

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

**DAS MARGENS DOS RIOS À MARGEM DA SOCIEDADE:  
TRAJETÓRIAS DE MULHERES SATERÉ-MAWÉ NO TRABALHO  
DOMÉSTICO EM MANAUS (AM)**

**WAGNER DOS REIS MARQUES ARAÚJO**

**MANAUS  
2010**

**WAGNER DOS REIS MARQUES ARAÚJO**

**DAS MARGENS DOS RIOS À MARGEM DA SOCIEDADE:  
TRAJETÓRIAS DE MULHERES SATERÉ-MAWÉ NO TRABALHO  
DOMÉSTICO EM MANAUS (AM)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, área de concentração Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Iraildes Caldas Torres.

MANAUS

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFAM

A663d Araújo, Wagner dos Reis Marques

Das margens dos rios à margem da sociedade : trajetórias de mulheres sateré-mawé no trabalho doméstico em Manaus (AM) / Wagner dos Reis Marques Araújo. - Manaus, AM : UFAM, 2010.

142 f. : il. color. ; 30 cm

Inclui referências.

Dissertação (Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas. Orientadora: Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres.

1. Índias Mawé – Empregadas domésticas - Manaus (AM) 2. Índias sateré–mawé – Empregadas domésticas – Manaus (AM) I. Torres, Iraildes Caldas (Orient.) II. Título

CDU (2007): 572.9-055.2(=1-82)(811.3)(043.3)

**WAGNER DOS REIS MARQUES ARAÚJO**

**DAS MARGENS DOS RIOS À MARGEM DA SOCIEDADE:  
TRAJETÓRIAS DE MULHERES SATERÉ-MAWÉ NO TRABALHO  
DOMÉSTICO EM MANAUS (AM)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, área de concentração Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

Aprovada em 30 de novembro de 2010.

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Iraildes Caldas Torres.  
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Membro: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Rosa Ester Rossini  
Universidade de São Paulo (USP)

Membro: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Helena Ortolan Matos  
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a minha Ancestralidade que me inunda de espírito de vida, por ter me guiado e dado forças durante esta trajetória de conhecimentos. Em segundo lugar, agradeço todas e todos aqueles que conviveram comigo, pois acreditaram no meu espírito investigativo e que, de certo modo, contribuíram para a efetivação desta pesquisa. Não são poucos os nomes lembrados, os aconselhamentos oferecidos nas horas de fragilidade e carências, que tenho receio de esquecer algum.

À Universidade Federal do Amazonas (UFAM), em especial ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), pela oportunidade a mim oferecida para a realização desta pesquisa, assim como pelo apoio acadêmico e os incentivos financeiros para a minha participação em congressos, seminários e encontros científicos em outros estados brasileiros, oportunizando a apresentação de dados parciais dessa pesquisa.

À minha orientadora, Professora Dr<sup>a</sup>. Iraildes Caldas Torres, sujeito de espírito investigativo incansável, agradeço por seu apoio e paciência que, através de sua experiência na pesquisa e presença afetiva, ativa e efetiva de uma pesquisadora educadora, tão bem soube direcionar, por meio das orientações e diálogos, não somente os caminhos da pesquisa como da minha auto-afirmação enquanto discente e pesquisador. Mas, agradeço principalmente, por ter aceitado o desafio da orientação mesmo ciente de minhas limitações teóricas e metodológicas, suas observações foram imprescindíveis para o meu progresso ainda que lento, mas gradual.

Aos professores(as) do PPGSCA, em especial ao Professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida, por todo apoio teórico e as oportunidades oferecidas a mim no PNCSA, especialmente pelas aulas enriquecedoras e a relação dialógica fraternal estabelecida nos momentos de dúvidas e incertezas teóricas e metodológicas.

Sem menos importância, às Professoras Dr<sup>a</sup>. Simone Eneida Baçal de Oliveira e Dr<sup>a</sup>. Maria Helena Ortolan pelas valiosas contribuições a este trabalho à época do exame de qualificação. À última tenho grande apreço pela acolhida intelectual durante suas aulas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Os caminhos sugeridos por ela para a pesquisa, foram profícuos para o meu amadurecimento intelectual.

Aos colegas de mestrado, pela convivência, incentivo, aprendizado em conjunto e pelas contribuições e aconselhamentos em particular Solange Nascimento, Milton Melo, Maria Luciane Salorte, Geordeanes, Márcia, Ricardo e também aqueles(as) com os quais cruzei o caminho na UFAM.

Aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa Observatório Social (GEPOS,) pela amizade, aprendizado, desafios coletivos assumidos, principalmente pela experiência ímpar que me ajudou imensamente a crescer como pesquisador, e, sobretudo, como pessoa.

Ao estimado amigo Prof. Dr. Antonio Marcos de Oliveira Siqueira, pelos incentivos à carreira acadêmica à trajetória intelectual, pelos momentos de interlocução e apoio nesta caminhada de mudanças difíceis, mas necessárias.

Aos meus pais que, mesmo distantes acompanharam minha trajetória por meio de suas expectativas, e em especial à minha mãe que desde cedo me incentivou a buscar mais, mesmo diante das adversidades não media esforços para que eu concluísse os estudos. Mãe zelosa que não se cansa de orar a Deus durante suas longas madrugadas, para que eu tenha força e proteção durante a minha trajetória. E, com grande apreço, aos meus sobrinhos, dois irmãos e sete irmãs, grandes expectadores e admiradores dos meus projetos.

E também uma pessoa que há pouco partiu, de forma precoce deixando saudades, meu estimado cunhado Gilmar Oliveira Lima a quem não pude dar um último adeus, e a todas e todas amigas(os) da minha pequena cidade natal que fizeram parte da minha história de vida.

Finalmente, mas não menos importante, à Comunidade Sateré-Mawé I'nhã-bororo, em especial a Marta, Amazonina, Ilka, Milka, Irá, Pedro, Zeila Kuterá (in memoriam) Curum Bené, e aos seus parentes das Comunidades Y'apyrehyt, Mawé, Waranã, Waikiru e Sahu-ape, pela participação ao longo da construção e efetivação desta pesquisa, pelas intensas conversas e entrevistas tão importantes para as reflexões teóricas. Sem vocês, a efetivação desta dissertação não seria possível, dedico-lhes de coração minha sincera gratidão.

Obrigado!

Em todo o mundo...Minorias étnicas continuam a ser desproporcionalmente pobres, desproporcionalmente afetadas pelo desemprego e desproporcionalmente menos escolarizadas que os grupos dominantes. Estão subrepresentadas nas estruturas políticas e super-representadas nas prisões. Têm menos acesso a serviços de saúde de qualidade e, conseqüentemente, menor expectativa de vida. Estas, e outras formas de injustiça racial são a cruel realidade do nosso tempo, mas não precisam ser inevitáveis no nosso futuro.

(Kofi Annan)



## RESUMO

Esta pesquisa assumiu o propósito de verificar a situação às quais são submetidas as mulheres indígenas que saem de suas comunidades tradicionais para se inserirem no trabalho doméstico em Manaus. Buscamos também reconstruir fragmentos da história de vida e de trabalho de duas mulheres Sateré-Mawé, dona Zenilda e Zeila (Kutera), que se deslocaram de sua comunidade étnica de origem em busca de educação formal, saúde ou renda em Manaus, durante o período de instalação da Zona Franca. Diante da falta de oportunidades de trabalho formal, elas se inseriram no trabalho doméstico. Mesmo assim, podemos verificar pelas suas trajetórias de vida, que elas tornaram-se duas lideranças femininas de grande projeção dentro do movimento indígena. As questões norteadoras desta pesquisa consistiram em verificar quais são as determinações étnicas e de gênero presentes no trabalho doméstico em Manaus, capital do Estado do Amazonas. Adotamos uma metodologia que nos levou a considerar os aspectos qualitativo e exploratório, quando a fala dos sujeitos foi imprescindível para a reconstrução de aspectos da trajetória de vida e de trabalho das mulheres da etnia Sateré-Mawé. Foram realizadas entrevistas abertas com cinco mulheres da etnia Sateré-Mawé, além da observação direta na Comunidade I'nhã-bé, durante o período de abril de 2009 a agosto de 2010. Elegemos um referencial teórico que problematiza as questões de gênero que são determinantes na situação desfavorável que se encontra esse segmento humano. O conceito de gênero é empregado como uma categoria construída social e culturalmente, que envolve relações de poder sob os auspícios do patriarcado. A pesquisa mostra que há uma forte resignificação na vida dessas mulheres que se deslocaram para a cidade, as quais vivem no limiar do urbano e do rural. Conclui-se, assim, que para muitas mulheres do interior amazônico o trabalho doméstico passa a ser o caminho para chegar às cidades. Essa situação as envolve numa teia de exploração permeada por questões de gênero sob o forte preconceito étnico.

**Palavras-chave:** Mulher Indígena; Trabalho doméstico; Comunidade Sateré-Mawé.

## **ABSTRACT**

This work assumed the proposit to verify the situation to which women are subjected indians who leave their communities to fit into the traditional domestic work in Manaus. We also aim to reconstruct fragments of the history of life and work of two women Sateré-Mawé, owner and Zenilda Zeila (Kutera), who moved from their ethnic community of origin in search of formal education, health or income in Manaus, in the period Installation of the Free Zone. Given the lack of formal job opportunities, they were included in the housework. Still, we can check for their life trajectories, they became two women leaders of large projection within the indigenous movement. The questions guiding this research consisted in determining which determinations ethnic and gender found in domestic work in Manaus, capital of Amazonas state. We adopt a methodology that led us to consider aspects qualitative and exploratory, while the subjects' speech was indispensable for the reconstruction of aspects of the trajectory of life and work of women of ethnic Sateré-Mawé. Open interviews were conducted with five women from ethnic Sateré-Mawé, and direct observation in the Community I'nhã-bé, during the period April 2009 to August 2010. We elect a theoretical framework that discusses gender issues that are important in the unfavorable situation that is the human segment. The concept of gender is employed as a socially and culturally constructed category, which involves power relations under the auspices of patriarchy. Research shows that there is a new meaning in the lives of strong women who have moved to the city, who live on the edge of urban and rural. It follows therefore that for many women of the Amazonian interior domestic work becomes the path to reach the cities. This situation involves them in a web of exploitation permeated by gender under the strong ethnic bias.

**Keywords:** Indigenous women; Domestic work; Community Sateré-Mawé.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Quadro de colaboradores e colaboradoras da pesquisa.....	18
<b>Figura 2:</b> Mapa do Território Tradicional dos Sateré-Mawé segundo sua história oral e relatos dos viajantes .....	20
<b>Figura 3:</b> Mapa da área indígena do Rio Marau e Uiacupurá.....	28
<b>Figura 4:</b> Mapa da área Indígena do Rio Marau.....	29
<b>Figura 5:</b> Mapa de identificação do Igarapé (rio) Tarumã-Açu o ponto de acesso à comunidade.....	41
<b>Figura 6:</b> Mapa Situacional das Comunidades Sateré-Mawé no Rio Tarumã Açu.....	43
<b>Figura 7:</b> Foto da Comunidade I'nhã-bé, cozinha de uso comunal ao lado da Casa da Kutera ...	50
<b>Figura 8:</b> Foto da casa do Projeto Pró-Chuva na Comunidade I'nhã-bé.....	51
<b>Figura 9:</b> Tabela IBGE sobre a distribuição relativa da população ocupada e empregados domésticos segundo classes de rendimento.....	64
<b>Figura 10:</b> Tabela IBGE sobre a distribuição dos trabalhadores domésticos segundo a taxa de escolaridade.....	64
<b>Figura 11:</b> Tabela IBGE/PNAD 1995 sobre pessoal ocupado no serviço doméstico remunerado segundo o Sexo e a Cor – 1995 no Brasil e Microrregiões.....	66
<b>Figura 12:</b> Tabela da PNAD/IBGE sobre o trabalho infantil no Brasil.....	85
<b>Figura 13:</b> Foto de Zenilda e Regina no Fórum Social Mundial 2003, em Porto Alegre, RS.....	102
<b>Figura 14:</b> Foto de Zeila (Kutera), Marta (Ariá) e Ilka (kywi) durante festividade.....	120

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

**AMARN** – Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro

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

**CIMI** – Conselho Indigenista Missionário

**COIAB** – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

**CGTM** – Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé

**CLT** – Consolidação das Leis Trabalhistas

**DIEESE** – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos

**EMFLOR** – Encontro de Mulheres da Floresta

**FGTS** – Fundo de Garantia por tempo de Serviço

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio

**GEPOS** – Grupo de Pesquisa e Estudos Observatório Social

**ISA** – Instituto Socioambiental

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**OIT** – Organização Internacional do Trabalho

**PESTRAF** – Pesquisa sobre Tráfico de Mulheres, Crianças e Adolescentes para fins de Exploração sexual comercial no Brasil.

**PIM** – Pólo Industrial de Manaus

**PNCSA** – Projeto Nova cartografia Social da Amazônia

**PNAD** – Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios

**SEDUC** – Secretaria de Educação e Cultura

**SDS** - Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável

**SEIND** - Secretaria de Estado para os Povos Indígenas

**SETRAB** – Secretaria de Estado do Trabalho.

**TCLE** – Termo de Livre Consentimento e Esclarecimento

**TI** – Terra Indígena

**UFAM** – Universidade Federal do Amazonas

**UNI** – União das Nações Indígenas.

**ZFM** – Zona Franca de Manaus

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO I: O CONTEXTO ÉTNICO-CULTURAL SATERÉ-MAWÉ E O TRABALHO DA MULHER INDÍGENA.....</b>	<b>20</b>
1.1 Os Sateré-Mawé e seu contexto étnico-cultural.....	20
1.2 O significado do trabalho das mulheres na comunidade indígena.....	31
1.2 Visitando a Comunidade I'nhã-bé.....	36
<b>CAPÍTULO II: DETERMINANTES ÉTNICOS E DE GÊNERO NO TRABALHO DOMÉSTICO.....</b>	<b>54</b>
2.1 A invisibilidade do trabalho doméstico na sociedade brasileira.....	54
2.2 O trabalho da mulher visto a partir do foco de gênero.....	68
2.3 A inserção das mulheres indígenas no trabalho doméstico.....	79
<b>CAPÍTULO III: A TRAJETÓRIA DAS MULHERES INDÍGENAS NO TRABALHO DOMÉSTICO.....</b>	<b>94</b>
3.1 Vida e trabalho de Zenilda da Silva Vilácio (Aruru).....	94
3.2 Vida e trabalho de Zeila (Kutera).....	110
3.3 Notas sobre os conflitos internos na Comunidade I'nhã-bé.....	123
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>131</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>134</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>140</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu da inquietação, enquanto pesquisador, provocada pela situação social às quais são submetidas as mulheres indígenas que saem de suas comunidades tradicionais para se inserirem no trabalho doméstico em Manaus. As características dessa situação levaram-nos a escolhê-la como objeto de pesquisa com o propósito de pensar questões ligadas à invisibilidade e a desqualificação do trabalho doméstico, enfocando as determinações étnicas e de gênero presentes nesta atividade profissional. Nosso contato com algumas mulheres da etnia Sateré-Mawé que residem em Manaus nos levou a escolhê-las como sujeitos desta pesquisa.

Na segunda metade do século XX a Amazônia brasileira era incluída às políticas do governo militar voltadas para a integração e o desenvolvimento dessa região. Nesse período o Brasil vivia sua fase de ouro do capitalismo tardio, e na Amazônia dava-se início à expansão do capital industrial sob o signo da Zona Franca de Manaus (ZFM). Com a implantação do Pólo Industrial de Manaus (PIM) nos marcos da Zona Franca de Manaus, desencadeou-se um fluxo migratório intenso para Manaus.

Nesse quadro a Amazônia legal (Pará, Amazonas, Rondônia, Acre, Roraima) é transpassada por uma intensa mobilidade do trabalho rural-urbano e por conflitos de terra. Nos liames da industrialização, a rápida e crescente escala de ocupação<sup>1</sup> regional provoca transformações de ordem social e econômica na cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas. Os indígenas saíram de seus territórios tradicionais para os espaços urbanos, mas não conseguiam se inserir na sociedade envolvente que os excluía e discriminava, realidade ainda bem presente nos dias atuais.

Os dados demográficos de meados do século passado demonstram que os povos indígenas não migraram sozinhos do campo para a cidade. A movimentação indígena acompanhou o processo de urbanização vivido por toda a população brasileira, que tem se intensificado desde os anos de 1950. Nesse período a expansão do capitalismo industrial é marcada, sobretudo, por um movimento de urbanização que tende a concentrar uma proporção crescente de população nas metrópoles industriais, especialmente em Manaus.

Uma vez implantado, o capital industrial fez com que a população da cidade de Manaus saltasse de 300 mil habitantes na década de 1970, para 800 mil pessoas, em 1985. Em

---

<sup>1</sup> Os dados do IBGE de 1970 indicam que o Estado do Amazonas apresentava 955.394 habitantes e o Estado do Pará com 2.161.316 continha a maior população da região. O Estado de Rondônia com 113. 659 recenseados. O Estado de Roraima com 40.419 habitantes e o Acre com a população recenseada em 216.200 habitantes.

1991, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Manaus contava com aproximadamente 2000 indígenas. No ano de 2000, a capital amazonense já apresentava 1,4 milhões de habitantes<sup>2</sup>, concentrando-se nela quase a metade dos três milhões de habitantes de todo o Estado do Amazonas. E destes habitantes, 18.783 são indígenas que residem nas cidades do Estado, dos quais, 7.894 estão concentrados na capital amazonense, conforme indicam os dados do IBGE (2000). Observa-se que o Estado do Amazonas apresenta o maior número de povos indígenas do Brasil.

Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE/2008), indicam que Manaus contava com uma população recenseada em aproximadamente 1.646.602 habitantes naquele ano. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia (COIAB) estima que cerca de 20 mil indígenas vivem atualmente em Manaus. Entretanto, segundo estimativas não oficiais apresentadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), há aproximadamente 30 mil indígenas vivendo em Manaus. Nesta ordem, apesar da divergência de dados, a capital amazonense torna-se um exemplo de concentração urbana de povos indígenas e miscigenados, o que torna relevante esta pesquisa.

Tomando por base as estimativas feitas pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Mainbourg *et al.* (2000) consideram que o número de indígenas varia entre 15.000 a 20.000 em Manaus. Os dados indicam que os índios Sateré-Mawé sobressaem com 27,35% e os Tikuna compõem 23,50%, outras etnias do Alto Rio Negro compõem 23,41% da amostra e 25,74% provém de outras etnias da Amazônia. Este segmento da população apresenta-se de forma bastante espalhada nos vários bairros e áreas ocupadas.

Os dados apresentados por Mainbourg *et al.* (2000) indicam que a população indígena em Manaus supera em quase dois terços os números apresentados pelo IBGE, no mesmo período. Embora os dados coligidos divirjam entre si, eles indicam aspectos relevantes para a nossa análise relativa ao universo dos indígenas no espaço urbano. Os dados apresentados pelas pesquisadoras acima referidas, relativos à população indígena de Manaus, contrariam as perspectivas que defendiam a hipótese de que o processo de “assimilação e integração” do índio à sociedade nacional os levaria ao desaparecimento. Por outro lado, os dados do IBGE sugerem que se pense na existência de um processo de ocultamento da identidade étnica no espaço urbano.

---

<sup>2</sup> O ano de 2008 o Censo do IBGE estimou 1.646.602 mil habitantes para Manaus, capital do Estado do Amazonas.

Os dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) indicam que existem entre 100 mil e 190 mil índios vivendo fora das terras indígenas, inclusive em centros urbanos. Os dados remetem, portanto, para a necessidade de se direcionar estudos e pesquisas que contemplem os índios da cidade e na cidade. O *Estatuto do Índio*, no seu Artigo 3º, parágrafo II, define que índio ou silvícola “é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”. Esse dispositivo legal criado em 1973 dispõe que para ser índio é preciso pertencer a um grupo étnico e possuir características culturais que o distingue da sociedade nacional.

Na cidade, espaço das fronteiras étnicas, os indígenas entram em contato com outros sujeitos sociais indígenas e não-indígenas. Novas formas de organizar-se socialmente são acionadas, identidades étnicas emergem e se fundem a outras. Nessa nova conformação, os indígenas não são contemplados por políticas públicas específicas, eles entram no bojo da população vulnerabilizada de forma homogênea, concorrendo com ela para serem incluídos pelas políticas pública.

Nesse novo contexto social urbano os elementos que constituem a identidade étnica podem ser acionados ou não, assim, nesta e noutras situações, o índio no espaço urbano pode ser categorizado como caboclo não contemplando as estatísticas oficiais<sup>3</sup>. Assumir-se como “caboclo” é uma forma de inserir-se socialmente no mundo dos brancos. Mesmo tendo adquirido um sentido pejorativo, o termo caboclo é utilizado pelas populações urbanas das grandes cidades amazônicas como Manaus “para se referir, de uma maneira bastante vaga e indiscriminada, aos habitantes do interior” (BERNAL, 2009, p. 206).

Ao revés disso e diante do não-índio, sob uma existência atomizada, o silêncio étnico é acionado como uma camuflagem que visa controlar a manifestação étnica que “leva o índio a estabelecer um padrão de comportamento que atende ao interesse de quem pensa o índio como uma etapa do processo evolucionista” (SILVA, 2001, p. 55-56). O distanciamento entre ser índio e ser caboclo no espaço urbano é definido a partir da aceitabilidade da pessoa aos processos estabelecidos pelos grupos, conforme salienta Silva (2001). Portanto, enquanto grupo ou comunidade, são a partir das interações intra-étnicas e interétnicas que se restabelecem os padrões culturais para se autodenominarem. De modo que “a redefinição dos

---

<sup>3</sup> Como não há um censo indígena no Brasil, as estimativas nacionais têm sido feitas por diferentes instituições - IBGE, FUNAI, FUNASA, ISA e Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Os dados disponíveis são cotejados a partir de agências governamentais e não-governamentais que projetam com base numa colagem de informações heterogêneas as estimativas nacionais. Os dados oscilam entre 450.000 e mais de 700 mil brasileiros indígenas.



valores culturais operadas pelos indígenas no contexto urbano é marcado pelo conteúdo das relações estabelecidas nesse espaço, de forma que a substancialização do valor étnico se centra naquilo que as pessoas consideram, de forma subjetiva, importante para qualificarem a si aos outros, uma espécie de processo endoétnico” (SILVA, 2001, p. 55).

É imprescindível, portanto, a existência de um espaço para o estabelecimento das relações interétnicas e intra-étnicas, a partir do qual se possa estabelecer uma rede de relações sociais de reciprocidade necessária para a articulação no espaço urbano. O movimento indígena tem se materializado, atualmente, nas associações de mulheres indígenas artesãs, COIAB e núcleos étnicos criados nas comunidades urbanas que foram formadas nos bairros periféricos de Manaus.

Na falta do estabelecimento de uma rede de relações sociais conduzida pela condição étnica, os índios passam a ser vítimas da violência simbólica. Numa relação de forças, entre os que exercem o poder e os que lhes estão sujeitos, legitimam-se outras formas de poder nas quais são submetidos os indígenas. O poder simbólico, nesse contexto, é um “poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1998, p. 08).

Nesse contexto encontram-se as mulheres indígenas que se deslocam de seus locais de origem e se inserem no trabalho doméstico. Mas a inserção desses sujeitos sociais no mundo do trabalho constitui-se num problema, quando o trabalho doméstico (permeado pela desvalorização e invisibilidade), passa a ser o caminho para se chegar às cidades, uma vez que, “em troca de ajuda nos serviços domésticos, essas mulheres teriam garantido o abrigo e alimentação na casa de família” (TORRES, 2005, p.158).

Compreender as determinações sociais, étnicas e de gênero presentes no trabalho doméstico exercido pela mulher indígena em Manaus, é um desafio dos mais árduos. Mas é um eixo de pesquisa que deve ser verificado, pois não podemos esquecer que as trabalhadoras domésticas são “definidas como pessoas que servem a um indivíduo ou família dentro de casa, representam cerca de 20% da PEA (População Economicamente Ativa) feminina na América Latina e no Caribe” (MELO *apud* DEMO, 2005, p. 73).

Numa sociedade que privilegia a produção mercantil de bens e serviços as atividades domésticas, realizadas majoritariamente pelas mulheres, recebem um tratamento diferenciado. Como constata Melo (2009, p. 181), “os fazeres domésticos realizados pelas mulheres e por alguns homens agregaram 11% ao PIB nacional brasileiro no ano de 2006”. Os dados confirmam a participação significativa dessa atividade na economia nacional, mas ainda se reforça o corolário de que: *homens produzem, mulheres reproduzem*.

Esta pesquisa assumiu o aporte das abordagens qualitativas sem excluir os aspectos quantitativos com destaque para a história de vida e de trabalho de Zelinda da Silva Vilácio e Zeila Carvalho Vieira (Kutera), da etnia Sateré-Mawé. A escolha da metodologia implicou a utilização da pesquisa empírica com o propósito de entender a situação dos indígenas, através da abordagem etnográfica, principalmente no que diz respeito a situação das mulheres sateré-Mawé vivendo no limiar do urbano e do rural. Utilizamos como técnica para coleta de dados empíricos entrevistas semi-estruturadas realizadas com seis mulheres Sateré-Mawé. Também foram ouvidos o tuxaua da Comunidade I'nhã-bé e duas mulheres de outras etnias.

A delimitação espacial da pesquisa de campo é a Comunidade Sateré-Mawé do I'nhã-bé, localizada no município de Manaus, Estado do Amazonas. Sua origem data do ano de 2000, sendo constituída a partir de um grupo Sateré-Mawé que se deslocou para o Igarapé Tiú localizado no Rio Tarumã-Açu, um afluente do Rio Negro, tributário da margem esquerda desse rio que está à aproximadamente 26 km de Manaus. Inicialmente, esses indígenas se deslocaram do Baixo Amazonas, especificamente da Comunidade de Ponta Alegre, localizada às margens do rio Andirá, na proximidade da cidade de Barreirinha.

Ao longo do trabalho, procuramos tecer as análises sobre as mulheres indígenas trabalhadoras domésticas, dando ênfase as suas atividades dentro das casas de família. Ao mesmo tempo, contamos com informantes coadjuvantes para a (re)construção da história de vida e de trabalho das duas principais mulheres desta pesquisa (Zelinda e Zeila), a primeira falecida em 2007 e a última no andamento do trabalho de campo. Apresentamos a seguir o quadro (1) demonstrativo dos principais sujeitos colaboradores desta pesquisa.

	Nomes	Idade	Local de Origem	Comunidade	Número de entrevistas realizadas
01	Marta Vieira Marialva	32	Manaus	I'nhã-bé	04
02	Amazonina da Silva Vieira	37	Manaus	I'nhã-bé	02
03	Ilka da Silva Vieira	25	Manaus	I'nhã-bé	03
04	Milca da Silva Vieira	28	Manaus	I'nhã-bé	01
05	Regina Sonia Vilácio	36	Manaus	AMISM	02
06	Jucenilda pena de Oliveira	32	Manaus	AMISM	01
07	Pedro da Silva Vieira	39	Manaus	I'nhã-bé	03
08	Deolinda Prado*	59	Comunidade Santa Cruz	AMARN	01
09	Juscimeire Trindade Serra**	40	Pari Cachoeira	AMARN	01

**Figura: 01**

**Fonte:** Colaboradores \* Etnia Dessano \*\* Etnia Wanano

Para melhor disposição didática seccionamos o trabalho em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta a descrição etnográfica da Comunidade I'nhã-bé e os aspectos étnico-culturais dos Sateré-Mawé, dando ênfase ao significado do trabalho da mulher na comunidade indígena. Nesse capítulo, apresentamos as nossas primeiras percepções do campo de pesquisa, as dificuldades de acesso, os aspectos do ritual da tucandeira e as formas de articulação da comunidade com a sociedade envolvente.

O segundo capítulo apresenta os determinantes étnicos e de gênero que permeiam o trabalho doméstico no Brasil e no Estado do Amazonas. Partimos da abordagem etno-histórica, dando ênfase à inserção das mulheres indígenas no trabalho doméstico pontuando os determinantes étnicos e de gênero da desvalorização do trabalho doméstico. Nesse capítulo, apontamos, ainda, elementos suficientes para se afirmar que, mesmo permeado pela desvalorização e invisibilidade, o trabalho doméstico continua sendo porta de entrada importante para as mulheres de estratos sociais subalternizados que vem para a cidade.

O terceiro capítulo apresenta a história de vida e de trabalho de Zenilda e Zeila (Kutera), duas mulheres que encontraram no trabalho doméstico a porta de entrada para a sociedade envolvente, mas diante das dificuldades de subsistência elas buscam alternativa econômica no artesanato indígena. Enfatizamos a importância dessas mulheres para a formação das comunidades étnicas Sateré-Mawé de Manaus enquanto lideranças femininas.

Nesse sentido, esta pesquisa se reveste de fundamental importância não só para os estudos de gênero, mas, sobretudo para as organizações indígenas como Organização das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), na medida em que poderá constituir-se em um documento qualificado para a elaboração de estratégias reivindicativas de políticas públicas para esse segmento étnico subalternizado na Amazônia.



O mito<sup>1</sup> inicia narrando que, tão logo foram criados os clãs para a organização dos Sateré, *Mary-Aypók* (grande herói-homem, criador e civilizador desse povo) liderou os Mawé em êxodo para a “terra prometida”. Conta o mito que vindos das bandas do Madeira os Mawé confrontaram-se com os temidos e perigosos Muras, e com o grande e belicoso exército dos Munduruku, que se agrupavam na foz do rio Abacaxis, acesso da terra prometida dos Mawé.

Os Mawé confrontaram-se também com seres sobrenaturais durante a difícil jornada pelas misteriosas e imprevisíveis entranhas naturais da mítica ilha. Os vários confrontos também se deram com os temidos monstros Mapiguary (guardião do portal Aryá Wató), com os Jumas (gigantes com clavas, destroçadores de cabeças) e com Yurupary (deus da maldade e de tudo que não presta). Na desembocadura do Paraná do Wrariá como rio Maués-Acú, os valentes guerreiros Mawé matam a punhos o hediondo Mapiguary despertando o ódio de Yurupary, “que os lançou a várias provocações e desentendimentos na jornada para a conquista do que viria a ser a nova Mawézia – pátria dos Mawé” (YAMÃ, 2007, p. 68).

Os Mawé estavam divididos em clãs e lutaram contra os males atribuídos pelo Yurupary chefiados pelos grandes tuxauas, *Wasary-Pót* e seu irmão *Mary-Aypók* tuxaua-geral de todo povo Mawé, contando sempre com a intervenção de Tupana (o deus do bem). Segue a narrativa afirmando que o espírito do mal derrotado em suas primeiras investidas manda chamar a mãe das Yurutay. Pousada num galho de pau, às margens do rio Maués-Acú, em direção à boca do Ária, a ave agourenta com seu canto triste e estridente, esperou a travessia dos Mawé para sobrevoar os navegantes, e entoar seu canto de morte. Muito satisfeito Yurupary ordenou o boto-laranja que passasse sob as canoas e yagarités dos Mawé para certificar-se do triunfo de sua maldade.

Nisso, percebendo a desigualdade *Tupana* (o deus do bem) resolveu intervir enviando o passarinho Mururé. O passarinho entoou seu canto de vida na beira das canoas, que já começavam a encher de água, salvando os guerreiros Mawé que gritavam desesperados pelas doenças que lhes apareceram após o canto do Yurutay. Mais uma vez o deus da maldade e de tudo que não presta ficara irado por ter visto seus feitiços anulados.

Narra o mito que após esse episódio, temeroso do poder de *Tupana*, o deus da maldade ocupou-se em mandar tribos hostis contra os guerreiros de *Mary-Aypók*. Mas com destreza o tuxaua-geral que havia ensinado os Mawé a guerrear, e ainda, os ensinara a serem unidos, comandou seu povo, afugentando com seus guerreiros os inimigos “que não cansavam de

---

<sup>1</sup> Este mito narra o deslocamento dos Sateré-Mawé e foi coletado por Yaguarê Yamã, Ozias Glória de Oliveira, de origem Maraguá e Sateré, atualmente o mora em Nova Olinda do Norte, no Amazonas, onde leciona geografia para o Ensino Médio. Na obra de Nunes Pereira (2007) encontramos a narrativa da *História do guaraná* que é o mito mais aceito sobre a origem dos “Maués”.

planejar emboscadas e saquear os pertences mais fáceis de serem apanhados [matando crianças e roubando mulheres]. Porém o povo estava unido” (YAMÂ, 2007, p. 68).

Não satisfeito com a união dos Mawé, Yurupary incumbiu a barata Arawé'péwa de espalhar a discórdia por meio de boatos intrigas e mentiras entre os Mawé. Transmutada em uma mulher velha e fuxiqueira, dizendo-se enviada de Tupana, a barata Arawé'péwa passou a espalhar fofocas e mentiras entre os Mawé com o intuito de desencorajá-los em seu êxodo. Porém, *Mary-Aypók* brandindo seu Puratig<sup>2</sup> (arma sagrada do chefe), luta contra a barata Arawé'péwa sangrando lhe o peito, grita: *Yurupari yt tutunung ui mi'yt toyewy! Hawery! Hawery!* (Nunca o Yurupary irá nos fazer voltar! Vitória! Vitória!).

O mito finaliza narrando a derrota da protegida obra de Yurupary que desiste de lançar provas contra os Mawé, deixando-os chegar pacificamente à bela Mawéranya – a região dos rios Andirá, Mamurú, Marau e Maué-Açú, onde passaram a cultivar o guaraná, do qual faziam poderosa bebida nacional. Não esquecendo da rixa, Yurupary continuou suas investidas malignas contra os Mawé, pois o deus de todas as maldades não suportava ver tanta união e prosperidade espalhadas por *Mary-Apók* o grande herói-homem, criador e civilizador dos Mawé.

Do conjunto de mitos dos Sateré-Mawé, escolhemos este que traz a memória do grande êxodo dos Mawé em busca da “terra prometida”. Gostaríamos de tê-lo ouvido diretamente dos grandes tuxauas Sateré-Mawé, os guardiões da memória e da tradição desse povo. Na impossibilidade de tal empreitada, pois seria necessário deslocar até o território tradicional dos Sateré-Mawé, nos contentamos em coletá-lo do livro *Sehaypóri* (coleção de mitos na língua Sateré). O mito transcrito não deixa de ser relevante para a compreensão da cultura sateré-mawé. Não deixamos de duvidar da originalidade do mito, pois é bem provável que ao traduzi-lo para nossa língua necessariamente o autor o tenha adaptado ao gosto literário.

Mas de forma ilustrativa o mito situa geograficamente o território tradicional Mawé e, ainda, nos apresenta a figura de dois heróis: *Mary-Aypók* o grande herói-homem, criador e civilizador, que os lidera em êxodo para a terra prometida; e *Wasary-Pót*, grande Tuxaua, irmão do herói civilizador cuja figura é recorrente noutros mitos Sateré.

No simbolismo desse mito está presente o *ethos* dos Sateré-Mawé: a união e a prosperidade. A união e a prosperidade dos Sateré-Mawé, enquanto valores que devem ser

---

<sup>2</sup> Conforme Nunes Pereira ([1954]2003), o porantim consiste num remo sagrado e símbolo maior da identidade cultural do povo Sateré-Mawé, apresentava forma de bastão e era ornamentado com grafismos nas cores branca e vermelha que simbolizavam o *Sehaypóri*. Nesse remo sagrado estavam registradas as histórias tradicionais dos Sateré-Mawé ao longo dos séculos.

seguidos, são os motivos para a cólera de Yurupary. Por inveja, o deus de todas as maldades envia doenças aos Mawé através do canto da Yurutay. Mas por meio de alianças políticas entre os tuxauas, o grande herói-homem supera os desafios encontrados na trajetória, conduzindo seu povo à “terra prometida”. Não seria esse o retrato vislumbrado atualmente na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau e Koatal-Laranjal.

O mito contribui para pensarmos a trajetória desse povo na Amazônia brasileira que passa especialmente pela ilha de Tupinambarana (atual cidade de Parintins), no rio Amazonas e, ao sul, pelas cabeceiras do Tapajós. O confronto quer seja contra forças naturais ou sobrenaturais, evidencia o contexto do contato interétnico dos Mawé com os não-índios que os escravizaram e trouxeram doenças. Curt Nimuendajú considera o ano de 1669 o início do contato dos Mawé com os não-índios, com a chegada da Companhia de Jesus e fundação da ilha de Tupinambarana pelos jesuítas. Nunes Pereira (2003) discorda desta tese, para ele possivelmente o contato dos Sateré-Mawé com o não-índio aconteceu em tempos mais remotos em situações ocasionadas pelo comércio do guaraná, com viajantes descidos do Alto Madeira e do Alto Arinos.

No decorrer da história de contato com os Sateré-Mawé receberam várias nomeações, causando certa confusão. Consultando os códices existentes nos Arquivos das Bibliotecas Públicas do Pará e do Amazonas, o naturalista e etnólogo Nunes Pereira verificou que desde o início da Conquista Espiritual da Amazônia<sup>3</sup>, dos descimentos e amarrações, certa confusão acerca do nome desses indígenas que “teria sido agravada, principalmente pelos cronistas dos expedicionários, predadores de índios, desbravadores de sertões, e pelos próprios missionários” (PEREIRA, 2003, p. 26).

No passado eram chamados regionalmente de “Mawés”, mas há muito tempo se autodenominam Sateré-Mawé. Na língua sateré-mawé que integra o tronco lingüístico Tupi, o primeiro nome (sateré) quer dizer “lagarta de fogo” e consiste no clã mais importante dentro da divisão clânica<sup>4</sup> dessa etnia. O segundo nome (mawé) que quer dizer “papagaio

---

<sup>3</sup> A Lei de 1611 classificava os índios em duas categorias: repartidos ou livres e escravos, cujas formas de capturas consistiam em três: descimento, resgate e guerra justa. Livres eram todos aqueles que aceitavam ser descidos sem resistência para os aldeamentos missionários; “escravos” eram os recrutados por resgate e guerra justa. Os descimentos eram expedições em princípio não militares, realizadas pelos missionários com o objetivo de fazer com que as comunidades indígenas descessem para os aldeamentos missionários. Os resgates eram expedições armadas realizadas pelas tropas de resgate, objetivando troca comercial entre os portugueses e as tribos consideradas aldeias – os colonos trocam objetos (miçangas, ferramentas, mercadorias) por índios que capturados em guerras intertribais (FREIRE, 1991).

<sup>4</sup> Entre os diferentes clãs, Alvarez (2005) menciona: *Sateré* (Lagarta de fogo); *Wuarná* (Guaraná); *Akurí* (Cutia); *Awkuy* (Guariba); *Nhap* (Cava); *As’ho* (Tatu); *Ywaçai* (Açaí); *Iagwarete* (onça); *Moei* (Cobra); *Hwi* (Gavião); *Piriwato* (Rato grande); *Akyi* (Morcego); *Uruba* (Urubu); *Nhampo* (Pássaro do mato).

inteligente”, não se trata de uma designação clânica, mas de um pássaro totêmico escolhido para nomear a etnia.

Nunes Pereira (2003) nos esclarece que os maués (sateré-mawé) receberam várias nomenclaturas atribuídas por cronistas, desbravadores dos sertões, missionários e naturalistas, tais como: Maooz, Mabué, Mangués, Manguês, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué, Magueses, etc.

Curt Nimuendajú (1954) foi um dos primeiros a classificar a língua sateré-mawé como pertencente ao tronco Tupi. Pereira (2003) faz uma ressalva a esta classificação, por ter observado a presença de um vocabulário específico que difere das palavras utilizadas no Guaraní-Tupinambá. Lorenz (1992) defende que desde o século XVIII foram incorporadas inúmeras palavras da língua geral no repertório dessa etnia. Não contradizendo Curt Nimuendajú, a pesquisadora observou que os pronomes concordam perfeitamente com a língua Curuaya-Munduruku, mas a gramática ao que tudo indica, é Tupi. No entanto, foi constatado que o vocabulário mawé contém elementos completamente estranhos ao Tupi, que não podem ser relacionados a nenhuma outra família linguística.

Nunes Pereira visitou o grupo em 1939 e coletou informações que foram publicadas inicialmente na década de 1940. O etnógrafo registrou que ouviu dos mais velhos representantes desse povo que o nome da tribo seria *Maué*, atribuindo a sua origem ao cadáver (*Icançoque*) do filho de *Onhiámuaçabé*, plantadora e conservadora do *Noçoquém*<sup>5</sup>, fato que, segundo o autor, “em vão, os catequistas quiseram relacionar com o paraíso bíblico” (PEREIRA, 2003, p. 26).

Para efeito conceitual adotamos a nomenclatura *Sateré-Mawé* conforme indicam os trabalhos mais recentes, com os quais dialogamos. Outras nomenclaturas atribuídas aos Sateré-Mawé aparecerão quando se tratar de citação direta de outras referências não atuais. Tradicionalmente são conhecidos como grandes produtores da cultura do guaraná, o qual está relacionado no mito originário dessa etnia. O ritual da tucandeira apresenta-se, atualmente, como um sinal diacrítico da cultura sateré-mawé que tem assumido não somente o sentido simbólico como econômico para essa etnia.

Os Sateré-Mawé da Terra Indígena (TI) Andirá-Marau, após 300 anos de contato com a sociedade envolvente têm conseguido manter a língua nativa, as formas de organização social da comunidade (tribo), seus costumes e rituais frente ao contato com os não-índios.

