

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ - FIOCRUZ/CENTRO DE
PESQUISA INSTITUTO LEÔNIDAS E MARIA DEANE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE,
SOCIEDADE E ENDEMIAS NA AMAZÔNIA

MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE:
CULTURA, SAÚDE E TRABALHO
(MANAUS, 1995-2014)

VANESSA MIRANDA

MANAUS

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ - FIOCRUZ/CENTRO DE
PESQUISA INSTITUTO LEÔNIDAS E MARIA DEANE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE,
SOCIEDADE E ENDEMIAS NA AMAZÔNIA

VANESSA MIRANDA

MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE: CULTURA, SAÚDE
E TRABALHO

(MANAUS, 1995-2014)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas UFAM e Fundação Oswaldo Cruz FIOCRUZ/ Centro de Pesquisa Instituto Leônidas e Maria Deane ILMD, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

ORIENTADOR: PROF. DR. HIDERALDO LIMA DA COSTA

MANAUS

2015

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Miranda, Vanessa

M672m Mulheres Indígenas na Cidade: Cultura, Saúde e Trabalho
(Manaus, 1995-2014) / Vanessa Miranda. 2014
203 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Hideraldo Lima da Costa
Dissertação (Mestrado em Saúde, Sociedade e Endemias na
Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Experiências de participação social. 2. mulheres indígenas. 3.
cultura. 4. saúde. 5. trabalho. I. Costa, Hideraldo Lima da II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

VANESSA MIRANDA

MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE: CULTURA, SAÚDE
E TRABALHO (MANAUS, 1995-2014)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas UFAM e Fundação Oswaldo Cruz FIOCRUZ/ Centro de Pesquisa Instituto Leônidas e Maria Deane ILMD, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Aprovado em 31 de Agosto de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hideraldo Lima da Costa, Presidente
UFAM - Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Julio César Schweickardt . Membro
Fiocruz Amazônia - Centro de Pesquisa Instituto Leônidas e Maria Deane

Prof. Dr. Marcos Antonio da Silva, Membro
USP - Universidade de São Paulo

Aos meus amigos e amores,

Alice e Nelson.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à família indígena Regina Sateré, Jaime Diakara, Sandielly, Sâmela e Suellen por terem me apresentado a sua história de vida e de luta, sempre a melhor maneira de se conhecer uma nova cidade;

Deixo o meu abraço fraterno a todas as mulheres sateré-mawé da AMISM, em especial, Tânia, Isabel, Jucy, Maria do Carmo, Fátima, Zorma e Leninha, companheiras com quem também divido a realização deste trabalho;

Ao meu orientador, Hideraldo Lima da Costa, sou grata pela dedicação e tranquilidade na condução dos trabalhos desta dissertação;

Aos professores Júlio César Schweickardt e Iolete Ribeiro da Silva, membros da minha banca de qualificação, agradeço pelas considerações e indicações de rumos;

Às pesquisadoras do Centro de Pesquisa Instituto Leônidas e Maria Deane (Fiocruz Amazônia), Evelyne Mainbourg e Fabiane Vinente dos Santos, muito obrigada pela acolhida e pelos materiais e textos gentilmente cedidos;

Às trabalhadoras da SECA/Fiocruz Amazônia, Rosinete Alves, Renata Magalhães e Elen Ferreira, agradeço pelo profissionalismo e companheirismo;

Aos queridos Marcos Silva e Eli Clemente, amigos pelos quais tenho muito carinho e enorme admiração, obrigada pelas belas cantorias e poesias;

À Olga Luisa León de Quiroga, mulher guerreira indígena latino-americana que é inspiração para todos aqueles que acreditam no movimento e têm esperança na vida, os meus infinitos agradecimentos;

À FAPEAM, sou grata pela bolsa de pesquisa concedida.

RESUMO

MIRANDA, V. MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE: cultura, saúde e trabalho (Manaus, 1995-2014). 2015. 203 fls. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Amazonas e Fundação Oswaldo Cruz - Centro de Pesquisa Instituto Leônidas e Maria Deane, Manaus, 2015.

A presente pesquisa buscou revalorizar as experiências de participação social de mulheres indígenas, no período de 1995 a 2014, em torno da criação da AMISM, Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, como espaço próprio de resistência e organização pela conquista de seus direitos à cultura, à saúde e ao trabalho na cidade de Manaus. A partir de documentos escritos, registros fotográficos, dentre outros, pesquisados no arquivo daquela Associação, são evidenciados neste estudo processos de trabalho e mobilização social em direção a movimentos de saúde com significados próprios engendrados no tecido urbano pela ação transformadora das indígenas da AMISM. Dessa forma, modos de vida defendidos pela Associação, como o artesanato e os mutirões de roça contra a fome, aparecem neste estudo como campo de articulação e de experiências de participação social de mulheres indígenas na cidade de Manaus.

Palavras-chave: Experiências de participação social; mulheres indígenas; cultura, saúde; trabalho; AMISM; Manaus.

ABSTRACT

MIRANDA, V. INDIGENOUS WOMEN IN THE CITY: culture, health and work (Manaus, 1995-2014). 2015. 203 fls. Thesis (Master's Degree) - Universidade Federal do Amazonas e Fundação Oswaldo Cruz - Centro de Pesquisa Instituto Leônidas e Maria Deane, Manaus, 2015.

This research sought to revalue the experiences of social participation of indigenous women, from 1995 to 2014, around the creation of Sateré-Mawé Indigenous Women's Association, as a proper space of resistance and organization for the conquest of their rights to culture, health and work in the city of Manaus. From written documents, photographic records, among others, studied the file of that Association, are highlighted in this study work processes and social mobilization towards health movements with own meanings engendered in the urban fabric by the transforming action of indigenous of Sateré-Mawé Indigenous Women's. Thus, ways of life advocated by the Association, such as handicrafts and fields of joint efforts against hunger, appear in this study as a joint field and social participation experiences of indigenous women in the city of Manaus

Keywords: social participation experiences; indigenous women; culture, health; work; AMISM; Manaus.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
ACOPIAMA - Associação de Consultoria e Pesquisas Indianistas da Amazônia
AI - 5 - Ato Institucional nº 5
AIDS - Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
AIS - Agente Indígena de Saúde
AMARN - Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMISM - Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé
AMITRUT - Associação de Mulheres Indígenas de Taracuaá, Rio Uaupés e Tiquié
ASI - Assessoria de Segurança e Informação
BRASELFA - Subsidiária da Empresa Francesa Elf-Aquitaine no Brasil
CASAI - Casa de Saúde Indígena
CBG - Companhia Brasileira de Geofísica
CGTSM - Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
CIPD - Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento
CIVAJA - Conselho Indígena do Vale do Javari
CNV - Comissão Nacional da Verdade
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CONDSI - Conselho Distrital de Saúde Indígena
CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
CTI - Centro de Trabalho Indigenista
DMI - Departamento de Mulheres Indígenas da COIAB
DST - Doença Sexualmente Transmissível
DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena
Elf-Aquitaine - Empresa Francesa de Prospecção e Exploração de Petróleo
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
FNS - Fundo Nacional de Saúde
GRIN - Guarda Rural Indígena
GRUMIM - Rede de Mulheres Indígenas GRUMIM
LDB - Lei de Diretrizes e Bases
MEIAM - Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas
OAB - Ordem Brasileira dos Advogados
OASISM - Organização dos Agentes de Saúde Indígena Sateré-Mawé
OIT - Organização Internacional do Trabalho dos Povos Indígenas e Tribais
OMIR - Organização de Mulheres Indígenas de Roraima
ONG - Organização Não Governamental
ONU - Organização das Nações Unidas
OPISM - Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé
PAISM - Programa de Atendimento Integral à Saúde da Mulher
PDT - Partido Democrático Trabalhista
PDS - Partido Democrático Social
PIN - Plano de Integração Nacional

PNAISM - Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher
PT - Partido dos Trabalhadores
RANI - Registro Administrativo de Nascimento Indígena
SEDEMA - Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Meio Ambiente de Manaus
SEMED - Secretaria Municipal de Educação Indígena de Manaus
SEMSA - Secretaria Municipal de Saúde Indígena de Manaus
SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI - Serviço de Proteção ao Índio
SUDAM - Superintendência de Desenvolvimento na Amazônia
SUS - Sistema Único de Saúde
TAC - Termo de Ajuste de Conduta
UBS - Unidade Básica de Saúde Indígena
UFAM - Universidade Federal do Amazonas
UMIM - União de Mulheres Indígenas Mura
URBAM - Empresa Municipal de Urbanização de Manaus
VIGISUS II - Programa de Vigilância Ambiental, Epidemiológica e Sanitária do SUS

LISTA DE FOTOS, FIGURAS E MAPAS

Foto 1 - Clareira aberta pela empresa estatal francesa Elf-Aquitaine.....	
Rio Andirá. Barreirinha/AM, 1983.....	24
Foto 2 - "Cantina" da Aldeia Campo do Miriti. Rio Marau. Maués/AM. Década de 1980...	26
Foto 3 - Vista externa da primeira sede da AMISM. Bairro da Redenção. Manaus, 1993...	53
Foto 4 - Vista interna da primeira sede da AMISM. Bairro da Redenção. Manaus, 1993.....	54
Foto 5 - Encontro das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé Migrante em Zona Urbana de Manaus. Comunidade Sahu-Apé. Iranduba/AM, abril de 2005.....	64
Fotos 6 a 7 - Artesanato AMISM.....	68
Foto 8 - I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira. Manaus, 2002.....	83
Foto 9 - Seminário de Lideranças Indígenas do Brasil. COIAB. Manaus, 25 a 27 de novembro de 1997.....	83
Fotos 10 a 13 - I Encontro de Mulheres do Amazonas. Manaus, 29/09/1993.....	88-89
Foto 14 - 11ª Assembleia do CGTSM. Ano 1999. Terra Andirá-Marau.....	94
Fotos 15 a 16 - 13ª Assembleia do CGTSM. Ano 2001. Terra Andirá-Marau.....	95
Fotos 17 a 19 - I Assembleia Geral da AMISM. Comunidade Vila Nova, Rio Marau. Maués/AM, 1994.....	101-102
Fotos 20 a 25 - II Assembleia Geral Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 20-23/08/1995.....	105-110
Foto 26 - Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM. 1995.....	111
Fotos 27 a 28 - Reunião do Projeto de Cerâmica Sateré-Mawé.....	
Comunidade Guaranatuba/Rio Andirá. 19/07/2001.....	115-116
Foto 29 - Assembleia do CGTSM. Anos 2000.....	116
Foto 30 - Viagem de barco entre as comunidades. Anos 2000.....	117
Foto 31 - I Seminário de Lideranças Indígenas Sateré-Mawé. Sede AMISM. Compensa II. Manaus, 2006.....	117
Foto 32 - Plantação de Melancia. 1998.....	126
Foto 33 - Capoeirão para Reflorestamento, 1997.....	127
Foto 34 - Capoeirão meses depois, 1997.....	127

Foto 35 - Galinheiro de madeira, 1997.....	127
Foto 36 - Homem mostra frangos criados, 1997.....	128
Fotos 37 a 42 - Comunidade Sahu-Apé, 2005.....	135-138
Foto 43 - Assembleia da AMISM, em comunidade do rio Andirá. Barreirinha/AM, 2001...	138
Foto 44 - I Seminário de Lideranças Indígenas Sateré-Mawé. Manaus, 2006.....	139
Foto 45 - Participação da AMISM em Encontro. Manaus, 2005.....	139
Fotos 46 a 47 - "Pedaço" da AMISM e parentes Sateré-mawé no bairro da redenção, final da década de 1990. Manaus.....	141
Foto 48 a 50 - I Encontro de Mulheres Lideranças Indígenas da Amazônia. Rio Branco/AC, maio de 2001.....	142
Foto 51 a 52 - Comunidade Sahu-Apé, 2005.....	143
Foto 53 - Apresentação Projeto de Cerâmica. Aldeia Guaranatuba. Rio Andirá.....	143
Foto 54 - Campanha de Mobilização Nacional "O Brasil que a gente quer são outros 500" Sem local, 2000.....	144
Fotos 55 a 56 - Curso de saúde sobre DST/AIDS. Comunidade Umirituba, 1997.....	169
Foto 57 - Viagem de Barco. Mobilização cursos de saúde DST/AIDS, 1997.....	170
Figura 1 - Ata da I Reunião de Mulheres Sateré-Mawé. Manaus, 21/02/1993.....	55
Figura 2 - Ata da I Reunião de Mulheres Sateré-Mawé. Manaus, 21/02/1993.....	55
Figura 3 - Ata II Reunião de Mulheres Indígenas. Manaus, 10/06/1993.....	86
Figura 4 - Ata II Reunião de Mulheres Indígenas. Manaus, 10/06/1993.....	86
Figura 5 - Carta de Solicitação às Entidades Sociais. Manaus, 1995.....	122
Figura 6 - Lista de Material para corte e costura. Manaus, 1995.....	122
Figura 7 - Carta-convite para inauguração da Lavanderia.....	124
Figura 8 - Projeto Lavanderia	124
Figura 9 - Mutirão.....	126
Figura 10 - Mutirão.....	126
Figura 11 - Mutirão.....	126
Figura 12 - Convite 1ª Mostra Cultural Indígena. Manaus, out. 2014.....	146
Figura 13 - Roteiro para palestras sobre DST/AIDS, 1997.....	171
Figura 14 - Convite Curso para Parteiras.....	175
Mapa 1 - Distribuição por Zona de Associações Indígenas em Manaus.....	44
Mapa 2 - Mapa de Localização da Terra Indígena Andirá-Marau.....	70

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo I Indígenas <i>em Movimentos</i>	21
1.1 "Sou Sateré": violações de direitos e resistência indígena na cidade de Manaus	22
1.2 "Democracia é saúde": terra e movimentos sociais indígenas.....	38
1.3 AMISM: modos de vida e gênero	52
Capítulo II AMISM: união e organização na luta contra a fome	66
2.1 AMISM, combatendo a fome e a miséria	67
2.2 Comunidades do Marau e do Andirá: rumo a Manaus ?	82
2.2.1 Criando a AMISM.....	102
2.3 O direito a terra	111
2.3.1 Artesanato, Corte e Costura, Lavanderia, Reflorestamento e Roça Comunitária.....	119
.....	119
Capítulo III AMISM em defesa da vida: cultura, saúde e trabalho.....	129
3.1 AMISM: a criação do "pedaço" como luta	130
3.2 Formas da Violência contra a Mulher Indígena.....	147
3.3 Direitos Sexuais e Reprodutivos e a Saúde da Mulher Indígena	167
Considerações Finais	186
Fontes.....	189
Bibliografia.....	195

INTRODUÇÃO

"Pra fazer a farinhada,
Muita gente eu vou chamar.
Você que entende de farinha,
Venha peneirar aqui.
Você que entende de farinha,
Venha peneirar aqui"
(*Ciranda popular, de domínio público*)

"Mas aquelas cidades também parecem ecoar a indagação poética (e política) que Elizabete Teixeira (viúva do assassinado líder de Ligas Camponesas João Pedro Teixeira, ela mesma vítima de exílio interno no Brasil ditatorial) faz no final do brilhante documentário emocional *Cabra marcado para morrer*, de Eduardo Coutinho: Que democracia é essa ?"
(*Depois da ditadura: Cidades brasileiras de cinema*. Marcos Silva, 2011.)

Em fevereiro de 2011, Sônia da Silva Vilácio, conhecida como Regina Sateré, indígena, 37 anos, artesã e coordenadora da AMISM - Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, na abertura dos trabalhos do Projeto Ajuri¹ canta, em língua Sateré-Mawé e em português, a ciranda da "farinhada"². Durante a apresentação, Regina reunida com suas filhas e sobrinhos, puxa o canto com seriedade "pra fazer a farinhada, muita gente eu vou chamar", anunciando aos participantes do referido projeto, que as práticas sociais da cultura indígena e popular se estendem para um campo social que requer luta, resistência e organização de trabalhadores nas cidades. Esse *fazer-se* de mulheres, crianças e homens desafia o Outro a quem evoca ("você que entende de farinha, venha peneirar aqui"), evidenciando que esse "aqui" é o espaço social de disputa, conquista de direitos e luta de classes na cidade.

¹ O Projeto Ajuri é uma iniciativa em educação popular da Pastoral da Juventude Nacional e seu principal objetivo consiste em preparar o público jovem acerca das diversas realidades sociais enfrentadas pelos povos indígenas e tradicionais. Em Manaus, as atividades do projeto foram coordenadas pela Cáritas Arquidiocese. A palavra Ajuri significa mutirão, em tupi-guarani.

² Anotações de Diário de Campo realizadas entre os anos de 2010 a 2013, período em que acompanhei as atividades desenvolvidas pela AMISM.

Desde a década de 1970, diversos grupos étnicos de mulheres indígenas vêm entoando essa ciranda popular como prática de resistência e defesa dos modos de vida globais dos povos indígenas da Amazônia, sejam elas trabalhadoras na floresta, na zona rural ou na cidade. Acompanhar atentamente atividades de trabalho comunitário, ritual e festa, reunião, encontro, assembleia, seminário, simpósio, conferência liderados por mulheres indígenas, por analogia, uma "farinhada", significa abrir-se ao escrutínio dos problemas sociais e violências, de passado e de presente, enfrentados por esses sujeitos históricos no processo dialético de manutenção e transformação de saberes e práticas humanas nas múltiplas dimensões da história.

A presente pesquisa buscou revalorizar as experiências de participação social das mulheres indígenas da AMISM, no período de 1995 a 2014, em torno da criação de espaço próprio de luta política e organização pela conquista de seus direitos à cultura, à saúde e ao trabalho na cidade de Manaus. Evidenciando que a partir de modos de fazer próprios engendrados no tecido social urbano, mulheres indígenas "mobilizam-se em direção a movimentos" de saúde "de qualidade e significados próprios", porque, inseridas como agentes sociais "nas lutas pela manutenção de seus modos de vida, dizem respeito à preservação de seus valores, costumes, crenças e tradições." (ANTONACCI, 1994, p. 247). Dessa forma, as noções de cultura, saúde e trabalho fazem parte desse estudo como campo de articulação de experiências de participação social de mulheres indígenas na cidade de Manaus.

A minha aproximação com o tema, e mais especificamente com a realidade das mulheres indígenas em Manaus, surge com a experiência de mudança de estado, em 2010, ano em que fixei domicílio nesta cidade. Naquele momento, o que primeiro me impressionou foi a presença indígena de um modo geral no espaço social urbano, presença essa que se confirma não só na alimentação ou em traços e feições físicas da população, mas, sobretudo, pelo enfrentamento político da sua condição de grupo étnico evidentemente mais atingido pelos efeitos da exclusão social e econômica. Na paisagem humana de Manaus, são os indígenas, e entre esses, as mulheres, crianças e idosos, os que sofrem as piores formas da exploração.

Aprofundar estudos e investigações acadêmicas a partir desse encontro proporcionou-me, como pesquisadora e mulher, a possibilidade de ampliar, histórica e politicamente, reflexões sobre os espaços da cidade como campo de luta pelo direito à saúde, também disputado no presente por essa parcela específica da população local, a das mulheres indígenas Sateré-Mawé, que nessa condição acumulam a experiência de defender o seu direito

à cultura e aos modos próprios de vida na sociedade autoritária brasileira (CHAUI, 2001), excludente de mulheres indígenas, e de todos aqueles que, cerceados do seu direito à produção, são pobres, entre campo e cidade. Entender processos de saúde e de doença na Amazônia é necessariamente também refletir sobre as experiências dessas mulheres e homens indígenas, marcando a construção desse aprendizado como luta no campo do direito à memória no tempo presente.

No mesmo período de aproximação inicial com a cidade de Manaus, conheci alguns grupos de mulheres indígenas organizadas em associações, tendo já desde aquele momento estreitado relações afetivas e de trabalho mais constantes com a AMISM. Fundada no ano de 1995, na Aldeia Ponta Alegre do rio Andirá, próxima à cidade de Barreirinha/AM, tem atualmente, a AMISM, sede própria em Manaus, no bairro da Compensa II. Após o falecimento da sua mais expressiva liderança indígena e coordenadora, Da. Zenilda da Silva Vilácio, mãe de Regina Sateré, no ano de 2007, a Associação tem buscado redefinir suas formas de participação na agenda de reivindicações dos direitos sociais indígenas, tendo como atividade produtiva principal, e organização sociopolítica, a confecção de artesanato. Desde a fundação, a produção de artesanato pela AMISM assumiu uma pluralidade de sentidos de luta por sobrevivência, a qual ultrapassa aquilo que se poderia definir como atividade de subsistência, pois que através dessa prática de trabalho pôde ampliar o espaço do movimento de luta por direitos das mulheres indígenas que vivem na cidade de Manaus, bem como em comunidades indígenas afastadas desse centro urbano.

As razões que concorreram para que eu me aproximasse desse grupo de mulheres, se esclarecem no interesse de associar-me à história de suas resistências e lutas, a qual vem sendo construída de dentro do conjunto mais amplo dos movimentos sociais indígenas na região. Igualmente alimentaram, e ainda alimentam, interesses de reunião comunitária com essas mulheres, os comentários difusos na cidade que, de dentro da luta de classes, afirmam que aqui já não há mais “índios de verdade”, sujeitos desencontrados da ficção ideológica do “progresso” e do “moderno”. Surpreenderia, caso já não fossem suficientemente claros os processos sociais pelos quais opera a hegemonia (CHAUI, 1986), o fato de, no mais das vezes, serem justamente profissionais das mais diversas áreas de pesquisa, cuidado e atenção direta à população indígena, tanto nos programas de saúde quanto nos da assistência, do judiciário, da educação e da cultura, os que propalam a ideologia da sua inexistência, sobretudo nas cidades.

Nesse campo de disputas marcado pela divisão de classes, a resistência indígena no campo e na cidade se organiza para enfrentar as constantes tentativas por perspectivas administrativas em gestões públicas de governo e pela classe dominante de reprodução sistemática de um meio social de exclusões, inclusive pelo ocultamento da presença política desses sujeitos históricos na participação da conquista da sua própria inclusão e direitos mais amplos. Alinhados à defesa da luta histórica dessa população, estão muitos professores, alunos, famílias, mulheres, homens, crianças, idosos e idosas, indígenas e não indígenas, bem como profissionais da área da saúde, que, pelo debate da revalorização dessa experiência, inclusive no campo da formação profissional, na área da pesquisa e na constituição de novos processos de trabalho, associam-se na reivindicação de espaços de convívio na cidade, pelo direito à participação social, e construção de políticas públicas, sem exclusões étnicas (CAMPOS, 2003, p. 36-45).

Segundo dados publicados no último censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, que pela primeira vez na história incluiu quesitos de etnia e de língua falada, veio preencher importante lacuna, a de conhecer a existência de uma notável sociodiversidade indígena no país. Como resultado dessa investigação apontou o referido censo a ocorrência de 274 línguas indígenas faladas por indivíduos pertencentes a 305 etnias diferentes (BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012, p. 85-90).

Atualmente, o Brasil conta com uma população de 896 mil indígenas, sendo que desse total, 517.383 indivíduos são habitantes de Terras Indígenas, e 379.534 residem fora de áreas demarcadas, tanto no meio rural como no espaço urbano. A região norte, ainda pelo censo de 2010, indica a presença de 342.836 indígenas em seu território, o maior contingente dessa população em âmbito nacional, quando, desse total, 251.891 pessoas encontram-se em áreas demarcadas e 90.945 em outras localidades (BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012, p. 55). O Amazonas é o estado da federação com o maior número de habitantes indígenas, 183.514, sendo que 129.529 residem nas terras indígenas e 53.985 fora dessas áreas (BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012, p. 169). Sem afirmar quaisquer linhas explicativas a partir de argumentos demográficos, o que se apresenta pelos dados numéricos acima é o então aparecimento dessa população, historicamente excluída também dos anuários estatísticos, contribuindo para a construção ideológica da sua invisibilidade, o que, além de encontrar apoio em formas inúmeras da exclusão social, pode

ter respaldo igualmente por dados censitários, sendo, essas, fontes históricas que precisam também ser problematizadas. É de se apostar que a continuidade do conjunto de políticas de inclusão instituídas nos últimos anos no país, como também pela luta no campo do direito à história, à cultura e à memória indígenas, venha a consolidar números cada vez mais aproximados da sua presença na realidade social brasileira, lugar em que ser índio é ainda sinônimo do que “já não é mais”.

O tema em estudo nesse trabalho, o da construção da sociabilidade de mulheres indígenas sateré-mawé articulado ao do direito à cultura, saúde e trabalho na cidade de Manaus, merece que tais discussões acerca de problemas e possibilidades pelo campo da pesquisa em saúde e história possam ser enfrentadas e explicitadas, pois o que se pretende aqui é dar voz às experiências de participação social desses sujeitos históricos nos processos de formação de políticas públicas direcionadas à população indígena local.

Nesse sentido, a presente dissertação busca apresentar, discutir e problematizar a partir de fontes documentais da AMISM, histórias e trajetórias de lutas empreendidas por mulheres indígenas no interior do Movimento Social Indígena brasileiro. Outro ponto percorrido neste trabalho consistiu em mapear, por essas mesmas fontes, como experiências de participação social de mulheres indígenas, que de diferentes formas buscam alcançar amplo acesso aos direitos sociais, articulam-se às lutas pelo direito à saúde na cidade.

A noção de *experiências de participação social* configura-se como um eixo norteador nesta pesquisa por ser capaz de remeter para aquilo que o historiador E. P. Thompson (1981) chamou de "lógica histórica", isto é, o movimento da "história" concebido como um processo contínuo e elástico de confrontação empírica entre o ser social e a consciência social, entre passado e presente. Observa o historiador inglês a possibilidade de poder ser toda essa confrontação pensada e vivida a partir da revalorização da experiência de sujeitos históricos, admitindo durante todo o percurso irregular da "lógica histórica" a existência real do termo "experiência humana". Para E. P. Thompson,

Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo - não como sujeitos autônomos, "indivíduos livres", mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e antagonismos, e em seguida "tratam" essa experiência em sua *consciência* e sua *cultura* (as duas outras expressões excluídas pela prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, "relativamente autônomas") e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre,

através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada. (THOMPSON, 1981, p.182).

Para Thompson, a "prática teórica" althusseriana, mencionada por ele entre parênteses, anuncia uma "história sem sujeitos", excluindo do processo histórico os termos "experiência humana", "consciência" e "cultura". O autor refere-se às teorias científicas que expulsam sistematicamente de seu arcabouço explicativo a presença de homens e mulheres que "experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e antagonismos". No presente estudo, pela análise problematizada das experiências de participação social de mulheres indígenas, busco compreender como esses sujeitos históricos "tratam" suas lutas pelo direito à saúde, em sua "*consciência*" e em sua "*cultura*", no interior do Movimento Social Indígena brasileiro e na cidade de Manaus.

No convívio do dia-a-dia com as mulheres indígenas participantes de movimentos sociais, evidencia-se o alargamento de suas relações sociais interétnicas. Da possibilidade de formas novas de organização, ao longo de décadas, têm-se constituído esses movimentos como espaço de solidariedade, companheirismo e amizade, enfrentando problemas de discriminação social, alcoolismo, violência, e outros, bem como cultivando costumes e crenças, estabelecendo novos modos de vida e criando um espaço próprio de convívio na cidade. Perspectivas desses processos e práticas de sociabilidade próprias encontram referências interdisciplinares em saúde, campo de análise no qual esse estudo se desenvolveu, considerando as diretrizes gerais da linha de pesquisa Socioantropologia e História da Saúde e da Doença na Amazônia do Programa de Pós-Graduação em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia, sobretudo quando almejamos compreender e tematizar a saúde na perspectiva dos direitos sociais.

Para tanto, as fontes documentais aqui problematizadas consistem em um conjunto de materiais pesquisados no Arquivo da AMISM, durante o ano de 2014, como registros de relatórios de viagens, de encontros, cartas, atas de reuniões e assembleias, Estatuto, projetos, ofícios, anotações manuscritas e registros fotográficos, produzidos pelas próprias mulheres da AMISM, além do levantamento de dissertações, teses, livros, artigos e relatórios científicos publicados acerca do tema. Outro conjunto de fontes trabalhado abarcou parte das leis brasileiras aprovadas após a promulgação da Constituição Federal (1988) e relacionadas à garantia dos direitos à saúde e sociais indígenas. São portarias, resoluções,

inquéritos civis, relatórios finais de conferências da saúde, dentre outros dispositivos aprovados por órgãos públicos em defesa da saúde indígena.

Os materiais encontrados sobre o tema em questão e, sobretudo, a experiência de conviver com uma família indígena em Manaus, exigiram um olhar e uma postura de entendimento político sobre a história e sobre as possibilidades e dimensões da experiência humana, "entendida sempre como experiência de classe que é de luta", quando "valorizar a natureza política dessa luta, significa considerar então que a história real é construída por homens" e mulheres "reais, vivendo relações de dominação e subordinação em todas as dimensões do social, daí resultando processos de dominação e resistência." (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 2005, p. 17).

No primeiro capítulo da dissertação busco articular noções de cultura, saúde e trabalho problematizando as fontes a partir das quais se encontrou o tema desta pesquisa. Desse modo, abordo aspectos e temáticas presentes na formação do movimento social indígena, e como elas se apresentam articuladas às noções de cultura, saúde e trabalho na cidade. São realidades enfrentadas em períodos de exploração econômica fortemente demarcados no passado e ao longo da ditadura civil-militar mais recente (1964-1985), em processos de luta pela demarcação de terras indígenas, e nos dolorosos movimentos migratórios do interior do estado para a capital. A partir da apresentação e problematização das fontes de registros pesquisadas no Arquivo da AMISM, ainda no primeiro capítulo, discuto como as mulheres indígenas Sateré-Mawé migrantes, residentes da cidade de Manaus, passaram a se organizar como movimento. Nesse caminho, construíram uma linguagem de comunicação e resistência indígenas que evidenciam o processo histórico da inserção do tema das relações de gênero, divisão sexual do trabalho, e suas pautas de reivindicação por saúde na cidade.

No segundo Capítulo, apresento a discussão sobre a problemática social da fome e da miséria enfrentadas pelas mulheres indígenas moradoras em Manaus, e a luta assumida pelas participantes da AMISM, desde o princípio de sua formação, na disputa pelo direito de fazer o roçado e com isso conquistar a segurança alimentar digna, articulada aos seus modos de vida globais. Nesse sentido, o combate à fome e à miséria assumido por esses sujeitos históricos, em processos que se esclarecem na problematização das fontes documentais da AMISM, traz dimensões da história relevantes para a compreensão da construção de um sistema próprio de saúde indígena dentro do SUS. Desse modo, o que também aparece nessa

luta vem como possibilidade de criação de um projeto de etnodesenvolvimento cujas bases estão sendo construídas na confecção do artesanato e no cultivo de plantas e sementes.

Por fim, no terceiro capítulo, abordo a temática assumida pelo movimento da luta contra a violência que atinge a mulher indígena, enfrentando dificuldades e barreiras, pois que essas mulheres são vistas por análises dicotomizadoras da classe dominante, excluindo-as socialmente, ora como prostitutas e serviçais ora como mulheres pertencentes a um passado mítico e romântico. Pelas fontes pesquisadas, o tema da violência contra a mulher indígena assume múltiplas dimensões, como a do direito à cidade e da luta pelo trabalho digno, frentes de resistência que surgem como um caminho necessário no enfrentamento da discriminação e do preconceito étnico-racial. Ainda nesse capítulo, o tema das relações de gênero, construído no interior do movimento social indígena e dos movimentos de mulheres é retomado pelo sentido de participação social na construção das políticas públicas voltadas aos direitos sexuais e reprodutivos oferecidos às mulheres brasileiras, garantindo nesse processo a revalorização de suas experiências e modos de vida dentro do SUS.

Assim, a pesquisa de mestrado que ora se apresenta busca ser um espaço de diálogo e de revalorização de experiências de mulheres indígenas na cidade de Manaus, evidenciando saberes e fazeres de luta política de sujeitos históricos que têm se apresentado de forma organizada frente aos desafios de superação de sua própria invisibilidade no meio social.

CAPÍTULO I
INDÍGENAS *EM MOVIMENTOS*

1.1 "Sou Sateré": violações de direitos e resistência indígena na cidade

Borzeguim, deixa as fraldas ao vento
 E vem dançar
 E vem dançar (...)
 Deixa o mato crescer em paz
 Deixa o mato crescer
 Deixa o mato
 Não quero fogo, quero água
 (deixa o mato crescer em paz) (...)
 Deixa o tatu-bola no lugar
 Deixa a capivara atravessar
 Deixa a anta cruzar o ribeirão
 Deixa o índio vivo no sertão
 Deixa o índio vivo nu
 Deixa o índio vivo
 Deixa o índio
 Deixa, deixa (...)
 Deixa a índia criar seu curumim
 Vá embora daqui coisa ruim
 Some logo
 Vá embora (...)
*(Borzeguim. Contracção
 Pseudofolclórica dos Índios e Mamelucos
 do Brazil. Antonio Carlos Jobim, 1981)*

"Os índios não podem impedir a passagem do progresso (...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil. – Ministro Rangel Reis, janeiro de 1976" (citado *In: Comissão Nacional da Verdade - Relatório - Vol. II - dez. 2014*)

Em 18 de junho de 1984 estiveram reunidos, em Manaus, todos os tuxauas Sateré-Mawé da Terra Indígena Andirá-Marau (território que abrange partes dos estados do Amazonas e do Pará), acompanhados de seus advogados, Dalmo de Abreu Dallari e Edson de Oliveira, a fim de tratarem sobre a segunda ação de indenização movida contra a empresa estatal francesa de exploração de petróleo, Elf-Aquitaine. Essa segunda ação indenizatória, no valor de Cr\$ 320 milhões de cruzeiros, serviria para "cobrir" prejuízos³, vistos como irreparáveis pelos próprios moradores da Terra Indígena Andirá-Marau, povo vítima de atividades ilegais e desumanas praticadas pela Elf-Aquitaine no ano de 1982. A invasão

³ Ver Relatório produzido pelos tuxauas da Terra Andirá-Marau, com critérios adotados para o cálculo montante da indenização pelo desmatamento feito no interior da reserva indígena Sateré-Mawé entre os anos de 1981 e 1982. *In: LORENZ, S. Sateré- Mawé, os filhos do guaraná, 1992, Anexo 2, p. 144-156.*

naquela área indígena, com o propósito de fazer levantamento sismográfico de lençóis petrolíferos, "rasgou" 144 quilômetros de picadas e abriu mais de 82 clareiras nas terras próximas às cabeceiras dos rios Andirá e Marau, destruindo roças, árvores frutíferas e de madeira de lei, animais de caça, espécies de plantas medicinais e guaranazias, base da economia daquela população (LORENZ, 1992, p. 98-103).

Para além desses irreparáveis danos causados na fauna e flora da terra Andirá-Marau, seus moradores deram publicidade para as mortes de Maria Faustina Batista, Calvino Batista, Dacinho Miquiles e Lauro Freitas, todos com menos de 30 anos de idade, intoxicados por conteúdo químico de material explosivo (dinamite) criminosamente abandonado pela empresa francesa naquela área, em grandes extensões da mata pertencente ao povo Sateré-Mawé (LORENZ, 1992, p. 100).

Em agosto de 1981, um ano antes da segunda invasão que motivou a referida ação judicial por indenizações, a empresa estatal francesa teve a sua primeira entrada na área para atividades ilegais de prospecção de petróleo quando, pelo recurso de potentes explosões, foram abertos 200 quilômetros de picadas, além de clareiras na mata para a construção de pistas de pouso para helicópteros (ver foto 1, p. 22). Naquele primeiro momento, a empresa Elf-Aquitaine agiu "resguardada por um contrato de risco firmado com a Petrobrás" (LORENZ, 1992, p. 97). Já em setembro de 1982, a Elf-Aquitaine agiu sob respaldo ilegal de um convênio assinado juntamente com a FUNAI e a Petrobrás, operando na Terra Indígena dos Sateré-Mawé por intermédio de sua subsidiária no Brasil, a empresa BRASELFA, com o apoio da CBG - Companhia Brasileira de Geofísica (LORENZ, 1992, p. 100).

Por ocasião da mencionada audiência, ocorrida em 18 de junho de 1984, em Manaus, além dos tuxauas Sateré-Mawé e de seus advogados, Dalmo de Abreu Dallari e Edson de Oliveira, compareceram representantes da Elf-Aquitaine no Brasil, Sr. Didier Aubin e outros, representantes da CBG, da Petrobrás, o Presidente da FUNAI, Jurandir Fonseca, antropólogos e pesquisadores da CTI - Centro de Trabalho Indigenista, jornalistas da imprensa local, além do deputado federal pelo PDT, Mario Juruna.

Foto 1 - Clareira aberta pela empresa estatal francesa Elf-Aquitaine. Rio Andirá. Barreirinha/AM, 1983.



Helicóptero pousando em clareira aberta pela Elf-Aquitaine, rio Andirá, 1983. Foto Ghislaine Morel/Gamma/Sigla
 Helicóptero em movimento de pouso na clareira aberta. (Foto: Ghislaine Morel/GAMMA/Sigla)
 Fonte: In: LORENZ (1992, p. 102).

A problematização dos acontecimentos ocorridos entre os anos de 1981 e 1984 segue aqui a linha dos registros feitos pela antropóloga Silvia Lorenz (1992), autora do livro *Sateré-Mawé, os filhos do guaraná*, publicado após quatorze anos de sua primeira viagem de campo à Terra Andirá-Marau, em 1978. Nesse livro, Lorenz apresenta a narrativa das experiências e caminhos trilhados junto a colegas da sua área de trabalho e famílias indígenas Sateré-Mawé, após a fundação, pela própria antropóloga, do CTI (Centro de Trabalho Indigenista).

Entre os anos de 1978 e 1986, as atividades de campo realizadas pela antropóloga e equipe do CTI, junto às lideranças das comunidades do Andirá-Marau, evidenciam longo trabalho de aproximação política, mediado pelos próprios movimentos indígenas locais em defesa de seus modos de vida, em resistência também às adversidades vivenciadas pelas famílias indígenas Sateré-Mawé naquele período de ditadura civil-militar no país (1964-1985).

Importante ressaltar aqui o campo de relações históricas pelo qual não se divide a experiência vivida naqueles territórios demarcados da etnia Sateré-Mawé com vivências sociais dessa população no meio urbano. O recurso a instituições do judiciário capazes de acolher aquelas demandas reivindicatórias na cidade de Manaus não inaugura encontros entre espaços supostamente fragmentados, o meio urbano e o campo, ou o reconhecimento entre sujeitos desencontrados no plano étnico e social, os indígenas e os brancos especialistas da cidade. Isso seria praticar divisões no campo da constituição social da reprodução da vida, de saberes e de direitos, hipótese que além de rejeitada por importantes pesquisas no campo da história de práticas judiciárias em tempos determinados (THOMPSON, 1997), jamais seria aceito, quanto ao momento aqui relatado, por juristas como Dalmo de Abreu Dallari e Edson de Oliveira. Vale ainda observar que as famílias Sateré-Mawé assaltadas naqueles episódios de brutalidade se capilarizam em relações de parentesco na cidade, como a que preservam com as mulheres integrantes da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), senão por perspectivas humanas e históricas amplas, precisamente por relações de ascendência genealógica direta. Seu Dico, um dos personagens daqueles embates na justiça⁴, é tio de Da. Zenilda (ex-coordenadora geral da AMISM), sendo por ela lembrado com carinho ao falar dos momentos iniciais de formação da Associação (assunto de que trataremos mais adiante).

Em 1981, a equipe do Centro de Trabalho Indigenista propôs, juntamente com as famílias Sateré-Mawé do Andirá-Marau, a realização de um projeto inicialmente chamado "cooperativa do guaraná". Durante o trabalho de aproximação entre a equipe e as comunidades, o projeto passa a ser viabilizado por meio de "Cantinas" localizadas nas comunidades (ver foto 2, p. 24), sendo assim batizadas pelos próprios indígenas. Com a criação desses espaços, as famílias indígenas das comunidades passaram a organizar a produção do fábriço do guaraná, do artesanato e da farinha, de modo que pudessem escoá-la para as cidades de Barreirinha, Maués e Manaus, resistindo às centenárias práticas de dominação ainda praticadas por regatões⁵ locais.

⁴ Cf.: os filmes documentários: "**O Sangue da Terra**" e "**Guaraná, Olho de Gente**", ambos produzidos no ano de 1983, pelo cineasta amazonense Aurélio Michilis e por narradores indígenas Sateré-Mawé. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=l5hqDah9GvY>>; < <https://www.youtube.com/watch?v=o55vr7Y695Y> >. Acesso em: fev. de 2015.

⁵ Regatões são comerciantes ambulantes de mercadorias que circulam pelos rios amazônicos, presentes nessa região desde meados do século XIX, também são conhecidos como "patrão". A esse respeito, cf.: LORENZ, S., op. cit., 1992, p. 75-76; ALBUQUERQUE, G. R. de. Trabalhadores do Muru, o rio das cigarras, 2005.

Esse processo, como demonstra o trabalho etnográfico da autora, deu-se em meio a uma série de acontecimentos, como as invasões pela estatal francesa Elf-Aquitaine e seus efeitos reais, movimentando um novo debate local sobre a violação dos direitos territoriais. Nesse momento, é colocada em pauta pela ação dos próprios indígenas a efetivação de direitos previstos na legislação brasileira, desde a constituição de 1934 (art. 129) até a legislação então vigente, consolidada no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973) e nas diretrizes de atuação da FUNAI pela defesa dos territórios indígenas e de proteção dos direitos do índio, política institucional, naquele momento, vale dizer, não observada.

