

Um “equilíbrio delicado”? Aspectos da experiência urbana de mulheres indígenas no Noroeste amazônico¹

Fabiane Vinente dos Santos

CPqL&MD/Fiocruz, Doutoranda do PPGAS/Unicamp; bolsista RH-Posgrad da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM)

Resumo: O estudo realizado na área urbana do município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, alto rio Negro, explora os contrastes entre dois grupos de mulheres indígenas reunidas em torno de duas associações e suas estratégias para a apropriação da linguagem e práticas da vida na cidade a partir dos referenciais característicos de cada grupo: o primeiro constituído por mulheres com menos tempo na cidade e com maiores laços com as aldeias de origem e o outro por mulheres com maior capital social urbano. A comparação dos dois grupos fornece elementos importantes para reflexão sobre o associativismo das mulheres indígenas e os desafios da experiência urbana. Os resultados apontam para a existência de diversas concepções e projetos de organização e autonomia que disputam espaço em meio ao cotidiano dos grupos, bem como o ainda preponderante papel das habilidades individuais na negociação diária entre os elementos da "etnicidade", do associativismo e do cotidiano das cidades.

Palavras-chave: mulheres indígenas; cidade; alto rio Negro.

Índios na cidade

A abordagem de grupos indígenas vivendo na cidade ainda constitui-se num campo pouco explorado pela etnologia dos povos indígenas no Brasil. Talvez a explicação para isso seja o próprio perfil instituído da antropologia indigenista que tem se pautado por duas abordagens clássicas: ou as das relações entre povos indígenas e o Estado (os chamados estudos de contato) e os estudos que exploram mais intensamente os processos internos das sociedades indígenas como a cosmologia e os sistemas de parentesco (Viveiros de Castro, 1999). No que diz respeito à área cultural do alto rio Negro², noroeste amazônico, alvo desta

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia (GT 14: Temas atuais relacionados à questão de gênero entre os povos indígenas) realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil

² Em virtude das seculares redes intertribais estabelecidas entre os grupos étnico-linguísticos habitantes da região do alto rio Negro (determinados a partir de três troncos linguísticos - Tukano Oriental, Aruaque e Maku, que por sua vez dariam origem aos vários grupos, sendo o Tukano subdividido em aproximadamente quinze grupos linguísticos exogâmicos e patrilineares: Arapaço, Bara, Barassano, Dessano, Cubeo, Karapanan, Makuna, Miriti-Tapuia, Siriano, Taiwano, Tatuyo, Tukano, Tuyuca, Yuruti, localizados preferencialmente na bacia hidrográfica do rio Uaupés e seus afluentes no Brasil e no rio Pira-paraná, na Colômbia. O tronco Aruaque seria composto pelos Baré, Tariano e Baniwa, localizados no Alto Rio Negro e Xié, baixo Uaupés, Içana e afluentes. O tronco Maku é formado pelos Hupda Maku (trechos do Rio Papuri e Tiquié), Bara Maku (bacia do Papuri, Colômbia), Yuhup Maku (interflúvio do Tiquié e Uaupés e Serra da Traíra), Kamã (que habitam aldeias próximas a São Gabriel da Cachoeira) e os Maku Guariba ou Nadöb (no interflúvio do Japurá e Rio Negro), a região foi batizada de “área cultural” Ribeiro (1995). Acreditamos que tal distinção ainda seja útil para falar dos processos sociais macro na região.

discussão, trabalhos realizados nos últimos anos têm seguido esta linha (Andrello, 2006; Lasmar, 2005; Jaramillo Bernal, 2003) e demonstrado a necessidade de abordagem teórica das reformulações que a experiência urbana tem proporcionado aos indígenas. A importância destes trabalhos situa-se justamente no destaque dado aos autores à dimensão multilateral das relações das agências indígenas com as “agências externas”: se a economia de mercado, a religião, o Estado e a Escola transformam as sociedades indígenas, estas também instituem mecanismos para “domesticar” tais agências, “indigenizando-as” a seu modo de diversas formas.

Mesmo quando nesta aproximação o processo pareça ser de “perda cultural”, uma vez que elementos associados ao universo cultural dos povos indígenas são gerenciados de formas inesperadas, autores como Gow (2003) têm demonstrado que a questão é mais complexa do que parece. Lidando com os grupos auto-definidos como “ex-cocamas” na Amazônia peruana, Gow demonstra que a troca de nomes tidos como de origem cocama por outros de origem “estrangeira” (peruana ou brasileira), bem como a adoção de uma identidade coletiva de “peruanos” em detrimento da identificação como “índios”, se insere num processo mais amplo de constantes atualizações culturais, dentro de uma lógica de continuidade da qual a guerra onomástica, bem como uma provável troca do idioma Cocama pelo Tupinambá ocorrida no final do século XVI, são parte.

Tendo em vista o grande quadro de cenários estabelecidos em função da transformação social e das dinâmicas internas dos grupos indígenas, a vida nas cidades emerge como um tópico de grande interesse, uma vez que põe em evidência várias das questões mais pungentes atualmente para a investigação antropológica como a relação com a economia de mercado, os hábitos de consumo, as estratégias de gerenciamento das identidades, a dimensão comunal em contraposição ao individualismo. Uma dessas questões, que pretendemos explorar aqui, é a das transformações vividas pelas relações de gênero. Em sociedades regidas pelo que alguns defendem ser uma relação de complementaridade (Overing, 1983-1984) atualizada cotidianamente pela distribuição de tarefas entre homens e mulheres e pela posição reservada a cada um nas relações de parentesco, cabe indagar que tipo de mudanças a vida nas cidades acarretaria nestes padrões.