---

<sup>5</sup> Para Nunes Pereira (2003), *Noçoquém*, o sítio onde se encontravam todas as plantas e animais úteis aos Maués, segundo a Lenda do Guaraná, deveria, corresponder, outrora, o território por eles habitado. Na década 1950, o autor tratou como lenda e tradição os mitos que compõem a cosmologia sateré-mawé.



Organizados em comunidades étnicas em Manaus, eles estão buscando afirmar a identidade étnica por meio da língua ancestral e dos rituais. Nos anos de 1990, os maiores problemas enfrentados na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau foram “o fatalismo tribal, divergências e manipulações externas entre lideranças indígenas dos Sateré-Maué, o alcoolismo, a dependência e violência dos ‘brancos’” (UGGÉ, 1993, p. 9).

Os Sateré-Mawé em território tradicional preservam os hábitos culturais de seus ancestrais. O trabalho nos roçados é praticado à moda puxirum<sup>6</sup>, “neles plantando a mandioca para a farinha e para o preparo do tarubá. Plantam milho e arroz, cará, batata-doce, favas, fumo e algodão” (PEREIRA, 2003, p.50). Tal aspecto indica que a cultura de subsistência continua sendo uma atividade essencial dentro das práticas desse povo.

No *Diagnóstico Sócio-Demográfico Participativo da População Sateré-Mawé*<sup>7</sup>, dos 1455 entrevistados na área indígena, cerca de 84% (1.248 entrevistados) declararam que alguém no domicílio tinha algum tipo de plantação. Essa pesquisa aponta que atualmente os Sateré-Mawé “plantam, sobretudo cará, mandioca e batata. As roças dessas culturas são consorciadas com outras como o milho, jerimum, macaxeira, cana-de-açúcar e feijão, citadas por mais de 170 chefes de domicílio” (TEIXEIRA, 2005, p. 117).

Os Sateré-Mawé dão uma atenção especial à produção da mandioca que também denominada macaxeira ou aipim. A produção, o cultivo e a obtenção de seus derivados consistem, expressivamente, numa das mais importantes atividades de produção familiar praticadas pelos Sateré-Mawé. Segundo Teixeira (2005, p. 126),

As roças de mandioca são plantadas no início das chuvas, consorciadas com outras culturas (cará, milho, batata-doce, etc). Cada família tem sua família tem sua plantação individual, sendo que, durante o trabalho mais pesado, como limpar a terra, por exemplo, é utilizado o sistema de puxirum, o mutirão dos Sateré-Mawé. As plantações são, geralmente, distantes de suas casas, demandando até uma hora ou mais de caminhada, ou mesmo, de canoa (a remo ou “rabêta”). A parte do roçado é de responsabilidade dos homens, ficando o processo de fabricação da farinha e dos outros derivados a cargo das mulheres, com ajuda das crianças (talvez por ser considerada uma extensão das tarefas domésticas).

---

<sup>6</sup> Trata-se de um termo indígena que designa mutirão, cooperação e união de pessoas para planejar e realizar ações coletivas como preparar a terra para o plantio da roça, realizar a colheita, entre outras atividades (TORRES, 2005).

<sup>7</sup> O Diagnóstico sócio-Demográfico Participativo da População Sateré-Mawé nasceu por volta de 2002 e contou com a convergência de instituições indígenas e não-indígenas, governamentais e não-governamentais (FEPI, UFAM, COIAB, FUNAI, FUNASA, UNFPA) contou especialmente com o apoio financeiro da Unicef.

Os Sateré-Mawé se autodenominam os inventores da cultura do guaraná, por isso a sua auto-imagem se justifica no plano ideológico por meio do mito da origem, segundo o qual seriam os *Filhos do Guaraná* (LORENZ, 1992). Essa planta é de suma importância para a organização social e econômica dessa etnia. O *çapó* é a bebida cotidiana que tem função “ritual e religiosa, sendo consumida em grandes quantidades” (LORENZ, 1992, p. 13).

O processo de produção dos derivados do guaraná é longo e complexo, e inicia com a escolha das matrizes na mata virgem que é seguida pelo plantio em campo aberto. O simbolismo que permeia a produção do guaraná se expressa na “colheita, lavagem, retirada do fruto, extrai-se a semente que, por sua vez, será torrada e liberada do casquilho. Até esta etapa da produção toda a aldeia é envolvida” (TEIXEIRA, 2005, p. 130).

Dentro da cultura tradicional, a lavagem dos pães ou bastões de guaraná é uma tarefa exclusivamente feminina. Por esse aspecto, percebemos que a mulher Sateré-Mawé é figura importante na organização social e econômica das comunidades sateré-mawé. O que indica uma divisão sexual do trabalho, onde homens e mulheres têm funções bem definidas na comunidade.

Na estrutura social Sateré-Mawé as normas, a tradição e o parentesco são bem definidos. Em um estudo realizado na TI Andirá-Marau acerca das relações de parentesco dos Sateré-Mawé, Alvarez (2008, p. 17-18) aponta que,

Os Sateré-Mawé possuem grupos de descendência unilinear e uma organização mínima em clãs ou *ywania*. Tal como afirma diversos autores, trata-se de clãs não localizados, exogâmicos, pátrilineares e patrilocais, com espaço para a manipulação das regras de residência. O grupo residencial está composto pela família extensa, o grupo de *siblins* aparece como unidade que organiza o sistema de atitudes do grupo. Cabe ressaltar que na geração de ego, as categorias de consangüinidade se projetam na organização em clãs, de forma que os homens e mulheres do clã são considerados como irmãos e irmãs [...]. Espera-se do irmão mais velho uma atitude de liderança e de conselho para os mais novos.

Para Uggé (1993), o processo de resistência étnica dos Sateré-Mawé deu-se, através dos séculos, tanto pela sua localização geográfica (longe do acesso aos grandes rios) quanto pela forte organização da estrutura social desse povo, observado por mais de duas décadas por esse missionário. Nos dias atuais, há ainda a família extensa que tem uma organização social dualista, porque dividem o mundo ao meio, assim como os Tukano. São patrilineares, pois “ao nascer o filho pertence ao clã do pai, podendo casar somente com pessoa de diferente clã” (UGGÉ, 1993, p. 18). Nas aldeias a troca matrimonial funda e organiza a vida social por gerar

uma relação de reciprocidade, isto é, o casamento exogâmico possibilita a prática do princípio da reciprocidade que fortalece as relações sócias, econômicas e políticas entre os distintos grupos.

Na comunidade tradicional o Tuxaua (Tui-sã) e o Pajé são os responsáveis pela manutenção da cultura e da estrutura social sateré-mawé. O primeiro exerce sua autoridade por herança genealógica e linhagem, por ser considerado descendente direto dos míticos guerreiros que conduziram os *Mawé* à Ilha *Tupinambarana*. O segundo é o interlocutor entre o mundo material e o espiritual. As funções sociais deles consistem nos seguintes aspectos:

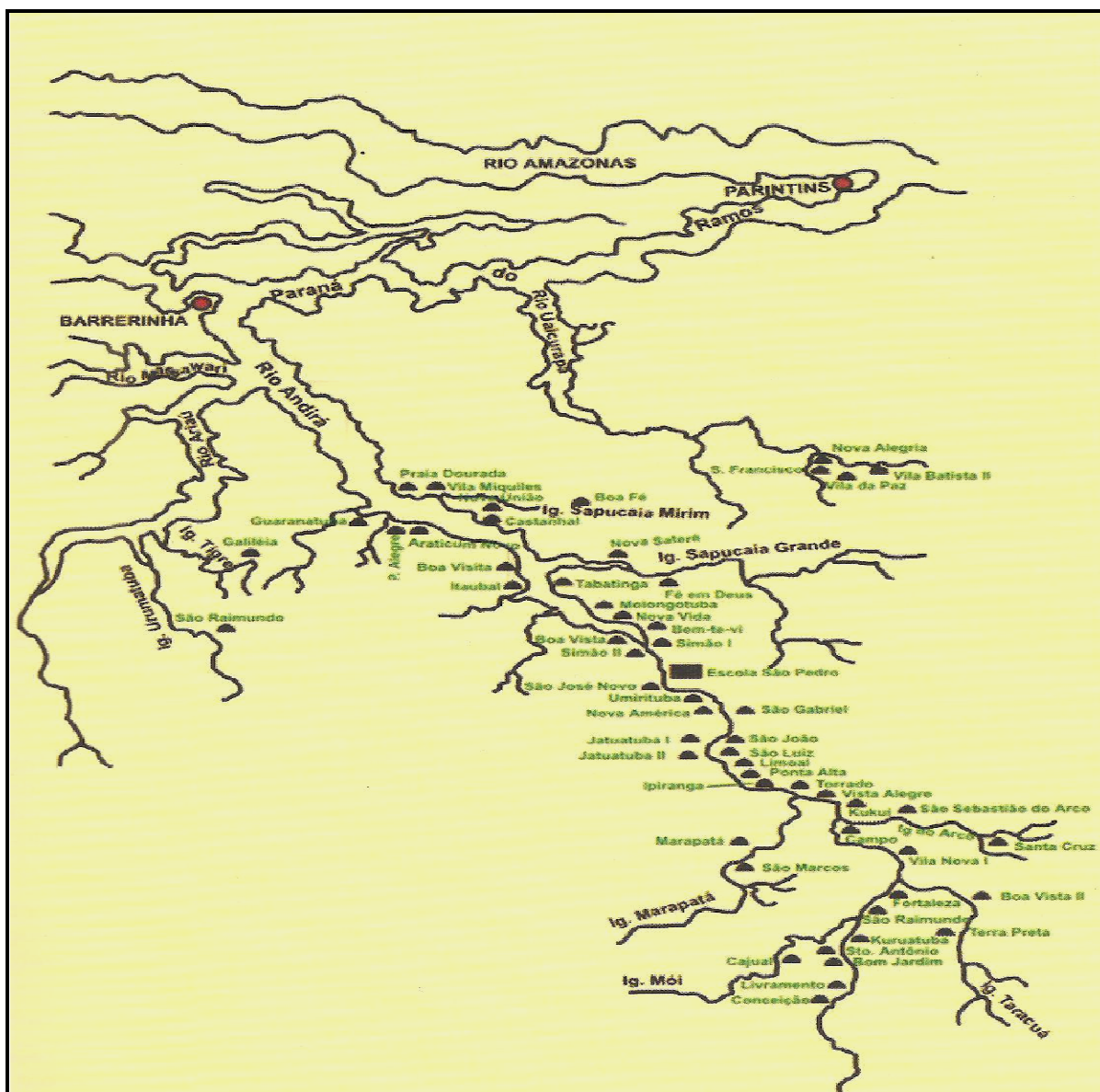
A função do **Tuxaua** é garantir a sobrevivência e organização sócio-econômica da aldeia – aceitação ou recusa da presença dos componentes do povo da aldeia e coordenação do trabalho comunitário (puxirão) das famílias no período da preparação do roçado [...]. Existe o **Tuxaua Geral** que, além de possuir autoridade de coordenação interna entre os tuxauas de várias aldeias, é o representante oficial da tribo, no relacionamento e nas questões com autoridades e civilizações de brancos [...]. O **Pajé** é o interprete e decodificador dos fenômenos que, na vida tribal, são relacionados com doenças físicas e morte dos indivíduos do grupo; fenômenos naturais – fertilidade ou improdutividade da terra, secas, enchentes, etc (UGGÉ, 1993, p. 19-20, Grifo do autor).

As funções e os papéis sociais do Pajé e do Tuxaua apontados por Uggé (1980), como imprescindíveis para a manutenção da organização social dos Sateré-Mawé na área indígena, também estão presentes na estrutura social das comunidades étnicas sateré-mawé em Manaus. O deslocamento para Manaus é parte de um longo e complexo processo social, permeado tanto por pressão da sociedade envolvente quanto pela expansão do capital industrial.

Na primeira metade do século XX os Sateré-Mawé foram compelidos a deslocar-se em face da violência do ciclo da borracha, acrescida da ação dos exploradores de pau-rosa. Subiram o curso dos rios Tapajós e Madeira até se estabelecerem onde estão hoje. Nos fins dos anos de 1970 o território tradicional sateré-mawé foi ameaçado por um projeto de abertura da estrada Maués/Itaituba que ligaria Maués ao sul do país, cortando ao meio a área ocupada tradicionalmente por essa etnia (Vide figuras 02 e 03).

Tal estratégia governamental impossibilitaria o processo de demarcação da terra indígena (iniciado 1978) de acordo com o traçado exigido pelos indígenas. Somente após a constatação de irregularidades o projeto foi suspenso. Logo após esse período é implantado um projeto de exploração petrolífera nas terras indígenas Sateré-Mawé e Mundurucu, pela empresa francesa *ELF-Aquitaine*, durante os anos de 1981 e 1982. Esses eventos contribuem

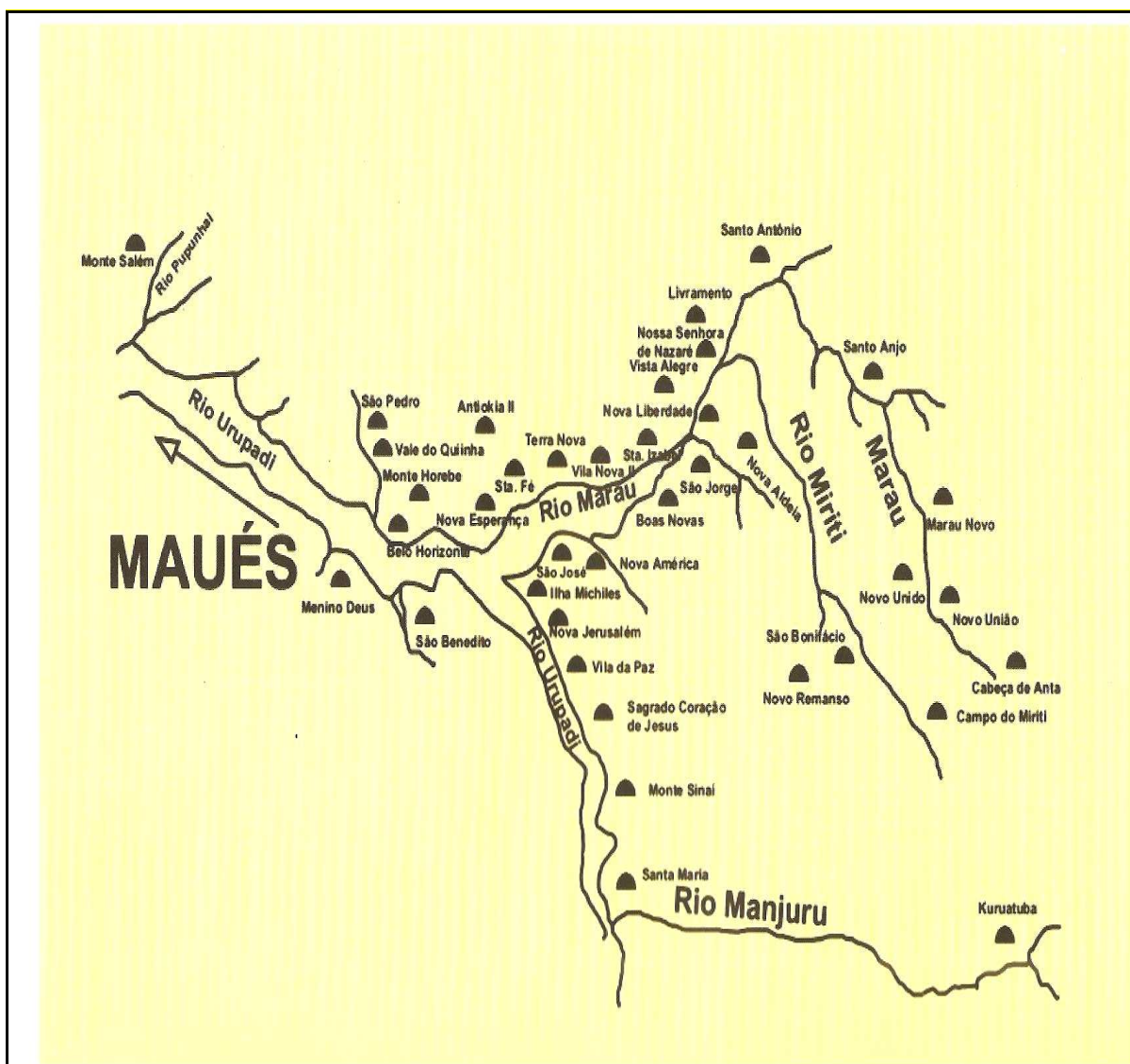
para a redução do território ocupado tradicionalmente por essa etnia e, conseqüentemente, para o deslocamento de famílias sateré-mawé para Manaus. Os anos de 1970 constituem o marco inicial dos deslocamentos dos primeiros sateré-mawé para Manaus, principalmente as mulheres que deram origem à primeira comunidade indígena Sateré-Mawé de Manaus, no Bairro Redenção.



**Figura 3:** Mapa da área indígena do Rio Marau e Uiacupurá.  
**Fonte:** Teixeira (2005).

Os Sateré-Mawé são habitantes tradicionais da região do médio rio Amazonas, e estão localizados geograficamente na divisa do Estado do Amazonas com o Pará. Era uma população aproximada de 4.170 indígenas no ano de 1987, conforme dados da Fundação

Nacional do Índio (FUNAI). Os estudos de Lorenz (1992) apontam um crescimento demográfico expressivo dessa etnia nos anos seguintes, contatando que “existem [existiam] aproximadamente 5.000 índios” (1992, p. 11). Segundo Bernal (2007, p. 74) atualmente existem 8.000 Sateré-Mawé vivendo na área oriental (leste) do Estado do Amazonas. Os dados atuais da Fundação Nacional de Saúde (2008) apontam para o número de 9.156 Sateré-Mawé.



**Figura 4:** Mapa da área Indígena do Rio Marau  
**Fonte:** Teixeira, 2005.

Nesse período, a despeito dos dados que confirmam o crescimento demográfico dos Sateré-Mawé, é pertinente salientarmos que, a partir da década de 1970, intensifica-se notavelmente o deslocamento em direção a Manaus. Esta constatação fundamenta-se,

especialmente, no trabalho de pesquisa do antropólogo Jorge Osvaldo Romano que, em 1982, identificou 88 Sateré-Mawé vivendo na região periférica de Manaus.

O mesmo estudo demonstra que no final da década de 1990 a demografia sateré-mawé cresceu, significativamente, alcançado a estimativa aproximada em torno de 500 Sateré-Mawé vivendo na Zona Oeste de Manaus. Naquele momento o modo de subsistência desta etnia estava baseado, na maioria dos casos, “la comercialización de las artesanías a los turistas de artesanato para turistas” (ROMANO, 1982, p. 170).

Sena e Teixeira (2006) apontam que ocorreu um movimento migratório dos Sateré-Mawé que vivem na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau e Koatá-Laranjal, constatando um deslocamento para as cidades mais próximas: “Parintins, Barreirinha, Maués e Nova Olinda” (2006, p. 1). Os dados dessa pesquisa indicaram que a mobilidade nesta região está associada a diferentes fatores, tais como: busca de melhores condições de educação para os filhos; visita a parentes; constituição de família; período de festas tradicionais, dentre outros. Os conflitos internos, também foram mencionados como causa para a migração, ainda que em menor relevância.

Os dados dessa pesquisa sobre a migração para área urbana “revelam uma predominância de mulheres nos grupos etários de 25 anos e mais, supostamente em razão do maior aproveitamento da mão-de-obra feminina sateré-mawé como trabalhadoras domésticas” (SENA & TEIXEIRA, 2006, p.7). Podemos inferir que existem motivações econômicas para o deslocamento, quando vão à busca de trabalho e melhor educação para os filhos. Ao mesmo tempo, como se pode constatar, o fluxo é composto por indivíduos jovens e adultos, de ambos os sexos, nos grupos etários entre 15 e 35 anos, isto é, a faixa etária da população potencialmente ativa para o trabalho.

O deslocamento tem em um primeiro momento como referência as cidades próximas da Terra Indígena (TI) Andirá-Marau: Maués, Barreirinha e Parintins. As mulheres dessa etnia tiveram participação efetiva para o êxodo de famílias inteiras que tiveram Manaus como cidade de destino. Geralmente a motivação para o deslocamento é à busca de oportunidades de emprego e acesso à saúde. Entre as mulheres ocorre a busca de emprego no trabalho doméstico, alguém da tribo estabelece um contato prévio com o futuro empregador, que comumente é algum “parente” ou conhecido que também emprega ou já empregou alguma indígena.

Na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau os chefes tribais e *painis* sempre foram contrários à saída especialmente das mulheres das comunidades, mas nota-se que “foi o deslocamento inicial de algumas delas para trabalhar na cidade e fazer tarefas domésticas ou

para estudar, ou por terem casado com não-indígenas, entre outros motivos, que abriu a era da migração” (BERNAL, 2009, p. 97). Durante a pesquisa bibliográfica constatamos que diferentes autores apontam que a mobilidade de jovens e mulheres da Terra Indígena (TI) Andirá-Marau está vinculada ao trabalho doméstico e acompanha a dinâmica do desenvolvimento da Amazônia.

No segundo capítulo tratamos especificamente inserção dessas mulheres no trabalho doméstico, bem como das condições de trabalho as quais elas são submetidas.

## **1.2 O significado do trabalho das mulheres na comunidade indígena**

Nas sociedades tradicionais da Amazônia brasileira, a mulher índia tem uma função social preponderante na organização do trabalho e da economia doméstica de sua comunidade. Como a divisão social do trabalho se dá por sexo, homens e mulheres têm suas funções bem definidas. São elas que “tratam da casa, da roça, das plantações, das farinhadas, dos preparos das bebidas, da cozinha [...]. São mais oleiras, preparam as esculturas, as pinturas de cuias, as geometrias das cerâmicas” (ARAUJO, 2003, p. 228). Nesse contexto as funções sociais das mulheres dentro de suas comunidades adquirem extrema relevância para a subsistência do grupo étnico.

Tradicionalmente são tidas como atividades exclusivamente masculinas a caça e a pesca, a abertura e o preparo do solo, mas o plantio das roças de mandioca e de outros produtos é de atribuição feminina. O *labor* na roça e o transporte dos tubérculos para a farinhada são tarefas realizadas pelas mulheres jovens e adultas. Nas atividades extrativistas e agrícolas praticadas pelos indígenas como a coleta de frutos, insetos (formigas, larvas), palhas, fibras e matérias-primas para a manufatura de artefatos são empregadas mão-de-obra de ambos os sexos apenas nas coletas em grande escala destinadas à comercialização.

Theodor Khoch-Grünberg entre 1903-1905 empreende sua primeira expedição no noroeste amazônico a serviço do Museu Etnográfico de Berlim. Durante as suas pesquisas o etnógrafo constata a importância do trabalho da indígena no âmbito familiar e da tribo, conforme podemos perceber:

Ela não é apenas ‘um animal de carga, embotado’, como muitos observadores superficiais a apresentam. Enquanto o homem dedica mais as suas forças ao bem da comunidade, a vida da mulher realiza-se no círculo estreito da família. Com os deveres principais na família, ela assume também os direitos principais. Sua vida é rica de penas e trabalhos, mas

exatamente por meio disso é que ela encontra a ocasião de desenvolver as suas capacidades da alma (KHOC-GRÜNBERG, 2005, p.563).

Esses aspectos destacados reforçam o papel relevante da indígena dentro da estrutura social da comunidade. Nas sociedades de castas, por exemplo, mulheres solteiras ou viúvas não possuem qualquer *status* diante do seu grupo. No alto Rio Negro por influência dos religiosos salesianos, houve mudanças significativas na divisão sexual do trabalho entre aquelas etnias. O trabalho na roça passou a contar com a participação do homem naquelas atividades consideradas tarefa pesada para as mulheres. Ou seja,

[...] a mudança desejada pelos padres aconteceu e os homens hoje freqüentam mais a roça de suas esposas, auxiliando-as nas atividades de limpeza do terreno, plantio, colheita e transporte da mandioca [...]. Essa maior participação masculina na lida agrícola não implicou rupturas de significado: as identidades sexuais continuam a se reportar a domínios diferenciados da esfera produtiva (LASMAR, 2005, p. 121)

Na sociedade indígena tradicional, as relações sociais são marcadas pelo espaço doméstico e pelo espaço público. O espaço público é *locus* dos assuntos, deliberações e das relações políticas da comunidade com a sociedade envolvente. A esfera doméstica é o espaço de pertencimento da família que pode ser nuclear ou extensa. O primeiro é o espaço majoritariamente masculino, o segundo é o espaço da mulher enquanto responsável pelas atividades da casa. Segundo a autora, na passagem supracitada, as identidades sexuais não são re-significadas, pois as identidades sexuais continuam bem definidas na esfera do trabalho. Nota-se que as mulheres continuam a desempenhar suas funções de reprodução social no interior das comunidades indígenas.

No espaço público marido e esposa não trocam carícias, sentam-se separados nos eventos coletivos e não caminham lado a lado, tais comportamentos ainda é percebido nas aldeias tradicionais. No Alto rio Negro, se vão à roça juntos, “ele vai à frente, segurando o terçado, e ela segue atrás, carregando o aturá<sup>8</sup>. Mas a natureza de sua parceria parece de tal modo definida e explicitada nas atitudes e disposições mútuas, que às vezes somos levados a crer que a comunicação verbal seja de fato redundante” (LASMAR, 2005, p. 122).

---

<sup>8</sup> O aturá é um cesto grande, utilizado no Alto rio Negro para transportar produtos agrícolas como mandioca, frutos coletados, entre outros produtos, feito de cipó titica, é carregado pelas mulheres às costas com o apoio de um cipó transpassado na cabeça.



Outro dado significativo diz respeito ao âmbito doméstico nas sociedades indígenas tradicionais que dispõe de mais autonomia e prestígio que na sociedade envolvente. É nesse espaço, pontua a pesquisadora, “que se deliberam e encaminham decisões que afetam a reprodução não somente doméstica, mas também do grupo como um todo. Nesse sentido, o que acontece no espaço doméstico é também político e tem impacto na vida da comunidade” (SEGATO, 2003, p. 14). Ou seja, a esfera doméstica é o espaço político feminino.

Na Amazônia brasileira o âmbito doméstico também é reservado ao ritual de passagem da menina índia que está se tornando mulher. Na sociedade tradicional tikuna, à esfera doméstica é reservada para as etapas que antecedem a *Festa da Moca Nova*. Com a primeira menstruação, a menina-moça é conduzida para um local reservado onde ela permanecerá reclusa por três meses. Nesse local ela estará resguarda dos perigos da puberdade, pois se esta não for bem orientada, pode ser influenciada por espíritos maléficos.

Nesse período de reclusão, a menina-moça, worecü, dedicar-se-á ao aprendizado dos afazeres considerados femininos: a fiação do tucum e do algodão, a confecção de cestas, redes e esteiras. A importância desse aprendizado adquire um sentido ritual para a worecü, pois lhe será garantido o *status* de mulher adulta dentro da comunidade.

O contato com a esfera pública será raro, longe dos olhos do mundo externo e em silêncio, a iniciada estabelecerá contato apenas com a mãe e com a tia paterna. No ritual de iniciação, a menina-moça retorna à esfera pública e têm os fios de cabelos da cabeça arrancados. A partir de então, ela será considerada apta para se casar e ser considerada um membro ativo da comunidade. Tradicionalmente entre os Tikuna<sup>9</sup> “o trabalho é visto como um fator de maturação e desenvolvimento social para as mulheres, que só são desobrigadas das atividades laborais aos 60 anos de idade, momento em que elas vão assumir outras funções” (TORRES, 2007, p. 472).

A iniciação da menina-moça como mulher demarcará a divisão social do trabalho na etnia tikuna. Nesse momento são atribuídos os papéis sociais da menina no interior da comunidade, portanto é reafirmada a divisão sexual do trabalho. Se nas sociedades tradicionais da Amazônia brasileira a mulher tem função preponderante na organização da economia doméstica da comunidade, “a divisão sexual do trabalho é o suposto da produção e tem nas atividades femininas o ponto basilar da organização do trabalho” (TORRES, 2007, p. 475).

Com efeito, Segato (2003) diferencia as relações sociais a partir de duas polaridades: espaço doméstico/espaço público e esfera doméstica/esfera pública. A partir destas categorias

---

<sup>9</sup>A opção pela utilização do “k” para grafar a palavra Tikuna decorre do fato de que esta é a representação mais usual, e justifica-se por ser a mais próxima do fonema similar na língua Tikuna.

a pesquisadora busca problematizar as relações de gênero na sociedade indígena tradicional. Necessariamente, a esfera doméstica está constituída pela rede de relações sociais da família consanguínea ou não. É o *locus* de coabitação e convivência do conjunto de pessoas que vivem sob a mesma economia doméstica e compartilham um mesmo espaço doméstico.

Na esfera pública, como destaca a pesquisadora, são tomadas as decisões que dizem respeito às relações comunitárias do povo enquanto tal, ou seja, é o espaço das deliberações que afetam a vida das várias unidades domésticas. Estamos falando das atividades que transcorrem no espaço público ou na *ágora*, que é o *barracão* ou a “casa dos homens”. Na esfera doméstica são deliberadas apenas às ações que dizem respeito, exclusivamente, à unidade econômica e social do âmbito familiar, (SEGATO, 2003). Ainda são os homens, em maioria, que dialogam com o Estado e sociedade civil.

Na sociedade tradicional Sateré-Mawé as mulheres tinham participação preponderante na finalização do fabrico do pão de guaraná (bastão do guaraná), e no preparo do *çapó* (bastão do guaraná ralado na água) servido nos momentos importantes. Como destaca Lorenz (2008), era na etapa de lavagem dos pães de guaraná que se percebia a participação da mulher sateré-mawé durante as atividades de fabrico do guaraná. Pois,

[...] na sociedade sateré-mawé somente as mulheres adultas (mães) e velhas (avós) recebem das mãos dos padeiros, após breve descanso nos talos de bananeira, os pães de guaraná ainda frescos, moles e de cor castanha, para serem demorada e caprichosamente lavados. A lavagem dos pães de guaraná constitui-se, sem dúvida, no trabalho mais delicado do fábriço, o que não é suficiente para explicar a incursão feminina dentro do universo eminentemente masculino (LORENZ, 1992, p. 64).

Na comunidade tradicional Sateré-Mawé a divisão social do trabalho é marcada por uma divisão sexual que reserva aos homens a tarefa de beneficiar o guaraná, enquanto a mulher Sateré-Mawé é reservada a função de lavar o guaraná. O simbolismo do qual está imbuindo o trabalho da mulher Sateré-Mawé, busca cimentar as relações sociais entre os sexos no interior das comunidades tradicionais. Um dos mitos sateré-mawé da conta de que,

As mulheres Sateré-Mawé estão representadas, em síntese, no corpus mítico sateré-mawé, pelas figuras femininas de Uniaí, Onhiámuáçabê e Unhanmangarú. A partir disso podemos entender a participação das mulheres no fábriço, precisamente na lavagem dos pães de guaraná, uma vez que elas ocupam a posição de Onhiámuáçabê na "História do Guaraná" - a mulher-xamã, esposa e mãe. Onhiámuáçabê, cuja tônica central é a lavagem do cadáver do filho com sua saliva e o sumo de plantas mágicas faz nascer a primeira planta de guaraná, inaugurando a agricultura, ressuscitando seu

filho - o primeiro Sateré-Mawé -, e fundando a sociedade” (LORENZ, 1992, p. 65).

Lorenz (1998), aponta a quebra do tabu só pode compreendida a partir do mito de origem dos Sateré-Mawé. No processo na etapa de fabrico do guaraná, as mulheres ocupam a posição de *Onhiámuáçabê* cuja função foi lavar o cadáver do filho com saliva e sumo de plantas mágicas, fazendo nascer a primeira planta de guaraná. A quebra de tabu na divisão sexual de trabalho na etapa do fábrico (lavagem do pão de guaraná), resguarda para as mulheres a continuidade das suas funções míticas na vida social. Essa inversão está associada à mística feminina do excessivo cuidado, dos dedos delicados, perfeccionismo e destreza que os homens não têm. Nesse sentido, o mito vem para dar sentido a esta prática.

Nas aldeias sateré-mawé das Terras Indígenas (TI) Andirá-Marau e Coatá-Laranjal as mulheres têm participação preponderante na produção dos meios de subsistência de suas comunidades, conforme constatou o *Diagnóstico Sócio-Democrático Participativo da População Sateré-Mawé*, realizado em 2003. Os dados apontam que os Sateré-Mawé plantam, sobretudo mandioca, cará e batata, consorciados com outras culturas como milho, jerimum, macaxeira, cana-de-açúcar e feijão. De acordo com Teixeira *et al.*, (2005, p. 118) “os dados confirmam que a produção de quase todos os domicílios é destinada basicamente para a alimentação, mas uma parcela significativa desses domicílios comercializa parte da produção, especialmente através da venda para o regatão ou na cidade”.

Dentre os cultivos praticados nas aldeias, a produção e o cultivo da mandioca consiste em uma das mais importantes atividades de produção familiar praticadas pelos Sateré-Mawé, pois “ela é cultivada por quase todas as famílias, em razão de ser o elemento básico em sua alimentação” (TEIXEIRA, *et al.*, 2005, p. 125). O plantio da mandioca acontece no início do período de chuvas quando os Sateré-Mawé se organizam no sistema puxirum, para realizar o trabalho mais pesado na roça de cada família.

Nessa pesquisa constatou-se que os cuidados como o roçado é de encargo dos homens, “ficando o processo de fabricação da farinha e de outros derivados a cargo das mulheres, com a ajuda das crianças (talvez por ser considerada uma extensão das tarefas domésticas)” (TEIXEIRA, *et al.*, 2005, p. 126). Às mulheres cabe o processo produtivo dos derivados da mandioca da qual preparam a farinha (principal produto), a goma, o beiju, o tucupi e a crueira. Esses produtos são destinados, em primeiro lugar, à alimentação da família, o excedente costuma ser comercializado com o regatão ou no comércio da cidade.

Nota-se que a mulher sateré-mawé tem uma função social preponderante na organização do trabalho e da economia doméstica da Terra Indígena (TI) Andirá-Marau e

Koatá-Laranjal, já que cabe a elas produzir não somente a farinha, principal derivado da mandioca, como também praticamente todos os sub-produtos desse tubérculo.

Na área urbana o fenômeno se repete, por falta de oportunidades de emprego formal cabem as mulheres buscarem alternativas de subsistência para a família. Uma vez na cidade, a por volta dos anos de 1970, “para as mulheres, foi muito mais fácil encontrar um emprego nos trabalhos domésticos ou na produção artesanal. Para os homens, foi mais difícil encontrar um emprego num mundo que exigia uma certa qualificação ou habilidade que eles não tinham adquirido” (BERNAL, 2009, p. 97).

Atualmente, as comunidades Sateré-Mawé de Manaus têm como principal atividade econômica a produção e a comercialização do artesanato indígena confeccionado pelas mulheres. Isto acontece pelo fato de que residem nelas “a força e o fundamento da construção de uma forma nova de instalação e estruturação urbana” (BERNAL, 2009, p. 99). Nota-se que a partir da iniciativa das mulheres da etnia Sateré-Mawé vêm surgindo outras formas de fazer comunidade no espaço urbano de Manaus: associações de mulheres indígenas, conselhos e comunidades indígenas urbanas.

### **1.3 Visitando a Comunidade Sateré-Mawé I’nhã-bé**

Os Sateré-Mawé que estão nas comunidades étnicas localizadas em Manaus e em seu entorno têm a raiz comum dos clãs Me’yru (Dona Mariquinha) e Gavião (Senhor Quirino). Da união desse casal nasceram Tereza, Clara, Iracema, Raimundo, conhecido como Dico, e Nilson. Na Aldeia Ponta Alegre Dona Tereza casou-se com o senhor Abdão (falecido), dando origem às famílias que moram nas seis comunidades fundadas fora da Terra Indígena (TI) Andirá-Marau<sup>10</sup>. Desse tronco familiar tem origem a Comunidade Sateré-Mawé I’nhã-bé, localizada no Tarumã, comunidade na qual iniciamos a pesquisa de campo.

Tal logo longo conseguimos vencer as barreiras burocráticas com o Comitê de Ética e Pesquisa (CEP), estabelecemos os primeiros contatos com os sujeitos da pesquisa. A relação com o campo de pesquisa foi iniciada a partir do que propõe Roberto Cardoso de Oliveira (2000), segundo o qual o método etnográfico é constituído por três etapas de apreensão dos fenômenos sociais que são: o olhar, o ouvir e o escrever. Essas etapas permitem a maior proximidade entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, sendo esses procedimentos

---

<sup>10</sup> São elas: as Comunidades Y’apyrehyt e Waikiru, criadas respectivamente em 1990; a Comunidade Sahu-ape, fundada em 1996; as Comunidades Mawé e I’nhã-bé, ambas criadas em 2000; por último foi criada a Comunidade Waranã, em 2007 (PNCSA, 2008).

necessários tanto para a elaboração do conhecimento empírico como para a construção do discurso científico.

O processo de aproximação deste pesquisador com os sujeitos da pesquisa foi se dando aos poucos e de forma estratégica. Num primeiro momento, foi necessário rastrear pela rede de relações sociais estabelecidas pelos Sateré-Mawé da Comunidade I'nhã-bé com outros agentes sociais em Manaus. Essas relações servem de apoio para que eles se localizem (social e economicamente) e sejam localizados por meio delas. Foi por intermédio da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, que consegui<sup>11</sup> ter o contato pelo telefone com duas mulheres Sateré-Mawé: Ariá (Martha) e Móí, duas irmãs da segunda geração dos Sateré-Mawé que constituem a primeira geração nascida em Manaus.

Na COIAB obtive a informação que Aryá comercializava artesanato em um quiosque localizado na antiga Praça do Avião, no centro de Manaus. Espaço tradicionalmente conhecido pela venda de artesanato típico de origem indígena, a praça é ocupada por artesãos, entre homens e mulheres indígenas. Esses artesãos utilizam que utilizam matérias-primas locais como sementes de açaí, puca, morototo, fibras de arumã, fios de tucum e a jarina (chamada de marfim vegetal) para a confecção de artesanato étnico. Índios Tukano, Tikuna, Sateré-Mawé, dentre outras etnias e não-índios, vendem diretamente seus produtos nessa feira da Praça Terneiro Aranha, conhecida historicamente como “Praça do Porto”.

Com o contato telefônico em mãos, segui em direção à “feira de artesanato indígena” localizada próxima ao Porto de Manaus, onde, segundo a informação recebida, os Sateré-Mawé da Comunidade I'nhã-bé possuem dois quiosques para comercialização de artesanato indígena e ervas medicinais. Na feira de artesanato procurei localizar os Sateré-Mawé a partir dos sinais étnicos que a imaturidade do pesquisador tinha na sua primeira representação dos índios Sateré-Mawé veiculadas na mídia escrita e televisiva.

O meu procedimento de identificação estava fundado em aspectos primordialistas, os quais vinculam a identidade étnica à apresentação de estereótipos e padrões étnicos percebidos de imediato, por isso não consegui localizar os sujeitos sociais que eu pretendia pesquisar. Como esse critério para identificação não foi eficiente, perguntei para outros feirantes (indígenas e não-indígenas) qual era a localização exata dos quiosques ocupados pelos Sateré-Mawé.

Com a localização exata dos quiosques, aproximei-me tentando identificar no atendente os padrões (sinais) étnicos que para mim poderiam classificá-lo como um Sateré-

---

<sup>11</sup> Pelo fato de este item se constituir numa etnografia da comunidade, objeto deste estudo, impregnarei o verbo na primeira pessoa do singular.

Mawé. De imediato percebo que as duas pessoas, as quais eu estava procurando, não estavam no local indicado. Nesse primeiro contato, meu interlocutor foi um Wai-Wai esposo de uma das Sateré-Mawé que eu tentava localizar na feira de artesanato. Obtive a informação de que aconteceria uma festa no dia 19 de abril, na Comunidade I'nhã-bé, em comemoração ao Dia do Índio. Todos esses eventos se deram numa quarta-feira, dia 8 de abril de 2009.

Apresento-me apresento como pesquisador vinculado ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), e aproveitei para falar do meu interesse em realizar uma pesquisa com as mulheres da Comunidade I'nhã-bé. Sou informado que primeiro eu deveria falar com o Pajé da comunidade, o senhor Curum-Bené, mas que eu poderia estabelecer um contato prévio por telefone com a Marta (Ariá) para falar a respeito da pesquisa que estava iniciando.

Nesse contato com os Sateré-Mawé tudo foi se revelando voluntariamente para mim, principalmente o sentido do conceito índio enquanto categoria analítica. O olhar atento do pesquisador foi de imediato arquivando na memória informações sobre os nomes das sementes e das fibras utilizadas para a elaboração das peças comercializadas pelos Sateré na feira de artesanato indígena da Praça Terneiro Aranha.

Entre a infinidade de peças expostas (miniaturas de maracás, máscaras, colares, pulseiras, anéis de tucum, brincos de penas, cestos e outros artesanatos), as sementes são matéria-prima potencial para os Sateré-Mawé. Em meio a uma profusão de cores e formatos, fui tentando classificá-las com o auxílio da artesã: mesateté, paxiuba, paxiubinha, açaí, morototo, apuca, chumburna e açaí, dentre outras. Não por acaso, são nas sementes que os Sateré-Mawé encontram o seu mito de criação<sup>12</sup>.

