicas; definir os objetivos, estrutura e funcionamento da coordenação do Departamento (idem: 8).

Embora minhas reflexões sobre o I Encontro baseiam-se apenas no seu Documento Final, pude participar do II Encontro em 2003 e da I Assembléia do DMIAB/COIAB em 2005, desse modo tenta-se aqui comparar aspectos dos eventos no sentido de analisar o 'movimento das mulheres indígenas'. Em linhas gerais, a estrutura dos eventos promovidos pelo DMIAB/COIAB tem um mesmo modelo, diferenciando-se os encontros das assembléias por essa última envolver um processo eletivo. Depois das apresentações, as mulheres dividem-se em grupos por regiões ou Estados para exposição das atividades realizadas e reflexão de suas dificuldades, sugerindo propostas nas áreas de desenvolvimento sustentável, terra, saúde, educação e cultura. O I Encontro além de sintetizar essa atuação das mulheres nos aspectos referidos, apresenta as representantes do Departamento e dos diferentes Estados da Amazônia Brasileira. Nesse momento, ainda não se elege um Conselho Fiscal e nem há a feitura de um regimento interno, o que vai ocorrer somente na I Assembléia. O I Encontro foi o momento do conhecimento das diferentes organizações de mulheres e elaboração conjunta do funcionamento do Departamento, como refletiu a primeira coordenadora na I Assembléia:

"naquele momento não sabíamos o que queríamos, quem éramos nós, então foi a partir daí que nós tentamos discutir, somos mulheres indígenas de vários Estados que formam a Amazônia Brasileira, em cima dos desafios, em cima dos problemas que nós vínhamos sofrendo, seja dentro de casa, seja fora de casa, seja a falta do olhar do governo brasileiro, do governo do Estado, do governo municipal, do governo federal. A gente via esta necessidade, há muita deficiência. Então foi isto que fez nós mulheres indígenas nos unirmos e ter um objetivo único, que está escrito aí [na faixa com o nome do encontro], para nos unir e fortalecer, em busca de uma política digna e no reconhecimento de nossos valores".

Apesar da coordenadora do Departamento se referir a um maior conhecimento dos problemas das mulheres e amadurecimento do processo organizativo, na mesma reunião outra representante do Departamento chamou atenção para a falta de continuidade do

trabalho, tal como proposto no I Encontro. Não são poucos os obstáculos que as mulheres enfrentam para se articularem e se organizarem, e isso se deve às dificuldades de diálogo com as agências externas, da existência de diferenças internas e étnico-culturais, mas também pela inexperiência organizativa em certos locais. Em todos os eventos nota-se a presença de muitas 'novatas' o que, por um lado, facilita a participação do maior número de representantes nessas reuniões, por outro, acaba dando a impressão de lentidão do próprio processo organizativo, como explicita uma liderança:

"sempre fico observando que as parentes ficam se perguntando sempre como começar, quem começar e não prosseguir, ir adiante o trabalho que já foi começado (...) para a gente começar a refletir mesmo e ter elementos para refletir, não é momento de detalhes, mas é momento de colocar no papel este I Encontro de Mulheres da Amazônia Brasileira".

A impossibilidade de atingir os objetivos almejados no I Encontro são explicados por tratar-se de uma ampla região com apenas duas mulheres para realizar as viagens, registrar os problemas e atuar na cidade na solução de tais questões. Por causa da intermediação política com as organizações de mulheres indígenas, a responsabilidade com as bases e a troca de experiências com as indígenas de outros Estados têm sido as demandas priorizadas pelo Departamento, conforme explica uma das coordenadoras. A promoção desta articulação, no entanto, esbarra com o problema das distâncias geográficas, pois há lugares em que 'só se vai de barco, viajando de uma semana a quinze dias', mas também pela 'pouca ou nenhuma organização em certas regiões'.

Na Assembléia discutiu-se o papel das três mulheres que comporiam o Conselho Fiscal e ampliou-se o número de representantes na coordenação do Departamento (de duas para três), justamente pela grandiosidade do trabalho. Como há dificuldades concretas para se reunirem que envolvem grandes custos - comunicação antes do encontro, deslocamento até o local, despesas com hospedagem e alimentação - foi questionado o fato dos encontros acontecerem anualmente (além das assembléias internas) e no mesmo local (Manaus). Foram sugeridos encontros em forma de assembléias a cada três anos nas quais se definiriam as prioridades a serem encaminhadas, e que pudessem ser itinerantes, ou seja, realizados nos diferentes Estados da Amazônia Brasileira.

O regimento interno foi uma das prioridades estabelecidas na Assembléia, por ainda não ter sido feito antes e nem durante o evento. Esbarrando, ainda, com o problema de sua aprovação somente no próximo evento. Uma indígena esclarece a importância do regimento como um 'norte para um movimento grande como este': "é um acordo de convivência de todos [sic] nós, de vários Estados da Amazônia Brasileira". O debate sobre a autonomia do Departamento em relação à COAIB também foi questionado, pela razão dos recursos financeiros não estarem sendo movimentados em conta bancárias específicas do Departamento como definido no documento do I Encontro.

No tocante à participação política feminina, a diretoria do Departamento enfatiza a necessidade de maior articulação entre as indígenas residentes no espaço urbano, como a parceria entre DMIAB/COIAB, AMARN e AMISM. A prioridade a determinados Estados da Amazônia na realização das viagens depende das condições técnico-financeiras do Departamento e disponibilidade das coordenadoras. As dificuldades de intercâmbio são condizentes aos obstáculos de acesso às comunidades e troca de informações entre as diversas organizações e o Departamento. Em decorrência das viagens da primeira coordenação, observou-se que "a maior parte das mulheres não se preocupam com questões sociais de modo geral, se organizam para fazer artesanato", complementando que "60% das coordenadoras não tem uma capacidade de gestão de organização". A busca por alternativas econômicas demonstra como a ênfase nas necessidades básicas ainda precisa ser suprimida em muitos locais, ao mesmo tempo em que justifica as reivindicações por 'conscientização' e a prioridade à capacitação das mulheres indígenas.

Na I Assembléia elaborou-se um 'perfil das candidatas' a ocuparem os cargos na diretoria. Conforme os pressupostos traçados no I Encontro, elas devem ser lideranças ativas ('que têm a força de lutar com as outras mulheres'), serem 'lideranças de comunicação', articuladoras e com conhecimento do movimento indígena ('o conhecimento das causas indígenas de todos os Estados'). Foram incluídos, ainda, o fato das candidatas terem humildade e consultarem sempre as bases ('compromisso com o seu povo'), não acumularem outros cargos e funções, não usarem bebida alcóolica, que a indicação seja por Estado, e que se escolha uma Diretoria Executiva, além das duas coordenadoras. Em relação ao último ponto, argumenta uma liderança:

"porque nós de base, acredito que cada uma de nós mulheres, a gente tem muitas dificuldades da política do Departamento, porque era para o Departamento não ficar só aqui [em Manaus]. Se nós elegemos a coordenação do Departamento é para este Departamento dirigir as organizações de base, porque nós aqui neste momento, hoje a gente analisa, nós vemos que elas são duas, se nós elegermos duas mulheres, nós vamos continuar nesta situação, nós temos que eleger aqui uma Coordenação Executiva para poder dar conta do recado."

O aumento do número de mulheres na diretoria do Departamento é sugerido para que as organizações recebam o apoio que necessitam na suas vindas à cidade de Manaus, local da sede do Departamento, além de ser condizente com as dificuldades de se dar conta de inúmeras demandas e realizar a articulação entre as organizações dos diferentes Estados da Amazônia Brasileira, a principal tarefa assumida pelo Departamento. A diferença entre o trabalho das coordenadoras locais e do Departamento, com um número muito maior de etnias e organizações, é explicitada na seguinte fala: "trabalhar na comunidade é uma questão, trabalhar com os outros Estados é outra, para você fazer esta articulação realmente tem que ter disponibilidade". O fato das coordenadoras 'não serem iniciantes' mas 'ter andado bastante', como apontado por uma indígena do alto rio Negro, diz respeito à necessidade da articulação em lugares distantes e povos diversos, para ela 'a gente está preparando a nível estadual, a nível local já é difícil, imagina a nível estadual!'.

A eleição da 'diretoria executiva', portanto, responde a necessidade de que 'fique alguém [no Departamento] quando chega as pessoas', por causa da ausência das coordenadoras pelas constantes visitas às regiões, participação em encontros, etc. Fato que, ao mesmo tempo, viabiliza as próprias viagens às comunidades para 'ir nas bases, ouvir as mulheres, saber o que realmente elas querem que ajude'. O compromisso com o seu povo ou com todos os povos é, desse modo, ponto primordial na execução dessa tarefa. A escolha da 'diretoria executiva', como denominada pelas mulheres, é reivindicada para a efetiva articulação entre as mulheres, em busca do conhecimento das demandas locais. A grandiosidade do trabalho interestadual justifica essa decisão das mulheres. Na defesa de quem está a frente de uma tarefa tão grande e que 'tem uma obrigação importantíssima não só com o Estado do Amazonas, e sim representa a Amazônia Legal', a indígena do Acre sugere a comunhão de esforços das coordenadoras locais, regionais e estaduais junto com as do Departamento, pois trata-se de um trabalho difícil e que recebe muitas críticas:

"a gente às vezes fica até chateado de querer cobrar muito do Departamento de Mulheres, enquanto a gente vê as deficiências, é pior do que a da gente, porque pelos menos nós [no Acre] temos quatro pessoas, enquanto aqui são só duas pessoas, e fica difícil mesmo, a gente sabe que não é fácil, e a cobrança vem dos outros parentes que não querem nem saber. (...) a gente espera também que a gente possa estar se comunicando mais vezes, que a gente também, nós coordenadoras da região, dos Estados, que a gente possa estar convidando para os nossos trabalhos para que elas possam estar presenciando e ajudando mesmo."

A eleição de três mulheres para a coordenação do Departamento foi acompanhada da discussão do papel das conselheiras, encarregadas dessa divisão das tarefas a cargo do Departamento, principalmente na articulação entre as mulheres. Embora o Conselho tenha sido formulado para funcionar desde o I Encontro, até o momento da Assembléia, transcorrido três anos, não tinha havido uma reunião entre elas para planejar a coordenação desse trabalho.

Um ponto bastante debatido entre as mulheres na elaboração do perfil das candidatas foi o uso de bebidas alcoólicas, que revela aspectos do ideal de representatividade feminina e as implicações dessa posição na vida comunitária. Ainda que a discussão do 'perfil de lideranças' seja discutido adiante (cf. Capítulo VI), vale a pena evidenciar o 'modelo moral' de conduta das representantes está baseado no fato de serem mulheres e seus supostos deslizes poderem resultar na perda de credibilidade, conquistada a passos lentos, diante dos homens. O papel por elas desempenhado, definido como 'espelho' e 'exemplo' em suas comunidades, é de responsabilidade coletiva. A líder deve 'pensar que é responsável não só por ela, mas por todos'. Ainda que tenha tido posições amparadas no uso da bebida tradicional de seus povos e o direito à 'diversão' por uma jovem, ela mesma concordava que "a gente tem que dar bom exemplo (...) primeiro o direito e as obrigações, depois as diversões". Estes exemplos se contrapõem ao modelo que relaciona às mulheres ao espaço doméstico-familiar (mais individualizado) e os homens ao mundo exterior ao da casa e responsável pelas relações exteriores (coletivas).

As divergências internas na Assembléia entre parentas do interior e da cidade, entre Amazônia e demais Estados, se deram principalmente em dois momentos. Como os

encontros do DMIAB/COIAB reúnem um número significativo de mulheres do Amazonas que já se encontram no local do encontro ou em áreas próximas, isso não justifica para as lideranças de outros Estados o fato de terem um número maior de candidatas (num total de dez, duas são do Amazonas). Essa questão levantou discursos pela 'não discriminação entre gente da cidade e do interior do Estado do Amazonas'. Outro momento foi o questionamento de certas mulheres acerca da divisão de grupos de trabalho por Estados - um composto pelo Amazonas; outro pelos Estados do Acre, Amapá, Mato Grosso e Tocantins; e o terceiro, pelos Estados do Maranhão, Pará, Rondônia e Roraima. Neste aspecto, reclamavam o motivo de tal distinção: "porque distinguindo assim? Tem que ser misto!".

Um momento animado da Assembléia foi a discussão da representação nacional das mulheres indígenas em nome do Conselho Nacional das Mulheres Indígenas (CONAMI). Essa reflexão tem se dado nos últimos encontros, com o maior embate na I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas, em que estavam reunidas as mulheres 'fundadoras' do CONAMI e indígenas de todo o país. A confusão acerca do não conhecimento do trabalho do Conselho, seus objetivos, apoios recebidos e projetos desenvolvidos, deixaram as mulheres do Norte 'furiosas', em suas próprias palavras, fazendo com que propusessem a elaboração de um documento e posterior reunião para discutir a questão, ambas as ações oficializadas na I Assembléia do DMIAB/COAIB. Em decorrência disto, o Departamento ficou encarregado de realizar o próximo encontro nacional de mulheres indígenas.

A falta de entendimento entre CONAMI e o Departamento, se dá, da parte da então presidente do primeiro, pelas dificuldades de comunicação com as outras mulheres, por parte do segundo, uma de suas coordenadoras explica que foi "só a partir de 2002, participando do encontro no início da criação do Departamento, que nós tivemos conhecimento". A maior parte das mulheres indígenas igualmente explicam conhecer o CONAMI recentemente, 'conhecem o nome, mas não o trabalho dele', argumentam. O que se reivindica é que "o Conselho seja representado legitimamente, para que nós possamos estar participando de todas as discussões". As críticas têm sido feitas em relação à criação do órgão de representação nacional, "sem o conhecimento da maioria, então isto que a gente não aceitou" e à sua presidência sob responsabilidade da mesma

indígena até então, embora haja outras mulheres que dizem ser as 'fundadoras' do CONAMI.

A discussão sobre a criação de uma 'rede de articulação nacional das mulheres indígenas' foi tema de debate no Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, realizado em 2006 em Brasília, a cargo do DMIAB/COAIB. Nesse evento se aprovou uma 'comissão organizativa' de mulheres indígenas de todas as regiões do país, e um 'conselho consultivo e deliberativo', com duas representantes por Estado. As atribuições da rede são as articulações entre as instituições que trabalham com povos indígenas, promoção de intercâmbio e troca de experiência entre as mulheres, captação de recursos para o fortalecimento institucional das organizações e geração de renda às mulheres, formação e capacitação, e garantia da independência política e autonomia do movimento de mulheres indígenas.

A 1<sup>a</sup> Assembléia do DMIAB/COIAB, por reunir mulheres de diferentes etnias e níveis diversos de participação no movimento indígena e no processo organizativo, também foi o momento de refletir "que caminho nós queremos para o nosso movimento de mulheres, o que nós não queremos e não podemos". A reflexão em torno do trabalho realizado pelo Departamento e do percurso das organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira, conforme depoimento de uma Macuxi, deve se referir também ao movimento indígena geral (o 'nossa movimento'): "não queremos dizer que somos melhores do que os homens, nós queremos realmente esta parceria e a igualdade (...) nós temos que discutir a questão do nosso movimento, a nossa participação ativa de decisão e determinação".

A análise da trajetória do Departamento de Mulheres Indígenas da COIAB permite verificar a continuação dos pressupostos do I Encontro na I Assembléia, como no tocante ao perfil escolhido às candidatas aos cargos na coordenação, bem como de outras representantes (conselheiras). Além disso, houve a continuação, mesmo que com seus percalços, do início de um trabalho concreto referente às atividades de viagens nas localidades da Amazônia Brasileira, nas quais há movimentos e/ou organizações de mulheres indígenas. A realização do II Encontro e da I Assembléia também está conformada com os objetivos do primeiro evento, o de troca de experiências diversas entre as organizações de mulheres indígenas. A assembléia, por sua vez, foi o momento

da primeira avaliação das mulheres do percurso traçado, com considerações acerca de possíveis transformações, como no remanejamento de recursos não mais priorizados à realização de encontros. Em cada momento específico, as mulheres reunidas discutem e avaliam os rumos e compromissos tomados, de acordo com o papel do Departamento de agência articuladora do movimento de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira.

Os avanços, ou não, do movimento de mulheres foram motivos de reflexão em momentos distintos. No I Encontro se delineou as metas e objetivos do DMIAB/COIAB. No II Encontro houve a apresentação das organizações de mulheres dos vários Estados e a participação de convidados diversos, inclusive com palestras informativas acerca de temas diversos - saúde, direitos, sustentabilidade e organização. E a assembleia realmente coloca à prova o difícil trabalho das mulheres de articulação, o que resulta na ampliação do número de coordenadoras do Departamento no intuito de facilitar esse trabalho. A eleição propriamente dita dessas mulheres, por sua vez, demonstra os embates políticos entre mulheres de distintos povos e níveis de participação organizativos diversos. O que se reflete na dificuldade de representação nacional, questão fortemente debatida nos últimos eventos de mulheres.

## CAPÍTULO III

### REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E VISIBILIDADE

No final dos anos 1980 inicia-se a realização dos primeiros encontros de mulheres indígenas no país, e a próxima década assiste a criação da maior parte das organizações de mulheres indígenas na Amazônia Brasileira. E em fins da década de 1990 as mulheres indígenas começam a participar de fóruns e conferências nacionais e internacionais e nos últimos anos esta experiência tem se dado de maneira mais freqüente. Como o movimento indígena em geral, o apoio para a realização de seus encontros veio de diversas instâncias indigenistas, órgãos governamentais e não governamentais. Estes espaços permitem o encontro de mulheres de diferentes etnias para discussão de problemas comuns, muito dos quais advindos da relação, mais ou menos intensa, com a sociedade envolvente. Além disso, possibilitam um diálogo mais efetivo com as diversas agências com as quais mantém 'parcerias' ou 'alianças'.

A partir dos anos 2000, momento em que se consolidam os departamentos de mulheres indígenas (da COIAB, FOIRN, entre outros), dá-se início ao processo de maior visibilidade das mulheres na cena pública, através de sua participação em variados eventos. Houve os Encontros das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, bem como a I Assembléia do DMIAB/COIAB, importantes no sentido de que reúnem mulheres com experiências diversas e permite uma maior articulação entre elas. Mulheres de várias etnias do país também realizaram a I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas em Brasília, no ano de 2004. Dias depois, participam da I Conferência Nacional de Políticas Públicas para as Mulheres, demonstrando o diálogo com o movimento de mulheres não indígenas.

Se na década de 1980 suas experiências organizativas ainda eram bastante tímidas e com pouca visibilidade, a partir da criação das organizações nos anos 1990 começam a ter maior expressividade política. Foi através das primeiras manifestações locais e regionais de associativismo na Amazônia Brasileira que as mulheres apóiam novas

iniciativas de organização, como no caso da consolidação do DMIAB/COIAB. Na VII Assembléia Geral da COIAB, realizada em 2001 na cidade de Santarém, se determina a criação do Departamento para, na articulação com as associadas da AMARN e AMISM, surgir como uma instância representativa das mulheres dos nove Estados da Amazônia Brasileira. Esse novo espaço de discussão possibilita encontros mais assíduos entre as mulheres indígenas para resolução das dificuldades enfrentadas nos âmbitos comunitários ou outros com os quais se defrontam no contato interétnico.

Além dos encontros específicos de mulheres indígenas, há aqueles que reúnem uma grande gama de diversidade de povos indígenas e também representantes não indígenas, que proporcionam um espaço no qual compartilham experiências e avaliam o processo organizativo. Grande parte dos dados apresentados nessa tese diz respeito à pesquisa etnográfica realizada pela participação em determinados eventos, momentos de discussões cruciais para a análise da participação política das mulheres indígenas da Amazônia Brasileira. Nesse objetivo não pretendi traçar uma 'descrição densa' de tais momentos, mas avaliar as vicissitudes encontradas pelas mulheres indígenas para se organizarem.

Pude compartilhar com as indígenas não somente o espaço das organizações propriamente ditas, mas eventos públicos onde houve passeatas, momentos de discussões políticas e confraternização. Os locais dessas reuniões foram as comunidades indígenas localizadas no Estado de Roraima e nas sedes das organizações indígenas em Boa Vista/RR (OMIR e CIR), Manaus/AM e Brasília/DF. Foi relevante no sentido de abranger uma variedade de experiências - encontros intercomunitário, regional, estadual e nacional - que resultam numa variedade de discursos proferidos e *performances* colocadas em prática dependendo a quem se dirigiam - se só às mulheres de suas etnias ou de outros povos, ou agentes externos pertencentes à sociedade não indígena. Ao lado dessas estratégias políticas e de representação, a participação nos eventos era o momento de comparar processos similares da consolidação de organizações de mulheres, bem como os pontos divergentes desse processo. Os momentos de embate não foram poucos, entre elas mesmas, diante dos homens de seus povos e de representantes não indígenas.

Como um movimento organizativo constituído quase 20 anos após os primeiros encontros de lideranças masculinas na década de 1970, as reuniões das mulheres são ainda o momento de trocar experiências e obter maior conhecimento da realidade de outras culturas e processos organizativos. Como nas 'primeiras assembléias indígenas', organizadas a partir de 1974 em vários locais do país, as reuniões atuais das mulheres constituem um momento de experiência coletiva e de uma situação comum definida pelo contato interétnico, embora com especificidades locais. Esses eventos colocam em cena aspectos da organização indígena política, reunindo etnias e tradições diversas que conjuntamente discutem seus problemas comuns diante da sociedade não indígena, propondo para eles uma resolução. Há um sentimento de 'indianidade' que reforça as distinções étnicas: são parentes/as como identificação diante de não indígenas, ao mesmo tempo pertencem a povos com tradições específicas e diferenciadas. A afirmação da identidade étnica se dá pelo recurso a símbolos diacríticos - utilização de cocares, colares, pinturas faciais e corporais, e uso da língua, danças e cantos tradicionais - que denotam especificidades entre mulheres de diversos povos indígenas e diante do mundo não indígena.

As 'primeiras assembléias indígenas' também propiciaram o surgimento de uma nova categoria de lideranças, interlocutores dos interesses dos povos indígenas diante da sociedade nacional. Entre as mulheres, há as que recorrem à simbologia e cosmologia indígenas em suas falas e também as líderes que proferem discursos políticos elaborados. O tipo de participação das mulheres é bastante variável, podendo haver grande rotatividade de representantes indígenas. Há as 'novatas', mulheres que participam dessa experiência pela primeira vez, e as 'experientes', mulheres que militam no movimento indígena há mais tempo. As idades das participantes são distintas, assim como as etnias e os cargos que ocupam em suas comunidades, coordenações ou atividades profissionalizantes - em órgãos do governo ou não governamentais, nas áreas de saúde, educação, entre outras.

Os encontros de mulheres indígenas podem ser subdivididos, para fins de análise, em encontros internos (reuniões diversas e eleição de diretoria), encontros com lideranças indígenas masculinas (fóruns indígenas), encontros com convidados/as brancos/as (para discussão de temas específicos) e encontros com mulheres brancas (do movimento de mulheres/feminista). Embora possa se dizer que as primeiras assembléias e mesmo as

atuais são possibilitadas pelo apoio de agentes externos, os discursos, a escolha de lideranças e a própria dinâmica dos eventos respondem aos anseios e modos de vida dos povos indígenas.

A estrutura das reuniões é feita, de modo geral, da seguinte forma: primeiro, há a apresentação dos/as convidados/as e participantes indígenas, a discussão da pauta e da programação, e apresentação das atividades das organizações de mulheres. Em seguida, ocorre a discussão de determinados temas (geralmente apresentados por não indígenas), que podem ser discutidos em grupos de trabalho nos quais se propõem resoluções para problemas diversos. Posteriormente, elabora-se o planejamento das próximas atividades e documentos contendo denúncias e reivindicações a serem encaminhados às autoridades competentes. Por fim, a avaliação feita pelos participantes que deixa transparecer a preocupação em dar continuidade ao trabalho, 'levar para as bases' a nova experiência adquirida.

A apresentação dos obstáculos enfrentados nas organizações e comunidades advém de diversas áreas (saúde, educação, participação política, terras e produção, violência, entre outros) e nos últimos eventos também se tem debatido a questão da representação nacional das mulheres indígenas. As propostas para seus problemas e o planejamento das próximas atividades se dão a partir dessas necessidades e objetivos. As problemáticas discutidas nos encontros são variadas - direitos, política indígena e indigenista, organização, violência, políticas públicas, gênero, saúde reprodutiva, indígenas na cidade, para citar algumas delas. Nas oficinas de capacitação e nos cursos referentes a essas temáticas, há o aprendizado de um novo léxico, conceitos até então exteriores ao mundo indígena, mas que a partir dos projetos das organizações com ONGs nacionais ou da cooperação internacional passam a ser buscados pelas próprias indígenas.

Cabe às diretorias das organizações tomarem a iniciativa na preparação e coordenação dos encontros. A pauta é apresentada e discutida no início de cada reunião, muitas vezes sofrendo modificações. No caso das assembleias, principalmente eleitorais, se observa disputas políticas entre mulheres de diferentes etnias e há uma interferência bastante grande nas propostas e na realização das atividades do evento. Nos cursos e oficinas em que o motivo principal não é a eleição de coordenação de determinada organização e/ou

departamento, e há um número relevante de convidados/as não indígenas, como no caso de uma oficina para discussão de um tema específico, não ocorre disputas significativas nem alterações na programação. Por outro lado, os/as convidados/as externos são alvo de variados e intensos questionamentos por parte das mulheres. Esses/as, quando podem participar das assembleias de discussão de assuntos internos, geralmente (mas nem sempre) podem opinar, porém ficam excluídos/as do momento de votação, caso haja algum.

Nos fóruns de discussão interna das organizações, quando acontece a escolha da nova diretoria, pode ocorrer o estabelecimento de critérios às candidaturas das mulheres que representarão seus interesses desde o âmbito comunitário até os contextos nacionais ou internacionais. Além do debate sobre o perfil das mulheres líderes, pode-se discutir os papéis de representantes diversas - conselheiras, diretoria executiva, comissões provisórias para determinado objetivo em questão, entre outras. Nas reuniões internas há um resgate das atividades por elas encaminhadas durante o período que antecede o evento, o que implica em demonstrar os obstáculos que enfrentaram na realização das mesmas e como vão planejar as próximas atividades a curto ou médio prazo.

Determinados eventos reúnem um número significativo de mulheres de diferentes etnias, nos quais são chamados representantes de diversos órgãos indígenas e indigenistas, governamentais ou não. Diante de não indígenas, buscam estabelecer um diálogo mais efetivo na busca de seus direitos, procurando resolver possíveis indagações e realizando cobranças sobre o papel destes agentes nas suas áreas de atuação. Essas pessoas também podem ser convidadas a exporem determinados temas de interesses das mulheres como saúde reprodutiva, aspectos jurídicos dos direitos, meio-ambiente e desenvolvimento sustentável, entre outros.

A constituição do evento em si comporta sérias dificuldades e um dos motivos se refere à distância em que vivem as mulheres em relação aos centros de reunião, podendo implicar em deslocamentos fluviais de vários dias. A falta de recursos financeiros para o transporte que interliga uma comunidade a outra, no caso de reuniões regionais, ou de um Estado a outro, no caso de eventos nacionais, portanto, comporta barreiras significativas que dificultam ou mesmo impedem a presença das mulheres nos encontros. A falta de comunicação entre elas, por diversos motivos, também é um

obstáculo ao bom andamento de suas atividades e das possibilidades de se reunirem mais freqüentemente. Além desses fatores de ordem mais técnica, como transporte e meios de comunicação, há o interesse das próprias mulheres, o não entendimento e conhecimento dos processos organizativos, assim como os empecilhos que enfrentam diante das lideranças masculinas em apoiar o agrupamento das mesmas e o diálogo complexo com as entidades de apoio. Essas dificuldades, no entanto, não impedem as indígenas de ir levando adiante seu empreendimento. O momento dos encontros permite uma reflexão sobre suas práticas e tem conotações marcadamente políticas entre as próprias mulheres, de uma ou várias etnias do país, com os homens de seus povos e representantes dos órgãos com os quais tem relação de parceria. Tornando-se, deste modo, *locus* etnográfico importante na análise do movimento de mulheres indígenas em busca de seus direitos.

### **3.1 Sustentabilidade, Profissionalização, Saúde, Violência e Direitos**

O I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, realizado em junho de 2002, em Manaus/AM, é significativo por representar o momento em que representantes de mais de 20 povos da Amazônia Brasileira se reuniram para avaliar o funcionamento, a estrutura, os objetivos e atividades prioritárias do Departamento. Nele se discutiu a participação das mulheres no movimento indígena, o fortalecimento de suas organizações e do movimento articulado através da COIAB. Os debates ocorridos no evento dizem respeito às ações das mulheres nas comunidades e em suas organizações na Amazônia Brasileira, e foi o momento de se reunirem para avaliar os problemas sofridos em suas comunidades, nos centros urbanos e no movimento indígena.

O documento final da reunião contém um mapeamento da atuação das mulheres no movimento indígena, destacando os principais problemas enfrentados e os desafios desta participação em defesa de direitos específicos e dos direitos gerais de seus povos, 'na união com os companheiros homens'. Para tal, elaboraram propostas nas áreas da saúde, educação e cultura, terra e alternativas de produção, e participação no movimento indígena. Para exemplificarem a recente inserção das mulheres no movimento indígena, 'dirigido até hoje majoritariamente por nossos parentes homens', listam um conjunto de ações praticadas pelas mulheres nas diversas áreas.

Essas ações dizem respeito aos problemas que enfrentam no dia a dia de suas comunidades, como o alcoolismo, a gravidez precoce, a violência contra a mulher indígena (sexual, física, psicológica, às vezes por parte de seus parceiros) e a construção de quartéis dentro das comunidades, 'que constituem uma agressão a nossa cultura e uma ameaça às mulheres indígenas'. Para se organizarem, enfrentam a falta de recursos para as atividades de conscientização, articulação e mobilização das mulheres indígenas. Não há conhecimento sobre os direitos da mulher, há pouca experiência organizativa e desvalorização dos seus esforços e trabalhos na base do movimento indígena. Além disso, a distância entre as comunidades e a falta de transporte para se deslocarem, são situações que dificultam a articulação das mulheres indígenas.

Há alimentação escassa em algumas comunidades que provoca a desnutrição principalmente infantil, há dificuldades de obtenção de matéria-prima para a fabricação dos artesanatos bem como escoamento de seus produtos, falta infra-estrutura e apoio governamental para o desenvolvimento das atividades produtivas, falta capacitação e orientação na busca de financiamento às suas atividades. Os serviços de saúde são inexistentes ou precários (falta de remédio e assistência adequada) nos distritos, postos de saúde e hospitais. Falta atendimento diferenciado na área da saúde, informação sobre as doenças sexualmente transmissíveis (DSTs) e acompanhamento médico da mãe e criança. As mulheres indígenas sentem vergonha de serem atendidas por profissionais não indígenas, geralmente homens. Poucas mulheres atuam nas áreas de saúde e educação.

Nos centros urbanos há indígenas que tem vergonha de ser índio(a), existe discriminação, pouca articulação entre as indígenas, mulheres sem emprego e ausência de políticas públicas específicas nas áreas de educação, saúde, justiça e emprego e renda. O número insuficiente de escolas nas áreas indígenas provoca a ida dos jovens aos centros urbanos, 'onde não tem onde morar, os rapazes adquirem vícios e as meninas às vezes se prostituem, levando doenças para dentro da área'. As mulheres se preocupam, portanto, com as consequências ao nível comunitário da migração de jovens para as cidades em busca de educação formal, que resultam em doenças, prostituição e uso excessivo de bebidas alcóolicas não indígenas. Na migração aos centros urbanos, além dessas inquietações, sentem a necessidade de reivindicar maior articulação entre

os/as indígenas, a implantação de políticas públicas específicas e alternativas à sobrevivência nesse espaço.

No Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, em abril de 2006, cerca de 30 representantes de vários povos e organizações do país discutiram a 'situação do movimento de mulheres indígenas no Brasil', para avaliação das políticas públicas e definição de estratégias de articulação e fortalecimento de seu movimento. Mesmo tendo em mãos o documento no momento final da escrita da tese é relevante citar que as propostas encaminhadas no evento corroboram as aqui referidas nas áreas de saúde da mulher/ saúde da família, violência contra a mulher/prostituição e sustentabilidade na visão de gênero.

### **Alternativas de Produção e Sustentabilidade**

A garantia da sustentabilidade é fundamental para as mulheres indígenas como forma de garantir os demais direitos por elas reivindicados. Um dos motivos principais da criação de organizações femininas é a realização de projetos para alternativas produtivas e auto-sustentáveis. O tema é debatido sob dois aspectos: aumento da capacidade produtiva e garantia de renda através principalmente do artesanato indígena, especialmente do trabalho das mulheres.

A importância de se ampliar as terras indígenas insuficientes para o tamanho populacional, bem como demarcar e acelerar todos os processos de regularização das terras indígenas, é parte constitutiva para a conquista de um programa de apoio à produção indígena. Ao lado disso, pleiteiam a preservação e conservação da biodiversidade, criação de um programa de recuperação ambiental dos territórios indígenas e programas de reciclagem do lixo doméstico nas terras indígenas.

No levantamento dos tipos de artesanato e economias de subsistência nas diversas regiões da Amazônia Brasileira, realizado por uma das coordenadoras do DMIAB/COIAB, verificou-se que essas atividades conseguem manter apenas a subsistência das comunidades, sendo que em algumas regiões há um alto índice de desnutrição infantil. Por isso, a necessidade de incentivo governamental para a

agricultura familiar indígena e programas de segurança alimentar. O desenvolvimento de programas sustentáveis - pelo órgão indigenista e demais organismos do governo federal - deve respeitar as especificidades regionais, étnicas e de gênero, os quais devem também incluir a revitalização da cultura e fortalecimento dos conhecimentos tradicionais.

Para conseguir estes propósitos, demandam o estímulo à linhas de crédito e participação das mulheres e organizações de mulheres indígenas (também dos centros urbanos) na gestão dos projetos econômicos (produção artesanal e agrícola) aos povos indígenas. Os projetos devem incluir programas de capacitação (novas técnicas de trabalho e produção), assessorias (elaboração de projetos, preenchimento de formulários), linhas de financiamento e créditos especiais adaptados às necessidades indígenas, com garantia de empreendimentos gerenciados por mulheres. A promoção do artesanato indígena requer mercado para compra de materiais, insumos e meios de produção, gastos com distribuição e venda, capacitação para melhoria das técnicas de produção e marketing. A criação de linhas de financiamento e créditos deve servir à estrutura de apoio à transmissão de técnicas de artesanato tradicional, capacitação para uso rentável dos recursos naturais como matérias-primas e técnicas de preservação do artesanato, e criação de associações de artesãos/ãs indígenas.

Resumindo, entre as alternativas econômicas reivindicam à melhoria do trabalho feminino e abertura do mercado aos seus produtos. Ao se referirem à viabilização de alternativas econômicas, 'enraizadas na organização sociocultural, econômica e ambiental dos nossos povos', solicitam a capacitação para captar e administrar tecnicamente os recursos financeiros na execução de planos de trabalho e projetos de produção (roça, plantio, criação de gado, artesanato, etc.). A demanda é pela realização de oficinas e cursos de capacitação (informática, artesanato, manejo florestal, piscicultura, plantio de tucum), estímulo à articulação de artesãos/ãs, espaço físico para fabricação de artesanatos, mercados para comercialização dos produtos das mulheres e discussão de projetos destinados a elas nas comunidades. Para a revitalização da cultura tradicional e preservação do meio ambiente, é de vital importância a demarcação e desobstrução das terras indígenas, invadidas por garimpeiros, quartéis militares e outros, que 'destroem o meio ambiente, contaminam os rios, lagos e igarapés, ameaçam a cultura e pirateiam a medicina tradicional e outras riquezas'.

## **Capacitação e Profissionalização**

Na I Conferência Nacional das Mulheres Indígenas as propostas diante da problemática 'educação, cultura e produção de conhecimento' dizem respeito à formação qualificada e diferenciada, com garantia da educação nos três níveis (médio, fundamental e universitário) e recursos dos segmentos envolvidos, principalmente governamentais. Particularmente sobre as mulheres, reivindicou-se sua participação no controle dos recursos repassados pelo governo para as escolas indígenas.

Na ocasião da Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas, em que se propôs diretrizes e orientações para políticas públicas para as mulheres indígenas, realizada em 2002, em Brasília, houve a elaboração de um 'programa de ensino básico e profissionalizante para indígenas', com ações que visam o ensino diferenciado, ou seja, uma metodologia e conteúdos diferenciados e não apenas uma educação bilingüe. As mulheres indígenas reivindicam a capacitação em programas educativos para suas atividades e necessidades básicas comunitárias. As escolas devem ser adaptadas às suas realidades, com uso de material didático específico e diferenciado, com representação indígena positiva e adequada, especialmente da mulher. O estímulo à autoria indígena também é enfatizado. Além disso, reivindicam a implementação do ensino fundamental e profissionalizante nas áreas indígenas, e cursos de extensão universitária para capacitar os indígenas no uso dos recursos naturais e capacitação específica para trabalhos femininos. Nas cidades, que haja apoio escolar diferenciado para indígenas.

A educação indígena diferenciada e bilíngüe deve obedecer a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação, com formação superior dos professores que atuam no magistério indígena. Pleiteiam a regulamentação e criação da 'escola indígena' nas Secretarias Estaduais de Educação, e que a coordenação do Ministério de Educação e Cultura (MEC) seja cumprida em todos os níveis do sistema educativo que atendem a população indígena. Os orçamentos para a educação indígena devem ser definidos e específicos, com co-gestão desse fundo entre indígenas e governo.

Para a formação de profissionais indígenas de nível superior e prático, reivindicam concurso público específico e diferenciado para o magistério indígena e programas diferenciados de formação superior indígena. Além disso, a implantação de cotas para estudantes indígenas nas universidades públicas federais e estaduais, com vestibular diferenciado em cursos específicos; incentivos fiscais para universidades particulares que concedam bolsas de estudos a estudantes indígenas; cursos preparatórios para o exame vestibular e bolsas de apoio destinadas a estudantes indígenas. Em todos esses casos, pedem a garantia de 30 % de vagas para as mulheres.

Além da formação de educadores/as indígenas de nível superior para exercer a docência no primeiro e segundo graus, requerem formação de profissionais indígenas de nível superior nas seguintes áreas: advocacia, saúde e antropologia. A formação de advogados/as especializados/as em direito indígena serve para atender a demanda por conhecimento das leis e procedimentos legais. A formação diferenciada e capacitação de agentes de saúde em nível superior – médicos/as, odontólogos/as, paramédicos/as, farmacêuticos/as, bioquímicos/as e administradores/as hospitalares - deve combinar a perspectiva educativa ocidental com a dos saberes tradicionais sobre saúde. E a formação de antropólogos/as responde à especialização no vocabulário da argumentação antropológica em favor da valorização da diferença, oferecendo ao mesmo tempo o acesso ao conhecimento sobre outras culturas.

De modo geral, portanto, pleiteiam a educação diferenciada, com maior número de professores/as indígenas e implementação dos ensinos de 5<sup>a</sup> à 8<sup>a</sup> série e médio nas comunidades, distribuição de material didático específico nas escolas indígenas, promoção do resgate e estudo da língua de origem e demais aspectos da cultura tradicional (canto, dança, artesanato, medicina), participação nos programas de educação ambiental e recuperação de áreas degradadas nas terras indígenas, exigência de formação superior dos professores indígenas. E, além das demandas básicas quanto aos serviços diferenciados, pedem o maior número de professoras.

## **Saúde da Mulher Indígena**

O tema da saúde da mulher é advogado pelas indígenas não como acesso aos direitos reprodutivos tal como no movimento de não indígenas, mas prioritariamente como reivindicação à saúde diferenciada, que respeite e atenda as especificidades dos diferentes povos indígenas, buscando paulatinamente a inclusão das mulheres nesse atendimento. A saúde é tema de referência em quase todos os eventos das mulheres indígenas, inclusive há aqueles exclusivos para discussão da temática. A maior participação das mulheres nos Conselhos e como profissionais de saúde, ao lado do reconhecimento das parteiras, vão de encontro às suas preocupações com serviços básicos e pelo fato de grande parte das mulheres sentirem-se inibidas perante os profissionais homens, principalmente na realização de exames ginecológicos.

Nesse sentido, em linhas gerais, pedem serviços de saneamento básico nas comunidades, melhoria nos serviços de saúde com ênfase no atendimento diferenciado, atenção integral à saúde da mulher (saúde reprodutiva e atendimento humanizado), reconhecimento das parteiras como trabalhadoras de saúde indígena, garantia de vagas às mulheres nos Conselhos de Saúde Locais e Distritais, trabalho em conjunto entre representantes tradicionais e da biomedicina, valorização e revitalização dos saberes indígenas especialmente das mulheres detentoras desses conhecimentos, plantio e uso de plantas medicinais e hortas comunitárias, combate à bebida alcoólica, viabilização de parcerias com organização de mulheres e entidades governamentais ou não, capacitação no atendimento à saúde indígena (conselheiras, parteiras, AIS, auxiliares de enfermagem e médicas) para atuação e conscientização quanto aos riscos do câncer de mama/colo de útero, prevenção das DST/AIDS e realização de exames ginecológicos.

As reivindicações das mulheres indígenas com respeito à saúde podem ser sistematizadas a partir das discussões travadas em vários eventos, como no Simpósio Estados Nacionais, Saúde e Mulheres Indígenas na Amazônia: políticas públicas, cultura e direitos reprodutivos no contexto pan-amazônico, ocorrido em abril de 2004, na cidade de Manaus. O objetivo geral do encontro foi o de promover uma discussão dos aspectos políticos, epidemiológicos e culturais da saúde da mulher índia. No Simpósio, as mulheres elaboraram demandas que seriam discutidas posteriormente em

outros encontros - como a I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas, momento que estariam reunidas indígenas de todo o país para apresentar suas propostas à I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (1<sup>a</sup> CNPM), ocasião de debates com as mulheres não indígenas, ambos realizados em julho de 2004, em Brasília. O atendimento à saúde da mulher indígena, portanto, contemplou particularidades étnicas e de gênero, em relação ao movimento indígena e de mulheres não indígenas.