Esta reflexão pauta-se pela idéia de continuidades entre a chamada “vida comunitária” nas aldeias do alto rio Negro, orientada pelo ideal de unidade do grupo, partilha de alimentos e bens (C. Hugh-Jones, 1979, p. 51), princípios da exogamia lingüística e hierarquia de sibs, e a “vida nos centros urbanos”. Meu objetivo é explorar aspectos da experiência urbana nos quais a lógica comunitária foi apropriada utilizando diferentes estratégias.

Um dos contrapontos mais notórios nesse sentido estabelece-se entre o que seria a lógica individualista da urbanidade e sistemas regulados dentro das comunidades que dão significado à vida comunitária. Segundo Lasmar (op. cit., p. 96-7), a questão do prestígio, por exemplo, que embora possa ser obtido de forma particular,

...é sustentada ideologicamente pelo valor aferido à vida em comunidade, em oposição a uma situação na qual imperariam os interesses auto-referenciados. Isso se aplica de forma inequívoca à organização dos cargos comunitários, embora eles sejam fonte de prestígio individual, vêem-se legitimados pela subordinação dos interesses de seus representantes aos interesses da comunidade.

Se por um lado o panorama da vida comunitária como ideal de harmonia e referência emocional esteja sempre presente na vida dos indígenas que habitam a cidade, por outro cabe perguntar como a cidade se constitui num novo cenário para o estabelecimento de clivagens de prestígio, de relações de afinidade e parentesco entre outras, supondo sua permanência. São Gabriel da Cachoeira, objeto de nosso estudo, é um município *sui generis*, marcado pela condição de ser o município maior população indígena proporcionalmente no país³ (IBGE, 2000) e em franco processo de concentração urbana (o mesmo censo apontava em 2000 12.373 pessoas morando na área urbana do município).

A história do município tem como seu marco inicial o início da década de 1760, quando foi construído o Forte de São Gabriel e Marabitanas. De fortificação militar a centro missionário, o desenvolvimento de SGC como centro urbano urbano passa pelas disputas entre governos e povos indígenas na década da década de 70 até meados da década de 90 pelas terras indígenas, dando origem à uma ampla ocupação militar da área, considerada de segurança nacional e a um movimento indígena estruturado em torno de dezenas de organizações de base e de uma Federação, a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). Há uma bibliografia ampla bibliografia sobre o tema (Meira, 1993; Wright, 2005) e não é minha intenção neste momento repeti-la.

O crescimento de São Gabriel nos últimos anos possui algumas explicações que envolvem o êxodo rural. Após a demarcação das terras indígenas (Alto Rio Negro, Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Apapóris e Tea) entre 1998 e 1990, a FOIRN, viu-se com a incumbência de buscar estratégias para a fixação dos indígenas em suas áreas de origem, por outro lado o poder público municipal empreendia ações de estímulo ao êxodo rural em direção à cidade como o loteamento e distribuição de terras à famílias interioranas (Eloy,

³ Dos 29.947 residentes no município em 2000, 22.853 auto declararam-se indígenas, o que define uma proporção de 76.3% dos moradores.

2008). A notória tendência de abandono das calhas dos rios em direção à cidade porém, tem motivos que vão além da política fundiária da prefeitura. Suas raízes estão na década de 70, com o Plano de Integração nacional (PIN), programa governamental que com a justificativa de integrar a região através da construção de estradas constrói a BR 307 (São Gabriel da Cachoeira até o Distrito de Cucuí) o da Perimetral Norte. A chegada dos trabalhadores das empreiteiras contratadas para o serviço foi o primeiro grande vetor de expansão urbana proporcionando a consolidação do que é hoje o setor comercial da cidade e a implantação de infra-estrutura urbana (rede elétrica possibilitada por um grande motor a diesel que ainda hoje abastece a cidade e a rede de distribuição de água encanada direto do rio Negro). A criação dos postos de trabalho serviu como estímulo para as famílias interioranas buscarem uma fonte de renda: Segundo Santos (1988), só no intervalo das décadas de 70 e 80, a população urbana do município deu um salto de 785 pessoas para 3.102.

Os novos moradores indígenas que chegam a cada dia vêm a somar-se aos vários contingentes habitantes já estabelecidos na cidade, dos quais podemos estabelecer grosseiramente uma tipologia: indígenas e filhos de indígenas nascidos na cidade e membros de famílias tradicionais (inclusive alguns descendentes de colombianos e venezuelanos que se estabeleceram na cidade há décadas atrás); comerciantes brancos (a maioria nordestinos); militares e suas famílias (a maioria brancos, embora exista um contingente considerável de indígenas no Exército); missionários religiosos, funcionários públicos transferidos para servir nos órgãos locais e empregados de ONGs (também brancos e oriundos de vários pontos do território nacional). O município não possui um perfil produtivo que possibilite produção de agricultáveis e a pecuária local é incipiente. O dinheiro que circula na cidade é em sua maior parte dos militares e funcionários que movimentam o comércio local e regem a tímida economia da área.