Noto de imediato que o artesanato para os grupos indígenas que expõem seus trabalhos na praça vai além do significado econômico. Para os Sateré-Mawé, a venda das peças não consiste tão somente numa estratégia econômica necessária para a subsistência dessa etnia na cidade, mas apresenta-se como elemento de manutenção de uma cultura material diferenciada que surge como um fator de resistência e organização. Os trançados, as tramas e as sementes trabalhadas apresentam-se como elementos diacríticos de identidade que os diferencia dos demais etnias.

---

<sup>12</sup> Os Sateré-Mawé têm uma relação mítica com as sementes dos frutos do guaraná (uma trepadeira silvestre) que é uma espécie de auto-imagem desse povo. Segundo o mito, os Sateré nasceram da curiosidade de um menino que desobedeceu às ordens da mãe, isolada pela família por ter-se rendido a um amor proibido. O filho rejeitado foi proibido de transpor a fronteira do rio. Com a transgressão da lei, o filho pagou com a vida a desobediência à família. Mas do olho desse menino nasceu a primeira fruta de guaraná que deu origem ao povo Sateré.

O primeiro encontro com os Sateré-Mawé aconteceu em 13 de abril, após termos agendado um encontro por meio de um contato telefônico, quando pude falar dos meus interesses científicos em relação à Comunidade I'nhã-bé. O encontro ocorreu com vistas a estabelecer uma relação de confiabilidade, familiaridade e afetividade recíprocas entre os interlocutores da pesquisa: eu, o agente social pesquisador e as mulheres Sateré-Mawé, sujeitos da pesquisa.

Construídos os alicerces da minha entrada em campo, fui vislumbrando o mundo do outro quando coube ao inexperiente pesquisador estabelecer, também, uma relação de cumplicidade ética com os sujeitos da pesquisa. A partir desse momento foi constituindo-se uma relação de aproximação do campo da pesquisa. Coube, antes de qualquer coisa, estabelecer um elo de ligação com a comunicativa e politicamente engajada Marta Ariá que, a partir de então, tornou-se a minha interlocutora com os Sateré-Mawé.

Nessa primeira interlocução, a jovem indígena discorreu sobre as dificuldades pela quais a Comunidade I'nhã-bé passava. Falou sobre a falta de perspectiva para os jovens que concluem os estudos da educação básica na “aldeia” e precisam deslocar-se para Manaus, para dar continuidade aos estudos; falou das dificuldades mais imediatas, bem como a falta de recursos para a reconstrução do Centro Cultural da comunidade, destruído nas últimas chuvas e, ainda, da necessidade de recursos para a realização das festas da comunidade.

Constituído o diálogo, após ouvi-la por aproximadamente 30 minutos, falei-lhe do meu projeto de pesquisa, assim como os seus resultados que poderia dar mais visibilidade à comunidade étnica e, especialmente, às ações sociais desenvolvidas pelas mulheres da comunidade. Entretanto, sou questionado em relação aos benefícios materiais que eu poderia oferecer à comunidade, visto que, eles sempre contribuíram dando informações para pesquisadores, professores e alunos que, uma vez concluídas as pesquisas, publicavam seus livros e jamais retornaram à comunidade.

Reafirmei o caráter relevante da pesquisa e o meu compromisso em retornar para comunidade os resultados da pesquisa, na forma de dissertação. Assim, estabelecido o primeiro diálogo franco, recebo o convite formal para conhecer, no dia 19 de abril, a Comunidade Sateré-Mawé do I'nhã-bé. “No convite lia-se: “Conselho Indígena I'nhã-bé do Povo Sateré-Mawé da: Aldeia I'nhã-bé convida a participar do Grande Ritual da Tucandeira, Entrada: 01 quilo de alimento não perecível”.

O acesso ao local da pesquisa, ou seja, a Comunidade I'nhã-bé não foi fácil, alguns obstáculos se impuseram no caminho. No domingo, 21 de abril de 2009, sai para o campo da pesquisa às 8 horas e 30 minutos. Na Avenida Ephigênio Salles, embarquei no transporte

coletivo que seguiu sentido centro de Manaus passando pela avenida Constantino Nery. Desembarquei no Terminal I e às 9 horas e 10 minutos, e embarquei no ônibus da Linha 120 sentido Ponta Negra. Mas a mudança repentina do tempo poderia se tornar um obstáculo a mais para o meu acesso ao campo da pesquisa.

Durante a viagem fui construindo o mapa mental do meu percurso até a Comunidade I'nhã-bé. O olhar atento foi tomando como referência as avenidas, ruas, ruelas e igarapés que entrecortam Manaus. No trajeto, um ir e vir interminável de veículos coletivos, transportadoras, carros de passeios e motocicletas pelas avenidas Ephigênio Salles, Constantino Nery, São Jorge, Coronel Teixeira, Ponta Negra e tantas outras ruelas que pela pequenez e sinuosidade se escondem ou se perdem no anonimato.

Ao mesmo tempo, fui percebendo a Manaus dos contrastes sociais, culturais, geográficos e ambientais. Como defini-la, decifrá-la? Nas palavras de Tocantins (2000, p. 21), defino como a “Manaus cercada de verde e banhada de negro”. De costas para o rio Negro, o centro antigo dos gradis franceses caracterizado como uma área comercial e de transição de trabalhadores e trabalhadoras do subemprego. Em contraste, a supervalorizada região da Ponta Negra que é ao mesmo tempo espaço de lazer, de especulação imobiliária e rota de acesso para os bairros periféricos da região do Tarumã. Dito por alguns como o espaço mais democrático de Manaus.

O olhar atento foi apreendendo o desconhecido, o não-percebido e, especialmente, o campo da pesquisa que ia se constituindo aos poucos. No ônibus era perceptível a interação dos usuários que, de forma expansiva, conversavam indiferentes aos diferentes destinos de cada um: a Ponta Negra, a Praia do Tarumã, os bairros periféricos em busca de lazer. Mas a inquietação era geral, a chuva que ia se intensificando a medida que nos aproximávamos do destino final.

Equivocadamente desembarquei na Ponta Negra e tomei um transporte alternativo até a *Marina do Davi*. Chegando ao local obtive a informação de que o acesso à Comunidade I'nhã-bé é feito pela Prainha do Tarumã. Chegando a esse local, eu deveria fazer a travessia de barco pelo rio Tarumã-Açu e desembarcar no Igarapé do Tiú. Não restou alternativa que não fosse esperar a chuva passar, retornar à Ponta Negra e tomar outro transporte coletivo até o local indicado. Apesar das informações desencontradas e da chuva que foi se intensificando o compromisso com a pesquisa não deixou a frustração abater o pesquisador.

Retornei à Ponta Negra e embarquei às 11 horas e 46 minutos no ônibus 012 rumo à *Avenida do Turismo*. Mas, em função da chuva o ônibus não estava acessando a *Prainha do Tarumã*. Desembarquei em meio a chuva torrencial, busquei abrigo em um ponto de





acomodado e seguro. Então, à medida que nos afastávamos do ponto de embarque a chuva fina foi dando lugar a uma chuva intensa.

O ambiente urbanizado foi ficando para trás enquanto a paisagem natural ia emoldurando de verde as margens do rio Tarumã-Açu. Foi impossível não suscitar em mim a mesma visão romântica que tiveram os primeiros viajantes e naturalistas que passaram pela Amazônia.

A precipitação atmosférica fez subir uma névoa fina e esbranquiçada acima da vegetação de mata densa reforçando a atmosfera nostálgica e natural. Tudo parecia muito harmônico: o rio, o homem, os animais e a vegetação natural, aparentemente preservada. O rio e a floresta se fundindo numa simbiose ontológica da vida, compondo o quadro natural que eu via extasiado. Senti-me o mais privilegiado dos seres humanos por estar protagonizando tal experiência. Naquele momento, para mim, eu era o mais intrépido dos “desbravadores” que travaria o primeiro contato com índios isolados.

Chegamos à Comunidade I'nhã-bé que fica encravada numa encosta à direita de quem está subindo o rio. Todo o trajeto entre o embarque na margem do rio Tarumã-Açu e o desembarque no Igarapé do Tiú não ultrapassou 25 minutos. Indiferentes à chuva, alguns adolescentes nadavam enquanto outros observavam sob a copa das árvores nossa chegada.

Tal cenário evocou em mim a visão romântica do “bom selvagem”, dócil e pacífico, convivendo em harmonia com a natureza. Por um momento imagino “a terra, abandonada à sua fertilidade natural e recoberta de florestas imensas jamais mutiladas pelo machado, oferece a cada passo reservas de provisões e refúgios aos animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos entre eles, observam, imitam-lhes o engenho e elevam-se ao instinto dos animais” (ROUSSEAU, 2002, p. 164). Experimentei das visões naturalistas dos viajantes de séculos atrás (Vide figura 5).

Mas procurei afastar de mim as pré-noções e os pré-julgamentos porque a eu estava vivendo uma experiência que, segundo Barth (2000, p. 137), “encerra a totalidade social e não nos deixa compreender as forças que nos afetam”. Nesse caso, a partir de então, com a minha entrada no campo de pesquisa, a tarefa etnográfica consistiu em mostrar a dinâmica das situações e mapear esse mundo ressurgente, habitado pelas pessoas, sem que o saibam.

Na comunidade fui recebido numa maloca que parecia ter a função de cozinha comunal. Nesse mesmo espaço, outros visitantes indígenas e não-indígenas interagiam com os nativos da comunidade étnica. Munidos de máquinas fotográficas e filmadoras de última geração, os visitantes observavam todos os preparativos do *Grande Ritual da Tocandeira*.

Nesse primeiro momento, optei por não utilizar os recursos do diário de campo, do registro fotográfico e, nem tampouco, do gravador de voz por considerar uma ação muito invasiva por parte do pesquisador. Nesse primeiro contato ainda estava se estabelecendo, entre mim e os sujeitos da pesquisa, uma relação de familiaridade, reciprocidade e confiança mútua. Assumi a postura que recomenda Oliveira (2000), os atos de olhar, ouvir e escrever. O escrever, que constitui a terceira etapa de apreensão dos fenômenos sociais, aconteceu tão logo se deu a minha saída do *locus* da pesquisa e cheguei em casa.

Como os reparos do barracão não foram concluídos, porque não terem conseguido a palha branca para a cobertura, os convidados concentravam-se no espaço coletivo que parecia ter a função de cozinha comunal para se protegerem da chuva. Pude perceber que a minha presença na comunidade era motivo de atenção e interesse por parte dos Sateré-Mawé. Constatei os olhares curiosos e questionadores, principalmente dos mais jovens que participavam de todos os preparativos da festa.



**Figura 6:** Mapa Situacional das Comunidades Sateré-Mawé no Rio Tarumã Açu

**Fonte:** PNCSA: Indígenas nas Cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba, 2008.

Como minha anfitriã não havia chegado à comunidade, sentia-me deslocado mesmo que eu tentasse demonstrar que estava à vontade. Fui questionado por uma jovem Sateré-Mawé se eu já havia bebido o *tarubá*<sup>13</sup>, a “bebida deles”. Prontamente a jovem indígena me ofereceu uma grande cuia (que circulava pelos convidados) contendo a bebida ritualística. Interpretei que se tratava de um sinal de boas vindas e, sem cerimônia, eu aceitei bebendo diretamente no recipiente, demonstrando que havia apreciado a bebida. Naturalmente juntei-me aos demais e passei a acompanhar atentamente os preparativos da festa, principalmente, do ritual da tucandeira.

Constatei que cada grupo de comunitários desempenhava uma função específica. O Tuxaua, sentado em uma pequena maloca recebia e conversava com as lideranças visitantes, entre elas, as etnias Mura, Tukano e Munduruku. O pajé, Senhor Curum-Bené, recepcionava os visitantes e auxiliava as adolescentes no preparo dos alimentos que seriam servidos no almoço (frango, macarrão, peixe). Concluído o preparo da alimentação, a comida foi colocada sobre a mesa onde já estavam dispostas gamelas (recipiente esculpido em madeira) de pé-de-moleque<sup>14</sup>, mingau de banana, farinha de mandioca e água.

Nesse mesmo espaço havia um pequeno grupo de rapazes que preparavam as luvas para o *Grande Ritual*. Neófitos e veteranos se revezavam laboriosamente nos preparativos do ritual que culminariam no momento máximo da festa. Dentre eles, dois iniciados prendem pelo abdômen, entre o trançado de uma luva de palha denominada por eles *tipiti*, as entorpecidas formigas tucandeira, cientificamente denominadas *Cryptocerus Atratus*. As formigas, coletadas previamente, são presas uma a uma com o abdômen para dentro do receptáculo de palha que depois de preparado, é encaixado na luva de palha, ornada com um penacho de penas de araras.

Um terceiro adolescente movimentava com uma flecha a infusão de folhas trituradas de caju e taperebá que estava dentro uma bacia de plástico, na qual estavam mergulhas as tucandeira. Fui informado que a mistura tem a propriedade de “adormecer” as formigas, que seriam acordadas pelo Pajé com baforadas da fumaça do cigarro de *tauari*. Esse procedimento foi adotado para que as formigas pudessem ser encaixadas nas tramas da luva. Essa etapa do *Ritual da Tucandeira* foi descrita por Uggé (1993, p. 66) da seguinte maneira:

---

<sup>13</sup> É uma bebida de procedência indígena, feita de mandioca descascada e ralada, formando beijus, que vão ao forno de torrar farinha, para cozimento. Levam três ou quatro dias para fermentar, colocando-se depois os beijus em água limpa, para amolecerem, ou “incharem”. Assim feito, é coada a quantidade de líquido suficiente e açucarada ou não. Ao ficar pronta a bebida é servida nas festas, reuniões amigáveis, putiruns, ajuris (mutirão) e rituais (CASCUDO, 1977).

<sup>14</sup> O pé-de-moleque é um doce regional feito a partir da goma da macaxeira e castanha-da-Amazônia e servido nas festas regionais da região.

[...] de manhã, é preparada uma bacia com água misturada com folhas de cajueiro. A água fica marrom claro. Com muita atenção são despejadas do Tum-Tum para a bacia, as formigas Tucandeira são levemente remexidas na água. Depois de poucos minutos as formigas ficam inertes, adormecidas sem nenhum sinal de vida exterior. Neste momento já foram preparadas as luvas da Tucandeira (sarripé). São luvas tecidas de fibras vegetais (warumá) típicas para este ritual. As luvas podem ser cilíndricas, redondas, ovais ou de várias outras formas conforme a finalidade do ritual a ser realizado.

Noutro espaço próximo, um grupo de rapazes preparava a tintura a base de jenipapo que seria utilizada nas pinturas corporais. Observei que todos esses eventos, tantos os executados pela moças quanto pelos rapazes, são supervisionados pelo pajé.

Constatei por meio dessa experiência vivida que o ritual da tucandeira<sup>15</sup> oportuniza a construção de relações sociais, políticas e econômicas com parentes, visitantes não-índios e lideranças de outras comunidades. É a ocasião propícia para os intercâmbios tão necessários à subsistência da comunidade étnica, em que se aproveita para comercializa o artesanato (de sementes, fibras e penas) produzido pelas mulheres e homens da comunidade. São realizadas as trocas rituais e principalmente as trocas de experiências entre as lideranças (tuxauas) das comunidades presentes. É o que diz Alvarez (2008, p. 14-15):

Como rito de passagem, o *waumat* marca a mudança de *status* de uma criança para a categoria de jovem, que implica tanto a transformação em caçador e tradicionalmente em guerreiro, como a entrada na categoria de homens que podem se casar e formar uma nova família. Tem um outro dado que reforça esta interpretação que é que os não sateré (seja branco, mestiço ou pertencente a outro grupo étnico) que quer se casar com uma mulher Sateré têm que passar pelo ritual da tocandira para ser aceito pelo grupo [...]. No plano político este modelo se apor também à relação com os tuxauas. Estes dados permitem afirmar que o ritual introjeta este paradigma político.

Nessa ordem, o sentido da *Festa da Tucandeira*<sup>16</sup> supera a visões primordialistas que tratam o empiricamente dado pelo próprio empírico, descrevendo e analisando o conjunto das representações como uma atividade com fim em si mesma. Uma seqüência de eventos presenciados nos decorrer desse dia memorável deu-me a impressão de ter o ritual um significado eminentemente político e cultural. Na perspectiva de Almeida *et al.* (2008, p. 27),

---

<sup>15</sup> Alvarez (2005) e Pereira (2007), falam de ritual da tocandira, veaperiá e waumat; Lorenz (1992), refere-se ao ritual da tucandeira. Os Sateré-Mawé em Manaus fazem referencia ao Ritual da Tucandeira, à dança da tucandeira.

<sup>16</sup> O ritual é dividido em três partes: a preparação que é iniciada dias antes; o ritual propriamente dito, finalmente a reintegração do *status* do iniciado (ALVAREZ, 2005).

O primordialismo, enquanto estático e naturalizador, predefine os indivíduos através de laços de sangue, religião, linguagem, região e ‘costumes’. Este tipo de operacionalidade, fundado num princípio essencialista, enfatiza a crença na uniformidade e nas origens ‘ancestrais’ das comunidades étnicas, recusando conceituá-las consoante um fator coletivo ou político-organizativo variável, caracterizado pela heterogeneidade, e negando-as como um fator contingente ou variável nas relações sociais.

Como num *set* de filmagens cinematográficas, por volta das quatorze horas o repórter de uma rede de TV presente na comunidade, pede para que o pajé faça uma simulação do ritual da tucandeira. Ele e sua equipe não poderiam esperar até o horário determinado para a realização do ritual. Atento, procuro registrar mentalmente os acontecimentos que se sucediam em torno da simulação, que foi registrada com máquina filmadora pela equipe de reportagem. Vejamos o seguinte diálogo:

**Repórter:** *Vamos filmar!* **Pajé:** *Busca lá meu chapéu!* [cocar de penas de arara azul] Inicia-se a filmagem. **Repórter:** *Estamos aqui para acompanhar o grande ritual da tucandeira! Conte para nós Senhor Curum-Bené, qual o significado do ritual da tucandeira?* **Pajé:** *É para o guerreiro ficar forte... ser guerreiro. A luva ele vai oferecer para uma moça... Se ela não se guardou o guerreiro não agüenta a dor.* **Repórter:** *E se ela não for virgem, o que acontece?* **Pajé:** *O guerreiro não vai agüentar a ferrada...* **Repórter:** [insiste] *E se a moça não se guardou, o que acontece?* **Pajé:** *Ela vai perder o guerreiro [...]. O guerreiro não agüentar a ferrada... Vai sentir muita dor!* (Diário de Campo, 2009).

O diálogo segue sempre abordando aspectos culturalistas conduzido pela lógica exotizada do não-índio. O que estava em jogo era o fato de a jovem ser virgem ou não, não sendo, tal circunstância seria imperdoável para os padrões cultural e moral de um não-indio. A situação presenciada também nos remete à uma reflexão em Bourdieu (2007, p. 651-653), segundo o qual há aqui “a vivência intensa da experiência, tomá-la como objeto de observação, aplicando a refletividade”. No decorrer daquela tarde concentrei minha atenção no *Ritual da Tucandeira*, na tentativa de compreensão do seu sentido: cultural e/ou econômico.

O ritual inicia e segue marcado por vários elementos diacríticos da cultura Sateré-Mawé: as pinturas corporais, os cocares de penas de arara, chocalhos e buzinas (flauta de madeira), colares e adornos de sementes. A falta de cobertura do barracão de festas não



desanimou os participantes e expectadores do ritual. O tarubá era servido de tempos em tempos, cuja cuia é socializada entre guerreiros, neófitos e convidados, confirmando sua propriedade de bebida inebriante que “juntamente com o caxiri anima as festas, puxiruns e dão disposição para as caçadas” (CASCUDO, 1977, p. 85).

A equipe de TV não perdia uma imagem. Todos os momentos eram registrados por equipamentos eletrônicos de última geração (protegidos por um grande guarda-chuva preto). O Tuxaua assopra uma buzina num ritmo cadenciado e com sons guturais convoca os neófitos, veteranos, cantador e visitantes. O grupo musical posiciona-se perfilado ao lado do Pajé, que inicia o ritual dirigindo-se ao centro do barracão proferindo palavras de boas vindas aos participantes e visitantes.

No centro do barracão foi instalada uma cerca exclusivamente para o ritual. Sobre ela, simetricamente, repousam as luvas da tucandeira enfeitadas com penas de arara. Os aspectos simbólicos do *Ritual da Tucandeira* foram interpretados por Alvarez (2007) da seguinte maneira:

As penas de arara vermelhas representam as armas e a guerra, as flechas, e as penas de gavião real amarradas na ponta representam a vingança e a coragem do gavião real. Por sua vez as penas do peito do gavião que são enroladas no suporte das penas de arara representariam os pelos pubianos da moça/tocandira. A luva onde são colocadas as formigas tem suas bordas pintadas com urucum, e representaria o sangue da tartaruga, morta pelo gavião em vingança a morte de seu pai (ALVAREZ, 2007, p. 12).

Estrategicamente, o pajé e o Tuxaua repousaram as luvas (*saari ou sarripé*) sobre dois suportes de madeira afixados no meio do barracão. A ação foi seguida por uma seqüência de cantos marcados pelo som dos chocalhos e das buzinas (flautas) confeccionadas de bambu. A introdução das luvas nas mãos do iniciado foi iniciada com uma seqüência de movimentos de que fricção que tem por objetivo irritar as formigas, potencializando as “ferradas”.

Observei que os iniciados e os participantes dançavam num ritmo cadenciado, marcado por pisadas fortes, ao som de chocalhos afixados no tornozelo direito dos *neófitos*. A coreografia apresentava uma variação na qual o pé direito golpeava o solo com mais força, ao mesmo tempo em que os iniciados se deslocavam lateralmente para frente e para trás. Tudo isso acompanhado por movimentos da caixa torácica. Cabia ao primeiro da fila coordenar a cadencia e o ritmo da dança da tucandeira. Constatei que a finalização do tempo das ferroadas (ferradas) era marcada pela quantidade de cantos e voltas no semicírculo, mas pude observar certa flexibilidade.

De tempos em tempos o Tuxaua proferia palavras de incentivo aos jovens e rapazes. Na sequência um a um foi se submetendo às ferroadas e a cada finalização, visitantes e participantes exaltavam a atitude de coragem do guerreiro. No momento final, os visitantes e parentes foram incentivados a participarem do ritual. Em conversa com Ika da Silva Vieira, Kywi (gavião), perguntei sobre o sentido do ritual. Disse ela que: *Se a festa está bastante animada, ela chama mesmo para meter a mão... Tem que fazer mesmo, senão não vai sustentar a mulher. Por isso que meu marido não me sustentou* (Kylwi, Entrevista, 2009).

O papel social da mulher é bem definido nas três fases do ritual. Todas podem assistir, mas a participação na dança é permitida apenas as não-casadas. Elas entram na dança junto com outros homens jovens e rapazes, para acompanhar os candidatos à ferrada. Na primeira etapa do ritual (da preparação), a mulher solteira auxilia o rapaz na realização de sua pintura corporal a base de jenipapo. Uma das minhas informantes relatou que: *A moça ajuda o rapaz a pintar o corpo para poder conhecer melhor. Assim agente pode conhecer o rapaz, e o rapaz conhecer a moça. Fazer amizade, conhecer, sabe.... Se o rapaz gostar da moça ele oferece! Porque a tucandeira é a moça.* (Kywi, entrevista, 2009).

Nesse primeiro contato, procurei superar meu temperamento introvertido e, ao mesmo tempo, pude observar fragmentos de um modo de vida que desejava conhecer. A minha possibilidade de pesquisa dependia desse estabelecimento de relações de camaradagem – proximidade, familiaridades e confiança mútua –, a partir das quais surgiriam os contextos de convivência com as/os informantes e iniciei a etnografia do campo.

A Comunidade<sup>17</sup> I'nhã-bé foi fundada em dois mil pelo casal Zeila da Silva Vieira (Kutera<sup>18</sup>) e Benedito Carvalho Vieira (Curum-bené) do clã gavião. Localizada na margem esquerda do Igarapé Tiú, a 1300 metros da sua foz com o Igarapé (rio) Tarumã-Açú, no sentido da jusante da sua foz está o rio Negro a uma distância de 11.900 metros. Seguindo a jusante por 12.800 metros está o porto de Manaus, perfazendo uma distância de aproximadamente 26 KM, ou 45 minutos de viagem de barco a motor de popa.

Em data posterior volto à comunidade. Nos dois dias que passei no campo vou percebendo com são estabelecidas a organização política e social da Comunidade I'nhã-bé. As minhas primeiras percepções de campo são retomadas na elaboração dos esquemas interpretativos e explicativos da cultura Sateré-Mawé.

---

<sup>17</sup> Contatamos que tanto o termo “comunidade” quanto “aldeias” são utilizadas pelos habitantes do I'nhã-bé para situar o local de moradia desse grupo étnico.

<sup>18</sup> Dona Zeila da Silva juntamente com suas irmãs fundaram a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), e foi uma das mulheres pioneiras na organização do movimento dos índios no Amazonas.



Noto que entre eles a organização do parentesco é do tipo família extensa matriarcal, pois inclui os consanguíneos (filhas, filho e netos), os parentes afins (genros e noras) e aliados. Não seria diferente, pois “todas as sociedades humanas, sem exceção, forma até hoje, em graus diversos, regidas pelo parentesco. Os grupos de dependência e de residência formados pelo parentesco engendram uma solidariedade multifuncional, determinando casamentos, heranças, regulação dos conflitos, cultos, etc (LABURTHER-TOLRA; WARNIER, 2009, p. 105).

Os mais velhos exercem uma autoridade moral sobre os indivíduos da comunidade. A função de autoridade política e administrativa é exercida pelo Tuxaua Ramaw-Wató, que é o único filho homem fundadores da comunidade. É perceptível que, a partir do falecimento de dona Kutera, sua filha Mói (cobra) adquiriu mais prestígio diante da comunidade.

O Tuxaua é eleito pelos adultos para um mandato de quatro anos (podendo ser reeleito), e atua, ainda, como coordenador do *Conselho Indígena I'nhã-bé do Povo Sateré-Mawé*. As funções de liderança consistem na mediação das relações do grupo com as instituições políticas indígenas e não-indígenas da sociedade nacional como a FUNAI, COIAB, SEDUC e SEIND, dentre outras. O Tuxaua à frente da liderança política Ramaw-Wató toma decisões que visam ações que se revertam em benefícios para a comunidade, assim como representa o grupo em eventos que tratam de questões indígenas. Na função de coordenador da associação, ele busca implementar projetos que revertam em melhorias para comunidade.

O pajé é o senhor Curum-Bené, como líder espiritual ele detém o conhecimento do uso terapêutico e ritualístico das plantas. O sincretismo do pajé articula elementos das tradições cristã, afro-brasileira e dos mitos e rituais sagrados sateré-mawé. Simultaneamente, assumem a religião *Adventista do Sétimo Dia* e guardam o preceito do sábado. Não trabalham a roça, nem recebem pesquisadores.

Na estrutura social dessa comunidade meninos e meninas gozam de plena autonomia e liberdade. São espontâneos e brincalhões, quando não estão juntos dos adultos exploram o entorno das habitações, simulam danças, catam na língua mawé. Sem qualquer tipo de vigilância ou restrição por parte dos adultos, nadam no igarapé e tomam banho na “bica” para aliviar o calor amazônico. Pode constatar que tanto os meninos como as meninas maiores exercem funções dentro da estrutura social da comunidade.

Cabe a menina acordar cedo acender o fogo da cozinha comunal e mantê-lo sempre vivo no transcorrer do dia. É função dos meninos e das meninas irem várias vezes durante o dia buscar água na “bica” para o consumo da comunidade. Também realizam pequenas

atividades para os adultos como alcançar um copo de água, carregar objetos durante as caminhadas pela mata, entre outras coisas. Além disso, quando não estão na escola pública, passam parte do dia na escolinha da comunidade aprendendo a língua mawé com o Orestes, o professor indígena visitante.

Os conflitos entre as crianças são resolvidos sob a ameaça de uma “bolacha” (palmatória) confeccionada pela Kutera, estrategicamente colocada sobre a mesa da cozinha comunal. Os maiores submetem os menores a brincadeiras um pouco hostis, mas consideradas naturais. Não percebo uma intervenção dos adultos, que tratam com naturalidade.

Os mitos estão presentes nas representações das crianças, e parece exercer uma função social. Um pouco antes de dormir, sou advertido pelos menores sobre a existência da preguiça gigante que mora para os lados do igarapé e sobre o curupira que mora depois da escolinha, e vêm à noite assustar. O imaginário das crianças é permeado pelo mítico e pelo fantástico presentes nas narrativas das crianças que advertem o caraiuí (eu, o professor branco).



**Figura 7:** Manaus, Comunidade I'nhã-bé, Cozinha comunal ao lado da Casa da Kutera.  
**Fonte:** Wagner dos Reis Marques Araújo, 2009.

Os espaços sociais na comunidade são organizados a partir das unidades domésticas e dos espaços considerados de uso coletivo: o centro cultural, a casa e a cozinha da Kutera, a casa do Ramaw-Wató e a cozinha da Irá, sua esposa, a casa do Projeto Pró-Chuva, a casa da

Mói, a casa do Ariá, a casa de farinha e a escolinha. Essas habitações são construídas têm suas estruturas e laterais em madeira, mas os seus telhados são cobertos por palha branca, conforme mostra a figura 7. A casa do Projeto é a única que possui uma estrutura de alvenaria e madeira. Na comunidade, “a área que lhes corresponde constitui a base insubstituível de todas as atividades sociais e também econômicas, considerando que as peças artesanais que produzem são fabricadas nos próprios espaços domésticos da habitação” (ALMEIDA *et. al.*, 2008, p. 29).

O roçado medindo aproximadamente 25 x 20 metros está localizado à esquerda da escolinha. No plantio utilizaram a técnica tradicional da roça de toco ou coivara, intercalando o plantio de cará, macaxeira, mandioca, abacaxi, manga, caju e raízes, que o Tuxaua denominou de “agro-frutíferas”. Segundo a liderança, o período prolongado de estiagem deste ano está prejudicando o roçado. No entanto o que é produzido não garante a subsistência da comunidade, por isso dependem da aquisição gêneros alimentícios no comércio local.



**Figura 8:** Manaus, Comunidade I'nhã-bé, casa do Projeto Pró-Chuva.  
**Fonte:** Wagner dos Reis Marques Araújo, 2009.

Eles afirmaram que ocasionalmente caçam e pescam, mas nesse período o igarapé está com o leito baixo por isso os peixes escassearam. A área ocupada pela comunidade não

oferece frutos que eles possam coletar como pupunha, açaí e tucumã, por isso os alimentos consumidos pelos Sateré-Mawé são industrializados. Os resíduos plásticos são queimados.

O Centro Cultural<sup>19</sup> I'nhã-bé está localizado acima do igarapé, constituindo um amplo barracão onde a comunidade se reúne para as reuniões políticas, realizar seus rituais, receber visitas ilustres, pesquisadores e universitários, ou para preparar as apresentações culturais. Nesse sentido, o barracão é o *locus* político ou a *agora* no sentido grego, no qual as relações políticas e culturais da comunidade são cimentadas.

Como o barracão está sem a cobertura de palha branca, a cozinha da Kutera é o espaço no qual eles se reúnem atualmente para receber visitas e deliberar sobre os assuntos da comunidade. Nesse espaço as famílias se reúnem para realizar as refeições comunitárias e passam a maior parte do tempo conversando ou fazendo artesanato. O trabalho com o artesanato é realizado quase que exclusivamente pelas mulheres que são a maioria.

Um outro espaço utilizado coletivamente é a casa da Kutera, que abriga quatro famílias: Milka (Ranayan), Marta (Ariá), Ilka (Kywi), e o senhor Curum-Bené o pajé. Todas as filhas dos fundadores da comunidade são casadas; a primeira tem seis filhos, a segunda tem cinco e a terceira um filho. Por ser espaçosa abriga também os parentes que visitam a comunidade. Constatei que o uso da rede possibilita a utilização do espaço por aproximadamente vinte pessoas. Essa habitação é formada por uma peça única e indivisa, sendo ocupada tanto pelos homens como pelas mulheres ligados pelo parentesco.

A casa do *Projeto Pró-Chuva* foi construída há aproximadamente seis meses com recursos do governo do Estado do Amazonas, em parceria com a Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SDS). As calhas instaladas nas laterais do telhado abastecem duas caixas d'água com capacidade para 2000 mil litros cada uma, servindo para o consumo doméstico (Figura 7). O Tuxaua Ramaw-Wató está ocupando esse espaço com sua esposa Irá (Tikuna) e suas três filhas, a mais é considerada Tikuna. Mas segundo seu depoimento será apenas enquanto permanecer na liderança.

A comunidade I'nhã-bé não possui estrutura de saneamento básico. Não existem banheiros ou fossas sanitárias. Ramaw-Wató afirmou que esse é um dos problemas para o qual ele busca solução, por isso vem tentando implantar um projeto que visa construir banheiros coletivos. As crianças andam descalças pela comunidade e estão sujeiras às verminoses e doenças, segundo nos informou o tuxaua.

---

<sup>19</sup> O termo Centro Cultural é utilizado por eles para nomear o espaço onde são realizadas as reuniões sociais do grupo. Embora eu não tenha ouvido referência ao termo “barracão”, esse espaço adquire o mesmo significado que o barracão possui na comunidade indígena tradicional.

Apesar do *Projeto-Luz para Todos* ter passado na área sateré-mawé, a comunidade não possui ainda energia elétrica instalada pela Manaus Energia. No horário entre 19 e 21 horas, um gerador movido à diesel é ligado para que eles possam preparar a alimentação noturna, assistir o noticiário da TV, a programação evangélica, fazer artesanato e conversar. Nesse ritmo segue a vida dos 36 moradores na Comunidade I'nhã-bé, entre crianças, adolescentes e adultos vivendo no limiar do urbano e do rural.



## CAPÍTULO II – DETERMINANTES ÉTNICOS E DE GÊNERO NO TRABALHO DOMÉSTICO

### 2.1 A invisibilidade do trabalho doméstico na sociedade brasileira

No Brasil o trabalho doméstico traz consigo o estigma e os resquícios da escravidão da Colônia e do Império. A escravidão colonial reafirma na modernidade os sentidos de trabalho indigno, degradante e aviltante em relação à atividade manual<sup>20</sup> que, naquele período, era realizada por mulheres e homens negros escravizados. Daí a necessidade de interrelacionar a situação presente do trabalho doméstico com o processo histórico, fazendo emergir o preconceito e as relações de invisibilidade e exploração que estão na base deste tipo de trabalho.

Nos fins do século XIX o trabalho que era realizado por negras cativas, pagens e mucamas nas casas-grandes e nos sobrados patriarcais deixa de ser trabalho escravo e para tornar-se trabalho remunerado antes mesmo de 1888. Com isso os serviços outrora atribuídos à escrava passam a ser realizados pela empregada doméstica. Como esse tipo de trabalho é tido como de base familista, é relegado às mulheres que têm que compatibilizá-lo com a educação dos filhos e a carreira profissional, quando lhes é permitido trabalhar fora de casa.

Ao analisar a literatura que aborda o trabalho escravo, especialmente aquele que era realizado por escravos domésticos alugados por seus senhores para terceiros, encontramos outros elementos para a compreensão de como a desvalorização do trabalho doméstico foi construída social e culturalmente a partir do século XIX.

Naquele contexto o termo “empregado doméstico” passa a ser utilizado para designar o trabalho executado por escravos alugados. De acordo com Malhereiro *apud* Freire (1966, p. 247), “a população se habituara de tal forma ao trabalho servil que o próprio termo alugado passou a designar empregado doméstico”. As relações de trabalho mudam, mas não muda o seu *status*. Esse dado confirma a hipótese de que o trabalho doméstico surge como ocupação profissional a partir das atividades que eram realizadas por negras e negros escravizados.

Na medida em que ocorre a substituição da mão-de-obra escrava pela assalariada vai se forjando a invisibilidade do trabalho manual, em especial o trabalho doméstico. Os serviços realizados no interior da casa (lavar, limpar, passar e cozinhar) e os da rua (venda de

---

<sup>20</sup> Na Grécia Antiga o trabalho manual já era desvalorizado. Era realizado por escravos (estrangeiros e vencidos em guerra), enquanto que a atividade teórica, considerada digna do homem nobre, constituía a essência fundamental do cidadão da *polis* que era um bem a ser alcançado (CHAUI, 2007).

quitandas, doces e frutas), antes executado pela mão-de-obra escrava, passam a ser remunerado. Mesmo adquirindo o *status* de atividade profissional com o abolicionismo, o trabalho doméstico continuou a ser realizado pela população pobre formada por negros libertos e mestiços.

Nas cidades como no campo, tanto os “negros de ganho” como as negras e negros cativos submetiam-se às classes senhoriais tradicionalmente dependentes da mão-de-obra escrava. Tão logo surgiram as primeiras idéias de emancipação de negros e negras escravizados foi colocado em questão a necessidade de braços para o trabalho, principalmente para o trabalho na lavoura. Por isso, no início do século XIX, já se buscava pela colonização estrangeira<sup>21</sup>. Com as mudanças das relações de trabalho entre senhores, escravos e ex-escravos o trabalho escravo ou servil misturou-se ao trabalho livre, passando a ser realizado por negros forros ou livres.

Nas cidades o trabalho que era executado pela mão-de-obra escrava estava, quase sempre, relacionado à esfera privada das classes senhoriais, ainda que as atividades fossem realizadas na esfera pública. De tal modo que,

Para a venda das mercadorias, nas ruas, eram escolhidas, em geral, as negras de melhor aparência [...]. Nos arredores, em chácaras, junto aos ribeirões, amontoavam-se as lavadeiras. Eram, na maioria, escravas [...]. Os jornais estavam repletos de anúncios de aluguel de escravos. Alugavam-se domésticos: amas, mucamas, cozinheiras, pagens, oficiais [...]. Repugnava ao branco o trabalho manual e a facilidade de quem se sujeitasse a ele era grande. Os anúncios se repetiam: Alugada. Precisa-se de uma que saiba cozinhar, engomar e de bom comportamento (COSTA, 1998, p. 279 - 280).

A partir da leitura de Costa (1998) constatamos que o caráter de invisibilidade e desvalorização que o trabalho doméstico adquire na contemporaneidade teve a sua origem nas transformações ocorridas nas relações de trabalho no século XIX. O trabalho doméstico surge, então, como ocupação profissional a partir das atividades que eram realizadas por negros alforriados e cativos, trazendo consigo as marcas do escravismo da Colônia e do Império.

De qualquer maneira, conforme os estudos de Kofes (2001) e Soratto (2006), o caráter de invisibilidade e desvalorização atribuído ao trabalho doméstico, é uma marca impressa pelo escravismo brasileiro. Kofes (2001) avança na discussão ao entender que a escravidão

---

<sup>21</sup> Segundo Costa (1998), em 1828, a inspeção da colonização estrangeira remetia, para São Paulo, 149 famílias e 72 pessoas avulsas, perfazendo um total de 928 colonos. Entre 1827 e 1837, cerca de mil e duzentos colonos foram localizados em diferentes pontos da província.

imprimiu marcas profundas não apenas nos “serviços domésticos”, mas também em todas as atividades que eram executadas por mão-de-obra escrava.

Kofes (2001) analisa a relação entre patroas e empregadas domésticas, focando as suas análises a partir da identidade, diferença e desigualdade que permeiam o “doméstico”. A pesquisadora parte do estudo do encontro de dois grupos sociais desiguais (patroas e empregadas). Para Kofes (2001), o primeiro grupo vai transferir os serviços da casa, considerados estafantes e repetitivos, para outras pessoas. O segundo grupo, conforme constata a pesquisadora, vai buscar nessa atividade desvalorizada e socialmente invisível uma ocupação profissional.

Nessa pesquisa a autora destaca que a palavra “escravidão” é recorrente nas falas das empregadas domésticas que, segundo a autora, o utilizam referindo-se

[...] por um lado, à explicação de sua própria existência como empregada doméstica: um sentido histórico propriamente dito (‘antes era uma escrava, hoje é a empregada doméstica’); e por outro lado, referindo-se à uma situação presente, expressando a falta de espaço livre, a ausência de liberdade: um sentido metafórico” (KOFES, 2001, p. 129).

No primeiro sentido a recorrência à escravidão evidencia o sentido aviltante e degradante do trabalho doméstico, considerado trabalho manual realizado no passado por escravas. No segundo sentido, “a recorrência à escravidão pode ser também encontrada no discurso das patroas para referir-se ao trabalho doméstico” (KOFES, 2001, p. 129). Ou seja, o trabalho doméstico é uma atividade que toma o tempo daquela ou daquele que dele se ocupa.

O estudo de Kofes (2001), aponta que a percepção dos dois grupos converge para o trabalho doméstico como aquela atividade que escraviza por não permanecer ou resultar numa obra, por isso precisa ser realizado cotidianamente. Visto do segundo modo o trabalho doméstico é percebido como uma atividade que aprisiona tanto a empregada doméstica como a dona-de-casa. Havendo, pois uma relação de dominação em que a patroa é revestida de relações de poder e dominação sobre a empregada. Uma das mulheres indígenas ouvidas nesta pesquisa revela que

Eu trabalhei na casa de uma mulher que eu acho que era das piores. Quando eu limpava toda a casa, ela vinha. Quando ela não vinha, mandava a mãe. Olhava, passava... Mas graças a Deus ela nunca me pegou. Nunca! Ela não tinha filhos. Ela tinha um monte de coisinhas. Bibelozinhos assim... E todo dia eu tinha que passar o pano (Regina, entrevista/2010).