As mesas redondas no Simpósio expuseram a pouca ênfase dada à saúde da mulher nos planejamentos e ações de saúde no subsistema de saúde indígena. E o fato dos levantamentos realizados pelas universidades e instituições de pesquisa terem concentrados seus esforços de análise em regiões específicas do país, levou a resultados generalizantes a todos os povos indígenas no Brasil. Apesar disso, apontou-se os riscos para a saúde das mulheres, como DSTs, câncer do aparelho reprodutor, infertilidade e alta mortalidade tanto infantil como materna. A dificuldade de diálogo e troca de experiência entre agentes governamentais e organizações indígenas é dificultada pelas grandes distâncias, alto custo de deslocamento, entraves diplomáticos e a inexistência de maior interação entre as instituições de pesquisa e os serviços de saúde que atuam nas áreas indígenas.

As mulheres indígenas pedem que sejam incluídas em todas as esferas de atendimento à saúde e que sejam valorizados o sistema tradicional de medicina indígena. A valorização e revitalização dos saberes indígenas devem abranger desde a área da alimentação tradicional, como incluir a preservação da saúde e da cura de doenças físicas e mentais, especialmente do saber das mulheres detentoras desses conhecimentos tradicionais. Nas ações dos diversos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), exigem a inclusão do tema da saúde reprodutiva, de programas de planejamento familiar e do trabalho das parteiras, articulando os saberes tradicionais e os da biomedicina, atendendo as especificidades de cada distrito. Além dessas exigências, pedem a garantia de informação às mulheres e jovens, com implementação da educação sexual e elaboração de material didático para jovens e adolescentes indígenas, residentes nas áreas indígenas e no espaço urbano.

As mulheres indígenas, como referido, pedem que a capacitação e seleção dos AISs sejam estendidas a um número maior de mulheres. A formação de práticos indígenas na

área de saúde inclui a capacitação na orientação preventiva com especial atenção à saúde da mulher - saúde reprodutiva, AIDS e DST, câncer de mama, colo e útero, dependência de drogas e álcool. Os/as agentes em saúde indígena devem promover o trabalho de prevenção e promoção da saúde através de material didático elaborados pelas comunidades, incluídos em palestras, cursos e seminários. O tipo de atendimento realizado na Casa de Saúde do Índio (CASAI) gera muitas polêmicas entre as indígenas, implicando em transformações estruturais, desde o espaço físico até o serviço especializado. Assim, pedem maior qualificação dos profissionais no acompanhamento dos pacientes, a reestruturação física e o asseguramento de orçamento no Plano Distrital às demandas por alimentação, transporte e manutenção de veículos no atendimento aos doentes.

Na Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI), comissão consultiva do Conselho Nacional de Saúde, no qual há quatro representantes de entidades indígenas, reivindicam a maior participação indígena, bem como conhecimento das atribuições e funcionamento das instituições que trabalham com saúde indígena - Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), FUNAI, prefeituras, organizações indígenas e entidades parceiras. A principal demanda das mulheres indígenas é que tenham garantida sua representação não somente na Comissão, como nos Conselhos de Saúde - Estaduais, Municipais e Distritais. Deste modo, podem atuar no controle e avaliação dos procedimentos dos diferentes profissionais que atuam na questão da saúde indígena e na capacitação dos conselheiros indígenas locais e distritais para melhor atendê-las. No âmbito do movimento indígena especificamente, pedem que se discuta e avalie a participação dos representantes indígenas na CISI, visando incluir as mulheres indígenas.

Na mesa de discussão do 'perfil demográfico da população indígena amazônica' no Simpósio, os apresentadores não indígenas argumentaram que não há queda nos níveis de fecundidade, apesar dos indicadores altos de mortalidade, principalmente infantil. A saúde da mulher indígena e a saúde materna, portanto, devem ser analisadas em conjunto. A decisão sobre o número de filhos e tamanho das famílias é defendida pelas indígenas como uma escolha étnica de cada povo, e mesmo que em alguns casos haja demandas por planejamento familiar, são as famílias indígenas que devem decidir o número de filhos almejado. Ao Estado cabe desempenhar a assistência à mulher em

todas as etapas do seu ciclo vital, principalmente na gestação, parto e puerpério, com acesso garantido nos programas do subsistema de atenção à saúde indígena.

O debate sobre direitos reprodutivos é alvo de controvérsias, como ocorrido na I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas, devido às lógicas diferenciadas entre as próprias indígenas, mas principalmente diante de não indígenas. A representante da Secretaria das Mulheres, numa das mesas de discussão do evento, ao argumentar sobre a questão dos direitos reprodutivos, enfatiza que "não é uma política de controle sexual, mas que homens e mulheres tenham acesso aos métodos contraceptivos e decidam o número de filhos, não só de filhos, mas de DST/AIDS". Mesmo ao fazer referência aos direitos como garantia ao acesso à informação e conhecimento, além da decisão pessoal e do casal quanto ao número de filhos, as indígenas reagem dizendo que 'queremos reproduzir'. O acesso aos métodos anticoncepcionais, portanto, é discutido desde que seja referenciado como 'uma escolha possível', no caso, entre os métodos tradicionais e os da biomedicina, respeitando as especificidades de cada povo.

O tema da saúde da mulher indígena faz alusão às diferenças entre a tradição indígena e os novos comportamentos adquiridos. Nesse sentido, as mulheres indígenas compararam os tempos antigo e atual, relacionando as mudanças ocorridas na estrutura tradicional de acordo com as diferentes formas de interação e diálogo com a sociedade envolvente e suas repercussões na saúde reprodutiva. As indígenas que se deslocam para o espaço urbano enfatizam a importância dos procedimentos tradicionais de saúde, bem como a valorização de determinados comportamentos aprendidos no mundo branco. O debate sobre o tamanho de suas famílias e planejamento familiar é discutido principalmente em relação às necessidades advindas das condições difíceis da vida na cidade. Um dos argumentos quanto ao menor número de filhos nos tempos atuais podem advir do repositionamento contra a valorização da mulher como reproduutora em seus povos. No entanto, este ponto de vista é variável de etnia para outra, pelas diferentes concepções do masculino e feminino. O fato de residirem no espaço urbano ou nas comunidades de origem, juntamente com a possibilidade de se engajarem no movimento indígena e estarem à frente das coordenações de suas organizações, também interferem no posicionamento assumido, conforme ilustrado na conversa entre duas indígenas, e testemunhado por uma delas:

"porque uma mulher que tivesse meninas em seguida, era justificada ser substituída, porque você sabe que na tradição indígena a mulher que colocasse filhos homens no mundo ela é respeitada, mas a mulher como eu que colocasse filhas no mundo, não era muito valorizada. Aí eu disse para ela, ainda bem que eu já saí da minha aldeia, estou na cidade, escapei com esta coisa".

A reflexão acerca da valorização das mulheres pelo seu papel de mãe, principalmente que gera filhos homens, se dá juntamente com a existência no mundo indígena de cuidados especiais no resguardo e de métodos contraceptivos. As mulheres têm refletido sobre suas realidades e mudanças ocorridas, explicando que anteriormente havia a existência de rezas e ervas medicinais, benzimento e pajelança, recursos utilizados para que houvesse um 'resguardo mais demorado' e cuidados especiais ao recém-nascido. As mulheres ressentem a falta de resguardo dos pais após o nascimento das crianças e cuidados em diferentes fases do seu ciclo vital, explicando esses fatores como resultantes do contato interétnico. Conforme a fala de uma Tukano residente em Manaus, isso decorre da 'chegada da civilização' e de sua experiência no internato:

"quando a menina se tornava moça, a partir daí, a moça era resguardada, os pajés tomavam conta da menina, fazendo toda aquela cerimônia, benzimento. A menina não podia comer coisas doces, a menina não podia comer coisas que pudesse trazer consequências terríveis culturalmente. Então quer dizer que este aparato das comunidades indígenas beneficiou muito bem as mulheres indígenas na época. Aí com a chegada da civilização, o que aconteceu? Eu já sou da fase do não resguardo, porque vocês sabem que quando nós começamos a estudar, nós tivemos que sair de nossas comunidades de origem, entrar nos internatos desde muito pequenas e as nossas menstruações, as jovens da minha época, elas não tiveram estes resguardos, estes cuidados especiais que as pessoas das idades anteriores tiveram. Havia certa preparação, cuidados específicos, as mulheres que tem os seus filhos, elas também eram resguardadas (...) quando a sua mulher está de resguardo, o homem também tem que entrar de resguardo (...) ele é o primeiro, ele é o principal, ele é importante, então neste caso ambos tinham que ficar de resguardo. (...) É da nossa tradição, é da nossa cultura, ambos ficarem resguardados para que coisas muito preocupantes não viessem acontecer com a vida dos recém-nascidos, eram cuidados que eles tinham. Aí no decorrer da vida, da maturidade da mulher, esta mulher sempre teve cuidados específicos, ervas medicinais."

Uma indígena técnica em enfermagem residente em Manaus, por outro lado, enfatiza que é justamente pela valorização na cultura tradicional da mulher com muitos filhos que não havia tempo para o resguardo. As mudanças nos cuidados com a saúde dos tempos atuais, com o uso de métodos contraceptivos e outros conhecimentos não indígenas, demonstram, para ela, como os comportamentos são experimentados

diferentemente na vida comunitária e na cidade, com implicações quanto ao grau de autonomia da mulher na decisão do número de filhos:

"a gente para se relacionar com nossos maridos, tirando de nossos avós até os dias de hoje, há mudanças sim, porém falando de origem, a gente não tinha direito de se relacionar com o marido quando quisesse, eles mandavam na gente, a gente não tinha direito de optar quantos filhos você gostaria de ter, porque quanto mais tu parisse mais valorizada você é, quer dizer você está aumentando a população nossa, na cabeça nossa de antigamente era isto (...) prevalecendo sempre o filho homem. E sendo assim, hoje a gente, com a televisão, informação, com o movimento, com as companheiras que nós temos, a gente sabe agora que existe anticoncepcional, que nós temos como se prevenir para a gente não fazer filhinhos escadinha, e a gente se acaba. Porque a gente tinha filho um atrás do outro. Não tinha condição de repor a saúde de volta, em todos os aspectos, então nossa vida era parir, passar mais tempo amamentando, grávida, nós não temos muito resguardo. Um pouco puxando para a minha área, a mulher passa uns dois dias, já está com um cestão atrás, um filho aqui do lado, ninguém sabe a distância que ela anda, pega sol, pega chuva, para nós indígenas atuais, isto é terrível né? (...) Hoje, no mundo branco, a gente sabe mais ou menos o que é resguardo, a gente já não quer pegar na vassoura, nós não vamos de sandália, quer dizer, a gente já tem uma casa bem mais limpinha, com água dentro, olha a diferença daquelas épocas para cá, então muita coisa mudou até os dias de hoje. Então, hoje, tem anticoncepcional, a gente fala muito de medicina tradicional, quando a gente fala medicina tradicional há parentes que vão para os seus roçados que tomam remédio escondido, a erva, porque? Porque o marido não deixa, ele quer saber de fazer filho, ele não quer saber se ela quer".

Para essa indígena, as dificuldades vivenciadas atualmente são explicadas como consequências do contato interétnico, pois as doenças do mundo do branco e o uso da biomedicina causaram mudanças no entendimento do que seja saúde, demonstrando ao mesmo tempo novas dificuldades, como a realização do exame ginecológico por parte das mulheres, principalmente se posta em prática por médicos homens:

"Nós temos vergonha de falar, não queremos abrir a perna para o branco, para a mulher, para examinar a gente, porque para nós é uma vergonha isto, nós sentimos vergonha. Então, a gente deixa de fazer muita coisa, a gente às vezes não sabe se expressar ou tem vergonha de falar, quanto mais fazer um preventivo. Então, tem senhoras, que tenho certeza, que estão com esta idade e não sabem o que é um preventivo, e muitas vezes, com costume de cada um, a gente não consegue mudar. Tá certo eu sou índia sim, mas se pegar uma senhora de mais idade, eu falo em termos de experiência que tenho tido [como técnica em enfermagem], é muito difícil você convencer, uns a gente convence, muitos não, é muito difícil! Então, a gente fala de interculturalidade, nós não somos iguais realmente, todos nós temos problemas diferentes. Hoje o mundo que nós vivemos, a gente tem que falar de DST para a mulherada. Os médicos eles tem suas terminologias, e se usar muito palavras difíceis a gente não entende não, então, as mulheres sofrem de corrimento? Sofrem sim, elas precisam de um preventivo, precisam de pré-natal, nós precisamos nos prevenir, não se cuidar quando as coisas já está acontecendo, da medicina preventiva, da medicina

curativa. Nós temos remédios (...) uma senhora antiga, muito valorizada neste meio da gente".

Uma coordenadora demonstra sua preocupação com as informações repassadas pelos meios de comunicação acerca da sexualidade que repercutem na educação das crianças nascidas no meio urbano, como a ausência da disciplina 'educação sexual' nas comunidades indígenas. Para ela há diferenças significativas entre sua experiência e a de seu filho, 'as crianças que nascem dentro da área urbana conhecem mais do que as mães'. Essa preocupação, ademais os depoimentos decorrentes de uma série de novas vivências, demonstra ao mesmo tempo as mulheres estão muito próximas da realidade não indígena e não renegam os cuidados tradicionais de saúde. O exame das dificuldades enfrentadas no espaço urbano é feito a partir dos valores da vida comunitária, pois a pessoa que mora na cidade 'já não pesca, não vai mais para a roça, não faz mais o beiju e começa a compor a sociedade branca', quer dizer, 'a pagar telefone, água e um monte de coisa', fatores que tornam a situação das mulheres bastante difícil, com implicações também na sua saúde. Diante desse quadro, 'indígenas urbanos' reivindicam a existência de políticas públicas que contemplem suas reais necessidades de assistência médica, levando em conta as especificidades étnicas e de gênero. Desse modo, solicitam a criação de postos de atendimento diferenciado de saúde, com atendimento especializado para a mulher indígena - saúde reprodutiva, prevenção, diagnóstico e tratamento.

A questão da saúde, uma das demandas importantes das mulheres, é também prioridade nas reivindicações dos povos indígenas. Um olhar atento aos relatórios e documentos finais das nove Conferências Regionais, realizadas a partir de dezembro de 2004, e da Conferência Nacional dos Povos Indígenas em 2006, promovidas pela FUNAI, demonstram a pouca ênfase às questões de gênero, e quando há alusão específica às mulheres ela é tratada na seção de 'atenção à saúde indígena'. As regiões que compõem a Amazônia Brasileira preocupam-se com o atendimento específico e diferenciado às mulheres, ao lado de adolescentes mães, crianças e idosos. As mulheres aparecem por suas posições enquanto mães e responsáveis pela nutrição familiar (Relatório Final 2006:25) ou como especialistas tradicionais em saúde, parteiras e curandeiras. Nesse sentido, advogam seu reconhecimento como categoria profissional pelas comunidades,

órgãos públicos e conselhos profissionais. No documento das regiões do Pará, Maranhão, Amapá e norte do Mato Grosso, se explicita a preocupação em 'garantir atendimento diferenciado às mulheres, respeitando a tradição de cada povo', e 'que se incentive a formação de agentes de saúde e médicas mulheres, pois há resistência contra o atendimento que vem sendo aplicado nas aldeias, comprometendo a saúde da mulher indígenas'. Além disso, "implementar políticas públicas de incentivo de resgate, revitalização e fortalecimento da medicina tradicional dos povos indígenas, remunerando, dando condições e respeitando as parteiras e pajés (idem: 146).

A melhoria na área da saúde é acompanhada da resolução de outros problemas vivenciados nas comunidades, como o alcoolismo e a violência contra a mulher. Essas questões pleiteadas pelas mulheres são demandas 'novas' no movimento indígena. Embora a violência contra as mulheres possa ser assunto de fóruns indígenas, quando por exemplo se argumenta contra a presença de invasores em suas terras (militares, garimpeiros, entre outros), as mulheres a problematizam, ainda, em relação àquela sofrida pela ação dos próprios parentes. O alcoolismo é explicado, principalmente pelas mulheres de Roraima, como uma das causas principais dessas violências. A embriaguez alcoólica dos jovens se torna cada vez mais preocupação das mulheres, ao lado da gravidez das jovens e aquisição de DSTs.

### **Violência Contra a Mulher Indígena**

A violência 'não existe só em Roraima', enfatiza a coordenadora do DMIAB/COIAB, referindo-se as violências em geral, as praticadas contra as mulheres e pelas próprias mulheres, que ocorrem :

"na sua própria casa, com seus maridos e seus filhos embriagados, a violência sexual, o abuso sexual, acontece mais com as mulheres indígenas residentes na cidade e nas fronteiras onde estão instalados os pelotões militares. Nas terras em conflitos, as mulheres também tem sido vítimas de ameaças de morte (...) as mulheres violentadas por seus maridos, vendo os maridos ameaçados, a própria mulher violenta".

As violências são caracterizadas sob diversas formas e ocorrem tanto nas comunidades como nos espaços urbanos. No âmbito comunitário há a proibição imposta pelos

homens de participar das reuniões de mulheres e agressões físicas e morais - infidelidade dos maridos, abandono de mulheres grávidas por seus companheiros ou o hábito poligâmico de alguns homens. As violências não acontecem somente contra as mulheres, mas elas mesmas podem se tornam violentas, como enfatizado pela Índia de Roraima, local no qual a violência é atrelada à problemática do alcoolismo. Assim, novas violências são introduzidas após o contato interétnico. Por trás dessas discussões há a comparação entre os modos de vida tradicionais e atuais, comportamentos hoje encarados como violentos mas que outrora foram considerados como parte da cultura tradicional, ou vice-versa. Assim, modelos antigos e atuais das relações de gênero convivem mutuamente e são resultantes das transformações geradas pelo contato interétnico.

Há demandas referentes às violências contra as mulheres e as que sofrem seus povos, como a invasão de suas terras e a difícil relação com o Estado na efetivação de seus direitos. Diante desse quadro, formulam propostas para reivindicar a instalação e funcionamento dos diversos órgãos na defesa dos direitos das mulheres indígenas; punição dos responsáveis pela violência doméstica, sexual e estupro contra as mesmas; implementação de um sistema de informação de dados sobre a incidência de estupro, abuso sexual e aliciamento de meninas; federalização e punição, na forma de lei, dos crimes (abusos de poder, estupros, abandono de paternidade, outras violências) praticados contra as mulheres indígenas por brancos, principalmente nas áreas de fronteira.

A problemática da violência contra a mulher indígena (física, psicológica e moral) aparece atrelada ao alcoolismo, uso de drogas e prostituição. Na Oficina de Capacitação em Brasília foi elaborado um 'programa de combate à violência', que inclui entre suas demandas principalmente a desintrusão das terras indígenas e regulamentação do poder de polícia da FUNAI para vigiar e prender aliciadores de mulheres para a prostituição ou de jovens indígenas para o tráfico de drogas e o contrabando, pistoleiros e foragidos da lei refugiados em áreas indígenas, etc. E para a prevenção de abusos contra a mulher indígena (estupro, abandono do lar, indução ao aborto, agenciamento de serviço doméstico) é requisitada o controle legal e a vigilância da ação dos militares servindo em áreas indígenas. A criação de uma Ouvidoria Federal para registrar os casos de abusos e ações ilegais que afetam a vida das mulheres indígenas também foi

reivindicada, assim como a realização de uma campanha de combate à violência contra a mulher, com conscientização e controle legal do abuso, estupro e violências (doméstica, psicológica e moral). Nas comunidades, o estímulo à formação de conselhos para prevenir a violência, receber denúncias e resolver conflitos.

No Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, em 2006, se reafirma as necessidades apontadas de realização de um diagnóstico dos casos de violência contra as mulheres indígenas, a cargo das organizações de mulheres junto às comunidades. O combate à violência contra a mulher aborda a capacitação das indígenas acerca dos direitos humanos e legislação indígena. A denúncia nos órgãos competentes deve respeitar as leis internas das comunidades. A preocupação das mulheres é direcionada às suas comunidades, com a realização de oficinas de conscientização sobre a violência doméstica. E aos/as jovens são referidas medidas para criação de programas informativos e palestras sobre violência contra a mulher, alcoolismo, drogas e prostituição.

Pode-se afirmar que duas das principais bandeiras de luta das indígenas de Roraima são as relacionadas ao combate ao alcoolismo e à violência contra a mulher, temas para elas inter-relacionados e em cima dos quais são realizados diversos encontros e elaboração de cartilhas. Em agosto de 2001 é apresentada a Cartilha sobre Alcoolismo intitulada 'Não à bebida alcoólica, sim à comunidade', fruto da parceria entre CIR, OPIR e OMIR e apoio da Diocese de Roraima e DSL/RR. Através do lema 'dizer sim à comunidade, não à bebida forte', os povos indígenas de Roraima descrevem os diversos tipos de bebidas, tradicionais ou não, e as consequências danosas do seu uso freqüente nos âmbitos doméstico-familiar e comunitário. Explicitam que a prevenção ao uso abusivo do álcool deve ser feita nas escolas, para as crianças e jovens, para 'conscientizá-los de que é uma droga muito perigosa'. Além disso, deve-se apoiar o parente, 'nos unir, fazer reuniões com toda a comunidade, falar sobre o problema do alcoolismo'. A responsabilidade é de todos, pois 'não podemos esquecer que o alcoolismo leva ao enfraquecimento da luta por nossos direitos, por nossa terra'.

A problemática da violência contra a mulher também tem motivado as indígenas roraimenses a realizar nos últimos anos oficinas e elaboração de uma cartilha. O objetivo é promover o debate não somente entre as mulheres mas envolvendo os

homens de seus povos. Além disso, responder às violações cometidas contra as mulheres sob o ponto de vista de suas próprias culturas, ou seja, elaborando punições contra os agressores de acordo com os moldes tradicionais, embora em alguns casos se recorra às instâncias judiciais não indígenas. As mulheres vêem o problema da violência como relacionado diretamente ao consumo de bebidas alcoólicas, cachaça ou bebida tradicional forte (*pajuaru*). O alcoolismo de jovens e adulto é importante fonte de conflito familiar, o que faz com que seja apontado pelas mulheres com um dos graves problemas enfrentados em suas comunidades, pois causador da violência doméstica.

No tempo antigo os casos de violência 'existiam, mas não como hoje' e costumes não considerados violentos hoje o são ('amarra pessoa que errou'). Havia momentos específicos de violência, como os provocados pelo uso do *caxiri* forte que resultava em brigas: 'bebida forte e fofoca destrói nossa comunidade'. As violências podiam ser caracterizadas como 'conflitos entre tribos' e relativas aos conflitos conjugais, citados como 'ciúmes nas festas' e a 'falta de liberdade para as mulheres': 'a mulher tinha medo de deixar o marido porque podia ser morta'. A violência, portanto, está diretamente relacionada ao consumo de bebidas indígenas fortes (*caxiri* e *pajuaru*) e bebidas não indígenas obtidas na cidade ou nas festas realizadas nas comunidades pelos políticos. As violências podem ocorrer por diversos motivos: fofoca, inveja, falta de respeito, 'falta de acordo', traição, furtos e ameaças. Entre homens e mulheres, por desentendimentos familiares e 'desconfiança entre esposos', como 'ciúmes dos maridos porque as mulheres participam de reuniões fora da aldeia', 'homens que querem ter muitos filhos em seguida sem dar liberdade à mulher', 'forçar a relação sexual quando a mulher não quer', 'sexo quando o marido está bêbado', não respeito ao resguardo e menstruação da mulher. Citam ainda, a realização de 'laqueadura nas mulheres sem necessidade'.

O enfrentamento das violências privilegia a retomada de traços da própria cultura através do sistema médico tradicional, da redução dos dias de fermentação da bebida, da realização de festas somente com *caxiri*, do respeito aos idosos, da 'punição com pimenta' e do diálogo ('conselhos e orientações') entre pais e filhos. Toda a comunidade deve estar envolvida para resolução dos problemas enfrentados, pois 'o problema de uma família interfere em todas as famílias'. Desse modo, tuxauas, capatazes, conselheiros, agentes indígenas de saúde, catequistas, professores, membros dos clubes das mães e da OMIR, todos/as devem atuar conjuntamente para diminuir as violências e

apoiar a vítima. Os homens devem trabalhar junto com as mulheres, dando apoio e participando das reuniões.

Há diversos modos de encaminhamento dos casos de violências no âmbito comunitário, sendo que somente os crimes mais graves devem ser denunciados em instituições não indígenas. O principal ponto se refere à discussão conjunta (e interna) na resolução do problema. A comunidade deve criar um grupo de fiscalização, registrar os casos de violência e realizar um regimento comunitário com os tipos e critérios de punição (exílio, trabalho gratuito, tempo de duração). As comunidades que moram próximas às vilas não indígenas devem realizar abaixo-assinados para dar aos comerciantes dessas localidades proibindo-os de vender bebidas alcoólicas aos indígenas. Deve haver a realização de campanhas de conscientização e prevenção da violência e uso de álcool nas assembleias e escolas, com palestras, vídeos e teatro. O apoio às vítimas de violência e sua família, deve ser realizado através de projetos para arcar com o seu sustento. Se necessário, encaminhar a vítima ao especialista de saúde. Deve haver a formação de grupo de mulheres para 'dar conselhos', apoiar e encaminhar os casos de violências contra as mulheres. Em todos esses casos, as mulheres devem buscar ajuda com a organização de mulheres, e a comunidade deve apoiar a decisão comunitária ou de sua organização representativa nos casos a ela encaminhados.

## **Direitos das Mulheres Indígenas**

As principais demandas das mulheres indígenas nas diversas áreas - condições de saúde, políticas de educação, manutenção da tradição, acesso a terra, desenvolvimento de alternativas econômicas, combate à discriminação e violência contra a mulher - aparecem inter-relacionadas. A não regularização das terras indígenas em muitos locais, e mesmo naqueles em que houve tal regularização, tem permitido a entrada de uma série de problemas que afetam os povos indígenas em geral, as mulheres em particular. A inserção das mulheres no movimento indígena tem fomentado a discussão não só destas problemáticas como de novas reivindicações, pois estão preocupadas com as situações coletivas de seus povos e não somente com as próprias condições.

A participação das mulheres nos assuntos comunitários, nas organizações de mulheres e no movimento indígena, embora tenha esbarrado com uma série de entraves, tem sido o propulsor da busca por 'direitos iguais' e 'direitos específicos', contra as variadas violências, pela formação prática e profissionalizante das mulheres e participação ativa nos assuntos gerenciados até então pelas lideranças masculinas. Para tal, apresentam propostas para sua maior participação em todas as esferas - comunitárias, do movimento indígena e organismos governamentais ou não.

As lideranças indígenas femininas para defesa de seus direitos políticos reivindicam a garantia da participação das mulheres na tomada de decisões, como sua inserção nos diversos Conselhos - fiscais locais, de lideranças, de mulheres, de educação e saúde - nas esferas municipais, estaduais e nacionais. Demandam também o cargo de administrador/a regional da FUNAI, representatividade na Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres e ampliação do número de vagas no CNDM, bem como a participação em todas as instâncias de discussões e deliberações de políticas públicas - formulação, definição, gerenciamento, monitoramento e execução das mesmas. Além da criação de um Ministério Indígena que assegure a participação das mulheres indígenas.

Para maior capacitação pedem a realização de oficinas para mulheres indígenas nas diversas áreas (administração, leis, negociação política com os brancos, educação, saúde, etc.) e consolidação dos novos espaços para negociar os interesses das mulheres – na FUNAI, no movimento e organizações indígenas, nos diversos Conselhos, etc. Assembléias comunitárias, regionais, estaduais e nacionais entre as mulheres também são reivindicadas, ao lado da maior participação nas associações femininas locais para realização de tarefas femininas.

As experiências vivenciadas pela migração de jovens aos centros urbanos e outras situações de contato, também fazem parte dos seus propósitos de lutas, pelo papel das mulheres na (re)produção dessas sociedades. A maior participação política das mulheres indígenas nos diferentes âmbitos e ações direcionadas à seus povos, provoca a discussão sobre seu (re) posicionamento e as concepções de gênero em suas comunidades. Ao se tornarem atrizes no campo da política e das negociações com a sociedade não indígena, passam a representar não somente seus interesses, mas principalmente o de seus povos, como elas preferem sugerir em muitas ocasiões.

Em todos os desafios implementados pelas mulheres, reivindicam a união dos esforços entre homens e mulheres nas organizações e no movimento indígena, nas comunidades e no contexto urbano. Fortalecer o associativismo local de mulheres e inserção no movimento indígena constitui reivindicação básica, para aquisição de maior experiência organizativa, capacitação e formação nas diversas áreas e informação sobre os direitos específicos de gênero e de seus povos. A parceria com indígenas e não indígenas é buscada para defender seus direitos e possibilitar o processo organizativo.

Para sua participação política, portanto, as mulheres almejam maior inserção nas atividades do movimento indígena (organizações e eventos diversos), fortalecimento das organizações locais de mulheres, articulação e parceria com organizações de mulheres não indígenas e outras entidades, criação de associações de mulheres indígenas, fortalecimento da luta pelos direitos específicos de mulheres e de seus povos, defesa dos direitos específicos nas instâncias governamentais, luta contra a discriminação e violências cometidas contra as mulheres indígenas, educação e formação das mulheres, e participação nos diferentes encontros de mulheres.

### **3.2 A Especificidade da Luta das Mulheres Indígenas**

As propostas do I Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira são assumidas no II Encontro, ocorrido um ano depois. É interessante verificar essas demandas na ocasião do 'I Fórum Permanente dos Povos Indígenas da Amazônia: Políticas Públicas do Estado Brasileiro na visão dos Povos Indígenas', organizado pela COIAB, em 2003 na cidade de Manaus, dias depois do II Encontro de Mulheres. Nesse momento as mulheres estavam presentes ao lado de um grande número de lideranças masculinas de todo o país com intuito de analisar a relação entre povos indígenas e Estado e definir políticas públicas específicas. Para tal propósito, realizaram grupos de trabalhos abrangendo temas como terras indígenas, recursos naturais e biodiversidade; educação e saúde indígena; etnodesenvolvimento; mulheres, jovens e crianças indígenas; política partidária e movimento indígena; alianças e articulações do movimento indígena. Os grupos que tratavam de preocupações gerais do movimento indígena foram coordenados pelos homens, sendo que às mulheres coube apresentarem as propostas do grupo 'mulheres, jovens e crianças indígenas'. A coordenadora do

DMIAB/COIAB apresentou as demandas anteriormente discutidas no II Encontro de Mulheres, inicialmente chamando atenção dos homens para o fato de que:

"o homem precisa mais de conscientização da participação das mulheres nas diversas instâncias, isto foi uma avaliação que foi feita por nós mulheres, como companheiras, como filhas, como esposas, que a maioria aqui são casadas, porque esta conscientização? Porque às vezes, dentro de uma organização regional a gente tem visto que as lideranças, mesmo de base, eles não tem dado muito apoio, eu não sei em que sentido, mas segundo as colocações aqui que as mulheres fizeram, muitas vezes porque as pessoas não entenderam ainda o porquê da nossa organização. Nós sempre dizemos nas nossas colocações que não criamos organizações para separar do movimento indígena, mas sim para fortalecer, mas é específico, porque tem coisas muito pequenas, que deixam de discutir, então estas coisas internas que a gente conversa nestas organizações. Então, queremos que os senhores tenham esta consciência e ajudem a colaborar com estas organizações que são suas mulheres, suas famílias, filhos, parentes que estão nas bases, isto que nós queremos a colaboração dos senhores, como lideranças, lideranças homens".

A preocupação com o reconhecimento de suas demandas no movimento indígena, advém do fato de que "nós aqui [no fórum] falamos das coisas maiores, mas tem que lembrar as coisas mínimas que é mais importante para vocês lá nas bases", ou seja, colocam as mulheres no cerne das preocupações com os problemas cotidianos da vida comunitária ('coisas mínimas') e não somente com as demandas gerais do movimento indígena ('coisas maiores'). Para tal, demonstram a validade das propostas das mulheres ao se referirem ao seu maior envolvimento nas necessidades doméstico-familiares e comunitárias, inclusive pela razão de que no encontro foram as mulheres que trouxeram artesanato para vender.

Ratificando a inclusão de reivindicações específicas, apresentam propostas para as diferentes gerações, sustentando que as organizações indígenas deveriam abrir espaço para participação dos/as jovens. Nesse sentido, reafirmam as demandas do movimento indígena com relação à valorização (e repasse) dos conhecimentos tradicionais e do ensino formal para crianças e jovens. Nos aspectos educacionais, também há a preocupação com o analfabetismo da maior parte das mulheres, que 'querem ler e não sabem dar o preço, não sabe nem quanto custa o seu trabalho'.

O reconhecimento da luta das mulheres por parte das lideranças masculinas é referenciado pelo fortalecimento da autonomia das organizações de mulheres e um

trabalho conjunto com os homens, como explica uma indígena Wapichana: "queremos apoio dos homens porque nós mulheres, não só mulheres indígenas, nós estamos sofrendo um tipo de violência (...) então nós estamos aqui também para ocupar o espaço, para ajudar vocês, não divisão". E, ainda, conforme uma outra indígena esclarece:

"o movimento de mulheres é para somar a luta do movimento indígena junto com os homens, a gente está vendo que alguns homens estão já meio apavorados, achando que nós queremos tomar o espaço deles, não é isto não. O que a gente precisa discutir é a relação de gênero entre o movimento, porque a gente percebe muito ainda o machismo dentro do nosso trabalho e a gente precisa, cada vez mais, ir conquistando o espaço junto com os homens, para a gente dar conta das nossas especificidades, da saúde, da educação, do auto sustento, quer dizer, tem muita coisa que vocês não estão dando conta, então a gente precisa ajudar essas coisas acontecerem, é por isto que a gente está aqui e precisou criar este Departamento para realmente cuidar destas especificidades, porque senão acaba a gente querendo sempre melhoria para o movimento indígena, mas tem uma parte muito especial que é a nossa, a questão da mulher, o relacionamento entre as famílias, isto é muito importante, também para ser discutido entre as famílias nas aldeias, e é isto que a gente quer garantir neste momento, que a gente não quer dividir, que a gente não quer tomar o espaço dos homens, mas a gente quer somar, a gente quer cada vez mais fortalecer o nosso movimento indígena para a gente conquistar os nossos direitos em pé de igualdade".

Pelo fato desse encontro contar com expressiva representação masculina, as mulheres vêm este momento como oportuno para se referir às suas especificidades de gênero, exigindo maior apoio de seus companheiros. Para elas, o enfrentamento de questões de caráter locais - o relacionamento entre as famílias, a preocupação com a educação das crianças e jovens, o desenvolvimento sustentável e a revitalização da cultura, entre outras - tem correlação e interferem no âmbito das reivindicações indígenas gerais, e os homens, em suas palavras, não estão dando conta de conquistar tais reivindicações. Quer dizer, os problemas básicos são muitos e elas estão dispostas a fortalecer o movimento, a colaborar nesta empreitada 'em união com os homens'.

A problemática da violência, embora tenha sido levantada no II Encontro do DMIAB/COIAB, não foi apresentada no Fórum, o que fez com que um líder Macuxi chamassem atenção para 'as violências sexuais causadas às mulheres indígenas, violentadas por militares e também pelos parentes indígenas'. Ele sugere assessoria jurídica e amparo às crianças 'que ficam abandonados aí, sem casa e sem família'. Essa fala masculina em relação à questão da violência pode advir do fato de que esta é uma das bandeiras de

luta mais significativas das mulheres no Estado de Roraima, local de origem de tal liderança, fato que não permite a generalização da existência do 'machismo' e resistência por parte dos homens em relação às reivindicações das mulheres.

Ao mesmo tempo que determinados homens cooperaram com as mulheres, 'lembrando' de temas como a violência, houve insinuações jocosas no momento da apresentação de suas propostas à platéia. Nessa ocasião determinados homens aclamavam que 'está tudo aprovado', não havendo abertura para discussões maiores como as ocorridas com as outras temáticas do evento. Assim, não se pode desconsiderar a difícil relação com as lideranças masculinas, tradicionais/locais ou coordenadores das organizações e militantes do movimento indígena, sendo um dos pontos enfatizados pelas mulheres como entraves ao seu processo organizativo. O Fórum foi um momento expressivo desse embate porque demonstrou pela primeira vez a representação formal das mulheres através do Departamento, abrindo um espaço ritualizado da presença feminina na colocação de demandas específicas. Por trás dos embates entre mulheres e líderes homens das organizações e comunidades, está a problemática da especificidade ou não da luta das mulheres dentro do movimento indígena e também do movimento de mulheres não indígenas. Conforme sustenta o depoimento de uma liderança feminina:

"o movimento de mulheres é para fortalecer o movimento em geral, a discussão é unânime, a política dos povos indígenas é única, só que tem uma diferença, que a organização de mulheres tem uma questão específica que tem que ser discutida dentro do movimento de mulheres (...). Então a gente está vendo a nível nacional, a nível internacional, a mulher tem sua especificidade, a gente não pode deixar isto de lado e creio que as mulheres indígenas tem que saber ir buscar, se capacitar".

Para ela, há diferença entre as lutas do movimento indígena, que "vê a parte política, demarcação das terras, invasão de terra, reivindicar saúde, educação, uma parte geral", enquanto o movimento das mulheres:

"tem coisas específicas mulher, tem a violência intrafamiliar, a violência da criança e do adolescente, tem o estupro, tem a bebida, assassinatos, é problema que tem que ser discutido especificamente mulher, o caso do abandono, separação de casais, não é o movimento maior que vai discutir uma coisa específica mulher".

Deste modo, novas problemáticas têm sido pleiteadas pelas mulheres, o que aponta para a singularidade de seu movimento em relação aos movimentos indígena e de mulheres não indígenas. As demandas de gênero demonstram a consciência das mulheres com as necessidades (inter)comunitárias e sua correlação com demais reivindicações indígenas. Temas gerais e específicos aparecem imbricados, como na fala de uma indígena quando intenta requerer, através das atividades do artesanato, a estrutura econômica para sua organização para conseguir solucionar os demais problemas: "a parte do artesanato que a gente tem que lutar para ter uma estrutura própria, é mais para buscar apoio, dar apoio às mulheres que precisam, por exemplo, lá existe muito estupro, prostituição".

As mulheres indígenas confirmam a unidade de suas lutas com a de seus povos, ao mesmo tempo em que estabelecem o fortalecimento de espaços organizativos próprios. Contudo, o reconhecimento das especificidades das mulheres é fator divergente entre as próprias mulheres, verificado em seus discursos e práticas políticas, fazendo da temática uma das ambivalências do seu processo organizativo. O tema das relações entre homens e mulheres elucida a posição das mulheres, até então de não participantes diretas das questões políticas dos povos indígenas. Além disso, o contato e maior interação com a sociedade não indígena têm provocado significativas reflexões sobre quais aspectos da organização social devem ou não ser preservados, dado que determinadas particularidades da cultura tradicional ainda vigentes não tem mais respaldo devido às modificações na própria organização social. Essas transformações têm consequências nas relações de gênero, interferindo no âmbito doméstico e nas concepções do masculino e feminino nos diferentes povos.

As próprias mulheres, com exemplos concretos, reavalam este contexto. Como é o caso de uma liderança que expressa o fato de que em sua etnia as opiniões femininas sobre os assuntos comunitários são manifestadas por parte de seus maridos, por causa da proibição de falarem nas reuniões coletivas. Determinadas mulheres têm questionado este tipo de interlocução e recusa em ouvir diretamente a voz feminina. A falta de apoio por parte dos homens para que possam participar mais freqüentemente das atividades tanto no espaço comunitário como para além dele, chega a interferir diretamente no bom andamento do seu processo organizativo, pois muitas mulheres desistem de freqüentar espaços próprios por causa das ameaças e/ou proibições de seus maridos. Os comportamentos dos gêneros no tempo antigo têm implicações nos dias atuais e

precisam ser contextualizados, não só no tempo como também nos novos espaços em que ocorrem, nas organizações e cidades. Nas organizações indígenas em que há departamentos de mulheres, uma coordenadora expressa que a conquista de espaços femininos é feita mediante 'muita conversa' com os coordenadores para execução de um plano conjunto entre mulheres e homens, explicitando que essa luta depende dos esforços das próprias mulheres:

"nós como mulheres enfrentamos vários problemas também, então no início nós fomos vistas como se nós quiséssemos separar o trabalho dos diretores com o Departamento, com a coordenação, tanto assim que nós trabalhamos dois anos voluntariamente. Então, isto foi nossa luta e hoje em dia de tanto nós conversar, fazer com que eles entendam que nós mulheres não queremos separar o trabalho do homem e da mulher, não queremos ser melhor que eles, mas trabalhar em parceria. Então, depois de várias reivindicações que nós fizemos (...) nós conseguimos o nosso objetivo que é fazer com que as três [mulheres] do Departamento, ganhassem também igual a eles, então isto nós conseguimos. Eles já nos vê como parceiras, então eu acho que primeiramente depende de nós mulheres mesmo fazer com que eles entendam, que seja conscientizado de ver as mulheres como parceiras (...) depende muito de nós mesmo, lutar pelos nossos ideais, pelos nossos interesses".