Foto 2 - "Cantina" da Aldeia Campo do Miriti. Rio Marau. Maués/AM. Década de 1980.



Crianças visitam "cantina" da aldeia Campo do Miriti. Nas prateleiras, alguns cestos embalados contendo açaí, abaixo, no chão, alguns maços de piaçava. Fonte: *In*: LORENZ (1992, p. 102).

Sabemos que nas entrelinhas de tais leis permaneceu a ideologia positivista de aculturação e civilização gradual e evolutiva dos índios, preconizada pela atuação do órgão governamental de Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI), no momento de sua criação em 1910, e pela atuação das expedições de interiorização

do desenvolvimento econômico brasileiro, lideradas por Marechal Rondon, como a construção e expansão das linhas telegráficas ocorridas em todo território nacional, em atividades que acabaram por se "confundir" com a própria criação daquele órgão indigenista.

Darcy Ribeiro (1962), no livro *A Política Indigenista Brasileira*, afirma que o Serviço de Proteção ao Índio foi criado dentro da orientação positivista proposta por Rondon, e do desejo "bandeirante" das classes dominantes. Darcy expõe em minúcias a duplicidade das políticas de proteção ao índio praticadas nesse momento da história. Para o autor, por um lado, as classes dominantes criaram para a pessoa do índio, a figura do ser indesejável, o empecilho real para o "desenvolvimento" dos sertões, merecendo ser exterminado pelo esbulho de terras e práticas de confinamento. Por outro, as mesmas classes dominantes criaram para o índio a imagem do ser *exótico*, representante de um Brasil possuidor de belezas únicas e raras, sendo o índio desta vez merecedor de um olhar mais humanizado.

Fernando de Tacca (2001) problematizou a ideologia positivista de aculturação do índio, em análise que fez sobre o filme documental *Rituaes e festas bororo* (1917). Para Tacca, pela análise de imagens dessa fonte revelam-se práticas de dominação daquele momento, quando se buscou recuperar o índio pelo sentido do "*selvagem*", "*pacificado*" e "*integrado/civilizado*". Transmutando os modos de vida e *rituaes* dos índios bororo nesses três signos, o filme corroborou tanto para a formação da identidade nacional daquele período quanto para a "legitimidade" das políticas de colonização de terras nos sertões do Brasil.

O filme *Rituaes e festas Bororo* foi filmado e montado, por Major Thomaz Reis, cinegrafista responsável pela Seção de Cinematografia e Fotografia das expedições chefiadas por Rondon. Tacca observa que tanto a montagem do filme quanto a escolha da sua narrativa não estiveram livres dos ideais positivistas preconizados pela Comissão Rondon, tão pouco da construção ideológica da imagem do índio como "*selvagem*", "*pacificado*" e "*integrado/civilizado*". Tacca demonstrou como os registros em material fotossensível e relatórios daquela Comissão foram utilizados como força de propaganda e marketing político, no Brasil e no exterior.

O autor refletiu sobre dois aspectos. Primeiramente, sobre a omissão no filme da presença dos missionários salesianos, com quem os Bororo mantinham intensa relação. Esse recurso narrativo parece conforme à proposta de apresentar para o Brasil, e principalmente para o exterior, um índio excêntrico (ritual funerário) e "*selvagem*" (modos de viver e costumes). Pois, se o índio Bororo fosse apresentado em processo de aculturação, pelas

missões salesianas, perderia exatamente seu impacto e originalidade. Num segundo momento, assinala Tacca a interferência dos recursos de montagem e edição, incidindo diretamente na relação temporal experienciada pelos Bororo durante o ritual funerário, pois quando assistimos ao filme, a impressão que temos é a de que o ritual e as festas bororo não duravam sequer um dia, quando sabemos por relatos etnográficos que poderiam durar meses.

Beatriz Sarlo (1997), no livro *Paisagens Imaginárias*, discute como a Guerra do Golfo dramatizou o significado ideológico das estratégias de representação. Os meios de comunicação televisionados, pelos recursos da utilização da produção em videoclipe, potencializaram as ligações da tecnologia militar à tecnologia comunicacional. A forma narrativa (videoclipe) escolhida pela mídia produziu um efeito drástico para todo o mundo sobre o que realmente aconteceu naquele momento. O tempo real dos acontecimentos foi mascarado, propositadamente, e a impressão era de que as pessoas assistiam a cenas de um videogame. Esse afastamento da temporalidade real dos acontecimentos produziu uma ausência de referencial dos verdadeiros financiadores da Guerra do Golfo.

A imagem do índio, visto como “*selvagem*”, está diretamente atrelada à forma como os recursos fílmicos foram utilizados pela Comissão Rondon e pelo Major Thomaz Reis, não ainda sob a ditadura da velocidade do videoclipe, mas já sob uma edição de cortes significativos da percepção política espaço-temporal, de omissões de elementos e de outros atores sociais importantes que contribuiriam para a construção ideológica do índio visto como “*selvagem*”, “*pacificado*”, “*integrado/civilizado*” e “*exótico*”.

Tempos depois, com a criação da FUNAI em 1967, experimentamos a ideologia do nacionalismo civil-militar, que com estratégias de integração nacional preconizadas nas políticas de atração, pacificação e assimilação cultural, disseminou em todo o território brasileiro " 'critérios de indianidade' para descaracterizar os sujeitos de direito" (BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 213), superando por práticas de repressão muito peculiares a esse período, a ideologia positivista de aculturação dos índios. O que assistimos durante a ditadura civil-militar foi a inauguração de novas ações técnicas de expropriação de terras e extermínio praticadas contra os indígenas, como a situação-limite vivenciada pelas famílias Sateré-Mawé durante a invasão ilegal da empresa francesa Elf-Aquitaine, nos anos de 1981 e 1982.

Nas décadas de 1970 e 1980, os diferentes grupos étnicos indígenas da região amazônica foram atravessados por práticas de dominação de sua cultura e território,

legitimadas por projetos econômicos que combinaram políticas de expropriação de terras com projetos de emancipação do índio. Esse período seria marcado por debate intenso que colocou em pauta a situação jurídica dos indígenas tanto do ponto de vista do regime tutelar quanto do direito a terra (Série OAB/RJ Debate, cópia mimeo, 1981). Nessas duas décadas, os indígenas assumiram a cena pública e ocuparam os espaços de decisão política sobre os destinos de suas vidas e de seus povos. Organizados por novas práticas associativas, como as Assembleias Indígenas que passaram a acontecer em todos os cantos do Brasil, os indígenas criaram alianças com a militância religiosa (CIMI - Conselho Indigenista Missionário), com a militância de organizações de antropologia (ABA - Associação Brasileira de Antropologia), com a militância de advogados brasileiros implicados em discutir os direitos do índio (OAB - Organização dos Advogados do Brasil) e com a militância de trabalhadores rurais e seringueiros⁶ da Amazônia.

As lutas indígenas desse momento têm sido diferenciadas como categoria de resistência distinta da experiência de luta de trabalhadores de outros segmentos da sociedade brasileira do período, observados os processos de resistência indígena como exteriores à sociedade de classes. Retirar os indígenas da discussão da luta de classes da sociedade brasileira poderia incentivar pelo campo da análise histórica o aprofundamento do ocultamento desses sujeitos históricos, num mesmo movimento ideológico em que se reforçaria a divisão entre campo e cidade (WILLIAMS, 2011). Como defende Dalmo de Abreu Dallari (1983), o regime da tutela e o direito dos índios sobre seus territórios não coincide com transformá-los, primeiro, em pessoas incapazes de participar dos processos de decisão política e, segundo, fazê-los reféns de suas próprias lutas pelo direito a terra, limitando e condicionando sua identidade étnica ao espaço físico demarcado como território indígena.

Tal pensamento e discussão são necessários quando se pensa a experiência de homens e mulheres indígenas que constroem suas vidas nas cidades brasileiras, também como trabalhadores e trabalhadoras.

⁶ Wilson Souza Pinheiro liderou no final da década de 70, no estado do Acre, "uma comissão mista de trabalhadores rurais e indígenas que, anos mais tarde, viria a se tornar a Aliança dos Povos da Floresta. (...) possibilitando a criação do Grupo de trabalho da Amazônia, que hoje conta com mais de seiscentas organizações em todos os estados da Amazônia." (BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. III - Mortos e Desaparecidos Políticos - dez. 2014, p. 209).

Os anos transcorridos durante a ditadura de 1964 a 1985 não deixaram ilesos os povos da floresta e as comunidades tradicionais. As práticas de Borzeguim, personagem criado na música e letra de Antonio Carlos Jobim (1981), fazem alusão às exclusões, divisões e violações de direitos impostas aos índios por aquela ditadura civil-militar, dentro das matas, campos e Terras Indígenas brasileiras. A figura fictícia de Borzeguim, e suas estrondosas “pisadas” musicais, encarnam personagens reais daquelas violentas histórias, pelo ruído do avanço de seus coturnos mata adentro. Além do Ministro Rangel Reis, e da sua, felizmente, não verificada certeza de que "dentro de 10 a 20 anos”, contados a partir daquele ano de 1976, não haveria mais índios no Brasil, existiram outros "Borzeguins": Ministro do Interior militar e político José Costa Cavalcanti (1969-1974), general e Presidente da FUNAI Bandeira de Mello (1970-1974), Presidente da FUNAI Romero Jucá (1986 -1988), dentre muitos outros, que apoiados pela ditadura civil-militar agiram em nome desse "progresso".

Costa Cavalcanti ele próprio declara que a Transamazônica cortaria terras de 29 etnias indígenas, sendo 11 grupos isolados e nove de contato intermitente – acarretando em remoções forçadas. Para a consecução de tal programa, a Funai, então dirigida pelo general Bandeira de Mello, firmou um convênio com a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) para a “pacificação de 30 grupos indígenas arredios” e se tornou a executora de uma política de contato, atração e remoção de índios de seus territórios em benefício das estradas e da colonização pretendida (BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p.209).

Não trago a metáfora musical de Tom Jobim como ilustração ou pano de fundo, mas como linguagem e história de uma memória presente, quando a voz do índio aparece na cena como *ser social* em disputa pela manutenção de seus modos de vida ("deixa o mato crescer em paz (...) não quero fogo, quero água"), defendendo seu território do avanço e violação de Borzeguins ("vá embora daqui coisa ruim, some logo, vá embora").

Na história do contato entre o indígena e o branco, o índio, "a gente toda nova" (LA BOÉTIE *apud* CHAUI, 1999), recusa o lugar do "mau encontro" e do "infortúnio" ("Borzeguim, deixa as fraldas ao vento. E vem dançar, e vem dançar"). Como observa Marilena Chauí, "jamais os indígenas foram percebidos como alteridade. Ou melhor, quando houve essa percepção a resposta foi o extermínio" (CHAUI, 1999, p. 463). No entanto, mesmo essa memória do extermínio, como analisa a própria autora, precisa ser exposta na dinâmica de produção social, problematizada, evidenciando-se como os indígenas resistiram e

têm resistido às tentativas reais de eliminação da sua *consciência* como *ser social* e da sua *cultura* como *experiência* de homens e mulheres participantes da história e da luta de classes. Caso contrário, construiremos uma memória do índio fragilizado e dominado, ocultando dimensões das suas formas de organização e resistência. Marilena Chaui afirma que "a gente toda nova" que se constituiu sem um Estado, recusando "servir a si mesma ou servir a um senhor (...), recusaria qualquer forma de dominação", e esse movimento na história já significaria uma frente de resistência indígena diante de um Estado totalitário (CHAUI, 1999, p. 464).

Ao lado das práticas de desestruturação das sociedades indígenas, utilizadas por colonos e missionários durante o período colonial, John Manuel Monteiro (1995) não secundarizou o poder das doenças contagiosas na dizimação de sociedades indígenas. Contudo, o autor observou que "de fato, acompanhando os efeitos devastadores das doenças foi a resistência indígena o principal obstáculo ao êxito do projeto missionário" (MONTEIRO, 1995, p. 47).

Ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra os pajés e caraíbas que, certamente, representavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas (...). No interior dos aldeamentos, segundo Nóbrega, os pajés espalhavam que água do batismo constituía a causa das doenças que naquela altura assolavam as populações nativas (MONTEIRO, 1995, p. 48).

Sobre outras formas de resistência, dessa vez, direcionadas contra as "imposições unilaterais dos colonizadores", John Manuel Monteiro (1995, p. 50) faz referência a um protesto ocorrido perante à Câmara Municipal de São Paulo, no ano de 1607, liderado por chefes indígenas dos aldeamentos contra o capitão João Soares. As lideranças indígenas manifestaram-se denunciando as malfeitorias de João Soares e seus filhos, como a prática de enviar índios ao litoral carregados de mercadoria sem pagar-lhes pelo trabalho, além de levar as mulheres indígenas das aldeias para suas casas particulares.

Afirmando que "eles [indígenas] costumavam e sempre costumaram obedecer mandados de capitães e justiças", as lideranças indígenas advertiam que a presença de Soares nos aldeamentos não seria tolerada, "porquanto o dito Soares lhes tinha feito muitos agravos e faz cada dia o não queriam obedecer porque não podem sofrer mais do que tem sofrido ...". (...). Assim revoltados, os índios elegeram Antônio Obozio, "para ele como mais antigo falasse por todos",

para pronunciar um ultimato para a Câmara: caso medidas urgentes não fossem tomadas, os índios rebelar-se-iam contra a autoridade dos brancos e matariam João Soares. Prudentes, os camaristas acharam melhor proibir Soares de frequentar os aldeamentos, prevendo pena de pesada multa (MONTEIRO, 1995, p. 50).

Quanto às formas de resistência assumidas pelos indígenas a partir da década de 1970, período marcado por políticas de exclusão que impulsionaram forçado processo de migração de mulheres, homens e famílias indígenas de suas terras para centros urbanos, como Manaus, é preciso observar saberes e estratégias de recusa (MARONI, 1982) desses indígenas, que souberam resistir organizando-se nos bairros da cidade. Transformando a experiência da "região preconceituada" em experiência da "região vivenciada" (SILVA, 1992, p.62), homens e mulheres indígenas, de dentro de seus modos de vida, resistem às visões colonizadoras e preconceituosas que tentam armadilhar o índio como um ser involuído e atrasado, invisibilizando sua condição social de sujeito histórico. Nos movimentos sociais, na organização de ajuris (mutirões), nas assembleias indígenas, nos sindicatos e "engajamentos de novas práticas associativas", a "faceta inesperada" do "preconceito homogeneizador" surge como afirmação de identidade étnica também na cidade (SILVA, 1992, p. 62).

Dona Zenilda Sateré, ex-coordenadora geral da AMISM, em entrevista de 14 de abril de 1999 (ARQUIVO AMISM), concedida ao antropólogo alemão Wolfgang Kapfhammer, explicita em sua fala dimensões da noção de região, tal como as evidencia o historiador Marcos Silva (1992) a partir das categorias de "região preconceituada" e "região vivenciada" em importante reflexão sobre a pesquisa histórica no campo da História Regional. Referindo-se aos propósitos sociais do movimento indígena, o antropólogo pergunta à Zenilda: *"o movimento, pode entender como movimento político, mas como movimento para resgatar a cultura também?"*. Dona Zenilda contesta de pronto a ideia de "resgate" sugerida pelo antropólogo alemão, evidenciando que aquele termo abrigava ambiguidades que poderiam ocultar sentidos de identidade étnica sendo afirmados, ao mesmo tempo que construídos no presente, nos espaços sociais da cidade, a "região vivenciada", pelo que identifica assim Zenilda na aplicação daquela noção de cultura por perspectivas estáticas de "resgate", do passado como receptáculo de tradições imóveis não-históricas, dimensões de exclusão da experiência indígena na cidade, compreendida então como "região preconceituada".

"Olha, isso daí não é bem assim 'resgatar', não ! (...) Eu considero a minha identidade. (...) Eu acho que a gente já não precisa falar 'resgate', porque a gente já tá dentro do sangue da gente já corre. (...) Tá certo que chega o tempo em que a gente não pode divulgar "eu sou sateré" por causa da sociedade que não aceita a gente. (...). Então, essa sociedade branca obriga ele ser branco, mas no fundo, ele não é branco. Ele é um índio. (...) Então por isso que nós tamos em busca do nosso direito, que o governo brasileiro, o mesmo governo estadual tem que ter um artigo lá na coisa dele que nos ampara. Ele tem que entender que o princípio do Amazonas, o princípio do Brasil foi índio. Que tem muitas pessoas que migraram e que estão aí. Mas que respeitam esse lado da identidade da gente." (ENTREVISTA DONA ZENILDA DA SILVA VILÁCIO CONCEDIDA A WOLFGANG KAPFHAMMER. Manaus, 1999. ARQUIVO AMISM).

Importante pensarmos que, nessa passagem, Da. Zenilda articula vivências políticas presentes que exigem o entendimento de cultura como processo de transformação e movimento de sujeitos históricos e não como categoria estática, fixa e externa, pois "a língua, os costumes, as crenças, são atributos externos à etnia, suscetíveis de profundas alterações, sem que esta sofra colapso ou mutação" (RIBEIRO *apud* CUNHA, 1983, p. 99). Quando Zenilda argumenta " *que a gente já não precisa falar 'resgate', porque a gente já tá dentro do sangue da gente já corre.*", o sentido de sua fala remete-nos para construções de significados de memória de culturas indígenas que souberam resistir "à total transfiguração de seu patrimônio cultural e racial", pois "as etnias são categorias relacionais entre grupos humanos, compostas antes de representações recíprocas e de lealdades morais do que de especificidades culturais e raciais" (RIBEIRO *apud* CUNHA, 1983, p. 99).

Daí Dona Zenilda afirmar "*eu sou sateré*" em Manaus, condição culturalmente negada e "sequestrada" pela memória histórica da cidade:

"Acham que o índio é burro, que o índio não sabe nada, acha que o índio tem pé pra trás, o índio tem pé espalhado, o índio tem cabelo teso, o índio é preto, o índio é imundo. (...) Então, essa sociedade branca obriga ele ser branco, mas no fundo, ele não é branco. Ele é um índio". (ENTREVISTA DONA ZENILDA DA SILVA VILÁCIO CONCEDIDA A WOLFGANG KAPFHAMMER. Manaus, 1999. ARQUIVO AMISM).

Essa fala não pode ser compreendida como algo exterior à própria experiência de luta e resistência indígena contra as práticas de dominação e de embranquecimento da população indígena, "*então por isso que nós tamos em busca do nosso direito, (...). Que tem*

muitas pessoas que migraram e que estão aí. Mas que respeitam esse lado da identidade da gente." Portanto, "(...) a questão da continuidade no tempo de um grupo e de sua identidade em situações ecológicas diferentes" (CUNHA, 1983, p. 99), como a presença de homens e mulheres indígenas na cidade, "(...) está assim em consonância com a que percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, ao invés de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste." (CUNHA, 1983, p. 99).

Importante destacar que acontecimentos violentos perpetrados contra os indígenas, pertencem hoje a um passado presente, estando amplamente registrados como matéria de investigação em trabalhos acadêmicos, imprensa, cinema, além de processos de apuração como os desenvolvidos pela Comissão Nacional da Verdade (CNV). Após longos anos de luta para sua criação, a instituição da Comissão Nacional da Verdade foi sancionada pela Lei n.º 12.528, de 18 de novembro de 2011, e instalada em 16 de maio de 2012, com o objetivo de apurar graves violações de Direitos Humanos, inclusive aquelas praticadas contra os povos indígenas, ocorridas no país no período de 18 de setembro de 1946 a 05 de outubro de 1988.

O Relatório da CNVerdade, entregue à Presidência da República, em 10 de dezembro de 2014, está dividido em três volumes. No segundo volume encontram-se organizados os Textos Temáticos como resultado da apuração realizada por grupos de trabalhos pertencentes à Comissão, "visando ampliar o entendimento da sociedade sobre a abrangência da ação de um Estado repressor na vida dos cidadãos", evidenciando pelo trabalho realizado que "prisões, torturas, maus-tratos, assassinatos e desaparecimentos forçados aconteceram contra todos os segmentos atingidos pela violência do Estado no período entre 1946 e 1988" (BRASIL: Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 206).

Para além desse entendimento e das constatações dele decorrentes, especificamente, sobre as violações de direitos humanos contra povos indígenas, o Relatório busca apresentar, sob a responsabilidade da psicanalista e conselheira da Comissão, Maria Rita Khel, apurações dos mecanismos de repressão forjados durante o período (1946-1988), reforçando que "coube à Comissão Nacional da Verdade trazer o assunto à luz do dia e apontar à sociedade que os índios no Brasil também foram atingidos pela violência do Estado", ressaltando, logo após, que esse trabalho ainda não chegou ao fim, e "precisa de

continuidade para que esses povos participem e sejam beneficiados pelo processo de justiça transicional em desenvolvimento no Brasil" (BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 206).

No que concerne ao período da ditadura civil-militar (1964-1985), o relatório apresenta as principais ações de controle e extermínio meticulosamente planejadas pela União e pelos governos locais, evidenciando que nesse momento não deixaram de existir "omissões letais, particularmente na área de saúde e no controle da corrupção", acrescentando que "na esteira do Plano de Integração Nacional [PIN,1970], grandes interesses privados são favorecidos diretamente pela União, atropelando direitos dos índios" (CNV - Relatório - Volume II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 205).

Nessa atuação, fica demonstrado pelo relatório que a população indígena da região amazônica, "representada como um vazio populacional", foi um dos alvos mais cobiçados por práticas de extermínio, a fim de que metas de políticas de expropriação de terras, projetadas para "mais de 2 milhões de quilômetros e umas 100 mil famílias assentadas ao longo das estradas", fossem cumpridas, colocando em prática o Plano de Integração Nacional, quando "a ideia de integração se apoia em abertura de estradas, particularmente a Transamazônica e a BR 163, de Cuiabá a Santarém, além das BR 174 [Amazonas-Roraima-Venezuela], 210 e 374." (BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 209).

O ano de 1968 é apontado como uma espécie de divisor de águas em relação às atrocidades e violações de direitos já perpetradas contra os índios em décadas anteriores, período que, por sua vez, tinha sido marcado por política fundiária de esbulho das terras indígenas, além das práticas de confinamento, usurpação do trabalho dos índios e abusos de poder, como aqueles ocorridos nos tempos do SPI após a década de 1940.

Como exemplo das práticas de violações territoriais adotadas a partir da década de 1940, o relatório apura por fontes documentais do período e depoimentos orais que "foram emitidas amiúde declarações oficiais fraudulentas que atestavam a inexistência de índios nas áreas cobiçadas por particulares", demonstrando como empresários e particulares interessados nas políticas de colonização de terras e sob a chancela de governos locais "moveram tentativas de extinção física de povos indígenas inteiros (...) que chegaram a se valer de oferta de alimentos envenenados, contágios propositais, sequestros de crianças, assim como de

massacres com armas de fogo." (BRASIL: Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014 , p. 207).

Em 1967, o Relatório Figueiredo, encomendado pelo Ministério do Interior, de mais de 7.000 páginas e 30 volumes, redescoberto em novembro de 2012, denuncia a introdução deliberada de varíola, gripe, tuberculose e sarampo entre os índios. (...)

Depoimentos de funcionários do SPI constantes nos autos do processo do Relatório ajudam a evidenciar um esquema espoliativo, capitaneado pelo Ministério da Agricultura, por meio do seu Departamento de Terras e Colonização – envolvendo governadores e agentes do SPI, além de órgãos, personalidades políticas e atores econômicos locais (BRASIL: Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 207-208).

Segundo o relatório da Comissão da Verdade, a partir de dezembro de 1968, famílias indígenas são severamente atingidas com o recrudescimento das práticas de violência e repressão adotadas logo após a instituição do AI-5, quando se observa "o início de uma política indigenista mais agressiva – inclusive com a criação de presídios para indígenas" (BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 207). Dentre as práticas de violência planejadas contra os índios, o relatório expõe por fontes as táticas adotadas sob a chancela de órgãos governamentais criados com a intenção de se concretizar políticas de expropriação de terras previstas no Plano Nacional de Integração (PIN).

O relatório destaca que especialmente nesse momento de ditadura civil-militar as práticas de violações territoriais adotadas assumiram nuances nunca antes praticadas, criando-se repartições institucionais como a Assessoria de Segurança e Informação (ASI), diretamente ligada aos escritórios regionais e postos locais da FUNAI, quando "lideranças indígenas e seus apoiadores passam a ser monitorados através desse serviço de inteligência, que mapeava e descrevia as atividades que julgava 'subversivas' ou 'agitadoras' " (BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 247). Foram perseguidos então apoiadores de movimentos sociais nas terras indígenas, muitos sendo presos e encaminhados para presídios como o que se edificou dentro de território Krenak (em 1969, no estado de Minas Gerais), o qual fez reclusas lideranças indígenas de diversas etnias e regiões do Brasil.

O relatório da CNV referencia trabalho desenvolvido pelo pesquisador José Gabriel Silveira Correia (2000) que compila lista com levantamento de um total de "121 índios presos entre 1969 e 1979", identificados por etnia: "22 Karajá, 17 Terena, 13 Maxacali, 11 Pataxó, nove Krenak, oito Kadiweu, oito Xerente, seis Kaiowá, quatro Bororo, três Krahô, três Guarani, dois Pankararu, dois Guajajara, dois Canela, dois Fulniô e um Kaingang, Urubu, Campa, Xavante, Xakriabá, Tupinikim, Sateré-Mawé, Javaé, além de um não identificado, porém, o número de índios presos na ditadura militar pode ser maior." (CORREIA *apud* BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 244).

No presídio Krenak, torturas "no tronco" existiram e foram relatadas em depoimento prestado pelo indígena Guarani-Kaiowá Bonifácio R. Duarte àquela Comissão durante a segunda audiência pública realizada no Mato Grosso do Sul. Mais de quarenta anos depois, Bonifácio, que também esteve detido no Krenak relata os difíceis momentos vividos por ele dentro da prisão,

"Amarravam a gente no tronco, muito apertado. Quando eu caía no sorteio prá ir apanhar, passava uma erva no corpo, prá aguentar mais. Tinha outros que eles amarravam com corda de cabeça prá baixo. A gente acordava e via aquela pessoa morta que não aguentava ficar amarrada daquele jeito. (Prá não receber o castigo...) a gente tinha que fazer o serviço bem rápido. Depois de seis meses lá, chegou o Teodoro, o pai e a mãe dele presos. A gente tinha medo. Os outros apanharam mais pesado que eu. Derrubavam no chão." (Bonifácio R. Duarte *apud* BRASIL: Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 244).

Importante dimensionarmos na fala de Bonifácio as práticas de tortura por ele relatadas, as quais trazem requintes que fazem lembrar técnicas de castigo e punição utilizadas em vários momentos de escravidão no país, inclusive indígena: "*Amarravam a gente no tronco, muito apertado*". John Manuel Monteiro observa com precisão dimensões históricas dessas práticas, cruzando o elemento comum às culturas indígena e africana: "de maneira geral, têm-se focado as profundas diferenças culturais entre índios e africanos, deixando-se de lado seu aspecto comum: a escravidão." (MONTEIRO, 1994, p. 129-130).

Como desdobramento da escravidão, o que persiste na luta de classes em relação ao indígena e ao negro é o racismo e o preconceito. Como afirmou o historiador Hideraldo Lima da Costa (1995, p. 13), o olhar etnocêntrico empreendido por "agentes sociais

comprometidos com a dominação no passado e no presente" funciona como uma "escada rolante" cujos degraus são movimentados pela "energia do preconceito" (WILLIAMS *apud* COSTA, 1995, p. 74). Em contrapartida a esse processo de dominação, o autor propõe que os "sujeitos sociais amazônicos" sejam tirados do "rodapé" e ocupem o corpo do texto, revertendo-se processos históricos de "perversão da memória" (BARREIRO *apud* COSTA, 1995, p. 44) reforçados por discursos científicos de dominação social, como as teorias de Rousseau (homem natural/selvagem), de Buffon (signo da carência) e as teorias racistas do século XX (COSTA, 1995, p. 11-44).

Também como aparelho de repressão, criado em 1969, a Guarda Rural Indígena (GRIN), não casualmente abreviada nesse contexto social e momento histórico por acrônimo que reproduz fonética de adjetivo da língua inglesa (*green/verde*) "recruta índios ao longo, sobretudo, do Araguaia e do Tocantins, além de Minas Gerais, para atuarem como força de polícia nas áreas indígenas" (BRASIL. Comissão Nacional da Verdade - CNV - Relatório - Vol. II - Textos Temáticos - dez. 2014, p. 210-212).

No entanto, pesquisas que problematizam esses acontecimentos são contundentes em afirmar por outras fontes, que já nesse período, os indígenas, apesar de todas as violências, resistiram, organizando-se de dentro de seus modos de vida, passando a recorrer na justiça pelo direito à demarcação e homologação de suas terras, transformando-o em condição *sine qua non* também para o direito à saúde e autodeterminação dos povos.

1.2 "Democracia é saúde": terra e movimentos sociais indígenas

Sérgio Arouca (1986), durante a sua fala na mesa de abertura da 8ª Conferência Nacional de Saúde, ao relatar sobre os trabalhos de discussão que antecederam o encontro, os quais foram empreendidos com força inédita pela população organizada em Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), associações de bairro, sindicatos, movimentos de trabalhadores e mesmo individualmente em todos os estados da federação, tece na sua narrativa o fio da memória das lutas sociais por saúde no Brasil⁷.

Orientou-se o seu discurso para o entendimento e os significados sociais que o lema da conferência alcançou, *Democracia é Saúde*, naqueles tempos de "fim" de ditadura

⁷ 8ª Conferência Nacional de Saúde. Brasília, 17 a 21 de Março de 1986. Vídeo Saúde. Distribuidora da Fiocruz. RJ, 1988. Disponível em: < www.fiocruz.br/videosaude > . Acesso em, outubro de 2014.

militar e civil (1964-1985). Arouca relembra a fala de um "camponês" do interior do estado do Paraná, que a partir de sua experiência de trabalhador definiu com absoluta clareza política que "*saúde é a possibilidade de trabalhar e ter acesso a terra*"⁸.

Desde o entendimento de que *Democracia é Saúde*, consolidado naquela Conferência, até o momento atual das políticas públicas para a área da saúde no país, já se passaram vinte e sete anos. Seguimos para a realização da 15ª Conferência Nacional de Saúde, e durante esses anos todos, as classes populares, como sujeitos da história, criaram no espaço da memória e das cidades, diferentes fontes documentais de suas práticas sociais de reivindicação, lutas e conquistas junto ao Sistema Único de Saúde (SUS).

Em seu trabalho de pesquisa sobre as experiências de organização de movimentos sociais populares das décadas de 1970-80, Eder Sader (1988) analisou as condições de vida e de saúde da classe trabalhadora que, organizada, juntamente com amplos setores da sociedade civil, constituiu comissões de saúde como espaços de defesa de seus modos de vida. A partir de registros dos mais variados, como entrevistas feitas com trabalhadores das Comunidades Eclesiais de Base da Grande São Paulo, jornais sindicais, relatórios de pesquisa, quadros estatísticos do IBGE e outras fontes, Sader considerou a perspectiva política da experiência social de sujeitos históricos que, capazes de transformar o lugar do cotidiano em espaço de criação, afastaram, pelo campo da luta, ideologias deterministas da superestrutura econômica.

Na formação do movimento de saúde da zona leste acompanhamos um processo pelo qual uma carência é percebida como negação de um direito que provoca uma luta para conquistá-lo. (...) A passagem da fase centrada na caridade cristã para uma outra centrada na reivindicação dos direitos se deu no momento em que puderam se informar sobre os serviços de saúde. (...) As comissões de saúde surgiram do encontro entre esses sanitaristas animados da vontade de contribuir para a organização popular no campo da saúde pública e um grupo de mulheres que já havia formulado uma noção de seus direitos a partir das comunidades de base. Na medida em que propuseram objetivos e formas de ação que correspondiam a aspirações e disposições presentes em amplos setores da população, eles constituíram efetivas organizações de massa (SADER, 1988, p. 261-266-269).

No interior dessas experiências de participação social, encontramos a partir da década de 1970 a população indígena urbana também como novo personagem que irrompe politicamente na cena pública, com um sentido de luta pela continuidade de seus modos

⁸ Parte do depoimento dado por um "camponês" do interior do estado do Paraná, durante as pré-conferências que antecederam a etapa nacional da 8ª Conferência Nacional de Saúde.

próprios de reprodução da vida, criando meios para a manutenção de suas culturas, costumes e modos de vida nas cidades.

Foi perseguindo o direito de modos próprios de reprodução da vida com dignidade e afirmando reivindicações nesse campo como sendo saúde, que, homens, mulheres, crianças, velhas e velhos indígenas moradores da cidade de Manaus, tem disputado os espaços da cidade pelo direito ao trabalho e à consolidação da função social da propriedade.

É necessário esclarecermos e ampliarmos, para além do espaço rural, os sentidos e significados sociais atribuídos historicamente ao direito de ter "acesso a terra", e pensá-lo também como sendo constituído nos processos de formação social do espaço urbano⁹. Como evidência disso, lembramos os inúmeros esforços de organização própria e de conquista, que movimentos sociais de habitação têm alcançado nos últimos anos, com trabalho contínuo de ocupação de latifúndios urbanos e de prédios públicos, que em desuso são propriedades que não alcançam a necessária função social, momento em que aqueles movimentos fazem valer por "pressões modeladoras e diretivas, articulações indicativas de práticas humanas" forjando o alargamento do espaço público (THOMPSON, 1981, p. 99), pelo que também são patrimônio histórico da cidade.

O historiador Marcos Silva (2003) evidencia "práticas humanas" no processo de institucionalização do patrimônio histórico. O autor aborda políticas de preservação de edificações urbanas como o Teatro Municipal de São Paulo, e as problematiza, ressaltando a existência de exemplos simetricamente inversos no mesmo espaço social, como as estratégias de lutas pela manutenção de modos de vida associados ao processo histórico de formação de cortiços e "outros tipos de moradia destinados aos pobres" (SILVA, 2003, p. 48). Ao revalorizar a experiência de participação social de sujeitos históricos, o autor redefine a *dimensão de territorialidade* como *parte de redes de sociabilidade* que os grupos humanos já reivindicam como direito a ser preservado e ampliado, para logo em seguida concluir que,

Tal universo contribui para que se pense nas mesmas pessoas como dimensões de patrimônio histórico, assumindo sua afirmação de identidade através dessas formas de convívio e sobrevivência. Assim como preservar o monumento espetacular pode mudar seu uso, preservar o uso desses outros espaços pelos

⁹ São dualismos e divisões ideológicas existentes em algumas vertentes da antropologia social, as separações campo/cidade, rural/urbano, "gente da tribo"/ "gente da cidade". A esse respeito, cf: SAHLINS, M. O "Pessimismo Sentimental" e a Experiência Etnográfica: Por Que a Cultura não é um Objeto em Vias de Extinção (Parte II). 1997, p. 103-150.

seus atuais ocupantes pode e deve significar também alterar o estado material das edificações e ampliar o conjunto de direitos desfrutados por aquelas pessoas, abrangendo até sua propriedade legal (SILVA, 2003, p. 51).

O entendimento de que "as pessoas - seus corpos, vestimentas, utensílios de trabalho, moradias, pensamentos, desejos, lutas, alianças - são patrimônio histórico" (SILVA, 1995, p. 54) contribui para a problematização da experiência política de defesa da cultura e da memória como espaço de defesa da vida, das condições e modos de reprodução da própria existência, e, portanto, da saúde (ANTONACCI, 1994). Supera-se, assim, a compreensão conservadora da saúde como sendo a ausência de doença, afirmando a defesa daquele direito como a conquista da própria democracia.

No que tange aos trabalhos de reivindicação e busca por saúde, empreendidos por movimentos sociais indígenas urbanos ou rurais, podemos identificar uma diversidade de formas de organização na educação escolar indígena, na formação em saúde indígena, na luta por moradia digna, nas lutas pelo processo de demarcação e homologação das terras indígenas, na revitalização de cultivos de plantas e alimentos tradicionais desses povos, na produção de artesanatos, etc.

Em Manaus, a população indígena evidencia a sua participação social por inúmeras formas de organização em comunidades e bairros da cidade, buscando superar as precárias condições de urbanização e dos serviços de atenção básica da saúde ofertados à classe trabalhadora, quando a negação de direitos e a exclusão política parecem pretender naturalizar a pobreza como perigo e problema social (CHALHOUB, 1996).

PERES (2004), ao narrar a etnografia do associativismo indígena no Baixo Rio Negro, desenvolvido pela Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), evidenciou que nessa localidade

o movimento indígena emergiu no seio de demandas por melhores condições de inserção no tecido social urbano, seja através da comercialização da produção artesanal e valorização de bens culturais, *seja através do acesso aos serviços de saúde*, e desenvolveu-se a partir de um processo de reafirmação étnica que envolveu moradores indígenas na cidade (PERES, 2004, p.15, grifo meu).

Do ponto de vista de processos de afirmação e diferenciação étnicas, o autor analisa outro aspecto importante do associativismo que recai na superação da invisibilidade de atores sociais que sofreram e ainda sofrem com os processos de dominação ao longo da

história, concluindo que "incorporar a retórica e a política da identidade subverteu o estigma da ancestralidade étnica e transformou demandas em direitos, cujo reconhecimento, e não concessão, é um dever do Estado." (PERES, 2004, p.19, grifo meu).

Mainbourg *et al.* (2008) realizaram estudos sobre as condições de saúde da população indígena de Manaus, relacionando-as com as políticas do SUS e Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASISUS). Os autores alertam para o seguinte fato,

A população indígena residente nas áreas urbanas não é contemplada por este sistema, já que o mesmo faz referência apenas à população aldeada. Desta forma, os indígenas urbanos foram alijados dessa estratégia adotada através dos DSEIs (Distrito Sanitário Especial Indígena). Até o momento não foi implementada nenhuma proposta de atendimento diferenciado para os indígenas urbanos visto que esse segmento populacional continua sendo atendido pelo SUS, nos mesmos moldes adotados anteriormente, sem nenhuma atenção especial (MAINBOURG *et al.*, 2008, p.3).

Esta invisibilidade da população indígena nos processos de implantação de políticas de saúde diferenciadas no espaço urbano tem sido um dos principais pontos de luta do movimento indígena local. Várias estratégias para superar esse "equivoco" interpretativo, tanto da Lei Arouca, n.º 9.836, de 23 de setembro de 1999, quanto da Lei do SUS, n.º 8.080, de 19 de setembro de 1990, e da Lei de Gestão Participativa, n.º 8.142, de 29 de dezembro de 1990, também têm sido reivindicadas pelo movimento indígena, por pesquisadores e professores, trabalhadores da saúde e organizações indígenas e indigenistas que defendem as lutas desses povos.

O movimento indígena urbano tem crescido nos últimos anos, chamando a atenção para um fenômeno novo: as aldeias urbanas. Formadas por núcleos de parentes migrados emavas geracionais, estes agrupamentos urbanos, há alguns anos presentes em bairros da periferia de Manaus, tem cada vez mais se organizado em torno de referências étnicas em comum, constituindo-se em expressões culturais diacríticas, com organização política interna e demandas específicas ao poder público, como atenção à saúde e educação diferenciadas.

Pesquisadores do Projeto Cartografia Social da Amazônia, coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, produziram no ano de 2008, um mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus. Participaram do projeto, além dos pesquisadores e coordenadores, lideranças, associações

indígenas, "comunidades e/ou aldeias" e algumas instituições representantes de movimentos sociais indígenas da Amazônia brasileira.

Tal estudo, de base etnográfica, associado a outras técnicas sociais de georreferenciamento, evidencia a presença indígena na cidade, segundo "territorialidades específicas que cada etnia estaria construindo" (ALMEIDA, 2009, p. 13) na divisão social multiétnica e interétnica do espaço urbano.

Trata-se de 11 (onze) organizações envolvendo 699 indígenas associados, referidos as seguintes etnias: Kokama, Apurinã, Tikuna, Munduruku, Tuyuka, Wanano, Tukano, Desano, Tariano, Piratapuia, Baré, Arapaso, Baniwa, Kambeba, Mura, Sateré-Mawé, Miriti-Tapauia. (...)

Trata-se de 11 (onze) "comunidades e/ou aldeias", compreendendo 136 famílias, localizadas principalmente nas zonas leste e oeste da cidade de Manaus. Cabe sublinhar que as comunidades Yoerek, Waikirú, Nova Esperança, Wotchimaücü, I'nhaã-Bé e Bayaroá são também definidas como associação. Caso consideremos esta dupla classificação podemos afirmar que as listagens referem-se a 16 (dezesesseis) situações sociais (LIMA; CHAMO, 2009, p. 38).

Além desse quantitativo de organizações, "comunidades e/ou aldeias" e pluralidade de etnias, os autores também apresentam mapas (ver mapa 1, p. 42) e tabelas que auxiliam na visualização da distribuição territorial dessa população indígena organizada nos bairros de Manaus.