É notável a diferença de preço dos produtos à disposição nas lojas em relação à Manaus, sendo fácil encontrar alimentos e objetos por até 5 vezes o valor normal. Esse fenômeno deve-se em grande parte à distância do município em relação à capital do Estado, Manaus (mais de 800 quilômetros em linha reta) e à dificuldade de transporte fluvial (não existem estradas ligando Manaus a São Gabriel). No período da seca do rio Negro o tempo de viagem de uma embarcação de transporte pode chegar a seis dias.

Antes de proceder à discussão a que me proponho, creio que seja necessário falar um pouco de meu envolvimento com a área do alto rio Negro e com a área urbana de São Gabriel da Cachoeira (SGC) a fim de explicar algumas das hipóteses aventadas ao longo do artigo. Passei minha adolescência em São Gabriel, entre os anos de 1990 a 1996, quando voltei para Manaus para fazer faculdade. Esse período foi particularmente importante no contexto

político local: a na época recém-fundada FOIRN via-se com a responsabilidade de encaminhar as espinhosas questões relativas à sustentabilidade dos povos habitantes das terras indígenas demarcadas. Houve uma ampliação das parcerias institucionais, dos financiamentos e dos projetos, a ponto de estimular o surgimento de uma rede de organizações de base congregadas.

Algum tempo depois, já na faculdade, retornei a São Gabriel, desta vez como estudante vinculada a um projeto da faculdade de ciências da saúde e depois de formada acabei vinculando a área ao meu escopo de trabalho. Durante esses anos em que acompanhei SGC, algumas transformações fizeram-se notáveis a olhos mais atentos. Se na época em que morei na cidade havia uma certa evitação dos moradores em se declararem indígenas, o que tenho presenciado nos últimos anos é a inversão dessa premissa, com uma acentuada valorização de tudo que tem a ver com a idéia de “ser índio”. Utilizarei dois exemplos para sustentar esta avaliação que faço de modo tão subjetivo.

A culinária indígena com sua estética dos sabores ignorada pelo Ocidente sempre causou surpresa nos brancos pelo exotismo dos sabores e ingredientes como insetos, pimenta, sementes, entre outros. A repulsa causada pelos pratos entre os brancos pertencentes às agências de contato – escola, igreja, exército – certamente foi determinante para a questão da comida, na área urbana, ser algo até certo ponto “escondido”. Lembro bem de visitar minhas colegas de aula na época de escola e surpreender por vezes a família inteira nos quintais saboreando larvas de coqueiro assada ou mesmo deliciosas *maniwara*⁴. Lembro também do constrangimento que minha chegada inoportuna proporcionava. Havia sempre um cuidado muito grande com relação aos visitantes e à comida “de índio” cujo consumo pareciam considerar quase um delito. Foi com uma certa surpresa que comecei a perceber, ao longo de meus últimos retornos à SGC, que este quadro modificava-se. Nas feiras e arraiais a venda de comidas “indígenas” como maniçoba⁵, açaí, quiinhãpira⁶ e beiju de farinha junto com as comidas “de branco” como o churrasco são hoje um fato corriqueiro praticamente impressado a alguns anos atrás⁷.

O uso das línguas indígenas também se constitui num dos elementos que atestam a valorização da idéia de “ser indígena” que tomou conta da sede do município nos últimos anos, a ponto de SGC tornar-se em 2006 o primeiro município brasileiro a co-oficializar duas línguas indígenas (tukano e baniwa), além do *Nheengatu* (língua geral, variante do Tupi), que embora tenha sido levada pelos missionários para a região no século XVII, tornou-se a língua

⁴ Térmita muito apreciado como iguaria.

⁵ Prato preparado com folhas de maniva cozidas por cerca de 15 dias.

⁶ Sopa de peixe com pimenta.

⁷ Exploro mais profundamente os câmbios e as representações relacionados à questão da comida em São Gabriel da cachoeira em artigo no prelo (Santos, 2008).

de vários grupos locais⁸. Não devemos pensar, contudo, que essa valorização externalizada em discursos e atos como na legislação foi o que impulsionou o uso das línguas indígenas no âmbito urbano. Esse uso sempre foi corrente, mas não era colocado como objeto de uma reflexão identitária.

Nos últimos anos uma das coisas que mais tem chamado minha atenção em SGC é a expansão da cidade com a criação de novos bairros. Áreas até bem pouco tempo desabitadas hoje ostentam ruas, centros comunitários, comércios, entre outras coisas, alterando profundamente a estrutura social da cidade, sem que isso venha acompanhado de algum tipo de incremento na infra-estrutura urbana, na oferta de serviços públicos ou de postos de trabalho. O resultado são bairros de composição étnica variada mas com núcleos de parentes que costumam residir próximos uns dos outros. Por outro lado, outras redes sociais estabelecidas não necessariamente terão como referência exclusiva as comunidades de origem. Percebi que os vínculos de vizinhança, construídos cotidianamente pela solidariedade ou pela proximidade reconfiguram formas de socialidade que só pensávamos encontrar na vida comunitária.