Influenciar e conscientizar os homens da relevância do associativismo das mulheres é, portanto, uma estratégia das mulheres à frente das organizações, conforme também sustenta a indígena de Roraima:

"como a companheira falou que não podia vir porque o marido não deixava, mas nós a gente procura conquistar as lideranças da comunidade, quem são? É o tuxaua, os professores, os agentes de saúde, os catequistas (...) porque quem se preocupa mais com a vida? Somos nós mulheres quem se preocupa mais com a vida, com a nossa saúde. Então sempre coloco assim para os homens, para as lideranças, e na reunião que a gente faz a gente convida os homens para participar junto, para ouvir o que a gente está falando mesmo, do que a gente está falando, porque uma desconfiança que eles tem, de sair, mandar a esposa para a reunião (...). Sempre coloco assim, olha nós tem que ser igual, assim como você tem conhecimento, ela tem que ter conhecimento também, agora se você não confia na sua esposa para viajar só, então acompanha, acompanha ela, quem sabe você vai aprender lá com nós também".

Além das divergências com as lideranças masculinas locais e o fato dos coordenadores poderem não considerar a importância de suas demandas, pode ocorrer que as mulheres ao ocuparem cargos nas organizações mistas apenas exerçam a função de secretariado, tendo pouca ou nenhuma influência nas tomadas de decisão. Ao mesmo tempo, a

presença das mulheres nesses postos e no movimento indígena não assegura que estejam lutando por demandas de gênero, nem pelos direitos das mulheres. Esses pontos serão discutidos com maior profundidade (cf. Capítulos Quarto e Sexto).

\* \* \*

Os encontros são momentos por excelência de troca de experiências entre as mulheres indígenas de povos e tradições diferentes, que as colocam a par das várias problemáticas indígenas, além do fortalecimento mútuo de seus processos organizativos. Os eventos organizados pelo DMIAB/COIAB demonstram não somente as dificuldades enfrentadas pelo Departamento em si, mas questões gerais referentes ao processo organizativo das mulheres indígenas da Amazônia Brasileira. É a partir da atuação das mulheres em suas comunidades que podem elaborar propostas aos problemas enfrentados nas áreas de educação, saúde, alternativas de produção econômica, participação política e processo organizativo, violência, alcoolismo, migração dos jovens para as cidades, entre outros. O que resulta nos esforços de união das mulheres com os homens de seus povos para concretização de suas demandas nas atividades comunitárias, na maior participação associativa das mulheres nos locais em que o processo organizativo ainda se encontra de modo incipiente, na necessidade de capacitação e realização de cursos diversos, e na busca de parceira com não indígenas para conquista desses objetivos.

É demonstrada explicitamente a especificidade da luta das mulheres em relação ao movimento indígena. Junto aos homens pleiteiam 'somar' e 'fortalecer' a luta conjunta. As mulheres discutem a necessidade de ocuparem espaços e enfatizam temáticas até então 'esquecidas' pelo movimento maior, como a denúncia da violência contra a mulher e assuntos referentes ao universo familiar. A especificidade de suas lutas é garantida pelo papel que ocupam na esfera comunitária, como mães e responsáveis pelo bem-estar coletivo dos parentes próximos. É na denominação de um modelo de liderança próprio que as mulheres demonstram como sua participação política é importante nos mais diversos âmbitos em que atuam.

Ao se inserirem nas organizações, novas atividades e funções são atribuídas às mulheres. É nos momentos em que se reúnem em espaços maiores e com outras etnias que elas apresentam as dificuldades até então enfrentadas no cargo de representantes de

organizações, a nível local, regional e/ou estadual, e nacional. Agora estão infiltradas em processos burocráticos até então inusitados, requerendo maior capacitação em todos os aspectos. Há um interesse pela qualidade das atividades de subsistência, seja para consumo próprio como para geração de renda. Nos aspectos educacionais e de saúde, reafirmam as demandas de seus povos, introduzindo sua participação também nos diversos Conselhos em que se discutem tais questões e através dos quais podem concretizar suas ações nesses campos. A violência sofrida pelas mulheres é igualmente alvo de suas prioridades. Para conseguir seus objetivos demandam não somente serem capacitadas, mas a maior participação política a nível local e no espaço político propriamente dito. O que faz da problemática da representatividade das mulheres no âmbito nacional questão continuamente debatida, e recentemente resultado em ações concretas como a criação da comissão provisória para essa articulação. O trabalho por elas empreendido é repleto de dificuldades e sua inserção no processo organizativo, portanto, denota problemas internos, nas suas comunidades, mas também nas organizações e na relação travada com diversas agências através dos apoios recebidos para suas atividades.

## **SEGUNDA PARTE**

A Segunda Parte da tese é subdividida em três capítulos cujo propósito principal é analisar o resultado da inserção das mulheres indígenas no mundo político, principalmente na execução de políticas e projetos com segmentos estatais e não governamentais. Na Primeira Parte da tese, ao considerar as diversas experiências associativas entre as indígenas, percebe-se a especificidade de suas demandas em relação ao próprio movimento indígena. Na Segunda Parte apresento como se dá a relação entre as mulheres indígenas e diversas 'agências' e 'agentes' - movimento de mulheres/feministas, Estado e organismos não governamentais - com os quais passam a atuar a partir da consolidação de suas organizações.

No Quarto Capítulo introduz-se o debate sobre as dificuldades de diálogo entre movimento de mulheres/feminista e mulheres indígenas, analisando os pressupostos similares e divergentes entre os dois movimentos. Na Introdução investiguei o tema dos estudos de gênero em povos indígenas, tentando delimitar o papel que as mulheres cumprem no seio de diferentes sociedades, desnaturalizando as concepções do feminino e masculino, e também a associação 'natural' entre política e mundo dos homens. No presente capítulo, a partir dos argumentos de feministas, antropólogas e cientistas políticas principalmente, discuto o tema da participação das mulheres no campo político - noção de campo político e representação, entraves à participação feminina na política. Nessa discussão, os âmbitos considerados como público e privado são contextualizados e primordiais na análise da participação feminina no mundo político, fazendo que a atuação das mulheres nas diversas esferas de suas sociedades não possa ser vista como apolítica.

No Capítulo Quinto parto do pressuposto de que a inclusão da 'perspectiva de gênero' como um dos requisitos para o financiamento de projetos com povos indígenas tem contribuído, em maior ou menor grau, para a instituição de organizações de mulheres indígenas. Como público alvo das agências financeiras, de capital muitas vezes internacional, as mulheres indígenas tem participado de 'oficinas de capacitação' e

'consultas participativas'. Essa 'parceria' de trabalho pode ser travada também entre mulheres indígenas e órgão oficial indigenista, embora se verifique ainda a recente inclusão das mulheres indígenas em políticas públicas governamentais. Pretendo nesse capítulo refletir sobre a participação das mulheres indígenas em oficinas (de capacitação ou consultivas) e sua inserção na burocracia do 'mercado de projetos'. Dentre suas dificuldades, há o não entendimento do léxico empregado nos eventos e na própria elaboração de projetos, como o relativo ao conceito de gênero.

No Capítulo Sexto procuro investigar como a participação das mulheres indígenas na política se dá, primeiramente, a partir de sua atuação a nível comunitário para depois se estender a outros níveis de participação. Sob essa perspectiva, introduzo o tema da chefia em povos indígenas objetivando demarcar a singularidade da liderança feminina indígena.

## CAPÍTULO IV

### GÊNERO E CAMPO POLÍTICO

#### 4.1 Entre o Essencialismo Étnico e o Etnocentrismo Feminista

Nos últimos anos as mulheres indígenas do Brasil tem começado a participar dos fóruns de discussão do 'movimento de mulheres/feminista'<sup>59</sup>, inclusive com sua segunda representação no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM). Foi somente na 'IV Conferência Mundial sobre a Mulher, Desenvolvimento e Paz', realizada em Beijing no ano de 1995, que se deu curso à Plataforma de Ação para as Mulheres Indígenas, tendo seus direitos pela primeira vez reconhecidos<sup>60</sup>. Embora o movimento feminista tenha incorporado às suas definições de gênero a diversidade dos contextos em que estas se constroem, este reconhecimento ainda não levou à formação de uma agenda feminista voltada às necessidades específicas das mulheres indígenas. Apesar do 'feminismo ocidental' parecer alheio à situação das mulheres indígenas, estas ao participarem de encontros de mulheres compartilham algumas das inquietudes do feminismo.

Se a similitude entre as lutas das mulheres permite criar alianças políticas, o reconhecimento das diferenças é indispensável para a construção de um diálogo e a

<sup>59</sup> Embora se entenda que o feminismo forma apenas uma parte de um movimento maior de mulheres, que é multifacetado e politicamente heterogêneo, será usado aqui a designação 'movimento de mulheres/feminista' no sentido mais amplo, que pode ser entendido como diversos tipos de organizações/movimentos que exercem o papel de defesa dos direitos das mulheres, articulando redes de ONGs, núcleos universitários e de pesquisa, entre outros, a nível nacional e internacional. O termo é utilizado nessa tese como contraponto ao que estou denominando 'movimento de mulheres indígenas'.

<sup>60</sup> A declaração das mulheres indígenas na IV Conferência Mundial de Mulheres colocou em relevo a situação de exclusão não somente das mulheres como também de seus povos. Nesse sentido, pleiteiam a defesa dos direitos à autodeterminação e dos territórios indígenas; o reconhecimento dos direitos políticos, sociais, culturais, econômicos e religiosos dos povos indígenas; a ratificação e aplicação do Convênio 169 da OIT; o asseguramento de recursos para os sistemas de educação e saúde indígena de acordo com seus princípios e cosmovisão, revisando os livros com conteúdos discriminatórios, racistas e sexistas; a investigação dos programas de esterilização massiva; que atos de discriminação contra as mulheres indígenas sejam considerados crimes e, portanto, passíveis de serem castigados; o reconhecimento dos direitos culturais e intelectuais indígenas e que estes não sejam domínio de corporações transnacionais; a participação política igualitária nas estruturas indígenas e modernas dos sistemas sociopolíticos em todos os níveis; a realização da conferência internacional de mulheres indígenas como parte da celebração do decênio internacional dos povos indígenas.

busca de estratégias de luta de acordo com as diferentes experiências. Conforme o caso mexicano descrito por Rosalva Hernández Castillo (2002), mas que também se ajusta a outros contextos interétnicos, ainda não há um diálogo fértil entre o movimento feminista e as mulheres indígenas pelo fato de que, além de demandas específicas do gênero, deve-se levar em consideração que estas devem ser complementadas por demandas econômicas e culturais, produto da experiência que tem configurado as identidades indígenas. O contexto socioeconômico em que as mulheres indígenas (re)constroem suas identidades de gênero marca as formas específicas que tomam suas lutas e as maneiras de estabelecer alianças políticas.

A participação das mulheres no movimento indígena é uma resposta às próprias transformações das relações de gênero, informadas pelos variados aspectos da organização social de seus povos. A reestruturação das relações no interior do grupo doméstico-comunitário é resultado do contato com igrejas e ONGs, dos projetos de desenvolvimento oficiais ou não, da migração e da experiência organizativa. Nesse novo contexto, as mulheres indígenas começam a questionar as maneiras como expericienciam as supostas 'desigualdades de gênero' em suas comunidades. Embora as mulheres apoiem a luta conjunta de seus povos, elas acabam por exigir direitos específicos como mulheres e indígenas. E nesse sentido o espaço organizativo tem sido fundamental para a promoção de uma perspectiva de gênero no interior do movimento indígena.

De acordo com Hernández Castillo (2002:212), as mulheres indígenas têm mantido uma 'dupla militância', vinculando as lutas específicas de gênero às lutas pela autonomia de seus povos. O que tem feito com que enfrentem muitas resistências, de um lado, o 'etnocentrismo feminista', de outro, o 'essencialismo étnico' do movimento indígena. O fato do movimento indígena negar a existência de problemas internos, conforme a autora, tem feito com que as indígenas do México, e o mesmo pode ser dito em relação ao caso brasileiro, assinalem o caráter histórico de suas culturas, ao mesmo tempo que enfatizam os 'usos e costumes' tradicionais que consideram que vão contra suas demandas de gênero. Não são poucas as reflexões das mulheres aos costumes 'tradicionais' e às novas práticas vivenciadas em suas comunidades resultantes do contato interétnico, como sustenta uma liderança do alto rio Negro:

"até quando que a mulher vai precisar ter um interlocutor? Quer dizer, se a gente for continuar todo tempo para trás, a última palavra lá na cozinha e na sala sempre do homem, até que ponto que vai, até quando que vai? Então, eu acho que está na hora, está certo que a gente não quer apenas trabalhar em cima, vamos dizer, das tradições indígenas (...) eu acho que na área, na vida indígena, existem erros também que não são tradicionais (...) eu não colocaria como tradição, mas sim erros mesmos. Por exemplo, na minha etnia não existe de roubar mulher, casou, casou, não pode casar duas vezes (...) depende de cada realidade. Tem mulher, como hoje em dia, eu não diria como tradição não, isto aí é um erro, às vezes acaba só botando filho, filho, filho, e não tem mais como sustentar (...). E só porque a mulher é reproduutora, tem que ter cinco, quatro? Para estar tudo bem acho que não é por aí, tem que chegar o momento de dizer não, tem que ser assim e se a gente quer o homem e a mulher trabalhar junto tem que chegar numa conclusão, chegar cada mulher, homem, junto, ouvir diretamente voz da mulher e voz do homem".

As mulheres reivindicam uma maior igualdade nas relações de gênero questionando seus papéis tradicionais de mães e esposas, sem voz direta nas resoluções ('a última palavra lá na cozinha'). Essa nova atitude, ou expressão de tal descontentamento de modo mais aberto e direto, tem refletido na busca de maior autonomia através da criação de suas organizações. O caso das mulheres Nahua de Cuetzalan/México, analisado por Manzanares (1998: 197-201), é ilustrativo dos conflitos de interesses entre homens e mulheres. Diversos fatores convergiram para a ruptura das mulheres como associadas à cooperativa mista (de homens e mulheres artesãos/ãs) de seus povos. A Cooperativa Agropecuária Regional Tosepan Titataniske (CARTT), apoiada por ação governamental, condicionava a entrada das mulheres na organização que seus maridos fossem cooperativistas. O fato das decisões das mulheres não serem acatadas nos acordos das assembleias, nem o destino dos fundos financeiros outorgados aos seus projetos, culminaram na fundação de uma associação própria, a 'Sociedad de Solidaridad Social' (SSS), doze anos depois da criação da cooperativa.

O diálogo entre mulheres indígenas e movimento de mulheres/feminista, por outro lado, tem sido dificultado pela falta de maior sensibilidade frente aos problemas específicos e concepções de mundo diversas. O reconhecimento das especificidades das mulheres indígenas deveria vir com o respeito à criação de espaços próprios e o momento da formação de alianças, processos com tempos e agendas diversos do feminismo. O movimento de mulheres/feminista ao enfatizar o 'direito à igualdade' acaba não considerando "la manera en que la clase y la etnicidade marcan las identidades de las mujeres indígenas" (Hernández Castillo 2002: 218). Identificado pelas indígenas como

'feminismo liberal urbano', com conotações separatistas, "se alejam de sus concepciones de la necesidad de una lucha conjunta com sus compañeros indígenas" (idem: 217).

Hernández Castillo (idem: 224-5) ilustra a 'brecha cultural' existente entre 'mestiças' urbanas e indígenas através da proposta das zapatistas pela Segunda Ley Revolucionaria de Mujeres. A lei, que incluía um artigo da proibição da infidelidade, foi considerada uma medida conservadora pelas mulheres urbanas, produto da influência da igreja nas comunidades indígenas. Para as indígenas, ao contrário, é uma maneira de recusar uma tradição - em nome da qual a infidelidade masculina e a bigamia são justificadas - estreitamente vinculada às práticas de violência doméstica e que as tornam vulneráveis em suas comunidades. Algo similar se sucede com o direito ao patrimônio e à pensão alimentícia que "de poco sirve la lucha legislativa, cuando sus esposos carecen de tierra y de un trabajo fijo" (idem: 225). A tentativa de unificar as questões das mulheres, portanto, pode acabar levando a interpretações equivocadas e de difícil atuação junto aos diversos grupos étnicos.

A violência contra as mulheres e o reconhecimento dos direitos reprodutivos são demandas compartilhadas pelos dois movimentos, mas a experiência cotidiana vivida nas comunidades indígenas (e mesmo no espaço urbano) difere e muito da realidade das mulheres não indígenas. A questão dos direitos reprodutivos demonstra preocupações diversas entre diferentes mulheres. Se para as feministas a questão gira em torno do controle sobre o próprio corpo e a sexualidade, e assim a concepção, gravidez e aborto tornam-se prioridades, para muitas mulheres, principalmente das camadas populares, as questões podem se fundar nos valores da família, inexistindo a sexualidade como realidade autônoma. O que gera, conforme Cynthia Sarti (2004: 44), um descompasso entre esse discurso e o feminista na sua perspectiva universalista.

Se o movimento feminista tem conseguido avanços na legislação para a punição dos esposos no caso da violência doméstica, a indígena, ao contrário, não pode se beneficiar deste tipo de ação se não se pensar numa solução para o sustento de sua família enquanto o marido estiver detido, pois na maior parte dessas sociedades há a complementariedade resultante da divisão do trabalho por gênero. Esta problemática foi levantada na 'oficina de violência contra a mulher indígena', realizada em Roraima no ano de 2004. Além disso, as mulheres propuseram medidas internas e de acordo com a

'tradição' no enfrentamento da problemática, explicitando, ainda, a necessidade de se convidar os homens para estas reuniões, o que aponta para o caráter relacional da violência, a necessidade de se trabalhar tanto a 'vítima' quanto o 'agressor'.

Outras análises também advogam o fato de que as 'minorias étnicas' encontram falta de representação de seus interesses no movimento feminista branco, ao mesmo tempo que os movimentos étnicos deixam de lado problemas internos para que não haja divisão dentro do movimento face à opressão étnica/racial comum. Sara Poggio (1999: 272) compara os movimentos das brancas, africano-americanas e chicanas nos Estados Unidos. As primeiras separaram-se em suas próprias organizações para lutar por problemas que afetam suas vidas. Processos distintos ocorreram com as ditas minorias. Tanto as africanas quanto as chicanas organizaram seu discurso em dois temas principais: um centrado na justificativa da necessidade de reivindicar os direitos de mulheres sem serem consideradas traidoras de sua gente; outro, que trata de encontrar razões que expliquem o 'sexismo' e 'machismo' dos homens pertencentes às minorias (razões compreendidas como geralmente externas e impostas à cultura do grupo).

As mulheres africanas e chicanas lutam pela discriminação racial/étnica e a distribuição desigual de riqueza de acordo com os movimentos pelos direitos civis, estes, no entanto, não questionam as relações desiguais entre os gêneros. As mulheres começam a perceber sua limitada ação e o impedimento para exercer postos de liderança dentro das organizações e movimentos. Contudo, o temor em criar divisões internas faz com que a questão das desigualdades de gênero seja pensada como de importância secundária se comparada com a subordinação étnica. Ao mesmo tempo, as mulheres não se sentem representadas pelo movimento feminista por causa de seus problemas específicos. No caso das chicanas, explica a autora, ao tentarem reclamar o direito de participar das decisões foram acusadas de romper a unidade da 'raça unida', o que fez com que o feminismo não fosse bem aceito, pois não é visto como algo próprio da cultura chicana (Poggio 1999:268). Desta maneira,

"las chicanas viven en una situación de ambigüedad frente a la realidad que les toca enfrentar. Por un lado, son conscientes de pertenecer a un pueblo oprimido racial, económica e culturalmente, por el que siempre han luchado siguiendo la dirección de modelos pertenecientes a la misma cultura. Por otro lado, cuando la experiencia del

sexismo, dentro de su cultura y su gente se hace evidente, las chicanas no encuentran en su tradición los elementos que les permiten luchar contra el sexism, sin separarse de su raza" (Poggio 1999: 270).

Essa ambigüidade é avaliada por Poggio (idem) como um confronto de identidade. De um lado, o ser chicana como identidade reconhecida, com modelos de resistência legitimados culturalmente, de outro, uma nova identidade que começa a se manifestar e exige mudanças e enquanto tal não possui um consenso cultural. A 'identidade feminista' não provém da tradição valorizada por seu povo, dos ancestrais indígenas e dos primeiros chicanos, mas é resultado da experiência de empoderamento que o ativismo militante no movimento chicano permitiu desenvolver. Consequentemente ficam ante uma atitude de defesa frente ao ataque da comunidade chicana aos seus reclamos feministas, e um discurso de impossibilidade de integrar-se ao feminismo que consideram cego às questões de raça e classe.

Céli Pinto (1994) aponta para o isolamento do movimento feminista, resultado da própria história da formação do campo de luta e da radicalidade de seu tema. O sujeito feminista quer transformar as relações do sujeito mulher anterior, e não reforçar as identidades já existentes como nos outros movimentos. É o questionamento da noção de identidade que pode possibilitar a criação de novas alianças entre mulheres diferentes. O movimento de mulheres indígenas, ao lado das mulheres negras e outras que não se sentem contempladas no feminismo ocidental, iluminam as questões de diferença e igualdade. Em vez da alegada 'unidade' do movimento de mulheres/feminista, um dos desafios está em estabelecer as diferenças, a heterogeneidade como dimensão intrínseca, e não a identificação pela condição de gênero para o apoio mútuo.

A luta das mulheres indígenas enfrenta muitas barreiras. Em relação aos movimentos étnicos, há um abafamento dos conflitos entre um 'nós' em nome de antagonismos com os 'outros'. Em relação ao movimento feminista, em nome de uma suposta unidade do movimento e uma totalidade que se quer representar, há o silenciamento das diferenças entre as próprias mulheres. Como referido por Hernández Castillo, as indígenas ficam numa situação difícil ante, de um lado, o 'essencialismo étnico' dos movimentos indígenas (e de outras 'minorias'), de outro, o 'etnocentrismo feminista'. Somente se houver um efetivo reconhecimento das diferenças internas (nos movimentos étnicos) e

das desigualdades entre as mulheres, pode-se vislumbrar uma possível articulação entre as diferentes lutas.

### **O Princípio da Igualdade e o Direito à Diferença**

Em comum, movimento indígena e movimento feminista, a partir dos anos 1970-1980, reivindicam a 'diferença' - de ser indígena ou mulher. As reivindicações do movimento indígena, através de uma linguagem de 'resistência', são "reivindicações que se querem étnicas em nome de tradições culturais diferentes" (Machado 1990: 5). Propõem, ao mesmo tempo, a igualdade de direitos e acesso ao poder, através da 'nova' linguagem dos direitos de um 'povo' a serem exercidos através de uma coletividade 'comunitária'. O discurso feminista, especialmente na década de 1980, cada vez mais inclui em sua pauta o reconhecimento e defesa da diferença. Ao lado da igualdade de acesso ao poder, propõe a diferença de um outro 'modo' ou 'ética' de exercer o poder. A mesma novidade é assim observada nos movimentos indígenas e feministas desse período: a postulação da diferença e a inserção em um contexto de diálogo internacional e linguagem política da neo-modernidade (idem: 6). A demanda pela diferença, no caso das mulheres, apresenta-se sobre a reivindicação pela igualdade com relação aos homens e a luta contra a discriminação - como o acesso a lugares e posições antes vetados à elas no mundo do trabalho ou da política. Assim, movimenta-se num espaço contraditório: de um lado, a reivindicação por direitos iguais aos dos homens e tratamento igualitário; de outro, o direito a tratamento diferenciado e valorização da especificidade da mulher. Nas palavras de Jelin (1994: 125), "um conflito inevitável, entre o princípio da igualdade e o direito à diferença".

Joan Scott chama atenção aos *paradoxos* contemporâneos sobre as posições ocupadas pelos sujeitos na busca de seus direitos. Os processos de diferenciação social que operam e desenvolvem análises de igualdade e discriminação, para Scott (2005: 29), faz com que as identidades não possam ser vistas como entidades eternas, mas efeitos de processos políticos e sociais. Ao argumentar sobre o acesso paritário ao poder reivindicado a partir de uma posição identitária como mulheres, a autora pergunta até que ponto a atribuição enquanto grupo é o efeito de uma discriminação que se quer eliminar. O feminismo, como protesto contra a exclusão das mulheres na política, teve

como objetivo eliminar a diferença sexual na política mas sua campanha foi voltada às mulheres. Pelo fato de agir em favor das mulheres produziu a diferença sexual e chamou a atenção exatamente para a questão que pretendia eliminar. Em outras palavras, se a diferença de seu sexo não fazia diferença para o exercício da cidadania, era precisamente como mulher - alguém marcada por sua diferença sexual - que se tinha que argumentar (Scott 2005: 21).

Concordando sobre a necessidade dos esforços legislativos, manifestações e movimentos reivindicativos em nome das mulheres, Judith Butler (1998: 24) admite que os *lobby* sejam impossíveis sem recorrer à política de identidade e este é o modo como a política representativa funciona. Contudo, sugere que essa necessidade precisa ser reconciliada com uma outra. Se supõe-se que há um 'nós' feminista pelo qual se fala em nome das mulheres, no mesmo instante inicia-se um debate interno sobre o conteúdo descritivo do termo. Cada vez que uma especificidade é articulada, há resistência e formação de facções dentro da própria clientela que está supostamente unificada pela articulação de seu elemento comum. O que demonstra que a identidade como ponto de partida jamais se sustenta como base sólida de um movimento político feminista.

A afirmação de identidades e o tema do reconhecimento são fatores polêmicos que aparecem recentemente quando as reivindicações feministas mudam seu enfoque da ênfase nas formas de protesto para a formulação de políticas dirigidas à ampliação da participação institucional (Ackelsberg 1996 *apud* Araújo 1998:73). A discussão dessas problemáticas é condizente às atuais críticas ao 'sujeito político'. As análises desconstrucionistas das categorias identitárias, como resposta aos debates epistemológicos pós-estruturalistas e pós-colonialistas, tem provocado discussões sobre a constituição do sujeito ocidental e das ciências. Autoras como Butler e Scott analisam as controvérsias colocadas ao feminismo a partir das críticas à política identitária, apresentando o campo da política como lugar de disputa permanente. Butler concorda com outros autores (Connolly, Laclau e Mouffe) quando sugerem uma forma de luta política que põe os próprios parâmetros do político em questão:

"isso é especialmente importante para as preocupações feministas, na medida em que as bases da política ('universalidade', 'igualdade', 'o sujeito dos direitos') foram construídas mediante exclusões raciais e de gênero e por uma fusão da política com a

vida pública que torna o privado (reprodução, domínios da 'feminilidade') pré-político" (Butler 1998: 14).

Foi a formulação de Joan Scott (1990) sobre o uso do gênero como categoria de análise que permitiu uma visão mais abrangente da compreensão das relações de gênero na constituição da sociedade, que inclui necessariamente sua dimensão política. A autora refere-se à política e ao poder como territórios praticamente inexplorados. Scott e Butler, ao questionarem a noção de sujeito do feminismo, deixam aberta a oportunidade de novas formulações, novos arranjos sociais, novas negociações na política. Conforme Butler (1998: 25), desconstruir o sujeito do feminismo é "emancipá-lo das ontologias maternais ou racistas às quais esteve restrito e fazer dele um lugar onde significados não antecipados podem emergir".

A política de cotas<sup>61</sup>, apesar de recentemente implantada, incorpora novas e velhas problemáticas relacionadas à tão promulgada bandeira feminista pela luta à igualdade de acesso ao poder entre homens e mulheres. Mas, como falar de igualdade diante da diversidade de experiências entre mulheres e homens ou entre as próprias mulheres? E 'quem' deve falar em nome das mulheres? As posições a favor da necessidade das mulheres ocuparem cargos de poder na conquista de seus direitos específicos advogam que as mulheres são as melhores defensoras de suas próprias causas e interesses. Suas necessidades relacionadas ao gênero são legítimas e especiais, frutos de uma exclusão estrutural experimentada enquanto mulheres. Mas o fato de ser mulher não torna as mulheres iguais, nem o fato de pertencer a um grupo necessariamente significa expressar as suas demandas. Se as condições vivenciadas pelas mulheres em suas vidas fazem diferença entre as mulheres, também seus interesses são diversos quando assumem cargos de poder.

As mulheres precisam estar presentes nos fóruns deliberativos e de decisão que se dão na esfera pública, para que seus interesses se façam ouvir e sejam incluídos nas agendas políticas. Mas a desigualdade na capacidade de intervenção no mundo da política não é

<sup>61</sup> É principalmente depois da implementação da política de cotas em diversos países na década de 1990, que a participação política das mulheres passa a ser uma das bandeiras de luta do movimento feminista e de mulheres, no Brasil e no âmbito internacional. Esta problemática surge como resultado dos debates internacionais culminados na aprovação da Plataforma de Ação Mundial (PAM) na IV Conferência Mundial sobre a Mulher, ocorrida no ano de 1995, em Beijing/China, e que teve como eixo principal o tema do acesso das mulheres ao poder.

exclusiva das mulheres e nem de um grupo particular de mulheres. As mulheres indígenas, por exemplo, defendem não somente as questões de gênero, mas as de seus povos em geral - embora possa ocorrer que os homens não defendam temáticas de gênero. E recentemente indígenas e negras assumem uma 'aliança de parentesco' pois, segundo as mesmas, sofrem maior discriminação se comparadas às mulheres brancas (cf. Capítulo Sexto). A sua identidade como mulher leva consigo outras posições de sujeitos, por vezes contraditórias, para o exercício do poder na esfera pública. Ao mesmo tempo que têm que defender seus direitos particulares no interior dos espaços de decisão já implementados pelas não indígenas, no interior das organizações mistas e nas suas comunidades igualmente necessitam, muitas vezes, travar grandes batalhas para que esses direitos sejam incluídos como pautas e reivindicações necessárias que dizem respeito às relações sociais de suas próprias comunidades e povos.

Recentemente, a política de cotas para maior inclusão das mulheres ao poder leva aos *paradoxos* referidos por Joan Scott entre identidade individual e identidade grupal, nos quais as diferenças são utilizadas para organizar a vida social. As políticas de ação afirmativa, como 'política paradoxal' desde sua articulação inicial, "ofereceu não somente um conjunto de mandados políticos, mas também uma teoria sobre as relações entre indivíduos ou grupos, direitos políticos e responsabilidades sociais" (Scott 2005: 22). Visando combater a discriminação chama atenção para a diferença. Visando a identidade de grupo como irrelevante no tratamento com os indivíduos, reifica a identidade de grupo. Decorre dessa escolha que os termos do contrato liberal referem-se a indivíduos, entretanto, os indivíduos não são iguais e a identidade de grupo é o resultado de distintas categorizações atribuídas (de gênero, de raça, de etnicidade, de religião, de sexualidade...). As tensões entre grupos e indivíduos, constituídas num processo constante de negociação, é o próprio material a partir do qual políticas são construídas e a história é feita. Para a autora, as tentativas de fazer cumprir políticas que escolhem uma ou outra posição são impossíveis de se implementar.

A introdução das políticas de cotas e os debates atuais sobre inclusão/exclusão política, devido aos paradoxos apontados por Scott, põem em discussão os mecanismos de representatividade: *quem* e *o que* é para ser representado, analisados por Anne Phillips. Para a autora, as demandas por presença política - representação igual de homens e mulheres, inclusão política de grupos excluídos ou silenciados - colocam em discussão e

desafiam a separação entre *quem* e *o quê* é para ser representado, bem como a subordinação do primeiro ao segundo. A autora explicita dois tipos de representação política presentes no momento atual - a 'política de idéias' e a 'política de presença'. A 'política de idéias' refere-se ao fato de que a representação política está no programa e nas idéias compartilhadas entre representantes e representadas/os, sem qualquer referência à identidade das/os representantes. Contra isso, cada vez mais é afirmada a necessidade de uma 'política de presença', a presença física dos grupos excluídos nos locais de decisão, que se traduz freqüentemente na adoção de cotas eleitorais.

Embora a questão de *quem* poderia falar *em nome* de grupos desprivilegiados tenha sido a tônica inicial dos movimentos, muitas divergências em termos de estratégias e objetivos romperam as unidades iniciais, "isto gerou uma política mais baseada em identidades, que enfatizava a auto-organização daqueles mais diretamente oprimidos" (Phillips 2001 :275). A busca pela 'autenticidade pura', no entanto, é desacreditada pela dificuldade de se representar uma experiência que não seja idêntica à sua própria, mais do que isto, "porque cada mulher pode reivindicar uma multiplicidade de identidades, cada uma das quais podendo associá-la a diferentes tipos de experiência compartilhada. Mas a inclusão de vozes previamente excluídas, e as mudanças que isto implica nas instituições, tanto políticas como outras, permanece um tema dominante" (idem: 276). Uma das mudanças nas reivindicações políticas foi o fato de que as pessoas passam a afirmar um sentimento mais forte de suas identidades.

A autora alerta sobre as controvérsias implicadas na representação justa e representação proporcional: uma política baseada nas identidades sociais - nas diferenças de etnicidade, raça ou gênero - pode mesmo barrar as alianças que são necessárias para a mudança; o fato da representação depender das características pessoais ou de grupo parecer minar as bases de responsabilização e prestação de contas política. A autora questiona a insistência no número igual de mulheres e homens ou na proporção mais justa entre os grupos étnicos, sustentando que a política de presença está em descompasso com a teoria política recente: "é na relação entre idéias e presença que nós podemos depositar nossas melhores esperanças de encontrar um sistema justo de representação, não numa oposição falsa entre uma e outra" (Phillips 2001:289)

Kimberlé Crenshaw (2002: 173-6) chama atenção para as 'diferenças que fazem diferença' na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação, apontado para a invisibilidade e pouca informação direta sobre as experiências das mulheres 'marginalizadas'. Tais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivas de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres. Dito de outro modo, a intersecção de gênero com uma gama de identidades contribui para a vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres. Exemplo disso são o tráfico e a esterilização de mulheres, nos quais fatores de 'risco', como raça, classe e outros, determinam quais mulheres, mais provavelmente, sofrerão e quais não sofrerão esses abusos. Contudo, esses abusos não tem sido investigados como discriminação racial.

Os casos mais conhecidos de opressão interseccional, conforme a autora, são geralmente os mais trágicos: a violência contra as mulheres baseada na raça ou etnia. Crenshaw (2002: 178-180) sinaliza como os estereótipos raciais e étnicos contribuem para a concepção de imagens de mulheres pobres ou étnicas como sexualmente indisciplinadas, o que pode ser evidenciado nos casos de violências contra as mulheres indígenas. Também o fato das minorias étnicas serem empregadas no trabalho industrial ou em alguma forma de trabalho segregado por gênero - as indígenas em Manaus freqüentemente trabalham nas indústrias da Zona Franca ou como empregadas domésticas, funções que lhes atribuem baixos salários. As políticas de ajuste estrutural das economias em desenvolvimento, portanto, tem consequências sobre as responsabilidades depositadas sobre as mulheres, determinando, entre as próprias mulheres, quais executarão fisicamente alguns serviços e quais pagarão outras, economicamente desfavorecidas. Igualmente o fato das mulheres de comunidades 'racial, cultural ou economicamente marginalizadas' estarem se organizando faz com que enfrentem obstáculos que as mulheres de elite também enfrentam, mas também outros que lhe são exclusivos (idem: 181). Um desses obstáculos é em termos do compromisso perante seus grupos sociais, conforme descrito. A solidariedade racial ou nacional se constitui em obstáculo, pois coloca as mulheres na posição de ter que escolher entre suas identidades como mulheres e suas identidades como membros de nações ou grupos raciais/étnicos desfavorecidos. Análise que se coaduna com as de Rosalva Hernández Castillo e Sara Poggio.

## 4.2 Participação Política Feminina

Para o melhor entendimento das questões sobre a 'participação das mulheres no campo político', trazidas no bojo da luta feminista por uma maior igualdade entre os gêneros no universo da representatividade política, determinados conceitos tem sido (re)trabalhados e colocados no cerne das análises e ações transcorridas no seio da sociedade contemporânea. Os estudos advogam a necessidade de se ampliar o próprio conceito de política, circunscrito aos padrões masculinos, compreendendo-o não somente no sentido político estrito.

Sônia Alvarez (1998: 267-8) distingue entre o 'campo *da* política' e o 'campo *do* político', o primeiro circunscrito na esfera da política clássica, nos cargos de representação, nas instituições e partidos políticos; o segundo, tem um sentido mais amplo, cultural e simbólico, no qual se reconfiguram continuamente as linguagens, valores e crenças, que atribuem sentido ao campo '*da* política'. De acordo com esta perspectiva, a autora exemplifica o campo feminista latino-americano dos anos 1990 como um 'campo discursivo de atuação/ação': "un amplio, heterogéneo, policéntrico, multifacético, y polifónico campo" (Alvarez 1998: 265). O domínio político se estende além das organizações ou grupos próprios do movimento *strictu senso*, e a atuação das mulheres feministas pode ser compreendida na sua expansão para os mais diversos movimentos, sindicatos, parlamentos, corredores da ONU, academias, organizações não governamentais, meios de comunicação, ciber-espacos,<sup>62</sup> etc. Além do comprometimento com as lutas políticas clássicas por políticas públicas ou leis, ou inclusão da perspectiva de gênero nas organizações sociais, as feministas também estariam empenhadas em lutas discursivas, ou seja, sobre os significados de cidadania, desenvolvimento, saúde reprodutiva, democracia, através de múltiplos e variados pontos de vista.

Moacir Palmeira e Márcio Goldman (1996: 7-8), por outro lado, propõem uma análise antropológica sobre representação política (voto e processo eleitoral) adotando

---

<sup>62</sup> Neste aspecto, Sarah Abdel-Moneim (2002) sugere a necessidade de novas formas de leitura dos movimentos sociais na era digital, como no caso da 'resistência no Chiapas cibernetico'. A existência de vários *websites* em que circulam globalmente o neo-zapatismo, atualiza o movimento em duas frentes de luta, na resistência material na Zona de Conflito e na resistência virtual no Ciber-Chiapas.

perspectivas distintas das abordagens tradicionais da ciência política. Para os autores, deve-se ampliar o campo de análise em diversas direções (representações nativas, faccionalismos, vida comunitária, família e redes sociais, identidade étnica, festividades, biografias, estruturas de mediação, etc.), buscando uma abordagem mais positiva e reintroduzindo a dimensão sociológica do fenômeno político. Esse alargamento da compreensão do campo das questões políticas compreende as estruturas sociais e simbólicas ligadas aos diferentes modos de representação política.

Um dos temas mais fortes do feminismo, compartilhados por outros movimentos sociais, foi o questionamento sobre as formas de se fazer política, "não no seu sentido instrumental senão na concepção profunda entre o público e o privado" (Soares 1994: 22). Os movimentos de mulheres/feministas, através do slogan 'o pessoal é político', deslocam para a esfera pública a discussão de temas até então tidos como privados. A apropriação do espaço público pelas mulheres através dos movimentos sociais fez com que houvesse uma reformulação desse mesmo espaço. As mulheres ao participarem do campo político tratam de problemáticas excluídas até então da vida pública, demonstrando a necessidade de se analisar sua participação política sob novos prismas. Isso inclui tratar da singularidade da participação política das mulheres, considerando-se a 'política do cotidiano', a qual não está dissociada e nem isolada dos demais acontecimentos acontecidos além desse espaço.

A participação das mulheres na política comporta diferentes vias de acesso: 'tradicional' (através das relações familiares), no interior dos movimentos sociais, no âmbito comunitário ('clubes de mães', etc.), entre outros. Os fatores que estimulam essa participação decorrem não somente de necessidades 'reais' como a saída de uma situação de discriminação/opressão, mas também a possibilidade de outras vias de expressão, a busca de esclarecimento (sobre direitos, por exemplo) e de novas relações em experiências compartilhadas (nas reuniões, assembleias, encontros, etc.), a prática coletiva que lhes funciona como uma 'escola', etc. Beatriz Sarlo explica a emergência de novas vozes através das 'políticas de base' (sindicatos e organizações de mulheres de baixa renda, nas cidades e no campo) como uma ação política e simbólica:

"as mulheres que participam de organizações de base freqüentemente entram no domínio da experiência pública trazendo uma bagagem social que significa tanto

privação cultural quanto econômica. Na verdade, elas contribuem para o desenho de um modelo completamente diverso, no qual o sentimento de injustiça fornece uma base para a ação política e simbólica mais forte do que as certezas procedentes das concepções tradicionais ou intelectuais de política e sociedade" (Sarlo s/d:182).

A participação feminina é uma das condições decisivas para novas formas de ideologia e política na América Latina, argumenta a autora (Sarlo s/d:183-4). Camponesas, trabalhadoras e donas de casa, desempregadas e moradoras de favelas, se relacionam com a política por meio de sua experiência vivida, é a vivência direta de injustiça e subordinação que as fazem intervir na esfera pública. Esse novo estilo carrega as marcas sociais de sua origem popular. As possibilidades de conhecimento estão ligadas ao novo paradigma social que esses movimentos trazem em sua prática e muitas vezes (mas nem sempre) em seu discurso: o novo tema da esfera pública. Desse modo, há uma especificidade da atuação das mulheres no espaço político, domínio pouco explorado nas análises, resultado da 'invisibilidade' das mulheres no âmbito público e, como não poderia deixar de ser, também no movimento indígena.

É importante problematizar as principais idéias contidas nos trabalhos que tratam da 'participação das mulheres na política'. Não me deterei na vasta bibliografia já analisada (cf. Goldberg 1989), nem pretendo abranger a gama de estudos sobre a participação feminina nos chamados movimentos sociais urbanos - populares, de periferia ou de bairro (cf. Cardoso 1983, Caldeira 1984). Ao abranger as contribuições teóricas da temática aos estudos de gênero, está claro que representam parcialmente a discussão, resultado da minha opção pelos estudos de determinadas autoras (Cardoso 1987, Lobo 1987, Noemi 2001) que destacam seus olhares para a política do cotidiano e arenas de participação feminina ao nível local. Se as mulheres não tinham visibilidade ou eram excluídas da vida política, a partir desse novo enfoque consideram-se as práticas políticas diferentes do 'modelo masculino'.