A fala de Regina também confirma a não permanência o trabalho realizado. É dessa forma porque no mundo moderno, com o surgimento de uma esfera social (que é a esfera do capitalismo), a atividade humana é restrita ao labor (reprodução da vida) em detrimento do trabalho (reprodução social). Não há espaço para a verdadeira ação que só acontece no espaço da política, conforme diz Arendt (2005).

Nessa ótica a filósofa critica a era moderna pela excessiva importância atribuída ao trabalho enquanto reprodução social, e mostra que na verdade não é trabalho aquela atividade que o operário faz, é labor. A diferenciação que Arendt (2005) faz, principalmente entre as categorias labor, trabalho e ação, possibilita avançar a discussão sobre trabalho doméstico no que diz respeito ao *status* dessa atividade. Para Arendt (2005 p. 15),

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural [...]. A condição humana do trabalho é a mundanidade. A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política **(Grifo nosso)**.

Das três atividades humanas, o labor é paradoxalmente a mais necessária e desvalorizada. O desprezo pelas atividades laborais se deve ao seu caráter imperativo e à fugacidade de seus resultados que desaparecem imediatamente pelo consumo, sem deixar vestígios. Nisso, o homem/mulher tornam-se animais *laborans* e não se sentem realizados em relação ao esforço que foi gasto, pois o consumo levou todo o fruto do *labor* não deixando nenhuma obra a ser lembrada. Foi-lhes garantida apenas a sobrevivência.

O aspecto de fugacidade que permeia as atividades domésticas também é apontado por Soratto (2006) como a causa da desvalorização do trabalho doméstico. De todo modo, a não permeância das atividades executadas compromete o sentido de realização da trabalhadora, pois “um trabalho que não é visto, é mais dificilmente apreciado e reconhecido” (SORATTO, 2005, p. 48). Não permanecendo, não é visto e apreciado, impossibilitando a satisfação pessoal da trabalhadora.

O desprezo pelas atividades laborais se deve ao caráter imperativo e à fugacidade dos seus resultados que desaparecem imediatamente pelo consumo, sem deixar vestígios, como indica Arendt (2006). Nestes termos categorizamos o trabalho doméstico como labor. Uma vez que o caráter de fugacidade, a necessidade de repetição, a ausência de marcas perenes que evidenciem os esforços despendidos e a sua relação com a esfera privada, são as características que desvalorizam essa atividade humana relegada às mulheres das classes subalternizadas.

A distinção feita pela autora entre trabalho, labor e ação é a base para a compreensão da desvalorização do trabalho doméstico que consiste numa ação humana, que não tem um fim em si mesma. Por isso “as atividades que precisam ser feitas quotidianamente para que a casa fique limpa, a comida na mesa e os filhos saudáveis, vestidos e bem alimentados, aparecem como uma dificuldade sempre em negociação, seja entre os membros da própria família, seja entre patroas e empregadas” (SORATTO, 2006, p. 45). Isto é, são atividades que escravizam independentemente de quem as executa, por apresentar um empecilho para outras realizações.

Outro aspecto apresentado por Kofes (2001) indica que os elementos estruturais da organização doméstica e familiar no período escravocrata são, ainda hoje, atualizadas pela existência da empregada doméstica, principalmente nas classes dominantes. Naquela sociedade escravocrata havia uma equação social e racial que relacionava trabalho manual e escravo. Esse aspecto indica que

A escravidão doméstica não impõe sua marca apenas no fazer, mas também nas atitudes e no comportamento daqueles que, na família, se socializam para o mando e para a disponibilidade de alguém que lhes atenda a vontade [...]. Se considerarmos que os negros livres passaram a compartilhar com os brancos pobres a pertinência às classes subalternas, que fornecem as empregadas domésticas para as famílias das classes superiores, cor e classe asseguraram a desvalorização do trabalho manual e também certos hábitos das famílias das classes que puderam e ainda podem ter empregadas domésticas (KOFES, 2001, p. 137).

Uma das mulheres indígenas ouvidas na pesquisa Nova Cartografia Social da Amazônia coordenada por um professor do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, ao qual somos vinculados, fez o seguinte relato:

Nasci no rio Xingu e de lá eu vim baixando; cheguei até o município de Altamira e agora, a minha etnia está alojada em Altamira no km 57 e eu vim

prá cá né, trabalhar em casa de família, Casei aqui em Belém, meu esposo era japonês. Moro perto do CIME em São Brás [...] eu vim prá cá sem nada, só com a roupa do corpo, por que eu fugi da minha família. **Eu fugi com uma família, e essa família me fez de escrava; eu trabalhava, trabalhava das seis às onze horas da noite, trabalhando, e eu não tinha, não recebia dinheiro, então não tinha salário [...]** O meu maior problema foi o sacrifício; eu não tinha recurso, eu tinha medo. Eu queria voltar pra lá pro meu povo, mas não tinha condição, não tinha dinheiro e eles não me soltavam, e eu chorava. Foi quando **eu tava desesperada**, que eu ia andando chorando, aí eu fugi. Aí cheguei na Praça da República, sentei chorando. Aí que ele me viu chorando (refere-se ao esposo), ele pensava que tinha acontecido alguma coisa; foi quando ele me estendeu a mão (M. O, Relato, PNCS/2006). (Grifos nosso)

Neste breve relato da trajetória M.O.J podemos identificar tanto a sua passagem pelo trabalho doméstico como os elementos que caracterizam as atividades domésticas como sobrecarregadas de um significado aviltante, para que as realiza. Ela aponta que a família que lhe dera fuga a aprisiona fazendo-a de escrava, o que a deixou desesperada e com medo: “não recebia dinheiro”, “não tinha salário” e “eles não me soltavam”. Longe da família e de sua etnia, sem uma rede de relações sociais, foge da família empregadora que a “fez de escrava”, porém sem “condição” de voltar para junto do seu povo perambula pelas ruas.

Nota-se que os efeitos do processo da abolição também são percebidos na concentração da mão-de-obra feminina no trabalho doméstico, quando a empregada doméstica surge como continuidade da escrava. Do mesmo modo que a empregada doméstica surge como continuidade da escrava, a relação entre patroa e empregada vai sustentar tanto as relações patriarcalistas e paternalistas, assomadas ao mito da democracia racial no Brasil.

O estudo de Kofes (2001) mostra que as relações paternalistas são fundadas no sentimento de gratidão ou ingratidão para legitimar a dominação patriarcal em que as vantagens (doações) e as relações afetivas tornam-se mecanismos para a dominação. Outro dado relevante apontado pela pesquisa indica que a possibilidade de circulação da empregada doméstica entre dois mundos sociais distintos favorece um tipo de dominação “pela ação combinada de dois modelos de relações: as relações familiares e as relações marcadas pela desigualdade de classe, e as noções de mandar e obedecer” (KOFES, 2001, p. 139).

Não se pode deixar de observar, ainda, que o trabalho doméstico é um tipo de relação profissional entre sujeitos desiguais (patroas e empregadas), que tem a sua origem na convivência entre senhor e escravo. Kofes (2001) diz ainda que

Nos termos da escravidão ou do assalariamento de um trabalho socialmente e duplamente desvalorizado – pelo caráter que lhe atribuiu a escravidão e

pela atribuição de um desempenho do papel feminino – constitui-se a estrutura do doméstico: convivência familiar e presença cotidiana de pessoas advindas de classes subalternas; o pagamento de um salário (combinado às doações) a um *fazer* que tanto caracteriza um trabalho quanto um papel social atribuído à mulher (KOFES, 2001, p. 139).

Nesse caso a subordinação de uma mulher diante da outra é legitimada em razão de a empregada doméstica desempenhar uma função que historicamente foi atribuída às mulheres negras e as agora as mulheres dos estratos sociais subalternizados. Outro dado refere-se à relação de dominação mediada pelo mando e pela obediência, legitimados pelas relações de camaradagem e por laços afetivos.

Está presente também nesse tipo de mandonismo patrimonialista o abuso sexual praticado pelos patrões as empregadas domésticas, como relata Juscimeire da etnia Wanano. Durante o I Encontro de Estudos sobre Mulheres da Floresta, ocorrido em Manaus em 2009, Juscimeire S. Trindade, da etnia Wanano, explicita as dificuldades encontradas em Manaus pelas mulheres indígenas do Alto Rio Negro. Vejamos:

Na época, as mulheres vieram lá das comunidades. Como em Iauaretê tinha um colégio de freira, colégio dos padres, nossas mães já foram, já assim internas nos colégios de freira. E depois que elas concluíram na época, eram formadas só na quarta série... Assim que elas saíram não tinha onde correr pra conseguir uma vida melhor pra elas. Elas foram trazidas na época de oitenta, setenta pra cá, pra cá pra Manaus como domésticas, para trabalhar na casa dos militares e na casa das salesianas, dos parentes das salesianas. E o que aconteceu na época? Elas vieram. **Como nós indígenas mulheres, que nós temos o nosso... Como a companheira falou aqui, fogão de barro,[o] cozinhar na lenha, carregar água na panela... Cozinhar peixe na água e sal, fazer o beiju, fazer o mingau de frutas, comer. E essas vinham na época que aqui na cidade não tinha, não sabia dos afazeres domésticos dos brancos.** Por isso elas eram expulsas da casa sem... Sem apoio nenhum ficavam na cidade marginalizadas na época, e não tinham como voltar para as suas regiões, da onde elas vieram. Aí com isso que foi... E elas eram abusadas também dos patrões e discriminadas, porque nós mulheres sofremos muitas discriminações (Juscimeire, entrevista/2009). (Grifo nosso)

Há dois elementos significativos na fala dessa informante para a compreensão do processo de inserção das mulheres indígenas no trabalho doméstico em Manaus. O primeiro se refere à inserção dessas mulheres no trabalho doméstico por intermédio de agentes da sociedade envolvente, neste caso, os militares e as religiosas e religiosos salesianos. No

internato<sup>22</sup> elas aprendem alguns códigos da sociedade envolvente: a língua e a escrita do branco, a religião católica, os costumes ditos civilizados. No entanto, não lhes são oferecidas às oportunidades para continuar os estudos secundários, fazendo com que elas se desloquem para Manaus. O segundo elemento diz respeito ao desconhecimento dos afazeres domésticos dos brancos que, segundo a informante, era motivo para discriminação, abusos e expulsão das indígenas da casa das famílias empregadoras. Este segundo aspecto converge para a situação de abandono relatada por outros sujeitos desta pesquisa.

Na leitura de Melo (1998) também encontramos a ideia de que o trabalho doméstico no Brasil é marcado por sua origem escravista, o qual era praticado de forma gratuita, ou quase gratuita, por mulheres livres ou escravizadas. Num arranjo posterior, mas similar ao praticado no período do pós-abolição, como pontua a pesquisadora, o trabalho doméstico era delegado às mocinhas, sob a denominação de ajuda e apadrinhamento, isto é, uma espécie de “ajuda contratada”, um tipo de costume que se manteve até meados dos anos 1950, principalmente nas regiões Nordeste e Norte do Brasil.

Nesse estudo também encontramos referência ao momento em que os serviços domésticos deixam de ser executados por mão-de-obra escrava tornando-se ocupação profissional. Melo (1998) chama a atenção para a história dos serviços (trabalho) domésticos no Brasil que não se diferencia do que ocorria nos Estados Unidos.

Aqui como lá, antes da abolição da escravatura, escravos domésticos eram encarregados das tarefas do lar. Ao longo do século XIX, as famílias tinham além das escravas domésticas a possibilidade de contar com mocinhas para uma espécie de ‘ajuda contratada’. Essa era uma fonte adicional de trabalho doméstico que no Brasil e nos Estados Unidos, depois da Abolição, tornou-se a maior fonte de trabalho feminino. A ajudante era enviada pela sua família para outra casa, como um passo intermediário entre a casa de sua família e o matrimônio (MELO, 1998, p. 1).

Nos anos de 1978, Saffioti<sup>23</sup> já pontuava que o assalariamento dos serviços domésticos teve a sua origem com o fim da escravidão no Brasil. Após término do trabalho escravo “uma imensa quantidade de meninas e moças [continuaram] a trabalhar em casas de

---

<sup>22</sup> Destinados a educar as crianças do Alto Rio Negro, hoje transformados em escolas municipais e estaduais, os internatos Salesianos recrutaram meninas e meninos indígenas de 1916 a 1989, onde recebiam o ensino primário, eram proibidos de falar suas línguas maternas, eram iniciados na religião católica e no aprendizado de hábitos e padrões estranhos a sua cultura (WEIGEL; RAMOS, 1993, p. 286).

<sup>23</sup> Os estudos sobre trabalho doméstico contaram com a pesquisa pioneira de Heleieth Saffioti, *Emprego doméstico e capitalismo* (1978), tornando-se referência para os trabalhos posteriores. Rompendo com o silêncio, a autora instigou a discussão do conceito de trabalho doméstico na Academia, problematizando seu *status* no modo de produção capitalista.

família em troca de casa e comida, como crias da casa. Ainda hoje se ouve casos do estilo” (SAFFIOTI, 1978, p. 36). Mesmo numa dimensão recém-adquirida, como atividade assalariada, o trabalho doméstico carrega o estigma de trabalho relegado aos escravos, não mudando seu *status* de trabalho subalterno e desqualificado.

Kofes (2001) considera que a escravidão imprimiu marcas profundas não apenas nos “serviços domésticos”, mas também em todas as atividades que eram executadas por mão-de-obra escrava. Nesse ponto concorda Soratto (2006, p. 52), ao afirmar que “é a escravidão dando ao trabalho manual o significado de degradante e aviltante, que, mesmo após a abolição, ainda pode explicar parte do preconceito e descaso em relação aos serviços domésticos”. Saffioti (1978) e Melo (1998) sustentam que o trabalho doméstico torna-se profissão assalariada com o fim da escravidão. Ou seja, para essas pesquisadoras com o fim da escravidão o trabalho doméstico torna-se ocupação profissional.

No estudo de Soratto (2006) os aspectos da desvalorização dos serviços executados pelas empregadas domésticas, que se manifestam nos salários e na precariedade dos direitos da trabalhadora, dificultam ou impedem o sentido de realização pessoal do sujeito. Outro dado apresentado pela pesquisadora indica que, ao ser realizado para terceiros, a autonomia e o controle sobre o trabalho são importantes para atenuar o custo físico dos “serviços domésticos”<sup>24</sup>. Isto é, ter o controle sobre as atividades realizadas atenuam os aspectos de invisibilidade e desvalorização que permeiam o trabalho doméstico.

Para Soratto (2006) o ponto de contradição do trabalho doméstico está nas ligações afetivas entre patroas e empregadas, que tanto podem ser importantes para que o trabalho não seja reconhecido como também podem ser uma armadilha, garantindo a posição servil da trabalhadora frente aos empregadores. De tal modo que, ao compartilhar o mesmo espaço, essas duas classes sociais desiguais estabelecem pontos de tensão, pois,

Nos serviços domésticos a relação entre patrões e empregados é influenciada pelo contexto em que esses serviços acontecem: o espaço privado da casa. Muitos dos conflitos que fazem parte dos serviços domésticos, principalmente no que se refere às relações entre patrões e empregados têm sua origem ligada a esse contexto. Como nos serviços doméstico a instituição empregadora é a própria família, cliente e patrão coincidem de uma forma que pode ser problemática. Nos serviços, as relações são sempre imediatas e principalmente quando o trabalho é na mesma residência todos os dias, a proximidade, a intimidade e a dependência criam um cenário propício para as ambiguidades e os conflitos

---

<sup>24</sup> Soratto (2006) utiliza o termo “serviço doméstico” para se referir às atividades domésticas realizadas por pessoas da própria casa ou àquelas delegadas à terceiros mediante o pagamento de salários ou em troca de favores.

afetivo que são, sem a menor dúvida, a grande temática dos estudos sobre a categoria, daí a relação amor e ódio que marca a profissão e que vem sendo associada à relação de dominação-servidão (SORATTO, 2006, p. 76).

De toda maneira, a desvalorização dos serviços necessários à manutenção do espaço privado da casa aponta um conflito gerado em torno dessas atividades conforme pontua Soratto (2006). Quando assumidos diretamente por pessoas da própria casa, o conflito se dá em torno da divisão dos serviços entre os membros. Mas se delegado a terceiros, “a problemática passa a ser a exploração, o desrespeito, a desqualificação de quem se ocupa desses serviços, as confusões afetivas entre patrões e empregadas e os constrangimentos da mistura entre o público e o privado” (SORATTO, 2006, p. 45).

Visto nesse contexto, as causas da desvalorização e da invisibilidade do trabalho doméstico são “as características da própria atividade, a posição dos serviços domésticos na economia de mercado, a mistura entre o público e o privado, o confronto entre classes sociais diferentes e os resquícios da herança do trabalho escravo, que marcam os serviços domésticos, sobretudo quando se convertem em profissão” (SORATTO, 2006, p. 47).

Outro dado relevante apontado pela pesquisadora consiste nas ligações afetivas que são estabelecidas na relação entre patroas e empregadas. É, também, na relação interpessoal que está o centro da possibilidade de dignidade e envolvimento no trabalho doméstico, conforme constatou a pesquisadora. Isto é, a possibilidade de satisfação pessoal da empregada doméstica é perpassada pelo reconhecimento pessoal por parte dos patrões. Regina Sônia Vilácio, índia Sateré-Mawé ouvida em nossa pesquisa, revela: Eu era referencia para as outras patroas. A minha patroa dizia assim: olha a Regina ela é assim. Eu tinha várias casas de famílias que eu fazia faxina, porque elas confiavam em mim (Entrevista,/2010).

Na ausência de relações de contrato modernas se estabelecem “tratos” ou “trocas” entre as empregadas domésticas e os empregadores (mulheres ou homens), o que favorece e pode resultar em diferentes situações de exploração por parte dos empregadores. Há também situações em que a empregada doméstica “cai nas graças” da patroa que chega a recomendar seu trabalho para outras mulheres, como é a situação relatada por Regina.

Brites (2005) aponta para essa discussão ao afirmar que tal postura favorece o desenvolvimento de relações personalistas e clientelistas, estruturadas na organização da família patriarcal, que levam os empregadores a assumirem posturas em relação às empregadas domésticas pouco profissionais.

Nessa pesquisa a autora conta que a flexibilidade e as “vantagens de negociar adiantamentos, faltas e até mesmo os ‘presentinhos’, ‘as sobras do jantar’, ‘as roupas velhas’

todos estes ganhos extra-salariais tão criticados pelos analistas acadêmicos eram [são] destacados como o que vale a pena no serviço doméstico” (BRITES, 2000, p. 11). Nesse caso as peculiaridades que tornam o trabalho doméstico vantajoso para mulheres de classe sociais subalternizadas, quando comparado com outras profissões mais regulamentadas, cria-se laços de dependência e subordinação, que se revertem em pagamentos extra-salariais (roupas usadas, gêneros alimentícios, remédios). Mas que mascaram a situação de exploração a qual são submetidas as empregadas domésticas.

Na literatura sobre o trabalho doméstico encontramos outros elementos relacionados à invisibilidade e à desvalorização do trabalho doméstico. Prosseguimos, então, nossa discussão apresentando os reflexos da desvalorização social do trabalho doméstico que se manifesta nos salários e na precariedade dos direitos da trabalhadora. A invisibilidade e a desvalorização são as principais características que dão o sentido social negativo ao trabalho doméstico, tanto no plano objetivo quanto no subjetivo.

Subjetivamente a desvalorização reflete no *status* do trabalho doméstico, pela falta de reconhecimento dessa atividade na economia capitalista, que é colocada à margem do mercado formal de trabalho, por ser classificada como não-trabalho e “por não se constituir como uma atividade lucrativa” (SORATTO, 2006, p. 114). Objetivamente a desvalorização do trabalho doméstico aparece, principalmente, nos salários e na precariedade dos direitos das trabalhadoras e trabalhadores, refletindo no alto grau de informalidade profissional.

**Brasil/Distribuição relativa da população ocupada e empregados domésticos  
segundo classes de rendimento – março 2010**

	<b>População Ocupada</b>	<b>Empregados Domésticos</b>	<b>Empregados Domésticos com carteira assinada</b>	<b>Empregados Domésticos sem carteira assinada</b>
menos de 1 salário mínimo	12,8	27,5	2,8	40,4
de 1 salário mínimo a menos de 2 salário mínimo a menos	38,8	62,0	79,9	52,6
de 2 salário mínimo a menos de 3 salários mínimos	19,2	8,4	13,7	5,6
de 3 salários mínimos a menos	8,2	1,4	2,5	0,9
de 4 salários mínimos	21,1	0,8	1,2	0,6
4 salários mínimos ou mais				

**Figura: 09**

**Fonte:** IBGE/ 2010.



A *Pesquisa Mensal de Emprego IBGE/2010* traçou o perfil dos trabalhadores domésticos nas seis principais regiões metropolitanas do Brasil estimando em 1,6 milhão o número de trabalhadores domésticos. Os dados dessa pesquisa indicam que quase um terço (27,5%) dos trabalhadores domésticos recebe menos de um salário mínimo, e entre os trabalhadores sem carteira assinada, essa porcentagem chega a 40,4%. Mas os mesmos dados indicam que 79,9% dos trabalhadores domésticos com carteira assinada recebem entre um salário mínimo e menos de dois salários mínimos, conforme figura 09.

Mesmo assim o trabalho doméstico/serviço é a principal fonte de emprego de mulheres e homens com opções limitadas de inserção no mercado de trabalho, dado os seus baixos níveis de qualificação e escolaridade.

Nas seis principais regiões metropolitanas pesquisadas pelo IBGE/2010, a predominância de mulheres (94,3%) e de pretos e pardos (61,8%), entre os trabalhadores domésticos é evidente. Contata-se também que 64% dos trabalhadores domésticos possuem menos de oito anos de estudos, como mostra a figura 10.

Distribuição dos Trabalhadores Domésticos segundo a escolaridade - março de 2006

	Total	Recife	Salvador	Belo Horizonte	Rio de Janeiro	São Paulo	Porto Alegre
sem instrução a menos de 8 anos de estudo	64,0	67,3	60,8	64,0	64,1	63,2	68,7
8 a 10 anos de estudo	21,5	16,8	22,7	23,0	23,8	20,8	17,6
11 anos ou mais de estudo	14,2	14,1	16,4	12,3	12,1	16,0	12,6
anos de estudo indeterminado	0,3	1,8	0,1	0,8	0,0	0,0	1,0

**Figura: 10**

**Fonte:** IBGE/2010.

Esses dados confirmam que o trabalho doméstico é uma alternativa para a mão-de-obra não especializada no Brasil, formada quase que exclusivamente por força de trabalho feminina. Ao mesmo tempo, essa atividade profissional é uma das mais precárias formas de inserção no mercado de trabalho também pelos baixos rendimentos auferidos.

A Lei nº 5.859, de 11 de dezembro de 1973, regulamentada pelo Decreto nº 71.885, de março de 1973, dispõe sobre a profissão do(a) empregado(a) doméstico(a), conceituam e atribuindo-lhe direitos. Para Saffioti (1978) o trabalho doméstico não possui uma natureza produtiva, pois a relação entre esse e as relações capitalistas se davam, exclusivamente, pelo mecanismo do exército de reserva industrial. Nos anos de 1970, a pesquisadora constatou que,

A profissão de doméstica é das que menos exigem qualificação. [...] A qualificação para o desempenho desta ocupação é, via de regra, obtida através do processo de socialização da mulher para o exercício de seus papéis futuros de dona-de-casa ou no próprio emprego. [...] A par disso, o emprego doméstico, dada a sua flexibilidade e baixa exigência em matéria de qualificação, é utilizado por parcela de mulheres pobres que desejam estudar no período da noite, a fim de ascender socialmente. Entre as mais jovens, sobretudo, aparece com frequência a idéia de que o emprego [trabalho] doméstico é bom para as moças pobres porque permite conjugar trabalho com estudo (SAFIOTTI, 1978, p. 57-58).

Naquele contexto a flexibilidade da atividade e a pouca exigência de qualificação, o tornava atrativo para moças pobres sem qualificação profissional para o trabalho industrial. Do mesmo modo oferecia a possibilidade de mobilidade social ascendente entre as classes subalternizadas, ao possibilitar conciliar o trabalho com os estudos noturnos. Safiotti (1978) aponta que a desvalorização acontece pela naturalização da qualificação para o exercício das atividades domésticas, isto é, a aprendizagem das atividades domésticas é pensada com parte do processo natural de socialização da mulher.

Outro aspecto apontado pela pesquisadora é o processo de “ressocialização” necessário para o desempenho do trabalho doméstico. No encontro de duas classes desiguais (patroas e empregadas), as diferenças sociais e culturais exigem que a trabalhadora assimile um conjunto de comportamentos por meio de um processo de “socialização secundário”. Nota-se, portanto, que “do vestir-se ao falar, observam-se certas transformações, algumas das quais ‘qualificam’ a empregada doméstica para o exercício de outras ocupações” (SAFIOTTI, 1978, p. 58).

**Brasil e Macrorregiões: Pessoal Ocupado no Serviço Doméstico Remunerado segundo o Sexo e a Cor – 1995**

(Em %)

Região	Homem		Mulher		Total	
	Branca	Não-branca	Branca	Não-branca	Branca	Não-branca
Norte	25,78	74,22	19,35	80,65	19,67	80,33
Nordeste	21,39	78,61	20,47	79,53	20,54	79,46
Sudeste	58,77	41,23	49,70	50,30	50,34	40,66
Sul	73,37	26,63	71,79	28,21	71,88	28,12
Centro-Oeste	52,79	47,30	36,05	63,95	37,12	62,88
<b>Brasil</b>	<b>48,86</b>	<b>51,14</b>	<b>43,98</b>	<b>56,02</b>	<b>44,31</b>	<b>55,69</b>

**Figura: 11**

**Fonte:** IBGE/PNAD 1995.

Obs. A variável cor é acrescenta as pesquisas sobre trabalho doméstico em 1995.

Melo (1998, p. 15) apresenta os dados do IBGE/PNAD sobre o trabalho doméstico remunerado por macrorregiões segundo o sexo e a cor, constando que no Norte e Nordeste há quase 80% de não-brancos inseridos no trabalho doméstico (Figura 11). Os dados indicam que o trabalho doméstico é feito maciçamente por mulheres e possui uma articulação com a estratificação étnica. Esta constatação nos permite, portanto, visualizar o corte das assimetrias de gênero e etnia presente no trabalho doméstico e a sua relação com uma forma de estratificação étnica.

Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD/IBGE, 2005) confirmam que existem no Brasil aproximadamente 6,6 milhões de pessoas no trabalho doméstico, das quais 93,4% são mulheres. Destas, 55% são negras; e, do montante das trabalhadoras no país, 17% encontram-se no segmento do trabalho doméstico. Em muitos casos, são mulheres migrantes jovens e adultas, de culturas e etnias consideradas inferiores, que buscam no trabalho doméstico mobilidade social ascendente.

Além desses aspectos, constata-se que “as empregadas domésticas geralmente estão entre as mulheres consideradas mais pobres do país. Possuem educação mínima, grande parte delas é migrante e sua cultura e etnia são aviltadas” (BRITES, 2007, p. 282). Dada a desvalorização do trabalho doméstico, se encontram nesta categoria as maiores taxas de trabalhadores informais, isto é, de empregadas domésticas<sup>25</sup> sem registro profissional em carteira recebendo menos de um salário mínimo<sup>26</sup>.

Não podemos deixar de destacar, a despeito da sua forma de contratação, que o trabalho doméstico no Brasil é desempenhado nas condições mais adversas e com diferentes tipos de relação, frente a uma legislação trabalhista precária, no que se refere às garantias da(o) empregada(o) doméstica(a). Por tratar-se de uma relação que acontece no ambiente doméstico, a trabalhadora é sujeitada às arbitrariedades dos empregadores.

Como pode ser visto, a literatura que aponta as marcas da desvalorização do trabalho doméstico no Brasil é fecunda. Os fatores que podem explicar essa desvalorização são diversos: as marcas do escravismo, a fugacidade das atividades, a legislação trabalhista

---

<sup>25</sup> Para o Ministério do Trabalho, deve ser considerado empregado doméstico aquele maior de 16 anos que presta serviços de natureza contínua (frequente, constante) e de finalidade não-lucrativa à pessoa ou à família empregadora, no âmbito residencial. Integram a categoria os(as) seguintes trabalhadores (as): cozinheiro, governanta, babá, lavadeira, faxineiro, vigia, motorista particular, jardineiro, motorista particular, entre outras (MTE, 2007).

<sup>26</sup> Em estudo publicado pelo DIEESE, a análise da remuneração, em classes de salário mínimo, das trabalhadoras que atuam no emprego doméstico indica o percentual das que recebem menos que um salário mínimo oscila entre 30,9% (Porto Alegre) e 39,3% (Distrito Federal). As que recebem exatamente o salário mínimo são 33,2% em Porto Alegre e 55,4%, no Distrito Federal (DIEESE, 2007).

precária, a naturalização da aprendizagem, os baixos salários e a informalidade. Mas outras discussões sobre a desvalorização do trabalho doméstico são possíveis, é preciso considerar outras categorias de análise como o gênero. Na próxima seção pretendemos colocar em discussão o trabalho da mulher (as atividades domésticas) visto a partir do foco de gênero.

## **2.2 O trabalho da mulher visto a partir do foco de gênero**

Na constituição da maioria das sociedades, as diferenças de gênero prestam-se, universalmente, à construção das diferentes categorias sociais que formam a totalidade. Nas sociedades ocidentais os indivíduos assumem seus papéis sociais diante do grupo com base nas diferenças sociais, culturais e principalmente de gênero. Nas sociedades de castas ou tradicionais, as categorias sociais são construídas quase sempre a partir dos seus mitos fundadores, lendas e textos sagrados, em que são estabelecidos o lugar e a função de cada indivíduo dentro do grupo. Mas tanto na sociedade envolvente quanto nas sociedades tradicionais as relações sociais de são por laços de parentesco que pode ser por afinidade ou consanguinidade, pelas relações de proximidade territorial e por contratos social e econômico.

No que se refere às diferenças entre os sexos, podemos afirmar que esta distinção é primária por se tratar de diferenças anátomo-fisiológicas, existentes entre os homens e as mulheres. Nesse caso, as diferenças biológicas atribuem à categoria homem animal racional dotado de *lógos* os atributos homem ou mulher.

Se por este atributo podemos reconhecer uma categoria social (mulher) estamos diante da fêmea da espécie humana. Tal categoria confere a mulher a possibilidade de se tornar uma esposa e mãe, uma professora universitária feminista ou uma empregada doméstica em certas relações de poder. Nesse caso, podemos afirmar que o atributo mulher é construído, ou seja, “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”, como disse Beauvoir (1970).

Nesta acepção, o ser mulher é construído por relações assimétricas de gênero (mulheres e homens, mulheres e mulheres, homem e homem, e outros). Sua posição dentro de cada sistema social, a valorização ou desvalorização do seu trabalho e o seu *status* dentro da instituição família são construções de gênero no humano. Ou ainda, a categoria social “mulher” refere ao sexo social construído a partir da diferença.

Scott (1995) afirma que as categorias raça/etnia e gênero são construções sociais. No entender de Strathern (2009, p. 120), “aquilo que está sendo construído é compreendido como se fossem os próprios papéis sociais e, do mesmo modo, o mundo cotidiano que os normaliza, como imagens ideais ou estereotipadas das relações entre os sexos”. Dentro dessa perspectiva,

analisamos, aqui, a construção social do sentido do trabalho doméstico em meio às relações assimétricas de gênero.

Mas o dado complicador reside no fato de que nas sociedades ocidentais predominam relações de gênero hierárquicas que se expressam em posições sociais desiguais. Relações que têm reflexo no mundo do trabalho e nas relações entre os sujeitos sociais. Esse aspecto tem reflexo no trabalho da mulher, ou melhor, nas atividades que são relegadas à mulher.

De todo modo, a invisibilidade do trabalho da mulher – nos diferentes quadros de carreira, na pesca, na agricultura, no trabalho doméstico, etc – se dá a partir das assimetrias de gênero, classe e etnia/raça. Aspectos que, consequentemente, irão conferir ao trabalho da mulher uma tripla estigmatização. Ou ainda, podemos afirmar que o trabalho doméstico está intimamente relacionado à determinadas classes e etnias. Além disso, histórica e socialmente ele é considerado uma atribuição da mulher, fazendo parte do seu processo de socialização iniciado na família.

Pode-se observar que nas diferentes sociedades ocidentais o trabalho consiste na atividade humana intencional que visa à produção de um bem (artefato, produto) ou serviço que tem valor de uso e valor de troca. Tal definição do trabalho é recente e teve sua elaboração teórica influenciada pelo modo de produção capitalista.

Nessa acepção contemporânea, o trabalho orientar-se-á por sua especificidade, por uma lógica própria e por finalidades distintas, decorrentes do fim que se quer alcançar: a produção de mercadorias, bens ou serviços. Se o entendemos enquanto atividade criadora e criativa, o trabalho livre e assalariado pode ser a condição de transcendência e expressão do homem/mulher.

Foram as transformações ocorridas no alvorecer da Modernidade, principalmente no que se refere aos avanços e progressos da ciência e da tecnologia, que provocaram mudanças radicais na estrutura da sociedade ocidental. No bojo dessas transformações, nasce o capitalismo industrial e com ele o trabalho adquire outro estatuto. Como marco histórico da divisão social do trabalho, “as atividades de produção e reprodução social diferenciam-se e especializam-se, sendo desempenhadas por distintos indivíduos ou grupos” (CATTANI, 2006, p. 103). Mas se a trajetória da humanidade é a história da luta do homem para dominar a natureza, o homem afastou a mulher dessa trajetória e da história da humanidade, da vida pública e do mundo do trabalho.

Nas sociedades industriais modernas, as diferenças entre as noções do trabalho realizado pela mulher e pelo homem podem ser grandes. Há diferenças significativas quanto à remuneração, às funções e ao *status* do trabalho exercido pela mulher. Como o início das

mudanças e progressos na organização econômica, social, política e cultural da humanidade, ocasionadas pela produção e reprodução dos meios de existência, às mulheres são relegados os trabalhos de casa: a cozinha, o cuidados com a prole, o artesanato, a cerâmica e as primeiras atividades ligadas à agricultura. Para Engels (1984), porém, a primeira divisão social do trabalho que aparece no interior da sociedade é entre homens e mulheres.

Na Grécia Antiga o surgimento da cidade-estado e da esfera pública ocorreu às custas da esfera privada e do lar. Naquela cultura o que distinguia a esfera familiar era que nela os indivíduos viviam compelidos por suas necessidades e carências. Para Arendt (2005, p. 40), “o fato de que a manutenção individual fosse a tarefa do homem e a sobrevivência da espécie fosse a tarefa da mulher era tida como óbvia; e ambas estas funções naturais, o labor do homem no suprimento dos alimentos e o labor da mulher no parto, eram sujeitas à mesma premência da vida”. Embora a mulher não participasse da esfera pública que, por sua vez, era a esfera política, e não existisse enquanto cidadã da *Polis*, suas funções dispunham de *status* na esfera privada.

Com o advento do capitalismo e, particularmente, a partir da Revolução Industrial (1759), a mulher é integrada ao processo produtivo. Sua inserção não se realiza com a intenção de emancipá-la, mas para expropriar-lhe sua mais-valia<sup>27</sup>. Mesmo porque, sem ser liberada das tarefas domésticas, a mulher passa a ser duplamente discriminada e explorada: na esfera doméstica pela família e no âmbito da fábrica pelo empresário capitalista. Submeteu-se às longas jornadas de trabalho, salários inferiores ao do homem, assédio moral e sexual, dentre outros fatores.

Dado a sua fugacidade e as mudanças ocorridas no mundo do trabalho, o trabalho doméstico adquire o *status* de não-trabalho, trabalho precário, trabalho não produtivo ou trabalho morto que não produz lucros para o capital. Prost (1992) e Hobsbawm (2003), sinalizam para as mudanças ocorridas no mundo do trabalho no fim do século XVIII e início do século XX, como responsáveis pela desvalorização do trabalho realizado na esfera privada, como indicamos na seção anterior deste capítulo.

Nas sociedades pré-industriais, as mulheres eram sobejamente valorizadas em seu trabalho. Não havia feminilização do trabalho, conforme aponta Hobsbawm (2003, p. 276):

---

<sup>27</sup> Karl Marx vai definir a mais-valia como sendo o trabalho não pago pelo capitalista. Ou seja, é o tempo de trabalho excedente que o trabalhador entrega ao capitalista depois de ter trabalhado o suficiente para produzir o valor da sua própria força de trabalho.

Os agricultores precisavam das esposas para o trabalho da fazenda, bem como para cozinhar e criar os filhos; e os mestres-artesãos e pequenos lojistas necessitavam delas para conduzir o seu comércio [...]. Não existiam ocupações puramente femininas (exceto talvez a prostituição e os divertimentos públicos a elas assimilados) que não fossem, normalmente, levadas a efeito, a maior parte do tempo, dentro de uma casa [...].

Como indica Hobsbawm (2003), foi a partir da divisão social do trabalho quando se separa casa-trabalho com a industrialização, a mulher passa a ser excluída da economia socialmente reconhecida. Ao passo que as tarefas caseiras e profissionais eram realizadas por homens e mulheres no seio do mesmo grupo doméstico, a divisão sexual<sup>28</sup> não era vista como uma desigualdade ou sujeição, em razão de que,

A subordinação da mulher ao homem era marcada pelos costumes como naqueles lares rurais em que a mulher, permanecendo de pé, servia o homem e esperava que ele acabasse de comer antes de sentar à mesa. Mas as tarefas domésticas nem por isso eram desvalorizadas [...] inversamente, os homens também faziam serviços para casa, preparando lenha, fabricando os utensílios e móveis, para não precisar comprá-los (PROST, 1992, p. 40).

Naquele contexto, ambos trabalhavam tanto na agricultura como nas manufaturas, fabricando utensílios para casa e para o mercado. Além disso, o homem também realizava os serviços da casa. Homens e mulheres compartilhavam tanto das atividades domésticas como das atividades econômicas. Isto é, às mulheres da zona rural, eram oferecidas vantagens, possibilitando, assim, um meio de ganhar um pouco de dinheiro e contribuir com a economia doméstica (HOBSBAWM, 2003).

Nota-se que a dona-de-casa do século XIX desempenhava papel relevante no âmbito da família, pois à mulher estava confiada a gestão da vida cotidiana. Mas, ainda que por volta dos fins do século XIX tenham ocorrido transformações no padrão de vida de mulheres trabalhadoras da “proto-industrialização”<sup>29</sup>, a sua posição não se modificou para melhor, embora alguns tipos de manufatura fossem exclusivamente femininos.

---

<sup>28</sup> A divisão sexual do trabalho diz respeito à separação e distribuição das atividades de produção e reprodução sociais de acordo com os sexos dos indivíduos. Consistindo, portanto, numa uma das formas mais simples e, também, mais recorrentes de divisão social do trabalho (CATTANI, 2006).

<sup>29</sup> A proto-industrialização consistia em indústrias domésticas e a domicílio para a venda em mercados mais amplos. Essas indústrias conhecidas, conhecidas como “exploração máxima” chegaram a expandir-se sob certas circunstâncias, com o auxílio da nova mecanização em pequena escala (especialmente a máquina de costura) e de uma força de trabalho notoriamente mal paga e explorada (HOBSBAWM, 2003).

Hobsbawm (2003) ressalta que à proporção que eram excluídas as ocupações proto-indústrias, em função da emergente industrialização, a indústria doméstica deixou de ser um empreendimento familiar e tornou-se um trabalho mal pago que as mulheres podiam executar em casa, permitindo que elas combinassem trabalho pago com a supervisão da casa e dos filhos. Há uma separação, a partir de então, entre as funções familiares e o trabalho remunerado propriamente dito.

O trabalho do tecelão, anteriormente executado no interior das residências, e com o auxílio de toda a família, transfere-se para as indústrias que são substituídas por máquinas na produção de tecidos de lã e de algodão. Prost (2002) lembra também que a mudança do trabalho da casa para a fábrica não consistiu apenas na mudança de localização espacial, mas em mudanças que refletiram na organização do trabalho.

O trabalho feminino vai perdendo *status* e, gradativamente, “o trabalho assalariado do homem adquire uma nova dignidade, e a mulher que fica em casa se torna a empregada do marido: o que importa não é que ela trabalhe em casa, e sim que o faça para outra pessoa” (PROST, 1992, p. 41- 42). Marta Marialva, uma das mulheres Sateré-Mawé que entrevistamos neste trabalho revela que,

O trabalho doméstico é ruim. Até hoje eu prefiro trabalhar fora e fazer com que outras pessoas façam para mim... No trabalho doméstico todo dia é aquela mesma coisa. Todo dia tem que ser a mesma coisa. É muito difícil o trabalho doméstico (Marta Marialva, Entrevista, 2010).

Nota-se que a mudança da casa para a fábrica não é apenas uma mudança espacial, trata-se de uma mudança no próprio estatuto do trabalho: assalariamento, delimitação da jornada de trabalho, mudanças que criam a possibilidade da delimitação do local e do tempo de trabalho. O trabalho realizado fora de casa possibilita emancipação e *status* para a mulher em detrimento do trabalho doméstico, como ilustra a fala de nossa entrevistada.