As mulheres

Um outro ponto a ser explorado aqui são as relações de gênero e, mais especificamente, o papel feminino nas redes sociais estabelecidas no meio urbano. No que se refere ao papel da mulher nas sociedades indígenas amazônicas, é notável a carência de estudos que dimensionem o papel político e que foquem as experiências de vida das mulheres. Seymour-Smith (1991, p.629) com relação a esse problema, afirma que o estudo de gênero é uma área crucial dos estudos na Amazônia, posto que as relações de gênero constituem-se numa das instâncias críticas do nexo entre o modo tradicional comunitário de produção e a penetração da economia de mercado capitalista. A análise simplista das relações que tradicionalmente tem remetido as conclusões ao binômio “dominação masculina-subordinação feminina” não sacrifica o entendimento da complexidade dos processos pelos quais passa a região e dos novos quadros sócio-culturais gerados no processo. Sendo assim, parece persistir, apesar das décadas, um dos grandes problemas teóricos que emergiram desses debates: o da tensão entre a questão das consequências para a práxis feminista da desconstrução da categoria “mulher” (a partir de sua desnaturalização), e a questão da relação entre o pessoal (a vida e a experiência subjetiva da mulher) e o político na teoria feminista.

⁸ Lei Municipal n. 210 de 31/10/2006.

Durante três anos trabalhei num projeto de saúde de minha instituição junto a dois grupos de mulheres moradoras da área urbana de São Gabriel da Cachoeira, realizando visitas esporádicas, tempo durante o qual frequentei suas reuniões e contribuí realizando pequenos serviços burocráticos. Os dois grupos de mulheres abordados são distintos por vários motivos. O primeiro é que cada um agrupa-se em torno de uma associação indígena. Como comentado anteriormente, o associativismo indígena na região do alto rio Negro deu origem desde a década de 80 a uma rede de organizações visando hoje, entre outras coisas a busca por alternativas econômicas de sustentabilidade para os indígenas.

Embora já existisse de uma forma antiga – os chamados “clubes de mães”, grupos produtivos de mulheres que se reuniam nas paróquias sob os auspícios de missionários para dedicar-se a alguma atividade de geração de renda – como a confecção de roupas do Clube de Mães do bairro da Praia na década de 90, além de organizações fundadas no interior como a AMITRUT (Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá, rio Uaupés e Tiquié)⁹ e de clubes de mães que funcionavam nas missões do interior como Iauaretê e Assunção do Içana, o associativismo de mulheres indígenas em São Gabriel só passou à condição de componente orgânico do movimento indígena a partir de 2003, quando a assessoria da Foirn iniciou um trabalho de formação com mulheres da cidade, o que deu origem mais tarde à assembléia de mulheres indígenas (2002), evento que fundou o departamento de mulheres indígenas da Foirn elegendo sua primeira diretoria¹⁰.

A diretoria do departamento de mulheres, que tem sido ocupada por mulheres pertencentes às duas organizações citadas que têm se revezado no cargo desde a primeira gestão, tem um perfil urbano, já que suas lideranças são recrutadas nas organizações que funcionam na cidade. Se isso por um lado cria algumas dificuldades de comunicação entre as mulheres que vivem nas aldeias e estas, conforme o relato delas próprias, por outro contribui para criar uma marca específica no movimento indígena: o associativismo feminino parece ser o que mais se aproxima de uma reflexão sobre a questão urbana entre os indígenas, tema este deixado em segundo plano pelas organizações de caráter mais amplo que buscam, desta forma, desestimular o esvaziamento das terras indígenas homologadas em função da cidade.

⁹ A AMITRUT é, juntamente com a AMARN (Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro) a organização de mulheres mais antiga do Alto rio Negro, tendo sido fundada na década de 80. Já a AMARN, fundada em Manaus por mulheres migrantes, exigiria uma análise mais pormenorizada que não está dentro do escopo deste trabalho (Cavalcante, 1997).

¹⁰ A mesma assembléia serviu de modelo para que a COIAB no mesmo ano realizasse um evento semelhante, o I Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, em Manaus, do qual participaram 70 lideranças, e onde foi eleita a diretoria de seu recém-criado Departamento de Mulheres. É digno de nota que tais departamentos, ao contrário de outros como os de Educação e Projetos, que se pautam por um caráter mais técnico, os DMI's são compostos por diretoras eleitas em assembléia, com mandato de quatro anos e com estatuto próprios. Tal situação não deixa de criar paradoxos.

As duas associações de mulheres indígenas que dão origem aos dois grupos aqui analisados guardam alguns pontos em comum: ambas são constituídas em torno de redes de vizinhas e ambos dedicam-se principalmente à geração de renda. Na associação que dá origem ao grupo 2 existem alguns homens associados que se dedicam à produção de itens artesanais tradicionalmente feitos por homens entre os povos rio-negrinos como suportes de cuia, mas eles nunca vão à sede da associação e só participam de reuniões especiais como as palestras de saúde e cidadania que a igreja católica, apoiadora desta associação, realiza ocasionalmente.

O espaço das sedes das duas associações é feminino: as mulheres passam suas tardes tecendo as peças para venda e conversando. Na segunda associação essa dinâmica é mais forte, e cerca de 15 associadas das cerca de 50 que fazem parte oficialmente são presença constante. A associação que dá origem ao grupo 1 possui maior escolaridade que a maioria das mulheres do grupo 2 e raramente se reúnem na sede. Suas lideranças vêm dos movimentos católicos como as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), mas romperam com a igreja por outros motivos, embora continuem católicas. Seus apoiadores são os mesmos da FOIRN, mas o fato de terem a partir desse vínculo garantida a maior parte de suas vendas de artesanato talvez tenha desestimulado o andamento da organização em si, que não era regularizada até então e não contava com reuniões periódicas.