Maria Noemi Brito (2001) critica as primeiras interpretações, das quais faço uso aqui, que tentam esclarecer os mecanismos responsáveis pela não-participação das mulheres no campo político. Para a autora, essas análises enfatizam que as ações femininas nas variadas situações, mesmo naquelas em que atuam politicamente, são vivenciadas como um prolongamento do espaço doméstico. E sugere que para se superar a visão apolítica

das mulheres deve-se ampliar o conceito de política, não apenas considerando políticos espaços até então tidos como privados, como também que se vá além das definições centradas na competição pelo poder. Brito aponta para a importância do trabalho de Blachman (1976), um dos primeiros estudos preocupados em compreender as relações entre mulher e política no Brasil, ao assinalar questões até hoje não respondidas satisfatoriamente: o entendimento da forma de fazer política associada aos padrões masculinos, a omissão de dados históricos sobre a atividade política das mulheres e a necessidade de se avaliar as relações existentes entre a família e a política.

Os estudos pioneiros na área da participação político-partidária, por outro lado, a partir de preocupações quantitativas, referem-se à omissão das mulheres e ao seu papel tradicionalmente passivo no mundo da política (Tabak & Toscano 1982 *apud* Brito 2001). Nessa visão, haveria uma influência familiar, geralmente masculina, para que as mulheres atuassem no âmbito político. A valorização da presença feminina na política devia-se à sua incorporação institucional, através de suas candidaturas ou assumindo cargos eletivos e diretivos. No entanto, essas análises desqualificam outras atividades das mulheres no âmbito político, assim seria preciso abordar outros espaços além do contexto parlamentar dos grandes centros urbanos, procurando desvendar qual é o real espaço ocupado pelas mulheres na política brasileira.

Outras pesquisas citadas por Brito (Avelar 1987, Baquero 1981, Blay 1982, Debert 1987, Fieldman-Bianco 1976, Tarrés 1989 *apud* Brito 2001) apontam para formas singulares de ativismo político das mulheres, colocando no cerne de suas reflexões o contexto familiar e outras áreas do espaço do cotidiano como referentes importantes do campo de atuação das mulheres que não podem mais ser lidos como apolíticos. Esses locais são marcadamente visíveis, como as mobilizações urbanas e a participação em movimentos sociais e revolucionários, as campanhas e protestos políticos, os departamentos femininos dentro dos partidos políticos e diversas outras dimensões ocupadas pelas mulheres além do contexto privado.

Ruth Cardoso e Elizabeth Souza Lobo explicitam a singularidade da forma de atuação política das mulheres, a primeira em relação ao sistema político tradicional como os partidos, sindicatos e outras formas associativas institucionalizadas. Lobo analisa a singularidade do movimento de mulheres (definidos ou não como feministas) em

relação aos outros movimentos sociais pela sua proposta de "uma nova articulação entre política e vida cotidiana, entre esfera privada, esfera social e esfera política, na reafirmação da necessária heterogeneidade das experiências a partir da relação de gênero" (1987: 221). As práticas e discursos feministas reforçaram a importância dos temas do cotidiano na configuração de políticas, e os movimentos de mulheres nos bairros são construídos a partir da experiência das mulheres em seus cotidianos, *locus* a partir do qual constróem suas experiências e se tornam portadoras de demandas.

Cardoso argumenta que é em cima da experiência cotidiana que os movimentos sociais trabalham e, apesar das diferenciações entre eles, tem em comum uma série de carências. Na América Latina o discurso que unificou essa experiência foi o de 'pobreza', assim a opção pelos pobres feita pela Igreja produziu uma prática coletiva que unem grupos e fazem deles novos atores no diálogo com o Estado (Cardoso 1987: 292). As mulheres reunidas nos 'clubes de mães', ou outro tipo de associação, trocam experiências que possibilitam a criação da prática de uma política coletiva, capaz de mudanças não só de 'conscientização', mas que altera a vida cotidiana e abre a possibilidade de redefinir temas tradicionais e complicados. Na luta por uma série de carências - contra o aumento do custo de vida, necessidades de infra-estrutura como moradia, escolas e centros de saúde, transportes, etc. - os movimentos urbanos de mulheres foram caracterizados pelo termo 'maternidade militante' (Alvarez 1986), pois é por seus papéis de esposas e mães que as mulheres fizeram seus primeiros protestos. Embora, conforme Cardoso (1987: 298-9), não lidem com as questões de mulheres em função de uma ideologia feminista, as mulheres ao começarem a discutir uma série de questões, principalmente aquelas ligadas aos seus cotidianos, criam as condições para as reelaborações que estão na base de sua atuação.

Os estudos apontam os diversos caminhos de entrada das mulheres na política, além da via tradicional e a presença nos movimentos sociais, há outras e várias possibilidades de participação das mulheres na esfera pública. No âmbito comunitário elas podem participar de associações femininas, clube de mães, grupos religiosos, etc. Além dessa participação a nível local, as mulheres ao circularem pelos espaços políticos da cidade acabam tendo contato com outros movimentos e associações, assim como com organizações não governamentais, de mulheres ou não, espaços também freqüentados pelas mulheres indígenas.

Carmen Delgado explicita o fato das mulheres surgirem como líderes, ou seja, atuarem no mundo político, através de sua associação ao trabalho de líderes próximos a sua rede de parentesco, como maridos, pais ou irmãos. O que determinadas análises denominam de 'via tradicional' de acesso à política. A autora se apoia no estudo de Phillips & Rejai (1994 *apud* Delgado 1999: 140) para apontar as razões do surgimento de lideranças femininas no que denominam 'terceiro mundo'. Ademais o trabalho comunitário exercido por elas, principalmente em atividades tradicionalmente ocupadas pelas mulheres, explicitam a relação dessas mulheres com um líder político masculino (compreendendo o fato dela ser uma sobrevivente de um líder, pai ou marido, assassinado), e o contexto político derivado de uma tradição familiar (as líderes são o produto de um treinamento e formação pessoal) como condicionantes da liderança feminina.

Miriam Grossi e Sonia Miguel (2001: 191-2) discutem os meios denominados privilegiados de se entrar na vida política: a participação em movimentos sociais e o acesso ao mundo da política através das relações familiares e de parentesco com figuras políticas. O primeiro é apontado como projeto coletivo e ideológico, o segundo seria menos legítimo, pois conquistado através de prestígio e alianças, fruto de projeto individual. A carreira política destas mulheres é representada em duplo sentido, ambos vistos como algo negativo, pois considerada como resultado de uma vocação e não fruto de uma conquista e de um longo processo de formação. As autoras questionam o fato dessas críticas não ocorrerem em outras carreiras e demonstram que há uma autoria e um desejo próprios das mulheres para a entrada no campo da política, pois mesmo nos casos que seguem tradições familiares podem tomar rumos independentes, por vezes, conquistando maior prestígio político do que seus familiares.

Richter (1991 *apud* Delgado 1999: 140-1) explicita que no caso asiático, diferentemente do contexto ocidental, o âmbito familiar (na Índia a maneira mais rápida para a conversão em líder política é o casamento com um político de nome reconhecido) e a classe social são os fatores preponderantes para que uma mulher aceda ao poder político. As famílias politicamente ativas favorecem o meio para que as mulheres se desenvolvam na política, e as líderes pertencem às classes que podem usufruir de auxílio nas tarefas domésticas, geralmente tem poucos filhos ou não se casam. Nos

países com larga luta pela independência, as mulheres que foram ativas em tal processo têm uma boa oportunidade para se infiltrar na política nacional. De acordo com esta perspectiva, a tradição familiar e a classe social têm mais importância que o gênero do/a líder.

Outros estudos (Fennelly 1988, Genovese 1993 *apud* Delgado 1999: 141-2) vão estabelecer como determinantes ao desenvolvimento das líderes e seu reconhecimento público, os contextos políticos e sócio-econômicos que provocam transformações importantes no âmbito 'tradicional'. As líderes chegam ao poder em situações nacionais de desassossego político, com uma noção bastante clara do contexto de seus países. As líderes foco de atenção na pesquisa de Delgado - Rigoberta Menchú, Aung San Suu Kyi, Winnie Mandela e Hanan Mikhail Ashrawi - dizem buscar oportunidades para as mudanças em suas sociedades na busca de cidadania e na relação com o Estado. Assim, o reconhecimento público das líderes é facilitado pela identificação com a nação, sem necessariamente apresentar uma agenda feminista ou a favor das mulheres.

As pesquisas também não explicarão que o fato de pertencer a alguma organização de mulheres ou de direitos humanos, entre outras, ajuda na conquista de suas lutas. Além da busca pelo direito das mulheres, elas lutam pelos direitos em todas as áreas: política, econômica e social. A participação nas organizações nas quais as mulheres exercem suas atividades em prol de uma luta maior produz as 'líderes locais'. Seu trabalho a nível local pode ser para atividades de subsistência, mas não somente. Nesses casos, as líderes femininas surgem com base nos atributos associados ao seu gênero, por exemplo, pelo seu reconhecimento como mães. O que faz com que essas líderes possam não romper abertamente com seus papéis tradicionais.

O início da 'carreira de liderança' pode provir de contextos sociais variados. Delgado (1999: 142), no estudo das trajetórias das líderes citadas, explica que o estado civil, etnia, classe social ou crenças não são fatores que impedem o desenvolvimento público dessas mulheres. Elas pretendem inovar e transformar o destino sociopolítico. O processo de formação dessas mulheres leva anos, se iniciando de maneira ainda invisível através de seus trabalhos com seus povos em diferentes aspectos (educacionais, de defesa dos direitos humanos) e pela participação em organizações que lutam pelos direitos das mulheres, paz, justiça e igualdade. Lentamente e efetivamente

suas ações se estendem a outros campos na obtenção de seus propósitos de mudanças, até que finalmente são reconhecidas nacional e internacionalmente.

As análises que tratam da participação política feminina demonstram como as mulheres não estão isoladas dos eventos constituídos além do espaço doméstico e como suas ações interferem nesses âmbitos. Ao se considerar as relações entre o mundo privado e outras esferas das sociedades, demonstram-se o caráter marcadamente visível de suas atuações em todos os espaços. A inserção das mulheres nos movimentos sociais e organizações diversas, em si mesma é uma nova participação que traz as mulheres para o cenário político. Embora as condições para que possam atuar politicamente possam ser restrinvidas pelos diversos contextos sócio-culturais, históricos e políticos particulares.

### **Entraves à Participação Política Feminina**

É comum ouvir que as mulheres não têm uma 'cultura' ou 'prática política' por não terem sido ensinadas a participar do mundo político. As responsabilidades com a vida doméstica, o 'machismo' no interior dos partidos e organizações, assim como a falta de recursos financeiros, são fatores associados a idéia da não participação das mulheres nas diversas instâncias políticas. Aliado a isso, o nível de entrega das mulheres no campo político podem obrigar-las a renunciar a projetos pessoais. No caso indígena, o fato das mulheres exercerem papéis tradicionalmente ocupados pelos homens, como a intermediação com a sociedade nacional, pode resultar em críticas dirigidas às mesmas por parte dos demais membros de suas comunidades, homens e mulheres. Ao mesmo tempo, há aqueles que percebem seus trabalhos como melhoria para suas comunidades e povos, fazendo desse apoio a base necessária para que possam continuar seus trabalhos.

Dentre as dificuldades para se participar da vida política, a divisão do trabalho por gênero tem sido vista como um dos fatores que comportam os maiores constrangimentos impostos às mulheres. As condições no mundo da política, em suas diversas formas, dificultam que se conjuguem as responsabilidades das esferas pública e privada, minimizando a inserção das mulheres aos postos de tomada de decisões (Costa, D. 2001). As análises argumentam que, tal como está configurada a divisão do trabalho,

ela impõe dificuldades na partilha de responsabilidades entre homens e mulheres. Subseqüentemente, dificulta a participação das mulheres em reuniões e fóruns e sua entrada nos partidos políticos e na militância.

Miriam Grossi e Sonia Miguel (2001: 181) ouviram muitas queixas por parte das mulheres presentes no Seminário Mulheres na Política: Mulheres no Poder<sup>63</sup> sobre a forma de conciliarem a política com a vida privada. Esta questão está relacionada às exigências impostas às mulheres para que possam participar da vida política. Além das competências profissionais e intelectuais exigidas também para os homens, são postuladas outras particulares às mulheres, como a boa aparência e o bom cumprimento dos seus papéis de esposa e mãe. As autoras (2001: 184-5) verificaram nos discursos dessas mulheres uma referência maior ao tema das relações com filhos e marido, sendo que a relação com o espaço doméstico é referida na importância do compartilhamento das tarefas como ponto de partida para a busca da igualdade na relação conjugal. Os depoimentos ora apontam para a realização das tarefas domésticas como prazerosa, ora esta função é ocupada pela empregada doméstica ou uma 'rede de apoio' por parte de outras mulheres (amigas, mães, irmãs, cunhadas, comadres).

Essa 'rede de apoio e solidariedade' é comum nas camadas populares e sociedades indígenas, com especificidades para cada caso. No entanto, o tema da transferência das responsabilidades para outra pessoa (a empregada doméstica ou a rede de parentesco, conforme o contexto) é tema bastante controverso. De um lado, a delegação de tarefas a outras mulheres pode acabar perpetuando a divisão do trabalho por gênero, advogando o confinamento das mulheres ao universo privado e deixando aos homens o cumprimento da política e demais tarefas do espaço público. De outro lado, acredita-se na exploração entre as próprias mulheres, como uma das militantes negras presente no Seminário em Brasília referiu-se à questão através do slogan 'atrás de uma grande mulher há sempre uma grande empregada' (Grossi & Miguel 2001: 185).

Fatores pouco considerados nas análises, como a falta de meios de transporte, comunicação e alimentação, também podem impedir que as mulheres se reúnam para

---

<sup>63</sup> O Seminário Mulheres na Política: Mulheres no Poder ocorreu de 16 à 18 de maio de 2000, em Brasília. Foi organizado pelo CFEMEA, Bancada Feminina no Congresso Nacional e CNDM, para avaliação das primeiras experiências com a política de cotas (implementadas a partir das eleições de 1996) e pensar outras estratégias para o *empoderamento* das mulheres.

atividades específicas. Alinne Bonetti (2000) verificou em sua pesquisa junto às promotoras legais populares de Porto Alegre a prioridade dada à alimentação e transporte. Entre as indígenas estas questões também são relevantes na medida em que enfrentam muitas dificuldades para se comunicarem e se locomoverem aos locais das reuniões e assembleias. Os alimentos a serem consumidos nos dias dos encontros em Roraima, por exemplo, são redistribuídos entre as próprias mulheres: cada comunidade leva sua 'contribuição', minimamente anotada nos relatórios dos eventos.

A 'in-ou-não-significância' da mulher em posição de liderança em sindicatos, conforme apontada por Mary Garcia Castro (1995:30), é derivada de sua exclusão de certas 'tecnologias do poder', para usar a expressão foucaultiana, quais sejam: conhecimento político, experiência e linguagem convencional (Castro 1995: 41). As mulheres constroem sua prática política nos sindicatos (e silêncio nas assembleias) através das relações de gênero, assim uma líder não fala porque seu marido é um grande líder, o que a inibe. A privação feminina do domínio do discurso político é assumida como prova da falta de um dom especial pelas mulheres, princípio compartido por homens e mulheres. Desse modo, a exclusão do poder é reproduzida por cumplicidades, na legitimação de algumas práticas.

As mulheres também têm que aprender as regras formais do jogo político que tornem possíveis a elas montar o discurso público e competir com as regras que organizam atores/atrizes e forças no campo. Para Sarlo (s/d:194), as mulheres tiveram que ser treinadas na difícil arte da intervenção pública, tentando encontrar estratégias discursivas para discutir sobre assuntos diversos e independente. A própria participação feminina demonstra novas formas de política, principalmente se pensarmos na atuação das mulheres 'de base' e sua influência sobre os movimentos rurais e urbanos. Contudo, a autora (:183-4) aponta os fatores limitantes na relação dessas mulheres com a política, pois esse tipo de participação pode ser lida como um complicado e contraditório emaranhado de atitudes e discursos. Como uma agenda restrita a temas (tópicos de discursos e práticas), as mulheres enfrentam a difícil questão de acesso ao poder, especialmente ao poder institucional, que raramente corresponde ao poder como é pensado e formalizado nos movimentos nos quais as mulheres estabelecem sua liderança. Esses limites encontram-se precisamente na sua relação com a política como um processo de tomada de decisão e construção de um consenso. O conhecimento

prático muitas vezes se revela insuficiente quando questões complicadas de organização social, luta ideológica e opções políticas emergem.

A própria elaboração cultural sobre a participação na política e o papel do político, como político profissional, e também o 'modelo branco' se pensarmos em termos étnicos como o que mais se aproxima do ideal requerido, são fatores limitantes à participação das mulheres. Além desses, conforme Cardoso (1987: 301-2), a realização de políticas para as mulheres pelo poder público e o fato dos partidos aprenderem a lidar com as questões das mulheres e reconhecerem as mesmas como atuantes na política, são fatos que acabam provocando grandes dificuldades ao fato das mulheres penetrarem neste mundo.

Para Clara Araújo (2002), dentre as desigualdades entre homens e mulheres, talvez a da esfera política seja a forma mais expressiva onde ela se manifesta. A não-presença das mulheres (ou sua pequena inserção) nos espaços decisórios e de representação, em contraste com sua crescente presença em outras esferas, torna-se um elemento problemático para a própria legitimidade do modelo democrático. A experiência das cotas, no mínimo, deu visibilidade às assimetrias de espaços políticos existentes entre homens e mulheres. A autora (1998:78) argumenta que a defesa de cotas no Brasil vem acompanhada de justificativas relativas aos seus efeitos simbólicos, às possíveis qualidades que as mulheres acrescentam à política e da defesa da paridade como referencial de representação política (as cotas aproximam a representação da paridade).

Entre os fatores explicativos que incidem sobre a participação das mulheres na política e nos processos decisórios através do sistema de cotas, Clara Araújo (2002) explica a tendência, fora do universo feminista e/ou acadêmico, em culpar as próprias mulheres pelos tímidos resultados, por seu 'desinteresse' ou 'incompetência'. Entre as parcelas do movimento feminista as explicações têm se centrado na 'má vontade' dos dirigentes partidários, homens em geral. Para a autora, não há como explicar as cotas a partir da 'resistência partidária masculina' em implementar essa política. Essa abordagem genérica do tipo resistência dos dirigentes pode limitar a possibilidade de entender 'se' e 'como' certas dimensões próprias ao campo político incidem sobre homens e mulheres de modo diferenciado, além de não permitir identificar as discrepâncias em termos de

investimento e ações efetivas. Há diferenças entre os partidos e seus compromissos com as mulheres.

Clara Araújo e Eleni Varikas vão demonstrar como as barreiras para a entrada no mundo da política não são exclusivas das mulheres. A primeira autora explicita que no entendimento dos mecanismos que interferem nas rotas de acesso à política e aos canais decisórios para mulheres e outros grupos excluídos, deve-se ir além das evidências do gênero dominante na representação, desvelando as intercessões que se estabelecem e mantém as mulheres e muitos grupos sociais fora da esfera do poder. O desafio seria tomar a análise de cotas e outras formas de ações afirmativas como estratégias de ação política, ou seja, como propostas e não princípio, passível de análises críticas para revisões e redefinições. Ao lado disto, uma perspectiva mais crítica sobre a política e uma análise das relações de gênero na política considerando outros instrumentais analíticos além dos de gênero, como os conceitos e perspectivas feministas intersectados com os modelos analíticos das Ciências Sociais.

A necessidade de se pensar o gênero da política (conexão entre gênero e outras variáveis que interferem no campo político), inclusive a possibilidade de cotas como caminho político, envolve a influência de vários fatores: contexto socioeconômico, 'cultura política', grau de organização das mulheres e sistema partidário-eleitoral. A redemocratização e o processo constituinte fortaleceram e ampliaram a participação e representação das mulheres, contudo as formas de participação se diversificaram. A inclusão das cotas na agenda política possibilitou o acesso das mulheres aos canais decisórios, obtendo uma visibilidade até então inexistente. Junto com esta proposta colocou-se a problemática de *quem* ou *como* se tem acesso à elite no país, quais os mecanismos de representação democrática e extensão de seus procedimentos específicos que permitem ou dificultam o acesso de setores tradicionalmente excluídos.

Eleni Varikas (1996: 69), ao refletir sobre as demandas por paridade entre homens e mulheres nas assembléias, explicita que o acesso das mulheres ao poder não é uma questão de justiça simplesmente, da mesma forma que o acesso à cidadania efetiva de qualquer grupo inferiorizado ou excluído, mas portador de uma transformação qualitativa do político. Ao reconsiderar as relações entre o feminismo e o político, que "insistia muito mais na natureza política dos antagonismos de sexo do que no caráter

constitutivo do político em si mesmo" (Varikas 1996: 70), a questão está em estabelecer um acordo de 'que tipo de política', a partir de que 'análises do político' e 'com que princípios políticos' faremos política. A autora explicita que assegurar a representação das mulheres não é meramente uma problemática de igualdade e justiça formal, mas uma forma de garantir que questões de interesse 'comum' possam ser ouvidas e ser objeto de deliberação pela sociedade política (idem: 77). Por terem as reivindicações ligadas à 'especificidade' das mulheres conteúdos semelhantes às da 'vida em comum', necessitam ser integradas numa visão social do conjunto que transcendia o ponto de vista das mulheres enquanto mulheres.

#### **4.3 As Mulheres Introduzem Novos Elementos ao Campo Político?**

Com a maior presença das mulheres no campo da política, e mais recentemente com a adoção de cotas, o debate sobre o gênero da política tem se consolidado mais fortemente. A discussão sobre a entrada das mulheres na arena política, sua representação reivindicada ou sub-representação questionada, tem motivado nos últimos anos novas reflexões teóricas, assim como se tem buscado implementar diferentes ações no sentido de ampliar essa representação. Se a temática da participação política das mulheres não é tão nova, é nos últimos anos que se tem verificado uma efervescência no exame das problemáticas surgidas por esta crescente participação. Ao lado do embate teórico, há os fóruns, conferências, plataformas e protocolos transcorridos no âmbito internacional que visam efetivar medidas efetivas no sentido de superar as desigualdades de gênero, principalmente através da questão da paridade entre os sexos nas instâncias decisórias.

Por causa da pretensa invisibilidade e exclusão das mulheres nas atividades ocorridas no mundo público, são as características masculinas as associadas ao mundo da política, campo de poder e disputas, e também de maior prestígio, resultando na equação que interliga o masculino à política. Diante da presença cada vez mais visível das mulheres na esfera política e sua participação em uma enorme diversidade de contextos e modos de atuação, há um *novo* questionamento sobre o *gênero* do/a político/a. A crescente participação política das mulheres introduziria alguma peculiaridade no contexto

político? Ou há implicações desta participação na negociação e transformação das relações de gênero neste campo de disputa?

São várias as justificativas relacionadas ao fato de que as mulheres introduziriam novos elementos ao campo da política. Joan Scott (2001), na análise da luta pela paridade na França, mostra como a presença das mulheres em cargos-chaves e valorizados estimula positivamente o imaginário a respeito das mulheres na política, revertendo em muito pouco tempo posições totalmente contrárias às leis de cotas. Para Maria Betânia Ávila (2002), a presença das mulheres dentro dos partidos altera imediatamente a divisão sexual dos lugares do poder. A chegada ao mundo público também pode produzir um processo de mudança na vida privada.

É interessante o artigo de Luís Miguel (2001) na crítica à postura essencialista de determinadas cientistas políticas feministas na defesa de uma 'política de desvelo' trazidas pelas mulheres ao campo político, em oposição à uma 'política de interesses' masculina. As mulheres, pela associação 'natural' ao seu papel de mãe e dos assuntos relacionados ao universo doméstico-familiar, seriam mais sensíveis e menos egoístas. Por causa da preocupação com aqueles que a cercam, é agente de uma 'política de desvelo', em oposição àquelas características tidas como masculinas da política, a amoralidade e crueza pela disputa de poder. Nesta perspectiva, há uma decorrência direta entre a alteração dos padrões de comportamento na política pela paridade dos sexos nos fóruns decisórios. Outras análises, como a teoria organizacional, invocam igualmente as características associadas ao feminino como vantagens inseridas pelas mulheres no mundo da política, supervalorizando atributos como sensibilidade e intuição nos estilos de gerência e liderança.

Miriam Grossi e Sônia Miguel (2001: 193), ao analisarem a pluralidade de vozes na avaliação das primeiras experiências com a política de cotas no referido Seminário ocorrido na Câmara dos Deputados, denotam a importância da 'sensibilidade' e da 'ética' como atributos femininos valorizados tanto nos discursos dos homens como das mulheres. Dois são os argumentos que justificam a sensibilidade como a diferença central entre a política feita pelos homens e a realizada pelas mulheres. O primeiro, defende-a como algo 'natural' decorrente do exercício da maternidade, o segundo percebe a sensibilidade das mulheres como 'socialmente construída' a partir do cuidado

com os outros, nas atividades de professoras, assistentes sociais, enfermeiras ou médicas. A sensibilidade e a ética da preocupação pelos outros são tidas como vantagens para o exercício do poder e a realização de uma 'política leve'.

Os esforços para caracterizar uma especificidade feminina, portanto, apelam às prerrogativas morais, éticas ou ontológicas das mulheres enquanto mães, para formar a base de um interesse específico legal e político na representação. A recorrência à uma especificidade enquanto mães ora se dá no seu sentido 'natural', ora se invoca a maternidade social como uma situação comum a todas as mulheres. Judith Butler (1998: 24) alerta sobre o fato de que a caracterização da maternidade como uma especificidade das mulheres, seja biológica ou social, pode produzir facções internas ou mesmo uma rejeição no caso do feminismo, pois nem todas as mulheres são mães, algumas podem não sê-los, outras escolhem não sê-lo e, ainda, para algumas que são mães esse não é necessariamente o ponto central de sua politização.

Luís Miguel (2001:262) questiona o fato de a maternidade ser efetivamente um exemplo de conduta que se desejaría para a ação política. O 'pensamento maternal', que tanto valoriza as distinções éticas e compassivas próprias das mulheres, no limite, privilegia laços particulares, uma relação de intimidade e exclusividade, e de desigualdade (o filho é subordinado à mãe). A política democrática, ao contrário, exige a igualdade e características opostas à inclusividade. Desse modo, seria ingênuo afirmar que as mulheres praticam uma 'política desinteressada' por causa de seu cuidado dispensado geralmente às crianças e aos mais velhos. A afirmação de uma diferença moral entre homens e mulheres e a busca de uma política mais ética por si não bastam. As vozes das mulheres, conforme ainda o autor (Miguel 2001: 266), são sim 'vozes diferentes' não porque a diferença sexual produza uma singularidade moral, mas porque a organização da sociedade impõe experiências de gênero diferenciadas.

Embora possa parecer legítima a entrada das mulheres no mundo político pela sua posição enquanto mães, e os primeiros protestos das mulheres nos movimentos populares se deram por suas funções enquanto mães ('maternidade militante'), há o perigo destas análises essencializarem os atributos masculinos e femininos, eternizando a divisão sexual do trabalho e naturalizando os papéis de gênero, o que perpetua o destino das mulheres a um espaço menos valorizado socialmente. As problematizações

levantadas pela antropologia do gênero e pelos estudos feministas em torno da dicotomia público/privado, a partir das experiências das mulheres em diferentes sociedades, revelaram que não há uma associação direta entre mulheres e espaço doméstico, homens e espaço público. Mesmo nos locais em que isto ocorre mais freqüentemente e de modo hierárquico, esta associação nada tem de automática, mas é produto das relações sociais em que homens e mulheres estão inseridos. No campo da política o que está em jogo é a reprodução de um modelo de poder e não a polarização entre o 'poder feminino' e o 'poder masculino'.

Alinne Bonetti, em sua pesquisa junto às mulheres inseridas na ONG feminista Themis, revela os conflitos e os sentidos de gênero que constituem o campo político. Na busca de reconhecimento e legitimidade de suas práticas, as promotoras populares negociam e produzem contextualmente os atributos de gênero. A prática política dessas mulheres, vivenciada pelo uso de diferentes códigos e valores, demonstra o caráter conflitivo e dinâmico do domínio político. Através de estratégias reguladoras do prestígio social do masculino e do feminino, empreendidas contextualmente por essas mulheres, há a "desconstrução de uma suposta e nostálgica política no feminino, que seria caracterizada pela cooperação e solidariedade, elementos constituidores de uma irmandade de gênero" (Bonetti 2000: 203).

Em suas casas e na relação conjugal recorrem ao modelo de feminilidade, o que não quer dizer que não precisem negociar com os homens quando passam a atuar no mundo da política. No interior do partido, embora o grupo referido se oponha à identificação com o feminismo, a categoria pode ser usada como estratégia aos propósitos políticos. Diante das mulheres do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher (COMDIM) de Porto Alegre, as mesmas mulheres se identificam com categorias de classe, aqui são 'populares' em distinção às 'madames de elite', as feministas do Conselho. Em outro espaço político por elas freqüentado, as assembleias do Orçamento Participativo, na qual a disputa é com sujeitos também populares, há trocas de homenagens públicas entre as mulheres, elemento constituidor de prestígio e honra masculino, e também o recurso à fofoca, elemento controlador da honra feminina. Ao refletir acerca da definição do campo político a partir dos atributos masculinos, a autora (2000:171) explica que se deve abrir mão de uma postura romântica acerca da prática feminina. Ao fazer isto se entende aqueles elementos que fazem parte do jogo político: disputas,

segmentações, busca por reconhecimento e estratégias. As promotoras populares utilizam termos como 'força', 'luta', 'briga', 'bater', 'dar pau' que fazem parte do repertório simbólico associado a elementos culturais do mundo masculino, como a agressividade e a virilidade.

As mudanças no campo político em decorrência da inserção feminina também se baseiam na afirmação de que as mulheres quando assumem os cargos de poder revelam uma maior preocupação com os assuntos 'sociais' em detrimento das *hard politics*, assuntos tradicionalmente atribuídos aos homens, como administração pública, política econômica, relações exteriores, etc. Contudo, isto pode ocorrer, conforme aponta Luís Miguel (2001:261), pois é o único lugar disponível para elas no campo político. Embora seja legítima a preocupação das mulheres com os assuntos menos valorizados na política, como educação e saúde, entre outras demandas incorporadas na agenda política, estas são questões de menor prestígio do mundo político. Como consequência da reprodução desses discursos, corre-se o risco de criar um gueto sem ressonância no mundo masculino, como alertado por Delaine Costa (2001:222). A autora propõe, contra esta prática, a autorização às mulheres de falar de assuntos como economia e dívida externa, assim como o homem de temas como creche e saúde para que outros homens passem a ouvi-lo.

Apesar da introdução de novos itens na agenda política como consequência da presença das mulheres no poder, há outros mecanismos em jogo para a efetivação dessas políticas. Pode ocorrer, conforme Grossi e Miguel (2001: 194), que as retóricas das plataformas eleitorais das mulheres a favor do privilégio do social quando assumem o executivo não sejam colocadas em prática no centro da política, devido a sua sub-representação no interior dos próprios partidos ou coligações. As mulheres devem suas posições aos partidos e não às outras mulheres (Htun 2001: 229), e os partidos ainda não adotaram uma política interna efetiva de inclusão das mulheres em cargos de direção (Grossi e Miguel idem). Além da fidelidade partidária ou discriminação sofrida dentro do partido, dentre as mulheres há divergências de interesses e experiências. O fato delas estarem no cerne do poder não significa que vão ser implementadas políticas a favor *das* mulheres e que suas prioridades *necessariamente* incluam as questões de gênero.

\* \* \*

Esta breve exposição acerca de temas e categorias de análise do campo político serve de base à investigação da problemática da 'participação política das mulheres indígenas'. A inserção das mulheres no espaço político faz com que haja uma reformulação desse espaço, como demonstrado nos estudos. O significado do termo 'política/o' passa a ser entendido não somente no seu sentido estrito, mas numa ampliação do conceito que visa compreender, entre outros fatores, as representações 'nativas' e o espaço do cotidiano. A entrada das mulheres nesse universo se dá pela sua participação em protestos, movimentos sociais, atividades comunitárias (clubes de mães, por exemplo), etc. O que elas buscam é a saída de uma situação de 'opressão' e a luta por direitos básicos, mas também um desejo próprio por outros modos de expressão e vias de esclarecimento, conseguidos através das relações que passam a travar no rol de suas atividades.

Em comum com as mulheres que militam nos movimentos urbanos, as indígenas lutam a partir de sua experiência cotidiana na inferência de políticas. A prática política coletiva pode provocar não somente uma 'alteração de consciência' por parte das mulheres como redefinir temas tradicionais e complicados no interior de suas comunidades e culturas. A busca de seus direitos (ou 'carências') se dá através da sua posição como mães, o que resulta na denominada 'maternidade militante'. O fato de pertencer à uma organização também ajuda na conquista de direitos específicos e de seus povos, e muitas líderes locais passam a freqüentar espaços fora de suas comunidades a partir do processo organizativo.

A entrada das mulheres no mundo da política coloca em questão vários fatores, como as qualidades e os efeitos simbólicos que elas podem acrescentar a este campo, o grau de organização, a própria elaboração do político enquanto 'modelo branco' e masculino, e as dificuldades dos homens em lidarem com as demandas das mulheres e as reconhecerem como atuantes politicamente. As mulheres devem aprender as regras do jogo, as 'tecnologias do poder', entre estas, o uso de uma linguagem específica. Além das prerrogativas habituais que são exigidas para a entrada no mundo político, há exigências específicas às mulheres. No caso indígena, o cumprimento de seus papéis de mães e esposas e o fato de serem 'exemplos' em suas comunidades. Além disso, há outros entraves à participação política feminina, como a divisão do trabalho por gênero

tal como está concebida, a falta de recursos financeiros, o 'machismo' de seus pares, a renúncia a projetos pessoais, o exercício de papéis tradicionalmente atribuídos aos homens e as críticas resultantes dessa nova representação das mulheres.

As mulheres indígenas, e também outras 'minorias étnicas', estão submetidas a determinados 'paradoxos', para usar a formulação de Joan Scott, na conquista de direitos de seus *povos* e os enquanto *mulheres*. O que conduz às reinterpretações acerca da noção de identidade individual e de grupo. A diversidade de experiências entre mulheres, e entre homens e mulheres, demonstra como a noção de identidade não dá conta por si mesma de sustentar a luta por direitos, pois cada indivíduo leva consigo uma série de identidades (raciais/étnicas, de gênero, religiosa, etc.) e uma vez que uma delas é acionada pode haver facções, rupturas e dificuldades de alianças. Ao mesmo tempo, é preciso assumir uma suposta identidade genérica na busca de tais direitos. Se a desigualdade de intervenção política não é somente das mulheres, há que se lutar por 'demandas comuns' dos grupos excluídos dos locais onde se produzem as políticas, e não apenas por reivindicações das mulheres enquanto mulheres. Isto posto, há a discussão da singularidade da entrada das mulheres no mundo da política. Essa participação assegura *necessariamente* demandas de mulheres e/ou de gênero? Quais são os atributos de gênero que as mulheres indígenas assumem na busca de seus direitos? Se as políticas com perspectiva de gênero em relação às mulheres indígenas interferem na reordenação dos modelos tradicionais de gênero, como as mulheres lidam com tais questões no interior de seus povos? Tento responder estas indagações nos próximos capítulos.

## CAPÍTULO V

### DESENVOLVIMENTO, POLÍTICAS PÚBLICAS E MULHERES INDÍGENAS

#### 5.1 Gênero e Campo do Desenvolvimento

A partir da consolidação de suas organizações as mulheres indígenas começam a se deparar e a ter que lidar com diferentes instâncias – outras organizações indígenas, organismos estatais e não governamentais, universidades e centros de pesquisa, entre outras – com as quais mantém 'parcerias' de trabalho e 'alianças'. A busca de diálogo entre as partes envolvidas, no entanto, nem sempre é realizada sem dificuldades. Isto se deve à interação entre atores até então distanciados: as mulheres indígenas que agora se defrontam com projetos que propiciam suporte financeiro às suas organizações e introduzem temáticas geradas em outros contextos, e as instâncias não indígenas que até então atuavam com os povos indígenas em geral ou mulheres não indígenas. Essa mediação institucional realizada pelas diversas agências nacionais e internacionais, através de políticas públicas e projetos de etnodesenvolvimento voltados aos povos indígenas, tem sido pouco problematizada principalmente a partir do ponto de vista dos/as indígenas e das implicações concretas dos projetos nos aspectos que se relacionam com a problemática de gênero.

O apoio à consolidação das organizações de mulheres indígenas por parte das agências de cooperação internacional tem possibilitado a entrada das mulheres no mundo da política. Os projetos que incluem *necessariamente* a 'perspectiva de gênero' têm estabelecido a criação de departamentos de mulheres dentro de organizações indígenas já consolidadas num tempo anterior, nas quais os cargos têm sido ocupados quase que exclusivamente pelos homens. Ao mesmo tempo, introduz temas e conceitos novos, às vezes de difícil entendimento para as mulheres indígenas, pois transpostos ('traduzidos') do campo acadêmico para os das ONGs e demais agências, governamentais ou não, e destes para o universo indígena, como é o caso do conceito de gênero. Se as

preocupações na década de 1980 eram voltadas às 'questões da mulher', as ONGs e agências de cooperação atuais, interessadas em diferentes problemáticas, tem como tema central o chamado 'enfoque de gênero'. As mudanças não se deram apenas no vocabulário, conforme Daniel Simião (2002), o conceito de gênero, de origem acadêmica, foi ressignificado e traduzido em diferentes formas de ação e passa a ter um caráter transversal e de presença obrigatória, condicionante mesmo de financiamento de projetos comprometidos com a cidadania e o desenvolvimento, articulando atores até então dissociados.

A concepção predominante na cooperação internacional era a de que a solução para as desigualdades entre os sexos estava na integração (*mainstreaming*) das mulheres em um processo de desenvolvimento. A perspectiva de 'mulher e desenvolvimento' imperou até 1985, ocasião da II Conferência Mundial para comemorar o Decênio da Mulher, em Nairóbi. As teorias de 'inclusão da mulher no desenvolvimento' (Women in Development - WID), ao equacionarem 'desenvolvimento' a 'combate à pobreza', deram prioridade ao trabalho com mulheres excluídas economicamente. As ONGs 'de mulheres' surgidas na década de 1970 nasceram com intuito de prestar serviços específicos às mulheres. Outra forma de tratar com as mulheres viriam através das práticas e organizações feministas na idéia de 'conscientização das mulheres'. Os projetos do Banco Mundial, por outro lado, acreditavam que o combate à pobreza das mulheres promoveria o desenvolvimento: cabia à mulher, por causa do seu importante papel na família, prover os cuidados com a saúde, produção de alimentos e atividades no setor informal.

A substituição do binômio 'mulher e desenvolvimento' (WID) pelo de 'gênero e desenvolvimento' (GAD)<sup>64</sup> caracterizou a importância de projetos em várias áreas e não mais através do *gueto* das ONGs de mulheres. Nesse sentido, surge o enlace das relações de gênero com o exercício da 'cidadania', proporcionando a política de alianças das ONGs, especialmente feministas, com outros setores da sociedade. O contato entre

---

<sup>64</sup> Derivada da crítica às políticas de WID, a perspectiva do GAD preocupa-se com a transformação das posições das mulheres e com as relações marcadas por gênero. As relações entre os gêneros são estabelecidas como relações de subordinação para as mulheres, construídas a partir de formas de ser e atuar concebidas como próprias de cada gênero. Além das desigualdades entre homens e mulheres, esse enfoque enfatiza que as mulheres experimentam a subordinação de maneira diferente segundo sua classe, raça, etnia, história e posição nas relações nacionais e internacionais. Ao colocar em discussão a relação entre poder e desenvolvimento, advoga um aumento de poder para as mulheres (Manzanares 1998: 192).

ONGs de diferentes trajetórias e filiações, como ONGs mistas (nas quais homens e mulheres são beneficiários) e feministas (voltadas especificamente para o trabalho com mulheres), repercute nas diferentes posições institucionais dos usos e sentidos de gênero (Simião 2002: 33-4). As especificidades marcam o lugar singular do qual se fala, para as ONGs mistas a discussão de gênero legitima o campo de ação e amplia os universos de interlocução, permitindo o acesso a financiamentos. O uso do termo se dá nos relatórios para as agências e na relação com o público-alvo. As ONGs feministas, por outro lado, se distinguem em dois aspectos fundamentais: os vínculos com a 'base' e com a diversidade de atrizes do campo feminista e da sociedade civil, o que caracteriza seu caráter 'duplo' ou identidade 'híbrida'<sup>65</sup> (Alvarez 1998: 267).

Simião argumenta que gênero tem sido capaz de criar novos espaços de integração e identidade, mas também de originar discursos especializados que marcam outras identificações, em comum "todos os usos do gênero têm a preocupação de uma instrumentalização voltada a um impacto mensurável sobre a realidade" (Simião 2002: 39). Nesse plano de ação política, continua o autor, não dá para manter o mesmo potencial disruptivo que gênero tem em sua versão analítica no mundo acadêmico. A transposição do conceito acadêmico para um campo de interlocução política, portanto, se defronta com outro universo de questões, marcado por posições particulares dos diferentes atores no campo. Diferente do campo acadêmico, encontramos 'gênero circulando', não em fóruns de pesquisa ou congressos, mas em oficinas de capacitação para o desenvolvimento de projetos, em documentos da cooperação internacional ou treinamentos voltados ao público beneficiário das ações governamentais.