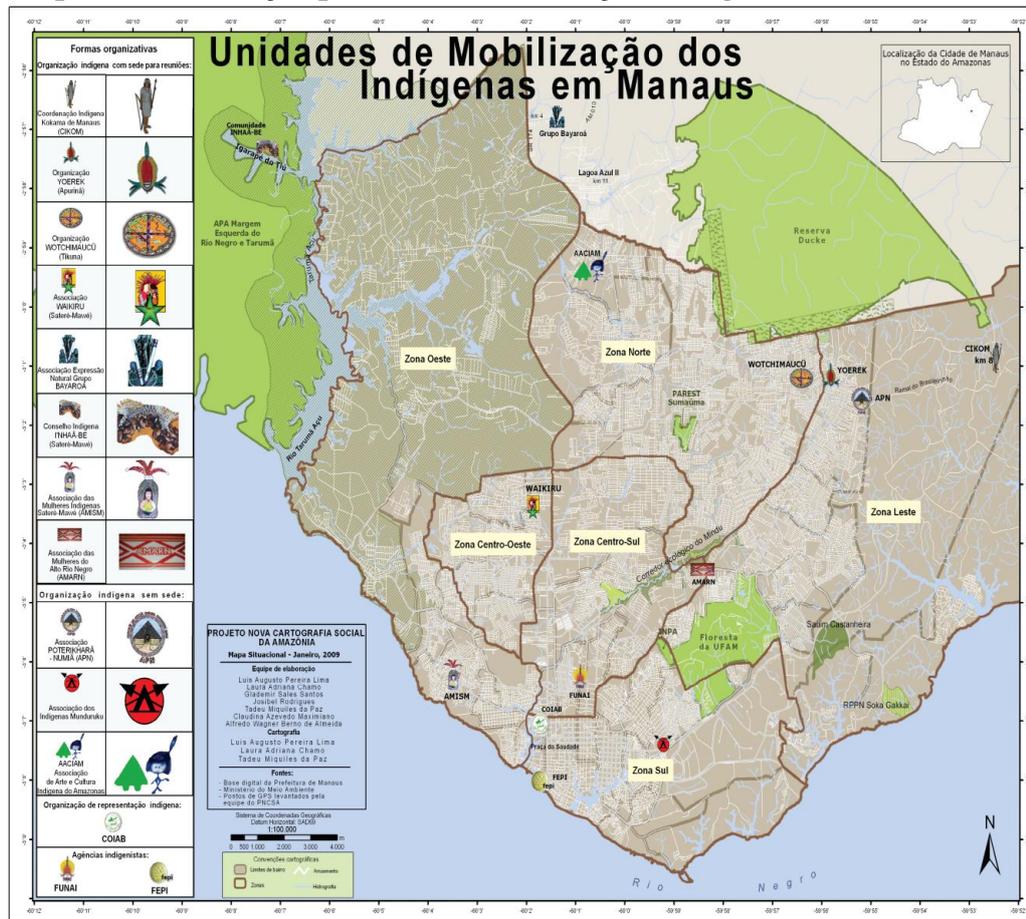
Os indígenas residentes nas cidades sempre foram um vetor de impulso ao movimento indígena organizado. Sua proximidade com os centros administrativos e seu conhecimento sobre a burocracia estatal foram ferramentas importantes para subsidiar as organizações indígenas nas áreas do interior do estado do Amazonas.

Enquanto o movimento indígena dentro de territórios demarcados vê com cautela as demandas dos segmentos indígenas urbanos por políticas públicas, por entender que tais serviços poderiam estimular o abandono das áreas indígenas e estimular o êxodo em direção à cidade, o poder público também reluta em criar estruturas para estas políticas nas cidades, afirmando que os indígenas encontram-se contemplados pelo Subsistema de Saúde Indígena (SASISUS), criado pela Lei n.º 9.836/99, conhecida como Lei Arouca.

O Subsistema de Saúde Indígena pressupõe o atendimento diferenciado a partir dos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) existentes no país, implantados pela

Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (aprovada pela Portaria do Ministério da Saúde n.º 254, de 31 de janeiro de 2002¹⁰) cuja cobertura abrange, além de outras localidades, também, as áreas indígenas em terras demarcadas ou em processo de demarcação.

Mapa 1 - Distribuição por Zona de Associações Indígenas em Manaus.



Fonte: (LIMA; CHAMO, 2009, p. 62) Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Mapa Situacional divulgado em janeiro de 2009.

A Lei Arouca, promulgada em 1999, é criada para servir como instrumento legal de garantia dos direitos à saúde indígena global e diferenciada, visando oferecer a essa população, independentemente de viver ou não em terras demarcadas, seu amplo e irrestrito acesso à qualquer equipamento do SUS e níveis de atenção à saúde (primário, secundário e

¹⁰ Disponível em: < <http://www.defensoria.sp.gov.br/dpesp/Repositorio/39/Documentos/Portaria%20254.pdf> > ; < http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf > Acesso em: 21 de dezembro de 2014.

terciário), instituindo para isso o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, como forma de inclusão e garantia de direitos dos indígenas no SUS:

Art. 19-G. O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena deverá ser, como o SUS, descentralizado, hierarquizado e regionalizado.

§ 1º O Subsistema de que trata o *caput* deste artigo terá como base os Distritos Sanitários Especiais Indígenas.

§ 2º *O SUS servirá de retaguarda e referência ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, devendo, para isso, ocorrer adaptações na estrutura e organização do SUS nas regiões onde residem as populações indígenas, para propiciar essa integração e o atendimento necessário em todos os níveis, sem discriminações.*

§ 3º As populações indígenas devem ter acesso garantido ao SUS, em âmbito local, regional e de centros especializados, de acordo com suas necessidades, compreendendo a atenção primária, secundária e terciária à saúde.

Art. 19-H. As populações indígenas terão direito a participar dos organismos colegiados de formulação, acompanhamento e avaliação das políticas de saúde, tais como o Conselho Nacional de Saúde e os Conselhos Estaduais e Municipais de Saúde, quando for o caso (BRASIL: Lei n.º 9.836, de 23 de setembro de 1999, grifo meu).

Nos anos 2000, as reivindicações dos movimentos sociais indígenas em Manaus convergiram para uma possibilidade real de aplicabilidade da lei de recursos públicos previstos à saúde indígena no âmbito direto da gestão em saúde municipal e estadual. Dessa forma, para além dos recursos destinados aos DSEIs, os estados e municípios brasileiros passaram a contar com recursos específicos para o cumprimento integral das políticas de saúde indígena previstas no Subsistema de Saúde Indígena/SUS, como os Incentivos à Atenção Básica dos Povos Indígenas (IAB-PI) e à Atenção Especializada dos Povos Indígenas (IAE-PI) ¹¹.

Em 2004, a Prefeitura de Manaus deu início ao processo de planejamento de ações voltadas à população indígena residente no município. Em 2005, foi aprovado o Plano Plurianual (PPA) que previa ações de atenção básica para os indígenas nos quatro anos

¹¹ A Portaria do Ministério da Saúde n.º 2.656, de 17 de outubro de 2007, dispõe sobre o repasse mensal do IAB-PI (Amazônia legal), sendo este composto pela soma de fontes um PAB - FIXO mensal de R\$ 8.101,00 e um PAB - Variável, que corresponde a multiplicação do valor per capita de R\$ 300,00 pela quantidade de habitantes indígenas do município dividido por 12, sendo que a per capita é calculada com base nos dados do SIASI (Sistema Integrado de Saúde Indígena) a ser aplicado de forma complementar na estratégia de Saúde da Família direcionada aos povos indígenas.

Disponível em: < http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2007/prt2656_17_10_2007_comp.html > .
Acesso em: 12 de dezembro de 2014.

subsequentes, estabelecendo ainda a realização de um cadastro geral e a composição de equipes multidisciplinares.

Entre os anos de 2004 e 2005, os gestores e profissionais da saúde, graças a conquistas do movimento social indígena, precisaram superar o discurso da inexistência de instrumentos específicos para a identificação dos indígenas atendidos nas UBS - Unidades Básicas de Saúde do SUS, e do desconhecimento da realidade das condições de vida das famílias indígenas de Manaus, como formas de entrave para a implementação da política de atenção básica à saúde indígena. Deste modo, o primeiro ano de atuação da área técnica de saúde indígena foi dedicado à elaboração de instrumentos específicos para a identificação da população indígena urbana. Foi elaborada uma ficha de cadastro da família indígena, com o fim de localizar unidades familiares, e outra ficha específica para o indígena usuário do SUS, no âmbito dos equipamentos de saúde localizados em território urbano.

Com o desenvolvimento dessas ferramentas primárias de registro foi possível elaborar um primeiro mapeamento da população indígena residente em Manaus, tanto na região metropolitana quanto na área rural. É importante lembrar que muitas comunidades indígenas localizam-se nas margens dos rios e igarapés que banham o município (Rio Negro e afluentes), o que demanda estratégias específicas para a atenção básica.

Dentro deste universo, constitui-se em Manaus a experiência da área técnica de saúde indígena como possibilidade de contribuição no processo participativo de construção de políticas de atendimento do SUS e como formação social de um sentido próprio e histórico de cidadania médica (CHALLINOUR, 2012).

Alguns aspectos específicos das experiências da área técnica de saúde indígena em relação às experiências de outras áreas técnicas do SUS devem ser melhor compreendidas pelo próprio Sistema e integradas a ele como habilidades e estratégias de saúde diferenciadas desenvolvidas por profissionais e usuários no dia a dia dos serviços de saúde. Portanto, as mudanças nas rotinas dos serviços, as escolhas metodológicas para registro, o planejamento coletivo de ações, o estudo de abordagens interculturais e seu processo de apropriação por parte de profissionais e usuários podem levar àquilo que Bettancourt et al. (2003, p. 294) definiram como competência cultural,

aquele que reconhece e incorpora - em todos os níveis, a importância da cultura, a avaliação das relações interculturais, a observância da dinâmica que resulta

das diferenças culturais, a expansão do conhecimento cultural e a adaptação dos serviços para atender às necessidades culturais únicas. Um sistema culturalmente competente também é construído sobre uma consciência da integração e interação de crenças de saúde e comportamentos, sobre a prevalência e incidência de doenças e sobre os resultados diferenciados no tratamento de grupos de pacientes (Tradução Grupo de Pesquisa Saúde Indígena na Atenção Básica de Manaus/Fiocruz - AM, Projeto Prospecção de Estratégias Tecnoassistenciais na Atenção Básica à Saúde, 2013).

O par cultura/saúde tem sido discutido sob vários aspectos nas ciências sociais e nas ciências da saúde, e muito embora nem sempre se compartilhe do mesmo ponto de vista político, o debate sobre as relações sociais entre cultura, saúde e tradições populares tem contribuído para pensarmos modelos de organização de serviços de saúde na atenção básica prestados à população indígena de Manaus.

No momento em que o direito à assistência passa a ser orientado pela defesa de modos próprios de reprodução da vida e por necessidades de atenção específica em saúde indígena, a prática profissional na atenção básica à saúde assume igualmente desafios na superação das dificuldades de se compreender "a cultura popular como espaço da diferença" (KHOURY, 2004, p. 119). Nesse sentido, um dos pontos que podemos problematizar nas falas daqueles profissionais vem precisamente dessas contradições.

Em Unidades Básicas de Saúde e Policlínicas, localizadas em bairros da periferia da região norte de Manaus, são frequentes narrativas de profissionais que expressam aquelas contradições ao apresentarem entendimentos quanto as suas experiências junto aos serviços de saúde prestados à população indígena local,

"Nós atendemos a todos sem diferença, atendemos a todos de forma igual".

"É muito difícil atender o indígena, principalmente quando ele não fala a nossa língua".

"A mulher indígena não entende a importância do exame preventivo, reclamam que dói fazer o exame e só depois de muita explicação ou quando se curam de alguma doença é que voltam para fazer o preventivo".

"Eles não têm muita pressa, uma vez chegamos para fazer um trabalho na comunidade logo cedo e ainda estavam todos dormindo, tivemos que esperar todos acordarem para darmos a oficina".

"Nós sabemos que eles são indígenas pelos documentos, mas as famílias não contam que são indígenas".

"Têm aqueles que sabem dos seus direitos, e chegam logo mostrando o documento indígena, dizendo que sabe dos seus direitos da saúde diferenciada, mas a gente atende qualquer usuário do mesmo jeito, direitos iguais"¹².

As falas desses profissionais nos fazem pensar sobre as "(...) reivindicações de movimentos contra a exclusão de base racial (...)" (idem) sendo levadas como questões a serem refletidas nos cuidados de saúde-doença ofertados à população indígena moradora de grandes centros urbanos, seja na atenção primária, secundária ou terciária da organização da saúde.

As especificidades da população indígena urbana, que abrange aspectos culturais e sociais (discriminação sofrida no atendimento, dificuldade em falar e entender o português, moradias em áreas de difícil acesso não cobertas pela atenção básica, desconhecimento do fluxo de atendimento no sistema, desencontros semiológicos sobre sintomas, origem das doenças e concepções culturalmente diferenciadas sobre corporalidade) fizeram com que as organizações indígenas na cidade se voltassem cada vez mais para o tema da saúde. Deve-se ressaltar ainda que, por habitar em áreas periféricas, muitas vezes sem saneamento básico e com carência dos serviços públicos mais elementares, os quadros sanitários dos indígenas que moram nas cidades tendem a ser bem mais graves do que os da população não-indígena. O estudo dos pesquisadores Mainbourg *et al.* (2008), ao comparar o acesso dos indígenas moradores de áreas urbanas de Manaus ao SUS com as condições de acesso dos não-indígenas de residências vizinhas, revelou que há grandes desvantagens dos primeiros, mesmo quando ambos habitam as mesmas áreas em bairros da periferia de Manaus.

Vale destacar aqui fontes importantes que subsidiam problematizações históricas sobre as condições de saúde da população indígena na cidade de Manaus, a saber, documentos da Associação Indígena Centro Cultural Tikuna (no bairro Cidade de Deus/zona norte) e da Associação Sateré-Mawé Y'apyrehyt (localizada no bairro Santos Dumond/zona oeste). Lideranças de cada uma dessas associações falam sobre o fluxo de encaminhamentos e atendimentos de rotina voltados à atenção básica da saúde, bem como sobre o fluxo dos atendimentos voltados às situações emergenciais.

¹² Anotações de Diário de Campo: Grupo Saúde Indígena na Atenção Básica de Manaus/Fiocruz - AM, Projeto Prospecção de Estratégias Tecnoassistenciais na Atenção Básica à Saúde, 2013. Financiamento pelo Departamento de Atenção Básica do Ministério da Saúde, firmado por Protocolo Interinstitucional de Educação em Saúde Coletiva entre UEA/AM, Fiocruz/AM, Fesf - SUS/BA, UNB/DF, FCM/UNICAMP/SP, ISC/UFF/RJ, UFRGS/RS.

Para Aguililson (liderança indígena e coordenador do Centro Cultural Tikuna), o ideal seria contar com uma “casinha de saúde” [UBS] própria comunidade, onde alguns dos parentes residentes já possuem cursos técnico e superior na área de saúde. Paula lembrou que defendia que da mesma forma que a SEMED mantinha escolas diferenciadas para atender os indígenas na cidade, a SEMSA poderia criar postos de saúde com o mesmo sentido. Aguililson contou que uma equipe da Prefeitura chegou a fazer mensurações em 2008, em um terreno reservado para esta finalidade pela comunidade, mas que depois nada mais foi feito. O Coordenador destacou também que o atendimento diferenciado era uma necessidade constante e deu o exemplo das mulheres indígenas que não falam português ou falam parcamente, e que se sentem constrangidas quando procuram atendimento na Policlínica. “Elas vão e ficam lá, não falam nada, falam mais na ‘linguagem’ ninguém fala nada...” Quando perguntamos sobre a atenção básica, Aguililson nos disse que a comunidade não tem agente próprio, só uma senhora que atua em uma UBSF próxima, aparece por lá de vez em quando, mas as visitas não têm caráter rotineiro. Paula explicou que a comunidade é mais um caso de área que ficou “sem cobertura” por conta da divisão territorial. A agente a qual Aguililson se referiu é lotada em uma UBS próxima ao bairro da associação, e faz as visitas mais por cortesia do que por obrigação, já que a comunidade não está dentro da área de abrangência de nenhuma UBS. Os doentes procuram a Rede quando já estão doentes e preferem se dirigir ao Pronto Socorro Platão Araújo, que fica na Avenida Grande Circular. Lá, apresentando-se como indígenas e com o RANI são atendidos com prioridade, mas só são atendidos os casos realmente urgentes. Os demais são encaminhados para uma unidade na Cidade Nova, o SPA Danilo Corrêa.¹³

Dentre as fontes da Associação Comunidade Watchimaücü que revelam processos de organização e luta pela saúde indígena da comunidade Tikuna moradora do bairro Cidade de Deus, em documentos como o Estatuto da Associação, de 2002, ofícios encaminhados à Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA), em 2011, e ao Ministério Público Federal – Amazonas, em 2013, gostaríamos de destacar o *Projeto Saúde Natural, Resgate do Saber Tikuna* (ARQUIVO ASSOCIAÇÃO COMUNIDADE WOTCHIMAÜCÜ) elaborado pela comunidade em parceria com outras cinco instituições públicas locais (Universidade Federal do Amazonas, Fundação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI), Banco da Amazônia, Centro de Direitos Humanos da Arquidiocese de Manaus, Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia). O *Projeto Saúde Natural, Resgate do Saber Tikuna* (2008) teve como objetivo resgatar junto aos jovens e adultos Tikuna os saberes tradicionais de plantas medicinais, sua utilização na prevenção e tratamento de doenças, bem como desenvolver atividades voltadas

¹³ Anotações de Diário de Campo: Grupo Saúde Indígena na Atenção Básica de Manaus/Fiocruz - AM, Projeto Prospecção de Estratégias Tecnoassistenciais na Atenção Básica à Saúde, 2013.

para o entendimento prático do direito à saúde indígena e sua implantação nos equipamentos de saúde municipais. Na justificativa do projeto encontramos a realidade social vivenciada pelos indígenas Tikuna no bairro Cidade de Deus, a existência de doenças prevalentes entre aqueles indígenas, a necessidade de ter acesso à água tratada e a importância de obtenção de informações em saúde capazes de atingir principalmente os jovens sobre doenças como alcoolismo e DST,

As famílias Tikuna que vivem no bairro Cidade de Deus (dividida em diversos CLÃS entre eles alguns pertencem ao Clã de Mutum, Havaí, Onça, Manguari e Saúba) enfrentam grandes dificuldades em seus locais de moradia. Não dispõem de água tratada, saneamento básico e de informações referentes à cuidados com lixo domiciliar e prevenção de doenças. É crescente o número de casos de parasitoses na comunidade, e isto se deve principalmente pela falta de água tratada e a consequente dificuldade em manter hábitos básicos de higiene, acarretando diarreia, febre, vômitos, dores de estômago e dores de cabeça. A comunidade possui um poço artesiano desativado, sua profundidade é de vinte metros e a água nesta profundidade se mostrou contaminada, segundo informação técnica para que a água seja da qualidade desejada o poço precisa ser aprofundado em mais oitenta metros. A perfuração deste posto será importante dentro do projeto de plantas medicinais, visto que mesmo que utilizemos as mesmas para prevenção e cura de verminoses se água estiver contaminada continuaremos tendo problemas. O povo Tikuna tem uma grande preocupação em manter sua cultura tradicional e a união com seus clãs, questões como saúde e manutenção da cultura do povo tem sido tema de várias reuniões e assembleias e por esse motivo se faz necessário trazer para a comunidade estudos e debates referentes à saúde e ao resgate do saber tradicional. Atualmente, a maior população Tikuna é constituída de jovens e adolescentes que desconhecem informação a respeito de problemas de saúde, que muitas vezes pode ser evitado com medidas educativas, a comunidade acredita que o aumento crescente do alcoolismo e do número de DST deve-se ao fato de que esta população não possui informações adequadas, ou seja, uma informação com linguagem específica para indígenas que vivem na cidade. Um dos maiores benefícios que se pretende com a implantação de hortas medicinais é a capacitação de jovens e adultos no resgate e manutenção do uso das plantas no tratamento e prevenção de doenças, como também proporcionar à população Tikuna esclarecimentos referentes aos seus direitos à saúde e ao saneamento básico, criando assim uma nova consciência em saúde diferenciada e prevenção de doenças (RELATÓRIO PROJETO SAÚDE NATURAL, RESGATE DO SABER TIKUNA. Manaus, 2008. ARQUIVO ASSOCIAÇÃO COMUNIDADE WOTCHIMAÜCÜ).

Quanto à relação existente entre as equipes de saúde de referência na atenção básica (lotadas nas UBSs e Policlínicas) e as comunidades indígenas acima mencionadas, além da formação profissional de moradores da comunidade, como técnico de enfermagem, enfermeiros e médicos, observa-se em fontes da Associação Comunidade Watchimaücü que,

os técnicos de enfermagem e enfermeiros tikuna formados também anseiam pelo funcionamento da “casinha”, que lhes daria a oportunidade de trabalhar junto aos parentes. Segundo Aguinilsson alguns já teriam até levado seus currículos ao Centro Cultural e perguntam sempre quando a casinha vai começar a funcionar. Um tikuna, Tobias, está estudando medicina em Cuba e Aguinilsson afirma que é grande a expectativa dos parentes a respeito do médico indígena e que, como sua indicação para ir a Cuba foi da comunidade, é dever dele atendê-la primeiro. Além de Tobias, que está na iminência do retorno para o Brasil, outros três jovens tikuna também estão em Cuba se formando em Medicina.¹⁴

Nos processos de organização e gestão participativa dos serviços de atenção básica, principalmente quando analisados segundo os princípios da regionalização, descentralização, universalidade, equidade e participação social, preconizados esses pelo SUS, tanto quanto pelo SASISUS, observa-se a "dialética da luta na cultura e pela cultura, em que há sempre posições estratégicas que se conquistam e se perdem" (KHOURY, 2004, p. 120).

Segundo relatos dos profissionais de saúde e de lideranças indígenas, entre os anos de 2010 e 2011, as UBSs e equipamentos de média complexidade (Policlínicas e SPAs) passaram por um reordenamento de abrangência territorial, de modo que algumas comunidades indígenas ficaram sem cobertura de atendimento.

Sobre a presença do AIS/Agente Indígena de Saúde nas comunidades indígenas de Manaus, sabe-se da conquista desse direito como reivindicação dos movimentos sociais, como condição mínima de garantia do direito à saúde diferenciada dentro das equipes de atenção básica do município. A presença desse profissional nas comunidades e bairros de concentração da população indígena significa para aqueles movimentos sociais o cumprimento por parte das gestões de saúde, de algo já acordado entre as três esferas de decisão da federação (união, estado e município), tanto por Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta (TAC), interposto pelo Ministério Público Federal do Amazonas no ano de 2009, quanto pela participação social do movimento indígena nas Conferências de Saúde Indígena e nas Conferências de Saúde.

¹⁴ Anotações de Diário de Campo: Grupo Saúde Indígena na Atenção Básica de Manaus/Fiocruz - AM, Projeto Prospecção de Estratégias Tecnoassistenciais na Atenção Básica à Saúde, 2013.

1.3 AMISM: modos de vida e gênero

O que se alcança pela participação de inúmeros movimentos sociais durante o processo de criação da Lei do SUS (Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990) quando se conquista a compreensão de que a saúde é dever do Estado (como direito de todos os cidadãos à terra, ao trabalho, ao lazer, à educação, à alimentação, ao transporte, à moradia etc.), é também o entendimento de que a gestão da saúde encontra melhores soluções e métodos ao dela participarem os movimentos sociais organizados.

As experiências de participação social de mulheres indígenas na cidade de Manaus, por outros caminhos e sentidos sociais, vão, direta e indiretamente, ecoar perspectivas dessa luta desde a sua organização inicial em movimento, quando passam a se reunir e trabalhar juntas, buscando articular simultaneamente nesse fazer a “saúde, educação e produção”, bem como “o reconhecimento da sua importância como mães” nas comunidades, e como trabalhadoras do artesanato. (ATA DE FUNDAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ. II Assembleia Geral da AMISM. Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 20-23/08/1995. ARQUIVO AMISM)

As mulheres indígenas da AMISM, resistiram, organizando-se em movimento, contra as condições de alijamento e expropriação de direitos voltados principalmente às condições de saúde e de trabalho enfrentadas desde o princípio de sua formação. A produção de artesanato e as formas de organização para transformarem essa produção em estratégia de luta de sobrevivência no espaço urbano é o ponto de partida dessa sociabilidade em formação (CHALHOUB, 2001).

Desse modo, defendendo formas e práticas de organização como produção e comercialização de artesanato, costumes, tradições, cultura e o direito à saúde, na cidade de Manaus, e dentro de suas próprias comunidades, passam a acompanhar sistematicamente a agenda política institucional do município, consolidando-se também o seu movimento como uma instituição.

Quase todos os registros realizados pela AMISM, antes mesmo da data de sua fundação em 1995, foram escritos à mão pelas mulheres indígenas participantes da associação. Também há registros feitos, por pessoas diferentes, de uma mesma reunião, encontro ou assembleia, que ajudaram a compor esse processo inicial de organização da

AMISM. Algumas dessas anotações também foram encontradas em versões passadas a limpo em máquina de escrever.

Esses registros evidenciam a preocupação do movimento em documentar de próprio punho suas necessidades e demandas de articulação por direitos, quando esse esforço acompanhou igualmente dificuldades e a precária estrutura das comunidades em que assembleias e reuniões eram realizadas (ver fotos 3 e 4, p. 51-52). Essas fontes, nas características em que se apresentam, e tendo alcançado os desígnios a que se propuseram aquelas mulheres, a defesa de sua própria memória e transparência dos atos e decisões que regulamentam o caráter administrativo do movimento, são marca da sua capacidade de organização e valor na luta por interesses contrários aos das classes dominantes, instrumentalizadas com recursos financeiros e força política desigual, quando criaram a ideologia do analfabetismo/pobreza pretendendo justificar exclusões sociais, ao mesmo tempo em que sempre ocultaram impedimentos de acesso das classes populares ao ensino. Nada disso, contudo, pôde intimidar as mulheres indígenas da AMISM na criação da memória social de suas experiências de participação na cidade de Manaus.

Foto 3 - Vista externa da primeira sede da AMISM. Bairro da Redenção. Manaus, 1993.



Vizinhos e moradores do bairro chegam na associação para participar de reunião. Fonte: Arquivo da AMISM.

**Foto 4 - Vista interna da primeira sede da AMISM.
Bairro da Redenção. Manaus, 1993.**



Da esquerda para a direita, as irmãs sateré Zelinda, Zenilda e Zorma.
Fonte: Arquivo AMISM.

No dia vinte e um de fevereiro de 1993, mulheres indígenas Sateré-Mawé e de outras etnias reuniram-se na primeira sede da AMISM, no bairro da Redenção, com a intenção de formar um grupo de mulheres e organizar formas de se trabalhar com artesanatos, salvaguardando por essa atividade relações de reprodução social e econômica. Vale destacar quanto a essa experiência a capacidade de organização, pela conquista de tempo, sociabilidade e solidariedade, em meio social desfavorável por relações de exploração econômica do trabalho em que não cabem a arte e tampouco o direito de reunião, prática valorizada e defendida no campo da memória, e seus registros (ver figuras 1 e 2, p. 53), pela Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé.

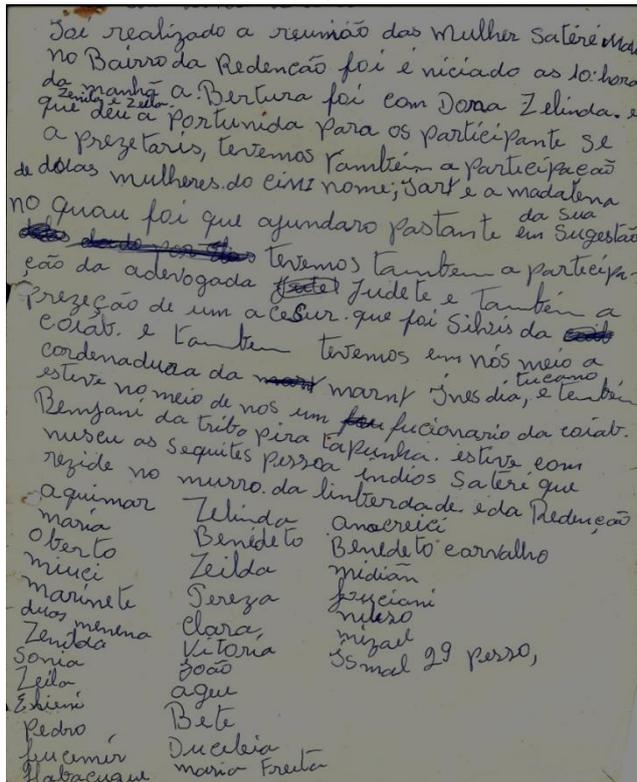
no dia 21 de 2 de 93. Foi realizado a reunião das mulher Sateré-Mawé no Bairro da Redenção foi é iniciado as 10:hora da manhã. a Bertura foi com Dona Zelinda. Zenilda e Zeila. e que deu a portunida para os participante se aprezetaris, tivemos também a participação de duas mulheres do **CIMI** nome; Fary e a madalena no quau foi que ajundaro pastante em sugestão tivemos também a participação da adevogada Judete e tambem a prezeção de um acesur que foi Silvis da **Coiab.** e tambem tivemos em nós meio a cordenadura da **marny [AMARN]** Ínes día tucano, e tembém esteve no meio de nos um fucionario da coiab. Benjamin da tribo pira tapunha. estive com nuscu a sequites pessoa indios Sateré que rezide no murro da linberdade e da Redenção. Aquimar, Maria, Oberto, Miuci, Marinete, duas menena, Zenilda, Sonia, Zeila,

Eliene, Pedro, (...) 29 pessoa" (ATA DA I REUNIÃO DE MULHERES SATERÉ MAWÉ. BAIRRO DA REDENÇÃO. Manaus, 21/02/1993. ARQUIVO AMISM. grifos meus.).

A reunião contou com a presença de 40 pessoas, aproximadamente. Dentre elas, representantes do CIMI, COIAB e AMARN. Sobre o debate, um resumo é apresentado nas anotações, com temas que versam sobre os direitos das mulheres indígenas e objetivos da reunião:

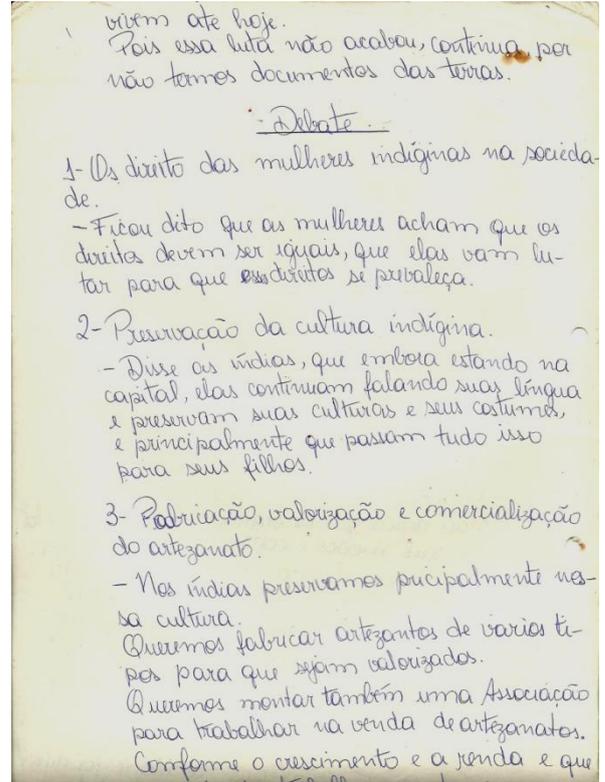
(...) ficou dito que as mulheres acham que os direitos devem ser iguais, que elas vão lutar para que esse direito se prevaleça, nós índias preservamos principalmente nossa cultura. Queremos fabricar artesanatos de vários tipos para que sejam valorizados. Queremos montar também uma associação para trabalhar na venda de artesanatos. Conforme o crescimento e a renda que mais tarde trabalharemos na área de saúde e educação " (ATA DA I REUNIÃO DE MULHERES SATERÉ MAWÉ. BAIRRO DA REDENÇÃO. Manaus, 21/02/1993. ARQUIVO AMISM.).

FIGURA 1 - Ata da I Reunião de Mulheres Sateré-Mawé. Manaus, 21/02/1993.



Fonte: Arquivo AMISM

FIGURA 2 - Ata da I Reunião de Mulheres Sateré-Mawé. Manaus, 21/02/1993.



Fonte: Arquivo AMISM.

A autoafirmação pluriétnica de indígenas, como os das etnias "Sateré-Mawé", "Tucano", "Piratapuia", dentre outras, passa a ser nesse momento, na cidade de Manaus,

também o direito de poder ser mulher indígena, exercendo a cidadania dentro das terras demarcadas, ou fora delas.

disse as índias, que embora estando na capital, elas continuam falando suas língua e preservam sua cultura e seus costumes, e principalmente que passam tudo isso para os seus filhos (ATA DA I REUNIÃO DE MULHERES SATERÉ MAWÉ. BAIRRO DA REDENÇÃO. Manaus, 21/02/1993. ARQUIVO AMISM).

O índio não deixa de ser índio por morar na cidade. Garantir seus direitos de vida no espaço urbano passa a ser a conquista de participação no processo de redemocratização da sociedade brasileira.

A história de formação de associações de mulheres indígenas na cidade de Manaus e nos demais estados brasileiros (PAULA, 2008), remete-nos para uma rede de relações de gênero que vem sendo tecida desde os anos 1970 no interior do movimento social indígena¹⁵. Segundo Sacchi:

é na Amazônia Brasileira que estão situadas a maior parte das organizações femininas e apenas duas surgiram na década de 1980, caso da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e Associação das Mulheres Indígenas de Taracua, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT), todas as demais foram fundadas a partir de 1990. Além dessas, outras organizações de Mulheres passam a assumir um papel mais significativo no movimento indígena: *Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM)* (SACCHI, 2003, p. 96-97, grifo meu).

Ricardo Verdum (2008) observa que é no início do período de redemocratização da política brasileira, em meados da década de 80, que as mulheres indígenas organizadas em associações, passam a participar de processos amplos de reivindicações de direitos junto ao Estado brasileiro, enriquecendo o coletivo dos movimentos sociais indígenas e fortalecendo-o internamente, colocando-o no centro da discussão de novas pautas e políticas sociais. Nesse sentido, o associativismo desenvolvido pelas mulheres indígenas se desdobra na luta por gestão participativa em políticas públicas que coexistem com atividades de produção

¹⁵ Segundo levantamento realizado entre os anos de 2007 e 2008 pelo antropólogo Luís Roberto de Paula (2008, p. 60-61), há um total de 34 associações de mulheres indígenas distribuídas entre os estados da federação. Dezoito dessas associações foram localizadas no estado do Amazonas.

econômica e comercialização, como por exemplo, a luta pelo direito à saúde reprodutiva, pela segurança alimentar, contra a violência familiar e contra o alcoolismo.

No texto *Mulheres Indígenas: Representações*, Cristiane Lasmar (1999) cria um panorama da presença de estudos etnográficos de gênero realizados na Amazônia Indígena a partir dos anos de 1970 e 1980. Segundo a autora, nesse período, a etnologia amazônica experimentou uma expansão teórica considerável, marcando-a pelo sentido da "politização e organização crescentes das populações ameríndias, assim como pelo acúmulo e sofisticação da produção etnográfica" (COELHO DE SOUZA *apud* LASMAR, 1999, p. 144). Lasmar faz referência ao etnólogo Viveiros de Castro, para afirmar que essas transformações "têm levado os pesquisadores a uma reflexão mais profunda acerca das formas de sociabilidade próprias aos habitantes" da Amazônia Indígena (*idem*). A autora aponta estudos relacionados à temática que marcaram a produção na antropologia social, problematizando os desdobramentos teórico-metodológicos da etnografia de gênero das sociedades ameríndias. Outro aspecto histórico analisado pela autora evidencia o condicionamento exercido pela ideologia do "Bom Selvagem" e a imagem do "bárbaro", que conformou um conjunto de representações estereotipadas acerca do elemento feminino na etnohistória. Desse modo, Lasmar propõe que garantir visibilidade e dar voz às mulheres indígenas é a possibilidade de ressignificar e colocar em pé de igualdade os fazeres femininos no interior da antropologia, repensando o espaço das mulheres indígenas, quer seja na cena mítica, quer seja na cena da organização político-social de diferentes etnicidades.

Em 2004, na cidade de Manaus, lideranças dos movimentos de mulheres indígenas e pesquisadores envolvidos nos processos sociais de garantia de direitos em saúde e políticas públicas destinadas àquelas mulheres, reuniram-se com o objetivo de apresentar e avaliar realidades locais no contexto pan-indígena (Amazônia Brasileira, Peru, Colômbia, Equador e Venezuela) enfrentadas no âmbito do direito à saúde reprodutiva¹⁶. As falas das mulheres indígenas, representantes do movimento social e de associações de mulheres naquele Encontro, evidenciam que as formas de sociabilidade e organização própria desses

¹⁶ A Associação Brasileira de Antropologia e o Centro de Pesquisa Leônidas e Maria Deane (Fiocruz/Manaus), em parceria com outras três instituições, promoveram o Encontro "Estados Nacionais, Saúde e as Mulheres Indígenas na Amazônia: políticas públicas, cultura e direitos reprodutivos no contexto Pan-Amazônico", no qual participaram lideranças dos movimentos de mulheres indígenas de Manaus, de outras localidades e pesquisadores envolvidos com a temática no contexto Pan-Amazônico.

movimentos partem da experiência cotidiana, vivida e pensada nas comunidades junto às demandas de reivindicação pela saúde.

"Em 1970 começamos com a organização. Surgiu a ideia de nos organizarmos através de grupos de corte e costura. Nesses encontros a gente aproveitava para trocar ideias sobre como estávamos vivendo, como poderíamos fazer para ajudar os homens. Por quê? Porque com a entrada dos fazendeiros, dos garimpeiros invadindo nossas terras estava judiando com todo mundo. Como falei desde o início, nós não somos contra os brancos; nós somos só contra aqueles que ficam nos explorando. Então é esse tipo de pessoa que machuca nosso sentimento. Enquanto os homens não se preocupavam com a vida tinha muito alcoolismo. Desde o início eu falava que não vou parar de falar sobre o alcoolismo. Antes a gente não tinha voz para dizer que não podia comprar." (Ivete Cruz. Manaus, 2004).¹⁷

A narrativa de Ivete Cruz, na ocasião coordenadora da Organização de Mulheres indígenas de Roraima (OMIR), remonta para "situações-limite" existentes nas relações de contato interétnico, principalmente quando estas são traduzidas em relações de dominação e subordinação, *"porque com a entrada dos fazendeiros, dos garimpeiros invadindo nossas terras estava judiando com todo mundo"*. Ao mesmo tempo, Ivete sinaliza que a experiência humana nas complexas relações de contato interétnico entre *"nós"* e *"os brancos"*, também são de luta e de classe, *"como falei desde o início, nós não somos contra os brancos; nós somos só contra aqueles que ficam nos explorando"*.

As condições históricas de vida, como a *"entrada dos fazendeiros, dos garimpeiros invadindo nossas terras"*, enfrentada por Ivete e seus pares, incidem violentamente nos modos de vida de suas famílias, trazendo com isso problemas crônicos de saúde, como o alcoolismo: *"enquanto os homens não se preocupavam com a vida tinha muito alcoolismo. Desde o início eu falava que não vou parar de falar sobre o alcoolismo"*. Ainda podemos depreender da fala de Ivete que a prática social das relações de troca, tão identificadas por sujeitos históricos como formas da história e da cultura indígenas, quando acontecem sob condições de alijamento e de expropriação do trabalho, são negativamente resignificadas em tom de injustiça social e sentimento de revolta,

¹⁷ CD ROM: Encontro "Estados Nacionais, Saúde e as Mulheres Indígenas na Amazônia: políticas públicas, cultura e direitos reprodutivos no contexto Pan-Amazônico". Fiocruz/Manaus, 2004.

"Nossos produtos eram trocados por bebida dos brancos. Nossas criações sempre foram trocadas, nossos trabalhos mesmo, nossos produtos como farinha e as coisas que nós fazemos, eram trocadas. Nós mulheres trabalhamos mais do que os homens. Somos as primeiras a acordar e as últimas a dormir. Nós fazíamos essas coisas mas não tínhamos como dizer para os homens: "não venda porque sou eu quem trabalha; sou quem faço tudo". Eles dizia: "mulher não pode mandar em mim"(Ivete Cruz. Manaus, 2004).

Termos como *fatores de risco* e *condições de vida*, categorias de análise utilizadas em estudos epidemiológicos e de saúde pública, para explicar possíveis causas externas nos processos de saúde-doença, são consideradas na presente pesquisa "expressões históricas" de processos sociais inter-relacionados historicamente aos processos de saúde-doença, evitando "as aproximações metodológicas que conduzem a uma naturalização da sociedade e dos fenômenos da cultura" (LEONARDI, 2000, p. 13).

O historiador Victor Leonardi (2000), em estudo sobre possíveis formas de transmissão do vírus HIV/AIDS, ao desenvolver um extenso relatório situacional sobre formas de comportamento de risco entre índios e não-índios, com vistas a subsidiar políticas de prevenção do Ministério da Saúde, assinala duas preocupações teóricas aqui ratificadas,

A primeira preocupação teórica foi a de não fazer das ciências médicas e biológicas um paradigma para se estudar os fenômenos sociais e culturais. Embora preocupado em buscar inter-relações entre saúde e processos sociais, evitei as aproximações metodológicas que conduzem a uma naturalização da sociedade e dos fenômenos da cultura. Nem sempre é fácil romper com esse modelo naturalizado de sociedade quando o tema é doença, que também faz parte da biologia, mas é o que tentei fazer ao longo deste livro.