A associação 2 tinha na igreja católica sua grande apoiadora, tendo conseguido sua sede a partir de um projeto feito com ajuda de um padre da missão salesiana. A principal liderança, uma professora do colégio da missão, buscava formas de aumentar a participação das outras associadas nos trâmites da organização e buscava por conta própria parcerias externas para dinamizar a circulação de recursos. Ao contrário das mulheres do grupo 1, que contavam em sua maioria com uma renda fixa em empregos formais ou através do salário dos maridos, no grupo 2 a maioria das mulheres passava por problemas financeiros em casa: sem trabalho elas e os maridos, buscavam na associação uma fonte de renda.

Com relação à experiência urbana das mulheres, ou o conjunto de habilidades individuais e dos grupos para lidar com as questões urbanas – estratégias de geração de renda, conhecimentos burocráticos, entre outros, os níveis de experiência urbana não estão limitados ao tempo de permanência na cidade. O que realmente faz diferença são as redes sociais construídas na cidade. No grupo 1, que chamaremos de “urbanizadas”, percebe-se que a ética de compromisso com a comunidade foi substituída pelo compromisso quase exclusivo com a família (grupo familiar imediato). As relações solidárias de troca de bens, por exemplo, estão circunscritas quase que exclusivamente ao núcleo familiar. As mulheres deste grupo guardam poucos vínculos com a comunidade de origem, da qual saíram ainda crianças.

Lasmar destaca que os corpos são “construídos” e a experiência urbana também repercute nesse “moldar” a partir do momento que transforma a forma desse corpo se expressar – na maneira de vestir, na postura e nos sotaques que passam a imitar as mulheres urbanas em detrimento da imagem de “menina de sítio”, criando um abismo entre a imagem da jovem urbanizada e da menina que acaba de chegar à cidade (Lasmar, 2005, p. 154). Aí reside um ponto importante da diferença entre os dois grupos de mulheres que reconhecem marcadas diferenças entre si e as atribuem não ao tempo de permanência, mas à outros fatores como origem étnica ou talento individual (“Nós somos muito discriminados por essas bares. Quando a gente chega aqui, que não sabe falar o português muito bem, elas acham que são melhores... porque sabem tudo”) que acaba atualizando uma leitura aparentemente já falida de “identidade étnica” (“A gente cozinha mujeca¹¹ assim, mas eles [as barés urbanas] dizem que está errado... eu sou acostumada assim...”).

Consumo

No alto rio Negro, o desejo por bens tem sido apontado como uma das razões que tem levado as famílias indígenas a migrarem para os centros urbanos, juntamente com o desejo de acesso a serviços públicos de saúde e educação. A grosso modo, como lembra Stephen Hugh-Jones (1992, p. 43), a produção antropológica sobre a relação dos povos indígenas com os bens manufaturados introduzidos a partir do contato raramente foge de um certo pessimismo frente à constatação do valor atribuído aos indígenas à posse de coisas. A avidez com que os bens manufaturados são buscados tem sido constantemente interpretada como uma prova de que as chamadas populações tradicionais nada podem fazer frente à ameaça consumista representada pelo capitalismo.

Uma das coisas que me impressionaram durante o campo foi perceber a forma extremamente penosa com que objetos eram adquiridos pelos indígenas, especialmente os vindos no interior do município, no comércio local. Na rede comercial local, dominada por migrantes nordestinos e alguns raros comerciantes indígenas, sobrevive a instituição do “crédito” num sistema que lembra o dos antigos armazéns de seringais: as despesas do cliente são anotadas num caderno ao longo do mês, à medida que ele vai buscando mercadorias que necessita naquele período. A diversidade de objetos ofertados nas lojas não se limita à alimentação, indo de vestuário, eletrodomésticos, material escolar, entre outros. No final do mês, quando recebe seu salário, paga o débito do mês e inicia um novo. Tal sistema, como é fácil perceber, dá margem para vários abusos como o aumento aleatório do valor dos

¹¹ Prato preparado com goma de farinha e peixe desfiado.

produtos. Com o advento dos cartões bancários, dos quais os aposentados indígenas constituem grande parte dos usuários, os comerciantes passam a exigir a posse dos cartões e das senhas para que possam sacar o dinheiro e efetuar o pagamento dos débitos diretamente. Isso implica no fato de que as dívidas nunca são totalmente pagas e os cartões ficam na posse dos comerciantes infinitamente. Seus donos não mais terão acesso a papel-moeda, reforçando o escambo como principal modalidade de troca entre as famílias indígenas no interior.

Hugh-Jones (1992, p. 44) demonstra que tal sistema (chamado por ele de débito-patronagem), herdado dos seringais no século XIX, é em parte alimentado por certa aversão ao dinheiro em espécie entre os Barasana, por ocasião de seu trabalho de campo na década de 70, o que pode ser devido à raridade das trocas comerciais em termos monetários. O fato é que o débito acaba reforçando a troca convencional, nos moldes como é cotidianamente realizada nas aldeias, o que não justifica a notória falta de escrúpulos dos comerciantes locais que se dedicam a esta prática.