Gênero vem ganhando traduções instrumentais para o uso na ação social e política, que não tem o mesmo sentido que a preocupação que envolve gênero na universidade. No diálogo entre cooperação internacional e ONGs, termos como 'democratização das relações de gênero', 'perspectiva de gênero', 'indicadores de gênero', etc., refletem as inquietações próprias do mundo da intervenção social. Muitos conceitos novos foram surgindo, como os de *empowerment*, 'equidade de gênero', 'igualdade de gênero' e

---

<sup>65</sup> As feministas entendem seu trabalho não somente para 'ajudar as outras', mas também alterar as relações de poder de gênero que circunscrevem a própria vida dessas mulheres; ao mesmo tempo em que se percebem como parte integrante de um movimento de mulheres maior que abarca outras feministas e os diversos grupos de mulheres de base para as quais afirmam trabalhar (Alvarez 1998: 267). O discurso feminista marca sua especificidade, portanto, em torno da construção da subjetividade de homens e mulheres e da 'promoção da conscientização' para alterar as relações de poder de gênero.

*gender gap*, que passaram a ser articulados nos discursos das agências de cooperação e ONGs. A eficácia desses modelos instrumentais varia em função da utilidade que se dá a eles, do tipo de ação desenvolvida e prática específica de cada ONG (Simião 2002: 85-6). No entanto, nem sempre a adoção do conceito de gênero por parte dos Estados e agências inter-governamentais, nas políticas públicas e programas de desenvolvimento objetivando promover a 'equidade de gênero', parece se coadunar com as perspectivas feministas. Sonia Alvarez assinala como os discursos e práticas de tais instituições neutralizam a crítica feminista às desigualdades de gênero:

"la 'incorporación de la mujer al desarrollo' no siempre se inspira en el feminismo (...) Entre algunos funcionarios de las maquinarias especializadas, 'género' parecería haberse convertido en outro término más en el léxico técnico de planificación, un indicador neutro de 'modernidad' e 'desarrollo', en vez de un terreno o dominio minado por relaciones desiguales de poder entre mujeres y hombres" (Alvarez 1998:271).

Para as feministas latino-americanas entrevistadas por Alvarez (1998: 269-272), essa nova paisagem política é avaliada como uma transformação de uma dinâmica de confrontação (necessária nas primeiras etapas do feminismo pela necessidade de afirmação e existência das ditaduras no continente) para uma 'postura crítica-negociadora' em relação ao Estado e aos espaços formais internacionais. Se o Estado e ONGs inter-governamentais atualmente parecem estar falando a linguagem das feministas, através da intenção em 'promover a mulher' e 'incorporá-la ao desenvolvimento', isto tem sido feito pela consulta à capacidade técnica das ONGs feministas, e não por sua capacidade em promover a cidadania das mulheres. Ainda conforme a autora, as ONGs profissionalizadas parecem ter se convertido em 'substitutos convenientes da sociedade civil'.<sup>66</sup>

Por causa da pressão exercida por agências de financiamento internacionais, gênero acaba circulando em espaços anteriormente difíceis de imaginar, organismos governamentais e não governamentais, grupos não feministas, etc. Diversas/os

---

<sup>66</sup> Os limites da 'profissionalização' e 'institucionalização' do movimento feminista, a partir da década de 1990, como a necessidade das ONGs se guiarem pela agendas das fundações internacionais em função dos critérios para o recebimento de fundos, pode estar indicando, conforme Céli Pinto (2003), a volta de um 'feminismo bem-educado'. Se é verdade que o Estado e os recursos da cooperação tem promovido uma reorientação das atividades e dinâmica interna das ONGs feministas ou não-feministas, na visão de Alvarez (1998: 277) estas tendências podem chegar a ameaçar a 'identidade híbrida' da maioria das ONGs feministas latino-americanas.

autoras/es tem questionado essa apropriação conceitual de gênero que, sustentada com amplo controle de recursos, acaba esvaziando seus significados e estabelece uma concepção hegemônica com consequências perigosas na produção/difusão dos estudos de gênero. Cláudia da Lima Costa (2004: 7) analisa as ligações perigosas entre feminismo e transnacionalismo na 'zona de tradução', argumentando que já faz parte do senso comum o reconhecimento de que "atos de leitura (modos de recepção) são atos de apropriação realizados em contextos de poder (institucional, econômico, político e cultural)".

Uma das consequências da intensa migração de conceitos e valores que acompanham o trânsito de textos-teorias, conforme Cláudia de Lima Costa (2004: 8), é o fato de que um conceito com potencial para uma ruptura política e epistemológica em determinado contexto, torna-se despolitizado quando transferido para outro contexto. Para a autora, é justamente a materialidade que permite com que seja possível o deslocamento de textos-teorias, pois os textos não transitam através de contextos lingüísticos sem um *visto* (uma tradução sempre acarreta algum tipo de *custo*), o que influencia de modo significativo na escolha de quais teorias/textos são traduzidos e re-significados para melhor se adaptarem às agendas intelectuais locais. Um dos desafios dessas viagens de teorias diz respeito aos conceitos que resistem à própria noção de tradução, pois nem sempre se busca formas precisas de comunicação, ao contrário, "procuram de maneira subversiva a tradução desleal de significados como garantia de incomunicabilidade" (Brenan 2001 *apud* Costa, C. 2004: 9).

A inadequação da produção sobre 'mulheres e desenvolvimento' tem sido muito criticada por sua pretensão na necessidade do 'desenvolvimento' global e na superioridade dos valores e sistemas ocidentais, ao mesmo tempo em que ignora o conhecimento dos públicos alvos de tais intervenções. Não somente a categoria de gênero ou o 'objeto' mulher tem feito parte constante do campo de intervenção das agências de intervenção inter-governamentais. Há uma homogeneização do léxico empregado no âmbito da cooperação internacional que faz com que, nos últimos anos, tenham se tornado moeda corrente no vocabulário do 'campo do desenvolvimento', as noções de 'participação', 'empoderamento' e 'comunidade'. No campo indigenista, o conceito de 'etnodesenvolvimento' tem merecido lugar de destaque. Contudo, há vários exemplos da dificuldade de operacionalização desses projetos aos povos indígenas.

As novas políticas de desenvolvimento são caracterizadas pela preocupação com o impacto ambiental, a valorização do conhecimento local, a participação da comunidade no desenho e execução do projeto e o reconhecimento dos direitos das 'minorias', como as populações indígenas e as mulheres. Nesse campo, há a utilização de conceitos ocidentais relativamente recentes e com interpretações variadas e contraditórias, que podem significar coisas diferentes para pessoas de universos simbólicos desiguais, como o conceito de sustentabilidade. Deborah Lima (2002: 175-7) analisa o diálogo intercultural entre índios do Alto Solimões e ambientalismo, no qual predomina a hegemonia do discurso ambientalista (palavras, conceitos e idéias) em vez de um diálogo em que os interlocutores compartilham significados. Como resultado, a concepção racional do ambiente, mediada pelos conceitos ambientalistas e pela burocracia financeira dos projetos, não abre espaço para a forma de relacionamento dos índios com o meio ambiente. O desafio da sustentabilidade é formulado pelos índios como questão de sobrevivência, o que converge como preocupação de todos com relação à fragilidade do território, enquanto que para o ambientalismo científico o risco está na perda da biodiversidade em si mesma. As mulheres também se fizeram presentes na referida reunião entre índios e ambientalistas, a qual se distinguiu pela natureza das sugestões. Por causa de sua exclusão nos cursos de formação de agentes ambientais, oferecidos pelo Ibama e geralmente destinados aos homens, demandaram sua inclusão em tais cursos. Além disso, em comparação aos grupos formados por lideranças masculinas, colocaram novas propostas, como o apoio para o repovoamento de espécies animais e vegetais (Lima 2002: 168) e não somente, como os demais participantes, o manejo dos recursos naturais.

Foi a partir dos anos 1990 que as 'minorias étnicas' (incluindo-se aí as populações indígenas) se tornam público beneficiário das ações do Banco Mundial. Os povos indígenas são inseridos na atuação do Banco por sua situação de 'extrema pobreza' e 'diversidade cultural' - a notável 'vulnerabilidade'. A insuficiência nos critérios socioculturais para identificar as populações indígenas e o prejuízo da noção de vulnerabilidade (associada à julgamentos de primitividade e autenticidade) tem sido examinada recentemente. Para João Pacheco de Oliveira (2000: 130) a dificuldade maior com esse tipo de procedimento classificatório é a tentativa de aplicar aos fenômenos socioculturais o mesmo tipo de definição para os fenômenos naturais. A

identificação de uma coletividade como 'indígena' torna-se uma questão de grau, da maior proximidade ou afastamento face ao 'estereótipo da primitividade' (Oliveira, J. P. 1999) e não uma discussão sobre a constituição da identidade étnica como processo político. A concepção das sociedades indígenas como os 'segmentos mais pobres da população', ainda, pode se apoiar em uma idéia etnocêntrica na qual riqueza corresponde ao acúmulo de bens e mercadorias, o que pode se chocar com a vida cotidiana das comunidades indígenas (Oliveira, J. P. 2000: 132).

O grau de 'participação' estabelecido entre interlocutores que compartilham significados e discursos com poderes de legitimação desiguais implica em diálogos e negociações complexos. No caso da 'participação informada' - consultas diretas, incorporação do conhecimento indígena e uso de especialistas experientes - devem ser consideradas as assimetrias características dos programas de desenvolvimento. A necessidade de incluir os líderes tradicionais nessa comunidade intercultural é sugerida por J. P. Oliveira (2000: 137), para que não somente os mediadores indígenas falem em nome das coletividades, pois são mais mediadores do que protagonistas da vida sociocultural de tais coletividades. O fato das elites indígenas serem as privilegiadas na coleta de informações, igualmente coloca as mulheres entre aquelas cujo ponto de vista é dificilmente analisado. As formulações propositivas e críticas a respeito das técnicas participativas estão correlacionadas à pouca atenção do Banco Mundial às diferenças internas das populações indígenas.

'Comunidade' é empregada pelo Banco como "lugar de consenso, homogêneo e livre de conflitos" (Salviani 2002: 28), os mesmos pressupostos informando os discursos sobre 'participação' e *empowerment*. Derivada da concepção de 'comunidade homogênea', as principais diferenças apontadas pelo Banco parecem se referir ao fator geracional, daí a importância à educação formal por parte dos jovens. Uma das principais metodologias utilizadas pelo Banco aos povos indígenas é 'fornecimento de habilidades' administrativas, promovidos pelos 'cursos de capacitação', "pensados para o repasse de conhecimento que permitam a gestão dos planos de desenvolvimento" (idem: 55). Para Roberto Salviani (idem: 56-9) as consequências se dão na política interna dos grupos, quando é observado o privilégio da capacitação a determinados indivíduos para que adquiram papéis de liderança, na medida em que podem compartilhar uma visão de desenvolvimento. Ainda que se propicie a descentralização da gestão das intervenções

do Banco, ao 'fornecer as capacidades' se restringe a direção das mudanças, negando a capacidade indígena de lutar e forjar alianças, bem como as capacidades organizativas próprias de grupos culturalmente diferenciados. Como consequência, ao atuar junto às populações indígenas, o Banco incorpora como um dos eixos centrais de suas atividades atuais a necessidade de modificar, fortalecer e adaptar as organizações locais e 'estruturas sociais' às condições de produção necessárias a 'maiores níveis' de desenvolvimento (idem:32-3). Negando o 'agenciamento' autônomo e reconhecimento das capacidades de ação política por parte dos grupos indígenas, se justifica a intervenção externa e a pretensão na necessidade de fortalecer as organizações etnopolíticas através da criação de organismos de representação. Nessa perspectiva é oportuno o argumento de J. P. Oliveira (2000: 140) sobre a necessidade de se elaborar melhor a noção de política compensatória, incorporando as próprias concepções indígenas de desenvolvimento, para a superação de 'padrões históricos de exclusão das populações indígenas'.

Estes pressupostos podem ser avaliados na 'consulta comunitária' promovida pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) junto às mulheres indígenas de quatro países: Guatemala e Panamá, na América Central, Peru e Bolívia, na América do Sul. Enfocando o 'crescimento com equidade', inseriu-se "a transversalidade dos aspectos de gênero e étnicos em todas as ações do BID" (Meentzen 2001: i). O objetivo do BID relativo à 'redução da pobreza' inclui os povos indígenas como parte dos grupos mais pobres da América Latina. A prioridade às mulheres indígenas, nesse propósito, "significa reconocer que ellas se encuentran entre los sectores más excluidos de la sociedad y en mayor desventaja para superar la pobreza y lograr disfrutar plenamente de sus derechos de mujeres, de indígenas y de ciudadanas" (idem:2).

A justificativa de inclusão das mulheres no desenvolvimento da diversidade cultural dos países da América Latina com população indígena, é feita pela sua valorização como principais transmissoras de valores, práticas e habilidades culturais às novas gerações. Além do seu papel na economia das sociedades como produtoras agropecuárias, interessadas no uso racional dos recursos naturais e as mais afetadas pelo deterioramento ambiental e redução da produtividade. Os esforços empreendidos com as mulheres "puede ser más caro, más lento y más riesgoso que el apoyo a otros sectores de la población" (Meentzen 2001: 2). Os fatores que tornam esta tarefa tão dispendiosa,

conforme o relatório, são o baixo nível de educação formal das mulheres e sua sobrecarga de trabalho e responsabilidades, além das distâncias geográficas, culturais e de idiomas.

Há uma correlação entre pobreza material, falta de informação e pouca participação das mulheres em espaços públicos. Ser analfabeta e/ou monolingue, "dificulta a las mujeres indígenas el contacto y la comunicación con personas no indígenas y con la cultura dominante", e também "disminuye su capacidad de comunicación con su propia pareja indígena" (idem:13), o que as faz "más conservadoras y tradicionales" (idem:16). O papel das mulheres como 'cuidadoras culturais' e responsáveis pela sobrevivência física e cultural de suas sociedades são os fatores que limitam as oportunidades e opções de desenvolvimento pessoal. A maior carga de trabalho, o analfabetismo e o monolinguismo excluem socialmente as mulheres na perspectiva do BID. O relatório (idem: 17) explicita a preocupação por parte das indígenas com o acesso a informação, educação e capacitação ('un mayor acceso a la cultura occidental'), em detrimento da revalorização da própria cultura.

O Banco não considera os saberes tradicionais de que as mulheres são detentoras ao denunciar sua 'falta de informação' (à educação formal) e 'monolinguismo'. A 'sobrecarga de trabalho' foi avaliada pela ótica não indígena, pois mesmo que haja uma diluição na interdependência e complementaridade do trabalho entre os gêneros atualmente, acabou-se generalizando a divisão sexual do trabalho sem recorrer às especificidades étnicas, e ao maior ou menor tempo de contato com a sociedade envolvente. Por outro lado, a revalorização das culturas é pauta das reivindicações das mulheres indígenas, ao menos no caso brasileiro, e mesmo que haja o desejo em adquirir 'práticas ocidentais', e há, ela deve ser vista como parte das estratégias indígenas na interlocução com o universo não indígena. No Brasil as indígenas inclusive pleiteiam a inclusão dos/as jovens nos projetos de resgate cultural, justamente por sua moradia nos grandes centros e o desejo de educação formal por parte deles/as, o que os/as afasta da estrutura tradicional de seus povos.

No relatório a definição do conceito de gênero aparece correlacionada a outras variáveis como idade, cultura, estado civil, 'grau de aculturação', 'níveis de urbanização' e 'relação com oportunidades e limites' (Meentzen 2001: 11). Determinados itens demonstram um

olhar atento no estabelecimento do significado de gênero, como o que correlaciona o 'grau de aculturação' às variáveis geracionais (idem:23). Embora as mudanças provocadas nas relações de gênero se fazem sentir diferentemente entre jovens e idosas, essa formulação deixa de lado as demais justificativas referentes às transformações comportamentais entre as gerações, como as condições diversas de diálogo com a sociedade envolvente que podem ou não estabelecer a busca por maior 'capacitação'. A 'conquista de oportunidades' no mundo não indígena, por outro lado, nem sempre é requisitada, por exemplo, por parte das idosas. Ao menos que estes fatores tenham sido apreendidos no que se denominou 'níveis de urbanização', mas este parece ser mais uma medida do 'grau de aculturação'.

É como se a identidade indígena em meio urbano não implicasse na sua utilização estratégica como 'silêncio' (devido às discriminações), como projeto para se organizar via associações políticas, ou, ainda, não estivesse sujeita às constantes ressignificações no contexto da cidade, tendo como referência os valores comunitários e o contato permanente com as comunidades de origem. Essas pressuposições parecem ratificar o fato de que as diferenças internas ao nível comunitário são assumidas prioritariamente pelo BID em termos geracionais, como apontado por Salviani (2002). As diferenças geracionais parecem ser as medidas não somente para o denominado 'grau de aculturação', mas o eixo para a reflexão de gênero em outros âmbitos da organização social. A distinção entre as mulheres da comunidade e as inseridas em organizações indígenas, também parece estar informada apenas pelo 'grau de aculturação' e níveis geracionais, e não outras possíveis especificidades entre as próprias mulheres. 'Tradição' e 'modernidade', sob esta perspectiva, acabam sendo analisadas de modo estático e dicotômico, subjugando a experiência das mulheres entre dois pólos: mulheres idosas e com pouco contato com a sociedade envolvente e mulheres jovens com maiores níveis de urbanização e informação. Inclusive a promoção para que haja maior organização política das mulheres indígenas tem como alvo as jovens 'aculturadas'.

As formulações acerca dos conceitos de desenvolvimento e pobreza também são medidas pela sua utilização no sentido etnocêntrico e evolucionista. Embora no relatório se demonstre que as mulheres indígenas propuseram uma concepção integral de desenvolvimento ('que no separa lo material de lo espiritual'), com determinadas prioridades econômicas, políticas, direitos de cidadania, e participação em todos os

niveis (Meentzen 2001: iii-iv), a conclusão que se chega é que "es algo muy abstracto que demanda de un contacto mayor com la cultura dominante como para poder mirar con distancia y tener la capacidad de comparar diferentes posibilidades de cambio" (idem :iii). Sob esta perspectiva, as mudanças (decorrentes do maior contato) são compreendidas como necessárias e a 'visão mais ampla' de desenvolvimento é somente obtida por parte de homens e mulheres que vivem fora de suas comunidades.

Quanto ao conceito de 'pobreza' "se puede afirmar que las mujeres de las comunidades no se consideran pobres, porque cuentan com la riqueza espiritual de su cultura y pueblo indigena" (idem: 33). Mulheres pobres, como as Guarani, conforme o documento, são as solteiras, não por não disporem de recursos, mas pela valorização das mulheres casadas nesses povos. O conceito de pobreza foi também utilizado em seu significado evolucionista, pois as indígenas explicam que a situação de suas famílias piorou. O que resulta numa lista de expressões de pobreza bastante longa abrangendo problemáticas diversas - alcoolismo, mortalidade infantil e materna, desnutrição, abuso sexual, dependência das doações dos organismos de desenvolvimento 'sem gerar iniciativas próprias', baixa produtividade na agricultura, *gangues* de jovens, corrupção e chantagem de autoridades e políticos, falta de trabalho e acesso a créditos, perda das práticas culturais, migração para as cidades e trabalho como domésticas (idem:34-5).

Apesar dos esforços em ouvir as mulheres indígenas, os conceitos de 'desenvolvimento' e 'pobreza' acabaram sendo analisados através da ótica ocidental, a qual pode destoar muito das concepções de diversas sociedades indígenas. O maior contato com a sociedade envolvente, por exemplo, é sustentado na medida em que se adquire a 'visão mais ampla de desenvolvimento'. Como público alvo de suas intervenções, as mulheres indígenas são vistas pelo BID a partir de seu papel 'conservador e tradicional', pois excluídas das relações com os agentes externos, ou seja, sem acesso a níveis maiores de desenvolvimento para sua capacitação e informação nos diversos aspectos. Contrariamente ao enfoque do BID sobre a 'extrema pobreza' das mulheres indígenas, estas não se consideram 'pobres', ao mesmo tempo que foi apresentada uma enorme lista de dificuldades e necessidades em várias áreas. Do mesmo modo que se concluiu que o desenvolvimento só é possível pela superação de todas as formas de exclusão (social, cultural, política, econômica, educativa e de saúde). Em ambas as inferências se perdeu a oportunidade de ressaltar a inter-ligação das demandas indígenas nas diversas esferas,

o que por si só destoa da visão compartmentalizada de 'desenvolvimento' e 'pobreza' aos moldes ocidentais.

Participação e empoderamento, entre outras noções como comunidade e conhecimento local, informam o denominado campo do desenvolvimento, fazendo ainda com que haja uma ressignificação de determinados conceitos como o de gênero. O BID e demais agências inter-governamentais utilizam a noção de *empowerment* e de 'gênero e desenvolvimento' (GAD). Essas categorias, ao servirem de base para diversas análises, referem-se à literatura do desenvolvimento e seus conceitos correlacionados, em que a noção de empoderamento é crucial. Ao tentar promover o empoderamento das mulheres de acordo com o GAD, almeja-se a maior participação política das mulheres. O processo de organização das mulheres pode ser obtido, nessa visão, pela capacitação e acesso a educação formal. Ao se privilegiar o discurso 'político', no entanto, pode se correr o risco de não colocar em pauta as reais necessidades comunitárias das mulheres. E na coleta de informações pode haver o privilégio de discursos das mulheres 'politizadas' (as quais podem obter maiores 'níveis de desenvolvimento'), em vez de líderes locais, muitas delas falantes apenas da língua tradicional de seus povos. Sob esta perspectiva, não se valoriza a capacidade de agência das mulheres e seus modelos próprios de organização na busca de direitos específicos e diferenciados.

## 5.2 Políticas Públicas para Mulheres Indígenas?

A questão da incorporação da perspectiva de gênero por políticas públicas e programas governamentais<sup>67</sup> é um processo ainda recente, assim como a análise da temática. No que se refere às mulheres indígenas, algumas de suas demandas foram incorporadas no recente Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM) apresentado pelo governo federal no final de 2004. E o órgão indigenista oficial pela primeira vez concretiza uma ação governamental específica para as mulheres indígenas prevista no Projeto de Lei Orçamentária Anual (PLOA) de 2006, embora há bastante tempo se pleiteie a criação de uma Secretaria da Mulher ligada à Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígenas

---

<sup>67</sup> Políticas públicas são compreendidas como "um curso de ação do Estado, orientado por determinados objetivos, refletindo ou traduzindo um jogo de interesses", e um programa governamental, por sua vez, "consiste em uma ação de menor abrangência em que se desdobra uma política pública" (Farah 2004: 47).

(CGDDI) ou que haja uma reestruturação da FUNAI preocupada com as questões de gênero. A invisibilidade das mulheres indígenas nos programas e ações governamentais se faz sentir não somente na política indigenista oficial, como também no viés étnico a que são incorporadas nos programas e ações destinados às mulheres de modo geral. Fatores que limitam o entendimento das especificidades das mulheres indígenas.

A criação pelo governo federal, em 2003, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), afirma seu compromisso 'com a construção de uma política de governo voltada aos interesses reais da população negra e de outros segmentos étnicos discriminados', conforme página no *website* da Secretaria. Além das mulheres negras e quilombolas, no entanto, não há menção aos 'outros grupos étnicos discriminados', como se a questão étnica/racial abarcasse somente tais segmentos da sociedade. O CNDM, por outro lado, argumenta que dentre seus esforços está o combate ao racismo, além dos incluídos nas áreas de saúde, legislação, educação, trabalho, violência, etc. Criado em 1985 e desde 2003 abrigado pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), foi somente na sua sexta composição, em 2002, que pela primeira vez uma indígena é designada a compor o Conselho, e do quadro atual fazem parte uma indígena e sua vice. É nesse sentido que as mulheres indígenas no seu Encontro Nacional, em 2006, colocam dentre suas propostas de políticas públicas a 'ampliação de vagas para a mulher indígena no CNDM'.

O PNPM, documento resultante da I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (1<sup>a</sup> CNPM), coloca dentre suas 'propostas, princípios e diretrizes' a ampliação da participação popular e controle social, através de conferências, conselhos de direitos das mulheres e processos participativos de orçamento, que garantam a representação de mulheres índias e demais segmentos de mulheres (negras, lésbicas, idosas, jovens, com deficiência, ciganas, profissionais do sexo, rurais, urbanas...). As mulheres indígenas aparecem como alvo dos pressupostos, princípios e diretrizes gerais da Política Nacional para as Mulheres nas áreas de 'autonomia, igualdade no mundo do trabalho e cidadania'; 'educação inclusiva e não sexista'; 'saúde das mulheres, direitos sexuais e direitos reprodutivos'; mas não especificamente nos objetivos e ações do 'enfrentamento à violência contra as mulheres'. As mulheres indígenas, ao lado das negras e quilombolas, estão inseridas nos grupos "não beneficiados e historicamente excluídos" (PNPM 2004:

53). A criação de Secretarias e Programas prevê a incorporação dessas mulheres nas políticas públicas através de ações distribuídas por diferentes ministérios.

Está sob responsabilidade do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) a promoção de redes de comercialização das mulheres rurais, índias e quilombolas (PNPM 2004:47), através do 'Programa da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia' criado em 2003, no intuito de "transversalizar e promover o acesso das mulheres rurais, populações quilombolas e povos indígenas nas políticas públicas de acesso à terra, desenvolvimento agrícola e na ampliação da cidadania" (idem: 43). O Ministério da Educação, por outro lado, cria a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) para "elaborar e implementar políticas públicas de ação afirmativa, objetivando o acesso, sucesso e permanência de indígenas e negros - incluindo os quilombolas - em todo sistema de ensino" (idem:55). O objetivo é criar estratégias de alfabetização de mulheres mais velhas e fortalecimento das demandas educacionais das mulheres indígenas. Para ampliar a escolarização, melhorar a qualidade e consolidar a educação bilíngüe e multicultural, as mulheres adultas e idosas, principalmente negras e índias, estão dentre as prioridades do plano de ação do MEC na promoção da alfabetização e ampliação da oferta de ensino fundamental para o ano de 2007 (idem:56-9).

A Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher, ao considerar a diversidade encontrada no país, identifica a precariedade da atenção à saúde das mulheres dos povos indígenas, na qual "não há garantia de ações básicas como pré-natal, nem prevenção de câncer de colo de útero e de DST/HIV/Aids", além do fato de que os "dados epidemiológicos disponíveis para avaliar os problemas de saúde das mulheres e adolescentes indígenas são insuficientes" (PNPM 2004: 64). Em 2003, a Área Técnica de Saúde da Mulher (Ministério da Saúde) argumenta em favor da necessidade de articulação com outras áreas e ações: atenção às mulheres rurais, com deficiência, negras, índias, presidiárias e lésbicas (idem:65). De acordo com essa perspectiva, uma das prioridades contidas no PNPM é o estímulo à implantação, na Atenção Integral à Saúde da Mulher, de ações que atendam "as necessidades específicas das mulheres nas diferentes fases do ciclo vital, abrangendo as mulheres (...) índias" (idem:66).

Em relação aos programas do governo destinados aos povos indígenas, estes são designados dentro de categorias mais amplas como 'afro-descendentes e indígenas'; 'setores marginalizados'; 'grupos historicamente desfavorecidos'; 'populações em situação de vulnerabilidade social', 'desigualdade de raça, gênero e etnia', e, de acordo com tendências mais antigas, a aproximação da temática indígena à das 'populações tradicionais', 'comunidades locais', 'grupos extrativistas' (Vianna 2004: 12). Os programas governamentais podem ser desenvolvidos conjuntamente com a cooperação internacional, tal como o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais no Brasil (PPG7) e o PPA, este último, evidencia a multiplicidade de órgãos envolvidos com a atenção pública federal aos povos indígenas. Dentre as políticas públicas relacionadas aos povos indígenas destacam-se os setores que atuam de modo direto na área indigenista como a Fundação Nacional de Saúde/Ministério da Saúde (FUNASA/MS), Ministério do Meio Ambiente (MMA) e MDA, que conferem recentemente a prioridade às mulheres desses povos em determinados programas e ações.

No Programa Bolsa Família (PBF), implementado sob coordenação do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a Secretaria Nacional de Renda de Cidadania (SENARC) estabeleceu como diretriz que a preferência para a titularidade do cartão seja conferida à mulher indígena. E desde 2005 a carteira de projetos 'Iniciativas Comunitárias em Saúde Indígena' tem as mulheres como alvo prioritário. Essa carteira faz parte do 'Vigisus II', projeto do MS na área da vigilância em saúde, com recursos próprios e do Banco Mundial, com vigência até 2008. Dentro do componente indígena, executado pela FUNASA, está esse sub-componente para apoiar iniciativas e atividades de promoção da saúde indígena que se enquadrem na categoria de 'comunitárias'. A ênfase na questão de gênero é demonstrada em áreas temáticas específicas do setor da saúde - redução da mortalidade infantil, neonatal e de parturientes, promoção da saúde e prevenção de doenças – e nas que enfocam a 'promoção da segurança alimentar e nutricional' e 'promoção das organizações de mulheres'.

O ATER indígena é uma das preocupações do grupo governamental que vem procurando integrar as ações nas áreas de segurança alimentar, atividades produtivas e gestão ambiental indígena. Papel importante nessa articulação é desempenhado pela equipe de um Programa especial do MDA chamado 'Promoção da Igualdade em Gênero, Raça e Etnia', já descrito, e que foi criado em junho de 2004. Pela primeira vez

o MDA inclui na definição de sua política de ATER o atendimento a especificidades voltadas para índios, mulheres e quilombolas. Essa equipe tem desempenhado a função de propor iniciativas que juntem diferentes Secretarias dentro do próprio MDA e estas com outros órgãos do governo federal (Vianna 2004: 34). Deste modo, o Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia, no âmbito do Conselho Nacional e Desenvolvimento Rural e Agricultura Familiar (CONDRAF), tem 'costurado' alguns outros temas. Conforme Fernando Vianna (2004: 35), um exemplo é o mais recente edital do 'PRONAF Capacitação' que, embora sem ser específico para o público indígena, acabou por contemplar projetos nessa linha, por meio de um acordo em que o setor do MDA responsável pelo mesmo (SAF) comprometeu-se a garantir que propostas indígenas apresentadas teriam espaço e seriam avaliadas de modo diferenciado. Dentre os projetos aprovados em 2004 com enfoque em populações indígenas está o do Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas (COIMI), na linha dos Projetos de Capacitação de Agricultores Familiares e Técnicos, com recursos do PRONAF.

O MMA dispõe de dois mecanismos de apoio a projetos de associações indígenas, o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) e a Carteira Indígena, Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas (com parceria entre MMA e MDS). O PDPI<sup>68</sup> apóia projetos demonstrativos em terras indígenas demarcadas ou em demarcação na Amazônia Legal, encaminhadas por comunidades ou organizações indígenas ou indigenistas. Dentre suas áreas temáticas estão a proteção territorial, atividades econômicas sustentáveis e valorização cultural, nas quais determinadas organizações de mulheres indígenas têm viabilizados suas demandas, como discuto adiante.

Esse panorama geral enfocando as ações governamentais destinadas aos povos indígenas permite visualizar as diversas tentativas de inclusão de gênero nos processos de construção de políticas, que encorajam a coordenação entre agências governamentais e promovem a criação de Programas e Secretarias. São constitutivas da agenda atual relacionada à questão de gênero no Brasil, conforme Marta Farah (2004: 56-8), diversas diretrizes no campo das políticas públicas: violência, saúde, meninas e adolescentes,

---

<sup>68</sup> O PDPI é componente do Sub-programa Projetos Demonstrativos (PDA), vinculado à Secretaria de Agroextrativismo e Desenvolvimento Sustentável (DADS), Secretaria de Desenvolvimento Sustentável (SDS) do Ministério do Meio Ambiente (MMA).

geração de emprego e renda, educação, trabalho, infra-estrutura urbana e habitação, questão agrária, incorporação da perspectiva de gênero por toda política pública (transversalidade) e acesso ao poder político e *empowerment*. As áreas de ação governamental relativas à saúde, violência e geração de emprego e renda, incluem-se entre as priorizadas pela agenda de gênero.

Tais mudanças nas políticas refletem também a influência das políticas internacionais e recentes encontros e convenções internacionais que tratam das relações de gênero com questões ambientais, populacionais e de desenvolvimento social. Conforme Verónica Montecinos (2003: 357), torna-se difícil aos governos não concordarem, ao menos formalmente, com as recomendações adotadas em níveis globais e regionais, por causa de descrente interdependência e ativismo regional. Ao fomentar o interesse governamental em questões de gênero e políticas dirigidas às mulheres, os governos latino-americanos buscam realizar suas aspirações a 'modernidade' no mercado global. Os papéis econômicos e sociais da mulher e, em maior ou menor grau o desenvolvimento da igualdade de gênero, são agora incluídos cotidianamente em debates sobre desenvolvimento. O Banco Mundial e o Banco de Desenvolvimento Interamericano também identificam metas, metodologias e cronogramas específicos para a promoção e monitoramento da igualdade de gênero.

A introdução dessas reformas favoráveis às mulheres, no entanto, pode levar a resultados contraditórios conforme determinadas análises exploram. Dentre essas controvérsias, segundo Montecinos (2003: 358-9), a identificação das mulheres como destinatárias dos programas contra a pobreza é criticada por reforçar estereótipos de gênero e por transferir para os ombros das mulheres o dever da provisão social. E nem sempre a 'incorporação da mulher ao desenvolvimento' inspira-se no feminismo, como tive oportunidade de demonstrar. Os cursos de capacitação promovidos por tais agências, ainda, podem ter consequências diversas sobre mulheres de distintas classes, no modo como interpretam e articulam suas reais 'necessidades'. A linguagem aparentemente neutra quanto ao gênero também provoca desvantagens à participação das mulheres em processos decisórios político-sociais. Alvarez assinala (1998:278-9) o fato de que o Estado neoliberal é também um lugar onde o gênero se constrói, no qual as relações de gênero se ressignificam, se recodificam e se reconfiguram. Sob esta perspectiva, se tem que pensar não somente como o Estado se aproveita das

desigualdades de gênero existentes no social para promover reformas estruturais, mas também como cria novas desigualdades entre mulheres e homens, assinalando novos papéis ou responsabilidades às mulheres, ou seja, atribui novos significados ou sentido do ser mulher em diversas classes, grupos étnicos/raciais, etc.

A absorção e ressignificação dos discursos feministas pelo Estado podem levar ao novo discurso hegemônico sobre gênero. Embora seja compreensível que para se conseguir determinados avanços, como em documentos e políticas públicas, deve haver a busca de uma linguagem mutuamente aceitável por aqueles/as que participam do campo do desenvolvimento, pode acontecer uma acomodação discursiva que anula qualquer pretensão argumentativa autônoma, obscurecendo os sentidos políticos dos diversos termos. Os usos e abusos de tais categorias e a transposição de discursos de uma área para outra, que comportam diferentes espaços de poder, podem descharacterizar e/ou tornarem os conceitos (re) apropriados de forma hegemônica, ou seja, despolitzados. A produção de saber não é um campo dissociado da atuação política ou das populações com as quais se trabalha, as quais também se apropriam de conceitos acadêmicos para seus próprios interesses. As operações semânticas implicam em traduções/transposições que podem encobrir os significados daquilo que se pretendia criticar e/ou avançar nas análises e práticas.

Políticas públicas podem ser distintas, por exemplo, se há um enfoque em violência contra as mulheres ou violência intra-familiar. A primeira implica em estratégias que 'empoderam' as mulheres para resistir e transformar as relações abusivas (oferecendo profissionalização e refúgio para as mulheres), a segunda pode ser entendida como parte de um esforço maior para fortalecer a família, para que os pares se 'salvem' em prol do interesse familiar. Para se evitar que as limitações das políticas se inscrevam num novo 'sentido comum' sobre as relações de gênero, é necessário adotar discursos contra hegemônicos sobre as políticas com perspectivas de gênero e não confundir intervenções político-culturais no 'público' com intervenções 'estatais ou governamentais'. E, ainda, o Estado, a ONU, o maquinário sobre/para/da Mulher/Gênero não podem ser os principais interlocutores, mas deve-se negociar 'coletivamente' com a cooperação internacional, não somente sobre recursos e cronograma para projetos, mas também linhas de ação e prioridades políticas a longo prazo (Alvarez 1998 :279-81).

### **5.3 Oficinas de Capacitação**

Não se têm estudado criticamente as metodologias e efeitos concretos, seja a médio ou longo prazo, da vasta gama de oficinas e programas de capacitação dirigidos aos povos indígenas, e especificamente às mulheres desses povos. As oficinas e cursos para 'oferecer as capacidades' são realizadas atualmente através de consultorias diversas, ONGs mistas ou feministas, organismos governamentais, da cooperação bi/multilateral. As diferenças podem ser significativas em tais programas, dependendo de quem os planejou, administrou e implementou. As diferentes intervenções, sob a rubrica de capacitação, igualmente podem ter consequências diversas sobre as 'reais necessidades' das mulheres.

Entre as mulheres indígenas se tem promovido tais 'oficinas de capacitação' pelos diversos órgãos e assessorias que incluem em suas pautas temas como gênero, políticas públicas, saúde, violência, direitos, etc., conforme demanda local e/ou em conformidade com a agenda das agências em questão. As ações em termos de capacitação possibilitam o acesso à informação por parte das indígenas, e elas mesmas incluem em seus planejamentos a realização de tais oficinas, seja focalizando uma temática-problema específica (como violência e alcoolismo), seja pela necessidade de preparação conceitual ou proposição de propostas para conferências e encontros junto à população não indígena. Nessas ocasiões, demonstram concepções próprias diante dos diversos aspectos em questão, revelando sua capacidade de agência e crítica nas diferentes esferas em que atuam.

Pela participação em oficinas e cursos realizados nas comunidades indígenas de Roraima e Boa Vista, em Manaus e São Gabriel da Cachoeira, e tendo disponível o material resultante da oficina de capacitação realizada pela FUNAI em Brasília, pode-se tecer determinadas considerações quanto a este tipo de empreendimento dirigido às mulheres indígenas. Em certa ocasião, participei de uma 'oficina de capacitação de lideranças' promovida por uma agência de cooperação internacional em parceria com uma ONG feminista. Há cerca de dez anos a agência apóia atividades da organização indígena mais ampla em que estão inseridos homens e mulheres, fornecendo apoios

pontuais à organização de mulheres. Devido à preocupação na inclusão da perspectiva de gênero nos 'programas de desenvolvimento', contratou-se a ONG feminista para a parceria no 'programa populações tradicionais', que inclui indígenas e quilombolas. Ao relatar certos momentos da oficina, pretendo clarificar as dificuldades no diálogo entre agentes tão diversos, advindas da falta de experiência e maior informação sobre a realidade indígena.

Numa das etapas da oficina em que se desenvolvia o tema 'movimento de mulheres', a coordenadora feminista afirmava a suposta 'identidade comum' entre as mulheres por causa da mesma 'opressão'. As diferenças entre as mulheres, no entanto, foi contestada por uma senhora a respeito das experiências diversas entre indígenas e não indígenas. Num outro dia quando se dividiam os grupos de trabalho para abordar os períodos do ciclo de vida das mulheres (as denominadas 'linhas da vida'), a coordenadora explica para as indígenas que estas deveriam abordar as seguintes fases: infância, adolescência, juventude e adulta. Embora tivesse explicado para as ministrantes da oficina que não há a subdivisão das fases da vida que inclua a 'adolescência', as próprias formulações das indígenas não ressaltaram tal período. Nos primeiros dias do encontro, ainda, havia a presença de dois homens que acompanhavam suas respectivas mulheres, pois a oficina ocorreu na cidade, local afastado das comunidades indígenas. A feminista tentou explicar-lhes que deveriam se retirar da sala para que as mulheres pudessem se sentir mais à vontade nas atividades da oficina. Mesmo que nesse momento sua decisão tenha sido acatada, na Assembléia ocorrida posteriormente, sem a presença da coordenadora, a reflexão de uma das mulheres foi de ressentimento diante de sua postura, denotando novamente as diferenças entre mundos tão diversos. As indígenas, inclusive, chamam os homens para participarem de suas oficinas e a ausência masculina pode mesmo provocar indignação por parte delas.

Além da oficina, há os encontros entre 'parceiros' do referido programa, ocasiões que também ilustram as dificuldades de diálogo entre agentes dissociados e temáticas 'transpostas' de um mundo a outro. Pude participar num desses eventos, notadamente a primeira vez em que se reuniam para discussão da inclusão de gênero no programa. De um lado, a agência de cooperação financiadora de tais projetos, de outro, a ONG feminista que tem como foco de suas atividades o trabalho com mulheres, sendo esta sua primeira experiência com indígenas. E, embora público alvo de tais intervenções, as

próprias mulheres indígenas não participaram do primeiro encontro, mas os homens coordenadores de organizações de seus povos. Estes viram com resistência o propósito da discussão de gênero aos 'moldes ocidentais', inclusive comparando-o à uma violação de seus direitos e demonstrando certo receio na separação do movimento indígena. Embora não tenha participado do segundo encontro, este contou com a presença das mulheres indígenas que, conforme relatos, dizem ter demonstrado o estranhamento diante do conceito de gênero, mas também a sua disposição em questionar as estruturas sócio-culturais que as excluíam ou inferiorizavam.

O léxico empregado nos mais diferentes eventos é alvo de discussão por parte das mulheres indígenas, avaliado como 'palavras difíceis'. Na Oficina Gênero e Saúde da Mulher Indígena,<sup>69</sup> realizada em Manaus, expressaram seu desconhecimento quanto à noção de gênero aos moldes ocidentais, trazendo concepções etnicamente diferenciadas sobre a temática. E ainda se ressaltou a importância da categoria se referir às *relações* sociais estabelecidas entre homens e mulheres, inclusive como estratégia política para que suas demandas sejam colocadas lado a lado às do movimento indígena. Conforme uma das lideranças, "no meu conhecimento eu não sabia o que significava a palavra gênero, mas deu para ver que nós já estamos fazendo na prática (...) ninguém está fazendo trabalho individual, nós estamos trabalhando em parceria com os homens". Além do entendimento de gênero como relacional, justificado pelo 'trabalho em conjunto/parceria com os homens', a *novidade* da categoria foi expressada na oficina ('é a segunda vez que eu ouço falar em gênero', 'antes a gente nunca ouviu falar'), correlacionada às dificuldades de apreensão gramatical ('fiquei toda confusa com essa palavra gênero'). A consciência diante do aprendizado de um vocabulário não indígena é ilustrada nos seguintes depoimentos: "quer dizer, a gente entendia de uma forma, aí hoje nós temos que falar em gênero e para nós está sendo muito difícil" ou "a questão de gênero é uma palavra que está chegando agora (...) eu sabia o que era homem e mulher, mas na concepção destas questões de gênero isso é diferente".