A segunda preocupação foi a de não abordar o fenômeno do contato interétnico de forma dualista. "instituições modernas *versus* costumes tradicionais". Apesar das especificidades étnicas, todas as sociedades envolvidas no contato são sociedades contemporâneas, e em relação a elas não se pode utilizar categorias classificatórias como aquelas que dividem as sociedades humanas em "avançadas", "atrasadas", segundo o maior ou menor grau de "progresso" nelas contido (LEONARDI, 2000, p. 19).

Ainda que o foco desse trabalho não esteja voltado diretamente para as principais epidemias que têm acometido mulheres, crianças e homens indígenas de diferentes povos, alguns estudos que abordam a atual situação de saúde de povos indígenas do Brasil trabalham com fontes de informação e documentação que, quando problematizadas e confrontadas com a realidade social de tais povos nos dão uma certa medida das experiências de participação

social de mulheres indígenas nos processos de resistência, luta e reivindicação pelo direito à saúde. Leonardi, por exemplo, analisa relatórios de demarcação de terras pesquisados em arquivos documentais da FUNAI, e observa que neles são anexados os seguintes documentos:

ofícios, cartas e abaixo assinados enviados pelos próprios índios - no decorrer dos anos de 1970, 1980 e 1990 -, isso tornou essa documentação duplamente interessante, pois os índios não se limitam a reivindicar terra e fornecem, em cada nova petição, informações precisas sobre invasões de suas áreas por fazendeiros, ou por garimpeiros, e as situações de contato daí decorrentes, dando até mesmo o nome do "branco" que invadiu, ou roubou madeira, ou distribuiu bebida alcoólica em comício eleitoral, ou espancou índio, ou estuprou índia, ou é dono de prostíbulo em corrutela na qual algumas índias se prostituem (LEONARDI, 2000, p. 19).

Valdelice Verón, liderança indígena Guarani-Kaiowá do estado de Mato Grosso do Sul, durante a abertura da 2ª Mostra Nacional de Psicologia realizada em 2012, narrou para os que ali estiveram presentes sobre a realidade social enfrentada por seu povo e pelos demais povos indígenas do Brasil.

"Hoje, é um dia muito importante porque nós estamos construindo essa homenagem, essa homenagem não é só pra mim. Essa homenagem também são pras pessoas, os caciques que tombaram na luta pela sobrevivência, que tombaram na luta pela vida, pela vida do povo indígena Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul. E hoje nós estamos construindo um diálogo intercultural, um diálogo de conhecimento junto com a psicologia. É o que nós estávamos precisando, é o que nós estamos necessitando no momento. Construir um diálogo, como a companheira aqui disse: "um diálogo, realmente, que seja das pessoas da base", das pessoas que estão ali na linha de frente, das mulheres, das crianças, das pessoas da população da rua. Vidas que querem sobreviver, vidas que querem viver o outro dia, vidas que querem viver o amanhã. Então, essa homenagem são pro cacique Marçal de Sousa que tombou pela sua terra, são pro cacique Marcos Véron (meu pai) que também tombou na luta pela terra, são pros professores indígenas Angelindo e Dorival que tombaram na luta pela sobrevivência. São pro cacique Zezinho, da terra indígena Laranjeira Inhãnderu, que foi atropelado por um carro (falaram que era acidente), pro cacique Amilton Lopes que até o ano passado nós estávamos aqui em São Paulo falando pros desembargadores, falando pros juízes que quando vem papel de lá pra cá, não assinar mais o nosso despejo. Porque nós estávamos sendo jogados na rua, na beira das estrada. Hoje, das sete pessoas que viemo no ano passado, nós estamos cinco já." (Valdelice Véron. São Paulo, 2012).¹⁸

¹⁸ Áudio: Arquivo pessoal. 2ª Mostra Nacional de Práticas em Psicologia. Centro de Convenções Anhembi, São Paulo, 2012.

A presença pública de Valdelice, sua fala política, nos faz pensar sobre a história das mulheres indígenas do ponto de vista de sua participação social nos processos de formação e consolidação das políticas públicas destinadas aos povos indígenas no país. A narrativa de Valdelice é discurso histórico, rendendo homenagens a todos os *"caciques que tombaram na luta pela sobrevivência"*. Valdelice transforma sua história de luta em diálogo que quer alcançar mulheres, crianças, população em situação de rua, *"pessoas que estão ali na linha de frente"* e que reivindicam direito à vida *"falando pros desembargadores, falando pros juízes que quando vem papel de lá pra cá, não assinar mais o nosso despejo"*. Em outro momento da sua fala, Valdelice explicita o quanto a política de demarcação de terras está diretamente relacionada à saúde de seu povo e de sua comunidade.

Não dá pra atacar um comprimido anti-etanol num índio que você vê bêbado. Você não sabe, porque a dignidade deles tá lá em baixo. (todos aplaudem nesse momento da fala de Valdelice). Eu digo que está a saúde mental, mas a saúde mental nossa está lá na terra, a terra é a essência da vida pro povo Guarani-Kaiowá, no Mato Grosso do Sul. (...)É assim que aconteceu com nós, e hoje nós estamos reunindo como membro pra retomada das terra tradicional, se reunindo nós vamo voltá, nós vamo retomá a nossa terra. Não adianta essas pessoas que se dizem civilizadas falá que nós queremos guerra, então vai te guerra. Nós não queremos guerra, nós tamo retomando esse pedacinho de terra pra nossa sobrevivência, pra nossa vida, pra construção de nossa autonomia, pra construção, pra reestruturação de nossa organização porque nas reservas indígena, área reservada pra índio nós não conseguimos respirá. Nós não temos autonomia, nós não temo dignidade. Lá nas terras indígena retomando, Sr. Paulo Mauro, lá nós temos de volta a nossa organização própria. Nós construím de volta nossos saberes próprio, o nosso saber tradicional, o nosso modo de ser, a nossa dignidade, a nossa autonomia de volta. Sorrimos de volta, apesar de ter, de serem morto os nosso bisavô, os nosso avô, o nosso pai. (Valdelice Véron. São Paulo, 2012).

Assim como Leonardi localiza nos arquivos da FUNAI, ofícios, cartas e abaixo assinados escritos pelos indígenas que dão "informações precisas sobre invasões de suas áreas por fazendeiros, ou por garimpeiros, e as situações de contato daí decorrentes", Valdelice, por meio de sua fala, tece igual percurso político, reivindicando, por exemplo, que a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas (Portaria n.º 2.759, de 25 de outubro de 2007 do Ministério da Saúde) seja cumprida, mas não pelo uso de *"um comprimido anti-etanol"*, e sim pelo direito de sua comunidade às formas de organização coletiva e saberes tradicionais em terras indígenas, que antes eram habitadas por seus parentes

e que "tombaram" por elas. Assim, *"sorrímos de volta, apesar de ter, de serem morto os nosso bisavô, os nosso avô, o nosso pai"*, conclui Valdelice.

Sobre outras dimensões no tocante às relações de gênero na saúde indígena, a liderança Valéria Tiriyo, do Parque do Tumucumanaque, no Pará, fez as seguintes considerações, durante o Encontro "Estados Nacionais, Saúde e as Mulheres Indígenas na Amazônia: políticas públicas, cultura e direitos reprodutivos no contexto Pan-Amazônico" mais acima mencionado:

"a gente esteve aqui durante dois dias discutindo a questão de gênero, saúde indígena e saúde reprodutiva e, dessas discussões todas, saíram algumas propostas que queremos encaminhar para a Conferência Nacional da Mulher. Mas antes de mais nada queremos que isso passe na Conferência da Mulher Indígena que está sendo planejada. Para nós temas como a questão de gênero não são fáceis. O que é gênero para nós mulheres indígenas? Essas foram algumas palavras que para nós são novas, foram introduzidas." (Valéria Tiriyo. Manaus, 2004).¹⁹

A discussão proposta por Valéria Tiriyo faz pensar sobre quais as representações sociais internas ao movimento social de mulheres indígenas presentes na questão de gênero e como essas representações se relacionam e refletem sobre as conquistas em saúde do movimento social feminista na Amazônia brasileira.

Em 2002, dois anos antes do referido Encontro, a AMISM (representada por Dona Zenilda) e lideranças dos movimentos sociais de mulheres indígenas reuniram-se em Brasília na FUNAI com o intuito de discutir e traçar diretrizes para a formulação de políticas públicas voltadas à mulher indígena (BRASIL: Ministério da Justiça. Uma Agenda de Ações Afirmativas Para Mulheres Indígenas do Brasil. Relatório final. FUNAI, 2002). No relatório final do Encontro, documento organizado pela antropóloga Rita Laura Segato, mulheres indígenas de vários estados brasileiros discutiram ampla e abertamente "todo o leque das temáticas que afetam a vida das mulheres dos povos indígenas do Brasil." (BRASIL: Ministério da Justiça. Uma Agenda de Ações Afirmativas Para Mulheres Indígenas do Brasil. Relatório final. FUNAI, 2002, p. 4). Dentre as temáticas evidenciadas pelas indígenas durante o Encontro, fica em destaque

¹⁹ CD ROM: Encontro "Estados Nacionais, Saúde e as Mulheres Indígenas na Amazônia: políticas públicas, cultura e direitos reprodutivos no contexto Pan-Amazônico". Fiocruz/Manaus, 2004.

a diversidade dos seus problemas no âmbito da saúde, educação, preservação dos costumes e do meio ambiente, trabalho, situação econômica, (...) e experiências relativas à maternidade e criação dos filhos (...). (BRASIL: Ministério da Justiça. Uma Agenda de Ações Afirmativas Para Mulheres Indígenas do Brasil. Relatório final. FUNAI, 2002, p. 4).

No que tange às questões concernentes às "relações de gênero", o relatório do Encontro, compilado pela autora Rita Laura Segato, apresenta as categorias de análise (discutidas entre as participantes) que expressam realidades históricas quanto à condição da participação das mulheres indígenas e não-indígenas na esfera de decisões públicas, como

os pares de binômios: dominação/subordinação- autonomia/dependência; grau de participação; autonomia de participação e participação nas decisões; prestígios e valor associados ao feminismo e ao masculino; espaço doméstico/espaço público - esfera doméstica/esfera pública (BRASIL: Ministério da Justiça. Uma Agenda de Ações Afirmativas Para Mulheres Indígenas do Brasil. Relatório final. FUNAI, 2002, p. 15).

Ainda sobre a temática das "relações de gênero", a antropóloga inglesa Marilyn Strathern (2006) estudou aquelas relações em sociedades melanésias, buscando delimitar a partir da antropologia comparativa modos de troca/dádiva que evidenciassem processos de formação nos planos da ideologia, da política e da produção. A inevitável presença das relações de gênero nas sociedades melanésias, bem como nas ocidentais, fizeram com que Strathern empreendesse um movimento de aproximação e distanciamento entre o feminismo e as antropólogas feministas, afirmando que "não se pode falar no 'feminismo' como um fenômeno unitário" e que "o pensamento feminista, polifônico, por necessidade política, acomoda a antropologia como 'uma outra voz'" (STRATHERN, 2006, p. 54-76). O conceito de gênero pensado pela autora expressa sua busca por explicar formas de sociabilidade dos movimentos sociais indígenas.

categorizações de pessoas, artefatos, eventos, sequências, etc., que se fundamentam em imagens sexuais - nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas tornam concretas as ideias das pessoas sobre a natureza das relações sociais. (STRATHERN, 2006, p. 20).

Assim, distanciamentos e possibilidades de aproximação entre o movimento feminista e os movimentos sociais de mulheres indígenas alcançam uma pluralidade de

dimensões históricas pela sua própria criação, não podendo ser reduzidos a uma só dimensão, a um único ponto de partida de formação histórica e antropológica (SANTOS, 2007). Dessa maneira, a trajetória dos movimentos sociais de mulheres indígenas de Manaus, pela sua participação política e social, tem ampliado os debates acerca da criação e formulação de iniciativas de gestão pública em prol da saúde indígena, afirmando-se nesse campo como agentes sociais envolvidos na defesa de suas condições de troca e modo de vida como cultura. Importante revalorizar formas e estratégias de luta de mulheres indígenas na organização dessas iniciativas. Registros fotográficos de reuniões de organização e de projetos implementados na comunidade pelas trabalhadoras da AMISM evidenciam perspectivas importantes de delicadeza e alegria, característica que não se separam da seriedade e compromisso com que aquelas mulheres indígenas realizam sua caminhada de luta, quando também suas condições de mãe e esposa estão presentes (ver foto 5, p. 62).

Foto 5 - Encontro das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé Migrante em Zona Urbana de Manaus. Comunidade Sahu-Apé. Iranduba/AM, abril de 2005.



Crianças, mulheres e jovens participam do encontro. No canto direito, mulher sentada oferece à objetiva seu olhar expressivo para registro e memória. Fonte: Arquivo AMISM.

A historiografia dos movimentos sociais tem renovado esforços no sentido de recuperar práticas políticas também pelas sutis formas de organização e solidariedade forjadas no caminho dessas lutas (ANTONACCI, 1994; SADER, 1988; SILVA, 1996). Marcos Silva comenta sobre importante acervo fotográfico preservado pela Assessoria de Imprensa da Prefeitura de Campinas/SP. São fotografias e vídeos que abordam "eventos da sociedade civil voltados para diferentes aspectos da gestão municipal (assembleias, greves, movimentos sociais em geral)" (SILVA, 1996, p.78), constituindo essa memória, segundo o historiador, importante patrimônio histórico da cidade, quando sujeitos históricos aparecem também por seus gestos, olhares, singelezas e silêncios, sendo significativas todas essas dimensões para a pesquisa em história. A imagem acima evidencia, como fonte histórica, aspectos das estratégias de luta criadas de dentro dos modos de vida indígena, superando relações de gênero e marcados pela generosidade, união e, sobretudo, delicadeza, dimensões humanas igualmente presentes nas comunidades Sateré-Mawé, e que se comunicam com valores defendidos por esse povo na cidade.

CAPÍTULO II

AMISM: união e organização na luta contra a fome.

2.1 AMISM, combatendo a fome e a miséria

A experiência do movimento de mulheres indígenas na cidade desenha na tessitura de seu *fazer-se* a participação social pela constituição de políticas públicas específicas voltadas ao combate da fome e da miséria. Na análise da trajetória da AMISM, depreende-se a íntima ligação entre a presença das mulheres nas lutas do movimento indígena pela terra e o combate à fome e à miséria, participando delas como sujeitos sociais ativos e transformadores, conquistando nessa construção visibilidade que confere “significado político às suas práticas” (PAOLI; SADER; TELLES, 1983, p. 149).

O enfrentamento da condição social de fome e miséria, e problemas daí decorrentes, constituíram eixo fundamental dos processos de formação política das mulheres da AMISM, ao que propõem, ao longo dos anos 1990, e início dos anos 2000, a partir de discussões e amadurecimento da própria comunidade, projetos alternativos de Artesanato, Lavanderia, Corte e Costura, Cozinha Alternativa, Roça Comunitária, Reflorestamento, Projeto do Guaraná, Criação de Galinhas, Criação de Abelhas, Projeto Coleta do Lixo. Importante ressaltar que esses projetos, na sua maioria, chegam a se realizar efetivamente, ainda que em condições precárias e apoio de recursos econômicos restritos. Sobre os projetos Lavanderia e Cozinha Alternativa, por exemplo, temos poucos registros quanto ao tempo de duração, ou maiores detalhes do seu funcionamento cotidiano. Dentre todos os projetos iniciados pela própria AMISM, ou que, propostos por outras entidades, recebem então o seu apoio, são o Projeto Guaraná e o de Artesanato que fincam raízes que vicejam em fortes iniciativas ainda hoje.

O Projeto Guaraná, desde o seu início no ano de 2001 até os dias atuais, tem sido coordenado pelo Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), tendo a AMISM participado ativamente das articulações realizadas para a sua concretização naquele primeiro momento.

Ao longo desse período, tem a AMISM constituído todo um conjunto de experiências políticas a partir de práticas de trabalho contínuo em torno do artesanato, conquistando as suas associadas por meio dessa produção diferentes lugares sociais, e parte significativa de sua renda individual. As peças aí confeccionadas, colares, anéis, pulseiras, brincos, presilhas, e outras, são todas feitas com riqueza e variedade de sementes, coletadas e

posteriormente beneficiadas em maquinário próprio, com técnicas de polimento e tingimento criadas pelo movimento (SERTÃ, 2011; 2013). Artigos ligados ao artesanato tradicional, como cestarias, redes, pega-moça, pau-de-chuva etc., também são produzidos para a venda.

Importante observar que os adornos criados para o comércio seguem linha estética diversa daquela utilizada pelas mulheres Sateré-Mawé. Por serem de uso doméstico ou religioso, os colares tradicionais não são jamais comercializados pelas indígenas. Os adereços femininos criados para a venda seguem desenhos próprios das artesãs e dependem da criatividade de cada uma delas (ver fotos 6 e 7, p. 66). Combinando sementes com outros materiais, as indígenas da AMISM inventam designs originais e atraentes (MATOS, 1996).

Foto 6 - Artesanato AMISM.



Colar de sementes de açaí tingidas e morototó. Artesã: Regina Sateré.
Fonte: Arquivo pessoal, 2012.

Foto 7 - Artesanato AMISM.



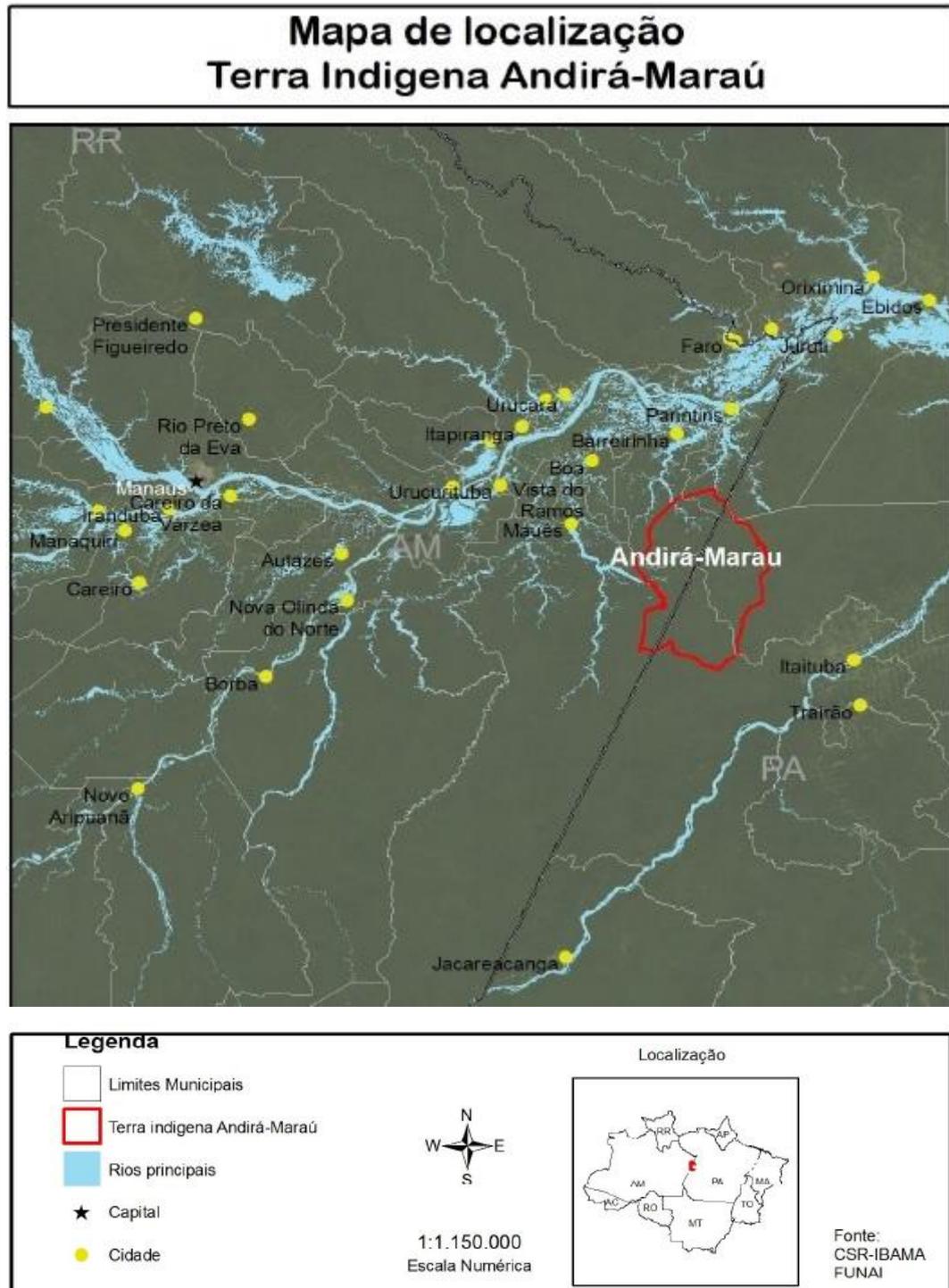
Colar feito com sementes de açaí tingidas, morototó e fio de tucum. Artesã: Isabel.
Fonte: Arquivo pessoal, 2012.

Maria Inês Ladeira (1984), ao pesquisar modos de vida de mulheres guarani, moradoras em bairros periféricos de São Paulo (Mboi-Mirim, Morro da Saudade/Parelheiros, Crucutu e Jaraguá), e em "aldeias livres" do litoral paulista (Itanhaém, Peruíbe, Itariri, São Sebastião, Ubatuba), analisa formas de produção e venda de artesanato próprias daquelas indígenas, em experiência que, contudo, apresenta pontos de aproximação com a realidade de trabalho e criação das mulheres Sateré-Mawé, em comunidades da Terra Indígena Andirá-Marau (ver mapa 2, p. 68), ou em bairros periféricos de Manaus (Morro da Liberdade, Redenção I, Tarumã-Açu, Compensa II, Cidade Nova).

O artesanato de uso doméstico e religioso não é comercializável. Muito mais simples, sem os adornos e as cores vibrantes, destina-se exclusivamente ao uso da comunidade. Somente sob encomenda, para museus ou exposições, os Guarani fabricam as peças (pilões, bancos, colares, maracás, cachimbos, cestos) que são vendidas novas, sem uso. Muito raramente aceitam negociar uma peça destas já usada, principalmente as peças de uso religioso como os cachimbos, os colares e maracás (LADEIRA, 1984, p. 144).

Vale observar que mesmo a produção comercial de artesanato dessas comunidades jamais alcança escala de distribuição comercial. Contudo, tanto a AMISM, como outras associações de mulheres indígenas da Amazônia Legal (RELATÓRIO II ASSEMBLEIA GERAL DE MULHERES INDÍGENAS. DEMI/COIAB. Manaus, 2005. ARQUIVO AMISM), conquistaram um ritmo de produção capaz de movimentar relações de troca e de experiências que se estendem, desde os saberes e práticas sociais de coleta das sementes, e outras matérias-primas extraídas da natureza, até o seu reconhecimento como artesãs profissionais. A conquista da condição profissional tem possibilitado a essas mulheres contribuir com saberes novos para o incremento do etnodesenvolvimento, defesa dos direitos indígenas, e sua participação em redes de economia solidária e comércio justo (CHERNELA, 2011; SMITH, 1999).

Mapa 2 - Terra Indígena Andirá-Maraú



Fonte: *In:* (ANDRADE, 2012, p. 17).

Experiências em torno de práticas de trabalho pelo etnodesenvolvimento, autossustentação e sustentabilidade têm fundamentado ações de políticas públicas voltadas para o combate à fome e à miséria entre os povos indígenas no Brasil. Tais frentes de defesa ambiental e do direito ao trabalho vêm sendo incorporadas pelos movimentos de mulheres indígenas de modo estratégico na defesa dos seus direitos, algo que tem culminado em definições de papéis do Estado brasileiro e de seus órgãos públicos para a garantia da produção em comunidades agrícolas, visando geração de renda, segurança alimentar e nutricional dos povos, dentre outros direitos fundamentais.

A luta de mulheres e homens indígenas pela demarcação e homologação de territórios, pertencentes aos diferentes grupos étnicos, esteve em muitos momentos marcada por estratégias de combate à fome e enfrentamento da miséria, fenômenos dos quais a população indígena brasileira vem se defendendo e resistindo há séculos (LIMA JR.; ZETTERSTRÖM, 2002).

Com o avanço das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, as organizações indígenas de mulheres chegaram a mais um objetivo de ter conscientização (...). Esta união mostra que lutar junto se demonstra em grande avanço e conquistas contra as violências e outros direitos da mulher. (...) Não concordamos com a exploração das terras indígenas brasileiras e vamos lutar juntos para que elas sejam garantidas e respeitadas. Quando falava de organizações indígenas, de movimentos populares, de ongs, nós mulheres indígenas do Amazonas nunca tomemo conhecimento porque nós nunca fomos convidadas. Chegamos a conclusão de trazer nossas parenta aqui para Capital para juntos discutirmos os problemas e as dificuldades (...) (PEQUENO PROJETO DO 1º ENCONTRO DE MULHERES INDÍGENAS DO AMAZONAS. 1993. ARQUIVO AMISM).

Nas décadas de 1980 e 1990, conscientes de que as políticas de esbulho e de expropriação de suas terras iniciam longo processo de degradação da saúde alimentar de seus povos, associam os indígenas suas lutas históricas ao processo de outras frentes de resistência pela redemocratização da política brasileira, quando alinha-se aquela militância às lutas sociais de trabalhadores rurais e das cidades.

Além das ações indenizatórias movidas contra a Elf-Aquitaine, nos anos de 1981 e 1982, os Sateré-Mawé, por meio de uma carta assinada por Antônio Ferreira (importante liderança do rio Andirá), solicitaram apoio aos movimentos sociais de trabalhadores, estudantes e antropólogos contra a construção da rodovia Maués (AM) - Itaituba (PA),

idealizada pelo Projeto de Lei nº 2.621, de 31 de março de 1980, de autoria do então deputado federal/AM, Vivaldo Frota (PDS). Tal empreendimento fragmentaria o território Andirá-Marau em benefício dos exploradores do guaraná e de outras riquezas presentes naquelas terras indígenas (SOUZA et. al., 1981, p. 43; BARROSO, 2011, p.26).

Importante ressaltar que na leitura do texto que então embasa o referido Projeto de Lei não se encontra qualquer menção à existência de famílias Sateré-Mawé na região, organizadas, naquela ocasião, em dezenas de comunidades distribuídas entre os Rios Andirá, Marau, Urupadi e Uaicapurá, habitando toda a extensão de terra na qual a estrada seria construída. No entanto, em alguns trechos do texto da Lei, foram citados *"o surgimento e a expansão de núcleos agrícolas, dado o elevado índice de fertilidade dos solos e o aparecimento de complexos industriais para o aproveitamento de jazidas de ouro, ferro, calcário e manganês existentes na área"*, além de *"atividades econômicas extrativistas - borracha, madeira, castanha, óleo de pau-rosa, peles silvestres e outras"* (BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1980, p. 1 - 3).²⁰

Dom Pedro Casaldáliga (apud SOUZA et.al.), a partir de longa militância católica ao lado de indígenas e agricultores tradicionais da região norte do país, aponta, naquele momento, estratégias de resistência pela aproximação das lutas indígenas com as lutas da classe trabalhadora, alertando, contudo, para as diferenças e especificidades dessas experiências, sobretudo no campo das disputas em defesa de territórios indígenas.

A luta indígena, a luta operária e a luta camponesa são uma só luta, pois são lutas do povo oprimido, marginalizado, sem voz e sem vez, classe explorada,

²⁰ "A inclusão de ligação rodoviária ligando a cidade de Maués, no Estado do Amazonas, à Itaituba, no Estado do Pará, na Relação Descritiva das Rodovias do Sistema Rodoviário Federal do Plano Nacional de Viação, representa uma das aspirações maiores daqueles que almejam o desenvolvimento e o progresso da Região Norte, servindo para o intercâmbio de passageiros e mercadorias entre Maués, importante município amazonense, e a Transamazônica. A rodovia pretendida, com a extensão aproximada de 300 km, ligará a área do baixo e médio Amazonas ao resto do País, com marcante diminuição de tempo e encargos financeiros, abrindo um corredor de escoamento da produção regional, possibilitando o surgimento e a expansão de núcleos agrícolas, dado o elevado índice de fertilidade dos solos e o aparecimento de complexos industriais para o aproveitamento de jazidas de ouro, ferro, calcário e manganês existentes na área, já identificados em estudos e prospecções efetuados pelo Projeto RADAM. Na zona de influência dessa ligação rodoviária serão beneficiados, de imediato, os municípios amazonenses Maués, Itacoatiara, Urucurituba, Barreirinha e Parintins, a própria Capital do Estado, Manaus, várias vilas e povoados situados nos dois Estados. Beneficiará, aproximadamente, 75% da população amazonense. (...) a implantação de rodovias na Amazônia e, em particular, no Estado do Amazonas, tem-se revelado um efeito multiplicador de resultados altamente expressivos, agente gerador e irradiador de benefícios ao longo do traçado, induzindo a fixação do homem ao solo, favorecendo a exploração de recursos naturais, da agropecuária, de atividades econômicas extrativistas - borracha, madeira, castanha, óleo de pau-rosa, peles silvestres e outras." (BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1980, p. 1-3).

mão de obra barata, povo a serviço do lucro do capital nacional e internacional. Em virtude dos povos indígenas constituírem uma cultura diferente da nossa, estas lutas têm algumas diferenças que devem ser levadas em conta. A única garantia para a sobrevivência dos povos indígenas é a união, garantia que pode não ser suficiente, pois os setores que vão construir esta sociedade devem estar conscientes da existência de diferentes nações dentro do Brasil (CASALDÁLIGA *apud* SOUZA et.al., 1981, p.48 - 49).

A respeito de "constituírem uma cultura diferente da nossa", os indígenas, por meio da "união" defendida por D. Pedro Casaldáliga, souberam conquistar e garantir dispositivos jurídicos e legais na Constituição de 1988, como o direito à cidadania e à autodeterminação dos diversos grupos étnicos. Desde esse momento, a ratificação do direito às terras indígenas aboliu, pela raiz, o projeto de emancipação do índio e seus "critérios de indianidade", aplicados aos indígenas de maneira mais expressiva após o golpe civil-militar de 1964.

Dos desdobramentos promovidos em políticas públicas que buscaram atender às especificidades de grupos étnico-raciais e de gênero, após a aprovação da Carta Cidadã, não podemos deixar de mencionar o esforço dos Governos Luis Inácio Lula da Silva (2003-2010) e da presidenta Dilma Rousseff (2010-2014; 2014 - em exercício até 2018) em viabilizar e implementar inúmeros programas sociais de distribuição de renda, com foco no combate à fome e à miséria, elevando os índices de desenvolvimento humano no país e conquistando a supressão do Brasil da lista de países que compõem "o mapa da fome elaborado pela Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO)" (ROUSSEFF, 2014, p. 19) mundialmente divulgado no ano de 2014 como fato de relevância histórica.

A respeito das populações indígenas, textos de avaliação do *Plano Brasil Sem Miséria* (2010-2014), e de seus respectivos programas, publicados em 2014 pelo Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome (CAMPELLO; FALCÃO; COSTA, 2014), assumem desafios a serem ainda enfrentados no aprimoramento das políticas públicas específicas de combate à fome e à miséria, haja vista que "os povos indígenas representam um terço das pessoas mais pobres do mundo e sofrem com condições alarmantes em todos os países" (AMARAL, 2014, p.101), não estando o Brasil livre dessa realidade. No entanto, apesar dos obstáculos, outro artigo que compõe a publicação aponta resultados significativos quanto ao indicador de pobreza multidimensional crônica por cor/raça (de 2002 a 2013), na redução desse fenômeno entre brancos e amarelos, comparados a negros (pretos e pardos) e indígenas, evidenciando a redução das desigualdades entre esses grupos, ao que se ressalta que "no

grupo que historicamente mantinha maior incidência de extrema pobreza [no Brasil] - negros e indígenas - a taxa caiu com mais intensidade, *de 12,6%, em 2002, para 1,7%, em 2013*" (CAMPELLO; FALCÃO, 2014, p. 810, grifo meu).

A antropóloga Maria Helena Ortolan Matos (2006), ao realizar trabalho de campo em comunidades indígenas do Vale do Javari (AM), analisou parte dos desdobramentos das políticas sociais direcionadas a grupos étnicos após a promulgação da constituição de 1988, indicando que a partir desse momento "novas visões de democracia e de cidadania movimentaram politicamente o país" (MATOS, 2006, p.14). Nesse processo de conquista, propostas de políticas públicas específicas começam a ser legitimadas "para atender direitos de grupos socioculturais distintos – como os indígenas, os negros, as 'populações tradicionais' e os identificados como 'povos da floresta'" (MATOS, 2006, p.14). Considerando trajetórias de luta do movimento indígena por meio da criação do Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA), a antropóloga fez considerações em defesa dessas políticas públicas, inserindo nessa discussão os entraves da "homogeneidade sociocultural" ainda presentes na sociedade brasileira contemporânea.

Direitos básicos como acesso a terra e à educação, por exemplo, passaram a ser tratados pelo governo por meio de políticas públicas específicas, atendendo às demandas dos movimentos políticos desses grupos específicos. No entanto, nem todos brasileiros aceitaram bem essas políticas, acusando-as de promoverem privilégios ao invés de direitos entre os cidadãos, devido à ideia de cidadania na sociedade brasileira ainda estar presa ao valor da homogeneidade sociocultural (MATOS, 2006, p.14).

Após a publicação do I Inquérito Alimentar dos Povos Indígenas (BRASIL. VIGISUS II, 2010), realizado nas cinco regiões brasileiras, entre os anos de 2008 e 2009, em uma parceria entre Funasa, Ministério da Saúde e Banco Mundial, o Ministério do Meio Ambiente lança edital de chamada pública destinado especificamente às mulheres indígenas. No texto de apresentação do edital, foi explicitada a necessidade de realização de projetos autossustentáveis desenvolvidos e geridos por mulheres indígenas, como forma de atender às demandas de gênero, combater a discriminação e violência, além de buscar meios para reverter o quadro de saúde alimentar e de doenças prevalentes associadas à insuficiência nutricional em mulheres e crianças.

Cumprindo deliberação da 32ª Reunião do seu Comitê Gestor, realizada em Brasília-DF, de 09 a 11 de fevereiro de 2010, a Carteira Indígena lança, pela

primeira vez, uma Chamada Pública de Projetos junto às Mulheres Indígenas, reconhecendo a necessidade de políticas públicas sensíveis às questões de gênero, um dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, proclamados pela ONU, e considerando: o potencial já demonstrado pelas mulheres indígenas na condução de projetos que envolvem a melhoria da qualidade de vida dos seus povos, de suas comunidades e em especial das crianças e jovens indígenas; a necessidade de fortalecer as organizações de mulheres indígenas para o desenvolvimento de suas iniciativas de combate à discriminação e à violência, de defesa da preservação ambiental de suas terras e dos direitos indígenas. Ademais, esta Chamada Pública considera os resultados do I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas, publicado recentemente pela Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, que aponta um quadro preocupante quanto à saúde das mulheres, com o crescimento de doenças como hipertensão e diabetes, altos índices de anemia, sobrepeso e obesidade, que denotam a prevalência de alimentação inadequada e assinalam para a eminência de desenvolver políticas públicas de promoção de segurança alimentar e nutricional voltadas especificamente para as mulheres indígenas (BRASIL. Ministério do Meio Ambiente (MMA). Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). Comunicado da Carteira Indígena. Chamada Pública de Projetos Junto Às Mulheres Indígenas. Brasília/DF: 2010, p. 1).

A partir de fontes do próprio arquivo da AMISM, evidencia-se que ao longo da década de 1990 as atividades de geração de renda, como enfrentamento da fome e da miséria, estiveram sempre atreladas a reivindicações do movimento por saúde materno-infantil, por direitos sexuais e reprodutivos da mulher indígena, no combate ao alcoolismo e à violência contra a mulher, dentre outros: *"Desde 1992, nós mulheres indígenas estamos se organizando para reivindicar nossos direitos na Constituição Federal: educação escolar bilíngue, saúde autossustentação. (...) apesar de se encontrarem dentro de um espaço urbano, mantém sua identidade cultural com traços fortes da sua cultura, onde planejam, discutem (...)."* (PROJETO PARA AQUISIÇÃO DE UMA LAVANDERIA. Manaus, 10/01/1996).

Observa-se ainda por essa documentação que as atividades previstas para cada projeto eram mediadas por concepções de autossustentação, por saberes e práticas sociais cultivadas pelas mulheres e pelo povo Sateré-Mawé, capazes de gerar o mínimo de renda para a sua sobrevivência, tanto do movimento quanto das famílias que dele participavam, sem desconsiderar aprendizados próprios, preservados mesmo que com o manuseio de máquinas de costura, máquinas de secar mandioca, barcos motorizados, etc.

Prezada Amiga Maria,

Eu estou escrevendo para dar nos notícia aque tudo bem de saúde graças o tupã. A nossa associação está indo aus poco ja neste ano ja colhemos cimco

alquero de sementi e sinal que ja esta melhorando para avista do que o meu povo estava sofrendo por falta do auto sustento ja chega 1% pucento melhor. (...) atencizamenti, Zenilda da Silva Vilácio. (coord. geral da AMISM) (CARTA À PREZADA AMIGA MARIA. Manaus, s/d. ARQUIVO AMISM)

Reuni com as mulheres (...). Já estão com a roça pronta para fabricar a farinha. Elas pediram forno, casa de farinha completa. Da FUNAI pediram 3 fornos, um motor de rabeta, carro de mão. (RELATÓRIO DE ARTICULAÇÃO, 16/07/1997. ARQUIVO AMISM)

São Miguel. AMISM. Nome das Mulheres. Maria Antônia Garcia, Mari Garcia, Rosinha Garcia, Lenchita S. Souza, Marlene S. Souza (...) Pela primeira vez pediram: 1 Motor rabeta Yamar. 3% HP. 1 Canoa para motor rabeta. Ass. Rainha Maria da Paz. (SOLICITAÇÃO COMUNIDADE SÃO MIGUEL. Rio Marau. Maués/AM, 02/12/1995. ARQUIVO AMISM)

As práticas de autossustentação para o enfrentamento da fome e da miséria, somadas à noção do direito à segurança alimentar dos povos indígenas, também aparecem como medida alternativa na agenda das políticas públicas de combate à fome experimentadas pelo Estado brasileiro durante a década de 1990. Durante o período, as dificuldades enfrentadas pela AMISM em dar continuidade aos projetos de autossustentação, mesmo na conjuntura daquelas iniciativas do Estado, evidenciam que a principal luta das mulheres foi a de exigir participação na formulação de políticas públicas que sem a presença real dos movimentos sociais, de forma paritária e equitativa sobre o destino e aplicação de verbas, tendem ao fracasso. Os esforços próprios de organização dispensados pelas mulheres indígenas para o enfrentamento da fome reafirmaram direitos conquistados e garantidos pelo segmento na constituição de 1988. Na década seguinte, as mulheres da AMISM, mesmo estando já experientes de que sem a possibilidade real de participação social jamais se tornariam realidade aquelas políticas, tiveram ainda que aprender a lidar com a entrada de diferentes atores sociais bem intencionados ou não na realização de projetos para a população indígena, como ONGs internacionais e nacionais, órgãos indigenistas, pesquisadores de universidades brasileiras e estrangeiras, além do próprio Estado brasileiro.

A ação humanitária de ONGs junto a grupos indígenas da região amazônica foi intensificada na década de 1990. Luiza Garnelo (2012) avalia que naquela década, após um conjunto de decretos da Presidência da República, é retirada da FUNAI parte significativa de suas atribuições em educação, saúde e preservação cultural, ficando a cargo dos ministérios equivalentes daquelas áreas instituir políticas públicas voltadas aos indígenas, iniciando-se

com isso um processo de mudanças estruturais. A autora afirma ainda que, se antes desse período as igrejas (católicas e protestantes) "representavam a principal presença não governamental no mundo indígena, esse leque se diversificou com a participação de entidades com mais diversos propósitos e matizes políticos" (GARNELO, 2012, p. 20). Outras dimensões quanto à presença de ONGs na Amazônia Legal dizem respeito, segundo Garnelo, primeiro, à estreita associação que se constitui entre a defesa das populações indígenas e a defesa da floresta amazônica, segundo, à persistência, ou mesmo recrudescimento, de conflitos entre índios e grupos de exploradores das riquezas minerais e extrativistas da região amazônica naqueles anos (GARNELO, 2012, p. 21).

O que se observa pelo arquivo da AMISM, é que essas relações, entre ONGs, Igrejas e Grupos Indígenas, não fizeram com que aquelas mulheres prescindissem de suas pautas de reivindicação quanto aos deveres do Estado brasileiro sobre direitos específicos conquistados na constituição de 1988. Tampouco as mulheres indígenas se deixaram seduzir naquela década pela ação humanitária de ONGs, Igrejas, Fundações, e do próprio Estado brasileiro, que, por sua vez, nas ações de combate à fome e à miséria, deu centralidade ao papel dos chamados Comitês de Ação da Cidadania, e outros dispositivos, apoiado então nos eixos básicos da privatização, publicização e terceirização da Reforma Administrativa do Estado. A partir desse momento, ainda mais se esvaziam politicamente a implementação de iniciativas públicas de segurança alimentar de médio e longo prazos. Assim, seriam as políticas de segurança alimentar, durante a década de 1990, em grande medida agenciadas por ações filantrópicas de cunho emergencial, tanto por setores conservadores da sociedade brasileira quanto pelo próprio Estado.