O mesmo autor, objetivando esclarecer que o consumo e demanda de bens não obedece só a “pressões externas” do capitalismo recorre a outras pesquisas para demonstrar que os padrões de consumo e de demanda de bens entre indígenas sofre a interferência de fatores políticos e de relações de gênero internos. Citando o caso dos Barasana de sua pesquisa e dos Yanomami pesquisados por Lizot (p. 56), verifica-se que se nos primórdios do contato a demanda de troca com os brancos era por produtos relacionados às atividades masculinas – anzóis, linhas de pesca, facões, armas de fogo, pois eram os homens que eram contratados como seringueiros, mateiros e caçadores. Com o passar do tempo, a demanda dos brancos por farinha – que é produzida pelas mulheres, forçou a demanda indígena por produtos do universo feminino como peças de roupa, linha de costura, espelhos, pentes etc. Apesar de hoje tais populações terem acesso relativamente fácil a objetos mais complexos como rádios-gravadores, aparelhos de TV e óculos de sol, a distinção entre o “inventário” dos primeiros tempos do contato e os objetos de hoje não é tão clara quanto parece, pois o que ontem era supérfluo¹² como roupas e sapatos, hoje figura entre as necessidades inalienáveis da população, lembra Hugh-Jones (p. 57). De qualquer forma, os itens industrializados figuram como necessidades a serem obtidas, significando não só status por referenciar a renda financeira, mas também adequação ao estilo de vida urbano.

Tal discussão também não pode ser traduzida na idéia de uma “escravização” das mulheres indígenas em função da necessidade de obter dinheiro para consumir. As queixas em relação à dificuldade de vender os produtos artesanais que dão tanto trabalho para serem

¹² Mary Douglas considera supérfluo (luxo) o que geralmente é cortado do consumo numa situação de crise. O necessário seria o que, independente do nível de renda é consumido na mesma quantidade.

feitos, bem como seu sempre se fazem presentes nas conversas das indígenas em São Gabriel, mas em uma conversa com uma das mulheres do grupo 2 que havia abandonado sua associação para trabalhar como doméstica em uma casa de brancos ouvi uma das maiores expressões de autonomia:

Mesmo tendo salário fixo, não continuei lá porque não agüentei ficar num lugar em que eu entrava às 6 e meia da manhã e não tinha hora para sair. Gosto de ter um tempo para ficar com meus filhos, cuidar das minhas coisas, fazer artesanato e conversar com minhas vizinhas de tarde. Vi que não compensava.

Ao longo de minhas idas a São Gabriel ouvi vários relatos desse tipo, nos quais as mulheres se mostravam preocupadas com o que para nós seria o sentido de uma qualidade de vida a muito esquecido pela vida atribulada nas cidades. A importância de estar com as vizinhas, conversar no final da tarde enquanto tece um samburá¹³ ou uma bolsa de tucum¹⁴.

Para um melhor dimensionamento da questão do consumo e distribuição de bens, seria interessante traçarmos um paralelo com a economia da circulação de bens produzidos dentro das aldeias indígenas. Christine Hugh-Jones (1988:170-173) descreve nas comunidades barasana um regime altamente disciplinado de divisão sexual da produção entre homens e mulheres, com os primeiros responsáveis pela obtenção de proteína animal (caça, pesca), preparação dos terrenos de plantio, cultivo de plantas medicinais e rituais, produção de cestaria e ornamentos rituais, além da construção de habitações enquanto as mulheres são responsáveis pelo plantio, cultivo e preparo dos produtos oriundos da mandioca (farinha, goma de tapioca, tucupi, etc.) e de outros vegetais, preparo da caça e pesca coletados pelos homens, cerâmica e pintura de alguns adornos rituais. As mulheres também seriam as principais responsáveis pela coleta de frutos e insetos sazonais utilizados na alimentação (como a maniwa e a larva de palmeira). O consumo dos alimentos se dá basicamente em duas ocasiões: internamente, dentro de cada unidade familiar e coletivamente, no chamado “salão comunitário” que seria o espaço que hoje substitui algumas das funções da antiga casa comunal¹⁵.

A distribuição da comida entre as refeições comunitárias e as privativas da família obedece a um delicado equilíbrio ditado pelas normas de generosidade e a necessidade de manutenção do grupo. Não há restrições objetivas contra famílias que não tenham conseguido produzir o que seria o mínimo aceitável para o compartilhamento, mas se o grupo desconfiar que tal ausência ocorreu em função de uma escolha por evitar o compartilhamento em função

¹³ Recipiente artesanal feito com fibra vegetal. Um dos principais itens do artesanato das mulheres indígenas em São Gabriel da Cachoeira.

¹⁴ Fibra vegetal.

¹⁵ A atuação de várias ordens missionárias no rio Negro contribuíram para o abandono completo das casas comunais (malocas) descritas pelos Hugh-Jones na década de 70 (no caso dos Barasana em território colombiano) por casas nucleares. Algumas malocas têm sido construídas para efeito de afirmação identitária, mas não mais para uso habitacional.

do consumo privado de alimentos, ressentimentos podem aflorar (C. Hugh-Jones, op. cit: 51). Nas refeições comunais, os homens são os primeiros a se servir. Depois se servem mulheres e crianças. A proteína animal é nitidamente valorizada como iguaria, o que pode ser explicado pela sua escassez.