---

<sup>69</sup> A oficina teve como finalidade oferecer subsídios aos temas e categorias de análises (gênero, direitos reprodutivos/saúde da mulher) à participação das mulheres indígenas no simpósio “Estados Nacionais, Saúde e as Mulheres Indígenas na Amazônia: políticas públicas, cultura e direitos reprodutivos no contexto Pan-Amazônico”, promovido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e Centro de Pesquisa Leônidas e Maria Deane (Fiocruz/Amazônia), com apoio da Fundação Ford, Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI) e Department for International Development (DFID).

A importância dada à obtenção do conhecimento externo ao universo indígena é ressaltada, principalmente devido às alianças e o contato entre coordenadoras indígenas e órgãos que apóiam seus projetos. Conforme sustenta uma delas: "porque a sociedade envolvente, que são os não indígenas, eles perguntam da gente 'o que você entende, para você, o gênero e etnia', como é que vai explicar se você não tem este conhecimento de como eles pensaram para colocar estas palavras? Para nós fica difícil". A preocupação em apreender os novos significados, juntamente com a exigência de que sejam esclarecidos são, portanto, reivindicados:

"a gente está aprendendo, até então o português para nós é uma coisa difícil, porque não é da nossa língua, não é da nossa cultura. Então, estas coisas pequenas que quero que vocês [assessores/as do curso] esclareçam muito claramente para nós, para nós levarmos para as nossas bases. Muitas das mulheres aqui elas sabem se expressar bem, mas também tem mulheres que vem de base, não dominam bem o português, então para elas vai se tornar mais difícil levarem para as bases, então tem que ser bem claro mesmo".

Diante desses exemplos, constatam-se as dificuldades na apreensão do léxico dos organismos com os quais as mulheres indígenas mantêm relações de 'parceria'. Ao refletirem sobre a (re)apropriação de conceitos, no caso de gênero, enfatizam constantemente a diferença interétnica: 'nós somos diferentes e pensamos diferentes dos brancos'. Igualmente analisam a interferência não indígena nas atuais relações de gênero que, para elas, tem provocado novas atitudes nos homens de seus povos em momentos importantes de suas vidas. Ao compararem costumes antigos e tradicionais com aqueles adquiridos no contato interétnico, a reação das mulheres é de ressentimento. Em relação aos partos realizados no hospital: "a mulher está sofrendo com um enorme corte na barriga e o homem está festejando, está tomando cerveja com os amigos (...) isso acontece com os brancos e os indígenas estão copiando e é isso que a gente não quer". As transformações nas relações de gênero, ainda, recaem desigualmente sobre as mulheres. A poligamia ('quando eram chefes da aldeia eles tinham direito a várias mulheres') podia ser justificada porque 'na época eles sustentavam por igual'. Na sociedade indígena atual, ao contrário, "as lideranças não são mais caciques de aldeia e eles querem fazer igual (...) só que na verdade, na atualidade, já é diferente (...) eles não dão atenção como aqueles nossos antepassados (...) agora não e quem sai prejudicada é a mulher".

A Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas, ocorrida em novembro de 2002 em Brasília, teve iniciativa da FUNAI e, como o Simpósio realizado em Manaus, contou com apoio do PDPI e DFID. A comunidade antropológica teve participação importante nos dois eventos, com grande presença no encontro da capital do Estado do Amazonas e consultoria de uma antropóloga especialista em gênero no evento em Brasília. A participação de diferentes atores/atrizes envolvidos/as - órgão oficial estatal, cooperação internacional, universidade e centro de pesquisa - revela a dimensão atual das discussões e projetos envolvendo as mulheres indígenas. Nas duas ocasiões houve um número expressivo de etnias de todo país, lideranças femininas com diferentes cargos comunitários, organizativos e profissionalizantes, demonstrando a diversidade de experiências e níveis de participação política.

As oficinas, com objetivos aparentemente diversos - em Manaus abarcando o tema da saúde da mulher indígena, em Brasília discutindo direitos humanos, políticas públicas e gênero -, em comum, o fornecimento da capacitação a partir de uma perspectiva não indígena, de um aparato conceitual necessário para formulação das próprias reivindicações das mulheres indígenas nos campos em que atuam. O encontro na capital do país abrangeu um número de temáticas diversificadas e abrangentes, em Manaus, apesar do enfoque prioritário dado ao tema da saúde, demonstrou-se igualmente a totalidade inter-relacionada das demandas indígenas. O gênero foi o tema discutido nas duas ocasiões, certamente por abarcar reivindicações das mulheres indígenas.

A oficina sobre 'direitos humanos, gênero e políticas públicas' resultou num amplo documento propondo resoluções aos inumeráveis problemas que afetam as mulheres indígenas. No levantamento de tais dificuldades, a prioridade das mulheres foi dada à formulação de políticas públicas referida aos seus povos, conforme apostila do evento (2002: 6), "praticamente em momento algum as lideranças femininas presentes colocaram as mulheres no foco das suas solicitações". A capacidade das mulheres em pensar os problemas coletivos de seus povos, ainda de acordo com o documento (2002: 8), contradiz a vocação privada e interesse doméstico que pesa sobre a atitude feminina, mostrando "que é da perspectiva das mulheres com determinação política que se enxerga mais clara e exaustivamente as questões coletivas".

A oficina e simpósio que abarcaram o tema da 'saúde da mulher indígena' comprovam o interesse das mulheres por informações básicas acerca da saúde ou dos seus direitos, mais que especificamente sobre a problemática de gênero. Isto corrobora a capacidade das indígenas em pensar os problemas coletivos de seus povos, demonstrando a prioridade na sua resolução. Se as especificidades das mulheres parecem não ser tão relevantes como os interesses étnicos gerais, pode-se levantar a hipótese do desconhecimento das implicações de gênero nas diversas esferas (ao menos na concepção feminista do termo, de transformação das desigualdades de poder de gênero) ou o fato de que as reivindicações particulares das mulheres estão embutidas nas de seus povos. Neste último aspecto, pode haver uma estratégia feminina na reafirmação das demandas gerais para paulatinamente incluírem outras específicas. Por outro lado, é importante reter na análise da questão de que há uma real necessidade de reconhecimento de políticas prioritárias às demandas indígenas em âmbitos primordiais de suas vidas que resulta em reivindicações abrangentes por parte das mulheres, desafiando neste sentido a lógica ocidental compartmentalizada.

Antes de passar para o próximo tópico deixo uma fala particular, relatada igualmente por outras mulheres. Ao lado da alusão às demandas por capacitação, também se contesta a necessidade de assessoria não indígena. Na ocasião de uma oficina sobre alcoolismo, uma senhora Wapishana explica: "em vez de convidar gente lá não sei de onde, doutora que não tem nem conhecimento, às vezes nunca beberam na vida, enquanto nós já passamos por isto, então nós somos professoras para nossos jovens, a gente não quer mais isto". Nesses casos, deve-se levar em consideração o alto custo na contratação e deslocamento de especialistas vindos de regiões longínquas dos Estados da Amazônia Brasileira, locais onde se encontram a maior parte da população indígena do país e para onde são oferecidos grande parte dos projetos com povos indígenas. Esses recursos financeiros poderiam ser canalizados, por exemplo, para as atividades entre as próprias mulheres, devido aos obstáculos encontrados para se agruparem como a falta de transporte e comunicação, entre tantos outros. O fato de a indígena censurar a 'doutora' que 'vem não sei de onde' nos faz refletir se tais atividades, sob a rubrica de capacitação, responde a necessidades reais e urgentes das mulheres em suas comunidades e organizações.

## **Promoção de Atividades Tradicionais**

A Ação de Promoção das Atividades Tradicionais das Mulheres Indígenas foi incluída no PPA 2004-2007, sob coordenação da CGDC/FUNAI. Anterior à essa ação, a FUNAI reuniu líderes femininas e mulheres de diferentes etnias e níveis de profissionalização (agentes de saúde, professoras, advogadas, funcionárias da FUNAI, etc.) para a construção de propostas nos variados âmbitos em que atuam as mulheres. Discussão que resultou no documento Proposta de Diretrizes de Políticas Públicas para as Mulheres Indígenas, já referido. A Ação no PLOA 2006 a cargo do CGDC, embora não contemple a necessidade de uma coordenação para as mulheres indígenas na FUNAI, pode ser a abertura de um canal para as mulheres no órgão indigenista oficial. O recurso ainda é demasiado pequeno em sua fase inicial, se comparado às necessidades nas várias regiões do país. E veio depois de outras ações governamentais importantes às mulheres do país, como a criação da Secretaria Especial de Políticas Públicas para as Mulheres (SPM) e da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

O orçamento inicial da Ação (250 mil reais) está sendo destinado à realização de oficinas regionais para execução de diagnóstico/consulta, 'uma construção conjunta com as mulheres' na escolha de suas prioridades no atendimento da ação para implementação de 'projeto pilotos'. A intenção é que haja a participação das mulheres em todas as etapas do processo: concepção, formulação, execução, monitoramento e avaliação das ações. Além disso, oferecer acompanhamento, assessoria técnica e apoio financeiro - na aquisição de materiais de consumo e equipamentos, serviços e aluguéis, consultoria, implantação e manutenção de infra-estrutura de produção. Serão realizados, ainda, estudos e diagnósticos, monitoramento das ações e avaliação de resultados, implantação de sistemas informatizados para acompanhar as ações em desenvolvimento, acompanhamento da tramitação de assuntos quanto a questão de gênero no Congresso Nacional e outros fóruns de discussão, e promoção de eventos para a consolidação de parcerias. A Ação focaliza prioritariamente as atividades desenvolvidas pelas mulheres em suas comunidades, baseadas nos princípios de auto-determinação e sustentabilidade, almejando a segurança alimentar e revitalização cultural de seus povos. Nesse sentido, tem como alvo prioritário a restituição do papel central ocupado tradicionalmente pelas

mulheres nas atividades produtivas e econômicas tradicionais, na ocupação do território indígena, na geração de renda e valorização das atividades tradicionais indígenas, em outras palavras, a ação destina-se:

"apoiar projetos de atividades tradicionais de mulheres indígenas baseados nos princípios de sustentabilidade econômica e ambiental, valorizando o ambiente sócio-cultural feminino e partindo do conhecimento a respeito dessas populações, mediante a realização de estudos e de diagnósticos e respeitando a diversidade cultural e étnica de cada sociedade indígena".

Para divulgar a Ação há a realização de oficinas ao longo de 2006, nas quais participam as Unidades Descentralizadas da FUNAI e dirigentes de organizações de mulheres indígenas.<sup>70</sup> Pude participar como consultora das duas primeiras oficinas, realizadas em São Gabriel da Cachoeira e Manaus, a última reunindo mulheres não somente Estado do Amazonas mas também de Roraima. A participação na oficina permitiu a um só tempo o conhecimento das dificuldades que as mulheres enfrentam em suas comunidades e organizações, das prioridades por elas reivindicadas na possível concretização da ação em suas regiões, e principalmente dos problemas enfrentados na implantação e gerenciamento de projetos comunitários. Através de um formulário de consulta relatam as experiências significativas acerca de projetos implementados em suas comunidades nos quais puderam participar, apresentando as dificuldades, os benefícios e apoios conseguidos na sua realização.

A primeira oficina foi promovida em São Gabriel da Cachoeira/AM, reunindo cerca de 25 representantes das várias etnias (Baré, Baniwa, Dessano, Tariano, Tukano e Werekena) e associações do 'interior' e da cidade, e também mulheres sem vínculo organizativo, resultando numa variedade de experiências. A Oficina de Manaus contou com a presença de cerca de 26 representantes de departamentos e organizações de mulheres indígenas de diversas etnias dos Estados do Amazonas (Apurinã, Hexkaryana, Kanamari, Marubo, Mayoruna, Miranha, Munduruku, Mura, Sateré Mawé, Ticuna) e Roraima (Ingarikó, Macuxi, Taurepang, Wapichana). Como em São Gabriel da Cachoeira, o evento refletiu a participação de mulheres desde há mais tempo no

<sup>70</sup> Foram subdivididas as regiões para divulgação da Ação em cinco grandes áreas: I - Acre, Amazonas, Rondônia e Roraima; II - Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina; III - Espírito Santo, Minas Gerais, Bahia, Ceará, Pernambuco, Paraíba; IV - Goiânia, Mato Grosso; V - Maranhão, Pará, Tocantins, Macapá.

movimento como as que participam pela primeira vez deste tipo de evento. Nos dois locais apresentaram problemáticas similares decorrentes de suas dificuldades, demonstrando por vezes especificidades regionais.

Na escolha dos critérios e justificativas para a implantação de projetos, em São Gabriel da Cachoeira se sobressaiu o difícil acesso (localidades distantes), a falta de alimentação e apoio por parte dos órgãos competentes, e fortalecimento da participação das mulheres em atividades e projetos. Em Manaus, estabeleceram como prioridades no atendimento da ação a necessidade de renda, o fato das mulheres não terem recebido apoio e recursos às suas atividades, a distância das comunidades ao mercado, a precariedade alimentar devido às más condições ambientais em certos locais, e também a abundância de matéria-prima em outras áreas. Em ambos locais priorizaram as organizações recém-criadas ou ainda em vias de institucionalização. Em São Gabriel da Cachoeira, foram escolhidas a AMIPC, do Distrito de Pari Cachoeira, e a UMIRA, do rio Ayari, por enfrentarem dificuldades com transporte e meios de comunicação que impossibilitam projetos em suas comunidades.

Em Manaus elegeu-se a região do Vale do Javari, não somente por apresentar o maior número de justificativas para obtenção de projetos, mas pelo fato dessas mulheres (Marubo, Mayoruna, Kanamari, Matis, Kulina) demandarem a necessidade de 'valorização das mulheres', pois 'nunca tiveram voz e nem vez'. O fato de a oficina ocorrer em Manaus, local em que há um grande número de organizações e mulheres indígenas 'politizadas', contribuiu para a indicação. As mulheres do Vale do Javari estavam participando pela primeira vez de uma reunião de mulheres indígenas, e embora houvesse outras justificativas relativas à distância, não recebimento de projeto, e existência de matéria-prima e recursos naturais para produção, a escolha dessa área se deu principalmente devido ao incentivo por parte das parentas à participação política feminina num local 'em que apenas os homens decidem'. Inclusive, uma das coordenadoras do DMIAB/COIAB presente no último dia explicitou sua surpresa em observar estas mulheres participando de uma atividade fora de suas comunidades.

As indicações em São Gabriel da Cachoeira e Manaus demonstram que, por trás da luta por demandas de seus *povos*, há a intenção pela participação política específica das *mujeres*, pois acreditam que somente desse modo se conseguirá as reivindicações em

todos os aspectos sociais. E embora o investimento da Ação da FUNAI priorize as atividades tradicionais e o papel da mulher na economia doméstica - roças, recuperação de matéria-prima do artesanato, criação de animais, entre outras -, ao 'melhorar uma série de coisas' na área de subsistência pode haver a 'independência política' das mulheres. Isto é para se contrapor ao fato de que, conforme denunciam determinadas mulheres, os homens do movimento indígena ao se relacionarem com os doares institucionais deixam seus projetos 'na gaveta'. No entanto, afirma uma liderança, o posicionamento das mulheres perante os homens de seus povos não deve ser 'nem feminista nem radical, porque temos uma cultura de ser respeitada com nossos homens indígenas'.

A oficina também corroborou o fato de que os apoios aos projetos advêm de diversas agências, nesses casos os departamentos de mulheres da COIAB e FOIRN podem redistribuir recursos às organizações locais, como o Fundo Rotativo em São Gabriel da Cachoeira através do DMIRN/FOIRN. Há também casos em que a organização indígena já estabelecida, composta pela maioria masculina, possibilitou o suporte necessário à inicialização do trabalho das mulheres - o CGTT auxiliou na construção da sede das mulheres Ticuna da AMIT - ou execução de projeto conjunto - entre AMISM e CGTSM. Os apoios podem advir também de órgãos governamentais (municipais, estaduais ou federais), centros de pesquisa e universidades, agentes missionários e igreja. As formas de apoio são dadas principalmente através de recursos financeiros, assessoria técnica e capacitação através de oficinas e cursos diversos.

Mulheres com maior ou menor experiência organizativa, todas reclamam a exigência burocrática presente na formulação e execução de projetos que apóiam as diferentes atividades comunitárias e de suas organizações. O trabalho de preencher recibos e notas fiscais, prestar contas, entre outros, torna-se para elas uma tarefa necessária e difícil, por isso a necessidade de assessoria técnica especializada. Nesse aspecto, exigem 'formulários simples', pois 'não sabemos escrever no papel o linguajar técnico, escrevemos da nossa maneira', ou ainda, 'ninguém sabe escrever bem como se fosse nossa língua, não temos técnica para fazer projeto'. Os projetos muitas vezes não são aprovados, dizem as mulheres, pela dificuldade na sua elaboração, 'como escrever, como justificar', por isso uma das principais demandas é a capacitação.

O léxico empregado pelas diversas agências na formulação de projetos é grave problema, pois 'somos discriminados [sic] por falta de palavras'. Igualmente explicam a dificuldade na realização de um modelo de 'planejamento das atividades', exigindo que 'a forma de ser planejado deve ser levada em consideração'. O respeito às especificidades étnicas é referendado por uma liderança: "as culturas indígenas não tem burocracia para administrar recursos, indígenas vivem no presente, não planejam o que vem pela frente". A assessoria especializada é reivindicada em todas as fases dos projetos, desde sua elaboração até implementação, execução, acompanhamento e prestação de contas. Muitas atividades não têm continuidade após o término dos projetos em decorrência da necessidade de capacitação e assessoria técnica, por isso a demanda por assistência permanente.

Dentre os benefícios oferecidos pelos projetos implementados em suas comunidades, exemplificam o fato deles permitirem a obtenção de renda e de infra-estrutura às organizações, e o estímulo à realização das atividades com participação não somente das mulheres ('as mulheres ficaram animadas'), mas de todos que possam se beneficiar de tal empreendimento, 'em união'. A 'melhoria das mulheres e da comunidade' é referendada na seguinte fala: "deu certo [o projeto] porque as mulheres animavam mais no trabalho, chegavam na hora certa, juntava mais gente, até os homens se animaram no trabalho". E os recursos financeiros advindos das atividades das mulheres podem se prestar às necessidades comunitárias, como explica uma senhora de Roraima, "o resultado dos trabalhos ficou para sustento da comunidade, em todos os sentidos, [na promoção de] reunião, assembléia". Esses fatos corroboram o compromisso das mulheres no interior do movimento indígena: "não fazemos nada individual, sempre em parceria com os homens".

As mulheres também planejam constantemente a participação dos/as jovens nos projetos. A presença de quartéis próximos às suas áreas, a localização próxima às fronteiras e BRs com intenso fluxo de pessoas, a ida dos/as jovens aos centros urbanos, acabaram trazendo o aliciamento de menores, principalmente meninas, a prostituição, e demais violências contra as mulheres, o alcoolismo, entre outros fatores. A necessidade de 'envolver os jovens' em suas atividades é dada principalmente para que possam 'trabalhar na revitalização da cultura'. Nas escolas de determinadas comunidades em Roraima há oficinas para as meninas 'para trabalhar a identidade', pois "a partir do

momento que elas produzem, elas ganham em cima disto, é uma forma que achamos para incentivar". Além de oficinas também há a preocupação em repassar informações aos/as jovens através de palestras e reuniões.

Um dos grandes obstáculos enfrentados pelas mulheres de diferentes localidades da Amazônia Brasileira é a falta de mercado adequado para sua produção artesanal, a necessidade de transporte fluvial e/ou terrestre para escoar seus produtos, a falta de conhecimento sobre mercado e vendas, a concorrência com produtores não indígenas (e mesmo indígenas), e o ciclo de dependência que se instala com os 'atravessadores' que trocam insumos com altos valores por mercadorias indígenas à preços baixos. No Vale do Javari as mulheres alegam os problemas relativos ao transporte e distância ('quase uma semana') para corroborarem o fato de que 'não adianta produzir, as mulheres fazerem rede de tucum e não chega na cidade'. Além disso, conforme explica uma das mulheres do DMIRN/FOIRN, "a dificuldade é que a maior parte das indígenas são artesãs, não tem como vender nossos produtos (...) tem disputa grande entre as artesãs". Essa saturação do mercado também é explicada pela coordenadora da AMISM: "sabemos que nossos produtos aqui em Manaus já tem muito, não tem como vender (...) e o valor que tem nosso artesanato é para fora, mas para exportar é difícil". A coordenadora da AMIT reafirma esta dificuldade: "temos bastante produto de artesanato e não temos mercado justo". Se o artesanato tem servido de suporte às atividades de várias associações e comunidades, a preocupação das mulheres é com a qualidade da produção artesanal e meios para o escoamento de seus produtos num mercado que os valorize.

As mulheres assumem seu papel em suas sociedades como 'muito importante', explicando que 'a maioria das mulheres mantém a família, fazem a roça'. Nesse sentido, visam a 'sustentabilidade' e aumento da renda familiar para "não deixar nossos filhos passarem fome". Os projetos são para cultivo de diversos produtos que podem estar vinculados às roças tradicionais, atividades agrícolas comerciais, agricultura alternativa, com objetivos de auto-consumo e fortalecimento da segurança alimentar, e produzir internamente o que é adquirido fora, conforme também atesta a análise de Cássio Souza (2005: 21-2) para os projetos elaborados para o PDPI. A criação de animais diversos (galinhas, gado, porcos, peixes) comporta objetivos próximos ao da agricultura. E há demanda por cursos de culinária e alimentação alternativa que podem se encaixar dentro

dessa linha de projetos de sustentabilidade. As mulheres também estão preocupadas com a super-exploração de recursos naturais e ambientais que pode ser decorrente do aumento populacional de seus povos, e da proximidade aos centros comerciais e educacionais nos quais há grande mobilidade de jovens. Decorre desse inchaço populacional, a necessidade de obter produtos alimentícios e reflorestamento de espécies (açaí, castanha, tucum, etc.) para auto-consumo e comercialização. Problema encontrado nas várias localidades de São Gabriel da Cachoeira.

Os principais projetos demandados pelas mulheres, portanto, são principalmente os relativos à 'revalorização cultural' (artesanato, medicina tradicional) e atividades de subsistência que visam a 'sustentabilidade econômica' para suprirem a escassez de alimentação (peixe, frutas nativas) e de matéria-prima para o artesanato. Problemas decorrentes de questões fundiárias (desintrusão, ampliação das áreas e vigilância dos limites), degradação dos recursos ambientais (peixes, caça) e aumento populacional. Além desses, citam a falta de equipamentos, infra-estrutura e transportes (fluvial e terrestre) necessários à produção e escoamento da mesma, e dificuldades de acesso ao mercado (inclusive internacional). Essas ações são demandadas pelas indígenas para que se contraponham as diversas problemáticas sociais advindas principalmente do contato com a sociedade não indígena - saída dos jovens das comunidades para as cidades, aliciamento de menores, prostituição, violências contra as mulheres, gravidez precoce, alcoolismo, drogas, exploração por parte dos 'atravessadores'/regatões', ausência ou inadequada assistência de saúde e educacional. O apoio às suas organizações, para articulação entre as mulheres e execução de suas atividades, também tem servido de estímulo à elaboração de projetos.

Essa lista apresentada pelas mulheres em torno de suas preocupações é reafirmada na concretização de projetos propostos ao PDPI. De acordo com Souza (2005:10), dentre os contextos que motivaram a elaboração dos projetos enviados ao PDPI estão as transformações socioculturais que enfraquecem ou levam ao abandono de conhecimentos, técnicas e hábitos tradicionais. As mulheres do DMIRN-FOIRN justificaram o envio de seu projeto visando o fortalecimento e valorização do artesanato indígena da região, peças e técnicas indígenas artesanais que não estão mais sendo trabalhadas. A falta, descontinuidade ou inadequação da assistência técnica para novas formas de produção e implementação de alternativas de produção (para auto-consumo

ou comercialização) é outro fator alegado nos projetos. Dentre esses, situa-se o das mulheres Ticuna do Alto Solimões, representadas pela AMIT, que enfatizaram a necessidade de acompanhamento técnico para o manejo sustentável da palmeira do tucum, matéria-prima largamente utilizada no artesanato. Essa necessidade advém do aumento da produção que intensifica a pressão sobre recursos naturais utilizados (Souza 2005: 18).

Dentre os projetos de artesanato aprovados pelo PDPI com objetivos de valorização cultural é freqüente a referência à participação das mulheres pelo seu importante papel na geração de renda e participação nas organizações indígenas, conforme aponta Souza (2005:26). Além das organizações citadas, foram apoiados os projetos de 'fortalecimento cultural e venda do artesanato das mulheres indígenas Aikanã, Kwazá e Latundé' da Associação MASSAKÁ de Rondônia, e da 'Associação das Produtoras de Artesanato das Mulheres Indígenas Kaxinawá de Tarauacá e Jordão' (APAMIKTAJ) do Estado do Acre, estas visando 'melhorar a quantidade e a qualidade da produção artesanal das mulheres'. O PDPI também recebe propostas que se incluem na temática 'articulação do movimento indígena' que visam a realização de assembleias, reuniões e eventos, a articulação entre as mulheres e a obtenção de apoio institucional.<sup>71</sup>

Resumindo, é na área das 'atividades econômicas sustentáveis' a maioria dos projetos fomentados pelas mulheres, o que vai de encontro ao que argumenta Souza na lista de prioridades das propostas recebidas pelo PDPI. O crescimento populacional, que gera dificuldades de alimentação e insumos para subsistência, estimula a realização de atividades alternativas ao modelo econômico tradicional ou mesmo ampliação da escala produtiva. As mudanças nos hábitos alimentares e de consumo, especialmente as novas necessidades ou desejo de consumo, são as justificativas para inúmeros projetos, fato confirmado pelas mulheres e pelo autor (Souza 2005:10). Essas necessidades advêm da residência ou mobilidade aos grandes centros, principalmente por parte dos/as jovens que buscam profissionalização e escolarização nesses locais. Além da dependência de alimentos, ferramentas, remédios e combustível encontrados nesses centros, há a

<sup>71</sup> As seguintes organizações, departamentos e demais instâncias de mulheres, obtiveram suas propostas aprovadas nessa linha de projetos: AMARN, Comissão de Mulheres Indígenas de Tarauacá (COMITAR), Coordenação das Mulheres Indígenas do Oiapoque (MIO), DMIAB/COIAB, DMI/ASIBA, Movimento de Mulheres Indígenas de Rondônia (MMIR), Organização de Mulheres Indígenas da Boca do Acre (OMIBA), Organização das Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia (SITUAKURI) e OMIR (Fonte: Projetos Aprovados e em Andamento no PDPI, 2006).

preocupação com o envolvimento dos/as jovens com as problemáticas urbanas (prostituição, criminalidade, drogas e alcoolismo). Souza (2005:11) explica que os projetos de cunho econômico visam a consolidação de alternativas para a superação dessas dificuldades decorrente da sedentarização nas cidades. A distância dos aspectos tradicionais de seus povos pela geração mais nova torna-se, portanto, motivo de preocupação por parte das mulheres, o que faz com que realizem projetos visando sua participação. Além disso, os novos formatos de organização de processos produtivos fazem com que haja necessidade de capacitação na elaboração e gestão dos projetos e atividades produtivas, na articulação de trabalhos coletivos, e prática com procedimentos burocráticos e formais de uma organização.

\* \* \*

As agências que trabalham com os povos indígenas, por acreditarem na associação das mulheres às atividades do âmbito das relações familiares e da unidade doméstica, focalizam a importância do seu papel econômico em seus povos, pois alimentam e cuidam do bem estar da rede de parentesco mais próxima. A partir da análise da participação das mulheres indígenas em oficinas, consultas e projetos diversos, pode-se oferecer uma paisagem geral de como tais empreendimentos são executados. As mulheres são vistas, pelos diferentes organismos, por sua exclusão social, situação de analfabetismo e pobreza, e responsáveis pela sobrevivência física e cultural de seus povos. Os programas dirigidos à elas sustentam seus papéis de transmissoras dos valores tradicionais e pouca participação nos aspectos políticos, daí a necessidade de oferecer capacitação e maiores níveis de informação às mesmas.

São evidentes as implicações do contato interétnico que, entre outras coisas, insere a participação indígena em maior ou menor grau na economia da sociedade nacional, e as mulheres também podem participar na comercialização dos produtos. Contudo, mesmo com os esforços das políticas de etnodesenvolvimento com povos indígenas, realizadas tanto pelo Estado como pelas ONGs, as mulheres podem ficar excluídas dessas negociações pelo fato da mediação política com as diversas instâncias ser feita principalmente através dos homens indígenas, podendo caber à elas um espaço limitado de participação nas decisões e acesso aos recursos. Ao lado do reconhecimento do poder decisivo das mulheres nas diversas áreas de atuação comunitária, pode acontecer que a

participação fora do âmbito local possa ficar restringida aos homens, fato que, inclusive, aumenta o poder dos homens concomitante à diminuição do poder das mulheres nos assuntos que afetam à todos, homens e mulheres. As mulheres sabem o quanto são afetadas por essa interferência externa do Estado e demais agências de proteção e fomento, por isso reclamam a falta de representação feminina na negociação com esses agentes.

A promoção de atividades tradicionais com participação das mulheres indígenas, por outro lado, pode assegurar, mesmo que indiretamente, a entrada das mulheres no mundo da política. Ao lado disso, as agências inter-governamentais com suas intenções em 'promover a organização política das mulheres' podem acabar provocando conflitos internos com os homens indígenas que vêem esta reivindicação como uma 'interferência feminista', portanto, exterior ao seu mundo, e isto é resultado da divisão tradicional de tarefas que exclui as mulheres do mundo político. Ao sustentarem a participação política feminina, as ações das agências devem levar em conta que, ao distribuírem papéis e responsabilidades, introduzem novos modelos nos relacionamentos entre homens e mulheres, mesmo que este aspecto não seja previsto. Essas mudanças são influenciadas por práticas e valores da sociedade envolvente nem sempre conhecidos por muitas mulheres e homens indígenas. E mesmo que haja um benefício advindo dos fatores de tal 'modernização', são elas/es quem devem decidir quais aspectos devem ou não ser preservados de acordo com sua organização social.

Através dos exemplos das implicações das ações empreendidas em termos de projetos, capacitação e discussão de políticas públicas com mulheres indígenas, pode-se argumentar a favor de um olhar mais atento acerca das relações internas dos grupos indígenas. Além da estrutura tradicional na qual há modelos diversos de relacionamento entre os gêneros, é importante se focalizar o contexto mais amplo em que se dão trajetórias particulares de contato e distintas condições de diálogo estabelecidas entre sociedades indígenas e não indígenas. Vale ressaltar também as diferenças de necessidades e expectativas de homens e mulheres dentro das comunidades que afetam o tipo de relação com as agências externas, de homens e mulheres de forma diferenciada.

O difícil diálogo entre mulheres indígenas e demais agentes externos deve-se, em grande parte, à ausência de maior informação e reconhecimento da diversidade de povos indígenas e das concepções de gênero específicas de cada povo. O gênero, como elemento constitutivo das relações sociais, ordena a sexualidade, a reprodução, a divisão do trabalho e todas as relações sociais entre grupos e pessoas, variando de uma cultura para outra. Não é uma reivindicação especial das mulheres, mas estruturante de toda a sociedade. A elaboração de políticas públicas e programas para os povos indígenas deveriam promover a maior participação das mulheres nas decisões, se isto for de encontro a seus anseios, se ajuste às suas necessidades específicas e respeite a diversidade cultural de seus povos.

## CAPÍTULO VI

### PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DAS MULHERES INDÍGENAS

As consequências da entrada das mulheres no mundo da política implicam num questionamento sobre as peculiaridades de gênero no contexto político, ou seja, quais as implicações da participação política nas transformações das relações de gênero e poder num campo de disputas como é o da política. A participação política das mulheres indígenas certamente coloca em cena formas particulares de liderança, organização e ativismo, se comparada não somente à participação masculina, mas a outros segmentos organizativos e movimentos de mulheres. Certamente houve mudanças nas relações de gênero após o contato interétnico e essas transformações proporcionaram um terreno fértil para a luta em prol dos direitos étnicos e de gênero por parte das mulheres indígenas. Fatores e apoios externos igualmente possibilitaram a criação de espaços próprios para a formalização de suas lutas. Em meio às novas necessidades, as indígenas se movem em universos com práticas e discursos diferenciados, fato que provoca a reflexão (ou novas formas de discussão e enfrentamento) acerca das relações de gênero estabelecidas nas diferentes esferas em que atuam.

A inserção no movimento indígena e nas organizações específicas permite às mulheres uma diversidade de experiências com a sociedade não indígena, ao estabelecerem relações políticas com diferentes agentes para o desempenho de suas atividades. Os âmbitos em que se desenvolvem essas negociações vão desde o nível comunitário ao espaço urbano (na coordenação das organizações), a partir das quais instituem parcerias de trabalho com agências governamentais e não governamentais, da cooperação bi/multinacional. Nessas situações etnográficas se pode analisar o que estou denominando de 'participação política das mulheres indígenas'. Ao estarem inseridas em diferentes contextos de alteridade - entre mulheres (e povos) indígenas de diferentes etnias, com não indígenas, nos âmbitos local, regional, nacional e internacional - utilizam recursos e estratégias próprias do espaço político, introduzindo ao mesmo tempo novos elementos.

As mulheres ocupam cargos locais e se inserem em novos canais de participação política como os conselhos e entidades da sociedade civil, as coordenações de departamentos e organizações de mulheres indígenas, entre outros. O diálogo e negociação com diferentes agentes implicam nesses diversos níveis de participação, que sinalizam as reais possibilidades de efetiva inserção nos vários espaços em que atuam, motivações individuais e/ou coletivas na busca de esclarecimentos e informações sobre os direitos indígenas e enfrentamento de situações difíceis e particulares como mulheres indígenas. As finalidades de seus projetos, expectativas e práticas desenvolvidas, podem variar entre mulheres de diferentes etnias devido aos contextos locais, mas respondem de certo modo às necessidades de outros povos nos aspectos econômico, político e sócio-cultural. Se cada etnia estabelece contatos e experiências específicos e diferenciados com a sociedade nacional, há a busca de causas comuns. Do mesmo modo que as experiências vivenciadas nas cidades e nas organizações indígenas (mistas ou somente de mulheres) comportam fatores divergentes e similares de um contexto para outro. Refletir sobre o que denomino de modo genérico 'movimento de mulheres indígenas' é reconhecer as dificuldades intrínsecas ao campo, devido as especificidades apontadas e a novidade do tema da 'participação política das mulheres indígenas' enquanto problemática antropológica.

## **6.1 Chefia Local e Novas Lideranças**

As prerrogativas de chefia indígena sempre foram masculinas. Os homens são escolhidos pelo prestígio que detém, por sua generosidade, mediação nos conflitos e capacidade em dialogar com a sociedade não indígena. Nos relatórios dos chefes da expedição dos campos do rio Branco, são mencionados os homens indígenas ocupando papéis de ajudantes e guias das tais expedições de controle sobre a terra (Arantes 2000: 92). Os homens como 'interlocutores políticos' (Santilli 1994: 65) ocupam os papéis mais visíveis e de reconhecido destaque nas relações interétnicas. Arantes (2000: 94) explica que é possível reconhecer na função de guia e interlocutor características da visibilidade pública reservada ao sexo masculino própria da sociedade ocidental que circunscreve a mulher ao doméstico. Como consequência, as relações políticas foram realizadas por homens e dirigidas aos homens.

O cargo de guia era exercido pelo tuxaua da aldeia, que por sua vez era respeitado pelo prestígio que cultiva e sem o qual perde sua função. A escolha do tuxaua e dos chefes indígenas, de modo geral, envolve toda a comunidade e não há um poder exclusivo reservado à chefia, mas sua aceitação pelos membros da comunidade. A boa oratória, generosidade e capacidade de manter unida a comunidade, livre dos conflitos, são os focos de atenção por parte daqueles que o elegeram. No estado de Roraima, além de serem guias de expedições e tuxauas, na atualidade os homens podem ocupar cargos comunitários como capatazes, catequistas, professores e agentes de saúde, além de preencher grande parte dos cargos representativos nos conselhos regionais e na organização. A partir desse conjunto de fatores é que se pode compreender, do lado dos homens, a resistência masculina face às mudanças propostas pelas mulheres na expansão de seus campos de atuação e garantia de espaço junto às lutas indígenas, do lado das mulheres, a constante afirmação em prol da parceria de trabalho com os homens.

Os autores vão se referir à 'organização política tradicional' como um espaço relativamente igualitário, mas podendo haver exclusões por critérios de parentesco e sexo, sendo periférico o papel das mulheres na arena política. Contudo, a arena pública não é o único espaço das atividades políticas e muitas mulheres interferem nas decisões dos homens (cf. Introdução). A organização política tradicional é caracterizada por uma falta de complexidade, manifestada em vários níveis - famílias extensas, comunidade local, entre várias comunidades - com uma independência política entre esses vários níveis. No caso de haver união entre vários grupos locais ou povos, essa pode ter apenas um caráter temporário, como no caso de uma ameaça latente.

O igualitarismo predominante nessas sociedades, faz com que as diferenças em termos sociais, econômicos e materiais entre os líderes geralmente sejam muito pequenas. A autoridade de um indivíduo também pode ser conseguida se combinar as funções políticas e religiosas (cf. Santilli 2001). O poder destas autoridades, ainda, depende de suas qualidades individuais e não de um poder institucionalizado. Desse modo, "ser liderança implica tradicionalmente cumprir diversas exigências por parte de outros membros do grupo local, o que faz a tarefa muito difícil" (Schroder 1999: 246). Entre as mulheres indígenas, o perfil ideal de uma mulher liderança comporta um conjunto

considerável de aptidões e qualidades que ninguém consegue ser ao mesmo tempo. As etnografias sugerem que é a generosidade a mais importante dessas qualidades: "quem lidera tem de distribuir mais, sejam alimentos, sejam bens de produção industrial. O princípio da generosidade ajuda, por um lado, a minimizar diferenças materiais e, por outro lado, a aumentar o prestígio social do líder-distribuidor" (Schroder 1999: 246-7).

Como não há um poder coercitivo nem possibilidades de mando a cargo de um líder, há uma autonomia individual em todas as esferas da vida comunitária (cf. Overing 1999). Em quase todas as sociedades amazônicas, a entidade política fundamental é a família extensa, com chefes com projetos políticos próprios. Nenhum povo é governado por uma pessoa, e uma comunidade pode ter dois líderes, um deles com a função de vice (Schroder 1999: 245). Se não há instituições exclusivamente políticas, são as divisões internas derivadas das posições diferenciadas dos grupos que formam as sociedades indígenas, e também o jogo político interno por prestígio, influência e posições de poder (Arruda 2001:54). Assim, embora a chefia possa depender de qualidades individuais, há casos em que é herdada em linha paterna, mas nunca é vitalícia. Podem existir, ainda, os conselhos, cuja função é aconselhar os líderes, e novas funções atribuídas a determinados indivíduos - professores, monitores de saúde, etc. - que fazem com que haja um aumento de prestígio por parte destes, fazendo com que a existência desses agentes comunitários possam minimizar o poder do 'líder tradicional'.

Com o surgimento das organizações etno-políticas, ao lado dos líderes tradicionais há novos/as protagonistas que passam a atuar no campo das relações interétnicas, servindo como 'intermediários' entre os anseios de seus povos e os da sociedade envolvente. As mulheres também passam a atuar nesse campo, complexificando ainda mais a análise da organização política dos povos indígenas. No campo do contato interétnico, no qual há sempre uma negociação entre interesses tão divergentes, se deve prestar atenção aos elementos e recursos com que se negocia, e também no papel dos intermediários, como sugere Batalla (1998: 32-3):

"los intermediarios y negociadores emplean en el desempeño de su función los elementos culturales propios del grupo que representan, pero también hacen uso de un repertorio mayor ou menor de elementos que corresponden a la cultura ajena dominante (en esa capacidad descansa frecuentemente la legitimidad de su función como intermediarios) (...); el grado en que el intermediario haya aceptado la cultura

ajena puede conducir a que su acción no corresponda al ámbito de las decisiones propias del grupo del que nominalmente es portavoz en la negociación".

Peter Schroder analisa as relações entre os novos atores, que têm seu papel advindo de sua participação no movimento e organizações indígenas, e as lideranças tradicionais, assim como seus seguidores locais. O autor revela os pactos políticos e apoio mútuo, até animosidades e concorrência pelo poder local, derivados de um conjunto de fatores:

"pelas novas organizações são criadas instituições não integradas e legitimadas pela organização tradicional; as novas funções facilitam diferenciações sociais e institucionalização do poder; os novos atores geralmente não adquirem suas funções pelas regras e estratégias tradicionais que implicam uma presença contínua nas comunidades locais; os regulamentos internos das novas organizações dispensam seus protagonistas das obrigações tradicionais de generosidade e redistribuição; as decisões não são mais tomadas por consenso, mas por votação majoritária" (1998: 15).