No contexto da Revolução industrial a “separação entre o espaço produtivo e o espaço doméstico transforma o sentido da divisão sexual das tarefas, e introduz na casa a relação entre o patrão e o criado, antes característica da burguesia. É algo tão pouco tolerável que, no conjunto da sociedade, torna-se anormal trabalhar no espaço privado de qualquer outra pessoa” (PROST, 1992, p. 42). Esse aspecto confirma a divisão sexual do trabalho na sociedade contemporânea.

Dois aspectos são interessantes ressaltar, ao analisar o trabalho da mulher a partir do foco de gênero. Por um lado, as mudanças no estatuto do trabalhado decorrente da industrialização fizeram o trabalho assalariado das mulheres adquirir caráter emancipador.



Mas, por outro lado, o trabalho doméstico passa a ser denunciado como alienação e sujeição ao homem, portanto, trabalhar fora se torna sinal de emancipação (PROST, 1992).

Enquanto operária a mulher não está livre das tarefas domésticas, consideradas estafantes e repetitivas e, como “empregada doméstica o faz por salário na casa de outrem; mas não está livre de continuá-lo em sua própria casa, na volta do emprego” (ALBORNOZ, 1994, p. 88). Desse modo, a mulher se torna a serva do marido, dos filhos e do patrão. Este, o seu senhor, a quem ela devia obediência e servidão.

Perrot (2001), ao historicizar a luta das mulheres, destaca que na sociedade dita tradicional, a família é uma empresa e todos concorrem para sua prosperidade e, nessa medida, os trabalhos domésticos não era o apanágio exclusivo das mulheres. Segundo Perrot (2001), com a indústria têxtil a domicílio, ocorrem trocas de papéis, o homem passa a cozinhar ou varrer; e a mulher vai para o tear acabar sua peça de manufatura, como também indica Hobsbawm (2002).

Assim como Prost (1992) e Hobsbawm (2002), a pesquisadora observa que a implementação do capitalismo industrial na Europa levou a divisão sexual das tarefas e a segregação dos espaços ao ponto mais alto, ao definir estritamente o lugar de cada sexo. Se à mulher cabia a maternidade, a casa, as tarefas não-qualificadas, subordinadas e tecnologicamente específicas; ao homem, a madeira e os metais. Isto é, o homem trabalha na fábrica e a mulher em casa, ocupando-se do trabalho doméstico na esfera privada, mesmo que esse trabalho não fosse na sua própria casa, na condição de camareira, criada.

Prost (1992) e Hobsbawm (2003) apontam a industrialização no final do século XVIII e início do século XX, como um processo catalisador da desvalorização dos serviços domésticos. O primeiro pontua que, enquanto mulheres e homens trabalhavam ao mesmo tempo, dividindo tarefas e os mesmos espaços domésticos, os serviços domésticos não eram desvalorizados e a divisão sexual do trabalho não era vista como desigualdade e sujeição. Mas o segundo pontua que, quando a industrialização separa casa-trabalho e ganhar dinheiro passa a ser tarefa predominantemente masculina, a figura feminina é excluída da economia socialmente reconhecida e valorizada.

As considerações de Prost (1992; 2001) e Hobsbawm (2003) acerca dos serviços dos serviços domésticos indicam que, com a separação entre a casa e o local de trabalho, as mulheres são excluídas da economia publicamente reconhecida, agravando sua tradicional posição de inferioridade em relação aos homens por meio da nova dependência econômica. Além disso, a unidade familiar associando domicílio e trabalho, produção e consumo, num mesmo espaço, deixam de existir no campo.

Nas fábricas de tecidos do século XIX, o trabalho era feito por mulheres, e a vigilância por homens. A separação entre as atividades de produção e as de reprodução social, conforme o sexo dos indivíduos, denuncia a divisão sexual do trabalho constituindo, desse modo, uma das formas mais recorrentes de divisão social do trabalho:

Tradicionalmente, a esfera feminina restringiu-se ao mundo doméstico privado, da produção de valores de uso para o consumo do grupo familiar, da reprodução da espécie e do cuidado das crianças, dos velhos e dos incapazes, enquanto que as atividades de produção social e de direção da sociedade, desempenhadas no espaço público, eram atribuições masculinas (HOLZMANN, 2006, p. 101).

Ao efetivar-se a transferência do espaço produtivo da mulher da esfera doméstica para a esfera pública (indústria), ela leva consigo toda a demarcação de gênero circunscrita à cultura do patriarcado. A divisão sexual das tarefas e a segmentação dos espaços são elementos que mantêm a cultura do patriarcado no trabalho fabril (TORRES, 2005). Embora a mão-de-obra feminina e infantil fosse empregada maciçamente no processo industrial após a introdução de máquinas no processo fabril, “a distinção entre trabalho de homens e trabalho de mulheres já foi considerada como expressão de atributos e capacidades inatas aos indivíduos, diferentes em homem e mulheres” (HOLZMANN, 2006, p. 101).

No início do século XX o trabalho da mulher na indústria ainda estava, predominantemente, concentrado nos poucos ramos tipicamente femininos e especialmente nos setores têxteis, de confecção e cada vez mais nas indústrias de alimentos. A maioria das mulheres que trabalhava fora de casa era no setor de serviços<sup>30</sup>. Segundo Hobsbawm (2003, p. 281), “o número e a proporção de empregadas domésticas, curiosamente, variavam consideravelmente [...]. Era, maior na Inglaterra que em qualquer outro lugar — talvez duas vezes maior que na França e Alemanha”. Enfim, ao permanecer no espaço privado, o trabalho doméstico não se beneficiou das conquistas obtidas no mundo do trabalho, ficando submetido às normas privadas.

No passado, o atributo da fertilidade permitia a mulher ocupar posição de destaque na estrutura social. A reprodução e os cuidados com a prole significavam dar continuidade à família, à propriedade e a garantia de mão-de-obra, representada pelos filhos varões, no

---

<sup>30</sup> Na Inglaterra, 34% das mulheres maiores de 10 anos eram “ocupadas”, na década de 1880 e na de 1890 – comparadas com 83% dos homens; na indústria, a proporção de mulheres alcançava 18% na Alemanha e 31% na França o trabalho da mulher (HOBSBAWM, 2003, p.277-278).

trabalho para o sustento (da família, da tribo, da aldeia, do feudo), e pelas filhas mulheres, nos cuidados do lar.

Com a Revolução Industrial a mulher é integrada ao processo produtivo do sistema capitalista como mão-de-obra barata e abundante. Sua inserção no processo produtivo não acontece para trazer-lhe emancipação, mas para explorá-la a força de trabalho no processo fabril. A mulher passa a cumprir um duplo papel: gestora da casa e da família, e trabalhadora operária superexplorada.

Na efetivação da “divisão social” do trabalho, a mulher passa a ser duplamente discriminada e explorada: na família através do trabalho e serviços domésticos; no chão de fábrica, pelas jornadas prolongadas, ocupações e salários inferiores aos dos homens. O trabalho da mulher, que na maioria das vezes, é realizado por mediação do seu corpo é culturalmente associado às funções naturais e biológicas, não sendo socialmente considerado como tal. Noutras palavras, todo trabalho da mulher é considerado uma extensão biológica da procriação e dos cuidados com a prole.

Zelinda Freitas, a Tuxaua Baku da etnia Sateré-Mawé revela que veio para Manaus e se inseriu no trabalho doméstico porque era a única chance de subsistência. De volta a sua terra natal para se casar, teve que retornar para Manaus para fins de sobrevivência até que vislumbrou o artesanato indígena como uma fonte de renda. Vejamos:

Depois voltamos para Manaus e continuei a trabalhar em casa de família como empregada doméstica. **Quando foi um dia, eu e minha irmã nós juntamos e decidimos que não íamos mais trabalhar fora de casa, porque nossos filhos ficavam sozinhos e isto não estava dando certo.** Foi quando a Zenilda tomou a atitude de fazer anel de tucumã para vender. Nós morávamos na Redenção. Lá trabalhamos muito para nos sustentar (Zelinda, entrevista concedida a NASCIMENTO, 2010, p. 53). (Grifos nossos)

Na divisão social do trabalho, os indivíduos se especializam em certas atividades relacionadas ao grupo. Aqui, “por divisão do *trabalho* designa-se o fato que os indivíduos ou os grupos especializam-se, em certas atividades complementares” (LABURTHE-TOLRA, 2008, p. 378). Na verdade, o grau de especialização dos indivíduos será tão elaborado quanto mais complexas forem suas relações sociais. Isto é, as elaborações culturais darão sentido à mulher/homem em sua relação com o mundo.

Todas as sociedades humanas, sem distinção, possuem elementos materiais e imateriais que compõem o que chamamos hoje de “cultura”. Diz Geertz (2008, p. 4):

“acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa”. Os símbolos próprios de cada cultura, com efeito, refletirão no trabalho realizado por homens e mulheres. Sendo esse o caso, mulheres e homens, enquanto seres de relação, fazem parte de uma teia de símbolos que eles mesmos constroem.

Mas a personificação do trabalho por meio dos atributos biológicos dos sexos não é algo tão recente ou faz parte somente da cultura ocidental. Nas diferentes culturas e épocas, os homens têm papel dominante dentro de seus sistemas sociais. Quase sempre eles organizam o trabalho, possuem a magia, realizam e participam exclusivamente dos rituais; dominam as técnicas e as ciências, bem como detém o poder temporal ou teológico. Inversamente, o trabalho da mulher é simbolicamente não adquire *status*. Strathern (2006, p. 207) escreve:

Os trabalhos das mulheres ou não têm visibilidade ou, então, onde estão visíveis, não oferecem a elas a oportunidade social de que usufruem as atividades dos homens e bem podem ser obscurecidas por outros critérios de importância pública. Tais avaliações são inerentes a arranjos e classificações culturais. Dado que estes são vistos muitas vezes como algo que funciona no interesse dos homens, o corolário é a suposição de que, ao se beneficiarem desses arranjos mais do que as mulheres, os homens exploram, direta ou indiretamente, o trabalho das mulheres.

É importante ressaltar como acontece a divisão do trabalho entre os povos tradicionais em contraste com a divisão sexual, analisada pelos estudos sócio-antropológicos contemporâneos. Para Torres (2005, p. 154-155), “deve-se notar que a divisão sexual do trabalho não esgota a noção de relações de trabalho transpassadas pelo corte de gênero. As relações de trabalho comportam construções culturais e históricas, interdependentes e complementares”.

A literatura indígena indica que nas sociedades indígenas tradicionais cabe ao homem o trabalho da caça e à pesca, a derrubada e o preparo do solo para a roça, assim como constrói casas (malocas), canoas e os instrumentos de caça e pesca. Enquanto guerreiro, ele dedica-se à proteção do grupo e à realização de rituais que dão sentido à existência do grupo social.

Em contraste a mulher indígena dedica-se coletivamente aos cuidados com a prole, ao cultivo da roça e às atividades culinárias (prepara o peixe e o moqueado da caça). Empenha-se, com apreço à confecção de adornos corporais e dos utensílios para o uso doméstico. Por exemplo: o artesanato, os cestos, o tipiti e paneiros de fibras naturais, bem como a cerâmica,

produzida entre algumas etnias do Alto rio Negro. Em grande medida, “a relação de trabalho do indígena se dá a partir da sua experiência com a terra, a floresta e os rios que são os maiores referenciais de sua vida” (TORRES, 2010, p. 200).

Determinados grupos se especializam em certas funções específicas quanto à divisão social do trabalho. Tradicionalmente os Sateré-Mawé especializaram-se como produtores da cultura do guaraná, o qual está relacionado ao mito originário dessa etnia. Aos homens cabe a tarefa de plantar e beneficiar o guaraná, enquanto à mulher é reservada a função de lavar o guaraná. Ou seja, ocorrem inversões que permitem a quebra de tabu na divisão sexual de trabalho na etapa do processamento do guaraná. Para Kergoat e Hirata (2007, p. 599),

A divisão sexual do trabalho é a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator primário para a sobrevivência da relação social entre os sexos. Essa forma é modulada histórica e socialmente. Tem como características a designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado (políticos, religiosos, militares, etc.).

Na definição das autoras, a divisão sexual do trabalho organiza-se a partir de dois princípios organizadores: o princípio da separação (trabalho de homem/trabalho de mulher) e o princípio hierárquico (trabalho de homem vale mais do que o trabalho da mulher). Se a divisão sexual é modulada histórica e socialmente, vejamos como ela acontecia em outras sociedades.

Na primeira metade do século XVI, o conquistador espanhol Ávar Nuñez Cabeza de Vaca, vislumbrou a presença dos Payaguá, exímios canoeiros da região conhecida hoje como Pantanal. Das análises sobre os registros históricos desse fato, é relevante citar:

Ao homem era destinado a agricultura, semeavam e colhiam, levando, eles também, os produtos para casa: à mulher reservava-se o trabalho doméstico e a educação dos filhos, mas eram ainda grandes tecelãs. [...] Estas mulheres, além de ótimas tecelãs, dando-se crédito ao conquistador, eram belas e afetuosas, e manejavam com muita destreza nos jogos amorosos [...] havia entre elas mulheres públicas que ganhavam por seu corpo, e que não se misturavam com as honestas (COSTA, 2003, p. 69).

Em contraste com o que observamos em outras sociedades tradicionais, havia aspectos significativos na divisão social do trabalho entre os Payaguá. Naquele contexto, a divisão do trabalho era demarcada pelos alimentos consumidos por cada identidade sexual biológica. Os

tabus alimentares determinam as relações sociais e o domínio da esfera privada, pela identidade sexual masculina. Diz, ainda:

[...] a cozinha era território mais masculino que feminino, pois o uso do fogão era ditado pelo alimento que se preparava. Caso a refeição fosse legumes, era a mulher que guisava, mas, se fosse caça ou pesca – o que era mais comum – cabia ao homem preparar. Nesse jogo, os alimentos eram sexualmente separados, homens comiam de tudo principalmente peixes e jacarés; as mulheres apenas vegetais (COSTA, 2003, p. 85).

Mencionamos dois exemplos da divisão do trabalho, quanto à especialização do trabalho da mulher. Tanto no primeiro caso como no segundo, refere-se ao gênero, ou seja, “à definição social dos *status* e papéis masculinos e femininos, em oposição à definição biológica do sexo. A distinção dos gêneros é acompanhada de uma divisão sexual do trabalho” (LABURTHE-TOLRA, 2008, p. 379). No exame desses casos, seja entre os Sateré-Mawé ou entre os Payaguá, o trabalho da mulher é demarcado pela definição biológica do sexo. Mesmo que a separação e a distribuição das atividades de produção e reprodução social se diferenciem nessas culturas, o gênero se evidencia pela especialização do trabalho.

Na década de 1930, Margaret Mead busca entender o condicionamento das personalidades sociais dos dois sexos entre os *Arapesh* e *Mundugumor*, sociedades da Nova Guiné. Naquele momento os estudos sobre a mulher não haviam cunhado o conceito “gênero”. Da mesma forma, não se pensava nas diferenças, entre homem e mulher, como uma construção social ou cultural, isto é, simbólica. Mead (2006) vê as culturas como determinando os comportamentos masculinos e femininos aceitáveis entre homens e mulheres. Diz ela que

Quando se indaga dos Arapesh a respeito da divisão do trabalho, respondem: Cozinhar o alimento cotidiano, trazer lenha e água, capinar e transportar – é trabalho feminino; cozinhar o alimento cerimonial, carregar porcos e toras pesadas, construir casas, costurar folhas de palmeiras, limpar e cercar, esculpir, caçar e cultivar inhames – são tarefas masculinas; fazer ornamentos e cuidar dos filhos – é tarefa de ambos, homens e mulheres. Se a tarefa da esposa é a mais urgente – quando não há verduras para a refeição da noite, ou um pernil tem de ser levado a um vizinho na aldeia próxima – o esposo fica em casa e cuida do bebê. Ele tem tanto prazer nessa tarefa e é tão pouco severo quanto a esposa (MEAD, 2006, p. 61).

Se na construção do gênero são acionados conteúdos culturais e simbólicos que demarcam a distinção social entre os sexos, diferentes culturas atribuem valor e significado

diverso a fenômenos semelhante – trabalho, casamento, trocas econômicas. A pesquisa de Mead, entre os anos de 1931-33, antecipa o que os estudos feministas<sup>31</sup> constatarem somente nos fins dos anos de 1970, ao defender que na construção do masculino e do feminino, pode estar implícita toda uma carga cultural e ideológica.

De fato, como abordamos acima, enquanto conteúdo de elaboração cultural, o trabalho com a terra, o ato de preparar os alimentos, bem como os cuidados com os filhos e a casa, poderá ser de atribuição do homem quanto da mulher. Em termos profissionais, tradicionalmente o trabalho feminino tem sido considerado “como complemento ao salário do marido e como as mulheres ainda são responsáveis pelos trabalhos domésticos e, principalmente, pela criação dos filhos, a flexibilidade em relação ao emprego ajusta-se também as estratégias de sobrevivência” (CASTELLS, 1999, p. 208).

Assim sendo, a divisão sexual do trabalho estatui assimetrias de gênero por meio das quais homens afirmam o *status* de suas funções sobre às das mulheres. E ao revés disso, o trabalho da mulher não terá visibilidade ou, então, quando a tem, não dispõem do mesmo *status* que dispõem as atividades do homem, dado à separação público/privado<sup>32</sup> das atividades atribuídas à mulher. Ou ainda, conforme discutimos nesta seção, o funcionamento e a organização da unidade doméstica, na sociedade ocidental contemporânea, é ainda uma atribuição majoritariamente feminina. E, quando compartilhada por muitas mulheres como atividade profissional, o espaço doméstico pode torna-se palco de relações sociais desiguais.

## 2.3 A inserção das mulheres indígenas no trabalho doméstico

No intuito de estabelecer a análise sobre o processo de inserção da mulher Sateré-Mawé no trabalho doméstico buscamos compreender, especialmente, como se deu a incorporação da mulher indígena da Amazônia brasileira à sociedade colonial por meio do trabalho. Mais do que pontuar as motivações da saída dessas mulheres de suas comunidades tradicionais, é preciso situar suas trajetórias de vida no trabalho doméstico exercido sob condições precárias.

---

<sup>31</sup> No marco dessas discussões, Gayle Rubin publica o ensaio *O Tráfico das Mulheres: Notas sobre a Economia Política do Sexo*, publicado no ano de 1975, definindo o sistema gênero como “o conjunto de arranjos através dos quais a matéria prima biológica do sexo humano e da procriação é modelada pela intervenção social humana” (PISCITELLI, 2002, p. 17).

<sup>32</sup> Para Arendt (2005), o surgimento da cidade-estado e da esfera pública na Grécia Antiga ocorreu às custas da esfera privada e do lar; o que distinguia a esfera familiar era que nela os indivíduos viviam compelidos por suas necessidades e carências.

A literatura percorrida indica que o deslocamento e a utilização da mão-de-obra indígena não decorrem dos fenômenos da industrialização, assistidos a partir da implantação da Zona Franca de Manaus. Muito antes disso, mulheres, homens e crianças índias foram utilizadas largamente como mão-de-obra compulsória durante a conquista espiritual e territorial da Amazônia brasileira. Nesse processo coube à mulher índia submeter-se à política de casamentos forçados<sup>33</sup>, tornando-se cadinho e amálgama dos futuros súditos da Coroa portuguesa. Requisitada como instrumento de política pública, “as mulheres indígenas que protagonizaram esse processo foram consideradas lascivas e dispostas a satisfazer os desejos do homem branco” (TORRES, 2005, p.70). Essa mesma autora conclui dizendo que a política pombalina de caldeamento do sangue indígena com o português foi injusta para com essas mulheres.

De acordo com Monteiro (2010), o trabalho escravo e legal foi uma prática bem difundida na Amazônia pelos conquistadores europeus. Diante dos inúmeros fracassos frente à natureza de esfinge, restou aos portugueses conquistar a Amazônia pela dominação de suas populações autóctones. Descimentos, resgates e amarrações garantiram mão-de-obra às reduções, vilas e cidades que germinavam às custas do recrutamento e do trabalho escravo, na condição de súditos inferiores.

Nesse período histórico denominado formação social da Amazônia, a política lusa não vaticinou em submetê-los a violência organizada para implantação do projeto colonial. Segundo Silva (2004, p. 144), aponta que “subjugados, como escravos como servos, trabalhadores baratos, as empreitadas coloniais não vacilaram em transformá-los em inimigos, aliados, súditos vencidos, população regional”. Não queremos afirmar que, diante disso, mantiveram-se passivos sem esboçar qualquer forma de resistência. Ao contrário, foram inúmeras as estratégias de resistência empreendidas pelos indígenas: enfrentamentos, suicídios, simulação de vencidos, alianças, êxodo.

Uma vez incorporados à vida colonial sob o rótulo de súditos inferiores da Coroa Portuguesa, os indígenas passaram a compor a mão-de-obra servil e escrava. Inábeis para o trabalho, os colonos “choramingavam escravos para pescar, para ir buscar lenha, para montear, para remar, para lavrar uns plantados próximo à choupana, para tomar conta dos filhos, para construir casas, para fabricar canoas, para servir de ama seca aos filhotes, e neste caso eram as índias” (MONTEIRO, 2010, p. 57).

---

<sup>33</sup> Durante o período da política pombalina (1759 – 1798), foram estabelecidas as diretrizes para o povoamento do território amazônico, momento em qual as mulheres indígenas foram requisitadas para se inserir na política de reprodução física da Amazônia (TORRES, 2005).



O projeto colonial foi responsável por transformações profundas nas estruturas das sociedades tribais da Amazônia indígena. As diferentes estratégias de dominação colonial provocaram a desestruturação da economia indígena, da estrutura social e política, além de extrema mortalidade. Tradicionalmente homens e mulheres índias tinham seus papéis sociais bem demarcados por suas culturas ancestrais. Mas com a implantação da ordem colonial, “os homens são lançados no trabalho agrícola, tarefa social das mulheres e estas, são desviadas para o serviço doméstico na casa dos colonizadores, tornando-se suas escravas e sendo submetidas aos seus caprichos sexuais” (MIRANDA, 2003, p. 7).

A mulher indígena vai emergindo de relatos, leis e normas desse período como sujeitos históricos centrais para a reprodução da sociedade colonial amazônica. De acordo com Miranda (2003), o Regimento das Missões de 1686 ocupou-se em garantir amas de leite e farinheiras à Colônia portuguesa. Competia-lhe “o cuidado maternal, pelo aleitamento, com os filhos dos colonos e a reprodução da vida social, a partir da produção do alimento básico para a população da região” (MIRANDA, 2003, p. 14). Mas ao mesmo tempo em que o Regimento de 1686 proíbe a saída de mulheres e crianças das aldeias para os serviços dos brancos, busca garantir à Colônia amas de leite e farinheiras para o colono branco.

A força de trabalho e o potencial reprodutivo da mulher indígena consistiram no alicerce para a produção e reprodução da vida familiar e social da Amazônia Colonial. Tanto o *Regimento das Missões (1686)* como o *Diretório dos Indígenas (1734)*, cercearam a liberdade da mulher índia no seu encontro com o homem branco colonizador. Pelas qualidades consideradas inatas à mulher, a índia foi requisitada para o trabalho doméstico, especialmente para os cuidados com os filhos dos colonizadores. Se o sistema produtivo estava assentado sobre a escravidão, logo os seus efeitos imediatos se pulverizaram sobre a estrutura familiar e social da Amazônia Indígena.

Foi precisamente nesse período histórico da Formação Social da Amazônia, que a mulher indígena foi incorporada à estrutura da família como a responsável pelo trabalho doméstico. No período da economia gomífera, com a necessidade de explorar o látex a partir de um modelo industrial e capitalista, a mão-de-obra feminina se fez presente nos seringais da Amazônia. Durante todo século XIX e também no limiar do século XX, constatou-se principalmente a movimentação de homens nordestinos, portugueses, árabes e indígenas para toda a região do Alto Juruá.

Sob o domínio dos chamados “coronéis de barrancos”, os seringueiros não se sentiam encorajados a trazer mulheres e filhos para a região. Nesse contexto, a mulher índia torna-se preza fácil para a economia do aviamento, tornando-se não somente mão-de-obra como

mercadoria. Segundo Wolff (1999, p. 70) havia a “proporção de pouco mais de setenta por cento de homens para vinte e cinco por cento de mulheres no Alto Juruá”. Diante desta desproporcionalidade a mulher torna-se “objeto” escasso nos seringais, chegando a ser comercializada<sup>34</sup> entre os que pudessem pagar por elas. Diz Wolff (1999, p. 72):

Mesmo que existiam variados relatos de casos de compra e venda de mulheres nordestinas e indígenas, que como índias pegas nas correrias organizadas contra grupos indígenas, os processos e relatos mostram que esse tipo de aquisição dependia muito da mulher, de suas vontades, estratégias, amores [...]. Assim, apesar dos contornos violentos que essas relações assumiam, as mulheres não se portavam simplesmente como vítimas da situação. Talvez se possa mesmo afirmar que elas sabiam tirar proveito dela, já que com a escassez de mulheres, acabavam podendo escolher seus parceiros.

É difícil aceitar que em uma sociedade permeada por relações patriarcalistas e patrimonialistas, dispusesse a mulher de qualquer possibilidade de escolha ou *status*. Para Costa (2005, p. 53), “na Amazônia, não tivemos o Estado Patriarcal, mas relações patriarcais, que se apresentaram de forma mais pura no âmbito da família e que se produziam em outras relações nas demais instâncias sociais”. Diz ainda a autora:

Tais relações vieram complementar e possibilitar a permanência de um Estado Patrimonial. Sobretudo porque o português colonizador, herdeiro de uma cultura patrimonial, ao chegar aqui deparou com uma cultura indígena, assentada em estruturas patriarcais. Estruturas apoiadas na tradição que se recicla constantemente pela experiência e pela rotinização de rituais e cerimônias (COSTA, 2005, p. 53).

Nesse campo de dominação masculina, sob o controle dos coronéis de barranco, a mulher índia torna-se presa fácil, sendo requisitada para “cozinhar, criar pequenos animais (galinhas, patos, por exemplo), limpar a caça, pescar (mariscar) e limpar os peixes, lavar roupa entre outras” (WOLFF, 1999, p. 76). Diante da escassez de mulheres nos seringais do Alto Juruá, tornou-se comum à captura de índias por meio de correrias, conforme indica Wolff (1999). Uma vez capturadas, caso elas resistissem ao aprensamento, eram submetidas ao amansamento que consistia em amarrá-las e amordaçá-las para que não fugissem, prática semelhante a utilizada no período da escravidão negra no Brasil.

---

<sup>34</sup> Costa (2005, p. 318) indica que o homem branco, ao raptar ou comprar mulheres e crianças, reconheciam nelas seu valor tangível para o trabalho, acrescido no caso das mulheres, seu valor para a exploração sexual.

De todo modo, essa prática não foi aplicada somente às índias da Amazônia brasileira. As mulheres migrantes também foram submetidas ao mesmo círculo de violência, abuso sexuais e exploração de sua força de trabalho. Naquele contexto as relações sociais estavam fundadas em laços de parentesco e relações de afinidade. O compadrio era a instituição que cimentava as relações sociais nos seringais. Cabia aos padrinhos proteger os afilhados, na falta dos pais. Para Costa (2005, p. 199),

A família na Amazônia constituía um vasto grupo de parentesco, porém diverso ao da família patriarcal dos engenhos de açúcar e fazendas de café. Em geral, os parentes não moravam juntos, nem trabalhavam juntos. As casas eram bem pequenas, mas o parentesco era sempre lembrado e levado em consideração. Incorporava pai, mãe, irmãos, tios, avós, sobrinhos, primos, cunhados e sogra, além de afilhados e crias da casa. [...] Padrinho e madrinha tinham uma função protetora para com o afilhado, na ausência dos pais. De preferência escolhiam-se como padrinhos pessoas importantes: um chefe político, um líder, uma autoridade, o patrão etc.

Naquela cultura patrimonialista, legitimada pela dominação tradicional<sup>35</sup>, tal arranjo garantia não só prestígio político para o padrinho (sustentando politicamente suas influências), como representava a oportunidade de garantir mão-de-obra para o trabalho doméstico. Deslocar-se para Manaus ou Belém, na condição de afilhada, “para o pobre, representava uma esperança de ascensão social (oportunidade de estudo, talvez um emprego futuro), numa sociedade onde as distâncias sociais dificilmente se transpunham” (COSTA, 2005, p. 301). Embora houvesse padrinhos bem intencionados, tais expectativas nem sempre se confirmavam para os afilhados.

Não podemos ignorar que os resquícios do trabalho escravo e compulsório e as relações de compadrio subsistem até os dias atuais. Ainda hoje, pais motivados por uma melhor expectativa de vida para seus filhos e filhas os dão a outrem na condição de “apadrinhamento” ou “ajuda”. Uma vez apadrinhados ou ajudados, tornam-se “meninos de pátio” ou “meninas da casa” sem receber uma remuneração formal, ficando, pois, responsáveis pelo trabalho doméstico até se casarem.

Maués (2009) ao bordar sobre a circulação de crianças, destaca a posição ambígua das crias de família, dentro das relações familiares de Belém, capital estado do Pará. Segundo a pesquisadora, ora menina assume a condição de alguém “quase da família”, adquirindo o

---

<sup>35</sup> Para Weber (2008), a dominação tradicional funda-se no tipo daquele que ordena é o “senhor”, e os que obedecem são os súditos; obedece-se à pessoa em virtude de sua dignidade própria, santificada pela tradição: por fidelidade.

*status* de filha de criação, ora é a empregada doméstica, a serviçal. E continua, ainda, Maués (2009, p. 10):

As ‘crias de família’ são, em sua maioria, mulheres, meninas, advindas principalmente de municípios do interior do estado ou de estados vizinhos, que vêm para Belém, enviadas por seus familiares na intenção de serem aí criadas, educadas por uma família, ajudando também, aprendendo as tarefas domésticas. Para isso, são entregues, às vezes por intermediários, a uma família da cidade, a qual pode ter uma relação com a sua origem (parentes consanguíneos, compadrio etc) ou não; geralmente vêm ainda crianças (por vezes, bem pequenas, com sete, oito anos) ou adolescentes, para ‘ajudar’ nos serviços domésticos e em troca obter moradia, vestuário, educação, ou seja, ‘uma chance na vida’.

O ato de dar a filha (o) a alguém que possui um *status* social privilegiado continua sendo uma prática recorrente no interior amazônico. Neste tipo de relação se pressupõe laços de solidariedade mecânica na lógica do indígena. Essa posição ambígua submete às crias de família a situações que “vão desde a exploração mais cruel do trabalho infantil (exploração inclusive sexual), da violência física (até resultante em morte), a um tipo, tão ilegítimo quanto, de relação ‘suavizadas’ pela afetividade, a dedicação, a obediência assim exigida e atendida da parte da cria que permite, tem permitido” (MAUÉS, 1999, p. 10-11).

Não são raros os relatos ouvidos, que determinadas famílias da elite manauense recorrem com frequência ao interior amazônico, indo em busca de meninos e meninas índias ou não-índias para trabalharem em suas casas. A condição de “aparentada” é a garantia de ligações longas e fieis entre a cria e a dona da casa. A posição da cria tende a suavizar os conflitos entre posições opostas. Tal postura faz parte de uma teia de simbolismos, em que “o ato de doar, implica uma relação de confiança, de reconhecimento, de solidariedade, ou mesmo de trocas” (COSTA, 2005, p. 317).

Mas diante de culturas, em que o ato de doar a filha (o) é parte de um sistema simbólico complexo, o homem branco age sob a lógica do capital. São hábitos e costumes da Amazônia de outras épocas, que ficaram impregnados no imaginário de homens e mulheres, perpetuando-se concretamente até os nossos dias. Utilizar a mulher índia para o trabalho doméstico, é um costume arraigado nas práticas sociais de famílias influentes. Marta Vieira Marialva, de 29 anos, índia sateré-mawé ouvida nesta pesquisa, fala de sua inserção no trabalho doméstico quando tinha apenas 11 anos de idade. Ouçamo-la:

Eu fui babá. Fui babá quando eu tinha 11 anos. Eu trabalhei na casa do Mário Frota. Agora ele é deputado. Fui babá do filho dele, com 11 anos de idade. Depois fui babá de uma menina também, que era enfermeira ali do Santos Dumont. Depois eu fui trabalhar na casa de uma senhora que era professora. Depois eu comecei a fazer artesanato e saí, não trabalhei mais na casa de família (Marta, entrevista,/2010).

A primeira questão substancial que aparece nesta fala são as marcas do trabalho escravo e servil herdadas da Amazônia colonial. Ainda criança, a nossa informante vive uma particularidade dura no trabalho doméstico na casa de família. Esse perfil confirma os dados sobre o trabalho infantil no Brasil (Figura 12). No Brasil, a exploração do trabalho infantil deve-se, sobretudo, a necessidade da criança de ajudar a família que possui uma péssima condição financeira. Mesmo assim continua sendo a porta de entrada para o mercado de trabalho para inúmeras jovens que, vindas de famílias empobrecidas, se inserem no trabalho doméstico na casa de famílias de classe média e alta.

**Brasil/Trabalho Infantil em 2009**

Idade	Total trabalhando	% do total
5-9 anos	123 mil	0,8%
10-13 anos	785 mil	5,7%
14-17 anos	3,3 milhões	23,9%
5-17 anos	4,25 milhões	9,8%

**Figura: 12**

**Fonte:** PNAD, 2009.

Não podemos negar que com a criação e o desenvolvimento da Zona Franca de Manaus, grandes fluxos populacionais foram intensificados para Manaus. Naquele cenário a cidade torna-se atrativa para os indígenas em face das situações vividas nos seus territórios, como “a dificuldade de encontrar serviços e produtos de necessidades básicas” (BERNAL, 2009, p. 158).

Na lógica do indígena dirigir-se para a cidade poderia ser uma opção, uma oportunidade para melhorar as condições de vida e conhecer coisas diferentes. O deslocar-se para a cidade não significa simplesmente sair do seu território, pois algumas etnias da Amazônia sempre migraram. Cheia de ofertas sedutoras, a cidade é o espaço para negociar mercadorias com os brancos, reivindicar direitos como o acesso à educação, à saúde e ao trabalho. Nesse contexto, o trabalho doméstico torna-se uma das formas de inserção de mulheres índias na sociedade envolvente, a qual lhe acena com alternativas de mobilidade.

Assim, tanto no Brasil como na Amazônia o trabalho doméstico, mesmo remunerado, acaba-se tornando um micro-organismo da crescente desigualdade social entre as mulheres de classes sociais subalternizadas. No caso das indígenas, este tipo de ocupação passa a ser caminho para chegar à cidade, uma vez que “em troca de ajuda nos serviços domésticos, essas mulheres teriam garantido o abrigo e alimentação na casa de família” (TORRES, 2005, p. 158).

Os relatos das trajetórias das mulheres indígenas que se deslocam para a cidade convergem para a situação de exploração no trabalho doméstico. Regina Sônia da Silva Vilácio, de 36 anos, da etnia Sateré-Mawé, fala da sua inserção no trabalho doméstico quando tinha apenas 12 anos de idade.

Eu também fui doméstica. Por isso eu não terminei meus estudos. O meu pai foi embora cedo de casa... E aí eu tive que trabalhar para sustentar meus irmãos. O meu irmão Ageu tinha 11 anos. O outro ficou com 12 anos. Ficaram todos pequenos. A minha mãe ficou operada. Ela tinha duas operações... Então ela não tinha forças para trabalhar. E aí eu fui para casa de família para trabalhar. Para sustentar eles, os meus irmãos e a minha mãe. Nisso foi muito tempo [...] Na época que o papai foi embora, ele nós deixou numa casa de papelão. Toda cercada de papelão. Depois nós conseguimos cercar bonitinho. Então a gente conseguiu vencer tudo isso (Regina, entrevista, 2010).

Nas suas trajetórias individualizadas, o trabalho em casa de família consistiu, conforme podemos constatar, no único meio de sobrevivência na cidade. Nesse cenário de exploração o fazer doméstico é vivido e percebido pela mulher indígena, como aquela atividade que aprisiona em face do confinamento imanente, das atividades repetitivas, sem falar da jornada prolongada e a ausência de salário, o que faz com que essas mulheres se sintam escravizadas. Isso evidencia que “a escravidão doméstica não impõe sua marca apenas no fazer, mas também nas atitudes e no comportamento daqueles que, na família, se socializam para o mando e para a disponibilidade de alguém que lhes atenda a vontade” (KOFES, 2001, p. 137).

A convivência dentro de outro grupo familiar, onde o parentesco é o fator fundamental estruturador das relações sociais, a identidade étnica reforça as diferenças sociais e culturais que passam a operar como elementos redutores ou mesmo (des)qualificadores da empregada doméstica. Seu deslocamento do grupo étnico, a saída de seu núcleo familiar, – onde possui *status*, papéis e funções sociais culturalmente atribuídas –, para exercer funções para as quais

não foi socialmente preparada, exige a decodificação de práticas da organização da unidade doméstica dos padrões.

O desconhecimento dos códigos aparece como o primeiro foco de tensão entre a patroa e a doméstica indígena. Na fala de Regina Sônia da Silva Vilácio, índia Sateré-Mawé, aparecem elementos que permeiam as relações de conflito e tensão entre patroas e empregadas. Ela nos diz: “Todo dia eu tinha que passar o pano. Tirava tudo aquilo, aqueles bichinhos de vidro e passava o lustro móvel. Aí ela vinha... Vinha por aqui assim... Ver onde tinha poeira. Mas ela nunca me pegou” (Entrevista, 2010).

Cabe ressaltar que a participação na vida da família para a qual as indígenas vão trabalhar, as obriga a abandonar certos hábitos de sua cultura tradicional, substituindo-os por outros. Esse dado aparece na fala de Juscimeire Trindade da etnia Wanano. A rotina da mulher indígena no novo espaço social rompe seus laços com a cultura ancestral, ao impossibilitar o uso do “fogão de barro, [o] cozinhar na lenha, carregar água na panela... Cozinhar peixe na água e sal, fazer o beiju, fazer o mingau de frutas, comer” (Entrevista, 2009).

O não domínio dos códigos necessários para a realização das atividades domésticas vai incidir tanto na insatisfação da patroa como da própria empregada doméstica, que não sabe preparar os alimentos do branco, manusear aparelhos eletrodomésticos, cumprir horários e organizar a casa. Tornando-se, portanto, o foco dos conflitos e tensões.

Diferentemente das não-indígenas a socialização dessas mulheres não contempla os serviços domésticos ou mesmo a afinidade com os mesmos. No caso das empregadas domésticas não-indígenas segundo a literatura percorrida por nós, “os serviços domésticos são aprendidos ainda na infância e na adolescência e esse aprendizado envolve a introjeção de um papel social. Muitas mulheres da mulheres que realizam os serviços domésticos remunerados aprenderam com as mães a cuidar da casa e a cozinhar” (SORATTO, 2006, p. 124).

Em outra fala coletada durante a oficina do PNCSA, Maria Aparecida Lemos, da etnia Tuyuca, do Alto Rio Negro, evidencia o caráter precário do trabalho doméstico em Manaus.

A realidade das mulheres na cidade, umas não tendo o artesanato para trabalharem, trabalham de doméstica. E doméstica é aquele trabalho explorado, pagam cem reais, cento e cinquenta reais, a pessoa passa o dia todinho tem esse problema, também. E a maioria das pessoas, dos brancos exploram. Por que as pessoas não têm assim, um pouco de conhecimento, então elas são exploradas. Elas trabalham dois, três meses e ficam sem receber, ficam chateadas, saem e ficam aqueles três meses de graça, eu sei porque já conheço essa realidade, assim de experiência própria. Então eu acho que é essa a realidade (M. A. L, Testemunho, Concedido ao PNCSA/ 2007).

Diante desse relato podemos entender que o trabalho doméstico é assumido diante da falta de oportunidades profissional, resultante da baixa escolaridade e quase nenhuma qualificação para outras ocupações profissionais. Nesse caso, a materialidade da desvalorização aparece nos baixíssimos salários e na informalidade, que aliados à falta de conhecimento da legislação trabalhista e à necessidade de uma ocupação remunerada, faz com que essas mulheres se submetam às situações de exploração. Nem sempre a trabalhadora percebe a situação de explorada, conforme se pode perceber na fala de Regina Sônia:

Nem salário eu recebia. Era só uma ajuda de vida... Na época eu recebia trinta por semana, mais um rancho que ela fazia para mim. Para mim já estava bom, porque ele estava ajudando a minha família. Nunca fui assalariada. Eu nunca soube o que era isso. Até hoje! Eu tirei a minha carteira, mas nunca ninguém assinou. Eu não sabia o que era isso. Emprego, emprego mesmo eu nunca tive não (Regina, entrevista, 2010).

Regina segue, ainda, falando das marcas deixadas pelo trabalho doméstico que era realizado sem a proteção da legislação trabalhista.

Eu trabalhei tanto que agora eu me cansei. Eu tinha 16 anos. Eu criei quase todos os meu filhos tudinho assim: Russiam, Suelem e Sâmia. Tudo em cada de família. Eu não sabia dos direitos não. Não sabia... Eu deixava minhas filhas jogadas. Quando eu chegava estavam todas sujinhas. Tudo aqui com fome. Ninguém tinha dado nada para elas comerem. Ai eu parei. Fiquei no artesanato (Regina, Entrevista, 2010).