Um outro aspecto importante desta dinâmica são as relações de parentesco envolvidas na dinâmica da produção. O casamento ideal com a prima-cruzada e o padrão virilocal proporciona a circulação das mulheres e, conforme já analisado por vários autores (Jackson, 1992; C. Hugh-Jones, 1998) uma aparente perda capital político para o elemento feminino que se vê sempre na condição de “estrangeira” (em seu próprio grupo, pois é o elemento que um dia partirá para constituir família em outro lugar) e no grupo do marido (dentro do qual ela possivelmente falará um idioma diferente, dada a regra da exogamia lingüística). As variáveis envolvidas neste processo dentre as quais podemos elencar os fatos de que nos casos em que o casamento preferencial se realiza (FZD), a mulher contará com parentes dentro da comunidade do marido ou ainda que as línguas embora diferentes são inteligíveis entre si não atenuam o papel de representante da alteridade reservado à mulher. Uma vez casada, a jovem noiva se ocupará durante os primeiros tempos do casamento a ajudar a sogra em sua roça, e só posteriormente, provavelmente depois do nascimento do primeiro filho (C. Hugh-Jones, op. cit., p. 50) ela terá uma roça para si. O impacto dessa dinâmica para as relações de produção também são importantes, uma vez que o casamento representa um processo de gradual separação econômica do jovem esposo do seu *sibling*, uma vez que depois de casado e com filhos ele tenderá a reverter os benefícios da produção de sua unidade doméstica para ela própria, em detrimento dos parentes, o que é por vezes fonte de atritos e desentendimentos.

Na cidade, dentro da economia de mercado¹⁶, temos obviamente modificações radicais nesse quadro. São várias as discrepâncias possíveis, entretanto, por mais esforço que seja feito no sentido de separar a lógica comunal da lógica urbana, as continuidades parecem ser construídas mediante a orientação de propor estratégias de diálogo entre estas lógicas.

Nesse sentido, uma das questões que mais me inquietaram durante o trabalho de campo em São Gabriel foi perceber o protagonismo feminino no meio urbano, o que colocava desafios às formulações da literatura sobre relações de gênero no alto rio Negro. A idéia de que os índios simplesmente “assimilam” os hábitos urbanos – incluindo aí a emancipação feminina – e que isso já está fora da alçada dos estudos de etnologia indígena não satisfazem a realidade de uma cidade que é, por falta de melhor terminologia, uma “cidade indígena”. Minha proposta então vai no sentido das formulações de Lasmar (2005) que propõe que os

¹⁶ É importante frisar que a oposição binária Economia de mercado = cidade vs. Economia comunal = aldeia é um construto “tipo ideal” para fins de tornar clara a argumentação. Ao longo do texto pretendo demonstrar que tal distinção não é tão clara, com várias zonas de intersecção entre as duas.

movimentos entre as duas lógicas citadas consistem em constantes negociações e trocas que são elaboradas dentro da lógica cultural.

Pesquisa recente sobre consumo alimentar entre as mulheres indígenas residentes na área urbana de São Gabriel da cachoeira (Santos, 2008) tentou demonstrar que as escolhas alimentares nem sempre se pautam pela questão de acessibilidade de preço ou de oferta, mas também pela idéia de que o consumo de determinados alimentos estão imbuídos do que chamei de “agência civilizatória”, ou seja, possuem a capacidade de contribuir na integração com o *ethos* urbano, minimizando estigmas. Por outro lado, a adoção de alimentos industrializados não implica no abandono das trocas entre parentes que caracterizam a economia na aldeia. Os dados da mesma pesquisa demonstram que se estabelece uma relação de complementaridade de consumo entre alimentos industrializados e “produtos da roça” a partir das trocas entre parentes que possuem roça e que não possuem (independente de viverem ou não na cidade, já que várias famílias urbanas se dedicam ao cultivo de roças em solo urbano), como constata também Eloy (2008).

Talvez para nós, neste momento, o mais interessante nem seja o conteúdo destas trocas, mas a forma como são acionadas: a partir da circulação de parentes da mulher que por motivos que em geral relacionam-se à necessidade de freqüentar a escola na cidade, moram com a família de tias, irmãs e primas. Durante a coleta de dados entre as mulheres em São Gabriel, percebi que no grupo de vinte mulheres que pesquisei somente sete não possuíam parentes morando com suas famílias nessas condições e mesmo as que não possuíam parentes residindo costumavam receber visitas periódicas de parentes que moravam no interior no município - sobrinhos, irmãos, primos, tios em várias épocas do mês, como por ocasião do recebimento da aposentadoria, por exemplo.

Aparentemente nos defrontamos com uma inversão das relações de prestígio, uma vez que salvo algumas exceções (careço de mais dados para fazer uma inferência objetiva), são sempre os parentes da mulher que se hospedam na casa. Minha hipótese é de que o ambiente urbano parece proporcionar a elas um papel de referência para a distribuição de benefícios ao núcleo familiar de origem, coisa que na aldeia parece pouco provável. A percepção de que as mulheres indígenas uma vez na cidade pautam-se por um sentido de autonomia aparentemente urbana e individualista que contrasta com sua condição dentro das aldeias, se refletida com mais cuidado, pode revelar a permanência da mesma lógica comunal.