Sobre as políticas de combate à fome, é importante destacar que o ano de 1993 ficaria marcado por série de acontecimentos que ganham então repercussão nacional, influenciando o estabelecimento de ações e prioridades nos governos subsequentes ao impeachment de Fernando Collor de Mello da presidência da república (VALENTE, 2002, p. 73). Um desses acontecimentos é a publicação dos resultados da pesquisa intitulada "Mapa da Fome", realizada no ano de 1993 pelo IPEA (Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas). Os dados revelaram, na ocasião, um quantitativo de 32 milhões de brasileiros vivendo em condições de extrema miséria e pobreza no país. Evidencia-se a partir dos dados coletados naquela pesquisa que os maiores atingidos pelas condições de insuficiência alimentar e nutricional eram crianças e mulheres (PELIANO, 1993 *apud* VALENTE, 2002, p. 73).

Igualmente relevante é a reapresentação em 1993 de proposta para um Plano Nacional de Segurança Alimentar (Governo Paralelo do Partido dos Trabalhadores, PT, 1991) por Luis Inácio Lula da Silva, na ocasião presidente do partido, ao então presidente da república Itamar Franco, depois de ter sido rejeitada pelo governo Collor. Pelo referido Plano, a condição da miséria e da fome eram inseridas dentro de conjuntura mais ampla de problemas estruturais, existentes no campo da educação, da saúde, da geração de empregos, da reforma agrária, e da reforma urbana, pelo que se evidenciava que as políticas de combate à fome precisariam estar acompanhadas de um conjunto de ações de outras políticas públicas (VALENTE, 2002, p. 58).

Durante o governo Itamar Franco, as iniciativas ficariam circunscritas ao âmbito de políticas emergenciais de distribuição de alimentos, programa de alimentação do trabalhador, diminuição da desnutrição infantil por meio de programas de distribuição de leite, descentralização das políticas de merenda escolar, além da criação do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e da Secretaria Executiva Nacional da Ação da Cidadania (VALENTE, 2002, p. 74).

Entre os anos de 1993 e 1994, são realizados pré-encontros municipais e estaduais para a 1ª Conferência Nacional de Segurança Alimentar (1ª CNSA), a qual acontece em Brasília de 27 a 30 de julho de 1994, contando com a participação de mil e oitocentos delegados representantes de todos os estados brasileiros. Por meio do Movimento pela Ética na Política é fomentada, então, junto à Secretaria Executiva Nacional da Ação da Cidadania, a criação do programa de Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida, quando a partir deste programa, cria-se os Comitês da Ação da Cidadania, passando esses a funcionar em diversos municípios brasileiros. Vale lembrar a existência, já antes desse momento, de Comitês de natureza estatal, como os do Banco do Brasil e da Caixa Econômica Federal, ainda outros instituídos no âmbito de empresas privadas e, por fim, comitês coordenados por associações de bairro e igrejas. Algumas das experiências locais de comitês formados em cidades brasileiras foram destacadas no Relatório Final da 1ª CNSA. (BRASIL. Conselho Nacional de Segurança Alimentar. 1ª CNSA. Brasília/DF, 1995, p. 18-21). A questão indígena aparece no documento final daquela conferência atrelada à necessidade da reforma agrária, ao processo demarcatório das terras indígenas, e à adoção de "medidas diferenciadas e prioritárias às minorias étnicas." (BRASIL: Conselho Nacional de Segurança Alimentar. 1ª CNSA. Brasília/DF, 1995, p. 154-155). Outro ponto discutido durante aquele encontro

nacional foi o da definição do conceito de segurança alimentar, que passa a ser então um direito humano à alimentação adequada, inscrito no texto da Constituição Federal, como direito social, somente em 2003, pelo artigo 6º, nove anos, portanto, daquela 1ª Conferência Nacional de Segurança Alimentar.

São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, ARTIGO 6º, 1998; 2003; 2010).

Ao longo da década de 1990, dois processos concomitantes, com objetivos claros e comuns entre si, marcam perspectivas de lutas sociais em torno da construção de um "Brasil Moderno", desejado pelas classes dominantes, e temido pelas classes trabalhadoras. De um lado, pôs-se em curso a Reforma Administrativa do Estado, e de outro, a construção de valores sociais pautados, como definiu Marilena Chaui (1998), pela palavra de ordem "retorno à ética", ou "necessidade de ética".

Como é pensada essa ética, à qual se pretenderia "retornar"? Em primeiro lugar, como reforma de costumes (portanto, como moralidade) e como restauração de valores e não como análise das condições presentes de uma ação ética. Em segundo lugar, como dispersão de éticas (ética política, ética familiar, ética escolar, ética profissional [...]). (...). Fragmentada em pequenas éticas, (...) Passa a ser entendida como competência específica de especialistas (as comissões de éticas) que detêm o sentido das regras, normas, valores e fins locais e julgam as ações dos demais segundo esses pequenos padrões localizados, os quais, frequentemente, estão em contradição com outras localidades, pois a sociedade capitalista é tecida pelas contradições internas. Em terceiro lugar, é entendida como defesa humanitária dos direitos humanos contra a violência, isto é, tanto como comentário indignado contra a política, a ciência, a técnica, a mídia, a polícia e o exército, quanto como atendimento médico-alimentar e militar dos deserdados da terra. É o momento no qual ONGs deixam de ser vistas e pensadas como partes de movimentos sociais mais amplos ligados à cidadania, para serem reduzidas à condição assistencial que a imagem das vítimas impõe à consciência culpada dos privilegiados (CHAUI, 1998, p. 4-5).

Na ideia de um "retorno à ética", como "reforma de costumes", as mulheres indígenas são convocadas socialmente a compor um quadro de moralidades e "restauração de valores" na figura de nutrizes e reprodutoras, quando, uma vez inscritas na ordem do natural e

do orgânico, são desconsideradas como sujeitos sociais que participam de uma cultura do trabalho com a terra. Desse modo, a condição social das mulheres indígenas, atravessada por relações de contradição entre natureza, cultura, e capital, é submetida à lógica capitalista, que divide e separa produção e reprodução da vida, naturalizando a condição feminina e aquelas contradições. Em meio a essa "necessidade de ética", toda a cultura de subsistência alimentar, como característica intrínseca de sociedades indígenas, e a participação política das mulheres, nessa cultura do trabalho com a terra, são vistas como algo já dado e natural, desconsiderando-se o fato de serem essas relações históricas, sempre em movimento, e não estáticas.

Lutando contra a violência da naturalização das relações de gênero no interior da cultura de subsistência alimentar, as mulheres indígenas da AMISM apresentam formas de trabalho e organização que resistem à ética "fragmentada em pequenas éticas", para se colocarem como sujeitos históricos em disputa na sociedade capitalista "tecida pelas contradições internas". Nesse sentido, as mulheres indígenas da AMISM resistem às políticas de "atendimento médico-alimentar e militar dos deserdados da terra", afirmando-se como sujeitos históricos ativos, logo, como sujeitos de direitos, que buscam participar das "condições presentes de uma ação ética", criando a partir de relações intersubjetivas os sentidos de cidadania e cultura que recusam o lugar-imagem de vítimas como imposição da "consciência culpada dos privilegiados".

Déa Ribeiro Fenelon (2009), problematizando a atividade de pesquisadores na história social e nas ciências humanas, pensa dimensões da realidade social vivenciada naquele início dos anos 1990, sobre a qual, como "cientista social", defendia a construção de "uma perspectiva de transformação". Por meio de um diálogo amplo e aberto, a historiadora, inserida nos debates daquele período de enfrentamentos políticos difíceis, reflete sobre o significado de um clima de desencanto, desesperança e cansaço que então perpassava "alguns de nós na sociedade brasileira" em momento da "chamada transição democrática" ou "Brasil Novo", evidenciando o forte movimento de recuperação da ditadura civil-militar sobre os movimentos sociais, inclusive no campo do conhecimento (FENELON, 2009, p. 27). Assim como Marilena Chaui, Déa Fenelon pensa a ação ética como ação de sujeitos sociais, e não como um "retorno à ética", "a sensação de que, como cidadãos, 'a gente somos inúteis'", sendo necessário "o enfrentamento da certeza de que nossos modelos e nossas concepções do social estão em crise, porque não conseguem dar conta destas questões presentes no cotidiano". Vai

aí o firme propósito de considerarmos a indefinição do presente na sua positividade, e não como um tempo homogêneo e vazio. Nas palavras da historiadora:

E afinal, se este é o nosso presente e se concordamos que “a História é um objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras” como disse Benjamin, precisamos fundar um conceito sobre este presente e este agora, pois é com ele que vamos preencher o tempo histórico, sempre assumindo o campo imenso de possibilidades que ele representa para os “fazedores de história” em todos os níveis e concepções. Neste sentido, queremos inverter a relação passado/presente para tornar mais explícita a relação do momento do qual partimos, ou seja, entre nossos problemas, nossas lutas e a experiência histórica de outros momentos, para conseguir assim politizar a história que transmitimos e produzimos (FENELON, 2009, p.29).

Com o olhar voltado para a prática política de um campo da pesquisa comprometido com a transformação de realidades sociais dramáticas, como a situação da fome, da pobreza e da desnutrição, e com a construção de um olhar voltado para o *fazer-se* e para a *experiência social* da classe trabalhadora, outra dimensão enfatizada pela autora diz respeito aos problemas sociais e estruturais enfrentados naquele momento pela população brasileira.

Todas as críticas que vimos estabelecendo às ideias de progresso, racionalidade, desenvolvimento, que marcaram o avanço do capitalismo e as análises sobre as concepções do social, terminaram por nos levar à constatação de que afinal estamos vivendo a superação da modernidade ou a despedida de utopias realizadas sob a forma de pesadelos, que configuram o estado de pobreza absoluta em que vivem $\frac{3}{4}$ da população mundial, a fome, a miséria, a desnutrição, o desemprego, os desastres ecológicos, os armamentos nucleares e a possibilidade de extermínio e da destruição total. É o cansaço e a saturação do sonho liberal e a necessidade de exorcizar o passado (FENELON, 2009, p. 28).

Na "necessidade de exorcizar o passado" e transformar a realidade da miséria e da desnutrição, as mulheres indígenas da AMISM criaram relações com diversas instituições participando de coletivos para o enfrentamento da fome sem perder a dignidade. Na abertura dos trabalhos da II Assembleia Geral da AMISM (1995), Zenilda faz a leitura da Carta Da Terra aos participantes e convidados, escrita no ano de 1994 pelo sociólogo Herbert Vianna de Souza, o Betinho, assinada por pessoas e entidades em defesa da reforma agrária, "informando o seu significado para o povo indígena." (ATA DE FUNDAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES

INDÍGENAS SATERÉ MAWÉ. II ASSEMBLEIA GERAL DA AMISM. Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 20-23/08/1995. ARQUIVO AMISM). A escolha pela leitura da Carta da Terra em reunião de fundação da associação, como assim ficou registrado, há de se supor que as indígenas da AMISM buscavam já naquele momento, como em outros, superar "o cansaço e a saturação do sonho liberal" priorizando para o seu movimento trabalhos de organização e união. Desse modo, as indígenas da AMISM fizeram constar na aprovação de seu Estatuto as seguintes diretrizes:

Capítulo II Dos Objetivos e Fins

Art. 3º - A AMISM tem como objetivo e fins:

I - Lutar pelos direitos indígenas;

II - Denunciar as violências praticadas contra as mulheres indígenas e, em caso de violência praticada por índio, levar o infrator às autoridades indígenas através do CGTSM;

III - Orientar e levar informações para as comunidades;

IV - Conscientizar as mulheres a lutarem por seus direitos;

V - Incentivar os trabalhos comunitários;

VI - Incentivar o plantio de mudas e sementes garantindo a auto-suficiência alimentar das tribos;

VII - Reivindicar junto aos órgãos públicos municipal, estadual ou federal, a implantação de curso de alfabetização de adultos e de cursos profissionalizantes em cada comunidade;

VIII - Reivindicar junto aos órgãos públicos da Saúde a implantação de uma maternidade dentro da área indígena (ESTATUTO DA AMISM, 1995. ARQUIVO AMISM).

2.2 Comunidades do Marau e do Andirá: rumo a Manaus?

Entre os anos de 1993 e 1995, a AMISM realizou e articulou reuniões que aconteceram em espaços próprios de convívio em Manaus, como em sua primeira sede localizada no bairro da Redenção, e nas dependências da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), instituição local que em Manaus acolheu movimentos de mulheres indígenas em suas fases iniciais de estruturação. Mais tarde, em 2002, durante o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (ver foto 8, p. 81), foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI) da COIAB (TORRES, 2010, p.1). O processo de estruturação dessa instância específica do segmento mulheres, se inicia nas décadas de 1980 e 1990, contando naquele momento com a participação de lideranças

mulheres, como a de Dona Zenilda (ver foto 9, p. 82), em encontros, reuniões ordinárias e Assembleias Gerais da COIAB (SACCHI, 2003; SIMONIAN, 2001).

Foto 8 - I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira. Manaus, 2002.



Mulheres indígenas de vários estados registram durante o encontro o desejo de união. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 9 - Seminário de Lideranças Indígenas do Brasil. COIAB. Manaus, 25 a 27 de novembro de 1997.



Da. Zenilda, segunda da esquerda para a direita, compõe junto a lideranças indígenas (todos homens) de vários estados do Brasil. Fonte: Arquivo AMISM.

No período entre 1993 e 1995, realiza a AMISM as suas I e II Assembleias Gerais, respectivamente na Comunidade Vila Nova (Rio Marau), em 1994, e na Comunidade Ponta Alegre (Rio Andirá), em 1995. O que se evidencia primeiramente da análise dos registros desses anos, preservados em arquivo da AMISM (ver figuras 3 e 4, p. 84), é a necessidade das mulheres de concretizar, por meio de ações e atividades coletivas, a organização do próprio movimento, propondo encontros com o maior alcance de diálogo possível.

A II Reunião de mulheres Indígenas em Manaus, realizada na COIAB, dia 10/06/1993, iniciou as 10:00hs da manhã, com 36 participantes (sendo 23 mulheres indígenas, 2 brancas e 10 homens indígenas). Houve o momento de apresentação das pessoas presentes, mulheres do povo Cambeba, Sateré-Mawé, Alto rio Negro, mais os membros da COIAB e a Pastoral Indigenista. Zenilda deu as boas vindas e falou do assunto a ser discutido (Encontro Regional) e a vinda de Rosane Kaingang à Manaus, da reunião que a coordenação das mulheres indígenas tiveram com ela. Logo em seguida os membros da COIAB manifestaram seu apoio as organizações de mulheres indígenas que começam a se organizar.

- deste encontro sairá sugestões concretas para realização a nível regional, um documento assinado por todos os participantes.
- As mulheres devem caminhar e serem unidas.
- As mulheres tem que se organizar, buscar autonomia e ser concretas nas decisões.
- Aqui está se buscando um direito regional. E muitas tem vergonha de dizer que são índios (ATA DA II REUNIÃO DE MULHERES INÍGENAS. Manaus, 10/06/1993. ARQUIVO AMISM).

Nesse sentido, ocorrem articulações para a afirmação de mulheres como agentes sociais do movimento, reconhecimento da participação de suas lideranças pelo movimento indígena em âmbito local, pan-indígena e interétnico (SIMONIAN, 2001). Evidencia-se ainda dessas fontes, o movimento das mulheres indígenas na cidade para criar uma rede de comunicação intensa entre os problemas enfrentados pelas mulheres nos espaços urbanos, e as dificuldades do dia-a-dia vivenciadas pelas indígenas da "área" ou da "base", denominações criadas pelo próprio movimento como forma de superar no campo da prática política de sua organização, as dicotomias entre campo e cidade, fortalecendo no movimento, como um todo, a memória das comunidades indígenas, e reinventando no cotidiano modos de vida tradicionais e estratégias de participação social.

- Este encontro regional vai pegar mulheres da cidade e da área.
- Devem se preocupar com a formação das mulheres e jovens: Educação escolar, saúde etc ...; - Rever os direitos que estão apagados na Constituição.
- As organizações da cidade não podem esquecer das comunidades indígenas.

- No início do trabalho é como uma planta que começa a germinar, se não for regada morre.
- As dificuldades não são resolvidas de imediato.
- Quando se trabalha com o movimento percebe-se de fora como funciona a sociedade, quem está na base tem visão diferente de quem já viu a cidade.
- Surgem os desânimos, as desconfianças de quem está na liderança.
- Todos tem que acreditar no movimento, para conhecer os direitos garantidos na constituição (ATA DA II REUNIÃO DE MULHERES INÍGENAS. Manaus, 10/06/1993. ARQUIVO AMISM)

As disputas de poder entre regiões, definições dos locais para encontros, prestação de contas de projetos, redimensionamento das atividades por falta de dinheiro, também aparecem como objetos de discussão e debate nessas reuniões.

- Ainda lembrando que os recursos sejam administrado pelas mulheres desta região. - Não estamos aqui para distribuir dinheiro, mas para se organizar, criar força política para resolver os problemas. - As mulheres relembaram a 1ª reunião que para fazer um Encontro Nacional é preciso ter propostas concretas da base e todas as mulheres participantes da reunião decidiram que se faria 1º o Encontro Regional. (...). - Primeiramente não tem verba para o encontro regional.- Se não der para trazer as mulheres da área faz somente com as mulheres que moram nos bairros de Manaus. - Independente de projetos também pedir apoio as entidades. - Pedir prestação de conta de 1º projeto que a COIAB, repassou para Rosane [Kaingang] no valor CR\$ 91.000.000,00. - Todos que estão presentes são responsáveis p/ articular os parentes nos bairros. Desta reunião tirou-se uma comissão escolhida pelos participantes com representantes de cada povo para organizar o Encontro Regional. Com data marcada para os dias 27, 28, 29 e 30 de agosto de 93, abertura as 19:30hs e local a ser definido pela Comissão. Comissão Organizadora do Encontro: - Zenilda e Nazaré - povo Sateré-Mawé - Elda Cruz - povo Cambeba - Marlene e Inês - representantes AMARN (ATA DA II REUNIÃO DE MULHERES INÍGENAS. Manaus, 10/06/1993. ARQUIVO AMISM).

FIGURA 3 - Ata II Reunião de Mulheres Indígenas. Manaus, 10/06/1993.

A 2ª reunião de Mulheres Indígenas em Manaus, realizada na COIAB dia 10/06/1993, iniciou às 10:00hrs da manhã, com 36 participantes (sendo 33 mulheres indígenas, 2 brancas e 10 brancos indígenas). Houve o momento de apresentação das pessoas presentes, mulheres do povo Kamelba, Santarém, Alto Rio Negro, mais os membros da COIAB e a Pastoral Indigenista.

Zenilda deu as boas vindas e falou do assunto a ser discutido (Encontro Regional) e a vinda de Rosane Waingang à Manaus, da reunião que as coordenadoras das mulheres indígenas tiveram com ela logo em seguida os membros da COIAB manifestaram seu apoio as organizações de mulheres indígenas que começam a se organizar;

- deste encontro saíram sugestões concretas para realização a nível regional, em documento assinado por todos os participantes;
- As mulheres devem caminhar e serem unidas.
- As mulheres tem que se organizar, buscar autonomia e ser autônticas nas decisões.
- Aqui está se buscando um direito regional. É muitos tem vergonha de dizer que são Indígenas.
- Este encontro regional vai pegar mulheres das cidades e da área.
- Devem se preocupar com a formação das mulheres e jovens; Educação, escolar, saúde etc. - -
- Revêr os direitos que estão sendo apagados na Constituição.
- As organizações da cidade não podem esquecer das comunidades indígenas.
- É de orientar sobre os trabalhos da COIAB, que nasceu para reivindicar os direitos dos povos indígenas.
- No início do trabalho é como uma planta que começa a geminar, se não for regada morre.
- As dificuldades não são resolvidas de imediato.
- Quando se trabalha com movimento pode-se de fora como funcionaria a sociedade, quem está na base tem vários defeitos de quem foi vir a cidade.
- Surgem os desânimos, as desconfianças de quem está na liderança.

Fonte: Arquivo AMISM.

FIGURA 4 - Ata II Reunião de Mulheres Indígenas. Manaus, 10/06/1993.

ATA DA REUNIÃO DAS MULHERES INDÍGENAS EM MANAUS

Aos dez dias do mês de Junho de Mil Novecentos e Noventa e três, na sede da COIAB às 10:00h, iniciou-se com trinta e seis participantes, sendo vinte e três mulheres indígenas, dois brancos e dez homens indígenas. Houve a apresentação das pessoas presentes das tribos: Kamelba, Sateré - Mawé, Alto Rio Negro, Tiamá e Descana, mais os membros da COIAB e da Pastoral Indigenista. Zenilda Jordani, da AMIS (Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé) fez as boas vindas e falou do assunto a ser discutido: Encontro Regional e a vinda de Rosane Waingang à Manaus, da reunião que as coordenadoras indígenas tiveram com ela em Manaus. Logo em seguida as coordenadoras da COIAB manifestaram seu apoio as Organizações de Mulheres Indígenas que começam a se organizar. Em seguida as mulheres começaram a colocar várias propostas nas quais foram as seguintes: - Desta reunião sairá sugestões concretas para a realização do encontro regional e documento assinado por todas as participantes; - As mulheres devem caminhar e serem mais unidas; - As mulheres tem que se organizar, buscar autonomia e ser concretas nas decisões; - Aqui está se buscando um direito regional, e muitos tem vergonha de dizer que são Indígenas; - Este encontro regional vai trazer mulheres da cidade e da base; - Devem-se preocupar com a formação de mulheres e jovens como: educação, escola, saúde, etc.; - Rever os direitos que estão apagados na constituição; - As organizações da cidade não podem esquecer das comunidades indígenas; - Orientar os trabalhos da COIAB que nasceu para reivindicar os direitos dos povos indígenas; - No início do trabalho é como uma planta que começa a geminar e se não for regada morre; - As dificuldades não são resolvidas de imediato; - Quando se trabalha com o movimento percebe-se de fora como funcionaria a sociedade e quem está na base tem visão diferente de quem já viu a cidade; - Surgem os desânimos, as desconfianças de quem está na liderança; - Todas tem que acreditar no movimento para buscar os direitos garantidos na constituição; - Ainda lembrando que os recursos sejam administrado pelas mulheres desta região do Amazonas; - Não estamos aqui para distribuir dinheiro, mas para nos organizar, criar força política para resolver nossos problemas. As mulheres lembraram que, quando houver encontro Regional consultar primeiro as mulheres da base para trazer propostas concretas no encontro nacional. A partir desta hora da reunião, fez-se um apelo geral de quem queria ir ao encontro regional.

Fonte: Arquivo AMISM.

Segundo outros documentos indicam, a proposta de se fazer um Encontro Regional foi realmente substituída pela segunda proposta: "se não der para trazer as mulheres da área faz somente com as mulheres que moram nos bairros de Manaus". A duração do encontro também precisou ser redimensionada de três para um dia, sendo a data prorrogada de agosto para setembro. Tais mudanças entre uma proposta e outra sinalizam as dificuldades enfrentadas pelo movimento em alcançar a realização de projetos idealizados. Ao mesmo tempo, a necessidade de recuar traz a possibilidade de um amadurecimento do diálogo entre os participantes e com isso a criação de novas práticas.

O caminho percorrido do Encontro Regional para o I Encontro de Mulheres do Amazonas realiza compromissos assumidos por ocasião da II Reunião, quando ficou estabelecido que "todos que estão presentes são responsáveis p/ articular os parentes nos bairros". As imagens registradas do I Encontro de Mulheres do Amazonas (ver fotos 10, 11, 12 e 13, p. 86-87), ocorrido no dia 29 de setembro de 1993 na sede da COIAB, revelam o

esforço de organização dos participantes em discutir sobre suas condições de vida e pensar caminhos de luta para superar as arbitrariedades de patrões e de gestões públicas omissas no cuidado com os espaços de convívio da cidade. Organizados em grande roda, posteriormente em grupos de participantes divididos por bairros (Redenção, Armando Mendes, Flores, Cachoeirinha, Morro da Liberdade, Alvorada e São José), mulheres e homens, indígenas e não-indígenas, debateram em torno do seguinte questionamento:

Se todas as pessoas tem direito a habitação, alimentação, saúde, educação, transporte, lazer e trabalho? e Por que as pessoas ali presentes não tinham essas coisas? (RELATÓRIO I ENCONTRO DE MULHERES DO AMAZONAS, 1993. ARQUIVO AMISM).

No compartilhamento de duras experiências, a esperança aparece como direito legítimo da memória. Preocupadas em discutir sobre vivências de desigualdade e injustiça sociais, as mulheres constroem falas de denúncia sobre a falta de saneamento, condições precárias de habitação e acesso à alimentação de má qualidade. São narrativas combativas que denunciam situações de discriminação de gênero e de raça, em falas que aproximam a resistência indígena do movimento negro, e de lutas populares de trabalhadores.

A coordenadora da AMARN abriu o encontro falando sobre os objetivos da AMARN. Em seguida, a Elda Kambeba, A Zenilda deram boas vindas as participantes e na ocasião a Zenilda falou brevemente sobre o objetivo das mulheres se organizarem, o direito das mulheres e como criar alternativas para a autosustentação das mulheres (...) aproveitou para falar sobre a importância das mulheres participarem da campanha da demarcação das terras indígenas. Dando continuidade ao encontro, os participantes se apresentaram individualmente (...) a representante do PT, Lusarina falou sobre a discriminação sofrida pelas mulheres e dos direitos que possuem (...) licença nos 120 dias durante a maternidade: o direito das empregadas domésticas (...) que precisam educar seus filhos e de lugares, como creches, para poderem trabalhar, além do auxílio saúde. (...) Zelinda Sateré falou que as mulheres são discriminadas porque são índias e que estão começando a se organizarem para conseguirem mudar de vida. Zenilda (...) deu exemplo de uma tia que desde os 13 anos veio para trabalhar na casa de família e que foi expulsa sem direitos da casa dos patrões aos 60 anos. Zeila Sateré acha que uma alternativa para ela e sua família é trabalhar com artesanato para a manutenção dos seus parentes. (...) a representante do CIMI falou sobre a resistência indígena, negra e popular. (...) falou da necessidade de se fazer cursos de alimentação alternativa, desenvolver conhecimento sobre medicina natural, e buscar recurso para desenvolver artesanato. Ela se comprometeu para ajudar na realização desses cursos e melhorar o trabalho com o artesanato (RELATÓRIO I ENCONTRO DE MULHERES DO AMAZONAS, 1993, fls. 1-3. Arquivo Amism).

Foto 10 - I Encontro de Mulheres do Amazonas. Manaus, 29/09/1993.



Participantes sentados em grande roda durante o encontro. No canto direito, mulher faz o registro da reunião. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 11 - I Encontro de Mulheres do Amazonas. Manaus, 29/09/1993.



Jucy e as crianças participam do grupo do Bairro da Cacoeirinha. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 12 - I Encontro de Mulheres do Amazonas. Manaus, 29/09/1993.



Participantes reunidos em grupo discutem sobre temas abordados durante o encontro. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 13 - I Encontro de Mulheres do Amazonas. Manaus, 29/09/1993.



Momento intergeracional do encontro: com bebê no colo jovem mãe sorri para a foto, ao lado, mulher idosa de vestes coloridas. Fonte: Arquivo AMISM.

Houve a preocupação, durante os primeiros anos de formação da AMISM, em criar meios para sua constituição enquanto movimento e associação organizada, a partir de dispositivos democráticos para seu funcionamento político, como a definição de Estatuto, e de dispositivos formais administrativos, como o registro da associação com número de CNPJ reconhecido em Cartório. Por experiência política sabem as mulheres indígenas que a participação social na formulação de políticas públicas específicas requer a instrumentalização por parte do movimento de aparato formal administrativo, como uma das formas de se garantir frente aos processos de disputa por democracia e por seus direitos indígenas.

Do conjunto de atividades realizadas para a concretização dessas lutas, destacamos para análise os Relatórios das Viagens (1994-1995) realizadas pela AMISM às comunidades Sateré-Mawé da Terra Indígena Andirá-Marau. Viagens que marcaram um período de formação política da "base" e de estreitamento de suas relações com as mulheres indígenas da cidade. A confecção do artesanato nesse período garantiu um sistema de trocas entre as mulheres indígenas em Manaus e as mulheres das comunidades, fortalecendo laços de amizade, garantindo um lastro mínimo para uma economia solidária, e formando mulheres comprometidas com um *fazer-se* mediado por sentidos de direitos sociais atrelados à defesa dos modos de vida tradicionais, buscando nesse movimento abrir espaço na luta de classes e melhorar suas condições de vida.

No ano de 1994, há o registro de sete viagens em relatórios escritos à máquina de escrever, organizados por relatos ora de caráter descritivo das atividades realizadas em cada dia de viagem, como conversas de mobilização tidas com as mulheres e tuxauas de cada comunidade, com os capitães e tuxauas gerais de cada rio, com funcionários da FUNAI e da CASAI (Casa de Saúde Indígena), ora de caráter interpelativo sobre as dificuldades enfrentadas pelas comunidades em busca de condições dignas de vida. O problema da fome e da miséria esteve presente em quase todas as viagens, sendo mencionado de forma direta ou indireta na escrita dos relatórios:

No dia 23/02/94 - Durante o dia fomos visitar a comunidade São Pedro e lá chegamos às 3:00h e estivemos reunidas com 40 mulheres que estavam fazendo curso de corte e costura e estavam bastante interessadas em aprender. À noite ouvimos a palestra dos Tuxauas que também prestaram homenagem ao trabalho dos missionários católicos. Nessa palestra foi abordado o seguinte assunto:

desnutrição (RELATÓRIO VIAGEM. MANAUS-PARINTINS-MAUÉS-MANAUS. 19 a 24/02/1994. Arquivo Amism).

No dia 10/03/94 - fiquei ajudando as mulheres peneirar massa e ralar mandioca mantendo contato com as mesmas. O cardápio do dia foi goma, tacacá, xibé, foram 5 (cinco) dias de trabalho dentro do Rio Marau. Há muita falta de alimentação e principalmente para as mães que estão amamentando, pois elas não estão se alimentando direito. Isso pode ocorrer alto índice de mortalidade infantil e desnutrição.

No dia 16/03/94 - Eu ensinei juntamente com a Coordenadora as mulheres da Nova Esperança a fazerem brincos de caroços de Tucumã e também fomos pescar, pegamos 4 peixes que foram repartidos.

No dia 17/03/94 - Amanhecemos pescando, pegamos dois peixes (RELATÓRIO VIAGEM. RIO ANDIRÁ E RIO MARAU - SATERÉ-MAWÉ. 04-21/03/1994. ARQUIVO AMISM).

A fome vivenciada pelas comunidades indígenas tem sido apresentada à sociedade de diferentes formas, tanto pelo movimento indígena, como fez a AMISM, quanto por pesquisas sociais que buscam desfazer os mitos da bonança e da fartura alimentar entre essas populações. Na verdade, tais mitos têm ocultado ideologicamente as dificuldades enfrentadas no dia-a-dia pelas famílias indígenas para a garantia de alimentação de qualidade em conjunturas históricas de destruição de seus modos de vida. Mauro Leonel (1998), no livro *A morte social dos rios: conflito, natureza e cultura na Amazônia*, parte da concepção de que a degradação ambiental na Amazônia é fruto de um processo de exploração capitalista das riquezas minerais, extrativistas e da mão-de-obra indígena local, e de outros povos tradicionais. Para o autor, a fome enfrentada pelas comunidades indígenas está diretamente relacionada à atividade comercial pesqueira depredatória, à contaminação dos rios por atividades de mineração que não respeitam as leis do meio ambiente, e à tentativa de destruição dos modos de vida indígenas, como a pesca, a roça, a caça, a coleta, e o extrativismo. Sobre alguns dos efeitos reais desse processo social de degradação dos rios, observa Leonel a escassez de peixe e a sua contaminação por mercúrio, minério encontrado em amostras de sangue de populações indígenas recolhidas e examinadas por grupos de pesquisadores da Fiocruz do Rio de Janeiro.

Os problemas enfrentados pelas mulheres indígenas da "área" eram discutidos e repassados para as mulheres indígenas da cidade, e entre uma viagem e outra, as participantes da AMISM não pararam de fazer reuniões e aprimorar suas decisões voltadas para processos

de união, que tinham como objetivo principal, dentre outros, a organização e realização da I Assembleia Geral da AMISM.

Em sete de junho de 1994, as mulheres se reuniram na sede da COIAB para um novo encontro, deliberando aí pela formação de uma comissão composta por três mulheres, Maria Lucia Souza Nascimento, Milce e Terezinha, com o intuito de compor os trabalhos da direção da associação, estabelecendo encontros quinzenais, a fim de coordenarem as atividades que estavam em foco naquela ocasião. Nesse mesmo dia, as mulheres ainda definiram, além da continuidade da confecção de artesanato, mais uma linha de ação para a geração de renda e manutenção inicial da associação: a construção de uma horta.

As mulheres decidiram construir uma horta no terreno da associação, no bairro da Redenção. Esta horta será feita para ser distribuída entre as mulheres. O CIMI doou esterco e vai doar terra. Foi votado no encontro que a construção desta pequena horta deve prosseguir. As mulheres tem um terreno no Tarumã e outro no Manaquiri. A presidente propôs que fosse plantado mandioca e macaxeira. Os resultados dessa plantação ajudará [sic.] na alimentação para a assembleia que acontecerá em dezembro (RELATÓRIO REUNIÃO/ENCONTRO AMISM. Manaus, 07/06/1994. ARQUIVO AMISM).

Também foram registrados, no relatório, os apoios oferecidos pela COIAB e pelo "Comitê da Ação e Cidadania contra a Fome pela Vida" para a realização daquela reunião.

Agradecemos o apoio da COIAB que nos cedeu o espaço físico para a realização deste evento; um garrafão de água mineral; pratos e colheres e também a Irmã Alzira do Comitê da ação e cidadania contra a fome pela vida, que nos doou 50.000 cruzeiros reais para comprarmos comida para o encontro (RELATÓRIO REUNIÃO/ENCONTRO AMISM. Manaus, 07/06/1994. ARQUIVO AMISM).

Dos apoios recebidos para as viagens feitas à "base" há menção nos relatórios de diversas instituições e atores sociais podendo ser agrupados da seguinte maneira: Órgãos Públicos (Prefeituras, FUNAI, Fundação Nacional de Saúde - FNS, Secretarias), ONGs (Ameríndia Coperación e ACOPIAMA), Organizações Indígenas da "base" (Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé - CGTSM, Organização dos Agentes de Saúde Indígenas Sateré-Mawé - OASISM, Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé - OPISM), Organizações Indígenas na cidade (COIAB, Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas - MEIAM, Rede GRUMIN de Mulheres Indígenas, AMARN, AMISM), Igreja Católica e Evangélica

(Missionários católicos e evangélicos), CIMI, Universidades (Pesquisadores estrangeiros e brasileiros).

O estreitamento das relações tidas com os participantes dos Movimentos Indígenas da "área" foi essencial para as mulheres indígenas engendrem formas de trabalho entre si. O CGTSM, movimento liderado por homens indígenas e com forte presença política na "área" desde 1987, ofereceu inicialmente às mulheres indígenas da AMISM seus espaços de encontros existentes em comunidades dos Rios Marau, Andirá, Urapadi e nos municípios de Maués, Barreirinha e Parintins. A experiência de organização adquirida pelo CGTSM foi sendo em parte integrada às experiências de formação da AMISM como movimento. A possibilidade de participar das Assembleias do CGTSM e de seus modos de registro, assim como o convívio durante esses encontros com os tuxauas gerais de cada rio, tuxauas e capitães de cada comunidade (todos participantes do CGTSM) proporcionaram ao menos dois desdobramentos importantes para o movimento de mulheres indígenas, a saber a apropriação coletiva de práticas sociais e articulações políticas, a partir de um movimento que falasse por boca própria, e a participação ativa das mulheres indígenas da "área" e da cidade nas Assembleias do CGTSM, algo que não acontecia anteriormente de forma direta e assídua. As fotos das Assembleias Gerais do CGTSM presentes no Arquivo da AMISM mostram essa conquista ao longo do tempo (ver fotos 14, 15 e 16, p. 92-93). É possível depreendermos desse processo uma transformação significativa das relações de gênero no interior do próprio movimento indígena, que desde o seu aparecimento havia sido, predominantemente, organizado e liderado por homens.

A realidade da exploração do trabalho que divide a sociedade entre dominados e dominadores adentrou os modos de vida tradicionais das nações indígenas, em longo processo que vem se configurando de diferentes maneiras desde a chegada dos europeus na Amazônia. Essa correlação de forças instituída pelas relações de exploração do capital modificou em muitos aspectos a divisão social de tarefas entre homens e mulheres nos diferentes grupos indígenas. Muito embora tenham os indígenas resistido à destruição de seus modos de vida tradicionais ao longo desses processos de expropriação, o que presenciamos com a exploração mais recente de minério, madeira, pesca, borracha, castanha, guaraná, etc., dentro de terras indígenas, é a alteração significativa na divisão social de tarefas entre aqueles homens e mulheres, proletarizando essa população pela divisão social do trabalho. As experiências de mulheres indígenas no interior dessas sociedades nos trazem suficientes elementos de

realidade para constatar que a participação social da mulher nessa condição de exploração passou a ser regida por uma relação de desvalorização e submissão social nas esferas doméstica e pública de um determinado grupo social étnico. Essas relações de desigualdade contribuíram igualmente para a tentativa de alijamento da participação social das mulheres indígenas na esfera política, buscando invisibilizá-las no campo das lutas sociais. Situação que tem reforçada a sua superação pelas próprias mulheres no momento em que o movimento indígena une-se aos movimentos de trabalhadores rurais e urbanos.

Foto 14 - 11ª Assembleia do CGTSM. Ano 1999. Terra Andirá-Marau.



Poucas mulheres participam da assembleia do CGTSM. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 15 - 13ª Assembleia do CGTSM. Ano 2001. Terra Andirá-Marau.



Nessa assembleia do CGTSM já há maior presença de mulheres. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 16 - 13ª Assembleia do CGTSM. Ano 2001. Terra Andirá-Marau.



No centro da foto, jovem indígena fala aos participantes da assembleia, ocupando posição de destaque. Fonte: Arquivo AMISM.

Inicialmente, o apoio oferecido pelo CGTSM durante as viagens realizadas pela AMISM, em 1994, foi importante para o estabelecimento de uma mediação entre as mulheres indígenas Sateré-Mawé da cidade e as Mulheres Indígenas da "base". Era necessário apresentar as propostas da AMISM para as mulheres indígenas das comunidades, escutar as suas opiniões a esse respeito, mapear as dificuldades enfrentadas pelas mulheres na "área", debater sobre o Estatuto, pensar alternativas para o enfrentamento das violências, saber da situação dos parentes que migraram para Manaus, reestabelecer vínculos com os parentes que resistiram na "base".

Dona Zenilda, nascida na comunidade Ponta Alegre (Rio Andirá) em 1958, filha de Da. Tereza Ferreira da Silva (Clã Meirú) e Abidão Ferreira da Silva (Clã Gavião), iniciou seu processo de migração para Manaus entre os seis e sete anos de idade, momento em que seus pais passavam por um período de carestia na comunidade. Zenilda foi a quinta criança de nove filhos que seus pais conceberam, sendo sete mulheres (Leilinha, Zebina, Zelinda, Zeila, Zenilda, Zilmar e Zorma), um homem (Zaqueu) e outro filho que havia morrido.

Era muito menina e... o meu pai trabalhava no seu Chico Janoso, o comerciante de João Tavares, na exploração de madeira, né, pau rosa. Quando estava com uma idade de 6 anos, o meu pai e minha mãe decidiram que eu não devia mais permanecer na família, porque tinha outros muito mais irmãos, nós éramos 9, um morreu. Mas ele [o pai] não tinha um salário mínimo. Era de troco de alguma coisa, né. Inclusive o meu pai não tinha nem rede para dormir. Dormia no chão. E foi por isso mais que eu vim... Aí a minha avó me trouxe (ENTREVISTA DE ZENILDA SATERÉ CONCEDIDA A WOLFGANG KAPHAMMER, 1999. ARQUIVO AMISM).

Na primeira mudança para Manaus, Zenilda veio acompanhada de sua avó materna (Mariquinha), para morar com seus tios. A esperança de poder estudar não durou muito, pois logo Zenilda precisou morar com outro casal, na condição, histórica na sociedade de classes, de "filha" e empregada, tendo estudado apenas até a 4ª série. Poucos meses depois, logo após a morte do pai, intermediadas pela FUNAI suas irmãs migraram para Manaus para trabalharem como babás e empregadas domésticas.

Aí lá estava como filha, mas aí foi uma equipe da FUNAI lá pra área visitar, né, no tempo do General Coutinho. E lá foi com o tempo, assim, quando estava com uns 6,8 meses, acho, que tinha chegado pra lá, o meu pai morreu de acidente, que ele foi trepar, né, tirar cipó, pra fazer paneiro, aí ele caiu, aí

passou uma semana, como não tinha assistência, naquela época, de nada, né. Era mesmo, os patrões exploravam os índios mesmo para trabalhar, eram como escravos. E depois ele morreu. Ficou as 4 irmãs minhas solteiras, a idade de 15 e 16 anos. Aí foi o tempo que a FUNAI foi pra lá e achou que elas eram boas pra ser babás, pra ser empregadas deles, né. Então, achavam que as meninas viessem pra cá elas iam fazer, iam, trabalhar, iam fazer um rancho, isso foi a proposta da equipe da FUNAI, que foi lá, que elas iam trabalhar, aí era de dividir, ia trabalhar, iam fazer o rancho, iam mandar para ela [a mãe] todos os meses. Mas no decorrer do tempo eles não faziam isso, não pagavam, nem uma vez eles pagavam (ENTREVISTA DE ZENILDA SATERÉ CONCEDIDA A WOLFGANG KAPHAMMER, 1999. ARQUIVO AMISM).