As lideranças do movimento indígena atuam tanto na sociedade não indígena quanto nas comunidades indígenas. Se, por um lado, estão expostos às expressões tradicionais de seus povos, por outro, transmitem-lhe suas experiências no contato interétnico (Ramos 1990: 140). O fato desse 'índio interétnico' atuar em esferas tão distintas, leva às dificuldades apontadas por Maria Helena Matos (1997: 184-5) na definição de seu papel. Por sua experiência da liminaridade em dois mundos distantes, é um tipo de liderança cuja base não está diretamente ligada à organização política tradicional das sociedades indígenas, nem diretamente ligada à estrutura de poder da sociedade nacional. A trajetória da maior parte dessas lideranças comporta experiências de vida entre a comunidade e a cidade. É exatamente por essa capacidade de transitar na esfera dos brancos, que se ocuparam das relações entre seus povos e as instâncias exteriores.

As comunidades reforçaram a posição dos intermediários quando criaram expectativas com relação aos jovens que foram estudar fora, esperando um retorno de seus conhecimentos em defesa das próprias comunidades indígenas. Os líderes possuem a capacidade de retórica e conhecimentos sobre a estrutura da sociedade nacional, contudo, o compromisso com seus povos nem sempre foi possível de ser empreendido, o que gerou um sentimento de desconfiança e questionamento de sua representatividade.

Para o bom cumprimento do papel de líderes, tradicionais ou não, exige-se a capacidade de dar conselhos, ser prestativo às comunidades e a boa oratória (Matos, M. H. 1997:186). Como fatores de questionamento quanto a representatividade efetiva dos intermediários, está o distanciamento dos líderes de suas comunidades e o fato de muitos líderes não aceitarem ser representados por jovens que, na tradição indígena, não podem exercer a chefia ou gozar de *status* de maior autoridade. M. H. Matos (idem) aponta a relação ainda não definida entre líderes tradicionais e do movimento, o que repercute nas falas dos líderes que admitem a restrição (ou não reconhecimento) de seu papel no espaço político das comunidades, nas quais é preciso respeitar as chefias locais. Se não há um poder delegado pelas comunidades aos seus líderes, tradicionais ou não, advém que a legitimidade das novas lideranças corresponde ao fato de exercerem determinadas funções no contexto das relações interétnicas.

As novas organizações de professores e monitores de saúde indígenas, e demais cargos de representação externa, são ocupadas por pessoas mais jovens. Esse alargamento do mundo comunitário, argumenta Rinaldo Arruda (2001:57-8), pode minar o poder dos líderes mais velhos, já que circunscrito ao campo da tradição. Por outro lado, se a política tradicional encontra-se submetida à influência das relações sociais no âmbito mais amplo das relações externas, a 'revalorização da tradição' é o critério de legitimação dos direitos históricos das sociedades indígenas. A ocupação de cargos de responsabilidade, portanto, faz com que o desempenho de atividades esteja submetido ao crivo tradicional. Como consequência, além de competência técnica, as exigências atribuídas a esses agentes passam a ser o grau de conhecimento que os 'candidatos' tem da cultura tradicional, o que tende a devolver aos mais velhos o controle das escolhas. No campo das relações tradicionais passa a haver disputas por prestígio e interesse das gerações mais novas. A busca de educação formal também pode interferir no âmbito da política interna, "introduzindo na classe dos analfabetos justamente os mais velhos, detentores do saber tradicional e do poder" (Arruda 2001: 59).

O conjunto de novos protagonistas no campo político (intermediários e agentes comunitários) e a consolidação de novos espaços de atuação (organizações indígenas que elaboram projetos de etnodesenvolvimento e participam do mercado de produção) estabelece uma reordenação sociocultural, com novas formas de representação e atuação externa. Funções anteriormente inexistentes criam ou alteram hierarquias, fazendo com

que novos modelos convivam ao lado dos já existentes. E isto também tem implicações nas relações de gênero dos povos indígenas. Embora a relação entre política interna e externa nesses povos continue ainda pouco analisada, pode-se chegar a sugerir determinadas formulações. Há o reconhecimento da difícil articulação das novas instâncias de poder reconhecidas ou criadas pelo Estado no plano dos territórios indígenas, com aquelas que, tradicional ou mais recentemente, intervém no nível local das comunidades. O movimento indígena ao estabelecer novas organizações supra-comunitárias destinadas a federar as comunidades dispersas e assegurar novas formas de mediação entre local e nacional, pode fazer com que se desestabilizem, voluntariamente ou não, as autoridades tradicionais (Gross 1997: 31). Pode haver o caso, ainda, das funções externas de mediação serem exteriores ao cotidiano comunitário, ou mesmo não ter presença efetiva nos processos de decisão local.

João Pacheco de Oliveira afirma que no movimento indígena, ainda que fossem instituídas bandeiras aceitas e legitimadas pelas autoridades nativas, a iniciativa política não estava sob controle coletivo, mas dos intermediários indígenas e ONGs, as quais forneciam os recursos e elaboravam as pautas e atividades dos encontros. Deriva desse fato, por um lado, que os resultados desse processo podem ter sido pequenos sobre a organização política local, por outro lado, os intermediários, com poder exterior ao comunitário, escapam aos mecanismos de controle das coletividades que supostamente representam e, ainda, tornam-se fragilizados perante o Estado e setores poderosos. O que foi avaliado por Santilli (2001: 45) como paradoxal. Esse especialista na função de intermediação para fora passaram a ser capturados pela estrutura tutelar e suas trajetórias, para o autor (Oliveira, J. P. 2001: 226), comportam uma individualização ante a coletividade de origem, executando papéis e modelos exportados dos brancos. No âmbito comunitário há a execução de habilidades diversificadas (professores, monitores de saúde), ou a ocupação de cargos públicos nas prefeituras municipais.

A execução dessas novas funções e papéis pode recordar as estratégias integracionistas (Oliveira, J. P. 2001: 229) e a institucionalização do movimento indígena (Gross 1997: 56). Se, por um lado, há um reconhecimento adquirido pelo movimento indígena na obtenção de seus objetivos, Christian Gross aponta para o fato de que a institucionalização possui seus riscos, se parecendo às vezes à uma normalização: última etapa da integração à sociedade nacional. Com isto, pode haver a despolitização

do movimento indígena e suas organizações. Por se constituir em um campo político permeado pela atuação de diferentes agências, é importante se focalizar o papel destes organismos na criação da função de intermediação conferida a determinados indivíduos. M. H. Matos (1999: 45) indica como o apoio de entidades estava condicionado aos modelos de índios e de movimento indígena que elas concebiam. A projeção de alguns líderes teve tempo e lugar marcados, com momentos e espaços políticos diferentes para o reconhecimento nacional e internacional dos líderes. Assim, líderes à frente das primeiras assembléias foram sendo substituídos por outros no decorrer do processo da consolidação do movimento indígena. Alcida Ramos (1995) explicita o processo de formalização das entidades de apoio que substitui 'índios reais' por um 'índio-modelo', de acordo com os objetivos em questão. Para M. H. Matos (1999: 55), a representatividade de um líder indígena não tem a mesma conotação da estabelecida pela sociedade nacional, o que leva aos equívocos entre entidades de apoio e Estado com este tipo de liderança.

Derivado do ativismo político das lideranças do movimento indígena há um alto custo pessoal: alcoolismo, marginalização nas comunidades e fora delas, desconfiança generalizada do mundo, angústia e confusão psicológica, e até assassinatos que fazem de suas vidas um drama pessoal. Junte a isso a possibilidade de cooptação como instrumento para minar sua auto-confiança e integridade (Ramos 1990: 134). Outro fator recorrente em suas vidas, conforme ainda a autora (idem: 137), é o fato de que, ao atingirem certo grau de popularidade, sofrem pressões de várias fontes - igrejas, burocracia, etc. - para o evitamento de confrontos com o governo, o que os tornam alijados do movimento indígena. Isto explica o número considerável de carreiras relâmpagos e a existência de lideranças frágeis no enfrentamento de interesses variados.

A representatividade dos líderes do movimento indígena, portanto, está condicionada ao consentimento comunitário e interesses das diversas agências. O desentendimento com participantes do movimento indígena ou entidades de apoio fez com que vários líderes voltassem para suas comunidades. Este momento, conforme M. H. Matos (1997: 192-3), coincidiu com a regionalização do movimento em fins dos anos 1980 e início dos 1990, da proliferação das organizações indígenas a nível local, nas quais os líderes passam a atuar como representantes de tais entidades. Para a autora, há uma continuidade das dificuldades e problemas anteriores na relação dos líderes com suas comunidades,

fazendo ainda da legitimidade da representação um dos problemas essenciais do campo político indígena e indigenista. Vejamos como estas considerações podem se aplicar ou não no caso das líderes femininas.

## **6.2 Dos Cargos Comunitários à Entrada nas Organizações**

A análise da trajetória das mulheres indígenas denota aspectos comuns referentes à ocupação de cargos comunitários e inserção nas organizações. Determinadas mulheres à frente do 'movimento de mulheres indígenas de Roraima' exercem/exerciam cargos em suas comunidades como coordenadoras/presidentes de clube de mães, de corte e costura, de cantina, de catequistas e, mais recentemente, de tuxauas. Não se pode menosprezar a posição de algumas mulheres como catequistas. De fato, há referência ao movimento das mulheres como tendo início (depois das primeiras reuniões em torno dos cursos de corte e costura) a partir das catequistas que acompanhavam o trabalho dos tuxauas e participam de encontros das lideranças masculinas. No encontro de catequistas estavam presentes as mulheres iniciadoras do movimento de mulheres, para elas 'um bom momento para se conscientizar os homens'. A catequese é vista como um espaço para adquirir e repassar conhecimentos, 'levar alegria', ter a possibilidade de falar, entender as necessidades das comunidades e as lutas indígenas. A partir da consolidação de sua organização, a OMIR, também se empenham nas atividades de coordenação a nível local, regional ou estadual. A experiência de boa parte das coordenadoras de organizações específicas de mulheres, ainda, pode comportar a mobilidade para as cidades para estudar e trabalhar, e/ou o contato com missionários católicos que possibilitaram o aprendizado da língua portuguesa e da educação religiosa, além de outras habilidades manuais como corte e costura, bordado, pintura, culinária.

Pilar Manzanares (1998: 205-6) explicita que há dois tipos de liderança encontradas na organização das artesãs Nahua, em Cuetzalan/México, as 'líderes naturais' e as 'líderes formais'. As primeiras são eleitas pelo grupo como 'guias', as segundas formadas a partir de um processo de aprendizado cuja meta é a liderança. Enquanto as líderes naturais possuem as características pessoais para representar suas companheiras, as líderes formais são capacitadas através da participação em oficinas ministradas por assessoria externa. Entre as indígenas brasileiras pode-se dizer que há um processo de

aprendizagem para o exercício de cargos de liderança pela experiência como representantes locais de mulheres e/ou capacitação nas organizações formais que podem contar com assessoria não indígena. As líderes locais ocupam cargos comunitários, trabalham e residem nas comunidades, enquanto as líderes de organizações, diretoras e secretárias, geralmente se fixam nos locais das sedes de tais organizações. Contudo, essa separação entre duas esferas de atuação das mulheres - comunitário ou cidadão - acaba limitando as possibilidades de trocas e intercâmbios entre organização e comunidade, como na realização de oficinas e compra de matéria-prima das comunidades, e venda de artesanato no espaço urbano. As mulheres na cidade mantêm vínculos étnicos e de parentesco e podem trabalhar em prol das causas das mulheres da base. Essa experiência é refletida por uma mulher com maior bagagem no mundo não indígena, a partir de sua própria vivência (ex-coordenadora de organização das mulheres, estudante universitária, casada com branco e moradora na cidade):

"por mais que ela [liderança] não more hoje na base, mas ela tem todo o movimento, já morou, conhece, está aqui [na cidade] por um motivo ou outro, está se preparando para voltar, ou está participando de encontros e projetos. É formação pessoal? É, mas vai ajudar a nossa comunidade, vai ajudar o seu povo e ajudar os outros povos também".

A escolha das mulheres para ocupar os cargos na sede da organização é dada mediante as possibilidades e disposição para esse papel, pois nem sempre se deseja assumir tal responsabilidade e morar no espaço urbano. Sobre esse aspecto é ilustrativo a eleição de uma coordenadora que se deu em função do objetivo do Departamento, ou seja, representar os interesses das mulheres. A pessoa que pudesse 'falar por elas', deveria ser falante da língua portuguesa, documentar e reivindicar as demandas das mulheres com agentes externos e diretores da organização na qual está inserido o Departamento. Um dos fatores decisivos na sua escolha foi o de que ela não ser das bases, devido a distância entre a sede do Departamento (na cidade) e as comunidades, que comportaria em custos despendidos com moradia e transporte. Além disso, diversos fatores na trajetória de vida da índia eleita influenciaram na decisão das mulheres, como o fato dela morar no centro urbano, ter estudado até o segundo grau e estar aposentada como professora, embora ainda na faixa dos 40 e poucos anos. Não tendo casado e sem filhos, sua condição de gênero lhe dá 'mais liberdade para viajar', o que não quer dizer, segundo suas palavras, que não enfrente vários problemas.

A escolha de outra coordenadora, assim como sua constante re-eleição, também foi resultado de sua posição de 'mulher solteira', demonstrando que o vínculo afetivo-conjugal e familiar pode dificultar ou mesmo impossibilitar a execução das atividades organizativas que envolvem viagens e deslocamentos para participação em encontros e realização de demais trabalhos. Contudo, a maioria das mulheres associadas e diretoras das organizações estão na faixa etária dos 30 aos 50 anos, período em que já constituíram suas famílias, ou seja, estão casadas e têm filhos. Há também as mulheres casadas com brancos, jovens e sem filhos (casos mais raros). Além da sua situação de gênero, há determinados fatores que influenciam a entrada na organização como o 'o contato com o mundo de fora' e a experiência no mundo branco (no internato e espaço urbano). Além destes, a superação de situações que não querem mais vivenciar, o que possibilita ao mesmo tempo 'ajudar outras mulheres', como sustenta uma senhora:

"entrei nesta organização porque eu estava sofrendo (...) minha mãe faleceu quando eu estava com 10 anos, ai me casei, me amiguei nova também, sem ter apoio dos outros. Mas, eu tinha este papel dentro de mim, dizia assim: 'eu quero ser mãe, mas eu quero assumir a minha responsabilidade pelos meus filhos'. Eu sofri muito, mas assumi [no posto de coordenadora da organização das mulheres] como se fosse mãe e tinha certeza que um dia eu ia vencer toda esta violência que estava sofrendo na minha vida né? Não só eu, mas outras mulheres. Então assumi e quero ajudar as outras que ainda tem vergonha, que ainda tem medo de falar o que está sentindo, o que está se passando na família".

As dirigentes de organização (e também outras lideranças) são escolhidas pela sua maior experiência e prestígio reconhecidos, ao menos em relação a maior parte das mulheres. Há um processo de aprendizagem no desempenho de certas tarefas que cabem às representantes que agora têm que tomar decisões. Os cargos representativos são rotativos para que outras mulheres possam assumir tais postos, pois "se deve dar oportunidade para todas" e assim "outras se esclarecem" (em questões políticas, etc.), explica a então coordenadora da OMIR. Ao mesmo tempo em que estar na direção de uma organização possibilita novas experiências a um número maior de associadas, a rotatividade dos cargos faz com que a experiência adquirida por quem o exerceu acabe sendo desperdiçada na continuidade dos objetivos do grupo de modo mais eficaz, fato também verificado por Manzanares entre as Nahua. Ao trocar as mulheres com experiência por outras que estão aprendendo, por outro lado, há a capacitação de várias

mulheres e se evita a concentração de poder em uma das representantes. E isto parece responder aos anseios indígenas pelas decisões coletivas.

A entrada na organização comporta mudanças na vida das mulheres, como a 'valorização como indígena': "porque antes nunca me preocupei, mas depois que comecei a participar [do movimento indígena] eu vi que era importante valorizar, se a gente não valoriza a nossa cultura, a nossa identidade, quem vai nos valorizar?". Além da politização em torno da identidade indígena, as autoras argumentam que a inserção das mulheres no processo organizativo pode favorecer a 'consciência de gênero'. Conforme Manzanares (1998: 209-210) é na organização das mulheres Nahua que são dadas as condições para que analisem a própria situação, iniciando um processo de auto-valorização e participação no controle dos recursos materiais e simbólicos. A consciência de gênero é observada primeiramente ao nível do discurso, na valorização do trabalho, nas opiniões, idéias e decisões, e posteriormente na transformação das práticas cotidianas. Contudo, ainda de acordo com a autora, pertencer a uma organização não implica num mesmo nível de consciência alcançado e nem sempre o desejo de mudança é viável ou mesmo almejado.

A resistência às transformações obedece a um cálculo entre as vantagens e desvantagens associadas a nova situação, sobretudo porque coloca em questionamento as normas estabelecidas. Nesse sentido, a participação na organização e os níveis distintos de participação podem ser avaliados em termos de 'compromisso' e 'consciência' das mulheres. O que faz com que elementos circunstanciais relacionados à trajetória de vida das mulheres, as condições apresentadas para que possam se reunir, a distância entre as comunidades e o local da sede da organização, o interesse em participar, etc., possa prejudicar ou favorecer a participação das mulheres nas atividades organizativas. O vínculo na estrutura social e familiar, sua situação de gênero, também é importante fator que interfere na realização de atividades fora do ambiente doméstico.

Sara Poggio (1999:271-2) argumenta que a participação ativa das mulheres nos movimentos sociais resulta num desenvolvimento de uma consciência crítica de sua situação de gênero. Forças e capacidades até o momento não conhecidas e o processo de 'empoderamento' são produtos da atividade política que permitiram às mulheres iniciarem o processo de construção de uma nova identidade de gênero. Porém, como

analisado (cf. Capítulo IV) a reflexão sobre as questões de gênero dentro das organizações étnico-políticas, indígenas ou não, enfrentam resistências por parte do movimento em que essas mulheres militam, assim como elas dizem não se sentirem representadas pelo movimento feminista mais amplo. A autora concorda com o fato de que somente se houver o reconhecimento dos fatores de subordinação e resistência na vida das mulheres das minorias (Martinez *apud* Poggio 1999), se permite ver como redefinem sua identidade de gênero, ao mesmo tempo em que seguem subordinadas, enquanto 'minorias', à luta contra a opressão racial, econômica e cultural de seus próprios povos.

As mulheres dizem aprender e 'crescer como mulher' no exercício de cargos de liderança, embora esta seja uma experiência através da qual se enfrenta muitas dificuldades. Os ganhos são decorrentes da 'coragem para poder falar', de 'não ter medo de falar o está sentindo' e saber 'o que precisa para ela e o povo dela'. São atributos necessários para se trabalhar com o povo, 'ter paciência', 'ter aquela explicação', 'saber alegrar' e 'aconselhar'. As lideranças mulheres podem ajudar a comunidade, explicando como se deve viver dentro da família e da vida comunitária, realizando trabalhos para animar e movimentar a comunidade. A mulher 'pode ser política', porque 'vê o futuro do seu povo', esta é a afirmação das mulheres roraimenses para exercerem a função de tuxaua, cargo tido como masculino, e ocuparem outros espaços nos diversos conselhos. É interessante perceber que, ainda que seja a comunidade quem a elege, se referem ao fato a partir da aceitação masculina: "os homens aceitam porque nos anos que já passaram a comunidade elegeu esta mulher". Ao estarem "assumindo para ser uma liderança", novamente há a mesma referência: "as mulheres têm tanta coisa para ajudar o homem". O novo posicionamento das mulheres concomitante a alusão aos homens, podem ser explicados pela atribuição ao 'medo masculino' em deixar as mulheres serem lideranças, assim preferem que não haja confronto mas conversa com os homens.

Ser liderança, portanto, interfere em muitos aspectos das vidas das mulheres e comportam muitos desafios. O relacionamento com outras lideranças e tuxauas, o fato das mesmas mulheres estarem tomando à frente dos trabalhos da organização, conforme ocorre em Roraima, e as dificuldades em organizar as mulheres localmente e administrar a região são alguns desses desafios. Dentre estes obstáculos, a aquisição de meios de transporte e comunicação, o apoio dos maridos, além do desinteresse das

próprias mulheres, do desconhecimento, pouca informação e desvalorização dos objetivos organizativos. Na oficina de lideranças entre as mulheres roraimenses, por exemplo, a relação com tuxauas e demais líderes foi avaliada em dois períodos, um no qual não havia comunicação entre homens e mulheres e, mais recentemente, momento em que há maior apoio e espaço para dialogar.

### **6.3 A Mulher Pode Ser Política**

Na ocasião da I Assembléia do DMIAB/COIAB, na qual haveria a escolha da nova diretoria do Departamento, se elaborou um 'perfil das candidatas' (cf. Capítulo II). Estas deveriam responder a determinados critérios como ser uma 'liderança ativa' ('ter a força de lutar com as outras mulheres'), saber articular e ser uma 'liderança de comunicação', e ter conhecimento do movimento indígena ('das causas indígenas e dificuldades dos Estados'). Além desses pontos referidos desde o I Encontro do Departamento de Mulheres da COIAB incluíram outros: ser humilde, não usar bebida alcoólica, que a indicação seja por Estado, que se eleja uma 'diretoria executiva' (além das duas coordenadoras previstas), que as representantes não acumulem cargos e funções e consultem as bases ('compromisso com seus povos').

As mulheres roraimenses, na Oficina de Formação de Lideranças da OMIR, realizada em 2004 na sede do CIR, também elaboraram um 'perfil da mulher indígena liderança'. Ao apontarem inúmeras características para ser liderança, ao mesmo tempo em que admitiram que elas pudesse ser adquiridas ao longo do tempo 'com a experiência', afirmaram que ser liderança 'é um dom'. A líder precisa ter muitas qualidades: dignidade, interesse, criatividade, respeito, paciência, alegria, coragem, dedicação, companheirismo, humildade, educação, inteligência, compreensão, organização, competência, ideologia ('ter idéias'). Também deve saber a língua de seu povo, ter saúde, ser firme, comunicativa, participativa e crítica. A responsabilidade e compromisso com seu povo advêm da habilidade em articular, obter apoio e 'entrar em acordo' com a comunidade e demais lideranças. É necessário ter conhecimento da realidade comunitária, força para lutar pelos parentes/as, em união e com coragem para mudar. O apoio da comunidade é importante no trabalho conjunto e desenvolvimento de

atividades de artesanato e corte-costura, entre outras. As mulheres, enfim, devem 'trabalhar e ensinar'.

Em Roraima é comum expressarem que 'como mãe, como mulher, estão na organização'. Desde o I Congresso de Catequistas se discutia o fato das mulheres estarem 'na luta pelo direito à vida'. A justificativa para sua entrada nas lutas de seus povos, advém do fato de que 'a mulher como geradora de vida tem direito de lutar por essa vida que está gerando'. As mulheres precisam da terra e alimento para criarem seus filhos. As mulheres, por serem mães, são as lideranças da casa: 'ser líder é ser mãe'. Por serem preocupadas com os filhos e o grupo doméstico, também acabam sendo com as comunidades. Como lideranças são 'mãe de todos', 'geram a vida' e 'ensinam o caminho que deve ser seguido'. O fato de que 'nós somos mães, temos preocupação com nossos filhos', vem acompanhada de outra expressão 'se for liderança, tem mais filhos para trabalhar'. Os papéis de mãe, esposa e liderança, ao aparecerem imbricados, comportam enormes desafios às mulheres, pois se propõem ao exercício de papéis associados aos gêneros feminino (mãe e esposa) e masculino (liderança).

Ao compararem seu trabalho com o dos homens ('liderança é tudo, é como coordenador, é como ser uma mãe também'), afirmam a sobrecarga de atividades femininas quando assumem postos de liderança, pois "não é só pensar na região, estamos também com o pensamento em casa, o homem é mais desocupado", sustenta uma coordenadora regional. Uma vice-tuxaua explica seu excesso de trabalho em "dar conta de ser liderança e trabalhar em casa", comparando-o com o dos homens "que chegam em casa está tudo pronto, pode comer e dormir, a mulher já fez tudo. A mulher chega da reunião tem que fazer tudo!". E a família reclama a ausência da mulher enquanto exerce o cargo de liderança, devido às constantes viagens e visitas às várias comunidades. A associação entre 'ser mãe e mulher' coloca como prioritário na OMIR o fato de que "a mulher que viesse assumir [ser coordenadora] a OMIR nunca deixaria a família de lado, seus filhos e marido", como afirma uma liderança. Se a família está em primeiro plano, continua, "a OMIR nasceu para fortalecer principalmente a família". Apesar disto, sentem as críticas por parte da comunidade, pois "a mulher, com filho ou não, é cobrada". Por outro lado, apesar da não dissociação entre os papéis de mãe/esposa/liderança, afirmam a necessidade de "ser mulher liderança, sair de casa e andar, ter coragem de enfrentar", ou "atuar independente de ser mãe, como mulher que ela é".

Em relação a este aspecto as mulheres indígenas se autodenominam as 'verdadeiras mães terra', exemplificados nos diversos discursos e também tema da I Conferência Nacional das Mulheres Indígenas - 'a palavra da mulher é sagrada como a terra'. A índia representante no CNDM, ao participar de uma das mesas de debate na 1<sup>a</sup> CNPM, destaca o importante papel das mulheres, pois "90% das aldeias são as mulheres que fazem". Assim, a identidade feminina aparece associada à simbologia mulher/terra/mãe. A mãe terra é sagrada e dá de comer aos filhos, essa capacidade de distribuição é estendida às mulheres pelo seu cuidado às crianças e função em alimentar a família.

A extensão de seu cuidado do âmbito doméstico-familiar para o comunitário, e deste para o espaço organizativo, faz com que o trabalho de liderança comporte muitas atividades e seja alvo de julgamentos por parte de todos/as. É um 'trabalho difícil' explicam as mulheres, pois são 'cobradas' pela família, pelas lideranças, parentes e comunidade em geral. Por isso, uma mulher para ser liderança 'tem que ser forte', 'ter coragem', 'saber administrar', 'ter paciência' e 'confiança em si', porque vai passar por muitos obstáculos. Decorre destas dificuldades o fato de que as mulheres mais velhas se dizem sobre carregadas de responsabilidades, pois explicam que são as mesmas mulheres que assumem os cargos comunitários e organizativos. Ao lado das razões pelas quais dizem não querer assumir postos de liderança, como a sobrecarga de trabalho, está o fato de que sua escolha obedece a aprovação e eleição por parte da comunidade. De acordo com uma representante Macuxi:

"Não há competição para ocupar lugar de outra [nos cargos de direção], briga é porque não querem assumir (...) O trabalho das mulheres não é meu, não posso decidir sozinha. Num grupo maior quem vai representar? Quando a coordenadora não pode ir, até a representação é escolhida no grupo. E troca de liderança para outras saberem o que está acontecendo lá fora, senão fica individual, o costume é trabalhar coletivo (...). O papel da mulher é ver o que acontece nas comunidades".

A importância da comunidade e dos laços de parentesco é que dão sentido à participação política das mulheres indígenas. Na sociabilidade comunitária há um forte apelo ao compromisso e ao modelo ideal de liderança baseado na moral do grupo, atribuição proporcional ao seu 'reconhecimento' no interior do grupo. O/a líder não é escolhido/a arbitrariamente, mas é (re)conhecido/a pela coletividade, por suas

características de moralidade, honradez (cumpridora de seus compromissos), ética e trabalho. Christine Chaves (1996) analisa o sentido de coletividade que a identidade local ou regional empresta às ações políticas como o correspondente ideológico ampliado do valor político conferido à categoria 'pessoa', que transfere um conteúdo moral a relações cujo cunho principal é a particularidade. Sob essa perspectiva, a importância do compromisso é relativa à importância das lideranças locais no processo político: há uma relação moral entre 'pessoas' (contrapondo-se a definição moderna de 'cidadãos', independentes) expressa na noção de 'compromisso'. Gabriela Scotto (1996) refere-se à escolha do 'bom político' como uma 'pessoa' (e não indivíduo) com história, biografia e relações pessoais. Ao apresentar dados de sua vida 'privada', profissional e de sua trajetória pública/política é, enfim, reconhecido pessoalmente.

O fato de 'pertencer' a uma comunidade é uma das condições fundamentais para que uma chefia (ou candidatura) tenha legitimidade. É a comunidade que indica e obriga um dos seus a assumir o papel de liderança. O vínculo fundamental trata-se do mesmo 'universo de experiências culturais', compartilhado a partir de um mesmo espaço de habitação e sociabilidade (Kuschnir 1996). O/a líder deve ser escolhido/a entre aqueles/as com os quais se 'vive junto', pois 'entende o sofrimento da comunidade'. Karina Kuschnir, ao analisar a trajetória de alguns vereadores, explica como o 'pertencimento' ao grupo faz com que o/a candidato/a formule verdadeiros 'mitos de origem' para sua trajetória política, "a existência de uma cumplicidade via 'experiência de vida em comum' é o grande apelo que essas campanhas utilizam" (1996:192). No caso das mulheres indígenas, há a referência ao fato de serem as verdadeiras mães terra.

Além de 'pertencer' ao grupo, o candidato encara sua tarefa como um 'dever', algo que implica em esforço e sacrifício. As condições para se dedicar à vida pública, algo 'involuntário' e fora de seu controle, devem vir acompanhadas do sacrifício também na esfera da vida privada (no qual a maior vítima é a família). A candidatura como ato involuntário, movida pela vontade do grupo e com custos pessoais elevados, faz com que a involuntariedade e o sacrifício sejam situações inerentes ao vínculo ideal de pertencimento (Kuschnir 1996:197). As mulheres indígenas fazem alusão ao anulamento da vida pessoal em favor das atividades de liderança. A coordenadora de um Departamento cita as exigências impostas ao seu cargo em termos de preparo, disponibilidade, sacrifício e responsabilidade:

"lá no Departamento nós não somos eleitas para trabalhar no escritório (...). No nosso trabalho tem que acordar cedo, não tem hora, não tem sábado, não tem domingo, não tem feriado, não tem dia das mães, não tem dia das crianças, você vai estar viajando, não tem horário. Tem que ter disponibilidade e, principalmente, além de tudo que já falei, responsabilidade com as mulheres, com as bases, é uma articulação regional, não é uma organização local (...) tem um compromisso muito além do que a gente pensa, do que a gente imagina, então as pessoas que vão ser indicadas (...) têm que estar preparada".

Outra coordenadora, ao opinar na I Assembléia do DMIAB/COAIB sobre um dos requisitos controvertidos para ser uma boa liderança, o não uso de bebida alcoólica, também enfatiza, além dos atributos morais da líder como 'exemplo' e 'espelho', a responsabilidade e sacrifício pessoal que acompanham seu trabalho:

"a gente tem que dar exemplo, hoje eu sou uma coordenadora (...) quase sete anos, a gente é um espelho para que as pessoas possam ver a gente e ter exemplo, e nossos parentes indígenas, muitas vezes vê uma mulher bêbada ali, quem é que vai querer que ela fique novamente? Ninguém quer, de jeito nenhum, e muitas vezes, diz que é problema meu, pessoal, não é (...) a responsabilidade é tão grande que você esquece do teu eu mesmo, dizer que é problema meu, que eu posso fazer o que eu quero, não é muito bem assim".

Assumir a coordenação de uma organização também implica analisar as novas condições vivenciadas pelas mulheres que, entre outros fatores, requer a moradia nos centros urbanos, local em que não há auxílio dos/as parentes em variados aspectos, como reflete uma indígena na I Assembléia do Departamento:

"Não tem um monte de trabalho, tem muito trabalho [na coordenação do Departamento]. De concreto, como ela se comportou lá na sua família? As suas filhas e marido quantas vezes viram ela? Ela esteve doente ou não? Os seus filhos adoeceram ou não? Temos que dar condições para estas mulheres quando vierem para cá [Manaus], porque não adianta realmente colocar alguém, pronto colocamos e esquecemos. O custo é muito alto aqui, tem que pagar ônibus, ninguém vai dar um pouquinho de farinha, não tem nada aqui, tem que comprar".

A responsabilidade que as mulheres devem ter com os contextos com os quais mantêm relações de parentesco e partilhamento de uma vida comum, faz com que suas ações no espaço das organizações tenham repercussão na vida comunitária. O slogan feminista de

que 'o político é também pessoal' encontra respaldo nessa não fragmentação entre os papéis das mulheres nos âmbitos público e privado. Se a base é mais importante, as líderes que estão nos postos de direção e à frente do movimento organizativo devem fazer a mediação entre o cotidiano comunitário e o contexto maior das relações sociais.

No novo terreno em que travam suas lutas sabem da importância da linguagem e das representações culturais como armas do jogo político. Os povos indígenas apropriam-se de conhecimentos do mundo não indígena, usando-os como instrumento político a seu favor. Este é o caso da escrita e outros canais ocidentais que são utilizados, conforme Alcida Ramos (1990: 136), tanto na procura da igualdade pela semelhança com o branco (ocupando espaços sempre tomados pelos brancos), como para alcançar a igualdade pela equivalência (os modos indígenas são tão válidos quanto os brancos). Em diferentes ocasiões as mulheres se utilizam de estratégias discursivas, como na escolha de determinadas mulheres para 'dizer algo' (os motivos de tal diálogo) dependendo 'para quem' (se os interlocutores são os homens de seus povos ou a sociedade não indígena). Carla Teixeira (1996: 210) explicita como no universo da política há uma elocução da linguagem, utilizada de maneira privilegiada. 'Dizer é fazer': fazer crer, instituir vínculos, (re)afirmar lealdades, construir a realidade empenhando a si próprio/a. A importância da retórica no jogo político advém do fato de que a veracidade do dito não se desvincula de quem o enuncia, não basta dizer algo, é preciso saber para quem, quando e de que forma fazê-lo.

O domínio e atualização dos códigos do campo político são requisitos fundamentais para se participar de tal campo, no qual são necessárias certas 'competência' e 'preparação especial'. As elocuções discursivas e o uso de adornos são utilizados estrategicamente pelas indígenas na busca de seus interesses, é assim que diante da platéia da 1<sup>a</sup> CNPM, a indígena inicia sua fala na sua língua de origem (Guarani-Kaiowá) para ressaltar as diferenças entre mulheres indígenas e não indígenas. O uso da língua e do cocar, ao lado da ênfase no fato das mulheres indígenas serem as 'verdadeiras mãe terra', simbolizam as diferenças que se pretende marcar. A atuação em diferentes campos políticos, portanto, faz com que sejam afirmadas as singularidades étnicas e de gênero, como na contraposição aos discursos feministas pela 'igualdade',

para as indígenas 'um direito individual'<sup>72</sup>. Determinada liderança, ao enfatizar as diferenças entre os dois movimentos, marca as especificidades dos povos indígenas pela busca dos direitos coletivos:

"nós temos que pensar que cada povo é um povo, cada povo tem a sua cultura diferenciada e nós temos que respeitar esta diferença, saber respeitar o que é de um povo o que é de outro povo e não arcar e pegar os pensamentos de outras pessoas, não indígenas. *O movimento feminista quer igualdade de trabalho, querem uma igualdade. O nosso movimento ele é completamente ao contrário, nós lutamos pelo bem estar da nossa comunidade.* (...) Então, eu queria dizer assim, *não levar nosso pensamento em outras idéias de outros movimentos*, porque o que nós temos que construir tem que ser uma construção em que? De pé firme, que demora, mas que quando a gente for lá, a gente sabe que é a hora certa" [ênfase minha].

Outro momento que reflete as diferenças em termos organizativos entre indígenas e brancas se deu na I Conferência Nacional das Mulheres Indígenas. Devido às dificuldades de participação das indígenas nas Conferências Estaduais de Políticas para as Mulheres nos vários Estados do país, principalmente pelas distâncias dos locais em que ocorreram tais eventos de suas comunidades, mas também pelo desconhecimento dos trâmites burocráticos e dificuldades em ocupar espaços não indígenas, reivindicavam um maior número de mulheres na condição de delegadas (e não apenas convidadas) na 1<sup>a</sup> CNPM. A avaliação desse processo para uma liderança deve-se ao fato de que:

"é um processo que nós mulheres indígenas a gente tem que estar realmente aprendendo e reaprendendo cada vez mais, até porque se faz necessário, não é à toa que nós estamos sendo cobradas para estarmos organizadas enquanto instituições constituídas juridicamente. (...) É por isto que faltou um processo de amadurecimento, infelizmente das nossas parentes, no sentido da gente estar entendendo aí esta organização e esta democracia não índia, que infelizmente não faz parte da nossa cultura e por isto que nós estamos aqui. (...) Estou de acordo que nós possamos estar fazendo recomendações de políticas públicas e que as mulheres permaneçam aqui [em Brasília na 1<sup>a</sup> CNPM] para estarem com todas as mulheres não índias que estão vindo de outros Estados, para que junto com elas a gente possa mostrar para as mulheres não índias que nós estamos se organizando, e que as mulheres indígenas tem propostas de políticas públicas para melhorar as nossas mulheres que lá nas aldeias estão precisando de apoio".

Ao lado das divergências de experiências com o movimento das mulheres brancas, há a constituição de lealdades políticas, como a firmada entre indígenas e negras na 1<sup>a</sup> CNPM. A representante indígena no CNDM, ao participar do painel que discutia a

---

<sup>72</sup> Cavalcanti, Franchetto & Heilborn (1981) demonstram como a ideologia feminista traz embutida a noção moderna de indivíduo.

proposição de diretrizes para uma política nacional numa perspectiva de gênero ao lado de representantes feministas, apresentou um documento referente à promoção de políticas afirmativas às mulheres indígenas pelo fato delas, ao lado das negras, serem 'as mais sofridas do Brasil'. 'Não deixando as brancas de lado', reivindica a realização de mudanças estruturais na sociedade, 'pois somos mais discriminadas'. A proposta da 'aliança de parentesco' entre negras e índias resultou num documento contendo a afirmação de uma exclusão histórica a que estão submetidas e estratégias para a superação das desigualdades e conquista de direitos:

"Nós mulheres índias e negras reunidas na 1<sup>a</sup>. Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, realizada de 15 à 17 de julho de 2004, em Brasília/DF, selamos uma aliança de parentesco: considerando a semelhança da opressão colonial sofrida pelos povos indígenas e afro descendentes, em especial as mulheres; considerando que esses dois povos foram igualmente submetidos a processos de genocídio e/ou extermínio; considerando o estupro colonial perpetrado contra as índias e negras; considerando a espoliação e expropriação das terras, das culturas, dos saberes desses dois povos; considerando a perpetuação da exclusão histórica desses povos desde o término do período colonial até os nossos dias, que vitima especialmente as mulheres, distorcendo e desvalorizando suas imagens; considerando a necessidade da reparação histórica que o Estado brasileiro tem para com esses povos em geral e as mulheres em particular. Decidimos: firmar o nosso parentesco através de uma aliança política na busca conjunta de superação das desigualdades econômicas, políticas, sociais, culturais e de poder; firmar uma aliança estratégica para a conquista da igualdade de oportunidades para mulheres índias e negras na sociedade brasileira; firmar uma aliança estratégica que dê visibilidade a índias e negras como sujeitos de direito. Doravante índias e negras consideram-se parentes".

As mulheres indígenas sabem da relevância do uso de diferentes recursos simbólicos e discursivos no campo político, e se utilizam de novas estratégias a cada experiência adquirida. Como sustenta Doris Sommer, os 'grupos oprimidos' precisam falar em muitos códigos "já que nenhum discurso sozinho será suficiente para sua situação revolucionária", o truque "é combinar, recombinar e continuar ajustando a constelação de discursos de maneira que respondam a uma realidade modificável" (1988 *apud* Costa, C. 1993: 311). A questão da representação, então, é elemento crucial na busca de poder político.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A presente pesquisa teve como foco analisar processos específicos da constituição de organizações de mulheres indígenas na Amazônia Brasileira - AMARN, AMISM, DMIRN/FOIRN, DMIAB/COIAB e OMIR. Dentre as associadas da AMARN e AMISM, a experiência na cidade, com todas as expectativas e dificuldades envolvidas, possibilitou o agrupamento em busca de seus direitos. As coordenadoras dos Departamentos de Mulheres da FOIRN e COIAB têm como objetivo central de sua tarefa a articulação entre as diferentes organizações de mulheres indígenas. No caso das mulheres de Roraima observou-se a 'transformação' de um movimento de base em organização. A apreensão, mesmo que de modo geral, dos problemas enfrentados em suas comunidades e no espaço citadino permitiu compreender como são construídas as reivindicações femininas no contexto interétnico. Mulheres indígenas roraimenses, das etnias do rio Negro, Sateré-Mawé e tantas outras da Amazônia Brasileira que não tivemos a oportunidade de tratar aqui, juntas, participam dos encontros na capital do Amazonas promovidos pelo DMIAB/COIAB, para avaliação de seus processos organizativos.

As mulheres indígenas conquistam sua liderança no âmbito local trabalhando pelas necessidades de seus povos, ocupando cargos como presidentes de clubes de mães, professoras, catequistas, enfermeiras ou monitoras de saúde. Nesse sentido, recorrem aos atributos femininos, como o fato de serem mães, para exaltarem as qualidades femininas na tomada de decisões, pois são organizadas, sabem aconselhar, têm responsabilidade e compromisso em nome de todos/as. A entrada no mundo da política formal pode ser decorrente do trabalho comunitário. Nas novas funções ocupadas, como coordenadoras das mulheres em diversos níveis (local, estadual ou regional), almejam se capacitar desenvolvendo habilidades em diversas áreas, e passam a ter contato com mulheres de diferentes etnias com as quais mantém intercâmbio de experiências, assim como estabelecem negociações complexas com diferentes agentes não indígenas.

Uma das hipóteses que serviu de base para a reflexão do 'movimento de mulheres indígenas' é a de que através dessa mobilização das mulheres há uma apropriação de um espaço tido como masculino na organização social de diferentes povos indígenas. No momento atual, as mulheres buscam sua participação política principalmente através da experiência organizativa. O que faz com que possam deixar suas comunidades de origem para ocupar cargos diretivos nas organizações ou mesmo já residiam no espaço citadino num tempo anterior. Na observação de suas atividades políticas é importante atentar às suas próprias perspectivas acerca dessa participação, indagando se a partir da atribuição de novas funções e moradia na cidade há um distanciamento, talvez inevitável, da vida comunitária.