No que diz respeito aos relacionamentos amorosos, não acredito que a relação com um branco configure-se simplesmente no abandono da “condição de índia”, fato que Lasmar (2005) já explorou com competência, tanto é que a freqüência de casamentos com brancos não guarda grandes diferenças entre os dois grupos de mulheres que analiso, mas creio que

para o primeiro grupo é mais difícil convencer as outras pessoas de seu convívio e as outras mulheres indígenas com quem lidam no movimento indígena de que “são índias” já que seu casamento não contribui para a circulação de bens em sua comunidade de origem, uma vez que seus laços sociais lá são tênues. Esse parece ser o entendimento das mulheres do grupo 2 em relação às do grupo 1, as quais acusam constantemente de serem “metidas” e de “quererem ser brancas”.

Vários fatores devem ser levados em conta como o fato de poucas dessas mulheres - tanto as do grupo 1 quanto as do grupo 2 - estarem situadas dentro da economia de circulação de esposas tidas como ideal. Algumas são casadas com brancos, outras com “barés” de São Gabriel¹⁷, mas parece ser cada vez mais difícil sustentar, especialmente para as mulheres do grupo 2, que elas estejam fora dos circuitos de troca e circulação de benefícios das aldeias. O ambiente urbano parece criar novas estratégias de distribuição, mas sob as mesmas bases.

Estamos diante de duas constatações, pelo menos: a primeira é que a experiência urbana guarda níveis diferenciados entre essas mulheres, níveis estes não necessariamente referenciados ao fator tempo, mas a uma grande coleção de fatores. O segundo estaria relacionado à forma das estratégias assumidas pelas mulheres na cidade. Nesse sentido, o que a primeira vista parece ser “um equilíbrio delicado” entre as lógicas comunal e urbana, acaba se revelando, de formas diferentes para cada um dos grupos de mulheres analisados, num quadro onde várias formulações serão acionadas em função da lógica da distribuição.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. (org). **Terra de línguas: lei municipal de oficialização de línguas indígenas – São Gabriel da Cachoeira, Amazonas**. Manaus, PPGAS-UFAM: Fund. Ford, 2007.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. 2006

BELLIER, Irène. Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes. **L’Homme**, 126-128, 1993.

CAVALCANTE, Olendina C. 1997. **Migração e gênero: mulheres indígenas em Manaus**. (Monografia de especialização em Antropologia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

DOUGLAS, Mary. e ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004.

ELOY, Ludvine. Resiliência dos sistemas indígenas de agricultura itinerante em contexto de urbanização no noroeste da Amazônia brasileira. **Cofins - Revista Franco-brasileira de Geografia**, n. 2, 1. semestre de 2008. Disponível na URL: confins.revues.org/document1332.html . Acessado em 01 de março de 2008.

GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana**, v. 9, n. 1, Rio de Janeiro, 2003.

¹⁷ O termo baré no alto rio Negro guarda duas acepções: tanto dá nome ao grupo étnico tido como extinto na década de 70 e “redescoberto” na década de 80 quanto aos moradores indígenas nascidos em São Gabriel que perderam a maioria de suas referências “tribais” e são tidos como um tipo específico de brancos. Mais uma vez recorro a Lasmar (2005) que destrincha essa etimologia confusa.

GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazonia.**

HUGH-JONES, Christine. **From the milk river: spatial and temporal processes on Northwest Amazonia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HUGH-JONES, Stephen. **The palm of the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: Humphrey, Caroline. & Hugh-Jones, S. **Barter, exchange and value: and anthropological approach.** Cambridge University Press, 1992.

ISA, FOIRN. **Relatório final do levantamento preliminar da cidade de São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, Amazonas).** São Gabriel da Cachoeira, 2004.

JACKSON, Jean J. The meaning and message of symbolic sexual violence in tukanoan ritual. **Anthropological Quarterly.** Vol. 65, 1, 1992.

JARAMILLO BERNAL, Roberto. **Indiens Urbains: processus de reconfiguration d'identité ethnique indienne à Manaus.** Paris: EHESS, 2003. Tese (Doutorado em Antropologia). [Tradução para o português de Evelyne Therese Maingbourne] Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales, 2003.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.** São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

MEIRA, Marcio. **O tempo dos padrões: extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié.** Dissertação de Mestrado, Unicamp. Campinas, 1993.

OVERING, Joana. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sócio-political thought. **Antropológica**, vol. 59-62, 1983-1984.

SANTOS, A. M. de S. **Etnia e urbanização no alto rio Negro: São Gabriel da Cachoeira.** Dissertação (Mestrado). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

SANTOS, Fabiane Vinente. **“Comida de branco, comida de índio”: consumo alimentar e agency nas políticas de identidades entre mulheres indígenas urbanizadas.** Revista Temáticas. Campinas, IFCH/Unicamp, 2008 (no prelo).

SEYMOUR-SMITH, Charlotte. Women have no affines and men have no kin: the politics of jivaroan gender relation. **Man**, New series, vol. 26, n. 4, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: Miceli, Sergio. In: **O que ler nas Ciências Sociais - Antropologia.** Anpocs, 1999.

WRIGHT, Robin. **História indígena e do indigenismo no alto rio Negro.** São Paulo: Mercado de Letras, 2005.