Da. Tereza, sua mãe, ficou só na área, aguardando o envio das remessas do “rancho” prometido pela FUNAI, em troca do trabalho das quatro filhas mais velhas. Sem a presença das filhas para ajudar na roça, a situação de Da. Tereza agravou-se enormemente com o passar dos anos.

(...) e lá naquela época quando a mulher ficava viúva assim [referindo-se à mãe], quase eram desprezadas da tribo, não prestavam muito bem atenção pra elas, aí... E a mamãe que era só filha mulher, aí podia fazer roça, e é uma coisa que era um auto sustento muito grande e até hoje, na área é a roça. Se você tem roça, você tem rancho na sua casa. E aí a minha mãe ficou sem quase que ninguém pudesse ajudá-la nessa ocasião. Ela ficava fazendo farinha assim. Ela ficava respingando da roça dos outros. O resto que não queriam mais da roça, minha mãe ia lá e catava, uns dois pé de mandioca e fazia farinha. Então ficou difícil (ENTREVISTA DE ZENILDA SATERÉ CONCEDIDA A WOLFGANG KAPHAMMER, 1999. ARQUIVO AMISM).

Zenilda, entre seus doze e treze anos, retorna para Ponta Alegre junto com suas irmãs. Uma delas havia ficado grávida, na condição de mãe solteira. Da. Tereza, ao saber da notícia, pediu que as filhas retornassem a Ponta Alegre, quando permanecem mais alguns anos na comunidade, tentando garantir a roça, garantir a vida.

Aí a minha irmã mais velha, que veio [para Manaus], né, aí ela caiu no erro, ela ficou gestante de um rapaz, que não quis casar com ela. Então, a minha mãe tinha naquela época, era muito brava com nós, né. Aí decidi que voltasse de novo elas pra área né. Mas só elas, as quatro, eu não, não era pra voltar. Aí a outra minha irmã, mais velha, disse assim: "Olha, se nós voltar pra área, a outra também tem que ir. Todos nós tem que ir pra área!" Aí então foi uma briga deles lá, que eu não sabia. Aí eu sei que num dia a minha tia apareceu lá, um sábado, ela apareceu lá e disse, que eu tinha que voltar pra área (ENTREVISTA

DE ZENILDA SATERÉ CONCEDIDA A WOLFGANG KAPHAMMER, 1999. ARQUIVO AMISM).

Nos anos 1970, "tempos do General Coutinho", passado alguns meses que haviam retornado a Ponta Alegre, Zenilda e as irmãs decidem voltar para Manaus, trazendo dessa vez consigo, Da. Tereza. Na cidade, continuaram trabalhando como domésticas, como operárias em fábricas de beneficiamento de castanha, lavadeiras, e enchendo tambores de água.

Chegamos aqui, foi em 70. Eu me lembro ainda, é, foi 4 horas da tarde, de Manaus, do mês de setembro, no dia 7 de setembro. E a gente veio para cá. Aí quando chegamos aí, eu fui trabalhar. Eu não achei logo emprego pra faxina, aí eu achei uma casa que mandava eu encher 5 tanques, tamboras de água, daqueles tambores que tinha por dia. Aí eles me pagavam parece que era 20 centavos por tambor. Vinte cruzeiros, que nem 20 centavos agora, isso eu ganhava. Parece que aumentou de 50 centavos. Aí eu enchia, todo dia era meu trabalho fazer isso. Aí pra mim ganhar o dinheiro pra levar para minha mãe, a gente ainda ... a outra minha irmã trabalhava na fábrica de castanhas (ENTREVISTA DE ZENILDA SATERÉ CONCEDIDA A WOLFGANG KAPHAMMER, 1999. ARQUIVO AMISM).

Foi durante essa década que Da. Tereza e suas filhas participaram de mutirões de ocupação em bairros de Manaus, como no Alvorada, conhecido nas primeiras ocupações por Cidade das Palhas (quando o teto das casas era coberto desse material), no bairro São José I, na Redenção I e no Igarapé Tarumã-Açu, local onde Da. Tereza fixou moradia até a data de seu falecimento, no ano de 2013.

Foi somente no final da década de 1980 que Da. Zenilda e algumas de suas irmãs começaram a participar de reuniões do CIMI, em parte incentivadas pela trajetória de seu tio Raimundo Ferreira da Silva, o Dico, irmão de Da. Tereza. Após a luta dos Sateré-Mawé contra as sucessivas invasões da empresa francesa Elf-Aquitaine, Dico Sateré continua na militância pela demarcação da área indígena Andirá-Marau (publicada em 06 de maio de 1982/Portaria Ministério da Justiça nº 1.216) e sua posterior homologação como Terra Indígena Andirá-Marau (publicada pelo Decreto nº 93.069 de 07 de agosto de 1986).

Eu via sempre o meu tio, o meu tio Dico trabalhava no CIMI, defendendo o direito da terra, o direito. Eu sempre escutava, mas nunca prestei muito bem atenção. Aí quando foi um dia, eu já na época do Orlando Baré, do Joãozinho... (...) aí eles disseram pra mim participar do encontro, de uma reunião. Aí primeiro era a minha irmã, aquela que estava na praça (Zeila), mas ela não levou, não levou muito em conta do movimento, né. E depois eles me chamaram, aí fui lá participar. Aí, eu comecei a assistir as reuniões da COIAB,

os encontros, e participar dum grupo de mulheres do Alto Rio Negro, também que existe. Aí, comecei a trabalhar com elas, né. Mas só que não demorei muito trabalhando com elas por causa que eu não entendi a linguagem delas. Elas têm outra linguagem, a linguagem delas é tucano. E eu era sateré (ENTREVISTA DE ZENILDA SATERÉ CONCEDIDA À WOLFGANG KAPHAMMER, 1999. ARQUIVO AMISM).

O que se estabeleceu nas viagens de articulação feitas à "base" foi o reconhecimento e a revalorização de experiências intraétnicas entre as mulheres indígenas da cidade e mulheres indígenas da "área". São linhas da história ocultadas pela divisão social entre campo e cidade que as mulheres da AMISM buscam recuperar no dia-a-dia do movimento. É toda uma "economia moral"²¹ que passa a ser criada, por meio de relações de trocas geridas não exclusivamente sob a força do capital, mas por uma economia de valores, de sentimentos, de moralidades, de subjetividades engendradas no e pelo movimento de superação da divisão social de classes (THOMPSON, 1998).

Após o primeiro período das viagens de articulação ocorridas entre abril e agosto de 1994, ao todo sete viagens, acontece a I Assembleia Geral da AMISM (ver fotos 17, 18 e 19, p. 99-100), realizada nos dias doze, treze e quatorze de outubro daquele ano na comunidade Vila Nova do Rio Marau. Das anotações produzidas em relatório, depreendem-se alguns temas abordados pelas mulheres indígenas nos trabalhos de grupo ocorridos durante os três dias do encontro.

Observa-se pelos registros da I Assembleia Geral que as mulheres manifestaram suas impressões e sentimentos quanto à criação de um movimento de mulheres. Rainha, da comunidade de São Miguel, "*ficou com medo de participar da reunião, pois não sabia do que se tratava, mas teve o apoio de seu marido e filho*"; Maria, da Comunidade de Molongotuba, "*falou que não esperava o convite, (...) assim como os tuxauas se reúnem, as mulheres também devem se reunir*"; Eupídia, da comunidade Vila Nova, "*(...) agradeceu o convite, pois nunca tinha sido convidada para participar de uma Assembleia*"; Ada Souza, do município de Parintins, "*(...) não sabia do que se tratava, veio a entender que a reunião se tratava dos direitos da mulher indígena*"; Maria Marcina, da comunidade Ponta Alegre, "*relatou que quando recebeu o convite tratou logo de espalhar a notícia, saiu de barco e mandou o convite*

²¹ A expressão "economia moral" foi sistematicamente discutida pelo historiador social inglês E. P. Thompson, em seus estudos sobre experiências sociais de luta, resistência e subordinação de trabalhadores e trabalhadoras camponeses durante o século XVIII na Inglaterra. Nessas análises históricas, foi mesmo "uma visão redutora do homem econômico" o que Thompson buscou superar, melhor dito, o "reducionismo econômico crasso, obliterando as complexidades da motivação, comportamento e função (...)" (THOMPSON, 2002, p. 151).

para cada comunidade do Andirá" (RELATÓRIO I ASSEMBLEIA GERAL DA AMISM. COMUNIDADE VILA NOVA, RIO MARAU. Maués/AM, 12-14/10/1994. ARQUIVO AMISM).

As dificuldades encontradas pelas mulheres de outras comunidades no deslocamento até a comunidade de Vila Nova parecem ter sido, no primeiro dia da Assembleia, um dos pontos de destaque, não como reclamação pelo trajeto em si, que entre uma comunidade e outra pode levar até mais de um dia, mas como um enfrentamento que legitimava o desejo de ali estarem reunidas. Feliciano, da comunidade Vida Feliz, *"relatou que veio de longe, pois não negaria sua participação na Assembleia"*; Maria Esteve, do município de Parintins, falou que *"veio pelo convite que já conhecia o trabalho da AMISM, ela teve várias dificuldades na viagem, pois o comandante tinha perdido o caminho e foi meio difícil achá-lo"*; Maria Orestiana, da comunidade Bom Jardim, manifestou *"que foi muito difícil chegar até aquele local, pois quando recebeu a carta da senhora Zenilda não sabia muito do que iria se tratar, mas mesmo assim aceitou o convite e veio participar"* (RELATÓRIO I ASSEMBLEIA GERAL DA AMISM. COMUNIDADE VILA NOVA, RIO MARAU. Maués/AM, 12-14/10/1994. ARQUIVO AMISM). Essas narrativas evidenciam a superação de dificuldades inúmeras pela valorização do direito à participação e organização social. São as distâncias amazônicas, suposta natureza de isolamento, vencidas pelo esforço político, momento em que a história redimensiona o presente como possibilidade de luta, de movimento, de transformação.

No relatório da I Assembleia ficou também registrada a presença de outras (os) companheiras (os) que participaram dos trabalhos: Maria do Socorro Pacó, socióloga de Manaus, Dr.^a Cristina, da ONG Ameríndia Coperación, Tuxaua Evaristo, da comunidade Nova Esperança, Mair, como representante do CGTSM, e Lucemir, como coordenador do MEIAM.

Foto 17 - I Assembleia Geral da AMISM. Comunidade Vila Nova, Rio Marau. Maués/AM, 1994.



No canto esquerdo, Andreza Miquilis fala durante a assembleia.

Fonte: Arquivo CGTSM, 2015. Livre Acadêmia do Wará.

Disponível em: < <http://www.nusoken.com/livre-academia-do-wara> >.

Foto 18 - I Assembleia Geral da AMISM. Comunidade Vila Nova, Rio Marau. Maués/AM, 1994.

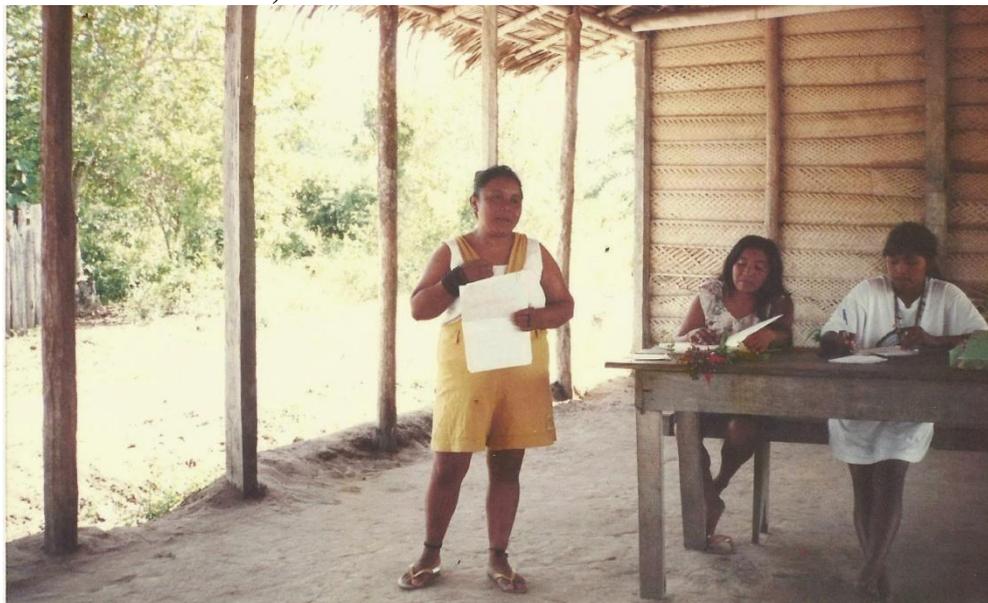


As primeiras associadas da AMISM posam para a foto.

Fonte: Arquivo CGTSM, 2015. Livre Acadêmia do Wará.

Disponível em: < <http://www.nusoken.com/livre-academia-do-wara> >.

Foto 19 - I Assembleia Geral da AMISM. Comunidade Vila Nova, Rio Marau. Maués/AM, 1994.



À esquerda, Zenilda Sateré. Sentadas na mesa, duas associadas registram o momento. Fonte: Arquivo CGTSM, 2015. Livre Acadêmia do Wará. Disponível em: < <http://www.nusoken.com/livre-academia-do-wara> >.

2.2.1 Criando a AMISM

Durante o encontro, as mulheres compartilharam experiências a respeito de tarefas que precisavam ser cumpridas, como a discussão e criação de propostas para a formulação do Estatuto da AMISM. Márcia, da "comunidade" de Manaus, "(...) ressaltou sobretudo que o trabalho não depende somente da Zenilda, mas de todas as mulheres das comunidades. E que o objetivo maior dessa Assembleia é fazer propostas para o estatuto da AMISM para que no futuro a associação seja legalizada" (RELATÓRIO I ASSEMBLEIA GERAL DA AMISM. COMUNIDADE VILA NOVA, RIO MARAU. Maués/AM, 12-14/10/1994. ARQUIVO AMISM).

Nos grupos de trabalho formados ao longo do segundo dia de Assembleia, as mulheres ampliaram o sentido de participação e estreitaram os vínculos entre todos os participantes, apresentando propostas, registrando, e votando cada uma delas.

No dia 12/10/94 - houve o início da 1ª Assembléia às 8:30 hs, com abertura das mulheres de Parintins e Andirá a mesa foi composta pelas seguintes pessoas Sr.^a M.^a Marcina, Terezinha e Zenilda da S. Vilácio.

(...) Marcina ia traduzindo em Sateré para as mulheres que não sabiam o Português. (...)

No dia 13/10/94 - iniciou a reunião às 8:00 hs a mesa estava composta pela Sr.^a Marcina, Márcia, Socorro Pacó. Neste dia houve a palestra com a Dr.^a Cristina ela falou sobre saúde; comentou sobre desnutrição, diarreia, e algumas doenças passou exemplos de como se prevenir; e como tratar a água.

Às 2:00 hs deu-se espaço para o Estatuto, onde dividimos três grupos para responder as perguntas da Dr.^a Judite [CIMI].

Depois da pesquisa houve a votação de qual respostas dos grupos iria ficar para o Estatuto de cada grupo foi escolhido um item. (RELATÓRIO I ASSEMBLEIA GERAL DA AMISM. COMUNIDADE VILA NOVA, RIO MARAU. Maués/AM, 12-14/10/1994.ARQUIVO AMISM).

Interessante acompanhar pelos registros, desde os esboços e rascunhos, até a consolidação de um texto final, e seu reconhecimento em Cartório, a formulação dos fins e objetivos da associação na luta por direitos indígenas, que, amplamente discutidos na comunidade, eram agora finalmente sintetizados em capítulos e artigos de um Estatuto. Há nesse texto a expressão de um trabalho de união, de encontro e exercício de democracia praticado pelas mulheres indígenas Sateré-Mawé e outros companheiros. A princípio, essa discussão foi guiada por um roteiro de perguntas amplas sugeridas por uma assessora jurídica do CIMI (Região Norte I):

1. Objetivo : Quais os Objetivos da Associação? ; **2. Estrutura** : Como vai funcionar a Associação e quais os órgão de discussão? Como vai ser a coordenação? Quantas coordenadoras? Qual a função de cada uma? Vai existir Conselho Fiscal? ; **3. Eleição e Mandato:** Quem participa da eleição? Todas as associadas? Uma delegação de cada comunidade? As mulheres que moram em Manaus também votam? Se for por delegação definir um número de delegadas com direito a voto. Como é feita a votação? Tem reeleição ? Qual o período do mandato?; **4. Disposições Gerais:** Será realizada Assembleia anualmente? ou de dois em dois anos?; **5. Colocar outras coisas que achar importante** (ANOTAÇÕES À MÃO. ESTATUTO: PONTOS PARA A DISCUSSÃO. DE JUDITE (CIMI) PARA ZENILDA (AMISM). Manaus, s/d, 1994. ARQUIVO AMISM).

O questionamento sobre o direito de votarem em assembleia "as mulheres que moram em Manaus" sugere ambiguidades frente a ideológicos "critérios de indianidade", os quais são de difícil superação mesmo em instituições que sempre intervieram a favor dos índios, como no caso do CIMI. O enfrentamento da hegemonia dessas divisões ideológicas,

próprias de uma sociedade dividida em classes, se reforça, e se evidencia, pela aprovação do texto final do Estatuto da AMISM.

Capítulo I - Da Entidade e Membros

Art. 2º - São membros da AMISM as mulheres indígenas Sateré-Mawé das Regiões do rio Andirá, do rio Marau, de Manaus, de Parintins e demais concentrações devidamente identificadas como povo Sateré.

Capítulo IV - Dos Direitos e Deveres

Art. 12 - § 1º - São direitos dos membros da associação

a) votar e ser votado nas assembléias (ESTATUTO AMISM, 1995. ARQUIVO AMISM).

Todo o processo de discussão da construção e formação inicial da AMISM dura aproximadamente um ano, quando por ocasião da II Assembleia Geral realizada na Comunidade Ponta Alegre do Rio Andirá, entre os dias 20 e 23 de agosto de 1995, é aprovado o texto regimental final do Estatuto, sendo posteriormente no mesmo ano registrado em cartório, juntamente com a Ata de Fundação da AMISM, em 27 de dezembro. Nesse ínterim, a AMISM organiza os seus trabalhos a partir de uma coordenação provisória votada durante a I Assembleia, com cargos de coordenação geral, secretária executiva, tesoureira, e duas coordenadoras gerais para as comunidades dos rios Andirá e Marau.

Evidencia-se, da leitura da Ata de Fundação da Associação (II Assembleia Geral), e por registros fotográficos daqueles encontros, que os anos anteriores de trabalho renderam frutos no aprendizado do movimento. Em anotações do dia vinte de agosto, primeiro dia da II Assembleia, fica registrada a presença em plenária de 104 mulheres de diferentes comunidades, quando ao final daquele mesmo encontro totalizariam 117 associadas.

Fotos da II Assembleia Geral arquivadas na AMISM revelam a força da união vivida naquele momento. Pelas imagens analisadas a seguir, observa-se o cuidado dos participantes em organizar e enfeitar os espaços com materiais produzidos pelas próprias associadas, como bandeiras, cartazes, e painel com o registro fotográfico de reuniões anteriores, explicitando o grupo para si mesmo aquele processo de construção e formação política, recuperando valores de união pela alegria de estarem juntas, em movimento (KOSSOY, 1989; SANTOS, 2008).

A abertura da II Assembleia acontece no espaço da escola da comunidade Ponta Alegre. Articulando a leitura das anotações daquele encontro, registradas na Ata de Fundação, às imagens do grupo participante, podemos visualizar sentidos de força social e congregação política valorizados pelos sujeitos que ali estiveram presentes (ver foto 20, p. 103).

Ladeando as paredes da escola, no plano de fundo da foto, avistamos sentados os tuxauas das comunidades dos Rios Andirá e Marau, e demais representantes de outras entidades. No alto, cartazes pintados com a bandeira do Brasil, e, logo abaixo, a faixa daquela "II Assembleia de Mulheres Índias Sateré-Mawé", tendo à direita vista parcial da bandeira amarela da Rede GRUMIM de Mulheres Indígenas. A ocupação visual daquele espaço evidencia dimensões de valores sociais novos criados pela comunidade de mulheres indígenas presentes, dando o registro amplo sentido de sua força e capacidade de articulação política. Logo à frente de Dona Zenilda, que fala de pé ao microfone, veem-se os demais participantes da assembleia.

Em registro a partir de outro ângulo (ver foto 21, p. 104), deparamos com o espaço da escola repleto de uma maioria de mulheres e crianças, essas últimas de todas as faixas etárias, evidentemente felizes, e com olhares atentos, pensativos e contemplativos para aquele momento de encontro.

Foto 20 - II Assembleia Geral Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 20-23/08/1995.



Ao centro de pé, com o microfone na mão, Zenilda faz a abertura dos trabalhos. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 21 - II Assembleia Geral Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 20-23/08/1995.



Olhares atentos de crianças, homens, mulheres e jovens durante a assembleia.
Fonte : Arquivo AMISM.

Do segundo dia em diante, até o final da Assembleia, os trabalhos aconteceram ao ar livre (ver fotos 22, 23 e 24, p. 106-107). Carteiras e bancos foram deslocados para debaixo das árvores, no centro da comunidade. Assim, deram as mulheres continuidade às atividades programadas: curso de parteira ministrado por equipe médica da ONG Ameríndia Cooperación, discussão em grupos sobre o planejamento para o ano de 1996, leitura do texto construído para o Estatuto da AMISM, a partir das propostas votadas durante a I Assembleia Geral (comunidade Vila Nova, 1994), acompanhadas nesse momento por outros debates e nova votação. Importante frisar o cuidado do movimento em garantir internamente o esclarecimento minucioso, nas duas línguas dos comunitários presentes (a língua portuguesa e a língua sateré-mawé), de todas as pautas em discussão.

(...) fez-se a leitura de um projeto de Estatuto na I Assembleia de Mulheres Sateré-Mawé, realizada no Rio Marau de 12 a 14 de outubro de 1994. Fez prolongada e detalhada explicação sobre esse projeto, tudo em língua portuguesa e sateré para que todas as presentes entendessem perfeitamente todo o significado do conteúdo. Após a confirmação de que todas haviam entendido com clareza tudo que havia sido exposto, iniciou-se o trabalho de grupos para que pudessem ser introduzidas as emendas que fossem julgadas necessárias. (...)

O debate e a aprovação das emendas pela plenária prosseguiu até às dezessete horas, momento em que foi votada a aprovação da última emenda ao texto estatutário (AMISM - ATA DE FUNDAÇÃO, 1995. ARQUIVO AMISM).

No movimento indígena de um modo geral, as reivindicações pela saúde caminharam lado a lado dos processos de conquista da educação intercultural e bilíngue, impulsionando a formação de agentes de saúde indígena e de professores das próprias comunidades, dentro e fora das terras indígenas (LOPES DA SILVA, 2003).

Ao longo da década de 1990, conquistas do movimento indígena já consolidadas pelo texto da Constituição Federal de 1988 (art.210, § 2º; arts. 215 e 216; arts. 231 e 232) e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, 1996, arts. 78 e 87) foram de extrema importância para iniciar a criação de políticas públicas visando diminuir os altos índices de analfabetismo adulto entre a população indígena. A AMISM, acompanhando de perto os problemas decorrentes desse quadro social e político, aprova em Estatuto, Capítulo II, "Dos Objetivos e Fins", art. 3º, inciso VII - "reivindicar junto aos órgãos públicos municipal, estadual ou federal, a implantação de curso de alfabetização de adultos e de cursos profissionalizantes em cada comunidade" (ESTATUTO DA AMISM, 1995. ARQUIVO AMISM).

Foto 22 - II Assembleia Geral Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 20-23/08/1995.



Ao ar livre, mulheres participam de cursos durante a assembleia. Fonte: Arquivo AMISM.

**Foto 23 - II Assembleia Geral Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá.
Barreirinha/AM, 20-23/08/1995.**



Momentos de descontração... No canto direito, crianças e jovens observam painel de fotos de encontros anteriores. Fonte: Arquivo AMISM.

**Foto 24 - II Assembleia Geral Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá.
Barreirinha/AM, 20-23/08/1995.**



Antes da votação, debaixo das árvores, participantes se dividem em grupos para discutir as propostas do Estatuto da Associação. Fonte: Arquivo AMISM.

Aracy Lopes da Silva (2003), em pesquisa realizada no final da década de 1990 no Brasil sobre a formação escolar bilíngue de adultos indígenas, ressalta conquistas daquele movimento, e de suas experiências frutíferas em parcerias estabelecidas com ONGs e Governo naqueles anos, observando, contudo, não haver naquele momento "sequer um programa *específico de gênero*" (LOPES DA SILVA, 2003, p. 105). No tópico que trata das questões de gênero naquela pesquisa, mesmo com coleta de dados considerada incipiente, a autora arrisca a análise sobre diferenças de participação entre homens e mulheres nos programas educacionais para adultos, que alertam para processos de disputas "entre os grupos políticos no interior de cada aldeia ou população indígena". Estaria então recaindo sobre as mulheres uma situação de desigualdade de sexo vivenciada dentro das próprias comunidades, quando naquele momento surgiam oportunidades de inscrição em programas de educação de formação profissional com cargos remunerados (LOPES DA SILVA, 2003, p.109).

Embora se denote a participação feminina na causa política, esse é um campo simbólico que está associado aos homens para a grande maioria dos povos indígenas no Brasil. Parece que as mulheres de comunidades indígenas que já vivenciaram o contato efetivo por mais tempo têm maior participação nos programas de educação para adultos. (...) Em termos gerais, pode-se afirmar que há espaço reduzido para as questões de gênero nos currículos dos programas mencionados. Essa discussão parece estar nos estágios preliminares do campo da educação de adultos indígenas no Brasil (LOPES DA SILVA, 2003, p. 109-110).

Contudo, vale observar que, sobre nuance desses processos de disputas internas entre homens e mulheres nas comunidades indígenas, imagens da II Assembleia da AMISM evidenciam que contribuições masculinas não são secundarizadas pelo fato de apenas votarem e deliberarem as mulheres naquele espaço social e político reconhecido por todos (ver foto 25, p. 108). Uma das conquistas garantidas em Estatuto, e que precisa ser ressaltada, é que a organização sociopolítica da vida pública em sociedades tribais é histórica, não se podendo deixar de observar que tradicionalmente os homens tiveram maior influência e poder de decisão naquele meio. Articulada essa conjuntura ao quadro social mais amplo de divisão de gênero, justifica-se o movimento de mulheres então pelas segregações que se reforçam nas comunidades também por conta das exclusões existentes em toda a parte. A AMISM é, como não poderia deixar de ser, instituição que forja suas estratégias de luta no tempo presente, construindo valores próprios a partir de interesses novos que se configuram no campo das disputas travadas na sociedade em que hoje vivem e têm suas experiências. Fato considerado

universal ou não na vida social, para alguns autores, o debate sobre as relações de gênero no campo da cultura indígena apresenta ambiguidades (ROSALDO; LAMPHERE, 1979), principalmente ao levarmos em conta as contradições na história que surgem do contato da sociedade abrangente com aqueles povos que então se contrapõem ao Estado nascente, e posteriormente, ao próprio capitalismo (CLASTRES, 2003).

Foto 25 - II Assembleia Geral AMISM. Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 20-23/08/1995.



Mulheres votam as propostas para aprovação do Estatuto da AMISM.
Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 26 - Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM. 1995.



Vista de chegada da Aldeia Ponta Alegre, local da II Assembleia. Fonte: Arquivo AMISM.

2.3 O direito a terra

As experiências de solidariedade conquistadas por movimentos da classe trabalhadora avançaram em formas de organização, por adjutórios, mutirões ou ajuris, para o enfrentamento coletivo da fome e da miséria. O movimento contra o Custo de Vida e contra a carestia (1978), os Clubes de Mães (1970-1980), e as CEBs, engendraram, por meio de mutirões, práticas sociais de convívio humano na luta pelos direitos básicos. Como afirma Elizabeth Souza-Lobo:

(...) a formação do movimento não é vista como o resultado de uma relação causal entre miséria e demanda ou entre opressão e reivindicação. Não é vista tampouco como a consequência da expansão dos serviços públicos que criam necessidades. A formulação das demandas, das reivindicações coletivas, passa pela construção de uma ideia de direitos, pelo reconhecimento dos direitos de um grupo, pela tomada em consideração das experiências coletivas que estão na origem dos grupos (SOUZA-LOBO, 2011, p. 265).

Os projetos alternativos da AMISM, problematizados "pela tomada em consideração das experiências coletivas que estão na origem dos grupos", são aqui valorizados e compreendidos como experiências sociais de participação e construção de direitos. Acompanhando agendas públicas de combate à fome e à miséria, esses projetos receberam apoio de órgãos públicos, ONGs e outras organizações. Porém, considerá-los "como o resultado de uma relação causal entre miséria e demanda ou entre opressão e reivindicação", ou "como a consequência da expansão dos serviços públicos que criam necessidades", certamente, significaria uma falsa percepção política da trajetória daquela Associação.

Em 18 de novembro de 1996, durante reunião de planejamento das comunidades do rio Marau, observa-se a importância do mutirão como prática social de participação das mulheres da AMISM. A instituição de banco de alimentos, o qual poderia ser utilizado durante reuniões ou Assembleias, mereceu registro pormenorizado da relação de mulheres que então contribuíram com alimentos e outros itens.

Relação das pessoas da comunidade que apoiaram:

- Joana de Monte Horebe: contribuiu com copos descartáveis.
- Marciana de Vila Nova: um pão de queijo de 5kg; Sal; pacotes de café; açúcar; 500 g de pimenta-do-reino; farinha d'água (20 litros); farinha de tapioca (20 litros); 1 pedaço de guaraná, 1 litro de querosene;
- Aurenice de Vila Nova: 2 litros de farinha
- Madalena de Vila Nova: 4 litros de farinha
- Lenilda de Vila Nova: 6 litros de farinha
- Joana de Vila Nova: 1 litro de farinha
- Angelina de Vila Nova: 4 litros de farinha
- Isolina de Vila Nova: 2 litros de farinha
- Euniza de Vila Nova: 2 litros de farinha
- Telma de Vila Nova: contribuiu com mão-de-obra pegando água e lenha
- Tuxaua de Vila Nova deu 4 litros de farinha (RELATÓRIO PLANEJAMENTO DA AMISM DO MARAU. COMUNIDADE VILA NOVA, 18/11/1996. ARQUIVO AMISM).

A prática política de mutirão por alimentos instituída pela organização das mulheres indígenas sateré-mawé da AMISM lembra perspectivas históricas de estratégias de luta e recusa de movimentos grevistas do ABC no final da década de setenta, quando naquele momento criaram, formalmente, e inclusive com Estatuto próprio, seu Fundo de Greve, etapa relevante do fortalecimento das disputas que então enfrentavam os metalúrgicos contra a

exploração do seu trabalho naquela conjuntura de ditadura civil-militar no país (SADER, 1988). De outra reunião, dessa vez do Conselho Fiscal da Associação, realizada na comunidade de Ponta Alegre (s/d), ficou o registro das contribuições feitas em mutirão pelas comunidades:

Santa Cruz - 7 k. de feijão; Vila Nova - 54k. de farinha; Nova América - 24k. de farinha; Simão - 28k. de farinha; Molongotuba - 17k. de tapioca; Boa Vista - 5 k. de tapioca; Castanhão - 5k. de farinha; Araticum - 7k. de farinha; Ponta Alegre - 51k. de alimento; Guaranatuba - 12k. de alimento; Parintins - 5k. de alimento; Aldeia Migrante [Manaus] - 33 k. de alimento; Bom Jardim - 31k. de alimento; São Miguel - 15k. de farinha (RELATÓRIO DE CONTRIBUIÇÃO DAS COMUNIDADES. s/d. ARQUIVO AMISM).

Dos alimentos não consumidos durante os encontros, parte era destinada para o consumo das famílias da "base", ou mesmo para o uso das conselheiras locais, nos pequenos encontros quinzenais de avaliação do movimento. Seguindo os mesmos propósitos, a parte restante era distribuída entre as famílias de mulheres em Manaus. Porém, não fica muito claro, por esses registros, se esse movimento de arrecadação da AMISM foi uma tentativa de formalização da Cozinha Alternativa, sobre a qual temos pouca informação. Em carta enviada às irmãs Alzira e Aninha, faz referência a Associação ao projeto Cozinha Alternativa, como um dos pontos de pauta a ser discutido durante a I Assembleia:

Manaus, 12 de Setembro de 1994.

Às Irmãs

Alzira e Aninha

Prezadas Irmãs,

Venho por meio desta, na condição de Coordenadora da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé - AMISM, solicitar de sua organização uma ajuda para a Assembleia das Mulheres Sateré-Mawé, que será realizada nos dias 12 e 13 de outubro.

Por ocasião estaremos oferecendo um almoço para as mulheres participantes, e para que o mesmo aconteça solicitamos sua ajuda.

Os temas a serem discutidos na Assembleia serão o seguinte:

- Cozinha Alternativa
- Estatuto da AMISM
- Auto-sustentação

Desde já a coordenação da AMISM agradece a sua colaboração.

"Que Deus venha nos abençoar em cada ação"

Atenciosamente

Coordenação AMISM (CARTA DE SOLICITAÇÃO APOIO I ASSEMBLEIA GERAL DA AMISM. Manaus, 12/09/1994. ARQUIVO AMISM).

Os alimentos arrecadados pela AMISM em Manaus, por sua vez, também eram distribuídos entre as comunidades, em reuniões de articulação na "área". Segue lista de alimentos ofertados por instituições de apoio. Logo após, dois registros de distribuição de comida para consumo durante as reuniões.

Relatório

(COIAB) - 10k. de macarão
 (FUNAI) - 10 lata de sardinha
 1 lata de leite peq. (DANO)
 1 lata média de aveia (em flocos finos 500g QUAKER)
 1 lata de óleo (concordia)
 1 pacote de arroz (RIZZO)
 2 pacote de feijão (MARILAR)
 1 pacote de açúcar cristal superior (DOCE LAR)
 4 pacote de macarrão (energe BUONA)
 Casa Pastoral - 50 mil cruzados (EM DINHEIRO)
 (CCDHA) - 5k. de arroz
 (Sócia AMA) - 1 saco de farinha
 (AMISM) - 1 botija de gás (120 mil cruzeiro) (RELAÇÃO DE GÊNEROS ALIMENTÍCIOS ARRECADADOS PELA AMISM. s/d. ARQUIVO AMISM).

A coordenação da AMISM, fez a entrega para as Coordenadoras do Marau (Vânia, Flaviana), São Miguel (Rainha) para ajudar na reunião de articulação dentro dessas áreas.

São Miguel:

6 pacote de macarrão
 1 pacote de açúcar
 2 pacote de arroz

Marau:

6 pacote de macarrão
 2 pacote de arroz
 1 pacote de açúcar (RELAÇÃO DE GÊNEROS ALIMENTÍCIOS PARA COORDENÇÕES LOCAIS DA AMISM NO RIO MARAU. 14/10/1994. ARQUIVO AMISM).

Relação de Alimentos para Reunião Rio Andirá:

20k. de macarão
 20k. de arruz
 20k de feijão
 20k de açuca
 5 pacote de suco
 1 k. de café
 6 k. de leite
 5 k. de sal
 1 masso de fosso
 2 k. de sebola
 100g. de alho
 2 lata de alho

1 barra de sabão
1 pacote de bombriu
15 pacote de bulacha
3 papel engenení
100g de pementa do reino
100g de colorau (RELAÇÃO DE GÊNEROS ALIMENTÍCIOS PARA REUNIÃO NO RIO ANDIRÁ. 1996. ARQUIVO AMISM)

Destaca-se na relação dos alimentos, o predomínio da farinha de mandioca, produzida pelas mulheres em suas roças comunitárias. Os demais alimentos listados, como óleo, arroz, feijão, leite, açúcar, café, macarrão, e sal, são artigos de cesta básica. Praticamente, não há nas fontes analisadas menção de contribuições de alimentos ricos em proteína, como ovos, peixes ou carne (de caça, de frango, de boi/vaca ou de porco). Somente após o ano 2000 observamos nas imagens do arquivo da AMISM a presença desses gêneros de alimentos, sendo então preparados em ritmo de celebração (ver fotos 27 a 31, p. 113-115).

Foto 27 - Reunião do Projeto de Cerâmica Sateré-Mawé. Comunidade Guaranatuba/Rio Andirá. 19/07/2001.



Morador da comunidade trata a carne para ser consumida. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 28 - Reunião do Projeto de Cerâmica Sateré-Mawé. Comunidade Guaranatuba/Rio Andirá. 19/07/2001.



Mulheres e crianças assam a carne depois de ter sido tratada. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 29 - Assembleia do CGTSM. Anos 2000.



Mulheres preparam o peixe para ser consumido no almoço. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 30 - Viagem de barco entre as comunidades. Anos 2000.



Associada da AMISM prepara peixes para o almoço. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 31 - I Seminário de Lideranças Indígenas Sateré-Mawé. Sede AMISM. Compensa II. Manaus, 2006.



Participantes durante almoço organizado pela AMISM. Fonte: Arquivo AMISM.

O Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (I), apresentado durante a I Conferência Nacional de Segurança Alimentar (Brasília, julho de 1994), pelo painel “A Fome entre os Povos Indígenas”, conclui que a situação alimentar desse grupo populacional naquele momento era extremamente deficitária. Os resultados associavam a insegurança alimentar e nutricional indígena às políticas fundiárias de regularização das terras indígenas homologadas (ou em processo de demarcação), como também à baixa incorporação nas políticas públicas dos avanços conquistados na constituição de 1988. Esse primeiro levantamento foi realizado nas regiões centro-sul, sudeste e nordeste. Em resumo, foram apresentados os seguintes resultados:

As situações mais críticas foram encontradas entre os povos indígenas da Região Nordeste e da Centro-Sul (MT, MS, PR, SC e RS). No caso da Região Nordeste, de uma população de 47.824 indígenas cobertos pelo levantamento, aproximadamente 84% foram incluídos na faixa da população que estaria encontrando sérias dificuldades de sustentação alimentar. Na Região Centro-Sul, os números da fome atingiram pelo menos 60% da população. Um outro dado importante (...) de 76.272 indígenas incluídos na faixa da fome, 48,82% viviam em terras homologadas pelo governo federal (VERDUM, 1995, p. 5).

A segunda edição do **Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II)**, publicada em 1995, inclui a Amazônia Ocidental (Roraima, Amazonas e Acre) entre as regiões pesquisadas. Na análise dos resultados, a ação garimpeira irregular, por desarticular modos de vida, é destacada como uma das responsáveis por casos de "fome/carência alimentar", como constatado na Terra Indígena Yanomami, localizada entre os estados de Roraima e Amazonas (ALMEIDA, 1995, p. 54). No estado do Amazonas, como uma das causas para a escassez de peixe sugere-se a questão do movimento de cheia e vazante dos rios. Contudo, a pesca predatória e a presença de atravessadores na comercialização de produtos fabricados pelos indígenas, como a farinha, são apresentadas na condição de problemas estruturais, influenciando diretamente a qualidade da dieta alimentar das famílias na região (FAULHABER, 1995, p. 59).

2.3.1 Artesanato, Corte e Costura, Lavanderia, Reflorestamento e Roça Comunitária

Em 29 de janeiro de 1996, Dona Zenilda envia correspondência escrita à companheira de luta, senhora Marilena da Silva - Wapixana (Roraima), dando conta de novidades sobre os trabalhos de articulação da AMISM:

(...) a nossa associação até o presente momento está tendo muitas atividades principalmente na parte política do Movimento como um todo. (...). No interior AMISM, já consegui instrumentos agrícolas para as mulheres desenvolverem seus trabalhos, isto companheira vou-lhe deixar bem claro SEM PROJETOS e sim projetos manuais de artesanatos das mulheres Sateré-Mawé (CARTA À SENHORA MARILENA WAPIXANA. Manaus, 29/01/1996. ARQUIVO AMISM).

Por esse trecho da carta, tomamos conhecimento das conquistas da organização "política do Movimento como um todo" e da "aquisição de instrumentos agrícolas", advindas do artesanato. Do conteúdo que se apresenta mais adiante no texto, tomamos conhecimento de outras notícias que motivaram aquela comunicação. Tendo participado de um encontro de mulheres em Boa Vista/RR, organizado pelo CIR - Conselho Indígena de Roraima então liderado por homens naquele estado, Zenilda toma ciência, tempos depois da reunião, de indisposições e antipatias que surgem da sua presença naquele momento. Da. Zenilda, indignada com comentários publicados então no jornal do CIR, acusando-a de ter "colocado coisas ruins na cabeça das mulheres", expõe esclarecimentos próprios a sua correspondente. Declara à senhora Marilena da Silva não ter sido intenção sua, nem de outras companheiras indígenas, ou "não índias", causar quaisquer problemas, destacando ser do grupo o objetivo de "fortalecer o movimento como um todo e em especial o ASSUNTO MULHER". Ainda acerca das repercussões sobre o episódio, acrescenta que

A palavra MULHER não quer dizer só: REPRODUTORA, CONSERVADORA, EDUCADORA, etc, o que a AMISM e como todos os outros movimentos de mulheres queremos mostrar trabalhos alternativos, como: artesanatos, trabalhos de auto-sustentabilidades, alimentação alternativos, a medicina alternativa, etc, ensinar, conscientizar, esclarecer aos nossos irmãos a ter a sua Autonomia e que no movimento indígena como um todo, e que abra um espaço e o reconhecimento para os trabalhos e a Política das Mulheres Indígenas na Amazônia e no País nós não queremos individualidades e sim nós queremos compartilhar e fortalecer junto, aos homens o movimento como acontece na sociedade dominante e em outros países com os ÍNDIOS (CARTA À SENHORA MARILENA WAPIXANA. Manaus, 29/01/1996. ARQUIVO AMISM).