O significado social atribuído ao trabalho doméstico pela nossa entrevistada é o de trabalho explorado que deixa marcas físicas e psicológicas. No plano subjetivo, a desvalorização vai sendo construída a partir da própria experiência de profissional da empregada doméstica. Kofes (2001, p. 198), “o ritmo doméstico se dá dentro de regras já bem estabelecidas e incorporadas pelas pessoas. A divisão do espaço, o ritmo das tarefas, quem faz o quê”. Na fala de Regina Sônia, da etnia Sateré-Mawé, pode-se perceber as marcas negativas impressas no trabalho doméstico:

Olha o trabalho doméstico ele é bom porque no final da semana, do mês tem o dinheiro. Mas para mim que já trabalhei como doméstica, eu acho e prefiro o trabalho com o artesanato. Porque aqui ninguém me manda. Ninguém diz assim: *aqui está faltando limpar! Aqui não está faltando!* Eu pego a hora que eu quero e deixou a hora que eu quero. Então, esse negócio de ser mandado não funciona muito bem não. Porque a gente não gosta de



ser mandado. E várias pessoas também dizem que não gostam. Só trabalham porque são obrigadas. Não consigo mais trabalhar de empregada doméstica. Eu peguei uma alergia. Não consigo mais pegar em sabão e detergente, porque eu fico com falta de ar e dor de cabeça. Isso nunca vai ser recompensado, porque eu nunca estive de carteira assinada. Nunca vou ser indenizada por nada. Eu não quero trabalhar de doméstica não. Fazer os serviços domésticos pra mim é muito puxado. Muito cansativo. Você não tem nenhuma recompensa (Regina, entrevista/2010).

Na relação entre patroas e empregadas, há estruturalmente alguém que tem o poder de mando e alguém que obedece. Mas o jogo do mando e da obediência hierarquiza as relações gerando insatisfações, conforme demonstra a fala de Regina. Segundo Soratto (2006, p.76), “o que os estudos sobre serviços domésticos sugerem é que o espaço privado como contexto de trabalho potencializa a mistura de sentimentos, as ligações afetivas e os conflitos relacionais”.

Isso gera sentimentos ambíguos em relação ao trabalho doméstico como vimos na fala de nossa entrevistada. Ao mesmo tempo a nossa entrevistada confirma a hipótese de que ser emprega doméstica é uma alternativa de trabalho que as mulheres sem qualificação são obrigadas a buscar, ao afirmar que “o trabalho doméstico ele é bom porque no final da semana, do mês tem o dinheiro” (Entrevista, 2010).

Durante a *Semana dos Povos Indígenas da Amazônia*, realizada na UFAM em 2009, Deolinda F. Prado, da etnia Desano, também relata a experiência vivida pelas mulheres indígenas do Alto Rio Negro e criação da AMARN. Nota-se que as agências que se estabeleceram no Alto Rio Negro (Exercito e Igreja) atuaram como mediadoras na inserção das indígenas daquela região no trabalho doméstico, como percebemos na fala de Deolinda:

A AMARN foi criada para amparar as mulheres indígenas empregadas domésticas, expulsas da casa do patrão em função da gravidez. A gente sentia muito preconceito, ninguém olhava para agente [...] O objetivo para a existência da associação foi a situação das mulheres que foram trazidas pela aeronáutica, pelas salesianas e militares para trabalhar de doméstica. Elas tinham uma utilidade enquanto estavam jovens, ao completarem 30 anos elas eram demitidas (Deolinda, entrevista, /2009).

Os significados sociais do trabalho doméstico, conforme discutimos na segunda seção deste capítulo “são significados compartilhados, construídos socialmente de acordo com a evolução histórica das condições concretas de existência” (SORATTO, 2006, p. 131). No que se refere ao sentido pessoal, esse pode ser construído a partir de experiências subjetivas ou

não, conforme ficou evidenciado nas falas das mulheres ouvidas. Nesse sentido Soratto (2006, p. 131) diz que,

O sentido pessoal é construído a partir do contato com o significado social (conhecimentos, opiniões, conceitos) que fornecem uma interpretação da realidade, independentemente das relações do próprio indivíduo com o mundo, e também a partir da experiência direta no mundo, que acontece a partir da própria atividade e o dos motivos particulares subjacentes a essa atividade.

Diz ainda a pesquisadora que “as possibilidades de prazer e sofrimento no trabalho estão relacionados a essa interação entre as condições concretas da atividade, os significados sociais e a história pessoal que é portadora das experiências trazidas desde a família de origem” (SORATTO, 2006, p. 132). Não saber fazer as atividades atribuídas à dona de casa não-indígena, traz implicações na percepção que a indígena tem do trabalho doméstico. De fato, podemos constatar até aqui, que a percepção e os sentidos atribuídos ao trabalho doméstico estão relacionados às experiências concretas e subjetivas, das indígenas que nele estiveram inseridas.

Diferentes estudos indicam a inserção da mulher Sateré-Mawé no trabalho doméstico, conforme apontamos abaixo. Na década de 1950 Nunes Pereira constatara que os Sateré-Mawé “empregavam-se, também, a particulares, como domésticas, as mulheres e os homens como trabalhadores braçais, plantadores e piladores de guaraná, moços de convés nas embarcações arroladas do porto de Parintins” (PEREIRA, 2003, p. 58).

Pesquisas recentes indicam que as cidades próximas (Maués, Barreirinha e Parintins) à Terra Indígena Andirá-Marau, ainda constituem pólos de interesses para os Sateré-Mawé, “revelam uma predominância de mulheres nos grupos etários de 25 anos e mais, supostamente em razão do maior aproveitamento da mão-de-obra feminina sateré-mawé como trabalhadoras domésticas” (SENA e TEIXEIRA, 2006, p. 7).

Na década de 1980, ao tratar da proletarização dos Sateré-Mawé em Manaus, Romano observou um quadro bem específico. Segundo a pesquisa realizada, constatou-se que em 1982 viviam em Manaus 88 Sateré-Mawé, sendo 47 do sexo masculino e 41 do sexo feminino. Dos quais 35% dos homens e 30% das mulheres dessa etnia trabalhavam como operários e operárias no Distrito Industrial (ROMANO, 1982, p. 116).

Os dados dessa pesquisa revelam que logo depois 18% dos homens e 17% das mulheres apareciam em ocupações proletárias, os homens como auxiliares de pedreiro e as mulheres empregadas domésticas, acarretando no processo de proletarização que passamos a

assistir, desde então, em Manaus. Mas esses dados não são suficientes para se afirmar que “houve proletarização de índios nos quadrantes da Zona Franca” (TORRES, 2005, p. 131). Mas podemos afirmar que, naquele momento, o mundo do trabalho sinalizava para uma crise conjuntural vivida pela Zona Franca nos anos 90, atingindo a mão-de-obra desqualificada com a inserção de novas tecnologias<sup>36</sup>.

Aquele crescimento econômico e populacional experimentado por Manaus dos anos 1970 até o início dos anos 1980, acenava com a possibilidade de mobilidade social para os habitantes do interior do Estado do Amazonas, principalmente para as mulheres. Entretanto, ainda que a possibilidade de trabalho no Distrito Industrial lhes fosse eminente, naquele momento coube a mulher interiorana indígena e não-indígena o trabalho doméstico como o caminho para chegar a cidade.

Diante do que foi posto podemos afirmar que na Amazônia o trabalho doméstico é o caminho de entrada na cidade, por parte de muitas mulheres indígenas. É o corolário da cidade para elas. Tal relação não era vista e nem era percebida como trabalho, mas como um rearranjo “caseiro” do trabalho doméstico. Em geral, isso acontecia porque histórica e socialmente “aquelas que se ocupam desse tipo de trabalho geralmente são mulheres que possuem menor escolaridade e praticamente sem qualquer experiência profissional no mercado de trabalho” (TORRES, 2005, p. 158).

Voltando as Sateré-Mawé, Bernal (2009) faz referência à situação atual das mulheres da Terra Indígena (TI) Adirá-Marau que se deslocam em busca de oportunidades de emprego e melhorias das condições de vida. Em geral, o contato prévio com o futuro empregador, comumente é algum “parente” ou conhecido que também emprega ou já empregou alguma indígena, segundo indica o autor. No entendimento de Bernal (2009, p. 99-100):

Trata-se particularmente de mulheres que saem da sua comunidade de origem para procurar um emprego, geralmente de serviços domésticos em Manaus ou outras capitais do país como São Paulo ou Rio de Janeiro. De maneira geral, elas agem sem ter mais informações preliminares que aquelas dadas pela pessoa que permitiu o contato inicial, e, depois, se perdem na cidade para trabalhar geralmente em condições degradantes, semelhantes àsquelas da escravidão.

---

<sup>36</sup> Além disso, como o aumento relativo da capacidade de força de trabalho por parte das atividades industriais é menor que o incremento de mão-de-obra que anualmente é lançada no mercado de trabalho, as categorias socialmente inferiorizadas acabam ficando, grandemente, à margem do processo de industrialização (SAFFIOTI, 1978, p. 51).

Como vimos, a mobilidade de jovens e mulheres da Terra Indígena (TI) Andirá-Marau está vinculada ao trabalho doméstico e acompanha a dinâmica do desenvolvimento da Amazônia. Ao longo das últimas décadas, o deslocamento tem ocorrido tanto para as cidades adjacentes como para Manaus. Mas, conforme indica Bernal (2009), nos últimos anos especialmente as mulheres estão buscando outras capitais do país, especialmente na região sudeste. Em geral, a motivação para o deslocamento são as expectativas de mobilidade social que a cidade oferece.

Não temos dúvidas que, possivelmente, tenha havido casos de indígenas que tenham sido cooptadas pela rede tráfico humano vinculado ao mercado do sexo. Uma vez que, conforme aponta Bernal (2009), elas agem sem mais informais que aquelas recebidas inicialmente e, sem qualquer referência, elas facilmente podem submeter-se a condições de trabalho degradantes.

Outro fator que aponta para esta hipótese é a proximidade da Terra Indígena (TI) Sateré-Mawé de locais onde ocorrem festivais culturais, que pode favorecer os intercâmbios sociais de mulheres indígenas com os sedutores, aliciadores e traficantes de seres humanos. De acordo com o Relatório da PESTRAF(2002, p. 78),

Quanto às pessoas traficadas há uma incidência maior de adolescentes, seguidos de mulheres. Nas rotas do tráfico interestadual e intermunicipal, as adolescentes e as mulheres circulam entre as capitais, municípios de confluência com estradas, portos, por áreas de grandes empreendimentos e ainda por locais onde ocorrem festivais. Saem também da Amazônia para o sul e o nordeste do País, ou procedem destas regiões para a Amazônia.

Os dados do Relatório da Pestraf não indicam o pertencimento étnico das traficadas, mas podemos inferir que entre elas encontram-se adolescentes e mulheres indígenas. Ou seja, os dados da Pestraf convergem para a hipótese que formulamos anteriormente, é possível que haja casos de tráfico de jovens e mulheres Sateré-Mawé para fins de exploração sexual comercial.

Neste capítulo apontamos elementos suficientes para se afirmar que, mesmo permeado pela desvalorização e invisibilidade, o trabalho doméstico continua sendo porta de entrada importante para a mulher de estratos sociais subalternizados que pretende alguma mobilidade social ascendente. Considerando que as minorias étnicas encontram-se nas classes sociais inferiores, no estado do Amazonas desde outras épocas, sempre houve prevalência pela mulher indígena para a execução do trabalho (serviço) doméstico.

Diante das condições do trabalho doméstico exercido por mulheres indígenas em Manaus, podemos supor que as relações de trabalho servil se perpetuaram ao longo da história do Brasil. É o que apresentaremos no próximo a partir da história de vida de duas mulheres Sateré-Mawé, por consideramos que trabalho doméstico pode ser um dos instrumentos adequados para pensar as relações assimétricas entre as classes sociais no Brasil.

## **CAPÍTULO III – A TRAJETÓRIA DAS MULHERES INDÍGENAS NO TRABALHO DOMÉSTICO**

### **3.1 Vida e trabalho de Zenilda da Silva Vilacio (Aruru)**

Ao tratar das trajetórias de Zenilda (Aruru) e Zeila (Kutera), duas mulheres pertencentes a mesma família e a mesma geração, imaginamos que nelas pudessem conter a síntese das histórias de vida de outras mulheres Sateré-Mawé. As trajetórias dessas duas mulheres nos permitem compreender seus estilos de vida diferentes, sua inserção no trabalho, organização política de suas comunidades e seus processos de subjetivação e reificação frente aos modos de viver do branco. Ao mesmo tempo, permitem perceber o gradativo movimento de ressignificação de sua identidade étnica no limiar do urbano e do rural.

Esses aspectos nos levaram a falar de trajetórias aproximadas, pois suas histórias pouco se diferenciam da história de outras indígenas que se deslocaram para Manaus. Há pontos de intersecção encontrados nas experiências vividas por elas, seus deslocamentos convergem para o trabalho doméstico como a via de acesso à cidade. É na ação política dessas duas mulheres que se nota a similitude entre elas. São duas amazonas, guerreiras, destemidas e audazes. Construíam-se como sujeitos livres, autônomos e diferenciados.

A tessitura deste capítulo foi construída a partir de relatos daqueles que conviveram, participaram ou ouviram fatos e peculiaridades vividas por essas mulheres durante suas trajetórias de vida e trabalho. Ao tratar da recordação e das lembranças guardadas no imaginário de Zenilda e Zeila, tomamos “como ponto de referência os contextos sociais reais que sevem [serviram] de baliza a essa reconstrução que chamamos memória” (HALBWACHS, 2006, p. 8).

Em nossa análise valorizamos as narrativas retiradas de relatórios e pesquisas de mestrado para assim, reconstruirmos as trajetórias de vida e trabalho desses sujeitos, por se tratar de pessoas que já não vivem entre nós. Analisamos nesta seção a trajetória de Zenilda. Nossa informante principal foi sua filha Regina Sônia da Silva Vilacio, de 36 anos, que atualmente está à frente da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM).

Zenilda da Silva Vilacio, nasceu no dia 01 de outubro de 1958, na Aldeia Ponta Alegre, localizada na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau que conta atualmente com 91 aldeias. Após anos de atuação política morre precocemente aos 47 anos em 29 de julho 2007 em Manaus. Ela é a terceira filha de dona Tereza Ferreira da Silva e do Senhor Abdon e foi uma das fundadoras e ex-Coordenadora Geral da AMISM.

Uma pesquisa realizada em 2005 que resultou no *Diagnóstico Sócio-demográfico Participativo da População Sateré-Mawé* confirma que essa região, localizada ao longo do rio Andirá e seus principais tributários, apresenta uma população aproximada de 3,8 mil pessoas, distribuídas em 50 aldeias, numa média de 4,9 pessoas por domicílio, mostrando a alta concentração demográfica da localidade de origem de dona Zenilda da Silva Vilácio.

No ano de 1969 Zenilda saiu da comunidade Ponta Alegre, localizada à margem do rio Andirá, município de Barreirinha – distante de Manaus cerca de 372 quilômetros em linha reta para trabalhar na casa de família. A sua saída da aldeia aconteceu um pouco antes das primeiras levas migratórias significativas para Manaus, que aconteceram no início da década de 70. Segundo Bernal (2009, p. 97), “a maioria dos índios vindos para Manaus entre os anos de 1970 e 1980 pertencem ao mesmo ramo familiar”.

As trajetórias das filhas de dona Tereza, que atualmente está com 96 anos de idade e mora na Comunidade Mawé, começa com Zenilda e Zeila. Conforme o relato de seus parentes, as duas vieram para Manaus ainda meninas, trazidas em 1969 por agentes do extinto Sistema de Proteção aos Índios (SPI)<sup>37</sup> para trabalharem na casa de família. Vejamos o que Regina nos relata sobre a vinda de sua mãe para Manaus:

Quando ela veio para aqui, tinha a idade... Ela dizia que tinha a idade de oito anos. Ela veio para estudar, pra trabalhar. Na época o pai dela tinha morrido! Aí não podia ficar mais lá. Ela veio com a tia dela que também já é falecida. A tia Clara que trouxe ela junto com a finada vovó Mariquinha, que era avó dela. Aí vieram as três irmãs. E aí quando chegou na casa da tia Clara, que tinha um monte de filho também, aí ela disse assim: *Olha mamãe!* – A tia Clara falou pra finada bisavó – *Nós não podemos ficar mais com essa menina porque já tem muita gente aqui. Tem uma senhora ali que quer uma menina pra morar com ela.* Então ela deu a minha mãe, a dona Zenilda, pra morar com a dona Mariazinha que na época era dona da Vasp. E ela foi morar lá... E ela contou para agente que não se acostumou. Ela passou pouco tempo lá. Muito pouco tempo (Regina, entrevista/2010).

Note-se que aparece na fala da entrevistada os motivos mais frequentes apresentados por outros indígenas como justificativa para a saída da aldeia: dificuldades na aldeia, a busca por estudo e trabalho. A pessoa que intermediou o deslocamento de Zenilda para a cidade é a tia que na época era casada com um agente da FUNAI. No primeiro momento seu destino foi

---

<sup>37</sup> O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foi um órgão do governo que inaugurou uma nova fase no indigenismo brasileiro, mas nos anos 1967, foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai). O SPI surgiu inicialmente como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, promovendo a expansão econômica por meio de política educacional e sanitária, entrou em decadência administrativa e ideológica a partir de 1957 (ISA, 2010).

tornar-se “cria da casa” de uma família influente, o que representava alguma possibilidade de mobilidade social.

A presença de Dona Zenilda na cidade motivou a vinda não somente das outras irmãs, mas também de sua mãe e de seu irmão mais novo com a esposa. Os primeiros anos em Manaus não foram fáceis para essas mulheres, segundo nos conta Regina. Na aldeia podia se caçar, pescar, cultivar a roça e fazer a farinha, mas com a morte do avô não tinha ninguém mais para caçar para elas. Uma vez na cidade, restara-lhe buscar alternativas de subsistência realizando atividades domésticas. De acordo com a narrativa de Regina,

Foi o tempo que a mãe dela veio e ela foi morar no Morro da Liberdade. E no Morro da Liberdade, para eles sobreviverem, ela carregava água. Na época não tinha água encanada, só cacimbão. Aí ela carregava água. Ela disse que era... cinquenta centavos o tanque d'água, a lata d'água. E aquele dinheiro, o dia todinho ela ficava enchendo para as famílias que tinham mais dinheiro. Para poder comprar o pão, o frango, o peixe no final da tarde. Para ela e a mãe dela. E a outra mais velha já estava empregada, que era a Lelinha. Já eram elas que sustentavam a casa assim. E nisso ficou até a idade de doze anos. Com doze anos apareceu o meu pai (Regina, entrevista/2010).

Aos doze anos Dona Zenilda casou-se com Agenor Pereira Vilacio, um não-índio. Nos parece pouca idade para alguém se casar. Mas dentro dos costumes da etnia Sateré-Mawé, os casamentos acontecem logo após o primeiro ciclo menstrual da moça. Quando isso acontece a jovem passa pelo ritual da paca que é o ritual de iniciação da menina na vida adulta, pois indica que ela está pronta para o casar-se e cuidar da sua própria casa e do seu marido.

Desde o contato, os casamentos interétnicos, têm se confirmado como uma estratégia que visa garantir acesso ao território, as mercadorias, aos produtos ou mesmo a garantia de *status* social. As uniões matrimoniais interétnicas consistem em alianças políticas que se reverterem em vantagens para o grupo, porque “ter uma filha casada com branco garante acesso facilitado ao mundo da cidade, do hospital, da escola e das mercadorias” (LASMAR, 2005, p. 197). É o que podemos perceber na fala de nossa informante:

Ele a viu e ficou afim dela. E pediu para namorar ela. Aí a minha avó a forçou a casar com ele. Porque precisava de homem dentro de casa. Não sei o que... Já que ele queria casar, então ia casa. E empurrou mesmo assim. Ela não queria. Mas disse que pra obedecer à mãe dela, ela ficou com ele. Aí passou a sustentar a família, praticamente todinha. E nisso foram morar no bairro Alvorada. Na época o bairro Alvorada também estava começando. E lá fizeram uma rocinha. Ele conseguiu um terreno para a minha avó lá. E



fizeram roça. Na época era ali na rua oito. E por ali ficaram por muito tempo. Aí eu nasci ali no bairro Alvorada (Regina, Entrevista, 2010).

Lasmar (2005, p. 197) chama a atenção para o fato de que “pode-se atribuir ao casamento com branco um papel importante no processo de transformação do modo de vida de uma mulher e de seus parentes, uma vez que ele cria um contexto singular para a realização de novos roteiros e pra a produção de um corpo diferenciado”. Mas a união matrimonial com um não-índio não aconteceu por escolha da própria agente, conforme o relato de sua filha.

Cabe compreender como a obediência à mãe é cega em face das condições sociais nas quais elas estavam inseridas. Do ponto de vista da mãe o casamento da filha com um homem (afim) branco, trazia algumas vantagens que são estendidas não somente à sogra como a todos os familiares.

Na aldeia a divisão do trabalho se dá por sexo, “as mulheres valem da importância de sua atividade produtiva para afirmar seus direitos de esposa. A cumplicidade econômica entre marido e mulher fornece a base para o desenvolvimento de uma relação de cumplicidade que, tende a se tornar cada vez mais estável” (LASMAR, 2005, p. 207). As qualidades de boa esposa conferem à mulher seu *status* social diante do grupo. Mas na cidade os códigos são outros e os problemas aparecem, caso “um dos cônjuges deixar de cumprir seus deveres na divisão sexual do trabalho ou direciona sua lealdade para a família de origem em detrimento daquela que constituiu” (LASMAR, 2005, p. 207).

O casamento de Zenilda e Agenor pereira Vilácio aconteceu e os filhos foram nascendo, três ao todo, dois homens e uma menina. Eles a acompanharam durante a suas idas e vidas de Manaus a aldeia ou entre as cidades circunvizinhas. Após alguns anos vivendo no bairro Alvorada, Zenilda retornou à sua aldeia com os filhos e o marido. O senhor Agenor havia recebido uma proposta da Igreja Adventista para trabalhar como professor dentro da Aldeia Ponta Alegre.

Um pouco antes de 1990 eles retornam para Manaus, voltando a morar no bairro Alvorada. Nessa época, eles passaram pelas cidades de Altazes, Nova Olinda e Manacapuru. A busca por trabalho foi o motivo para os deslocamentos de uma cidade a outra.

Em 1990 Zenilda vive a experiência do abandono, quando seu marido foge com outra mulher a deixando em Altazes. Em Manaus, mais uma vez, ela volta a residir definitivamente no bairro Alvorada, conforme nos conta Regina Sônia da Silva Vilacio:

Quando foi... Em 1990 a gente estava em Altazes quando ele fugiu. Aí ela ficou só. Ela assim... Ela ficou muito deprimida, muito desesperada porque desde a idade de 12 anos ela vivia com ele. Ele era tudo para ela. Nunca ela conheceu outra pessoa que não fosse ele. Mas ela disse: *Bom, agora ele foi embora porque não quer viver com nós mais. Vamos viver sós.* Eu e meus irmãos. Eu mais esses dois irmãos trabalhamos muito sabe. Foi muito triste mesmo a nossa situação. Ela disse: *minha filha, nós vamos vencer!* Nós capinávamos quintal lá no Santos Dumont, por ali. Para nos manter. Desde o início eu trabalhei em casa de família pra ajudar a minha mãe, pra hoje nós ter isso aqui. Pra hoje a Associação chegar aonde chegou (Entrevista/2010).

Nota-se, diante deste depoimento, que o fenômeno da pobreza material que atinge os bolsões empobrecidos das metrópoles brasileiras, tende a recair mais sobre a mulher. Para Demo (2005, p. 90), “quando a vida se torna mais dura, é mais dura para a mulher, como regra, já que, com todas as agruras desta sociedade capitalista e machista, será sempre muito mais complicada a sobrevivência para a mulher que vive só”. A ela são reservadas as posições subalternas e a informalidade profissional, quase sempre expressas em rendimentos menores pelo mesmo trabalho. Nossa informante continua seu relato nos seguintes termos:

Eu não terminei meus estudos por causa do trabalho. Meu pai foi embora cedo de casa e aí eu tive que trabalhar pra sustentar meus irmãos. O meu irmão Ageu tinha 12 anos. Ficaram tudo pequeno. A minha mãe ficou operada, ela tinha duas operações. Então ela não tinha muita força para trabalhar. E aí eu fui pra casa de família para trabalhar pra sustentar eles, que era os meninos e a minha mãe (Regina, Entrevista,/2010).

Temos aqui outro traço mais duro da realidade que atinge mulheres das camadas sociais populares. Com a dissolução das relações matrimoniais, recai sobre elas a responsabilidade da chefia dos lares. Para Demo (2005, p. 88) “é indizível a miséria pela qual pode passar uma família nessa condição, sendo os filhos as maiores vítimas. Suas chances não só de sobreviver, mas de realizar oportunidades na vida, reduzem-se drasticamente”. Diante da situação familiar, nossa informante torna-se a principal responsável pelo sustento da casa por meio do trabalho doméstico, confirmando o que constatamos ao longo desta pesquisa.

Desse ponto em diante recorreremos aos depoimentos de Dona Zenilda para reforçar e também para complementar o que já sabemos, embora muitas circunstâncias relativas a sua passagem pelo trabalho doméstico permanecem obscuras para nós. Por isso retomamos sua fala a partir do ponto onde ela fala da saída da aldeia.

Passaremos a ouvir a própria Zenilda em narrativas feitas à mestrandia Maria do Socorro Pacó Matos em 2003, quando era aluna do Programa de Pós-Graduação Sociedade e

Cultura da Universidade Federal do Amazonas. Zenilda declara a Matos (2003) que foi a difícil situação econômica vivida na aldeia que as motivou a vir para Manaus. Naquele contexto, elas são convidadas e têm a oportunidade de trabalhar como empregada doméstica na casa de funcionários da FUNAI. Vejamos o que contou Zenilda:

Quando nós começamos a falar o português, nós sentimos vontade de vestir roupa, ler e escrever, mas na aldeia isso não é possível por que nosso pai morreu de um acidente, uma queda. Nós éramos nove, havia acabado o roçado que nosso pai havia deixado. Então nós resolvemos vir para a cidade, para trabalhar como empregada doméstica (Zenilda, Entrevista concedida a MATOS, 2003, p.52).

Observa-se que o contato com a cultura do branco assim como as necessidades materiais geradas, aliadas à escassez de alimentos abrem o caminho para a cidade. Nessa fala de Zenilda, confirmamos a narrativa de Regina quanto ao fato de sua entrada na sociedade envolvente ocorrer através de um agente da sociedade nacional, que a traz para trabalhar como empregada doméstica.

Confirma-se, o corolário da maioria das mulheres das camadas sociais subalternizadas, que vêem no trabalho doméstico uma possibilidade de mobilidade social ascendente. Segundo Kofes (2001, p. 231-232),

‘Trazer empregadas do interior’ é utilizado, (também) por mulheres que se profissionalizam e têm que assumir compromissos fora de casa [...] nesse circuito específico de migração a que estou me referindo, poderíamos detectar uma estranha combinação: operando o modelo tradicional de que as tarefas domésticas são atribuições da mulher, umas se ‘emancipam’ do trabalho doméstico e outras, pelo trabalho doméstico assalariado.

Para Bernal (2009, p. 97), “foi o deslocamento inicial de algumas delas para trabalhar na cidade e fazer tarefas domésticas ou para estudar, ou por terem casado com não-indígenas, entre outros motivos, que abriu a era da migração”. Some-se a isto o fato de que com o deslocamento das filhas de dona Tereza para Manaus, especialmente Zenilda e Zeila, inauguram-se novas formas de fazer comunidade étnica.

A história do deslocamento das Sateré-Mawé para Manaus, marcada pela inserção no trabalho doméstico sob os cuidados de agências governamentais e instituições religiosas, é também vivido pelas índias de outras etnias. Isto é confirmado por meio do relato de Zenilda feito em 2003, a saber:

Militares e freiras: eles levam as mais novas, mais bonitas e mais fortes para trabalhar lá, com as freiras ou em casa de militares, para ser domésticas, servir. Depois, elas ficam por aí... perdidas. E já não conseguem nem marido para ficar brincando (Zenilda, entrevista concedida a SEGATO, 2003, p. 68).

Na fala de Zenilda aparecem elementos que denotam a pecha do trabalho doméstico experimentado pela indígena. Subentende-se que a preferência pelas mais novas e mais bonitas, reservava-lhes outras funções para além de “ser doméstica, servir”. Elas “depois ficam por aí perdidas”. Ela está se referindo aos casos de abuso sexual sofrido no trabalho doméstico. Ao afirmar que elas “já não conseguem nem marido para ficar brincando”, ela está se referindo a situação de defloração da moça que, sem ser virgem, não encontra casamento. Segato (2003, p. 19) confirma esta situação afirmando que,

Os contatos com a sociedade nacional através de posseiros, grileiros, garimpeiros, fazendeiros, funcionários de empresas extrativistas, militares, comerciantes e missionários que atuam na região têm impacto sobre as mulheres indígenas causando muitas vezes imensos sofrimentos morais, psicológicos e físicos ao recrutá-las, desde muito jovens, para o trabalho doméstico em regime de semi-escravidão, a prostituição formal ou informal e até o tráfico de drogas.

São essas as consequências dos contatos desordenados e da busca de sobrevivência por parte de mulheres indígenas. Isso foi constatado pela pesquisadora durante uma *Oficina de Capacitação e Discussão* de Mulheres indígenas, realizada na FUNAI em novembro de 2002. Cujo objetivo principal “foi dar subsídios para a elaboração de um documento propondo diretrizes que deveriam orientar as **Políticas Públicas para Mulheres Indígenas** do governo que então começava” (SEGATO, 2002, p. 3). Zenilda participou dessa oficina de capacitação durante a qual ela relatou em tom de denúncia, a situação das sateré-Mawé levadas pelas freiras e militares.

Nos fins dos anos de 1960, quando se deu a saída de Zenilda da aldeia, as políticas de tutela ao indígena estavam ligadas à imagem de um índio sem cidadania e incapaz, e a uma política de Estado regulador e forte. Vivíamos os primeiros anos de repressão militar. Na década de 1970 alguns povos indígenas conscientes de suas experiências de violência e discriminação, começam a se organizar para exigir seus direitos. Naquele momento acontecia “a primeira assembléia nacional [que] deu-se em 1977 e a primeira organização brasileira

indígena, a União das Nações Indígenas (UNI) foi formada em 1980” (SURVIVAL, 2000, p. 18).

Com a Constituinte de 1998, os artigos 231 e 233 da CF asseguram aos povos o direito à saúde, educação e cultura diferenciadas. Esse foi o contexto sócio-político vivenciado por Zenilda e suas irmãs que, sobremaneira, amalgamou os alicerces dessa liderança consolidada em 1993, com a fundação da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé. Indagada sobre os motivos da criação da Associação Zenilda relatou o seguinte:

[...] Eu via que meu povo estava sofrendo e precisava se organizar, precisava de apoio, então eu convenci outras mulheres para participar da primeira reunião e planejar trabalho e uma auto-sustentação para manter os meninos no colégio. Precisavam de lápis, caderno, de comer, de merenda, então nós tinha de lutar porque o emprego não existe no nosso Amazonas (Zenilda, Entrevista concedida a MATOS, 2003, p. 52).

A vida na cidade consistia numa realidade bem diferente da vida na aldeia. Da chegada em Manaus no ano de 1969 à criação da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM) por volta de 1993, Zenilda e suas irmãs têm uma trajetória de lutas pautada na reivindicação do direito ao território e na manutenção da cultura tradicional. Ela sente as agruras do trabalho doméstico e busca por alternativas que garantissem a subsistência da família. Ao mesmo tempo, juntamente com suas irmãs Zeila e Baku<sup>38</sup>, foi resgatando a identidade étnica Sateré-Mawé das famílias que estavam organizadas na área localizada entre o Conjunto Residencial Santos Dumont e o bairro Redenção.

Nesse meio tempo ela descobre na produção do artesão indígena Sateré-Mawé um instrumento eficaz que, ao mesmo tempo, garantia tanto a reprodução material do grupo como contribuiria para reconstituir a identidade étnica adormecida. Isso demonstra aquelas interpretações defendidas por especialistas de corrente primordialista que, analisando os efeitos do contato da sociedade nacional com as sociedades indígenas, afirmam que o contato estaria levando os povos indígenas a uma irreversível desestruturação de suas identidades, uma certa dispersão étnica.

É bem verdade, e não podemos ignorar, que atualmente “os efeitos das relações entre o fenômeno da urbanização e aquele da industrialização, tem se feito sentir de maneira profunda

---

<sup>38</sup> O trabalho de Solange Pereira do Nascimento “Vida e Trabalho da Mulher Indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-apé, Iranduba/AM”, defendido em 2010 no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, tratou do protagonismo da Tuxaua Baku figura amplamente dentro do Movimento Indígena do Amazonas.

e desigual” (ALMEIDA *et al.*, 2009, p. 13). Diante disso, os indígenas iniciam um processo de “reconfiguração étnica” fundando comunidades étnicas fortemente ancoradas na apropriação e uso do território, bandeira clássica da política dos povos indígenas. Nas comunidades os indígenas mantêm suas diferenças em relação aos demais, diferenciando-se por sinais particulares que definem sua etnicidade<sup>39</sup> como a língua materna, a figura do tuxaua, a produção do artesanato e os rituais.

Naturalmente, à medida que Zenilda vai organizando a Associação de Mulheres Indígenas, o trabalho na casa de família é substituindo pelo trabalho com o artesanato e pela ação política na AMISM (Figura 13). Criada a partir do conhecimento da experiência associativa das mulheres do Alto Rio negro, a AMISM vai se constituindo em um ponto de referência em Manaus para as comunidades de base na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau.



**Figura 13:** Zenilda e a filha Regina no Fórum Social Mundial 2003/ Porto Alegre, RS.  
**Fonte:** Acervo da AMISM

Em 1995, com o intuito de criar e fortalecer as bases (aldeias da área indígena) em Manaus, ela realiza uma assembléia na Comunidade Vila Nova, no Marau. Na narrativa que

---

<sup>39</sup> O antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida cunha o conceito “territorialidade específica” para designar a situação atual dos povos tradicionais, entre eles os povos indígenas da Amazônia. Esses povos têm uma forte relação dos povos tradicionais com a terra, a ocupação do território e a etnicidade (ALMEIDA *et al.*, 2009).

se segue, fica evidenciado qual era a percepção que as lideranças Sateré-Mawé das comunidades de base tinham daqueles que deixavam o território tradicional em direção à cidade.

[...] **quando eu entrei aqui dentro da área teve uma discriminação muito seria pelas lideranças que eles diziam assim: ‘Sateré lá da cidade não é mais Sateré, eles já estão civilizados’**, até mesmo para mim eles falaram né? Mas não! Eles continuam com a cultura, a tradição, isso que se encontra agora é muito importante vocês verem como Sateré se comportam lá, ta entendendo? Então nós estamos trabalhando, a AMISM em Manaus está trabalhando num projeto para que **a nossa identidade como Sateré é aquele que veste paletó, gravata, é Sateré, cultura tudo nossa** (Zenilda, entrevista concedida a MATOS, 2003, p. 55). (Grifos nossos)

Mas apropriar-se da cultura do branco significa apreender os códigos necessários para o controle do processo de reprodução social. Entre outras coisas significa dizer que, “o movimento da população indígena na direção da cidade – isto é, da escola, de mercadorias, do hospital – seja compreendido não como sinal de renúncia aos valores comunitários e submissão aos esquemas do mundo dos brancos” (LASMAR, 2005, p. 242). Mas aquele(a) que volta à aldeia passa a ser visto como não-indígena pelo fato de não apresentar os sinais diacríticos da cultura tradicional. Ou seja, sair da aldeia e viver na cidade, significa deixar se ser índio na percepção das lideranças da Terra Indígena (TI), conforme a fala de Zenilda. Na mesma entrevista, Zenilda acrescenta:

[...] nós trabalhamos em Manaus pra que a nossa identidade, isso amanhã vai ser discutido: a educação. Onde a política da educação em todos os colégios, **eles acham que o índio é só aquele que anda nu, que fica pintado, que tem o pé quadrado, que tem cabelo liso**. Então esse é um programa que nós estamos trabalhando, conscientizando pra que eles respeitem nós, porque aqui tem muita mana bonita, tem muito rapaz bonito, não ta nu, mas é um diferente. (Zenilda, entrevista concedida a MATOS, 2003, p. 56). (Grifos nosso)

Barth (2000, p. 27), diz que “os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas”. Mas diante de um contexto de diversidade étnica as identidades e as diferenças entre indígenas e não-indígenas são postas em confronto. Na cidade, ao se apropriar dos códigos do branco (língua, hábitos, educação formal) o indígena

pode-se ocultar aquilo que dá sentido à identidade como a linguagem, os modos de vida e os sistemas simbólicos pelos quais eles são identificados.

À frente da AMISM Zenilda também se preocupou em defender a mulheres indígena e aos poucos foi se integrando às organizações<sup>40</sup> que lutavam pelos direitos dos cidadãos, entre elas a Comissão de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH). Nesse mesmo período, conforme nos informou Regina, sua mãe participou ativamente da criação do Comitê Contra a Fome e a Miséria em Manaus.

Zenilda demonstra a preocupação que ela tinha em defender as mulheres de sua etnia vítimas de violência doméstica e sexual. Isso confirma a amplitude da atuação da AMISM. A inserção dessa liderança feminina dentro das redes de proteção dos direitos humanos possibilitou que ela criasse um albergue junto à sede da associação, no bairro Compensa. Sua trajetória de vida é evocada durante seu trabalho de conscientização junto às associadas. Vejamos sua fala:

Manter a informação, ver o mundo dos brancos e pensar porque o mundo dos índios, porque geralmente tem muitas mulheres que são violentada, elas são estuprada e as 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 falando só, sustentando a casa, os filhos tudinho e ele não dá nenhuma percentagem. (Zenilda, entrevista concedida a MATOS, 2003, p. 59).

No trabalho de conscientização ela busca reforçar sobre a necessidade das mulheres manterem-se informadas sobre seus direitos. Ela fala a partir da experiência de quem foi casada com um branco. Na sua visão isso não é algo positivo, pois sempre gera problema. No Alto Rio Negro onde ocorre com certa frequência união matrimonial indígenas com brancos, foi constado por Lasmar (2005, p. 208) que

As mulheres mencionam com frequência a infidelidade do marido como principal motivo da frustração no casamento. Insatisfeitas e cientes da atmosfera de distanciamento de que se impregnou a relação, elas enfrentam a adversidade apoiando-se nas posições de dona de casa e 'mãe de família', bem como em sua atividade profissional.

---

<sup>40</sup> Dentre as organizações que fez parte, consta a REDE GRUMIN DE MULHERES criada em 1987, consistindo em uma rede de atuação nacional e internacional, formada por mulheres indígenas aldeadas e das cidades, por mulheres de origem étnica discriminadas social, sexual e racialmente, como as indígenas e as afros-descendentes, participando dessa rede até seu falecimento (REDE GRUMIN, 2010).



A preocupação de Zenilda é a mesma dos antigos chefes tribais: a saída das mulheres das aldeias a partir do contato com o branco. Diante disso ela defende não somente a permanência na área como os casamentos dentro da própria etnia. Vejamos seu relato:

[...] Estou procurando ler essa mensagem, que as outras índias não pode cair no mesmo risco que eu. 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 estão recebendo educação se formando que trabalhe para ajudar esse índio para não caírem no mundo dos branco** (Zenilda, entrevista concedida a MATOS, 2003, p. 59). (Grifos nosso)

Não podemos deixar de mencionar que as relações de Zenilda com a base (aldeias da área indígena) favoreceram a criação de uma rede de relações sociais com mulheres e homens da área indígena. A participação na associação possibilita o surgimento de práticas de ajuda mútua, fundadas nos laços de familiaridade, reciprocidade e solidariedade. Os intercâmbios com a área indígena se deram, a princípio, com os projetos propostos pela associação às comunidades de base. Conforme foi constatado na pesquisa de Matos (2003, p. 60),

Como alternativas econômicas surgiram os projetos de artesanato, criação de galinha caipira e roça comunitária; como saúde e meio ambiente: o **Projeto Lixo**. [O] Projeto Artesanato - desde o começo, as mulheres da cidade começaram a desenvolver aquilo que elas sabiam: a confecção de artesanatos tradicionais femininos. Em decorrência do processo de articulação com as mulheres da área indígena criou-se um circuito econômico de troca e reciprocidade [...]. (Grifo da autora)

Diante do que foi posto, pode-se afirmar que a criação da AMISM assegurou o estabelecimento de uma rede social que fortaleceu as relações comunitárias entre os Sateré-Mawé tanto da área como de Manaus. Esse fenômeno percebido não aconteceu exclusivamente com essa etnia. Algo semelhante já era percebido nessa época entre a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN) e os indígenas de sua base. Conforme Almeida (2004, p. 02),

Por seus desígnios particulares, o acesso aos recursos naturais para o exercício de atividades produtivas, se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e

solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de solidariedade.