As mulheres residentes na cidade não rejeitam ou menosprezam as representações 'tradicionalis', principalmente às relativas aos papéis de gênero associados à elas. A inserção nas organizações faz com que possam realizar outras atividades e experimentar uma vida social alternativa fora da comunidade que cria novas expectativas. O tempo de residência no espaço urbano pode mesmo aproximar as indígenas do modo de vida branco, pois estão inseridas no mercado de trabalho e tem a oportunidade de se casarem com não indígena, e é no exercício de suas funções como coordenadoras que buscam cada vez mais a educação formal e qualificação em diferentes aspectos. O espaço da organização também possibilita que se movimentem em universos antes não imaginados com a população não indígena. Ao mesmo tempo em que a participação no movimento indígena com outros povos faz com que haja uma valorização da identidade étnica na cidade.

As mulheres podem se sentir deslocadas quando retornam às suas comunidades depois de muitos anos de vivência na cidade, pois muitos grupos indígenas consideram 'menos índios/as' os/as parentes/as que aí residem. Contudo, viver na cidade e no 'interior' faz parte um mesmo sistema de intercomunicação, fazendo com que um não tenha razão de ser sem o outro. Mas, é justamente neste ponto que reside a contradição de suas experiências, pois ao se apropriarem de conhecimentos e modo de vida brancos, pode acontecer uma maior individualização de suas rotinas, ao menos em comparação com a vida comunitária, pois agora são necessários adquirir casa e emprego, educação e profissionalização especializada. Por outro lado, embora a escolha das mulheres na diretoria de organizações possa não interferir (mas não em todos os casos) diretamente

na vida política comunitária, a ocupação do cargo de liderança deve responder aos anseios das outras parentas e comunidade em geral, e seu prestígio depende da boa imagem e exemplo que conseguem conquistar na realização de diferentes atividades.

Os problemas enfrentados em suas comunidades podem ser muitos e variados, como o 'medo masculino' de que haja uma divisão no movimento indígena, decorrente da nova atitude das mulheres em se organizarem. A dificuldade no diálogo com as lideranças masculinas pode ser resultado do fato das mulheres questionarem determinados valores estabelecidos, principalmente aqueles decorrentes do contato interétnico como no caso da realização de oficinas de violência contra as mulheres, em que as mulheres roraimenses pretendem envolver todos os membros da comunidade. Igualmente sentem-se sobrecarregadas pelo aumento de seu trabalho, pois além das atividades no grupo doméstico agora se infiltram em tarefas associativas. Ao mesmo tempo, esta nova incumbência lhes dá relativa autonomia feminina, ao menos quando conseguem apoio dos homens e demais mulheres, pois podem viajar, manter novas relações e adquirir experiências diversas fora do âmbito comunitário.

As mulheres buscam o reconhecimento de seu trabalho por parte de seus maridos, das lideranças masculinas e demais parentes/as. Os limites deste reconhecimento, com o passar do tempo, acabam extrapolando o âmbito comunitário para o das organizações, instituições que permitem a concretização de seus projetos e reivindicações. A visibilidade de seus trabalhos via organização acaba sendo uma extensão do seu trabalho comunitário, demonstrada na busca contínua do reconhecimento dos homens de seus povos e nas atribuições designadas às representantes das mulheres, as quais devem valorizar os valores coletivos - terem compromisso com as bases, serem responsáveis por todos/as e terem conhecimento das necessidades de seus povos.

Se é como mães e esposas que participam da experiência organizativa, como a maioria das mulheres foco desta tese refere-se à sua entrada no mundo político, esta idéia está correlacionada à 'experiência prática' de problemas enfrentados no âmbito doméstico-familiar e comunitário, e mesmo na cidade. Ser líder indígena não implica na identificação com o feminismo, como costumam explicitar, mas a identificação primordial com suas comunidades e povos é que imprime a marca diferencial da participação etno-política das mulheres indígenas. Suas relações políticas passam a ser

travadas também no espaço de intermediação entre as comunidades e a sociedade envolvente. E nesse novo campo de negociação utilizam as diferenças que se pretende marcar, por exemplo, com as mulheres brancas, mas também as similitudes de lutas, como no estabelecimento da 'aliança de parentesco' com as mulheres negras na I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres. No novo terreno em que passam a travar suas lutas há disputas políticas não somente com as não indígenas, mas entre as próprias mulheres indígenas, fato que pode ser melhor observado nas reuniões eletivas. Como representantes de mulheres de diferentes etnias, sentem as dificuldades na articulação nacional e esta tem sido a tônica das últimas reuniões das mulheres. Uma das discussões da I Assembléia do DMIAB/COIAB, em 2005, foi quanto à possível reestruturação do Conselho Nacional das Mulheres Indígenas (CONAMI). No Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, em 2006, se propôs a criação de uma 'rede de articulação nacional das mulheres indígenas'.

Ao analisar o campo político foi demonstrado como se deve prestar atenção a outros elementos simbólicos que o compõe como o olhar sobre a política do cotidiano e formas alternativas do exercício da política, ou seja, deve-se levar em conta a vinculação entre valores culturais, práticas cotidianas e instituições políticas. A participação política das mulheres indígenas está fundamentada nas suas relações comunitárias, nos laços de parentesco e na partilha, sobre as quais devem trabalhar para a manutenção da moral e do bem viver. O campo político é associado às características masculinas também no caso indígena, portanto, espaço no qual se constituem e se reconfiguram os atributos de gênero, por isso as mulheres enfrentam sérios obstáculos ao tentarem penetrar nesse universo marcadamente masculino. Sob esta perspectiva, a obtenção de reconhecimento tanto por parte das lideranças masculinas como da comunidade fazem parte do mesmo processo de luta pela maior participação política feminina.

É relevante se focalizar o relacionamento das mulheres indígenas não somente ao nível 'interno' de seus grupos, mas no seu diálogo com o Estado e diversos organismos intergovernamentais e da cooperação bi/multilateral. Isto é extremamente importante pois a visão das agências acerca do papel desempenhado pelas mulheres indígenas e os efeitos dos projetos de etnodesenvolvimento destinados à elas, mesmo que não presumidos antecipadamente, interferem nos modelos de gênero dos povos indígenas. Apenas recentemente as mulheres indígenas são alvos de políticas públicas específicas por parte

do governo brasileiro. Elas estão incluídas, ao lado de outros segmentos de mulheres não indígenas, no Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM) apresentado pelo governo federal em fins de 2004. Também há determinados programas relativos aos povos indígenas que têm as mulheres como principais beneficiárias, e recentemente foram inseridas no PLOA 2006, através da Ação de Promoção das Atividades Tradicionais das Mulheres Indígenas, a cargo da CGDC/FUNAI.

Embora haja iniciativas pontuais destinadas às mulheres indígenas no PNPM nas áreas de saúde e direitos reprodutivos, educação, acesso a terra e promoção de alternativas de comercialização de seus produtos, ainda não estão claros os mecanismos que promovem sua real inclusão nas políticas públicas. As mulheres indígenas aparecem submetidas ao crivo étnico, incorporadas por sua exclusão histórica e analfabetismo, por causa disto, tendo necessidades 'similares' a de outros segmentos não beneficiados, como mulheres rurais, negras e quilombolas. Os programas e ações situam as mulheres indígenas na categoria de etnicamente desfavorecidas, em situação de 'vulnerabilidade'. A recente introdução das mulheres como alvo de financiamento dos programas, ainda, pode criar e/ou reforçar determinados papéis econômicos e sociais das mulheres, como o do dever da provisão social. E isto tem consequências diversas na vida de mulheres de diferentes povos, podendo mesmo haver uma atribuição de novos significados ou sentidos de ser mulher.

Isto é particularmente significativo no caso das agências internacionais com seus propósitos em promover a participação política das mulheres indígenas. Embora o fortalecimento de seus processos organizativos também seja o objetivo das próprias indígenas, esta interferência 'de fora' pode acabar provocando dilemas 'internos', pois vistos pelos homens indígenas (e mesmo mulheres) como intervenções feministas sem respaldo em suas culturas. Os projetos até então destinados aos povos indígenas sempre tiveram os homens como principais interlocutores e executores dessas ações. Ao promover a inserção das mulheres na política, os projetos podem não estar atentos à divisão tradicional na execução de tarefas, na qual não são oferecidos papéis políticos às mulheres, o que pode acabar desestabilizando funções anteriormente existentes e estabelecer novas hierarquias. Ao priorizar a formação política feminina, como no caso do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), objetiva-se 'fornecer capacidades' não indígenas, um maior 'nível de desenvolvimento'. Inclusive há referência ao fato das

mulheres indígenas priorizarem esta busca por informações e capacitação mais do que a revalorização de suas culturas. Como dito, mesmo que haja uma ênfase das próprias mulheres na aquisição de 'novos' conhecimentos (não indígenas), há também a demanda pelo resgate das práticas tradicionais e dos 'costumes antigos', ao menos no caso brasileiro, que acredito ser de outros povos foco da consulta do BID.

As mulheres indígenas da Amazônia Brasileira têm dentre seus propósitos a obtenção de projetos de 'revitalização cultural' e de 'atividades econômicas' visando a sustentabilidade e geração de renda no mercado exterior. Isto vai de encontro ao enfrentamento do aumento populacional em certos locais, do desejo de participar do mercado para conseguir bens industrializados, da necessidade de suprimir carências internas advindas do contato com a população não indígena, como a mobilidade para os centros urbanos (principalmente dos/as jovens) e os problemas sociais daí resultantes (alcoolismo, prostituição, envolvimento em *gangues*). Junto a isto, pode se perceber as visíveis intenções políticas das mulheres, como observado na 'oficina de divulgação da ação de promoção das atividades tradicionais das mulheres indígenas', a cargo da FUNAI. A escolha das áreas priorizadas para a execução de possíveis projetos a serem implementados foi de encontro aos seus anseios em fortalecer processos organizativos ainda recentes ou em consolidação, locais onde as 'mulheres não tem vez e nem voz', demarcando o caráter político das preocupações femininas. A conquista de capital material é a justificativa à conquista de capital político de suas ações, ou vice-versa.

A participação política das mulheres aponta a singularidade de suas lutas. O movimento indígena sempre cuidou de temas 'gerais' de seus povos, principalmente a regularização dos territórios, o atendimento à saúde e educação diferenciadas. As pautas das mulheres parecem se contrapor a estas demandas genéricas, não que elas não sejam contempladas, mas o que é importante reter é que demonstram preocupações que até então não receberam atenção maior por parte do movimento indígena, como a desnutrição familiar e infantil, a violência sofrida pelas mulheres indígenas, o alcoolismo, entre outras. Temas da vida privada aparecem deste modo como problemas de ordem pública, para elas interrelacionados, pois não se dá conta de tratar de uma das esferas sem que os problemas internos que afetam a todos, homens e mulheres, não sejam alvo de suas prioridades. E neste ponto vão de encontro aos anseios feministas através do slogan 'o pessoal é político'.

Ao lado disto, há divergências quanto a unidade ou não da luta das mulheres com a de seus povos. Enquanto determinadas lideranças declaram incessantemente a luta conjunta, outras afirmam a especificidade do trabalho das mulheres por tratarem de 'questões da família' e diversas violências, ou, ainda, não explicar a entrada das mulheres no movimento indígena para 'ajudar os homens', principalmente naquilo que não conseguiram realizar até o momento. A parceria com os homens pode indicar, por um lado, o uso de estratégias que possibilitam a elas se infiltrarem num terreno até então dominado pelas lideranças masculinas, por outro lado, demonstra a batalha complexa que precisam travar numa sociedade que não reconhece a especificidade dos direitos indígenas. Por causa da relação de dominação existente entre sociedade não indígena e povos indígenas, estes últimos precisam defender-se dos abusos e explorações sofridos, pois não há como se buscar garantias em diversas áreas se ainda não se beneficiam de necessidades básicas. Se no 'tempo antigo' não era necessário recorrer à conquista de meios de subsistência, pois as práticas sustentáveis estavam disponíveis e não havia a procura de mercadorias ocidentais, foram as condições de contato que modificaram aspectos da organização social, fazendo com que no momento atual objetivem meios que se contraponham a estas transformações.

Ao se incumbirem do reconhecimento dos direitos de seus povos, as mulheres indígenas assumem-se através de seus papéis tradicionais na (re)produção desta coletividade. Daí a preocupação feminina com a 'revitalização da cultura' e que este processo envolva a geração mais nova. Ao mesmo tempo lutam pela conquista de direitos específicos, e a entrada nas organizações faz com que as novas atribuições delegadas às mulheres não possam ser condizentes aos seus papéis 'tradicionais'. Não que antes dessa institucionalização de suas lutas não houvesse a participação feminina nos assuntos que se desenrolam no espaço público/político. Foi demonstrado através dos vários estudos etnográficos que as mulheres co-participam das decisões coletivas mesmo nos casos em que não opinam de forma direta, pois dispõem de variados mecanismos para tal interferência - a fala não pública, as conversas com seus maridos acerca de temas diversos, o poder feminino nas matri-casas... Dito isto, pode-se concluir pelo repositionamento das mulheres indígenas nas diversas sociedades de que fazem parte, situação que, no entanto, pode comportar ambigüidades.

Descrevi como as mulheres, e sua rede de parentesco mais próxima, ressentem-se do aumento de trabalho feminino resultante das dificuldades em conciliar as tarefas domésticas com as da vida política. Há outras limitações para a participação das mulheres nas atividades organizativas, como os problemas 'internos' com os homens que podem não permitir que as mesmas participem de reuniões. Os obstáculos de ordem material e financeiros também não podem ser desprezados, pois impedem a real possibilidade de se reunirem. É demonstrado o sacrifício por parte das mulheres no exercício de suas atividades, fazendo com que a entrega na busca do 'bem coletivo' provoque por vezes danos na 'vida pessoal'. Muitas delas fazem referência ao trabalho voluntário a que se submetem, principalmente quando ainda se encontram em processos associativos iniciais, podendo ficar anos trabalhando sem retorno financeiro ou mesmo terem que depender da colaboração de parentes/as.

Apesar das dificuldades encontradas para se organizarem, dizem obter muitos benefícios e ganhos. Explicam 'desenvolverem-se politicamente', a experiência política tem como fruto a aprendizagem e 'vencer barreiras'. Para entrar na política é preciso 'lutar' e 'reclamar direitos', sendo necessários alguns atributos como saber falar, perder o medo e vergonha. Explicitam que 'é preciso trabalhar muito' como lideranças na política local ou nas organizações, 'ter força de vontade e coragem', além de serem 'exemplos' na comunidade. A maior parte das mulheres talvez não se considere líderes do movimento indígena, mas a criação de suas organizações permite que elas estejam cada vez mais presentes, e em número cada vez maior, nos variados fóruns que decidem as políticas voltadas aos povos indígenas, momentos em que reafirmam a 'luta conjunta' e 'parceria' entre homens e mulheres.

A história dessas mulheres é a história de seus povos e é justamente nessa afirmação que reside a dimensão política mais forte da militância feminina, como creio também deve ser dos homens indígenas. Para as mulheres a comunidade é importante e suas experiências são as experiências de seus povos, assim a 'opressão compartilhada' é resultado da relação de dominação com a sociedade envolvente. Ao mesmo tempo, as mulheres pretendem 'politicizar as relações cotidianas' para com isto colocar suas demandas lado a lado às do movimento indígena. Assim, diferentemente das lideranças masculinas, tentam subverter a dicotomia entre os assuntos associados ao âmbito

doméstico-familiar e aqueles relacionados ao mundo público, o que acaba também subvertendo a ideologia individualista ocidental.

No entanto, na construção de uma identidade política das mulheres (ou agora com outro tipo de visibilidade) entram num campo minado de confrontos políticos. Junto à formação de uma 'consciência política' advinda da entrada no movimento indígena, percebem a necessidade do uso de estratégias discursivas e representativas para que sejam ouvidas. Se há barreiras étnicas e lingüísticas que contribuem para sua exclusão dos locais onde se fazem as políticas públicas, as indígenas estão determinadas a cruzarem essa fronteira. O modo que 'escolheram' para subverter a atual situação tem se dado através da criação de formas organizativas institucionalizadas, nas quais se utilizam de diversas estratégias na obtenção de capital simbólico e material às suas ações na busca de direitos, como na utilização de recursos de linguagem não indígenas. A representação é crucial nessa busca de poder político e as mulheres demonstram a necessidade de acesso aos locais onde se fazem tais políticas. Enfim, é importante considerar o contexto mais amplo em que se dão as lutas indígenas, nas relações com os diversos organismos com os quais mantém parcerias de trabalho.

Na introdução expliquei a importância das categorias 'tradição' e 'modernidade', cidade e comunidade, público e privado, na definição da participação política das mulheres indígenas. O capítulo precedente ilustrou como estas noções se reconfiguram e se rearticulam quando são as mulheres que tomam para si a posição de líderes de seus povos. No momento atual elas buscam formas de representação em universos bastante distintos, pois cumprem papéis tradicionalmente associados a elas tanto quanto se afirmam como líderes políticas. Em decorrência, diante dos homens de seus povos e da sociedade não indígena, como outros movimentos de mulheres, acabam trilhando caminhos por vezes contraditórios. Na contramão do discurso feminista pela igualdade universal de gênero, propõem a valorização de tradições culturais diversas. Não que repudiem os valores ocidentais, pois também se inserem cada vez mais no universo branco quando procuram se utilizar de recursos e estratégias próprios a este sistema de valores, até mesmo para serem usados contra este mesmo mundo. Assim, não pretendem nem uma dissolução da 'tradição' cultural de seus povos, nem uma rejeição aos valores 'modernos'. E talvez aí resida a linha tênue em que se encontram na procura de maior participação política em todas as esferas de atuação.

O feminismo, principalmente a partir da década de 1980, cada vez mais inclui em seu discurso o reconhecimento da diferença, contudo este pressuposto não tem dado conta de compreender as articulações criativas e/ou contraditórias do novo indigenismo na relação que ele propõe entre igualdade e diferença. A própria ênfase no resgate e conservação das práticas tradicionais toma como referência a cultura branca, pensada como agente transformador, portanto que pode romper com a tradição. Se há uma censura aos valores não indígenas, é porque estes se manifestam como uma possibilidade. Assim, estão diante de uma situação frágil, de um lado, a ameaça branca, de outro, a solidificação de suas tradições. A experiência com outros movimentos pode se apresentar como uma aliança de luta, ao mesmo tempo há denúncias de desigualdade e discriminação decorrentes do mundo não indígena. A identidade indígena é assim construída em processos de confrontos e reelaborações, pois ao mesmo tempo em que há uma homogeneização de seu discurso e reivindicações, há uma fala crítica. O que faz que esta identidade seja construída num contexto multilocal entre a vivência comunitária e o espaço político nacional e internacional.

Gênero é atravessado pelos efeitos da 'modernidade' e agora as mulheres participam dos projetos de desenvolvimento comunitário das entidades estatais ou não governamentais e se inserem em organizações etno-políticas. A 'igualdade' política da mulher indígena é conquistada quando pode permanecer com sua identidade feminina tradicional, o que faz da prática visando o bem comunitário a prioridade de seu trabalho. E é como mulher e mãe que justificam sua entrada no mundo político e por terem sob seus cuidados diretos as crianças e jovens exprimem maior sofrimento quando, por exemplo, enfrentam a carência de suprimentos alimentares ou outros 'males na comunidade'. Nesse sentido reside a contradição de sua posição, pois sua presença no mundo político enquanto mulher pode ser diversa da que tinha na comunidade.

Na análise da biografia de Rigoberta Menchu, Lia Machado sugere que há uma 'dessexualização da mulher' quando se infiltra no campo político. Isto só é possível na medida em que possa transitar entre homens que não sejam seus esposos, se identifiquem com a 'luta pela terra' e ofereçam trabalho a todos, fatores inevitáveis para que possam permanecer simbolizando os atributos femininos tradicionais. Nas suas palavras, "a exposição política faz restrições à vida privada porque a vida privada

tradicional faz restrições à exposição política" (1990:25). No caso das mulheres foco da pesquisa, elas expandem seu campo de atuação da liderança comunitária à circulação pelas vizinhanças como representantes da região, e destes espaços para o da coordenação de suas associações. Embora possa acontecer o não distanciamento do papel tradicionalmente adequado às mulheres, é a partir da difusão de seu campo de ação que pode haver uma identificação cada vez maior não com as especificidades *das mulheres*, mas com a luta política de seus *povos*.

Gostaria de explicitar que ao descrever o discurso das mulheres indígenas estou ciente das dificuldades em tentar captar suas próprias interpretações, expectativas e vicissitudes do processo organizativo. A escolha da problemática da pesquisa se deu por acreditar na relevância da entrada das mulheres na luta política 'ao lado dos homens de seus povos', ao mesmo tempo em que tenho conhecimento da complexidade na produção dessa alteridade. A minha própria perspectiva em tentar captar o 'movimento de mulheres indígenas' pode ter apenas um caráter temporário, as mulheres indígenas podem não se sentir representadas nesse discurso ou mesmo rejeitá-lo caso não o vejam como estratégico na conquista de seus direitos étnicos e de gênero. O que pretendi demonstrar foi que qualquer temática acerca dos povos indígenas não pode apreciada numa ótica neutral às questões de gênero, ao contrário, há efeitos diferenciadores de sua presença. Dito isto, sei que muita antropologia tem de ser feita *com* elas e eles, para o entendimento da realidade dos povos indígenas na busca de seus direitos no complexo campo da política indígena e indigenista, do qual o/a etnógrafo/a faz parte e também constrói.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDEL-MONEIM, Sarah Grussing.

2002 - O Ciborgue Zapatista: tecendo a poética virtual de resistência no Chiapas cibernético. *Revista Estudos Feministas*, vol. 10, n. 1, p. 39-64.

ALBERT, Bruce.

1997 - Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines*, n. 23. Paris: Éditions de L'IHEAL, p. 177-211.

2000 - Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira, in: *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 197-207.

ALVAREZ, Sonia E.

1986 - *The Politics of Gender in Latin America*. Yale University (tese de doutoramento).

1998 - Feminismos Latinoamericanos. *Estudos Feministas*, v.6, n.2. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, pp. 265-284.

ARANTES, Eliane Motta.

2000 - *Mulheres Macuxi: da aldeia para o cenário político indígena e indigenista no século XX*. Dissertação (Mestrado em História). Assis: Universidade Estadual Paulista.

ARAÚJO, Clara.

1998 - Mulheres e Representação Política: a experiência das cotas no Brasil. *Estudos Feministas*, vol.6, n.1, p.71-90.

2002 - Ações Afirmativas como Estratégias Políticas Feministas, in: *Gênero, Democracia e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora 34, pp. 143-166.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira.

2001 - Imagens do Índio: Signos da Intolerância, in: Grupioni, L. D. B. & Vidal, L. & Fischmann, R. (org.), *Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, p. 43-61.

ATHIAS, Renato.

2002 - Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992), in: A. C. S. Lima & M. Barroso-Hoffmann (org.), *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: base para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED.

ÁVILA, Maria Betânia.

2002 - Cidadania, direitos humanos e direitos das mulheres, in: *Gênero, Democracia e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora 34, pp. 121-142.

BATALLA, Guillermo Bonfil.

1981 - El Pensamiento Político de los Indios en América Latina, *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11- 54.

1998 - La Teoria Del Control Cultural En El Estudio de Procesos Étnicos, *Anuário Antropológico*/86, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, p. 13-53.

BONETTI, Alinne de Lima.

2000 - *Entre Feministas e 'Mulheristas': Uma etnografia Sobre Promotoras Legais Populares e Novas Configurações da Participação Política Feminina Popular em Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

BRITO, Maria Noemi Castilhos.

2001 - Gênero e Cidadania: Referenciais Analíticos. *Estudos Feministas*, pp. 291-298

BUTLER, Judith.

1998 - Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do 'pós-modernismo'. *Cadernos Pagu* (11), pp.11-42.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio.

1984 - *Mulher e Política ou Há Mais Distância entre o Céu e a Terra*. Trabalho apresentado na Reunião Anual da ABA.

CARDOSO, Ruth Correa Leite.

1983 - Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico, in: Borj, B. & Tavares de Almeida, M. H. (orgs.), *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. São Paulo: Brasiliense.

1987 - As Mulheres e a Democracia. *Revista Ciências Sociais*. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, v.1, n.2.

CASTRO, Mary Garcia.

1995 - Gênero e Poder no Espaço Sindical. *Estudos Feministas*, v.3, n.1, pp. 29-51.

CAVALCANTE, Olendina C.

1997 - *Migração e Gênero: Mulheres Indígenas em Manaus*. Monografia de Especialização em Antropologia na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas.

CAVALCANTI, M. L. V. C. & FRANCHETTO, B. & HEILBORN, M. L.

1981 - Antropologia e Feminismo, in: *Perspectivas Antropológicas da Mulher 1*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 11-47.

CHAVES, Christine de Alencar.

1996 - Eleições em Buritis: a pessoa política, in: M. Palmeira & M. Goldman (orgs.), *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 127-164.

CRENSHAW, Kimberlé.

2002 - Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Revista Estudos Feministas*, v.10, n.1. Florianópolis: CFH/CCE/UFSC.

COSTA, Cláudia de Lima.

1993 - Rigoberta Menchú: a história de um depoimento. *Estudos Feministas*, ano 1, n.2, p.306-320.

2004 - *Feminismo e Tradução: entre o colonialismo acadêmico e a diferença pós-colonial*. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro Anual da ANPOCS.

COSTA, Delaine Martins.

2001 - Capacitação de Líderes Femininas: reflexões sobre a experiência do IBAM. *Estudos Feministas*, p. 213-224.

DELGADO, Carmen.

1999 - Liderazgo Político Femenino en el Tercer Mundo: una batalla por la transformación, *Revista de Ciencias Sociales* n. 84-85: 139-153. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.

DINIZ, E. S.

1972 - *Os Índios Macuxi do Roraima*. Marília: FFCL de Marília.

FARAH, Marta Ferreira Santos.

2004 - Gênero e Políticas Públicas, *Estudos Feministas*, 12 (1): 47-71.

FRANCHETTO, Bruna.

1996 - Mulheres entre os Kuikúro. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, v. 4, n.1, pp. 35-54.

GALLOIS, Dominique Tilkin.

2002 - *Desafios e traduções da diferença cultural*. Comunicação apresentada no IX Congreso de Antropología, Federación de Asociaciones de Antropología de Estado Español, Barcelona.

GOLDBERG, Annette.

1989 - Feminismo no Brasil Contemporâneo: O Percurso Intelectual de Um Ideário Político. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 28, pp. 42-70.

GROSS, Christian.

1997 - Indigenismo y Etnicidad: el desafío neoliberal, in: Uribe, M.V. & Restrepo, E., *Antropología en la Modernidad: Identidades, Etnicidades y Movimientos Sociales en Colômbia*. Colômbia: Instituto Colombiano de Antropología, p. 15-59.

GROSSI, Miriam Pillar & MIGUEL, Sônia Malheiros.

2001 - Transformando a Diferença: as mulheres na Política. *Estudos Feministas*, pp. 167-196.

GRUPIONI, Luis Donizete Benzi.

1999 - *Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil*. INEP/MEC, MARI/UIP.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída.

2002 - Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género, in: *Raza, género, orientación sexual, nación*. México, pp. 206-229.

HTUN, Mala.

2001 - A Política de Cotas na América Latina. *Estudos Feministas*, pp. 225-230.

JELIN, Elizabeth.

1994 - Mulheres e Direitos Humanos. *Estudos Feministas*, pp. 117-149.

KIDD, Stephen W.

1995 - Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco paraguayo: una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales. *Suplemento Antropológico*. Universidad Católica: Revista del Centro de Estudios Antropológicos, v. XXX, ns. 1-2.

KOCH-GRUNBERG, Theodor.

[1917-1924]1979-1982 - *Del Roraima al Orinoco*. Tomo III - Etnografía. Ediciones del Banco Central de Venezuela.

KUSCHNIR, Karina.

1996 - Cultura e Representação Política no Rio de Janeiro, in: M. Palmeira & M. Goldman (orgs.), *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp.183-202.

LARAIA, Roque de Barros.

1985 - Novas Tendências do Indigenismo Brasileiro. *Anuário Antropológico/83*. Fortaleza: Edições UFC, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.245-253.

LASMAR, Cristiane.

1999 - Mulheres Indígenas: Representações. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: IFCS/UFRJ, CFH/UFSC, v.7, n. 1 e 2, p.143-156.

2002 - De volta ao Lago do Leite: a experiência de alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro). Tese de Doutorado, PPGAS-MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LEA, Vanessa.

1999 - Desnaturalizando Gênero na Sociedade Mebengôkre. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: IFCS/UFRJ, CFH/UFSC, v.7, n. 1 e 2, pp. 176-194.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1996 - As Organizações Dualistas Existem?, in: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 155-189.

LIMA, Deborah de Magalhães.

2002 - Povos Indígenas e Ambientalismo: as demandas ecológicas de índios do rio Solimões. *Antropolítica*. Niterói, n. 12/13, pp. 161-180.

LOBO, Elizabeth Souza.

1987 - Mulheres, Feminismo e Novas Práticas Sociais. *Revista Ciências Sociais*. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, v.1, n.2.

MACHADO, Liz Zanotta.

1990 - Mulheres e Política: o lugar da tradição na modernidade latinoamericana. *Série Antropologia*, UnB, n.105.

MANZANARES, Pilar Alberti.

1998 - La organización de mujeres indígenas como instrumento de cambio en el desarrollo rural com perspectiva de género. *Revista Española de Antropología Americana*, 28, pp. 189-213.

MATOS, Maria Helena Ortolan.

1997 - *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 1997.

1999 - O Movimento Pan-Indígena no Brasil: a participação dos índios em assembleias e a formação de uma comunidade 'imaginada' e uma identidade supra-étnica, in: *Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, ano III, n. 1, Brasília: UnB, p. 39-58.

MATOS, Maria do Socorro Pacó de.

1996 - Artesanato, Mercadoria e Resgate Cultural: uma associação de mulheres indígenas na Amazônia, in: *Caderno Neps* 2. Manaus: DCIS/ICHL/Universidade do Amazonas.

2003 - *O Olhar das Mulheres Sateré-Mawé sobre o Lixo*, Dissertação de Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas.

McCALLUM, Cecília.

1997 - Comendo com Txai, comendo como Txai: a sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 1.

1998 - Alteridade e Sociabilidade Kaxinaú: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n.38.

1999 - Aquisição de Gênero e Habilidades Produtivas: o caso Kaxinawá. *Estudos Feministas*. Florianópolis: IFCS/UFRJ, CFH/UFSC, v.7, n. 1 e 2, p.157-175.

MEENTZEN, Angela.

2001 - *Extrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas*, Unidad de Pueblos Indígena y Desarrollo Comunitario, Departamento de Desarrollo Sostenible. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.

MELO, Maria Auxiliadora S.

1997 - *Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro residentes em Manaus – AMARN: Organização Política e Identidade Étnica*. Monografia de Especialização em Antropologia na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas.

MIGUEL, Luís Felipe.

2001 - Política de Interesses, Política de Desvelo: Representação e "Singularidade Feminina". *Estudos Feministas*, n.1, p. 253-267.

MONTECINOS, Verónica.

2003 - Feministas e tecnocratas na democratização da América Latina. *Estudos Feministas*, vol. 11, n.2, p. 351-380.

NEVES, Lino João de Oliveira.

2003 - Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil, in: B. S. Santos (org.), *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

OLIVEIRA, Ana Gita de.

1995 - *O Mundo Transformado: um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

OLIVEIRA, João Pacheco de.

1999 - Entrando e Saindo da 'Mistura': os índios nos censos nacionais, in: *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. p.124-151.

2000 - Cidadania e Globalização: Povos Indígenas e Agências Multilaterais. *Horizontes Antropológicos*, ano 6, n.14, pp. 125-141.

2001 - Políticas Indígenas Contemporâneas na Amazônia Brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas, in: M. A. D'Incao (org.), *O Brasil não é mais aquele... mudanças sociais após a redemocratização*. São Paulo: Cortez, pp.217-235.

ONETI, Maglúcia Izabel de Assis.

2004 - *AMISM (Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé) e sua Atuação no Movimento Indígena na Cidade de Manaus*. Monografia de Ciências Sociais, Universidade Federal do Amazonas.

OVERING, Joanna.

1999 - Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 5(1): 81-107.

PALMEIRA, Moacir & GOLDMAN, Marcio (orgs.).

1996 - *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PEREIRA da SILVA, Raimundo Nonato.

2001 - *O Universo Social dos Indígenas no Espaço Urbano: identidade étnica na cidade de Manaus*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

2002 - *O Desafio da Cidade: articulação e mobilidade étnica indígena na cidade de Manaus/AM*. Trabalho apresentado na 23<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia. 23 p.

PEREIRA da SILVA, R. N. & BARBOSA, A. D.

1995 - *A Reconstituição Histórica do Movimento Indígena no Estado do Amazonas*. Relatório Final de Atividades - Programa de Iniciação Científica. Manaus: Universidade Federal do Amazonas. 70p.

PHILLIPS, Anne.

2001 - De Uma Política de Idéias a Uma Política de Presença?. *Estudos Feministas*, pp. 268-290.

PINTO, Céli.

1994 - Mulher e Política no Brasil: os impasses do feminismo, enquanto movimento social, face às regras do jogo da democracia representativa. *Estudos Feministas*, ano 2, no. especial, p.256-289.

POGGIO, Sara.

1999 - Construcción de las identidades femeninas colectivas: mujeres blancas anglosajonas y mujeres de las minorías étnicas en los Estados Unidos. *Cadernos Pagu* (12): 251-274.

RABINOW, Paul.

1992 - *Reflexiones sobre un Trabajo de Campo en Marruecos*. Madrid: Júcar Universidad. 156p.

RAMOS, Alcida Rita.

1984 - O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico* 82. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 281-286.

1990 - Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado. *Anuário Antropológico* 87. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, pp. 117-143.

1991 - A Hall of Mirrors, in: *Critique of Anthropology*, London, vol. 11(2), p.155-169.

1995 - O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.28, ano 10, p. 5-14.

1997 - *Convivência Interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira*. Trabalho apresentado no Simpósio Internacional Autonomias étnicas y estados nacionales, Oaxaca/México.

2004 - Etnologia e Política Indígena em Movimento: Entrevista com Alcida Rita Ramos, in: *Campos* 5(2): 173-180.

RICE, A.H.

[1928] 1949 - Expedição ao rio Branco, Uraricuera e Parima. *Anais da Comissão parlamentar do plano de valorização econômica da Amazônia*. Rio de Janeiro, v.3, p.22-105.

RIVIÈRE, Peter.

1984 - *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.

RODRIGUES, Patrícia M.

1999 - O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé. *Estudos Feministas*. Florianópolis: IFCS/UFRJ, CFH/UFSC, v.7, n. 1 e 2, p. 195-205.

ROSALDO, Michelle.

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

SACCHI, Angela Célia.

1999 - *Antropologia de Gênero e Etnologia Kaingang: uma introdução aos estudos de gênero na área indígena Mangueirinha/PR*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

SÁEZ, Oscar Calavia.

2002 - *Antropólogos, ONGs y movimiento indígena: antropología académica y antropología en acción en el Acre*. Comunicação apresentada no IX Congreso de Antropología, Federación de Asociaciones de Antropología de Estado Español, Barcelona.

SALVIANI, Roberto.

2002 - *As Propostas para Participação dos Povos Indígenas no Brasil em Projetos de Desenvolvimento Geridos pelo Banco Mundial: um Ensaio de Análise Crítica*. Dissertação de Mestrado, PPGAS-MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SANTILLI, Paulo.

1994 - *As Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

2001 - *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora da UNESP.

SARLO, Beatriz.

S/d - Mulheres, História e Ideologia, in: *Paisagens Imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. São Paulo: Edusp, p.171-196.

SARTI, Cynthia Andersen.

2004 - O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas*, 12 (2): 35-50.

SCHRODER, Peter.

1998 - GTZ - *Participação e Envolvimento de Comunidades Indígenas*. Fortaleza.21p.

1999 - Os índios são 'participativos'? as bases sócio-culturais e políticas da participação de comunidades indígenas em projetos e programas, in: Kasburg, C. & Gramkow, M. M. (org.), *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Ob.cit., p. 233-263.

SCOTT, Joan Wallach.

1990 - Gênero: uma categoria útil de análise histórica, *Educação e Realidade*, 16 (2): 5-22.

2001 - 'La querelle des femmes' no final do século XX. *Estudos Feministas*, ano 9, n.2, p. 367-388.

2005 - O Enigma da Igualdade. *Estudos Feministas*, 13 (1): 11-30.

SCOTTO, Gabriela.

1996 - Campanha de Rua, Candidatos e Biografias, in: M. Palmeira & M. Goldman (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 165-181.

SEEGER, Anthony & Da MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1979 - A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32.

SILVA, Márcio Ferreira.

2002 - *Antropología e Movimiento Indígena na Amazônia Brasileira*. Comunicação apresentada no IX Congreso de Antropología, Federación de Asociaciones de Antropología de Estado Español, Barcelona, 11 p.

SIMIÃO, Daniel Schroeter.

2002 - Itinerários Transversos: Gênero e o Campo das Organizações Não-Governamentais no Brasil, in: H. B. de Almeida et alli (orgs.), *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista: CDAPH, pp.17-48.

SIMONIAN, Ligia.

2001 - Mulheres Indígenas Roraimenses: Organização Política, Impasses e Perspectivas, in: *Mulheres da Amazônia brasileira: entre o trabalho e a cultura*. Belém: UFPA/NAEA, p. 151-201.

SOARES, Vera.

1994 - Movimento Feminista: Paradigmas e desafios. *Estudos Feministas*, no. especial, p. 11-24.

SOUZA, Cássio Noronha Inglez.

2005 - *Projetos indígenas focados em atividades econômicas: panorama geral da experiência do PDPI*. Trabalho apresentado na IX Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE), Manaus, 29 agosto-02 setembro.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos.

1995 - *Um Grande Cercado de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

SOUZA, Helcio Marcelo de.

2000 - *Reforma do Estado e Políticas Públicas de Etnodesenvolvimento no Brasil na década de 90*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade de Brasília.

TEIXEIRA, Carla Costa.

1996 - Decoro Parlamentar: esfera privada e domínio público, in: M. Palmeira & M. Goldman (orgs.), *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp.203-235.

VARIKAS, Eleni.

1996 - Refundar ou Reacomodar a Democracia? Reflexões críticas acerca da paridade entre os sexos. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, v. 4, n.1, pp.65-94.

VIANNA, Fernando.

2004 - Políticas Públicas relacionadas aos Povos Indígenas no Brasil: processos e iniciativas em curso (meados de 2004) - Levantamento analítico em realização para o PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas).

### **Documentos Diversos: Apostilas, Atas, Cartilhas, Estatutos, Relatórios**

Ata da Fundação da AMISM, 1995.

Cartilha "Não à bebida alcoólica, sim à comunidade", CIR, OPIR, OMIR, Diocese de Roraima e Distrito Sanitário do Leste de Roraima (DSL/RR). 2001.

Conferência Nacional dos Povos Indígenas: relatórios sintetizados e documentos finais das conferências regionais dos povos indígenas. CGDOC/FUNAI, 2006.

Encontro Nacional de Mulheres Indígenas. Brasília, 1 e 2 de abril de 2006.

Estatuto da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, 1995.

Estatuto da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima. 1999.

Histórico das lutas das mulheres na região das Serras. Roraima. S/d.

Memória sobre a Fundação e Desenvolvimento do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima. S/d.

Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas. Brasília: Fundação Nacional do Índio, GTZ/DFID/PPTAL/PDPI, 4 à 8 de novembro de 2002.

Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. 2004.

Projetos Aprovados e em Andamento no PDPI. p. 1-6, 2006.

Relatório da I Assembléia Geral Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima, maloca Três Corações/região do Amajari, 28 a 30 de novembro de 1999.

Relatório da II Assembléia Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima, maloca Pium/Taiano, 28 a 30 de março de 2001.

Relatório da IV Assembléia da AMISM, 2000.

Relatório do I Congresso dos Catequistas Indígenas de Roraima. Maloca Bismark, 9 a 12 de dezembro de 1995.

Relatório do Encontro dos Coordenadores dos Catequistas e dos Conselhos da AIRASOL (Área Indígena Raposa Serra do Sol), janeiro de 1996.

Relatório do I Encontro das Coordenadoras Regionais do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima, 1998.

Relatório do II Encontro das Coordenadoras Regionais do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima, 1999.

Relatório do I Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira. Manaus: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, 2002.

Relatório do I Encontro das Mulheres Indígenas do Estado de Roraima, maloca Maturuca/TI Raposa Serra do Sol, março de 1996.

Relatório do II Encontro das Mulheres Indígenas do Estado de Roraima, maloca Taxi/região Surumu, 1997.

Relatório do III Encontro das Mulheres Indígenas do Estado de Roraima, maloca Canuani/Serra da Lua, 1998.

Relatório da Oficina Formação de Lideranças da OMIR. Boa Vista: Conselho Indígena de Roraima (CIR), 7 e 8 de maio de 2004.

Relatório da Oficina de Violência Contra a Mulher Indígena. Roraima: Maloca Canuani/Serra da Lua, 23 a 25 de agosto de 2004.

Relatório do Simpósio “Estados Nacionais, Saúde e as Mulheres Indígenas na Amazônia: Políticas Públicas, Cultura e Direitos Reprodutivos no Contexto Pan-Amazônico”. ABA/FIOCRUZ Amazônia, Manaus, 28 à 30 de abril de 2004.

Uma Proposta de Diretrizes e Políticas Públicas para as Mulheres Indígenas. FUNAI, GTZ/PPTAL, DFID/GTZ/PDPI, SEDIM/CNDM, dezembro de 2002.

## Sites

<http://www.cir.org.br>

<http://www.coiab.org.br>