As mulheres, articuladas em torno do seu fazer-se pelo direito a terra e à cidade, reproduzem novos sentidos para a produção de artesanato, dando origem ao desenvolvimento de novos projetos, realizados então a partir do ano de 1995, como o de Corte e Costura, Lavanderia, Reflorestamento e Roça Comunitária. Do que sabemos também por correspondência escrita de Da Zenilda para outra companheira:

Prezada Amiga Socorro Nunis,

Venho através dessas linhas para informar a nossa notícia, sobre nosso trabalho na associação, esta indo bem as mulheres estão conscientizadas e estamos juntas na luta, já foi registrado a amism. Só está o CGC, mas já estou encaminhando, Então eu quero dizer que valeu muito você ter me ajudado não sei como lhe pagar e as vezes fico pensando em como te agradecer, mas peço a Deus que te abençoe em tudo que você já fez. Hoje nós estamos com vários trabalhos nas aldeias, Amism está conscientizada, as mulheres vão fazer pequena agricultura, e cria de galinha caipira, curso de corti e costura e reflorestamento. Agora estamos lutando com as mulheres da cidade para fazer uma Lavanderia Comunitária. Elas são composta por 25 famílias (...) que trabalham em grupo de multirão. Eu observo que o meu trabalho, esforço e a minha luta está sendo válido. eu fico muito feliz; um abraço em você e na Mariza. Sem mais nada de sua amiga, Zenilda da Silva Vilácio (CARTA À AMIGA SOCORRO NUNES. Manaus, 29/07/1996. ARQUIVO AMISM).

Impressiona dessas fontes a capacidade expressiva de comunicação, também como sentidos de fortalecimento de laços de organização. Vencendo dificuldades quanto à distância e recursos exíguos para o contato telefônico e encontros mais frequentes, serve a escolha por correspondência escrita para animar e forjar a continuidade das lutas da Associação, em meio de comunicação dotado de beleza e potencial afetivo, sugerindo mesmo comparações com estratégias de resistência de outros momentos históricos e lugares (THOMPSON, 1997), marcados por realidade tecnológica que parece equivaler a das injunções financeiras e sociais impostas aos indígenas de Manaus daquele final de século XX. Entre a realização da I e da II Assembleias Gerais, o Artesanato alcançou diferentes dimensões e graus de importância na articulação das atividades coletivas de organização da AMISM. As mulheres da "área" e da cidade iniciaram juntas relações de troca de saberes e práticas sociais, algo que nomeamos aqui, como "economia interna do movimento" (SINGER, 1981) e "economia moral" (THOMPSON, 2002), haja vista a defesa de sentimentos, hábitos e valores explicitada nas relações históricas constituídas pelas experiências sociais de mulheres indígenas Sateré-Mawé.

Nessa dinâmica de relações de troca na produção de artesanato, as mulheres indígenas da "área" realizavam coleta de diferentes tipos de sementes para a fabricação de peças diversificadas. O resultado desse trabalho, remetido às mulheres indígenas da AMISM de Manaus, servia na produção de variados itens e adornos, em produto comercializável que então se realiza a partir da organização dessas trabalhadoras em sistema de mutirão. Algumas das sementes eram também coletadas nos bairros de Manaus. Da venda de todo o artesanato fabricado pela AMISM, em feiras, congressos, conferências e outros tipos de exposição, uma parte ficava para a manutenção da Associação, sendo o restante do dinheiro da venda dividido de acordo com a participação de cada mulher.

Em carta-resposta endereçada à senhora Antônia Kaxinawa (Alter do Chão, Santarém), Da. Zenilda atende à solicitação de informações sobre a produção e venda do Artesanato pela AMISM:

A fabricação de artesanato indígena Sateré-Mawé, é totalmente manual e os materiais vindos diretamente das aldeias. E por isso, requer mais tempo e muito cuidado na hora do acabamento das peças.

Atualmente a associação trabalha com 7(sete) mulheres Sateré-Mawé e a divisão de renda é feita de acordo com a produção e a venda do produto por mês, ou seja, 30% da venda vai para o caixa da associação, 20% é pago pela aquisição do material e 50% é dividido entre as associadas que trabalham diretamente na produção (CARTA PARA A SRA. ANTÔNIA KAXINAWA. Manaus. 17/02/1994. ARQUIVO AMISM).

As mulheres da "área" também contribuía com produto artesanal finalizado. Como forma de troca, o sistema de coleta de sementes era "recompensado" pelo pagamento em tecidos, "panos" utilizados pelas mulheres nas atividades de corte e costura.

Lista das mulheres que foram pagas com panos (R\$ 4,50 o metro):

- 1 - Leontina Miquelis - Nova América. Mandou 11 colares, foram 6 metros de pano para pagar;
- 2 - Angeli - Nova América. Mandou 7 colares, foram 3 metros de pano para pagar;
- 3 - Angelina - Nova América. Mandou 14 colares, foram 6 metros de pano para pagar;
- 4 - Santa de Oliveira - São João. Mandou 6 colares, foram 2 metros de pano para pagar;
- 5 - Gorete mandou dois brincos e tornozeleira, foi 1 metro de pano para pagar;
- 6 - Foi enviado para o filho do Ceumar Manouel, Maurício, 3 metros de pano para pagar uma garrafa de semente de pucá;
- 7 - Sebastiana - Nova América. Mandou 11 colares, foram 5 metros de pano para pagar;
- 8 - Feliciano Trindade mandou 25 (?), foram 3 metros de pano para pagar;

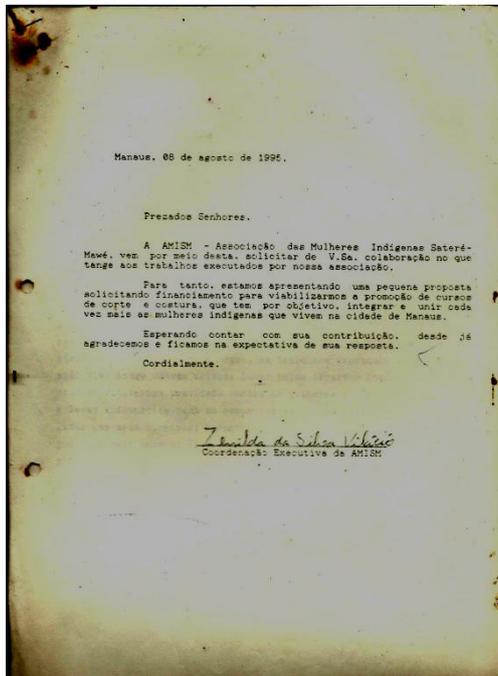
9 - Nazaré mandou uma calça 15 reais (LISTA DAS MULHERES QUE FORAM PAGAS COM PANOS. Manaus, 02/04/1996. ARQUIVO AMISM).

O projeto de corte e costura parece ter animado esse sistema de trocas de experiências, além de buscar garantir cursos de aprimoramento para as mulheres, e apoio para a compra de tecidos e outros materiais necessários para a confecção de roupas.

Visando dá uma consistência maior aos trabalhos desenvolvidos pela AMISM, é pretensão nossa para o ano de 1996, realizar curso de corte e costura para as mulheres indígenas residentes em Manaus/AM, e na Área Indígena Andirá-Marau. Para isso, contamos com o apoio das entidades que se desponham a nos ajudar a comprar os seguintes materiais (PROJETO CORTE E COSTURA. Manaus, 08/08/1995. ARQUIVO AMISM).

Os documentos reproduzidos mais abaixo (figuras 5 e 6, p. 120) são os da solicitação de apoio às entidades e relação discriminada dos materiais acima mencionados. Importante destacar que eram esses projetos articulados no âmbito da Associação como atividade de formação política do movimento, associados então à luta por geração de empregos, alfabetização bilíngue de crianças e adultos indígenas, bem como à manutenção e defesa de sua cultura e modos próprios de vida.

FIGURA 5 - Carta de Solicitação às entidades sociais. 1995.



Fonte: Arquivo AMISM.

FIGURA 6 - Lista de material para corte e costura. 1995.

MATERIAL PARA CORTE E COSTURA			
QDDE	UND.	MATERIAL	VALOR
32	Kg	Fano	640,00
20	Und.	Iãha	80,00
10	Dz.	Agulha p/máquina	50,00
20	Und.	Botão	66,00
50	Und.	Feixicle	100,00
20	Und.	Tesoura	120,00
20	Und.	Óleo p/máquina	60,00
10	Kg.	Renda	50,0
06	Dz.	Agulha de mão	120,00
SUB-TOTAL.....			R\$-1.286,00
DESPESAS IMPREVISTAS (5,0%)			64,00
TOTAL GERAL.....			R\$-1.350,00

Manaus-AM, 08 de Agosto de 1995.

Zenilda da Silva Vilacis
ZENILDA DA SILVA VILACIS
COORDENADORA.

*Anexo
Lista de presença de lideranças da AMISM

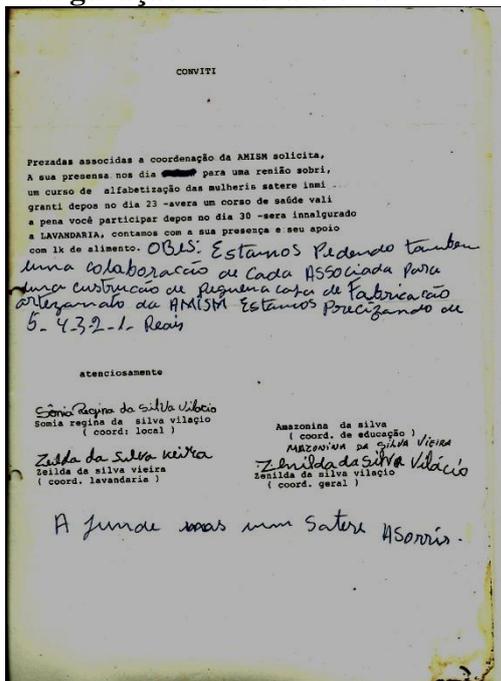
Fonte: Arquivo AMISM

Com o desenvolvimento do trabalho de articulação da AMISM, o número de mulheres e famílias Sateré-Mawé participantes na produção de artesanato cresce consideravelmente, abrindo espaço para novas reivindicações.

A Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé - AMISM - realiza trabalhos junto a 25 (vinte e cinco) famílias indígenas localizadas em diferentes bairros da cidade de Manaus. Essas famílias mesmo residindo já há vários anos em Manaus ainda mantem, vários aspectos de sua cultura. O trabalho da AMISM é no sentido de ajudá-las a planejar as suas atividades, tais como o fabrico de artesanato próprio de sua cultura (...). No rio Andirá, cerca de 40 (quarenta) mulheres desenvolvem seu trabalho com orientação da associação e, no rio Marau outras 29 pessoas realizam o mesmo trabalho (PROJETO PARA AQUISIÇÃO DE UMA LAVANDERIA. Manaus, 10/01/1996. ARQUIVO AMISM).

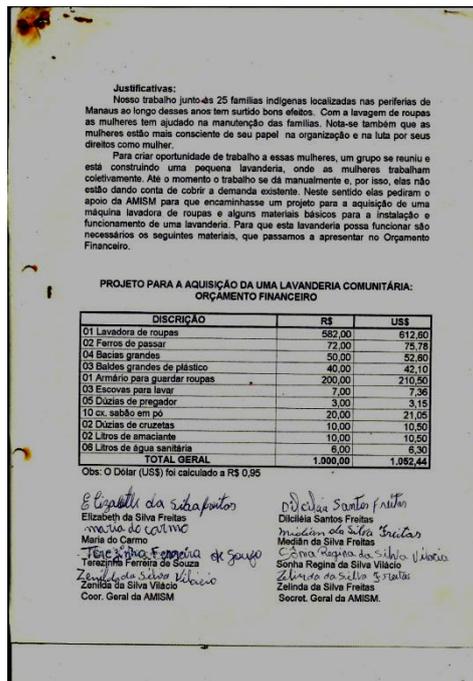
O Projeto para Aquisição de uma Lavanderia, apresentado pela AMISM a entidades que apóiam a causa indígena, tinha como objetivo possibilitar fonte de renda complementar ao artesanato. Era ainda outro objetivo almejado o de aos poucos conseguir formar um pequeno fundo de economias para a construção de espaço voltado à fabricação do artesanato, cursos de alfabetização, apresentação de danças, e rituais na cidade. Sem a informação precisa do período inteiro de duração do projeto, sabemos pelas fontes pesquisadas (ver figuras 7 e 8, p. 122), como esboço de carta-convite, da inauguração da Lavanderia da AMISM, possível naquele momento pelo apoio financeiro, inclusive para a compra de equipamentos, do CERIS - Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (RELATÓRIO DE FINANÇAS DA AMISM, 1996. ARQUIVO AMISM).

FIGURA 7 - Carta - Convite para Inauguração da Lavanderia.



Fonte: Arquivo AMISM.

FIGURA 8 - Projeto Lavanderia



Fonte: Arquivo AMISM

As reivindicações das mulheres da "base", durante os anos de 1995 e 1996, giraram em torno das dificuldades enfrentadas para a manutenção de suas roças, comercialização do guaraná, da farinha de mandioca e o plantio de outros alimentos, como feijão, milho, cará, abacaxi, cana-de-açúcar e melancia. A exploração dos atravessadores é colocada pelas mulheres como algo a ser superado por atividades comunitárias capazes de agregar valores de luta, união e resistência. Em reunião realizada para avaliação do movimento e planejamento de atividades, mulheres de comunidades do rio Marau dão o seu depoimento:

19/11/1996 - de manhã

Maciana falou que é a maior produtora agrícola de Vila Nova, mas o que deixa ela desanimada são os atravessadores. Estão enganando muito, ela colocou que em 1995 vendeu seis paneiros (urutu) de guaraná para o Sr. Milano, comprador internacional, mas até o presente momento ainda não tinha recebido o pagamento desse produto, este Sr. levou também outros produtos como por exemplo artesanatos. Ela falou também que o comércio de Maués não valoriza o produto deles, só troca com roupa usada, ela pede fiscalização porque os índios nunca vêem o dinheiro, somente mercadorias de baixa qualidade que são obtidas através de troca, como por exemplo roupas usadas.

Da Izolina falou que este ano de 1996 colheram um alqueire de cada produto plantado, mas foi muito pouco, estão também pedindo material agrícola porque elas não tem, os terçados delas não dá mais para trabalhar. Este ano os projetos de material agrícola da FUNAI e Município não chegaram até elas. Elas trabalham direto na roça e precisam desses materiais agrícolas para trabalhar, então falaram que é por isso que não tem sustento suficiente esse ano, elas estão querendo plantar dois equitares de milho e feijão.

20/11/1996

Tivemos trabalhos em grupos. A discussão desse dia foi sobre planejamento para o ano de 1997.

Vila Nova: uma roça

Monte Horebe: cria de galinha caipira

Nova Aldeia: corte e costura

Nova Liberdade: roça de milho

Aldeia Sateré dos imigrantes (aqueles que imigraram para Manaus): trabalhar com artesanatos incentivando as comunidades a valorizar os laços culturais, artesanais e valorizar as comidas típicas dos sateré.

Ficou acordado que o orçamento para a reunião do mês de março de 1997 seria feita com os nossos próprios recursos (RELATÓRIO PLANEJAMENTO DA AMISM DO MARAU. COMUNIDADE VILA NOVA, 18/11/1996. ARQUIVO AMISM).

A superação dessas dificuldades materiais dentro da comunidade implica imediatamente a valorização da própria cultura, política e de resistência, em diálogo e reconhecimento de que a escassez de recursos financeiros não é fruto de preguiça, irresponsabilidade dos associados, ou quaisquer explicações a partir de uma ideologia liberal capitalista, sendo antes consequência de uma divisão de classes, que pela ação daqueles “atravessadores” afeta os produtores sateré-mawé em todas as dimensões das suas atividades. Como se evidencia pelas figuras (9, 10 e 11, p. 124), a solução vem da organização e de experiências de solidariedade, por meio de mutirões de roçado, que além da força e do saber, compartilham instrumentos de trabalho.

FIGURA 9 - Mutirão

Comunidade: Santa Cruz Capela: Vila de Justo ANO: 1996 16/02/96

50 M ²	50 M ²	50 M ²
Elza de Justo 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije	M ² de Coato 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije	M ² Cucilaboa 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije
50 M ² Rosmária de Justo 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije	M ² Libra 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije 1 p. bota	50 M ² Rosmária 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije 1 p. bota
50 M ² Bernice 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije 1 p. bota	50 M ² Santa 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije 1 p. bota	50 M ² Rosaria 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije 1 p. bota
50 M ² Eliane 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije 1 p. bota	50 M ² Masari 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije 1 p. bota	50 M ² Chelting 1 Ancinha 1 Encada 1 Terçado 1 feije
50 M ²	50 M ²	50 M ²

Fonte: Arquivo AMISM

FIGURA 10 - Mutirão

Mulheres 12 pessoas da comunidade de Castanhol.

Este ano vai ter uma equitativa de roçado para 17 comunidades da comunidade de Castanhol 12 pessoas. Também plantaram 57 pés de cana, abacaxi 75 pés, cana 12 pés.

Aqui vai também os nomes das mulheres que estão envolvidas numa associação das mulheres AMISM.

- 01 - Francisca de Oliveira
- 02 - Elza Miguelis
- 03 - Maria Batista
- 04 - Maria Dominga Carvalho
- 05 - Maria de Souza
- 06 - Luciana Batista
- 07 - Graça Batista
- 08 - Zuleima Pereira
- 09 - Zuleima Pereira
- 10 - Evania Batista
- 11 - Marcelina Pereira
- 12 - Marcelina Batista Garcia
- 13 - Marcelina Pereira
- 14 - Justina Pereira
- 15 - Rosamaria de Oliveira
- 16 - Rosamaria Batista
- 17 - Ruth Batista

Fonte: Arquivo AMISM

FIGURA 11 - Mutirão

FACHINA DA RAÇA DA ANISM global = 0,00%

IVANILDA
ROSELI
M. FÁTIMA
HELLEN
SANTA
CRISTINA
JOSIEIDA
M. TRÊÇA
REGINA
JULIA
IVETH
IVANA
DEIZE
LUANA
ANDREZA
TEREZA
M. CRISTINA
ANAFILIA
VANDA
TUX LISOM

COLABORAÇÃO

IVANILDA 4 Litro farinha
JULIA 1 Lit - II -
FÁTIMA 1 Lit - II -
TEREZA 4 Lit - II -
SANTA 1 P Leite

ROÇAS e DEBULHAS DO ROÇADO DA ANISM em 25.10.96

- 1 MIZUEL
- 2 FELICIANO
- 3 DINELO
- 4 CAELIO
- 5 J. FILHO
- 6 SOLEIMAR
- 7 SERENIO
- 8 EDER
- 9 ILO
- 10 GILMAR
- 11 SERGE
- 12 RECLAS
- 13 NELO
- 14 LINDA

COZINHEIRO e COZINHEIRA

ROSEIMAR e M. VISITA

COLABORAÇÃO

M. CRISTINA 5 Lit farinha
SERENIO 2 Lit farinha
SERENIO 2 Lit farinha
SERENIO 2 Lit farinha

PESCADORES

NESTER
JEAN

Fonte: Arquivo AMISM

Enfrentando assim fortes contradições na experiência de plantar e distribuir os produtos de seu trabalho, empatando o aviltamento da espoliação por desvalorização de suas mercadorias e calote de comerciantes da região, mantém as indígenas sateré-mawé a continuidade de seus roçados e criação de animais, com viço de cultura que se reproduz pela defesa de relações de compadrio e amizade, vencendo politicamente a fome.

Foto 32 - Plantação de Melancia. 1998.



Fonte: Arquivo AMISM

Foto 33 - Capoeirão para Reflorestamento, 1997 **Foto 34 - Capoeirão meses depois, 1997**



Fonte: Arquivo AMISM.



Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 35 - Galinheiro de madeira, 1997.



Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 36 - Homem mostra frangos criados, 1997.



Fonte: Arquivo AMISM.

Os registros fotográficos dessas experiências expostas nas imagens acima arroladas (fotos 32 a 36, p. 124-126) resguardam relações sociais dotadas de beleza, fruto do trabalho e conhecimento que envolve muitos aprendizados e trocas, em evidente sentimento de alegria. É a luta pelo direito a terra, ao trabalho, à cultura, ao movimento que transparecem em todas essas imagens encontradas no Arquivo da AMISM, dando conta de que viver com liberdade e autonomia, e sem fome, mesmo em terras demarcadas, jamais deve contar com o acomodamento ou isolamento, exigindo antes união e organização política.

CAPÍTULO III

AMISM em defesa da vida: cultura, saúde e trabalho

3.1 AMISM: a criação do “pedaço” como luta

As mulheres Sateré-Mawé associadas da AMISM articulam a denúncia da exclusão imposta pela sociedade de classes ao mesmo tempo em que engendram seus espaços próprios de vida, dando visibilidade social para a condição de serem mulheres, pobres, mães, migrantes, oprimidas e exploradas, tendo ao longo de suas trajetórias de vida na cidade, no mais das vezes, negado o acesso ao trabalho e ensino formal (DIAS, 1984).

A primeira sede da AMISM, localizada no bairro da Redenção I, no Beco da Boa Esperança, passou a ser, pouco a pouco, para aquelas mulheres, e seus familiares, moradoras daquele e de outros bairros em Manaus, lugar de resistência e de convívio. Naquele espaço se reuniam para o trabalho com o artesanato, encontros e reuniões do movimento, formando laços de amizade e de compadrio para o enfrentamento das violências a que eram submetidas.

Numa grande área verde, utilizada então como lixão pelos moradores do Conjunto Residencial Santos Dumont (MATOS, 1996, p. 6), quinze famílias Sateré-Mawé, na década de 1990, criam um núcleo de resistência, dimensionando sentidos da sua luta por inclusão social pelo direito à moradia, à educação, à saúde, ao trabalho e à cultura.

Em 23 de janeiro de 1996, a AMISM, representando famílias Sateré-Mawé do bairro Redenção I, solicita, no âmbito da Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Meio Ambiente de Manaus (Sedema), autorização para a construção de duas malocas no local. Atenderiam então as edificações a necessidade de espaço para a confecção de artesanatos, e exposição dos mesmos para comercialização.

À:

SEDEMA (Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Meio Ambiente)

Att.: Sra.: RITA HAIKAL

Secretária Municipal do Meio Ambiente

Prezada Senhora:

Nós, índios Saterés, morando há quinze anos na AV. Norberto Gal entre os Conjuntos Santos Dumont e Hiléia, vimos solicitar de V. Sa., autorização para construirmos duas malocas, onde iremos confeccionar artesanatos e comercializá-los com os interessados em adquiri-los.

Senhora Secretária Municipal do Meio Ambiente, a construção das referidas malocas, resultam de duas preocupações básicas. A primeira é reafirmar a nossa cultura, cuja arquitetura tradicional representa um dos elementos primordiais. O outro motivo é atender as determinações do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis), SEDEMA e órgãos afins; que a área

onde moramos por se tratar de área verde do Conjunto Santos Dumont, não podendo ter construção em alvenaria que possam comprometer a flora existente. Apesar do tempo que moramos no local, nunca tivemos a intenção de destruir a flora existente, isso porquê entendemos que nós fazemos parte da ecologia, vale ressaltar que temos a necessidade de ocupar a citada área, pois somos ao todo 15 famílias totalizando 55 pessoas.

Com a intenção tão somente de reafirmar nossa sinceridade, anexamos a esta cópias das reportagens que comprovam a nossa luta e a necessidade de ocupação da área, e, relação das assinaturas em apêndice.

Agradecemos a atenção que certamente receberemos de Vossa Senhoria.

Atenciosamente,

Zenilda Vilácio

Coordenadora AMISM (SOLICITAÇÃO AMISM PARA SEDEMA. Manaus, 23/01/1996. ARQUIVO AMISM)

Observa-se do ofício encaminhado, a articulação de perspectivas de luta com tom de cordialidade e estratégia política evidentes, na afirmação do seu direito à moradia, ao trabalho e à manutenção da própria cultura, sinalizada em reivindicação de regularização daquela ocupação de área verde atendendo ao cumprimento de direitos fundiários dos moradores, além da necessária preservação ambiental do espaço por aquela Secretaria Municipal, “porquê entendemos que nós fazemos parte da ecologia”. A ideologia do "selvagem" e do "incivilizado", direta e indiretamente alimentada pela classe dominante e suas instituições na cidade, como polícia e imprensa atrelada ao governo, evidenciam prática de ocultamento de lutas e invisibilização da experiência política e institucional dos indígenas. A cultura das mulheres Sateré-Mawé, seu direito ao trabalho e de habitação na cidade, articulados no texto daquela solicitação como "parte da ecologia", demonstram um sentido amplo dos seus direitos, fazeres sociais e saberes na cidade como modo de vida global (WILLIAMS, 1979), contribuindo para a preservação do meio ambiente em áreas urbanas. O episódio dessa demanda faz lembrar de dimensões de luta articuladas por seringueiros do Acre, na década de 80, de dentro de seus modos próprios de vida na floresta, em relações entre cultura e natureza, também pela associação com indígenas que habitavam a região antes da chegada de migrantes ao local. A historiadora Maria Antonieta Antonacci (1994; 1999) trabalhando com os números de *Varadouro - Um jornal das selvas (1977-1981)*, imprensa nanica produzida no Acre, dentre outras fontes, observa que as estratégias de empate naquele momento articuladas por homens, mulheres e crianças, seringueiros e indígenas, são forjadas

com habilidade política a fim de superar, também pela perspectiva pacífica, enorme desigualdade na correlação de forças, evidentes por táticas selvagens e incivilizadas em operações policiais e de milícias privadas a mando de madeireiros latifundiários da região. A autora atribui aos movimentos populares da floresta daquele período um valor analítico capaz de nos auxiliar no processo de superação da dicotomia entre "sociedade" e "natureza", afirmando que os "recentes devassamentos socioambientais de grupos investidores na Amazônia (...) ao desajustarem modos de viver e de ser da região, potencializaram essas organizações populares." (ANTONACCI, 1994, p. 247).

Michele da Costa Portela (2004), em dissertação de mestrado, partiu das edições do mesmo jornal *Varadouro* para analisar as condições de vida de homens e mulheres da floresta no Acre. Sobre a resistência dos indígenas e a prática dos empates no período, trilhando rumos semelhantes aos pensados por Antonacci, a autora aponta que o movimento indígena é também protagonista na articulação e liderança da resistência ao avanço da exploração madeireira e agropecuária naqueles “anos de chumbo”, contribuindo para a consolidação do que mais tarde se designaria como a “Aliança dos Povos da Floresta” (PORTELA, 2004, p. 89).

Procurando não confirmar o lugar secundarizado que se reserva a participações e protagonismos históricos indígenas na cidade de Manaus por um processo presente de construção da memória que invisibiliza presenças e todo um campo de ação desses sujeitos, que então aparecem como desempregados, bêbados, doentes, indesejáveis, como o passivo social que jamais se resolve, acreditamos ser importante revalorizar pela pesquisa, trazendo para a análise de conjunto, o que poderia aparentemente parecer isolado, fragmentário, “sem relevante eco na história”. Em 01 de dezembro de 1996, as mulheres indígenas fazem nova reunião, e retomam o tema da área ocupada no bairro da Redenção I, registrando no relatório a necessidade de regularização daquela terra como lugar de moradia das famílias que ali estavam vivendo. Dessa vez, evidenciam as propostas descritas no documento a estreita correlação que fazem entre a defesa dos direitos da mulher e a luta por moradia na cidade.

Reunião das mulheres Sateré-Mawé em Manaus

No dia 01 de dezembro de 1996, vinte mulheres da AMISM se reuniram na maloca da coordenadora geral Zenilda, onde funciona de modo provisório como o Fórum da AMISM.

Temas da discussão: (...)

Direitos da Mulher:

- 1) Defesa dos direitos das mulheres Sateré-Mawé;
- 2) Direito a moradia, grupo para se reunir para pedir o documento desta terra.

Propostas para o ano de 1997: (...)

- Formar um grupo para ir até o prefeito e reivindicar o direito à terra dos Sateré-Mawé. (...)

Moradia e Infra-Estrutura:

- construir o barracão;
- legalizar o barracão em nome da Associação;
- reunir para decidir como vai ser o barracão;
- Formar uma comissão para ir atrás do presidente da URBAM para pedir ajuda para fazer o barracão;

(RELATÓRIO REUNIÃO DAS MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ.
Manaus, 01/12/1996. ARQUIVO AMISM)

Em março de 1997, a AMISM, seguindo o planejamento definido coletivamente a fim de "formar um grupo para ir até o prefeito e reivindicar o direito à terra dos Sateré-Mawé", encaminha solicitação para a construção de um Barracão Comunitário na área ocupada. Faz-se acompanhar então o ofício de breve histórico da comunidade e da organização das mulheres, ao mesmo tempo em que apresenta o seu esforço de diálogo também com outras instituições, como Pastorais da Saúde e Indigenista e Núcleo de Educação da UFAM, com as quais já havia naquele momento estabelecido parcerias, respectivamente para o atendimento à saúde e a realização de cursos de alfabetização para adultos e crianças.

ASSOCIAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ
COMUNIDADE INDÍGENA SATERÉ-MAWÉ - REDENÇÃO I

À PREFEITURA MUNICIPAL DE MANAUS

Gabinete do Ilmo. Senhor Prefeito de Manaus Alfredo Nascimento

Assunto: Solicitação de Material de Construção e Mão-de-obra para a construção de um Barracão Comunitário.

Manaus (AM), 10 de março de 1997.

Sr. Prefeito,

A Comunidade Indígena Sateré-Mawé, hoje habitante do Bairro de Redenção I, migrou para Manaus a partir da década de 70 em busca de emprego, educação e saúde. (...).

Na luta pela sobrevivência no espaço urbano nossa comunidade tem enfrentado muitos problemas como a falta de emprego, de escola, de atendimento à saúde, de moradia, além da discriminação e da falta de apoio dos órgãos públicos responsáveis pelo nosso atendimento. (...). O objetivo de nossa organização é discutir os problemas que nos afeta e buscar soluções em conjunto.

Sr. Prefeito, desde o ano passado, com apoio da Pastoral da Saúde e da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus estamos realizando Cursos de Saúde Alternativa (...). Acreditamos que essa é uma das formas de resolvermos os graves problemas de saúde que enfrentamos. (...). No início desse ano o nosso

projeto [Alfabetização de Adultos e Crianças, Núcleo de Educação da UFAM] foi aprovado e as aulas devem começar já na segunda quinzena do mês de março. Contudo, não temos um lugar adequado para a realização de tais cursos o que tem prejudicado muito o nosso trabalho (SOLICITAÇÃO AMISM E COMUNIDADE SATERÉ-MAWÉ À PREFEITURA DE MANAUS. Manaus, 10/03/1997. ARQUIVO AMISM).

Na leitura a contrapelo desses documentos observa-se evidente articulação de sentidos políticos amplos, pelos quais ficamos também sabendo, como experiência própria de luta e resistência na cidade daquelas indígenas, que "a saúde não é um conceito abstrato. Define-se no contexto histórico de determinada sociedade e num dado momento de seu desenvolvimento, devendo ser conquistada pela população em suas lutas cotidianas" (BRASIL: Ministério da Saúde. Relatório Final 8ª CNS. Brasília, 1986, p. 5). Por outro lado, pelo registro dessas fontes a AMISM recompõe valores de participação social, pois que, no processo de consolidação da democracia, é preciso haver cooperação e cumprimento do poder público dos direitos conquistados socialmente, como moradia, saúde e educação.

Importante ressaltar que o entendimento obtido pelas mulheres acerca de leis específicas, constitui-se como criação cotidiana de um trabalho político construído coletivamente em assembleias, encontros, seminários, fóruns de mulheres, mutirões. Durante o levantamento de fontes, no arquivo da AMISM, encontrei registros fotográficos dessas variadas formas de reunir-se. Documentação fotográfica produzida pelo olhar das próprias indígenas da associação, a análise de seu conjunto revela sentidos de memória e de práticas sociais capazes de desenhar pela força de seus elementos construções que desafiam o ideário totalitário de memórias instituídas no espaço da cidade.

O historiador Marcos A. da Silva (2003), discutindo relações entre memória e história que se explicam no campo das contradições da sociedade de classes, destacou que são, nesse espaço social de luta, outras potencialidades que se demonstram, "pouco palpáveis", fragmentárias, e por vezes dispersas, contudo "muito significativas para se entenderem tensões e alternativas, evidenciando que os grupos dominados, de forma eventualmente descontínua mas também intensa, preservam poderes" (SILVA, 2003, p. 67).

Buscando fortalecer possibilidades de entendimento dessas "tensões" vivenciadas na história e "alternativas" cotidianas propostas pelas indígenas da associação e seus participantes, apresento a seguir, uma sequência de registros fotográficos de diferentes encontros realizados pela AMISM, e de outros que tiveram sua participação. Por tais registros

dessas formas de união, compreendemos que, ao afirmarem experiências de saberes, as mulheres indígenas pelo exercício do encontro "preservam poderes" na cidade.

O tema do Encontro "*Mulheres indígenas Sateré-Mawé migrantes em zona urbana de Manaus*", realizado entre os dias 02 e 03 de abril de 2005, e apresentado em cartaz que se nota no plano de fundo da imagem (ver fotos 37 a 40, p. 133-134), remete-nos para dimensões de um passado demográfico operado por deslocamentos forçados, estimulados por megaprojetos econômicos, como a consolidação da Zona Franca de Manaus durante o período da ditadura civil-militar.

Foto 37 - Comunidade Sahu-Apé, 2005.



Mulher ao centro e demais participantes atentos ao momento do Encontro. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 38 - Comunidade Sahu-Apé, 2005



Grupo faz apresentação. Segurando o cartaz Fátima. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 39 - Comunidade Sahu-Apé, 2005

Mulheres escrevem em cartaz suas propostas.
 Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 40 - Comunidade Sahu-Apé, 2005

Mulheres, homens e jovens realizam atividade de leitura e escrita. Ao lado esquerdo, sentada de perfil, a matriarca Da. Tereza Sateré. Fonte: Arquivo AMISM.

Da análise desses registros fotográficos observamos que as indígenas associam então os temas da memória e das identidades de gênero, como "mulher"; de grupo social, como "indígena"; de etnia, como "sateré-mawé"; de origem, como "migrante", e, por fim, de espaço, como moradoras da "zona urbana de Manaus", quando souberam evidenciar o percurso social de suas trajetórias de migração em lutas pelo direito à saúde, pelo direito à cidade.

A respeito da articulação de "movimentos ou grupos sociais organizados" em prol de seus "projetos específicos", Marcos Silva considera que

(...) cabe pensar sobre o caráter infinito dessas identidades insatisfeitas com a história comumente trabalhada mesmo por eruditos especialistas e a simultaneidade de identidades que marca as experiências históricas. (...). Ligar memória a identidades, portanto, engloba também dar conta dessa multiplicidade, que quase nunca é harmônica, antes expõem tensões e disputas, as quais nem precisam se dar entre seres diferentes, porque uma mesma pessoa as suporta. Tal multiplicidade desfaz parcialmente as vontades totalitárias, (...), impedindo que a memória seja reduzida à unidimensionalidade de um poder com lugar fixo (SILVA, 2003. p. 76-77).

Cabe observar o crescente interesse de pesquisas sobre a organização e protagonismo na história de movimentos sociais na região amazônica, como demonstra a importante coletânea "Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro",

organizada por Alfredo Wagner Berno de Almeida e Emmanuel de Almeida Farias Júnior (2010). Dando visibilidade para as lutas sociais de sujeitos, homens e mulheres indígenas, que têm se articulado e resistido no tempo, construindo toda uma cultura de mobilizações étnicas que são patrimônio político por conquistas sociais amplas alcançadas na região, são esses trabalhos que entendem a história indígena na região como História do Brasil.

Boris Kossoy (1989) estabelecendo relações entre fotografia e história assinala que a imagem comporta o olhar do fotógrafo que seleciona, com a objetiva, aquilo que deseja tornar perpétuo no tempo, mas para o autor também pertence à foto o olhar daquele que se deixa fotografar, logo, a foto expressa a subjetividade de ambos, fotógrafo e fotografado. Nesse sentido, observamos pelo conjunto de fotos apresentadas, a multiplicidade de olhares de mulheres, homens, crianças, idosos e jovens que concentrados nas atividades do movimento revelam alegria, comprometimento e seriedade (ver fotos 41 a 45, p. 136 a 137). Muito relevante essa dimensão do trabalho registrada por movimentos para a área da saúde, haja vista, que a Lei 8.142 de 28 de dezembro de 1990 dispõe sobre a participação da comunidade no Sistema Único de Saúde, instituindo as conferências de saúde como espaços soberanos desse processo participativo e deliberativo em que vários segmentos da sociedade contribuem.

A Lei 9.836, de 24 de setembro de 1999, que criou os serviços de atenção básica na saúde indígena, e, posteriormente, a própria Portaria de criação da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), em 2010, reforçaram, como forma de garantir a transformação social do atendimento à saúde indígena, a necessidade de aprimoramento dos CONDSI (Conselhos Distritais de Saúde Indígena), instância de participação colegiada cujos membros eleitos provêm daquelas próprias comunidades.

Foto 41 - Comunidade Sahu-Apé, 2005.



Jovens preparam a comida para os participantes do encontro de mulheres migrantes da zona urbana de Manaus. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 42 - Comunidade Sahu-Apé, 2005.



As crianças também participam dos momentos de apresentação. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 43 - Assembleia da AMISM, em comunidade do rio Andirá. Barreirinha/AM, 2001.



Mulheres associadas da AMISM posam para a foto durante Assembleia geral. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 44 - I Seminário de Lideranças Indígenas Sateré-Mawé. Manaus, 2006.



Associada da AMISM discursa durante o Seminário realizado na sede atual da associação, no bairro da Compensa.

Foto 45 - Participação da AMISM em Encontro. Manaus, 2005.



Regina Sateré, filha de Da. Zenilda e atual coordenadora da AMISM, apresenta a associação. Em seu colo, sua filha Sandielly e ao lado, segurando o cartaz, sua filha Suelen. Fonte: Arquivo AMISM.

Outra dimensão importante que podemos apreender desse conjunto fotográfico é o entendimento dos espaços engendrados pelo movimento na cidade como um "pedaço" (MAGNANI, 1984), lugar social que organiza formas de luta e disputa, mas também espaço de celebração, diversão no cotidiano do movimento. Afinal, saúde não significa apenas a ausência de doença. E ninguém melhor do que os indígenas para afirmar o humor e o riso a partir de seus mitos dentro de um campo de organização sociopolítica todo próprio (CLASTRES, 2003)²². Assim, a AMISM, junto com outros movimentos sociais criou formas

²² Partindo da análise de dois mitos Chulupi, recolhidos no ano de 1966, na região do chaco paraguaio (*O homem a quem não se podia dizer nada; As aventuras do jaguar*), Pierre Clastres (2003, p. 147-166), em seu interessante texto intitulado "*De que riem os índios?*" observou que "não menos sérios para os que narram (os índios, por exemplo) do que para os que os recolhem ou leem, os mitos podem, entretanto, desenvolver uma intensa impressão de cômico; eles desempenham às vezes a função explícita de divertir os ouvintes, de

de convivência na cidade que se constituem como um "pedaço", correspondendo a uma determinada rede de relações sociais. Nas palavras do antropólogo José Guilherme Cantor Magnani:

O termo 'pedaço' designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos espaços familiares, porém mais densa, significativa e estável do que as relações formais individualizadas impostas pela sociedade (...). (...) Pertencer ao 'pedaço' significa ser reconhecido em qualquer circunstância, o que implica o cumprimento de certas regras de lealdade (...). Vê-se, desta forma, que a periferia dos grandes centros urbanos não configura uma realidade contínua e indiferenciada. Ao contrário, está repartida em espaços territorial e socialmente definidos por meio de regras, marcas e acontecimentos que os tornam densos de significações porque constitutivos de relações. (...). Essa malha de relações assegura aquele mínimo vital e cultural que assegura a sobrevivência, e é no espaço regido por tais relações que se desenvolve a vida associativa, desfruta-se o lazer, trocam-se informações, pratica-se a devoção (MAGNANI, 1984, p. 137-139).

É, portanto, num "pedaço" próprio (ver fotos 46 a 54, p. 139 a 146), nesses espaços de convivência e sociabilidades, que as mulheres indígenas da AMISM, e todos os demais parentes e amigos, têm amadurecido processos de transformação social que acontecem no interior de suas comunidades, tanto do ponto de vista positivo quanto negativo.

desencadear sua hilaridade. Se estamos preocupados em preservar integralmente a verdade dos mitos, não devemos subestimar o alcance real do riso que eles provocam e considerar que um mito pode *ao mesmo tempo* falar de coisas solenes e fazer rir aqueles que o escutam. A vida cotidiana dos "primitivos", apesar de sua dureza, não se desenvolve sempre sob o signo do esforço ou da inquietude; também eles sabem propiciar-se verdadeiros momentos de distensão, e seu senso agudo do ridículo os faz várias vezes caçar de seus próprios temores. Ora, não raro essas culturas confiam a seus mitos a tarefa de distrair os homens, desdramatizando, de certa forma, sua existência. (...). Quando os índios escutam essas histórias, naturalmente só pensam em rir, mas o cômico dos mitos nem por isso os priva de seu lado sério. No riso provocado aparece uma intenção pedagógica: enquanto divertem aqueles que os ouvem, os mitos veiculam e transformam ao mesmo tempo a cultura da tribo. Eles constituem assim *o gai savoir* dos índios." Ainda sobre o tema do cômico e do riso, e possibilidades de sua articulação como pesquisa em ciências sociais, conf.: BAKHTIN, Mikhail, "A cultura popular na idade média e no renascimento. O contexto de François Rabelais" (2002); BERGSON, Henri, "O riso. Ensaio sobre o significado do cômico" (1993); FREUD, Sigmund, "Os chistes e sua relação com o inconsciente" (1977); e SILVA, Marcos A. da, "Prazer e poder do Amigo da Onça" (1989).