Na percepção do Bauman (2001), o fortalecimento da dimensão comunitária é capaz de reforçar a solidariedade entre os indivíduos e a sua preocupação com os problemas coletivos. O sentido atribuído por ele ao termo comunidade está perpassado por laços de proximidade local, parentesco, solidariedade de vizinhanças, que constituem a base dos relacionamentos consistentes. Segundo Bauman (2001, p. 57),

[...] tecida de compromissos de longo prazo, de direitos e obrigações inalienáveis [...]. E os compromissos que tornariam ética a comunidade seriam do tipo do compartilhamento fraterno' reafirmando o direito de todos a um seguro comunitário contra erros e desventuras que são os riscos inseparáveis da vida individual (BAUMAN, 2001, p. 57).

Com a implantação do *Projeto Arte e Economia*, a associação passa a comercializar o artesanato produzido pelas mulheres da associação e pelas mulheres da área indígena para lojas de departamento da Holanda e Itália. Os intercâmbios da AMISM com a base se davam por meio da troca de produtos de primeira necessidade por artesanato como cocares, pulseiras, penas ou produtos agrícolas e extrativistas.

As trocas eram realizadas durante os encontros e assembléias promovidos por Zenilda, que aproveitava para realizar trocas econômicas e conscientizar os indígenas da área quanto aos seus direitos, especialmente os das mulheres, e também sobre questões ambientais. As sementes coletas ou produzidas na área indígena passam a adquirir relativo valor econômico como matéria-prima em Manaus ao serem compradas por Zenilda, que as repassava para a associação. Já os produtos artesanais adquiridos na área indígena eram re-elaborados pelas artesãs da associação, que buscavam aprimorar os acabamentos e agregar valor estético às peças.

Fica evidenciado na fala de Zenilda não somente a importância atribuída aos projetos como a incorporação de conceitos da sociedade envolvente. A associação é o instrumento e o espaço de diálogo com a sociedade envolvente. Conforme podemos perceber neste trecho da entrevista concedida a Matos (2003, p. 61), Zenilda deixa claro que

O objetivo é que no futuro a AMISM se mantenha sem precisar de projeto, ela mesma vai se sustentar, isso é que é 'arte economia'. A arte parte da nossa sabedoria que nós não estamos na Universidade, ninguém deu curso

para nós, Deus que ensinou para nós, aí a gente aprendeu, estamos jogando pro mercado, tanto jogando para um como para outro país, quem ensinou foi Deus, daí estar gerando recurso. Que esse recurso cresça para bancar a estrutura da AMISM, então isso que significa arte e economia (Zenilda, entrevista, 2003).

Contata-se, portanto, que vai emergindo uma autoconsciência política que concorre diretamente para a criação de projetos que, conforme a fala de Zenilda, primavam pela auto-sustentabilidade da Associação. De igual modo as relações comunitárias e associativas vão sendo tecidas por meio de compromissos e obrigações diante das outras mulheres artesãs.

Segundo Max Weber (2009, p. 25), uma relação comunitária “repousa sobre o sentimento e a dimensão subjetiva dos participantes de pertencer (afetiva e tradicionalmente) ao mesmo tempo”. Isso diferenciaria a relação associativa que está fundada num acordo racional. As relações tecidas dentro da AMISM, diante do que foi afirmado, nos possibilitam pensar a idéia de uma relação comunitária emergindo dentro de uma relação associativa inacabada ou “incompleta”, em termos weberianos. Sobre ação política, Almeida *et al.* (2008, p. 20) afirma que,

Esta autoconsciência política é que concorre diretamente para a criação de associações indígenas voluntárias, voltadas precipuamente para o encaminhamento de uma vasta pauta face ao Estado. O ritmo e a intensidade destas mobilizações parecem estar consolidando as referidas formas associativas e os critérios políticos organizativos sob as quais se estruturam.

Dentre os diversos projetos criados por Zenilda, o que confirma uma “autoconsciência” latente, cabe destacar o *Projeto Lixo*<sup>41</sup> como o mais importante implementado na área indígena entre os anos de 1999 a 2003. Para Matos (2003, p. 62), o “**Projeto Lixo** nasce como estratégia de sobrevivência, em decorrência da percepção de problemas acarretados pelo lixo depositado nos pés das plantas, principalmente de fruteiras e guaranazeiros”. Essa iniciativa de Zenilda demonstra seu pioneirismo ao propor um projeto de coleta seletiva dentro de uma área indígena.

Sua filha Regina nos relatou que durante as visitas nas aldeias, sua mãe notava que havia muito lixo espalhado, pois a entrada de produtos industrializados na área indígena estava gerando resíduos sólidos que eram descartados diretamente na natureza, acarretando danos ao meio ambiente e à saúde dos Sateré-Mawé. Diante da realidade percebida surge a

---

<sup>41</sup> O Projeto Lixo contou com o apoio da Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) que repassava parte dos recursos do Projeto Guaraná, para que a AMISM pudesse realizar as coletas nas aldeias com a parceria de mulheres das comunidades (MATOS, 2003).

idéia de criar um projeto que envolvesse mulheres, homens e crianças da área indígena na preservação ambiental. Segundo seu relato, transcrito abaixo,

O que me levou a fazer esse trabalho em uma articulação dentro da área, foi porque encontrei um menino desnutrido. A gente procurou fruta por toda aquela aldeia, aldeia de Vila Nova do rui Marau. Fui procurar e não encontramos fruta. Aí eu lembrei que eu tive um curso na EMBRAPA, onde falava que as sacolas de plástico faziam mal às plantas. Eu estava vendo as plantas, laranjeira, morrendo tudo lá, e lá eu pensei em coletar, e a gente coletava algumas. Mas foi pouco, um saco, meio saco e fomos tentando já com o projeto da Ameríndia, já tentando, aí eu pensava que um dia a gente ia conseguir essa coleta de lixo, mais por causa das frutas, até hoje eu luto mais pelas frutas, porque tem pouca fruta (Zenilda, entrevista concedida a Matos, 2003, p. 64).

Nesta fala de Zenilda fica evidenciada sua consciência ambiental e a preocupação com a saúde alimentar dos indígenas da área, o que faz com que ela proponha outros projetos articulados ao *Projeto Lixo*. Em outra entrevista Zenilda relata:

Higiene ambiental pra mim é a natureza ser pura sem estar contaminada de plástico, de pilha, de lata, tudo natural mesmo. Como nós usávamos antigamente, louça de barro, cuia, só mesmo [coisas da] natureza. A higiene na água também, não deixar sujar a água. A água pura, o ar puro, parar de estar queimando pneu, para tá cheirando aquela... tinta, é isso daí! (Zenilda, entrevista concedida a Matos, 2003, p. 63).

Podemos inferir que a substituição dos fornos de barro, que eles mesmos confeccionavam, por fornos de metal, causou um duplo impacto na Terra Indígena Andirá-Marau. O primeiro é o ambiental, pois terminada a vida útil desse artefato ele é descartado na natureza. O segundo é causado ao patrimônio cultural, pois com a substituição dos fornos todo um conjunto de conhecimentos, fabricação e o manuseio dos fornos de barro, deixa de ser transmitido às novas gerações gerando perdas significativas ao matrimônio material e imaterial dos Sateré-Mawé.

Foi o conhecimento adquirido na sociedade envolvente que faz com que Dona Zenilda se atentasse para os elementos exógenos que estavam causando impactos nas comunidades de base (aldeias da área indígena). Constata-se também que a consciência ambiental adquirida em cursos é repassada tanto nas comunidades base como na associação.

No fim da década de 90, ela tomou parte juntamente com outros Sateré Mawé (parentes e não-parentes) que moravam na cidade, da luta do movimento indígena pela

demarcação das terras indígenas. Conforme Bernal (2008, p. 103), “as quatro irmãs tiveram papel determinante na fundação da AMISM e igualmente nos conflitos que lhes deram visibilidade em nível midiático em Manaus”. A luta de Zenilda e de suas irmãs ganhou ímpeto com o surgimento de várias organizações indígenas que têm até hoje como principal elo de convergência a COIAB. Dentre as suas preocupações, aparece a questão da identidade étnica dos Sateré-Mawé que, há séculos, sofre os impactos do contato forçado com a sociedade envolvente. Segundo Zenilda,

Cada vez mais os Sateré morrem fora de sua terra, pois os doentes são trazidos pra cá, ou para a ‘casa do índio’ de Parintins e Maués, e são sepultados nos cemitérios das cidades. O Sateré morre fora, e não volta mais. Assim, nunca mais vão se formando as terras pretas que testemunham o laço milenar entre a terra e o índio, e tanta fartura pode dar para nosso auto-sustento. Antropólogo fala que não é grave, pois nós não temos mais ritual de sepultura. Mas ele acha que não temos porque não conseguimos ver nada de esquisito. Nós sepultamos perto de casa nossos parentes que morrem: isso é que é nosso ritual. Eu vou lutar para que, no futuro, devolvam nossos mortos (Zenilda, entrevista concedida a Matos, 2003, p. 103).

De tudo que foi dito até aqui, podemos constatar que o pioneirismo de Zenilda começa logo que ela chega em Manaus. Imaginemos a jovem indígena chegando do interior para residir e trabalhar na cidade. Inicialmente distante do seu grupo étnico, ela desconhece os códigos da sociedade envolvente e procura decodificá-los. Mas, se por um lado, o que caracteriza o ser humano como condição central de sua identidade geral é o **trabalho**, enquanto expressão da sua condição como ser social, por outro o trabalho doméstico não garantiu a reprodução de Zenilda e sua família.

O artesanato étnico foi o caminho encontrado para a subsistência na cidade. Na penúltima fala aparece a sua preocupação com a reconfiguração dos modos de vida tradicional dos Sateré-Mawé, pois segundo ela “antigamente, louça de barro, cuia, só mesmo a natureza” não contaminava a água e o ar com plástico, lata e principalmente as pilhas, que contaminam o solo com metais pesados. Nas idas e vindas à Terra Indígena (TI) Andirá-Marau, durante sua trajetória de mais de trinta anos dedicados à causa indígena, lutando especialmente em favor da mulher, Zenilda Vilácio tem seu estado de saúde comprometido e morre precocemente em 2007 deixando um legado de luta e combatividade pela causa indígena.

### 3.2 Vida e trabalho de Zeila Carvalho Vieira (Kutera)

A história de Zeila ou Kutera que é o nome que ela recebeu de sua etnia, apresenta certos aspectos que fazem parte, muitos deles, da quase totalidade da realidade de vida das mulheres indígenas que saem de suas aldeias, entre os fins dos anos 1960 e início dos anos 1990. A liderança Zeila da Silva Vieira nasceu na Aldeia Ponta Alegre, no dia 03 de outubro de 1955. Ela participou ativamente da criação da AMISM e também da fundação da Comunidade I'nhã-bé em 2000. Cabe-nos informar que foi em decorrência da morte precoce dessa liderança, ocorrida em agosto de 2009, que fomos compelidos a dar outro direcionamento a esta pesquisa.

No final dos anos de 1960, conforme os relatos de sua filha Marta Vieira Marialva (Ariá), de 32 anos, sua mãe e a tia saíram da aldeia Ponta Alegre com o mesmo objetivo: trabalhar na casa de família e estudar para ajudar a mãe delas que ficara viúva. Aos 13 anos de idade Zeila sai da aldeia com a irmã, passando a trabalhar como empregada doméstica na casa dos próprios funcionários da FUNAI. A sua trajetória de vida e trabalho não é muito diferente da trajetória da irmã Zenilda. Marta Marialva nos relata como se deu a saída da mãe da Aldeia Ponta Alegre,

Ela contava assim: que o objetivo dela [mãe] em vir para Manaus trabalhar na casa de família, foi porque o pai tinha morrido. Ele morreu muito jovem. Ela tinha 13 anos quando ela o perdeu. A minha avó era muito nova. Lá na Aldeia se perdesse o marido cedo, se ficasse viúva cedo, outras pessoas tinham que dar alimentação para a viúva. Mas as mulheres não entendiam. Achavam que os homens davam comida para ela [avó] e mais tarde teriam algum interesse. A minha avó depois que o meu avô morreu, foi muito discriminada por esse motivo. Porque ela ficou viúva muito nova (Marta, entrevista/ 2010).

O deslocamento inicial das duas irmãs (Zenilda e Zeila) para trabalhar, estudar ou encontrar um emprego como doméstica, dá início à organização do matriarcado dentro desse núcleo familiar. Com a morte do senhor Abdon, a vida na aldeia tornara-se difícil para a mãe Tereza e suas filhas menores. No ano de 1972, quando já havia fixado residência na cidade e encontrado trabalho, as irmãs Zeila e Zenilda trazem a mãe Tereza, com as outras quatro filhas e o filho, com o propósito de oportunizar-lhes trabalho e estudos.

Em um estudo recente no qual analisa o processo de reconfiguração das identidades étnicas indígenas, ao tratar especificamente do deslocamento dos Sateré-Mawé para Manaus, Bernal (2009, p. 97) aponta que,

Com essas mulheres, partiram igualmente alguns homens: esposos, filhos ou parentes. Para as mulheres, foi muito mais fácil encontrar um emprego nos serviços domésticos ou na produção artesanal. Para os homens, foi mais difícil encontrar um emprego num mundo novo que exigia uma certa qualificação ou habilidade que eles não tinham adquirido.

Bernal (2005) afirma que para as mulheres foi mais fácil encontrar um emprego como empregada doméstica, ao passo que, para os homens, foi mais difícil em função da falta de qualificação profissional. A história que se segue é contada por Marta (Ariá), filha de Dona Kutera e do senhor Benedito Carvalho Vieira, os quais, ao saírem do bairro Redenção, anos após chegarem na cidade, vão morar no bairro Tarumã<sup>42</sup>, onde fundaram a Comunidade I'nhã-bé. Essa entrevistada nos relata que

No mesmo ano que a tia Zelinda saiu da comunidade Ponta Alegre a minha mãe saiu também. Foi quando o meu avô morreu, elas tiveram que vir para Manaus. Quando o meu avô morreu a minha mamãe tinha 13 anos. Então elas vieram trabalhar na casa de família para ajudar a mãe viúva. A mamãe sabia apenas caçar, pescar, cultivar e fazer a farinha. Lá a cultura era totalmente diferente da cidade grande. Meu pai soube e veio atrás, tentar reconquistar ela. Depois da mamãe encontrar um trabalho, ela mandou buscar a minha avó. Ela, então, trouxe a vovó Tereza com todos os seus filhos. Antes ela tinha mandado uma carta para explicar que não dava para ficar lá. Não tinha ninguém pra pescar e caçar para elas (Marta, entrevista/2009).

Nesta fala de Marta aparecem três questões significativas para a nossa discussão a respeito da trajetória de Kutera. A primeira questão diz respeito à motivação da vinda de dona Zeila para Manaus que foi, conforme o relato de nossa informante, a perda do pai associada à necessidade de ajudar a mãe viúva. A segunda confirma a nossa hipótese inicial no sentido de que o trabalho doméstico foi o portal de entrada na cidade por parte das mulheres indígenas. Com efeito, constata-se que não foi diferente com Zutera. Finalmente, a terceira questão diz respeito à saída compulsória desse núcleo familiar da aldeia, motivada pela presença das duas irmãs na cidade e pela falta de perspectiva de subsistência no seu local de origem.

O deslocamento para a cidade em busca de melhores condições de vida pode consistir no elemento provocador do distanciamento do lugar de origem, gerando alterações na organização social dentro da aldeia. O êxodo quebra a dinâmica da vida na aldeia na medida

---

<sup>42</sup> Tarumã é um bairro de classe média-alta e alta da Zona Oeste da cidade de Manaus; até o ano de 2006, era considerado um bairro rural, porém, foi integrado à Região Oeste da cidade (GOOGLE MAPS, 2010).

em que ocorre o rompimento ou quebra dos laços de solidariedade mecânica que dão coesão à vida comunitária. Sustentáculo e matriz da vida comunitária, uma vez na cidade, é a mulher indígena que sofre especialmente o primeiro impacto do deslocamento compulsório.

Não menos impacto é causado às crianças e aos adolescentes que acompanham seus familiares, pois se distanciam de seus contatos sociais tão fecundos às aprendizagens dos elementos da própria cultura. Na cidade os códigos são outros, por isso a estratégia era ocultar a identidade. Mas “se é verdade que a saída das mulheres é o primeiro passo para a desestruturação da comunidade étnica, não menos verdade é, também, que nelas residem a força e o fundamento da construção de uma forma nova de instalação e estruturação urbana” (BERNAL, 2009, p. 99).

A fala de Marta, coletado durante a Oficina de Mapas do PNCSA (2008), narra a trajetória de Zeila (Kutera) desde o momento de saída da aldeia à ocupação do Tarumã, onde ela se estabelece definitivamente ao criar a Comunidade I’nhã-bé. Essa narrativa traz consigo aspectos que indicam a capacidade auto-organizativa da mãe que se configura com a criação de uma territorialidade específica.

**[...] Elas vieram trabalhar em casa de família, para sustentar a mãe viúva.** Essa é a história que a minha mãe sempre conta. Saiu da Aldeia em 1970 para Parintins. Daí, em Parintins pega um barco grande para vir a Manaus. Aqui, ela foi para o bairro Morro da Liberdade, em 1970. Lá ficaram de 1972 a 1976. De lá para o São José, onde houve uma invasão. O lugar onde escolheram era um igarapé que passava bem perto da casa delas. Na época que foram colocar tubulação, a casa da vovó teve que sair. **Disseram que iam dar outro terreno, o que não aconteceu** (Marta, entrevista, PNCSA/2008). (Grifos nossos)

Em relação à ocupação progressiva dos bairros Redenção e Tarumã, locais nos quais foram criadas as comunidades étnicas Sateré-Mawé Waikiru, Y’apyrehyt, I’nhã-bé e Mawé. Nossa entrevista continua a narrativa afirmando que,

**Então ficaram sabendo que estava tendo uma invasão no São José e foram para lá, de 1980 a 1987. Ficava muito longe para trabalhar em casa de família.** Minha tia Lelina já morava aqui na Redenção e ela chamou. Aqui [Redenção] estava também sendo invadido. Minha tia Leila tinha sido a primeira da família da vovó a chegar ao bairro. Daí ela comunicou as outras irmãs e vieram para este bairro, em 1990. Ficaram aqui a tia Lelina, a Zebina, a Zelinda e a Zeila. **Depois, fomos para o rio Tarumã Açu.** Hoje a comunidade I’nhã-bé é conhecida porque a gente vai em busca dos nossos objetivos (Marta, Entrevista, PNCSA/2008). (Grifos nosso)



Consoante à descrição acima, constata-se que a trajetória de Kutera não foi marcada tão somente pelas idas e vindas na tentativa de ocupação do território em Manaus. Mas pela procura de trabalho, que se efetiva com a sua inserção na casa de família. Enquanto atividade fundamentalmente humana, o trabalho em si não traz satisfação a ela. Apenas o labor, isto é, o trabalho doméstico precário. Para Arendt (2005), um trabalho que não é visto, é mais dificilmente apreciado ou reconhecido, o que compromete a satisfação humana no trabalho. Nesses termos, portanto, o trabalho doméstico (repetitivo, precário e sem marcas próprias), consistir-se-á para Kutera numa atividade cuja única finalidade foi satisfazer as necessidades básicas de subsistência da família.

Mesmo distante do território tradicionalmente ocupado, persiste o *status* da mulher Sateré-Mawé dentro de seu núcleo familiar, como mostra a história das filhas da matriarca Tereza. Na cidade essas mulheres continuam sendo o símbolo e a força de reprodução de suas comunidades étnicas urbanas. Neste aspecto reitera Torres (2009, p. 195), que “nas sociedades indígenas da Amazônia, as famílias e as relações que dela resultam constituem-se no elemento organizador da economia. A divisão sexual do trabalho é o suposto da produção e tem nas atividades femininas o ponto basilar na organização do trabalho”. Desde o momento de chegada à cidade, coube a essas mulheres garantir a reprodução social do grupo étnico.

Na narrativa de Marta Ariá, acerca da vinda da mãe para a cidade, aparece uma das características importantes do trabalho doméstico. Ela afirma: “ficava muito longe para trabalhar na casa de família” (Marta, entrevista/2008). Este aspecto remete à questão da distancia entre o local de trabalho e a moradia da trabalhadora doméstica. A literatura sobre trabalho doméstico aponta que uma das estratégias da patroa para evitar os eventuais atrasados, ou para diminuir os custos com o transporte coletivo, é exigir que a trabalhadora resida no local de trabalho. É sabido que, residir no local de trabalho, pode facilitar o desrespeito aos limites estabelecidos pela legislação trabalhista, que se diferencia nesse tipo de trabalho. Para Soratto (2006, p. 88),

Nos serviços domésticos, esse é um problema importante porque existe um conjunto de condições que concorrem com esse tipo de abuso: a legislação que não determina claramente a jornada; a falta de rigidez quanto às folgas semanais; a demanda contínua própria dos serviços domésticos, o contexto privado como cenário para o trabalho.

O distanciamento do domicílio do local trabalho, concomitante às condições precárias do trabalho doméstico que incidem nos baixos salários, na informalidade e não-visibilidade e perenidade são apontadas como motivações para o abandono do trabalho na casa de família. Na narrativa de Zelinda da Silva Freitas, irmã de Zeila e Zenilda, aparece outros elementos sobre a trajetória dessas mulheres. Vejamos o que a Tuxaua Baku diz:

Quando meu pai faleceu, nós viemos para Manaus. Fomos trazidos pela FUNAI para estudar. Enquanto isso, se eu não me fizesse, eu hoje não saberia ler. **Continuamos trabalhando em casa de família lavando, passando, cozinhando, fazendo de tudo.** Aí tive que voltar para Ponta Alegre para me casar. Lá comecei a ter meus filhos (Zelinda, Entrevista concedida a NASCIMENTO, 2010, p. 53). (Grifos nossos)

Na fala de Zelinda, não aparecem os elementos que se atribuem às causas da invisibilidade e da desqualificação do trabalho doméstico como a informalidade, a fugacidade das atividades, a repetição e os baixos salários. Ao invés disso, o trabalho doméstico representava para ela uma maneira de garantir a subsistência da família e conforme sua fala, o trabalho na “casa de família” se estendeu por muito tempo. Mesmo envolvendo esforço e desgaste físico, as múltiplas atividades (lavar, passar, cozinhar, fazer de tudo) não são elencadas como os motivos para o abandono da atividade. Não sendo estes os argumentos de Zelinda (Baku), o motivo apresentado para deixar o trabalho doméstico foi a necessidade de dedicar-se aos próprios filhos.

Deixar os filhos sozinhos ou delegar os cuidados dedicados a esses a terceiros, pode tornar-se um problema para a trabalhadora que sai de casa para realizar as atividades domésticas. Em se tratando da trabalhadora doméstica, “o próprio fato de ter filhos pequenos recrudesce a miséria, porque se torna mais difícil trabalhar para se auto-sustentar. Ser mulher é, aí, uma brutal dureza” (DEMO, 2005, p. 2005). Além desse aspecto, “não ter filhos, poder dormir no emprego, são requisitos por vezes, exigidos ou pelo menos desejados por alguns patrões, quando buscam um trabalhador para os serviços domésticos” (SORATTO, 2006, p. 79).

A história de Kutera é marcada por três momentos distintos desde a sua saída da aldeia, sua história familiar; a busca de subsistência através do trabalho doméstico e o trabalho com o artesanato indígena; por fim, a organização da comunidade étnica. Nessa história que segue, contada pela filha Marta Ariá, o trabalho doméstico aparece como “ajuda” e não como trabalho formal. O fato é que a inserção de Kutera no trabalho doméstico

acontece primeiramente na residência da tia. Logo as atividades domésticas realizadas por ela não são percebidas como trabalho formal, mas uma espécie de ajuda.

Quando a minha avó ficou viúva, ela começou a mandar as filhas para trabalhar na casa de família, para mandar um dinheirinho para ela. **Mas só que nessa casa de família que a mamãe trabalhou, era a casa de uma tia dela que trabalhou com um funcionário da FUNAI. Era a tia Clara.** Lá ela ganhava praticamente só a comida mesmo. Ela dizia bem assim: que ela comprou retalho e fez duas peças de roupas. Era só isso! **A tia Clara dava a alimentação e deixava ela morar lá** (Marta, entrevista/2010). (Grifos nossos)

O fato é que as atividades realizadas na casa da tia não adquirem o significado social atribuído ao trabalho doméstico, tratava-se de relações semi-servis. Nesse sentido confirma-se que em troca da ajuda nos serviços domésticos, a mãe de nossa informante recebia em troca abrigo e alimentação na cidade. Naquele contexto permeado pelas relações de parentesco, dona Kutera enquanto “pessoa da família” não receberia salário proveniente das atividades domésticas realizadas. Naquela relação social (tia-sobrinha-trabalho doméstico) a relação de reciprocidade se dava através da oferta de casa e comida para Kutera.

Nas famílias de classes sociais subalternizadas, o aprendizado das atividades acontece pela participação progressiva das meninas nos trabalhos ditos femininos. Acontece dentro das sociedades tribais, onde o aprendizado do trabalho faz parte do amadurecimento sexual da menina, a qual passa por um ritual de iniciação<sup>43</sup>. Ou seja, dentro de cada cultura existem critérios “no que se refere à diferença sexual, a cultura se sobrepõe à natureza” (PISCITELLI, 2002, p. 18).

Uma leitura a partir da antropologia permite afirmar que “os aspectos religiosos, cosmológicos e rituais influenciam as relações de gênero como, por exemplo, a existência de uma cultura masculina centrada na casa dos homens; a execução de rituais de rituais de iniciação masculina e feminina com suas características, específicas” (SEGATO, 2003, p. 18). Mesmo nos diferentes sistemas sociais, “o aprendizado de uma profissão implica num processo de socialização que vai além de competências técnicas” (LABURTH-TOLRA e WARNIER, 2008, p. 383).

---

<sup>43</sup> Entre os Sateré-Mawé existe o ritual da paca que é especificamente um ritual feminino quando a menina passa por um período de reclusão e interditos, “as mulheres são isoladas do convívio social, passam fome porque nem tudo é permitido comer, tem seus corpos rasgados pelo dente amolado de paca, são obrigadas a dormir numa mesma posição dentro da rede” (NASCIMENTO, 2010, p. 94).

Uma vez na cidade redes de relações sociais vão sendo estabelecidas através das relações sociais que o trabalho oportunizara. Mesmo na cidade as ações sociais de Kutera orientam-se por meio dos laços de solidariedade social fundados no parentesco consanguíneo. O primeiro sinal do acionamento da solidariedade social na cidade evidencia-se quando ela e suas irmãs mandam buscar a mãe e os irmãos menores na aldeia. A respeito disto Marta Marialva nos relata o seguinte:

Então, com isso, ela saiu da casa da tia e foi para outra. Na outra casa melhorou um pouquinho. Já pagavam salário para ela. E com isso ela foi juntando o dinheirinho para chamar a minha avó. Tanto ela como as outras irmãs, que vieram também. Nisso elas mandaram buscar a mãe. A minha avó veio e trouxe o resto dos filhos menores que não podiam trabalhar. Depois ela trabalhou em empresas de limpeza. Ela trabalhou no Palácio Rio Negro limpando... de serviços gerais. Por um bom tempo ela trabalhou no Palácio Rio Negro. Ela disse que conhecia todas as salas. Também trabalhou no Hospital Beneficência Portuguesa. Depois ela foi trabalhar na rua... Varrer rua, capinar rua. Em casa de família ela nunca teve carteira assinada. (Marta, entrevista/ 2010).

Nos aspectos relacionados às atividades profissionais, Kutera assim como sua irmã Zenilda, inicialmente, troca o trabalho não-remunerado na casa da tia pelo trabalho doméstico remunerado. Não se pode deixar de observar o nível de precariedade das atividades nas quais ela conseguiu inserção profissional.

O trabalho doméstico e os serviços gerais (enquanto uma extensão desse), assim como o trabalho de gari, são atividades relegadas principalmente às mulheres com pouco ou nenhum nível de escolaridade. Demo (2005) assinala que recai sobre a mulher o maior nível da pobreza material. Conforme esse autor, “cabe lembrar que, ao lado da dificuldade sempre maior de entrar no mercado de trabalho, reservam-se para ela aí, como regra, posições subalternas, expressas geralmente em rendimentos menores pelo mesmo trabalho” (DEMO, 2005, p. 90).

Nossa informante busca na memória os relatos da mãe sobre as dificuldades enfrentadas no trabalho doméstico. Não podemos deixar de pontuar que as complexas situações de trabalho experimentadas por Kutera não estão contidas nos relatos de nossa informante. Em função de não poder ouvir o próprio sujeito, buscamos na história oral de Marta (Ariá) aquilo que lhe contara a mãe. Sob forte emotividade ela nos relata:

Ela falava que era difícil o trabalho na casa de família. Na época ela foi trabalhar no Morro da Liberdade. O rio aonde ela tinha que lavar roupa era

longe. Então, ela acordava cedo. Acordava às 5 horas e tinha que descer com a bacia. E aí ela lavava a roupa e já ia estendendo. Quando a minha mãe subia, subia com toda a roupa enxuta e dobrada. Ao chegar, ela ainda arrumava a casa e fazia comida. Ela dizia que era mais trabalhoso do que o trabalho na empresas [conservadoras]. Nas empresas tinha horário para parar e para chegar. No final do mês ela sabia que tinha aquele dinheirinho para receber. Tudo isso ela contava para a gente, sobre o seu trabalho quando chegou em Manaus (Marta, entrevista/2010).

Encontramos aí o porquê da sobrecarga simbólica que marca a estrutura e a organização do trabalho doméstico. As dificuldades percebidas por Kutera, conforme a fala de sua filha, são de ordem espacial, temporal e econômica. Ter que acordar muito cedo e deslocar-se a longas distâncias até o rio, transportando pesadas bacias de roupas, confirma as condições precárias de trabalho de Kutera.

Ao assumir os papéis sociais da mulher (patroa) que se profissionaliza e precisa sair de casa, a mulher (a empregada) que assume o trabalho doméstico como profissão tem que acumular uma dupla jornada, conforme ilustra a fala de nossa informante. Outro dado importante é o grau de informalidade em que o trabalho doméstico era exercido naquele contexto. Nota-se que a falta de horário fixo e de salário certo coloca o trabalho doméstico em posição de desvantagem às outras atividades profissionais. Esse fato também aparece na fala das outras duas entrevistadas.

A partir das experiências negativas no trabalho doméstico Kutera e suas irmãs decidem buscar outras estratégias econômicas. Com a criação da AMISM e o desenvolvimento do artesanato étnico, elas constroem um novo *ethos* orientador das relações sociais dessa família extensa. Por isso os Sateré-Mawé das comunidades étnicas de Manaus atribuem grande importância às filhas de dona Tereza pelo processo de revitalização da cultura tradicional, iniciado por ela nos anos de 1990. Kutera participou ativamente desse processo. Segundo nos relata Regina Sônia da Silva Vilacio,

A Kutera também contribuiu para a criar a AMISM. A Zenilda chegou e disse: *olha Kutera, o que tu acha?* Ela disse: *olha mana, vamos embora tentar, né! Mas que é difícil, é!* Porque ela já estava muito tempo aqui na cidade. Ela dizia que não dava mais pra ser índio. Não dava mais pra lixar caroço. Não dava mais pra lixar madeira. Mas quando ela viu que a necessidade era muita, o jeito foi ela aprender. Ela disse assim: *isso é coisa pra louco. É coisa pra doido. Eu não vou ficar ralando esses caroços, porque isso não vai dar dinheiro.* Mas a Kutera foi a que mais representou a cultura. Pintar ela não queria de jeito e maneira. Ela achava que isso já era coisa lá da aldeia. Mas depois ela virou mesmo e não teve mais jeito.

E a Baku foi do mesmo jeito. Então, depois elas reconheceram o que a associação fez por elas (Regina, Entrevista, 2010).

Nota-se por meio da fala da entrevistada, que a identidade étnica foi sendo elaborada por meio do trabalho com o artesanato para obter sua sobrevivência social e também na capacidade organizativa da Associação. Conforme Cardoso de Oliveira (1976, p. 6), “é essa situação de contato que transforma o indivíduo em pessoa, passando de uma identidade individual, não explícita pelas ações atomizadas, para uma práxis coletiva, que emerge a consciência étnica”. Em função da falta de oportunidades de trabalho ela e suas irmãs passam a fabricar e vender artesanato indígena como estratégia econômica.

Isso confirma que “à medida que alguém se move na escala que vai do pólo indígena ao pólo branco, ocorrem transformações em seu estilo de vida” (LASMAR, 2005, p.148). No primeiro momento ela resiste em assumir a identidade indígena, pois isso significava voltar a ser indígena. Em outras falas, Marta Marialva também reforça os motivos pelos quais a associação de mulheres foi criada.

Foi preciso resgatar a cultura e o artesanato que elas faziam na aldeia, [na cidade] as mulheres davam tudo para colocar comida dentro de casa. Pois elas vieram também das aldeias para trabalhar nas casas de família e eram maltratadas. Na época nossas tias e minha mãe passavam dificuldades, porque a maioria dos maridos trabalhava em firmas (Marta, Entrevista/2009).

Para Almeida *et. al.* (2008, p. 29), “é possível interpretar tal posição como um processo de reconfiguração étnica, em que a preponderância de fatores primordiais passa por transformações profundas e novas identidades coletivas emergem”. Mesmo que a busca pelo artesanato seja apontada como uma alternativa de subsistência econômica frente as condições precárias do trabalho doméstico, para elas resgatar a cultura e o artesanato denotou o sentimento de pertencimento a uma etnia se revestiu de uma implicação política. O sentimento de pertença a um grupo fortaleceu não somente a identidade étnica como os laços de solidariedade dessa família. Nesse depoimento ouvido em outra oportunidade reitera como se deu o processo de organização da primeira geração da família de Dona Tereza:

**A trajetória da minha mãe tem a ver com a questão do resgate da cultura Sateré-Mawé em Manaus.** Da união das mulheres indígenas em Manaus. Foi a partir da união das irmãs, filhas da vovó Tereza. A Zenilda, a Zelinda que é a Baku, a Zeila e também a Zebina. Então, as quatro irmãs se

uniram em função de montar uma associação de mulheres Sateré-Mawé. Porque na época a gente não tinha alternativa econômica. **Elas trabalhavam em casa de família. Elas lavavam roupa pras mulheres que moravam ali próximo do Conjunto Santos Dumont** (Marta, entrevista/ 2010). (Grifos nossos)

Isto confirma o fato de que o trabalho e a trajetória de Kutera se assemelham às histórias de outras indígenas, quanto aos motivos que as levaram ao deslocamento para Manaus. Suas trajetórias convergem em direção à cidade que acenava com possibilidades de inserção no trabalho doméstico. Ao mesmo tempo, o deslocamento do lugar de origem contou com a participação de agentes do Estado, que prometiam trabalho na casa de família e ajuda nos estudos. A inserção no trabalho doméstico era garantida, porém, sem um contrato formal, trabalhava-se muito e não recebiam salário “garantido o abrigo e alimentação na casa de família” (TORRES, 2005, p. 158).

A pesquisa<sup>44</sup> de Santos (2005) realizada no PPGSCA da UFAM aponta que em Manaus o emprego doméstico é a única alternativa de trabalho para moças pouco escolarizadas que vêm do interior e também para as senhoras que saíram do mercado de trabalho industrial, que passam a trabalhar sem registro em carteira de trabalho. Isso “confirma uma relação de trabalho regida pela afetividade intrínseca no binômio da lealdade-mando, em virtude de uma realização inconclusa dos princípios liberais na história do país” (SANTOS e SASSAKI, 2010, p. 39).

As vidas das irmãs começam a mudar, segundo as suas narrativas e também a daqueles que conviveram com elas, a partir do momento em que começam se organizar e tecer uma rede de relações sociais (culturais, políticas e econômicas) com outras mulheres, conforme discutimos na primeira seção deste capítulo. Bernal (2009, p. 101) aponta que “até 2001, a AMISM foi a única organização Sateré-Mawé em Manaus. Desde o início, ela visa ser a porta voz de todos os Sateré-Mawé: homens ou mulheres, que participem ou não das atividades organizadas pela associação ou da produção artesanal”. Em outra fala nossa entrevistada reitera a importância da criação da Associação para as mulheres que eram empregadas domésticas. Ela diz que

Na época o meu tio João fazia parte da COIAB. Ele já andava na questão do Movimento Indígena. Então ele deu a idéia para as quatro irmãs criarem a associação das mulheres Sateré-Mawé. *E aí como que a gente pode fazer essa associação?* Ele falou: *Vocês quando saíram da Aldeia, não sabiam fazer artesanato?* Aí elas falaram: *Sim a nossa mãe ensinou! – Então vamos*

---

<sup>44</sup> O trabalho doméstico em Manaus: Do *ethos* ao contrato e condição humana, Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazonia, Manaus: UFAM, 2005.

*começar a fazer o artesanato para poder manter uma renda dentro da cidade de Manaus. E aí começaram a fazer o artesanato. [...] Então, a Zenilda montou a AMISM para beneficiar essas mulheres que faziam o trabalho na casa de família. Nos finais de semana elas tinham que fazer o artesanato. E foi crescendo... E quando nós vimos que começou a dar lucro, passamos a produzir ainda mais (Marta, entrevista/ 2010). (Grifos nossos)*

Entre os anos de 1993 e 2000 a AMISM desenvolve atividades voltadas para a reconfiguração da cultura e a produção artesanal, o que permitia a Associação se manter, ganhando projeção nacional e internacional. Segundo Bernal (2009, p. 101), “até 2001, a AMISM foi a única organização Sateré-Mawé em Manaus. Desde o início, ela visa ser a porta voz de todos os Sateré-Mawé: homens ou mulheres, que participem ou não das atividades organizadas pela associação ou da produção artesanal”.



**Foto 14:** Zeila (Kutera), Marta (Ariá) e Ilka (kywi) durante festividade do Dia do Índio em 2009.  
**Fonte:** Acervo da Comunidade I'nhã-bé.

As famílias foram crescendo e ocupando uma área desabitada entre os atuais bairros Santos Dumont (classe média) e Redenção. Conforme aponta Bernal (2009, p. 194), “uma vez ocupado o terreno, a reação dos habitantes do conjunto residencial não demorou. A família defendia o território como sua única e exclusiva posse. Os brancos não queriam ver o terreno invadido pela miséria e a ameaça desconhecida dos índios”. De acordo com o mesmo autor,



os conflitos familiares começam “pelo controle da associação e pela representatividade da comunidade” (BERNAL, 2009, p. 105).

É nesse contexto que nasce a Comunidade I'nhã-bé, fundada no bairro Tarumã em 2000, depois de acirrados conflitos mediados pela pelo CIMI, guarda municipal, Funai e poder judiciário. Nessa época os seis filhos de Zeila (cinco mulheres e um homem), já haviam estabelecido alianças matrimoniais fora do seu âmbito organizacional, passando a habitar no bairro Tarumã com seus filhos e esposos (a).

A Comunidade I'nhã-bé, enquanto uma territorialidade específica, passa a se constituir como um importante marcador de identidade Sateré-Mawé, desdobrando-se em outros tantos como a figura do tuxaua, o ritual da tucandeira, o artesanato, as pinturas corporais e os nomes indígenas, entre outros sinais diacríticos, conforme mostra a figura 14. Conforme Almeida *et. al.* (2008, p. 29), “a relevância e a persistência destas iniciativas conjuntas de mobilização assinalam a formação de agrupamentos por unidades de residência, designados, concomitantemente, pelos próprios indígenas ora como ‘aldeia’, ora como ‘comunidade’”.

Na reconfiguração da etnicidade Sateré-Mawé, os conteúdos diferenciadores da cultura são os sinais e signos manifestados diacriticamente pelo grupo. Nesse ponto nos aproximamos do que aponta Barth (2000, p. 32), pois “pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade”. Conforme nos relata Marta (Ariá), sua mãe sempre esteve preocupada com o seu povo. Dentre as suas reivindicações contavam o como pauta os direitos à saúde e à educação diferenciadas para os povos indígenas. Paradoxalmente Kutera não teve acesso à saúde diferenciada. Vejamos o relato de Marta (Ariá):

Ela batalhou muito na questão do direito à saúde diferenciada para os indígenas. E na hora lá no hospital quando ela precisou e sabia dos seus direitos, não lhe foi permitido. Ela tinha fé que ia ser curada sem precisar ser operada da perna. Ser curada com coisas naturais, coisas tradicionais nossas. Nós pedimos para o gerente [médicos] do hospital deixar a minha tia e o meu pai, irem lá fazer a limpeza da perna dela com as coisas naturais. Mas nós não tivemos esse êxito. Essa ajuda já tínhamos garantido na constituição. Nós podemos usar a medicina tradicional e a não-tradicional. Agente não teve força. Nós procuramos de toda maneira. A Mói batalhou, o meu irmão. A Funai foi lá. Ela tinha fé que através das plantas medicinais seria curada. Mas ela morreu (Marta, entrevista, 2010).

Em decorrência de complicações ocasionadas por diabetes, Kutera morre no dia 20 de agosto de 2009. Esse fato incidiu diretamente nos rumos desta pesquisa, pois perdemos a nossa principal informante. Na época foram veiculadas várias notícias desencontradas sobre o estado de saúde de Kutera, que já se mostrara comprometido desde a nossa primeira ida ao campo de pesquisa. Dias após o episódio, soubemos do seu falecimento através de um portal de notícias na Internet que veiculava a seguinte informação:

Morre pioneira do movimento indígena no Amazonas. Uma das mulheres pioneiras na organização do movimento dos índios no Amazonas, Zeila da Silva ou Kutera (nome em língua indígena), faleceu quinta-feira e foi enterrada hoje debaixo das grandes árvores frondosas do rio Andirá, em Ponta Alegre, na reserva sateré-mawé. Seu sonho de ser enterrada em sua aldeia, às margens do rio Andirá, quase não se realiza porque os 'parentes' não conseguiram um avião para transportar o corpo. Mas o sonho de uma das pioneiras do movimento indígena foi realizado. O corpo foi transportado até a reserva Sateré por meio de um barco-deslizador e o povo reunido de todas as aldeias fez a cerimônia de adeus nesta manhã com o rio Andirá, verdejante, como testemunha. Na cerimônia, os índios gritaram uma palavra bem alto: "morreu grande guerreira Kutera".

A notícia veiculada confirma o seu reconhecimento, notoriedade e capacidade de liderança construída durante a sua trajetória de quase 40 anos por Manaus. A conjuntura criada após o seu falecimento modificou sensivelmente a estrutura da Comunidade I'nhã-bé. As filhas Mazonina (Mói), Marta (Ariá) e Ilka (Kywi) que tinham a mãe como um modelo de liderança a ser seguido, retiram-se da comunidade com suas famílias quatro meses após a morte da matriarca. Assim o matriarcado experimentado por essa comunidade desde a sua fundação, parece dar lugar a uma forma de poder centralizada nas mãos do único irmão homem. Não seria diferente, pois em diferentes culturas “as diferenças entre os papéis sociais e econômicos de homens e mulheres, o poder político e a psicologia coletiva são resultado da maneira como se reproduzem os seres humanos” (PISCITELLI, 2002, p. 11).

De tudo que foi dito antes, concluímos que a trajetória de Kutera sempre esteve pautada no trabalho e na busca de uma territorialidade específica na cidade. Os relatos que tivemos acesso parecem demonstrar que foi a pouca escolaridade e a falta de qualificação profissional, associadas à necessidade de ocupação remunerada, que fizeram com que essas mulheres encontrassem ocupação em uma profissão socialmente pouco valorizada. Seja no desempenho dos papéis sociais, seja nas relações intrafamiliares “a subordinação feminina é pensada como algo que varia em função da época histórica e do lugar do mundo que se

estude. No entanto ela é pensada como universal, na medida em que parece ocorrer em todas partes em todos os períodos históricos conhecidos” (PISCITELLI, 2002, p. 09)

Não descartamos, porém, a hipótese de que o trabalho na casa de família pode ter significado para essas mulheres, como uma estratégia para ter acesso aos bens materiais e imateriais (saúde, educação formal, trabalho) que a sociedade envolvente poderia lhe oportunizar.

### 3.3 Notas sobre os conflitos internos na Comunidade I’nhã-bé

Uma pesquisa em Ciências Sociais prescinde de um conjunto de operações invisíveis que partem da observação do objeto, da escuta, da leitura da primeira entrevista que leva a uma segunda ou terceira entrevista resultando na análise dos dados. Nesse processo, que é relacional, o pesquisador tenta controlar seus atos na tentativa de apreensão do fenômeno observado. Isto é que torna as relações mais profícuas entre os sujeitos e o pesquisador, ou ainda, menos violentas e com mais confiança, possibilitando a refletividade possível.

Na obra *A Miséria do Mundo*, Pierre Bourdieu (2007, p. 159) afirma que “a ilusão empirista jamais se impõe sem dúvida tanto no caso em que, como aquele, o confronto direto com a realidade não ocorre sem algumas dificuldades, e até riscos, portanto sem alguns méritos”. Às vezes éramos vistos como representantes do Estado, por isso as vias de acesso aos dados eram controladas e negociadas pelos informantes. No *campo* tentamos evitar as auto-evidências e as generalizações. Nesse sentido nos aproximamos da análise feita por Bourdieu (2007) ao discutir a relação com o *campo*, em que afirma:

Tudo leva a pensar que o essencial do que se vive e se vê *no campo*, isto é, as evidências as mais impressionantes e as experiências as mais dramáticas, encontra seus princípios completamente em outro lugar [...] Não se pode romper com as falsas evidências e com os erros inscritos no pensamento substancialista dos *lugares* a não ser na condição de proceder a uma análise rigorosa das relações entre as estruturas do espaço social e a estruturas do espaço físico (BOURDIEU, 2007, p. 159).

Na verdade, estar *no campo* significou fazer parte da história dos sujeitos da pesquisa. Compartilhamos, ainda que brevemente, dos mesmos espaços sociais, ouvimos suas reivindicações, testemunhamos seus dramas e os seus conflitos. Na comunidade I’nhã-bé Zeila (Kutera) desempenhava um papel importante na mediação dos conflitos dos co-residentes. Não seria diferente, pois “os grupos de descendência e de residência formados

pelo parentesco engendram uma solidariedade multifuncional, determinando casamentos, heranças, regulação dos conflitos, cultos, etc” (LABURTHE-TOLRA & WARNIER, 2008, p.105).

A estrutura familiar percebida na comunidade é a família extensa do tipo matriarcal. Kutera dispunha de grande prestígio perante aquela rede familiar formada por laços sanguíneos, aliados e afins. O princípio estruturante da relação de parentesco no I’nhã-bé parece estar fundado no respeito e admiração dos co-residentes à figura da liderança feminina. Perante a comunidade ela desempenhava funções de liderança feminina, coordenadora, conselheira e matriarca. De acordo com o que nos relata Marta (Ariá),

Ela era a segunda coordenadora do Conselho I’nhã-bé. Ela também era uma liderança feminina. Porque tinha uma liderança feminina e uma masculina. Então, ela nos representava como liderança feminina. Nos representava tanto como mãe como liderança mesmo [...]. As pessoas estão agora tendo confiança em mim, por saber que a minha mãe era uma mulher guerreira. Lutadora das causas, principalmente da questão cultural que ela não queria que acabasse. Mesmo estando na cidade de Manaus, ela não deixou de se identificar com indígena. Ela procurava saber que direitos podia ter como cidadã, mulher e indígena. Isso eu acho interessante na minha mãe. Hoje para a gente saber disso, temos que estudar. Ela não precisou (Marta Marialva, entrevista/2010).

O posto de coordenadora do Conselho Indígena I’nhã-bé era dividido com o seu único filho homem. Ao mesmo tempo em que Pedro (Ramaw Wató) atua como coordenador do conselho ele exerce o posto de Tuxaua. Marta (Ariá) seguindo a trajetória política da mãe, representa as mulheres indígenas dentro da *Comissão dos Direitos da Mulher*. Seguindo os passos da atuação política da mãe, Mazonina (Mói) começou a atuar dentro do Movimento Indígena aos 12 anos, participando do Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM).

Foi nesse contexto que elas adquiriram experiência, prestígio e reconhecimento dentro Movimento Indígena. Ou seja, tem legitimidade enquanto mediadoras das relações do grupo com as instituições políticas indígenas e não-indígenas do Estado. Pode-se inferir que Marta (Ariá) e irmã Mazonina (Mói) dispõem de *status* e força política para assumir o posto de segunda coordenadora do conselho anteriormente ocupado por Kutera.

Mas a conjuntura criada após a morte da mãe, modificou sensivelmente a estrutura social da Comunidade I’nhã-bé. Já nessa época as irmãs reivindicavam do Tuxaua uma

assembléia geral para a eleição da nova coordenação geral do Conselho Indígena I'nhã-bé, ocasião em que solicitavam a participação deste pesquisador para registrar em ata o pleito.

Apesar da forte personalidade e da enorme capacidade de liderança das irmãs, a assembléia prevista para dezembro de 2009 não aconteceu. Durante a nossa última ida à Comunidade I'nhã-bé, pudemos perceber uma conjuntura tensa entre os irmãos. Logo depois, Mazonina (Mói), Marta (Ariá) e Ilka (Kywi) se retiraram com suas famílias da comunidade quatro meses após a morte da matriarca. Os conflitos se instauram quando as expectativas de sucessão da liderança masculina pela feminina não se cumprem.

Na comunidade I'nhã-bé foi recriada uma instituição até então desconhecida da comunidade tradicional, o matriarcado instituído por dona Tereza passa a legitimar o poder das mulheres tanto seio das associações quanto perante as comunidades Sateré-Mawé de Manaus. Diante disso, Kutera tinha seu poder legitimado tanto na área urbana como na comunidade pelo poder familiar representado pela mãe. Embora o Tuxaua Ramaw-Wato tivesse espaço e funcionalidade dentro da comunidade, a sua autoridade estava sob o controle da mãe. De acordo com Laburthe-Tolra e Warnier (2008, p. 121-122),

O sistema de denominação reflete ou reafirma a diferença de papéis no interior da família ou da linhagem[...]. A transmissão de poder é um problema familiar e, por definição, político. A autoridade pode, numa sociedade patrilinear, passar ao filho mais velho (direito de primogenitura), o que privilegia uma linhagem. Entre irmãos, há, geralmente, uma subordinação dos mais velhos aos mais novos.

Se o princípio estrutural organizador dessa família extensa matrilinear é quebrado com a morte de Zeila (Kutera), as relações entre os co-residentes, consanguíneas e afins passam a se subordinar a outro tipo de autoridade. Na esfera da organização social dessa comunidade o tuxaua exerce o poder temporal por um período de quatro anos, podendo ser reeleito. Mas, segundo uma de nossas informantes, a liderança atual tem se mostrado resistente em realizar a assembléia que definirá a sucessão do posto de tuxaua. Diante disso, elas decidiram sair da comunidade. Naquele contexto podemos confirmar que “as mudanças na organização social das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder, mas a mudança não é unidirecional” (SCOTT, 1995, p. 86).

De fato, a partir do que percebemos *in loco*, pode-se inferir que Ramaw-Wato está recorrendo ao seu direito de primogenitura masculina para manter-se como tuxaua e coordenador geral do Conselho Indígena Sateré-Mawé. Da mesma forma, as relações familiares cimentadas pelo matriarcado de Kutera estão perdendo coesão e reciprocidade em

face das disputas por liderança. Dentro dessa dinâmica, permeada por permanências e mudanças, concordamos com o que diz Laburthe-Tolra e Warnier (2008, p. 161),

Em geral, as relações entre famílias, formam uma corrente de cooperação (auxílio mútuo, associação de trabalho) e de conflito (competição, franca hostilidade...); as relações entre o indivíduo e o grupo oscilam entre a autoridade e a fraternidade (cordiais entre as classes de idade), entre o coletivismo e o individualismo. Da mesma forma, entre governantes e governados instala-se um sistema muito completo de trocas: autoridade e respeito pela pessoa, de um lado, obediência e controle, do outro, prestações e presentes mútuos.

A criação do Conselho Indígena Sateré-Mawé (associação) faz parte do processo de reconfiguração étnica, consistindo num critério político-organizativo de mediação da comunidade com o Estado, ONG's e sociedade civil. Nesse sentido, a consolidação da associação, enquanto uma entidade étnica, assume a função de agrupar os interesses em torno dos objetivos em comum da comunidade.

Se as relações sociais fundantes do conselho convergem para uma relação associativa se compreendidas a partir de Max Weber (2009), elas estão fundadas em um acordo racional (regras, estatutos e regimento). É, portanto, atribuição da coordenação geral do conselho gerir os recursos financeiros, propor projetos e prestar contas dos mesmos. Tais relações sociais estão isentas de conflitos.

Nota-se também que ao apropriar-se de uma forma organizativa da sociedade não-indígena, conforme percebemos *in loco*, os Sateré-Mawé estão reivindicando o reconhecimento e o pertencimento étnico para sua comunidade. Diante disso, percebe-se que “o sentimento político de pertencimento a um povo ou comunidade étnica se reveste de uma implicação política, que disciplina relações com as agências de pretensão mediadora e tem feitos pertinentes sobre as ações governamentais” (ALMEIDA *et al.*, 2008, p. 29).

Esse fenômeno constatado também em outras comunidades étnicas de Manaus, mostra que as relações comunitárias se sobrepõem às relações associativas. Nesse caso a associação possibilita a existência do espaço comunitário, conforme foi constatado por Almeida *et al.* (2008, p. 28),

Torna-se um instrumento básico para categorizarem-se a si mesmos, inclusive mediante o poder do Estado. As relações associativas aqui, mesmo significando relações contratuais e liberdade individual de mobilização e de reunião, não se separam rapidamente das relações comunitárias, afastando-se, relativamente, de qualquer leitura da distinção weberiana.

Aos mecanismos tradicionais de organização das tarefas e das distribuições das responsabilidades dentro e fora da comunidade, são incluídas atribuições estatutárias a serem cumpridas ao representar a associação. Os conflitos aparecem quando o individual sobrepõe o coletivo ou quando os interesses de uns conflitam com os interesses da maioria. Reclamar por recursos de políticas públicas e de direitos garantidos, negociar os direitos de uso de imagens da comunidade e de seus habitantes, bem como autorizar a presença de estudantes e pesquisadores na comunidade, ou ainda, ter o direito de ocupar a única habitação de alvenaria da comunidade (Casa Projeto Pró-chuva), são privilégios exclusivos da liderança.

Nesse sentido, o posto de tuxaua e coordenador geral do conselho (associação) confere prestígio, *status* e também privilégios à liderança. Se não forem bem negociadas, as intervenções externas podem gerar impactos de ordem estruturais na comunidade, como adverte Segato (2003, p. 20):

Os projetos de desenvolvimento, muitas vezes, ao redistribuir papéis e responsabilidades, obtêm um tipo de impacto não antecipado, pois rompem as modalidades tradicionais de interação e convivência entre os gêneros e, com isso, frequentemente rasgam a malha das relações afetivas estruturadas à maneira tradicional. Com isso, também, podem vir a fragilizar a unidade da comunidade. Um desequilíbrio pode, assim, introduzir-se entre formas novas de trabalho feminino e as relações de gênero costumeiras, no que diz respeito aos respectivos papéis políticos, econômicos, sociais, rituais e afetivos.

Mas uma vez na cidade, não faltaram causas para os conflitos intra e extracomunitários entre os Sateré-Mawé. De certo modo os conflitos de localização extracomunitários tiveram um efeito de integração favorecendo a mudança social desse tronco familiar, por dinamizar a organização social enquanto comunidades étnicas urbana. Os conflitos com os não-indígenas tiveram seu foco de localização na questão da ocupação do território, conforme aponta Bernal (2008, p. 104-105):

Há relatos de confrontos entre os habitantes do Conjunto Santos Dumont, que jogavam pedras e lançavam insultos, e os índios, que respondiam com flechas: os brancos não queriam ver seu terreno invadido pela miséria e a ameaça desconhecida dos índios. Os índios defendiam seu território, mas tinham medo de usar o ônibus que ia para dentro do bairro; eles saíam pelo lado do bairro pobre. O conflito adquiriu dimensões maiores quando a imprensa fez ecoar a situação dos índios e foi então a Prefeitura, mas também a Funai, o Cimi e até a polícia federal que acabaram sendo

envolvidos. Foram as imagens divulgadas na mídia dos índios armados de arcos e flechas para defender seus direitos que impressionaram mais o público de Manaus. A Funai, determinada a não intervir no caso dos Índios que abandonaram seus territórios legalmente demarcados, e considerados então integrados e alfabetizados, foi forçada a se envolver e tomou as medidas necessárias para defender a vida dos Sateré-Mawé. Tendo obtido da prefeitura uma autorização temporária de instalação, o problema da posse do terreno encontrou seu epílogo em 2000.

Naquele contexto o que estava em jogo era a luta por direitos não reconhecidos pelas instituições governamentais e não-governamentais. Tais conflitos mobilizaram as famílias, porém, conforme aponta o mesmo autor, “uma vez instalados no terreno e a associação fundada, começou uma brigar familiar – violenta às vezes – pelo controle da associação e a representatividade da comunidade” (BERNAL, 2009, p. 105).

Se os conflitos externos tiveram efeito integrador durante o processo de ocupação da área localizada entre o Conjunto Residencial Santos Dumont e o bairro Redenção, os conflitos<sup>45</sup> internos por disputa de poder foi o fator de desintegração das famílias sateré-mawé, conforme abordamos sucintamente na segunda sessão deste capítulo, os quais deram origem a essa comunidade.

Não dispomos de dados suficientes para afirmar que a atual liderança da Comunidade Sateré-Mawé I'nhã-bé esteja instituindo uma comunidade “patriarcal” como nova forma de organização social. Embora seja perceptível a existência de conflitos internos, essa situação foi exposta durante as entrevistas. No atual contexto é que se torna incisiva a fala de Marta (Ariá), ex-moradora da Comunidade I'nhã-bé:

Eu penso muito na minha mãe. Para me dar força para continuar o trabalho dela. Penso tanto nela como na minha tia [Baku] também. A minha tia foi uma que comentou comigo quando ela soube que eu fui eleita. Ela falou: *minha filha é o seguinte. Você vai enfrentar várias barreiras pela frente. Primeiro por parte da sua família. A sua família vai se desestruturar. Os seus filhos também não vão entender, mas você tem que agüentar*. Eu já esperava isso. Eu tinha que ter uma parceria do meu lado para entender isso. Mas infelizmente eu não tive parceiro para entender esse meu trabalho. Hoje eu coloco, mesmo que for para ficar sem marido, eu tenho que levar esse trabalho avante (Marta, entrevista/2010).

Na fala de nossa interlocutora aparecem as dificuldades encontradas na família ao ser eleita para ocupar a função de representante das mulheres indígenas dentro da *Comissão dos*

---

<sup>45</sup> Os conflitos aos quais nos referimos são tratados de forma mais profícua na pesquisa de Roberto Jaramillo Bernal, *Índios Urbanos: Processo de Reconfiguração das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus*, publicada em 2009 pela Editora da Universidade Federal do Amazonas.



*Direitos da Mulher*. Ao assumir o papel de liderança feminina, Marta (Ariá) não recebe por parte do cônjuge e dos filhos o apoio esperado, tendo que escolher entre família e a função liderança. Isso confirma que gênero é um elemento constitutivo de relações sociais, baseado nas diferenças entre os sexos e, também, uma forma primeira de significar as relações de poder e dominação, conforme demonstra a fala de Marta. Isso confirma que gênero “não se refere apenas às idéias, mas também as instituições, às práticas cotidianas, como também aos rituais e tudo que constitui as relações sociais” (SCOTT, 1990, p. 115).

Segato (2003) aponta que há uma variação na forma de participação política das mulheres nas decisões da esfera pública que incidem sobre suas comunidades. Segundo a mesma autora, há tradições que permitem a participação das mulheres; outras tradições permitem que elas acompanhem o marido às deliberações na esfera pública, mas sem participação autônoma. Ao mesmo tempo nota-se, também, que “há tradições, ainda, em que as elas fazem chegar sua influência nas decisões de caráter público através da influência nos homens dentro do espaço doméstico” (SEGATO, 2003, p. 17). De acordo com a mesma autora,

**É importante fazer notar que, ainda nos casos em que as mulheres atuem nos espaços públicos da comunidade, essa participação fica mais restrita e tolhida quando se trata de mediar e negociar fora, com agências externas, recursos e direitos para o grupo.** A guerra e a negociação de conflito e interesses com o mudo de fora – com outras aldeias ou com agências do estado ou organizações não governamentais – constituem o domínio político dos homens por excelência (SEGATO, 2003, p. 17). (Grifos da autora)

É bem provável que o nível e a forma de participação política das mulheres na esfera pública seja tanto maior quanto for o seu acesso e o controle sobre os recursos (terras, instrumentos de produção, produção) e a participação das mesmas na economia da comunidade. Na Comunidade I'nhã-bé são as mulheres em maioria, que produzem e comercializam o artesanato, assim como realizam as apresentações do grupo musical que, de certa forma, são as estratégias de subsistência do grupo.

Nessa família extensa Kutera e o Tuxaua representavam a comunidade doméstica nas relações políticas, jurídicas e junto ao conselho da aldeia, por isso ela dava ordens, pronunciava sanções, resolvia os conflitos e decidia sobre os casamentos. Mas o elo genealógico matrilinear que comandava a solidariedade dessa família extensa mostra-se se cada vez menos sólido após a morte dessa matriarca.

O relato de Regina Sônia, sobrinha de Kutera, mostra que as mulheres dessa família foram preparadas pelo pai para se tornarem lideranças.

**A minha avó só tem filha mulher. Foram sete filhas mulher e apenas um homem. Na época, lá no interior, eles não aceitavam porque era mulher. Mas como a nossa família ia levar essa liderança para frente, porque só tinha filha mulher. Lá na aldeia se tinha muito preconceito com nós mulheres. O machismo lá é muito forte. Foi aqui recebemos mais reconhecimento. Daqui agente levou para lá, para elas hoje em dia terem os mesmos direitos que nós... Ele preparou minhas tias e minha mãe para ser liderança mesmo. Ele dizia: *olha vocês têm que luta! Porque vocês serão os chefes da família. Vocês têm o clã. O clã de vocês é Gavião. O clã do meu avô é Gavião. O clã da minha avó é Me'yru. Então o nosso clã vem de linhagem de liderança mesmo.* E por alguma razão as meninas nasceram todas mulheres. Mas mesmo assim, elas venceram. **Venceram porque hoje em dia elas são lideranças de suas próprias comunidades, do seu próprio grupo. Porque já vieram criadas assim de berço.** O meu avô já tinha dito tudo para elas. Que um dia elas iriam ser lideranças (Regina, entrevista/2010). (Grifos nossos)**

Não podemos deixar de perceber que a tradição tem força preponderante dentro das organizações tradicionais. O pertencimento a uma linhagem que tradicionalmente oferecia lideranças à aldeia legitima a quebra da ordem dos papéis sociais instituídos pela tradição e pelos costumes. O fato de possuir apenas um filho homem, mas ao mesmo tempo ter sete filhas, fez com que o senhor Abdão (falecido) preparasse as filhas para assumirem as funções de liderança.

No entanto, é fora da aldeia que elas efetivamente assumem o papel de liderança política. Se a princípio o poder político dessas mulheres reside no fato de elas terem sido preparadas pelo pai para serem lideranças, foi a experiência e conhecimento acumulados dentro do Movimento Indígena que lhes dá condições materiais e ideológicas para o exercício desse poder. Conhecimentos e experiências que Kutera passara em vida para suas filhas Marta (Ariá) e Mazonina (Mói), mas sem poder exercer suas funções de liderança feminina, retornam para a aldeia Ponta Alegre, localizada na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau.

## **COSIDERAÇÕES FINAIS**

Os rios são os caminhos naturais da Amazônia brasileira. O rio é vida, mas além de ser vida também é caminho e trajetória. Eles são as hidrovias e as estradas reais e imaginárias que integram os povos tradicionais (indígenas, seringueiros, ribeirinhos e quilombolas) à sociedade urbano-industrial. A cadência dos ciclos naturais de vida dos seres humanos, da flora e da fauna, e dos seres da floresta, reais ou imaginários, é organizada a partir da dinâmica de enchente e vazante dos rios. Das suas águas originam-se mitos, lendas e a cosmogênese de alguns povos indígenas amazônicos como é o caso dos Dessana e Tukano. Nessa cadência, “o rio, sempre o rio, unido ao homem, em associação quase mística [...] onde a vida chega a ser, até certo ponto, uma dádiva do rio, e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos” (TOCANTINS, 2000, p.278).

A partir dessas evidências, não podemos deixar de reconhecer a proeminência do mundo natural (águas, floresta, terra) como uma das pré-condições para a reprodução da vida material, social e cultural dos povos tradicionais. Numa relação quase simbiótica com o mundo natural, o homem e a mulher amazônicos habitantes da floresta, dos igapós, da várzea e da ribeira vêm contribuindo ao longo de milhares de anos para a manutenção desse bioma rico em diversidade animal, vegetal, mineral e cultural. Mas a despeito disso, não podemos pensar o habitante amazônico apenas a partir da dinâmica floresta-rio-recursos naturais.

Não estamos de igual modo, defendendo a visão romântica e biologicista dos primeiros cronistas e viajantes que por aqui passaram. Entendemos, a partir de Leandro Tocantins (2000, p. 277), que “o homem e o rio são os dois mais ativos agentes da geografia humana da Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional”. Parece-nos, em princípio, que o homem e a mulher amazônicos estão de tal forma inseridos e adaptados à natureza.

Na visão dos cronistas o trinômio homem-natureza-sociedade é transpassado, sobretudo, por componentes científicos, culturais, políticos e sociais que desqualifica os habitantes dos trópicos fundamentando-se no determinismo geográfico. Observamos, atualmente, que a autoconsciência política dos sujeitos sociais da Amazônia não procura separar a sua existência da natureza, ao contrário, buscam pautar a existência autônoma de cada um de forma independente. Se para Leandro Tocantins os rios foram os caminhos naturais dos descobridores que tornaram possível a conquista desta terra, pensamos, também,

que os rios amazônicos foram os caminhos fluviais que conduziram contingentes populacionais do interior para a cidade de Manaus.

O eixo norteador desta pesquisa tomou o rio não apenas como uma metáfora que demarca a trajetória de deslocamento e o espaço ocupado na cidade pelos indígenas, mas também pela situação de margem (marginalidade) social que esses agentes sociais estigmatizados se encontram no espaço urbano de Manaus. Os nativos amazônicos que se deslocam para o espaço urbano se vêem à margem da sociedade desprovidos da sua capacidade produtiva e de suas redes de relações sociais. Nas suas comunidades de origem, localizadas no interior amazônico, vivem numa relação de interdependência com a terra e com os elementos da natureza, que orientam todo o seu modo de vida. Uma vez inseridos na sociedade envolvente passam, pois, a se constituir em sujeitos sociais heterogêneos do ponto de vista da situação social, econômica e cultural.

No espaço urbano esses sujeitos sociais não conseguem exercer efetivamente sua capacidade criadora. Seus modos de reprodução social estão relacionados aos recursos naturais, por isso sua forma de organização social é caracterizada por “modos de produção pré-capitalistas, próprios de sociedades em que o trabalho ainda não se tornou mercadoria, onde há grande dependência dos recursos naturais e dos ciclos da natureza, em que a dependência do mercado já existe, mas não é total” (DIEGUES, 2001, p. 82). Na falta de expectativa de vida, ficam à margem da história, da sociedade e dos processos econômicos da região amazônica. Esse fator contribui ainda mais para se criar uma situação marginal.

Numa sociedade que privilegia a produção mercantil de bens e serviços as atividades domésticas, realizadas majoritariamente pelas mulheres, recebem um tratamento discriminado. Não lhes são garantidas as condições mínimas de subsistência. Este estudo mostra que coube a mulher Sateré-Mawé garantir a substância de suas famílias por meio do trabalho doméstico. Mas o funcionamento e a organização da unidade doméstica, na sociedade ocidental contemporânea, é ainda uma atividade pouco valorizada e invisível pelas próprias características que assume.

Além disso, o trabalho das mulheres, que na maioria das vezes é realizado por mediação do seu corpo, é culturalmente associado às funções naturais e biológicas, não sendo socialmente valorizado. Ou seja, todo trabalho das mulheres é considerado uma extensão biológica da procriação e dos cuidados com a prole. Mesmo que o trabalho na casa de família tenha possibilitado aos parentes destas mulheres saírem da aldeia e vir para a cidade, ele foi desempenhado nas condições mais adversas e com diferentes tipos de relação, frente a uma

legislação precária, no que se refere às garantias trabalhistas. Diante dessas condições, elas foram compelidas a buscar no trabalho artesanal os meios de sua subsistência.

Outro aspecto constatado na pesquisa diz respeito a capacidade organizativa e de liderança dessas mulheres. Zenilda da Silva Vilácio, participou da criação de várias organizações indígenas, especialmente a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), da qual era coordenadora geral. Ela esteve presente também em vários eventos regionais, nacionais e internacionais, tendo viajado por vários estados brasileiros e por outros países. No fim da década de 80, ela tomou parte, juntamente com outros Sateré-Mawé que moravam na cidade, da luta do movimento indígena pela demarcação das terras indígenas.

A história de vida e trabalho de Zeila Carvalho Vieira é marcada por quatro momentos distintos: a saída da aldeia, sua história familiar; a busca de subsistência através do trabalho doméstico e o trabalho com o artesanato indígena; por fim, a organização da comunidade étnica. Coube-lhe desempenhar o papel de matriarca, liderança e mulher indígena que sempre esteve preocupada com a preservação da cultura tradicional Sateré-Mawé. Mas a conjuntura criada após a sua morte precoce, modificou sensivelmente a estrutura social da Comunidade I'nhã-bé.

Diante dessas constatações, podemos afirmar que apesar das experiências negativas no trabalho doméstico, Zeila e Zenilda buscaram outras estratégias econômicas a fim de garantir a subsistência da família extensa. O estudo mostra que em função da falta de oportunidades de trabalho, elas passam a fabricar e vender artesanato indígena. As vidas dessas irmãs se sangue começam a mudar, segundo as suas narrativas e também a daqueles que conviveram com elas, a partir do momento em que começam se organizar e tecer uma rede de relações sociais (culturais, políticas e econômicas) com outras mulheres.

Ao logo deste estudo vivemos um intenso processo de aprendizagem ao buscar compreender a trajetória de mulheres guerreiras. Reafirmamos que sabemos da complexidade do tema que propomos investigar. No encontro com o outro(a) e com a sua cultura podemos perceber o quanto a dinâmica das relações sociais foram profícuas para a construção do nosso conhecimento. Nos deparamos com obstáculos epistemológicos e institucionais que procuramos superar, por isso concluímos este estudo reconhecendo os limites de nossa compreensão e cientes de que ainda temos um longo caminho para percorrer. Mas aproveitamos, também, para reiterar o nosso propósito de continuar a pensar, como pesquisadores, a questão da mulher indígena a partir de contextos específicos. Isto é, entre as fronteiras do urbano e do rural.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo W. B; SANTOS, Glademir S. [et. al]. Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

ALVAREZ, Gabriel O. O ritual da tucandeira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos do waumat.UNB,,2005.In:..Série.Antropologia.368..Disponível.em:http://www.unb.br/ics/dan/Série 69empdf >Acesso: em 30 de março de 2007.

\_\_\_\_\_, Pós-dravidiano: parentesco e ritual. Sistemas de parentesco e rituais de afinidade entre os Sateré-Mawé. In: Série Antropologia. 403. Brasília: UNB. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Série403empdf> >Acesso: em 19 de setembro de 2008.

ARAÚJO, André V. Introdução à Sociologia da Amazônia. Organização por Tenório Telles e apresentação por Lúcia Puga. 2ª ed. revista – Manaus: Editora Valer / Governo do Estado do Amazonas / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. – 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

BAUMAN, Zigmund. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de Jonh Cunha Comerford – Rio de Janeiro Contracapa Livraria, 2000.

BERNAL, Roberto J. Índios Urbanos: processo de reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / Faculdade Dom Bosco, 2009.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_, (Org). A Miséria do Mundo. – 6ª ed. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. PNAD, Pesquisa Mensal de Emprego IBGE- 2010. Brasília, IBGE, 2010.

BRITES, Jurema. Serviço doméstico, desigualdade, gênero e cidadania. In: Leituras em rede: gênero e preconceito/ organização Cristina Sheibe Wolff; Marlene de Fáveri; Tânia Regina de Oliveira Ramos. – Florianópolis: ed. Mulheres, 2007.

\_\_\_\_\_, Afeto, desigualdade e rebeldia: bastidores do serviço doméstico. Tese de doutorado. – Porto Alegre: UFRGS, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.

CASCUDO, Câmara. Cozinha do extremo Norte: Pará-Amazonas / Bruno de Menezes. In: Antologia da Alimentação no Brasil. (organizada por) Luís da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. 6ª. Edição. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. – (A era da informação: economia, sociedade e cultura; vol. II). – São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

COSTA, Maria de Fátima. Entre os Xaraí, Guaikurú e Payaguá: ritos de vida no Pantanal. In: Os Senhores dos rios. Orgs. Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 63-91.

COSTA, Heloisa Lara C. As Mulheres e o Poder na Amazônia. – 1ª Ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

COSTA, Emília Viotti da. Da Senzala à Colônia. 3ª. ed. – São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

CATTANI, Antonio David e HOLZMANN, Lorena (orgs.). Dicionário de Trabalho e Tecnologia. – 1ª. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006.

CHAUI, Marilena. Convite a Filosofia. – 17ª ed. – São Paulo: Editora Ática, 2007.

DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas, v. 2.- Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DEMO, Pedro. Dureza: pobreza política de mulheres pobres. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

DIEGUES, Antonio C. Mito moderno da natureza intocada. – 4ª ed. São Paulo, SP: Hucitec, 2001.

DIEESE, Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. As mulheres e o Salário Mínimo nos Mercados de Trabalho Metropolitano. Ano 3 – Nº 32 – Março de 2007.

ENGELS, Friedrich. A origem da Família, da propriedade privada e do Estado. Tradução de Leandro Konder. – 9ª ed. – Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, S.A , 1984.

FREIRE, José Ribamar Bessa (Coord.). Amazônia Colonial (1616 – 1798). 4ª ed. Manaus: Metro Cúbico, 1991.

FREIRE, Paulo Freire. Sobrados e mucambos. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1968.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. – 1. ed., 13 reimpr. - Rio de Janeiro, RJ: LTC Editora, 2008.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. (Trad. Beatriz Sidou). – São Paulo: Centauro, 2006.

HIRATA, Helena e KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. In.: Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 132, p. 595-609, set/dez. 2007.

HOBBSAWM, Eric J. A era dos impérios: 1875 -1914. (Trad. Sieni Maria Campos & Yolanda Steidel de Toledo). – Rio de Janeiro: paz e Terra, 2003.

Instituto Sócioambiental [ISA] Povos Indígenas no Brasil: Sateré-Mawé. In: ISA, Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://pib.Socioambiental.org/pt/povo/sateré-mawé/1717>. Acesso em: 10 de outubro de 2008.

KHOC-GRUNBERG, Theodor. Dois Anos entre os Indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KOSMINSKY, V. Ethel e SANTANA, N. Juliana. Crianças e jovens e o trabalho doméstico: A construção do social feminino. In: Anais do I Seminário Nacional de Trabalho e Gênero, A mulher e o trabalho doméstico. UFG, março de 2006.

KOFFES, Suely. Mulheres, Mulheres - identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas domésticas. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

LABRURTHE-TOLRA, P. e JEAN-PIERRE, W. Etnologia-Antropologia. - tradução de Anna Hartmann Cavalcanti; revisão da tradução Jaime A. Clasen, revisão técnica Antônio Carlos de Souza Lima. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

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

LORENZ, Sônia da S. Sateré-Mawé: os filhos do guaraná. – São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1992. – (Projetos 1)

MATOS, M. do Socorro Pacó. O olhar das mulheres Sateré-Mawés sobre o lixo. Dissertação (Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia). – Manaus: UFAM, 2003.

MELO, P. Hildete. Invisibilidade do trabalho feminino: uma violência disfarçada – Notas preliminares. In: Leituras de resistência: corpo, violência e poder/ Carmen Suzana Tornquist [et al.] . – Florianópolis: Ed. Mulheres, 2010, p. 165 – 184.

\_\_\_\_\_. O serviço doméstico remunerado no Brasil (de criadas a trabalhadoras). Brasília. IPEA. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/pdf>> Acesso em: 05 de fevereiro de 2008.

MET, Ministério do Trabalho. Trabalho doméstico: direitos e deveres: orientações. – 3 ed. – Brasília: MTE, SI, 2007.

MEAD, Margaret. Sexo e temperamento. [tradução Rosa Krausz] . – São Paulo: Perspectiva, 2006. (Debates.5).



MIRANDA, Janira Sondré. Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América portuguesa. In. Revista Em Tempo de Histórias, nº. 7, 2003, p. 1-16. UnB: Brasília.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica et. al., De casa em casa, de rua em rua...Na cidade: Circulação de Crianças, Hierarquias e espaços sociais em Belém. In.; Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia - a. 26, 1º sem. 2009, (n. 1,2.sem. 199s). Niterói :EdUFF, 2009, p. 63 – 82.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. Escravidão Indígena: o trabalho escravo e legal na Amazônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, EDUA, 2010.

NASCIMENTO, Solange Pereira do. Vida e trabalho da mulher indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na Comunidade sahu-apé, Iranduba/ AM. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). – MANAUS: UFAM, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: O Trabalho do Antropólogo. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2000.

PEREIRA, Nunes. Os Índios Maués. – 2ª ed. rev. Manaus: Editora Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2003 [1954].

\_\_\_\_\_, Moronguetá: Um Decameron indígena. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: INL, 1980.

PERROT, Michelle. As mulheres ou os silenciados da história. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_, Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros; tradução: Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 167 – 231.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher? In: A Prática Feminista e o Conceito de Gênero. Organização e apresentação: Leila Mezan Algranti; Adriana Piscitelli; Ana Maria Goldini. – Unicamp; textos didáticos, nº 48 – novembro de 2002, p. 7 – 41.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZONIA. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 17. Indígenas na Cidade de Manaus: Os Sateré-Mawé no Bairro Redenção. Manaus, 2007.

\_\_\_\_\_. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 23. Indígenas na Cidade de Manaus, Manaquiri e Iranduba: processo de territorialização dos Sateré-Mawé. Manaus, 2008.

\_\_\_\_\_, Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 24. Associações Indígenas na Cidade de Manaus / AMARN – Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – NUMIÃ KURA. Manaus, 2009.

\_\_\_\_\_, Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 1. Indígenas na Cidade de Belém. Belém, 2006.

PROST, A. e VINCENT G. (orgs.) História da vida privada: da Primeira Guerra aos nossos. Trad. D. Bottmann. vol. 5. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

ROMANO, Jorge Osvaldo. Sateré-Mawé. Los índios proletários citadinos. Brasília: UNB, 1982. Dissertação (mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília, DF, 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens. Trad. Maria Ermantina Galvão: cronologia e introdução Jacques Roger. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999. – (Clássicos)

SAFFIOTI, Heleieth. I. Emprego doméstico e capitalismo. Petrópolis; Vozes, 1978.

SEGATO, Rita L. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. In: Sociedade e Estado / Departamento de sociologia da universidade de Brasília: Brasília: departamento, 1997, p. 235 – 262.

\_\_\_\_\_. Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. Série Antropologia. Texto 326 (nova versão). Departamento de sociologia da universidade de Brasília: Brasília: departamento, 2003.

SENA, R.R e TEIXEIRA, P. Movimentos Migratórios da População Sateré-Mawé – povo indígena da Amazônia Brasileira. Disponível em: <[www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006\\_413.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_413.pdf)> Obtido em: 05 de abril de 2009.

SILVA, Marilene Corrêa da. O Paiz do Amazonas. Manaus: Editora Valler/ Governo do Estado do Amazonas/ Uninorte, 2004.

SILVA, R. M e SASSAKI, Y. O emprego doméstico no Amazonas, In: As Malhas do trabalho e da economia solidária no Brasil. Iraíldes Caldas Torres (Org) – Manaus: Edua, 2010, p, 39- 56.

SILVA, Raimundo P. Nonato da. O universo social dos índios no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus, AM. Dissertação de mestrado – Porto Alegre: UFRGS, 2001.

SORATTO, Lúcia Helena. Quando o Trabalho é na Casa do Outro: um estudo sobre empregadas domésticas. – dissertação de doutorado - Brasília: UNB, 2006.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: Educação & Realidade. Faculdade de Educação/UFRGS, v. 20, n. 2, p. 71 – 99, jul/dez. 1995.

\_\_\_\_\_. O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiência do domínio doméstico. Cadernos de Pesquisa. n. 73, 1990.

STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia - 1º. Ed. - Campinas: Unicamp. 2009.

SURVIVAL. Deserdados: Os Índios do Brasil. uma publicação da Survival International. Disponível em: < [www.survival-international.org](http://www.survival-international.org) > Obtido em: 5 junho de 2010.

TEIXEIRA, Pery et al. Sateré-Mawé: retrato de um povo indígena. (organização e coordenação geral). Apoio: UNICEF, UNFPA/ Realização: UFAM, FEPI, SEEAM, FJN e Coiab, 2005.

TOCANTINS, Leandro. O rio comanda a vida. 9ª. ed. rev. – Manaus: Editora Valer/Edições Governo do Estado, 2000.

TORRES, Iraildes Caldas. A força de trabalho das índias Ticunas da Amazônia. In.: As Malhas do trabalho e da economia solidária no Brasil. Iraildes Caldas Torres (Org) – Manaus: Edua, 2010, p, 197- 207.

\_\_\_\_\_. As novas amazônidas. – 1ª. Ed. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

\_\_\_\_\_. A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia. In: Revista Estudos Feministas. Florianópolis: Maio/Agosto, vol. 15, p. 469-475, 2007.

UGGÉ, Enrique. As bonitas histórias sateré-mawé. Manaus: Secretaria de Educação do Amazonas, 1993.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; rev. téc. de Gabriel Cohen, 4ª ed. – Brasília; Editora da Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão).

WEIGEL, Valéria A. M; RAMOS, Aldemir José. O processo educativo dos internatos para os índios do Alto Rio Negro – Amazonas. In: Linguística e educação na América latina, Unicamp, 1993, p. 285 -300.

WOLFF, Cristina S. Mulheres da floresta: uma história – Alto Juruá, Acre, 1890-1945. – São Paulo, Hucitec, 1999.

YAMÃ, Yaguarê. Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé – São Paulo: Editora Peirópolis, 2007.