Foto 46 - "Pedaço" da AMISM e parentes Sateré-mawé no bairro da redenção, final da década de 1990. Manaus.



Parentes e convidados comemoram aniversário. Sentada, ao lado esquerdo, está Nicole, amiga da AMISM e médica inglesa que muito contribuiu para os trabalhos da associação. Ao lado direito, Regina Sateré de calça amarela (filha de Da. Zenilda) fita com alegria sua convidada Nicole. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 47 - "Pedaço" da AMISM e parentes sateré-mawé no bairro da redenção, final da década de 1990. Manaus.



Por outro ângulo, crianças e familiares comemoram na festa de aniversário. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 48 - I Encontro de Mulheres Lideranças da Amazônia. Rio Branco/AC, maio de 2011.



Amigos indígenas da Amazônia participam do encontro. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 49 - I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia. Rio Branco/AC, maio de 2011.



Momento de integração entre as mulheres. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 50 - I Encontro de Mulheres Lideranças Indígenas da Amazônia. Rio Branco/AC, maio de 2001.



Festiva apresentação de músicos indígenas peruanos. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 51 - Comunidade Sahu-Apé, 2005



Casal se diverte durante Encontro de Mulheres Migrantes em Zona Urbana de Manaus. Fonte: Arquivo AMISM

Foto 52 - Comunidade Sahu-Apé, 2005



Mulher ralando o pão de guaraná para fazer o çapó. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 53 - Apresentação Projeto de Cerâmica. Aldeia Guaranatuba. Rio Andirá. Barreirinha/AM, 2001.



Associadas da AMISM, filhos (as) e familiares na Aldeia Guaranatuba durante reunião de apresentação do Projeto de Cerâmica. Ao fundo da maloca, vista para o rio Andirá. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 54 - Campanha de Mobilização Nacional "O Brasil que a gente quer são outros 500" Sem local, 2000.



Grupo de teatro faz apresentação nos fundos de uma igreja católica para a comunidade.
Fonte: Arquivo AMISM.

Magnani faz a análise de todo um vocabulário próprio que acompanha o cotidiano das relações sociais no "pedaço" que combinam laços de parentesco, vizinhança e procedência como: "chegado" (com quem se tem vínculos superficiais); "colega" (pessoa mais próxima, vinda de uma relação mais concreta); e por fim os termos "irmão", "tio" e "tia". Acompanhando os trabalhos da AMISM, frequentando a Associação e participando de encontros, reuniões, assembleias, observei que também há um vocabulário que identifica o "pedaço" dos indígenas na cidade, tornando-o denso "de significações porque constitutivos de relações". A designação "parente" é comumente utilizada pelos indígenas para se referirem aos amigos mais próximos ou mais distantes, marcando a presença de índias e índios na cidade. Embora pertençam a povos diferentes, no movimento todos são "parentes", todos estão unidos pela resistência. Também é comum a referência à alguém utilizando-se como forma de tratamento o nome do grupo étnico, como, por exemplo, "a colega sateré", o que proporciona reconhecimento cultural e respeito. É frequente, também, um modo que se tem de comunicar por meio de um gestual peculiar, um juntar dos lábios em formato de bico seguido de um quase imperceptível empurrão com a cabeça, a fim de se indicar algo, alguém ou

alguma direção. No "pedaço" interétnico atual da AMISM, localizado no bairro da Compensa II, além das formas de tratamento verbal e gestual entre os indígenas, chama a atenção a organização das ruas, totalmente irregulares, por vezes, tão estreitas que aí quase não se pode passar de carro, sendo inviável a passagem de ônibus. Durante os finais de semana, as calçadas de construção precária que se confundem com o asfalto das ruas, são ocupadas por cadeiras, mesas, churrasqueiras, pequenos comércios onde as pessoas se divertem, conversam e aproveitam para fazer um "extra". As crianças também se arriscam nesse "pedaço". Entre um carro e outro, uma moto, um ônibus, em ruas sem qualquer infra-estrutura de saneamento básico, brincam de bola, empinam pipa, ou percorrem pequenos trajetos em grupo para comprar um "bombom" (balas e doces) nas tavernas (pequenos mercados) do bairro. A presença de becos marca também a geografia do local, oportunizando o deslocamento por atalhos e caminhos alternativos (como o Beco da Paz, por onde podemos chegar pela parte dos fundos na sede atual da Associação. Também em sua sede anterior era em um beco, o da Boa Esperança, que se localizava a AMISM, então no bairro da Redenção).

José Agnello Alves Dias de Andrade (2012), em dissertação de mestrado, pesquisando formas de sociabilidade entre os Sateré-Mawé em Manaus, e seus entornos, partiu de uma rede de relações sociais existente entre 15 famílias da etnia, migrantes que a partir da década de 1970 participaram de ocupações em bairros da cidade, estabelecendo-se na década de 1990 na Redenção. Ao buscar caracterizar a etnografia urbana dos Sateré-Mawé pela dinâmica de vida dessas famílias migrantes, o autor oferece-nos a conformação de modos de circulação na cidade e formas de habitar. Mas vale destacar nesse trabalho, além do movimento de indigenização que o autor buscou explicitar, pelo levantamento etnográfico realizado, entre os anos de 2009 a 2012, que o "pedaço" dos Sateré-Mawé em Manaus atingiu uma territorialidade circunscrita em diferentes comunidades, tendo ao longo dos anos esses indígenas, assim como se deu com o aparecimento da AMISM, fundado muitos "pedaços". Desse processo, aos poucos os grupos familiares foram organizando-se em diferentes comunidades, e pode-se dizer que cada uma delas foi capaz de inventar o seu "pedaço" na cidade a partir de sua cultura e seus modos de vida, tais como as comunidades Y'apyrehyt e WaiKiru (ambas permaneceram no bairro da Redenção); as comunidades Hywy e Inhaã-bé (a primeira liderada pela matriarca Da. Tereza, e a segunda por sua filha Zeila, ambas localizadas no bairro Tarumã); a comunidade Sahu-Apé ("pedaço" situado no Município de Iranduba, próximo a Manaus, sendo sua tuxaua Zelinda, filha de Da. Tereza); por fim, a

comunidade Waranã (liderada por Zorma, outra filha de Da. Tereza, e localizada em Manacapuru, município também do entorno).

Também as relações entre famílias de diferentes etnias na cidade contribuem para o fortalecimento do "pedaço" indígena em Manaus. Em 2014, a 1ª Mostra Cultural Indígena em Manaus é organizada pela "comunidade" das etnias sateré-mawé, tikuna, munduruku e tukano. O encontro, com duração de quatro dias, contou com extensa e variada programação cultural, em oficinas de artesanato, rituais, palestras, documentários, fotografia, comida e bebidas tradicionais (ver figura 12, p. 144).

FIGURA 12 - Convite 1ª Mostra Cultural Indígena. Manaus, out. 2014.



O terceiro tocador de flauta, da esquerda para a direita, é João Paulo Tukano (liderança indígena) casado com uma "parente" sateré-mawé.
Fonte: Evelyne Mainbourg, 2014.

PROGRAMAÇÃO "1ª Mostra Cultural Indígena"

22 a 25 de outubro de 2014.

Local: Parque do Mindu

Dia: 22/10 – Comunidade Inhabé/AMISM

9h Abertura – Anfiteatro

9h às 16h Exposição de venda de produtos indígenas dos povos

Sateré-Mawé/Tikuna/Munduruku/Gente do Rio Negro – Chapeu de Palha

9h15 às 11h Palestra “Resistências da Cultura do Povo Sateré”/Pedro

Sateré – Anfiteatro.

9h30 às 11h30 AMISM Oficina de Artesanato Sateré-Mawé/Sonia Vilácio

(Sateré-Mawé) – Chapeu de Palha.

Dia: 23/10 – Comunidade Wotchimaucu

9h às 9h30 Apresentação Musical Tikuna/Grupo Wotchimaucu – Anfiteatro.

9h30 às 10h Apresentação Musical/Grupo Djüena Tikuna – Anfiteatro.

9h às 12h Exposição de venda de produtos indígenas dos povos
Satere-Mawe/Tikuna/Munduruku/Gente do Rio Negro – Chapeu de Palha
10h às 11h30 Palestra “Ritual da Moça Nova”/Deniziu Peres – Anfiteatro.

Dia: 24/10 – Associação dos Munduruku de Manaus

9h às 10h Palestra “Reconhecimento da Cultura Mundurucu”/Dobertino
Ribeiro Anfiteatro.

9h às 16h Exposição de venda de produtos indígenas dos povos
Satere-Mawe/Tikuna/Munduruku/Gente do Rio Negro – Chapeu de Palha
10h às 11h Conhecimento Tradicionais do Povo Mundurucu/Nath Macedo

11h às 12h Ritual: A União dos Povos Indígenas/Anfiteatro.

Dia: 25/10 – Comunidade Bayaroa

9h às 16h Exposição de venda de produtos indígenas dos povos
Satere-Mawe/Tikuna/Munduruku/Gente do Rio Negro – Chapeu de Palha

9h às 10h Palestra “Gente do Rio Negro – Comida e Bebida

Dessana/Deolinda Deakarapo – Anfiteatro.

14h às 15h Palestra “Gente do Rio Negro – Dança e Conhecimento
Tradicional Tukano/Justino Melchior – Anfiteatro.

15h às 16h Rituais: Kapwya/Carriçu/Mawacu/Japurutu.

3.2 Formas da Violência contra a Mulher Indígena

A constatação de múltiplas dimensões da violência de classe perpetrada contra a mulher indígena nos espaços da cidade aparece sob as vestes da desigualdade social e da discriminação. Nota-se ainda nas fontes pesquisadas que durante encontros realizados em espaços de convivência engendrados pelo próprio movimento, as mulheres da AMISM passaram ao escrutínio das manobras de opressão social e econômica, pelas quais vivenciam lugares sociais de degradação física e moral, exclusão social e negação de direitos. Izolina, Luzia, Da. Maciana, presenciando situações de alcoolismo que comprometem a vida futura de meninas jovens "de 10 a 15 anos", alertam para o risco social da prostituição.

Izolina, Luzia e dona Maciana colocaram sobre a bebida alcoólica que está muito na comunidade. Elas também disseram que as lideranças não tomarem logo as providências, no decorrer do tempo vai ter muitas meninas prostitutas, as meninas de 10 a 15 anos já estão bebendo (RELATÓRIO PLANEJAMENTO DA AMISM DO MARAU. COMUNIDADE VILA NOVA, RIO MARAU. Maués/AM, 18/11/1996. ARQUIVO AMISM).

De agricultoras e detentoras de saberes tradicionais, as mulheres indígenas são forçadas a sair de suas terras, sob a injunção de se submeterem na cidade de Manaus ao

trabalho como empregadas domésticas, operárias, lavadeiras, prostitutas. E mesmo aquelas mulheres que permanecem na "base", em terra indígena, demonstram pela experiência de exploração, que estão vulneráveis às relações de dominação, tanto quanto as suas parentes migrantes, realidade explicitada por anotações sobre Objetivos e Fins no Estatuto da AMISM, e em relatório de planejamento das comunidades do rio Marau.

Dos objetivo e fins

Estatuto

art. 3º - AMISM tem como objetivo e Fins:

(...)

II - Denunciar as violências praticadas contra as mulheres:

As Denucia que AMISM tem recebido é subi a bebida alcolica que está muito forte detro da rezeva. e está gerando muita violecía as mulhere estao sedo espacada. Pelos filho de 17 a 20 anos e pelo maridos: quando esta bebado (ANOTAÇÕES À MÃO. OBJETIVOS E FINS DO ESTATUTO DA AMISM. Manaus, s/d. ARQUIVO AMISM)

Direito de mulheres:

As mulheres falaram que está sendo desrespeitada a lei que diz no artigo 58 sobre a proibição de bebidas alcoolicas na reserva, e as mulheres estão sendo violentadas quando os maridos estão bêbados, os filhos e filhas de 10 a 15 anos estão pedindo dos líderes Sateré-Mawé e as demais autoridades competentes. As mulheres indagaram: as mães solteiras índias tem o direito de pensão dos filhos ou não? (RELATÓRIO PLANEJAMENTO DA AMISM DO MARAU. COMUNIDADE VILA NOVA, RIO MARAU. Maués/AM, 18/11/1996. ARQUIVO AMISM).

A possibilidade de se organizar em movimento, criar espaços de sobrevivência e meios para resistir na cidade e na "base", passam a ser alternativas reais de concretização para uma vida mais digna e menos sofrida. Ao longo de anos, essas experiências têm sido compartilhadas entre as mulheres indígenas da AMISM, que participam de reuniões em nível local, regional e nacional.

Em 2002, durante encontro nacional realizado em Brasília, Da. Zenilda, ao considerar a discriminação de parentes e companheiras submetidas à experiência de trabalhos servis prestados a "militares e freiras", ressalta a violência praticada contra a mulher indígena, que, nessas situações, ficam "por aí... perdidas", reduzidas à condição de objeto, sem "mais nem marido para ficar brincando".

Militares e freiras: eles levam as mulheres mais novas, mais bonitas e mais fortes para trabalhar lá [na cidade], com as freiras ou em casa de militares, para

ser domésticas, servir. Depois, elas ficam por aí... perdidas. E já não conseguem mais nem marido para ficar brincando. (Zenilda da Silva Vilacio – Sateré Mawé *apud* RELATÓRIO DO ENCONTRO AÇÕES AFIRMATIVAS. BRASÍLIA, 2002).

Os modos de funcionamento da sociedade local, o poder exercido pela sociedade capitalista, como os conflitos de terras acirrados pela presença de latifundiários e atravessadores de mercadorias, dos militares, missões religiosas, a escassez de alimentos, as pouquíssimas oportunidades de escolarização, de profissionalização e as relações de dominação, formam o quadro de realidades e injunções que levam à expulsão daquelas mulheres de suas terras, quando, para a afirmação de direitos e conquistas políticas mais amplas, passa a ser urgente “a desintrusão das áreas indígenas”.

A intrusão de militares, de foragidos, de contrabandistas traz muitos perigos na aldeia: oferecem um vestido colorido, um par de tênis e levam as meninas. Muitas se prostituem, ficam perdidas na cidade ou vão para o trabalho doméstico sem conseguir voltar. É necessário garantir a desintrusão das áreas indígenas.” (Irani Barbosa dos Santos – Macuxi *apud* RELATÓRIO DO ENCONTRO AÇÕES AFIRMATIVAS. BRASÍLIA, 2002, p. 59).

Arlete Bandeira, da etnia Krikati, em fala registrada naquele mesmo Encontro salvaguarda diversidades de organização sociopolítica de cada povo, observando, contudo, que "o nosso sofrimento é tudo igual" (Arlete Bandeira - Krikati *apud* RELATÓRIO DO ENCONTRO AÇÕES AFIRMATIVAS. BRASÍLIA, 2002, p. 64). As percepções e articulações de sentidos sociais e entendimentos históricos de mulheres como Izolina, Luzia, Da. Maciana, Da. Zenilda, Irani, e Arlete, fazem pensar em discussões amplas sobre o que seja a violência, tais como propostas por Marilena Chaui (1985).

(...) uma realização determinada das relações de força, tanto em termos de classes sociais quanto em termos interpessoais. Em lugar de tomarmos a violência como violação e transgressão de normas, regras e leis, preferimos considerá-la de dois outros ângulos. Em primeiro lugar, como conversão de uma diferença e de uma assimetria numa relação hierárquica de desigualdade com fins de dominação, de exploração e de opressão. Isto é, a conversão dos diferentes em desiguais e a desigualdade em relação entre superior e inferior. Em segundo lugar, como a ação que trata o ser humano não como sujeito, mas como uma coisa. Esta se caracteriza pela inércia, pela passividade e pelo silêncio, de modo que, quando a atividade e a fala de outrem são impedidas ou anuladas, há violência. (CHAUI, 1985, p. 35).

Os sentidos da violência contra a mulher indígena, evidenciados pelo seu próprio entendimento, expõem claramente "uma realização determinada das relações de força, tanto em termos de classes sociais quanto em termos interpessoais". A fim de analisar esses pontos, pode-se diferenciar a violência contra a mulher indígena, a partir das narrativas acima, ao menos em dois tipos: a violência de classe caracterizada por relações de dominação, "como conversão de uma diferença e de uma assimetria numa relação hierárquica de desigualdade com fins de dominação, de exploração e de opressão"; e a violência doméstica "como a ação que trata o ser humano não como sujeito, mas como uma coisa" caracterizada "pela inércia, pela passividade e pelo silêncio". Tanto em uma quanto na outra, há um processo em curso de coisificação da mulher indígena, pois, como podemos alcançar pelas fontes apresentadas a seguir, o sentimento de medo de denunciar a violência, seja ela de que tipo for, tem impedido as mulheres de falarem sobre as ameaças, os perigos já instalados e aqueles iminentes, anulando a experiência vivida a partir de um processo de naturalização de forças desiguais.

Em 27 de fevereiro de 1997, Da. Zenilda envia uma carta à sua amiga Eliane Potiguara, coordenadora da Rede de Mulheres Indígenas GRUMIM, coletivo que muito apoiou a AMISM, durante os anos iniciais de sua formação. Na carta, Zenilda expõe à Eliane, a principal dificuldade enfrentada para reunir dados sobre as violências praticadas contra as mulheres indígenas: o medo que sentem da denúncia.

Prezada Amiga. Eliani

(...)

O levantamento que você pediu da violencia contra mulheris indigenas não foi pusiveu comseque dados porque elas tem medo de dar denuncia de violencia que a contese com elas, com tudo eso aenda estou trabalhando para recadar dados de violencia comtras mulheris.

(...)

Abraços para os menino e para você com muito carinho cen mais nada de sua Amiga SATERÉ.

Zenilda da Silva Vilácio

Manaus: 27 de fevereiro de 1997. (CARTA À AMIGA ELIANE POTIGUARA. Manaus, 27/02/1997. ARQUIVO AMISM).

Em anotações feitas em relatório sobre a IV Assembleia da UMIM - União de Mulheres Indígenas Mura, grupo de mulheres então apoiado em suas lutas pela AMISM,

situações de violência doméstica associadas ao medo da denúncia também foram observadas e registradas.

(...) Hoje em dia as mulheres de tanto seres espancada sofridas elas também se tornaram violetas. Mas para se defender. E por isso que os homens não estão muito de acordo. As mulheres fazem cupri os artigos que dizem a respeito dos seus direitos na constituição. E na cultura indígena os homens também não estão de acordo que as mulheres se organizam para procurar os seus direitos. Desde que ouvi a germinação da civilização no meio dos índios surgiu a violência e estupros e assassinatos. Só que as mulheres têm medo de denunciar. Elas preferem sofrer em silêncio. (RELATÓRIO DE VIAGEM IV ASSEMBLEIA DA UMIM - UNIÃO DE MULHERES INDÍGENAS MURA, s/d. ARQUIVO AMISM).

Impressiona o alcance humano e histórico dessas narrativas, com força expressiva que redime o passado, em trabalho social da memória pelo uso de uma fala própria, com a força de evidenciar num texto conciso e propositivo a história contraditória e ambivalente que é marca da sociedade de classes. Somada à experiência do medo, há, nessas anotações, a percepção de uma mudança no comportamento das mulheres que sofrem violência, as quais, na tentativa de defender-se de espancamentos, acabariam por também se tornar violentas. Por essa razão, as suas lutas por direitos caíam em descrédito junto aos homens indígenas, repercutindo em desvalorização do movimento de mulheres no interior das comunidades. Tais fatos aparecem articulados, por um lado, com a observação de que na cultura indígena os homens não estariam de acordo com a militância das mulheres, e, por outro, com esclarecimentos históricos sobre o próprio projeto de colonização responsável por introduzir, no meio indígena, "violência, estupros e assassinatos". A violência produzida por relações de dominação, assim como a violência doméstica, aparecem aí historicamente imbricadas, não separadas uma da outra como acontecimentos isolados. Para as mulheres da AMISM, toda a luta contra tais violências deve ser combatida pelo cumprimento dos direitos conquistados historicamente na Constituição, processo entendido por elas como conquista social que foi capaz de pressionar nos processos de transformação da história um conjunto determinado de relações de força em termos interpessoais (entre homens e mulheres no dia-a-dia das comunidades) e na sociedade de classes.

Ainda a partir da afirmação naquela fonte de que "na cultura indígena, os homens também não estão de acordo que as mulheres se organizem para procurar seus direitos", exige problematização o lugar social e político ocupado pelas indígenas na organização das

chamadas culturas tradicionais. Sônia Lorenz (1992), ao identificar nuances da participação da mulher no *fábrico* do guaraná, fruto cujo cultivo entrelaça simultaneamente "*corpus* mítico", espaço doméstico e público na história da cultura Sateré-Mawé, oferece algumas pistas para refletirmos sobre o trabalho das mulheres Sateré-Mawé no interior de suas comunidades, bem como a repercussão de se organizarem como movimento no tempo presente²³.

Importante observar que a participação das mulheres "na vida social" na cultura Sateré-Mawé, segundo a descrição de Lorenz, parece estar resguardada ao domínio que se estende do "*corpus* mítico" até o espaço doméstico. Ressonância temporal que como podemos notar no paralelismo traçado pela autora entre *Onhiámuáçabê*, mulher mítica que lava e ressuscita o filho morto na "História do Guaraná", e a lavagem dos "*pães* de guaraná" para produzir o çapó, bebida muito apreciada pelos Sateré-Mawé, feita à base de guaraná e água, e preparada, segundo a tradição, pelas mulheres adultas e já casadas. Outra evidência ordenadora das relações tradicionais de gênero seria o exercício da pajelança, atividade de valor público atribuída exclusivamente aos homens na cultura Sateré-Mawé. No entanto, nessa mesma cultura, em alguns mitos, a função de pajé estaria reservada às mulheres.

Pela problematização das fontes aqui arroladas é de se supor que a busca por direitos das mulheres indígenas, tornada pública nos espaços de convívio nas comunidades, pode encontrar resistência interna por opiniões masculinas, justificando sua oposição pelas práticas de tradição inerentes à própria história dos Sateré-Mawé. Desse modo, afirmam os homens dever ficar o papel social das mulheres circunscrito ao *corpus* mítico, e suas versões no espaço doméstico.

²³ As mulheres Sateré-Mawé estão representadas, em síntese, no *corpus* mítico Sateré-Mawé pelas figuras femininas de *Uniaí*, *Onhiámuáçabê* e *Unhanmangarú*, que são ora irmãs de *Anumaré* - Deus, ora irmãs de *Ocumaató* e *Icuaman* - os irmãos gêmeos. Estas mulheres míticas possuem um leque de atributos e prerrogativas, que encontram ressonância na vida cultural Sateré-Mawé, mesmo que de forma invertida ou oposta. É seguindo esta trilha que podemos entender a participação das mulheres no *fábrico*, precisamente na lavagem dos *pães* de guaraná, uma vez que elas estão ocupando a posição de *Onhiámuáçabê* na "História do Guaraná" - a mulher-xamã, esposa e mãe. *Onhiámuáçabê*, através de práticas xamanísticas, 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, e ressuscita seu filho - o primeiro Sateré-Mawé, fundando a sociedade. É interessante notarmos que na sociedade Sateré-Mawé cabe exclusivamente aos homens a função de pajés, ao contrário de alguns mitos, onde esses papéis são reservados às mulheres. Da mesma forma, a vida social reserva aos homens a tarefa de beneficiar o guaraná, quando no mito é função da mulher cuidar do guaraná. Provavelmente, são estas inversões que permitem a quebra de tabu na divisão sexual de trabalho no *fábrico*, resguardando para as mulheres a continuidade das suas funções míticas na vida social (LORENZ, 1992, p. 64-65. grifos da autora).

Michelle Zimbalist Rosaldo (1979) demonstrou a partir de uma série de estudos antropológicos feitos em diferentes comunidades de diversos lugares do mundo, que a desigualdade entre os sexos não acontece apenas nas sociedades ocidentais. Comparando essas pesquisas, a autora afirma que nas culturas tradicionais também haveria uma supervalorização das atividades e papéis masculinos, em detrimento dos papéis sociais femininos.

Mas, o que seja mais notável e surpreendente é o fato de que as atividades masculinas, opostas às femininas, sejam sempre reconhecidas como predominantemente importantes e os sistemas culturais dêem poder e valor aos papéis e atividades dos homens (ROSALDO, 1979, p. 35).

Por tais estudos antropológicos, Rosaldo observa que a esfera pública parece ser quase sempre dominada pela presença masculina, ficando à margem a mulher em rituais e atividades, como a caça e a pesca. À mulher estaria reservado o espaço doméstico, e todas as atividades concernentes à sua manutenção perante o grupo, fato que nem sempre lhe garantiu igualdade de expressão nas decisões políticas de sua comunidade²⁴.

Rosaldo, pesquisando sobre culturas tradicionais, ainda que em tempos históricos diferentes, contribui para refletirmos sobre a organização de mulheres indígenas, conforme se evidencia pelo relatório da Assembleia da UMIM acima transcrito. São perspectivas de consolidação de formas e estratégias de luta em campo social disputado também por homens indígenas. Já Marilena Chaui (1985), ao discorrer sobre as dicotomias existentes entre espaços doméstico-privados e espaços públicos, recupera reflexões sobre a cultura aché-guaiaqui observadas em pesquisas de Pierre Clastres:

Segundo o relato de Clastres, o peso esmagador da vida comunitária, a impossibilidade de definir-se como individualidade e de possuir identidade

²⁴ Expressões culturais da desigualdade sexual podem estar associadas à economia, mas frequentemente são encontrados em outros domínios de atividades. Entre os arapesh, estudados por Mead (1935, 1971), os papéis do homem e da mulher são vistos como cooperativos e complementários, mas uma esposa é considerada pelo seu marido como uma irmã e durante os rituais masculinos dominantes (quando o homem toca flautas secretas) ela tem de agir como uma criança ignorante. Entre os vizinhos Tchambuli (Mead, 1935), as mulheres eram negociantes controlando a economia familiar, já os homens eram artistas e especialistas em rituais, e embora as mulheres tivessem pouco respeito pelos segredos masculinos, elas ainda achavam necessário aderir e se engajar na ordem ritual que as caracterizava como inferiores aos homens, na moral e no conhecimento. (...). Mesmo os Iroquis quem, segundo Murdock, "de todas as pessoas da terra se aproximam mais intimamente da forma hipotética de sociedade conhecida como matriarcado" (1934:302), não eram governados pelas mulheres; lá as mulheres poderosas podiam instituir e destituir suas leis, mas os chefes Iroquis eram homens (ROSALDO, 1979, p. 36).

diferenciada, conduzem a um ritual masculino de extrema importância, qual seja, os cantos noturnos solitários. Os homens, reunidos, entoam cantos, mas cada qual entoa *seu* canto próprio, todo ele na primeira pessoa do singular, em nome de um "eu" que o cantor afirma ser mais forte, mais bravo, mais belo. Ora, Clastres não relata algo semelhante para as mulheres dessa cultura. Pelo contrário, seus cantos são sempre coletivos, ligados ao trabalho e ao pranto, como se não possuíssem esse "eu" que se insurge e pede a palavra nas noites de vigília (CHAUI, 1985, p. 33. grifo da autora).

No que diz respeito às "expressões culturais da desigualdade sexual", Marilena Chaui (1985, p. 33) faz uma ressalva ao apontar que "a mera localização das mulheres no espaço doméstico-privado", decerto, não caracterizaria "uma violência contra *as mulheres*". Para a autora, o que define o "espaço doméstico-privado" como lócus da violência, é sua identificação como lugar da "*privação*", quando homens e mulheres circunscritos ao espaço privado estão privados "da relação com os outros pela palavra e pela ação na construção e nas decisões concernentes ao mundo comum, isto é, à existência política" (1985, p. 33). As mulheres da AMISM, em linha de articulação política por experiência e reflexões próprias, encontram por outros caminhos sentidos desse mesmo pensamento, ao reivindicarem diante de um coletivo o reconhecimento de suas participações nos processos de decisão relativos aos direitos indígenas, em pauta nos espaços públicos mais amplos. Nesse percurso, as mulheres têm sinalizado para a escolha e resistência em não suportarem em silêncio nenhuma forma de opressão. Observado por outro prisma, o silêncio e o medo da denúncia, mencionados nas fontes acima citadas da AMISM, também podem ser vistos como forma de reação à violência institucional, pois as mulheres indígenas nem sempre recebem o atendimento necessário para o enfrentamento de situações vivenciadas em casos de violência doméstica. Em 18 de agosto de 1996, durante reunião da Associação, é arrolado o caso de uma agressão sofrida, bem como o desfecho sem sucesso na tentativa de formalização da denúncia na Delegacia de Mulheres.

RELATÓRIO

REUNIÃO DAS MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ

Data: 18 de agosto de 1996

Local: Bairro da Redenção

(...)

Assuntos discutidos: Saúde; educação; moradia; alternativas de sobrevivência e violência contra as mulheres;

(...)

Violência contra as mulheres indígenas:

Em decorrência da agressão sofrida por uma das mulheres indígenas no dia anterior, ou seja, esta foi empurrada por seu marido e sofreu um corte na perna pois caiu em cima de uma lata, a mesma moça já havia apanhado uma vez e assim quebrou o nariz. Este foi um motivo de muita discussão entre as mulheres que achavam que a coordenadora da AMISM deveria tomar alguma providência. Bem, ela decidiu tomar providências se a vítima concordasse, e assim foi feita uma pesquisa com a vítima e ela concordou que a AMISM como organização deveria tomar alguma providência e assim, uma das mulheres indígenas telefonou para a delegacia das mulheres e a delegada lhe disse que este era um caso para a FUNAI que tratava de índios (RELATÓRIO REUNIÃO DAS MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ. Manaus, 18/08/1996. ARQUIVO AMISM).

Da narrativa dos desdobramentos indicados pelo próprio relatório, o relato das agressões físicas sofridas pela "moça", a mobilização do grupo para a tomada de alguma providência pela Associação, o encorajamento da "vítima" para a denúncia, a ligação telefônica feita à delegacia de mulheres e a resposta de desdém da delegada (mulher), dizendo ser "um caso para FUNAI que tratava de índios", evidenciam-se alguns temas concernentes às dificuldades enfrentadas pelas mulheres indígenas no combate à violência doméstica. Sendo um deles o fato de que a luta por direitos exige a superação de uma série de contradições sociais a serem ainda superadas, como a discriminação e o racismo étnico.

A negativa de acolhimento daquele caso de violência doméstica pela referida Delegacia de Mulheres, observando então a delegada tratar-se o atendimento ao indígena de competência exclusiva da FUNAI, é a expressão de práticas de exclusão social ainda mais ampla dessas mulheres na cidade de Manaus. De processos de restrição territorial, vividos ao longo da história, a exemplo dos descimentos, escravidão indígena, aldeamentos e migrações forçadas, observa-se no tempo presente a persistência de outras injustiças e novas exclusões, agora pela tentativa de vinculação do tema dos direitos humanos indígenas exclusivamente à FUNAI.

Ao destacarmos da narrativa que a agressão sofrida pela "moça (...) foi um motivo de muita discussão entre as mulheres" busca-se evidenciar aqui perspectivas da constituição de fortes laços de solidariedade no grupo, tema constante em debates pelos movimentos populares de mulheres no enfrentamento de violências de gênero. Pelo tema da solidariedade,

o que passa a ser profundamente discutido pelo movimento é a situação desigual da mulher indígena na sociedade de classes, que é apenas transformada no momento em que relações de submissão e de opressão, práticas sociais de dominação, encontram o obstáculo e a resistência da organização pelas próprias mulheres (GOLDMAN *apud* SOUZA-LOBO, 2011, p. ?).

Elizabeth Souza-Lobo (2011), pensando sobre práticas de constituição de laços de solidariedade a partir de processos sociais construídos por movimentos populares de mulheres no combate à violência de gênero, como reivindicação por melhorias nas condições de vida e superação de carências pelo consumo de bens públicos, observa que

(...) a constituição do movimento implica a problematização do processo mesmo de formação do coletivo, a formulação da demanda e as implicações desse momento em que, ao mesmo tempo, uma necessidade é interiorizada e se transforma em reivindicação, voltando-se para fora do indivíduo, estendendo-se como reivindicação coletiva que supõe uma *solidariedade* (SOUZA-LOBO, 2011, p. 222, grifo meu).

No entanto, contestando uma relação de causalidade que poderíamos supor entre a violência sofrida, a necessidade de superação de carências sociais, o consumo de bens públicos e as práticas de solidariedade, Souza-Lobo esclarece a dinâmica pela qual o movimento se constitui como *sujeito político* no enfrentamento de práticas sociais dominantes, como a violência contra a mulher.

Mas a própria reconstituição dos movimentos mostra em que medida a emergência da demanda supõe a formulação coletiva da demanda - que já não é mais uma reivindicação imediata e isolada, mas passa pela construção da noção de direito, pelo reconhecimento de uma coletividade de iguais. São essas várias faces inseparáveis que, juntas, fazem do movimento não apenas um portador de reivindicações, mas um *sujeito político* (SOUZA-LOBO, 2011, p. 223, grifo meu).

Como exercício "de uma coletividade de iguais", a solidariedade é inventada a cada tempo pela AMISM como espaço humano ampliado de lutas e disputas, engendrando possibilidades de enfrentamento da violência contra a mulher pela amizade política e pela união na cidade. Nesse movimento, "as mulheres são o símbolo da vida cotidiana e dela partem para uma experiência de autorreconhecimento na *igualdade* e na *solidariedade*" (SOUZA-LOBO, 2011, p. 223, grifos meus).

Em 03 de setembro de 1996, pouco tempo após o caso de violência doméstica arrolado em relatório da AMISM (acima mencionado), as indígenas encontram-se novamente

a fim de criar estratégias dentro de suas possibilidades como movimento para driblarem dificuldades de acesso ao transporte, principalmente, quando estavam diante de casos de saúde na comunidade considerados urgentes, como "parto", "acidentes" e violência contra a mulher.

No dia 3-9-96 -

As mulheres de Manaus sentaram p/ discuti subi trasporte Para os Sateré Mawé que mora na cidade. Para que é esse trasporte e para levar as mulhere no Hospital para fazer o parto E quando Estiver Doente: de um Acidente. As veze as mulheres são violentada e precia para leva essa mulheres. não tem como até a Delegacia de Mulher para Denucia. Porque a Funai²⁵ muitas da vezes o trasporte está ocupado e não atendem e mesmo tenho um precoseito - que os índio que vem na cidade A Funai não da Assentência (ANOTAÇÕES DE REUNIÃO. MANAUS, 03/09/96. ARQUIVO AMISM).

Em momentos de emergência, como evidenciam essas fontes, era necessário superar não só a falta de estrutura de uma possível assistência da FUNAI, quando "muitas das vezes o transporte está ocupado", como também o enfrentamento da discriminação vivida pelas indígenas migrantes dentro do próprio órgão indigenista: "e mesmo tem um preconceito, que os índios que vêm para a cidade, a FUNAI não dá assistência". Ainda que diante de uma assistência precária à saúde, somada ao preconceito e dificuldades financeiras para acessar um transporte digno, a preocupação das indígenas em garantir mobilidade na cidade alcançava outras dimensões de igual importância para a organização daquele coletivo. Atendidas as situações de emergência em casos de saúde, priorizava a AMISM o custeio de passagens de ônibus ("de ida e volta") das associadas e de mulheres de outros bairros convidadas para reuniões.

Orçamento da reunião de 01/12/96:

(...)

Transporte urbano (10 reais para convidados):

Morro da liberdade: duas mulheres;

Novo Israel: duas mulheres;

Armando Mendes: quatro mulheres;

Antonio Aleixo: quatro mulheres;

Coroado: quatro mulheres;

Para as associadas voltarem foram pago as passagens de ida e volta de transporte urbano: 16,40 reais (REUNIÃO DAS MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ. Manaus, 01/12/96. ARQUIVO AMISM).

²⁵ Em 1996, a FUNAI e a FNS (Fundação Nacional de Saúde) eram as instituições federais responsáveis pelo atendimento da Saúde Indígena. Já havia, naquele momento, debates no sentido de regularizar a Saúde Indígena, dentro do próprio SUS, algo que se concretiza com a promulgação da Lei 9.836/1999, conhecida como Lei Sérgio Arouca (a respeito, ver capítulo I).

Empenhadas no debate acerca dos direitos da mulher previstos na constituição, como a pensão alimentícia, as indígenas se perguntam: "as mães solteiras índias tem o direito de pensão dos filhos ou não? (RELATÓRIO PLANEJAMENTO DA AMISM DO MARAU. 19/11/96. ARQUIVO AMISM). O interesse na discussão estende-se às mulheres "que são separadas de seus maridos e que têm filhos para criar", tanto de casamentos desfeitos de índios com índias, quanto de homens não índios separados de mulheres índias (RELATÓRIO DO ENCONTRO DO CONSELHO FISCAL DAS MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ, Aldeia Ponta Alegre, Rio Andirá. 03/07/96. ARQUIVO AMISM). Em resposta a esse debate, como evidenciam as anotações sobre o art. 3º do Estatuto da própria Associação, inciso "IV- Conscientizar as mulheres a lutar por seus direitos", a AMISM passou a incluir como ponto de pauta, durante os encontros, a discussão sobre a importância do registro civil de nascimento, como um direito que dá acesso a outros direitos (BRASIL: Registro civil de nascimento dos povos indígenas no Brasil/Secretária de Direitos Humanos, Fundação Nacional do Índio FUNAI/MJ, 2014).

Dos objetivo e fins

Estatuto

art. 3º - AMISM tem como objetivo e Fins:

(...)

IV - Conscientizar as mulheres a lutar por seus Direitos:

AMISM esta lutando pelo direito com o pensão alimeticimos das criação menoris tanto como mãe casada ou mãe solteira levando os pai a registra os seu filho; ou reconhecer juridicamente: tanto como branco casado com india ou indio com indias (ANOTAÇÕES SOBRE O ESTATUTO DA AMISM. MANAUS, s/d. ARQUIVO AMISM).

As práticas de ocultamento de sentidos da memória indígena, operadas em torno do registro civil de nascimento, relembram episódios frequentes da história indígena ocorridos durante o século XVII, como os batismos da igreja católica aplicados em massa às mulheres, crianças e aos homens indígenas, obrigando-os a adotarem nomes cristãos²⁶. Mescla-se a essas práticas sociais de dominação, o longo período, em que órgãos indigenistas e não indigenistas, como os cartórios civis, operaram segundo a lógica do preconceito e da discriminação étnica, obstruindo direitos, e, conseqüentemente, dificultando o acesso devido das indígenas ao registro civil de nascimento de seus filhos. Patrícia Carneiro (2010) discorrendo acerca dos

²⁶ A respeito desse tema, consultar MONTEIRO, Jonh Manuel. op.cit. 1994, p. 159-170.

"direitos linguísticos", assegurados aos indígenas na constituição de 1988, faz as seguintes considerações:

Apesar da nossa Constituição ser a abonadora de direitos aos indígenas, ainda estamos em processo de construção para o exercício pleno dos direitos. Um desses direitos a exercer é o direito ao próprio nome. (...).
No caso específico dos indígenas, encontramos-nos ante uma situação de invisibilidade dessas pessoas, ante às instituições, para o exercício de direitos civis; uma invisibilidade causada em parte pelo isolamento geográfico, pelas condições históricas e também pela dificuldade de registro encontrada pelos indígenas quando decidem realizá-lo (CARNEIRO, 2010, p. 162-163).

Apesar dessa "invisibilidade", uma das conquistas do movimento indígena consistiu, justamente, em instituir nos espaços de convívio engendrados na cidade, processos de autoafirmação étnica e exercício de cidadania, ao adotarem esses sujeitos, e seus familiares, prenome na língua de origem²⁷, ou prenome na língua portuguesa acompanhado de sobrenome que identifica a etnia a qual pertencem, como os das lideranças Zenilda Sateré, Maria Miquelina Tucano, Mara Kambeba, Maria do Carmo Wanano. Tais exercícios de

²⁷ Sobre o uso dos nomes na língua Sateré-Mawé por moradores da comunidade Sahu-apé (Iranduba/AM), destaco aqui levantamento realizado pela autora Solange Pereira do Nascimento (2008, p. 2): "Os membros da família da cacique [Zelinda, irmã de Da. Zenilda/AMISM] na língua Sateré são: Benedito – Acef (vovozinho); David – Karamin (curumim); Elizabeth – Diridiri (Jacaré); Francinilde – Yungan (nome da etnia tukano em Sateré); Geizi Evellyn – Pureh (ratinha-do-mato); Genilza – Auiká (macaco guariba); Genoveva – Tuiri (inambu-relógio); Ismael – Sahu (tatu); Jailson - Mukiú (caroço de ingá); Jéssica – Karaiuí (branca); Joab - Wató hin (onça pequena); João – awató (onça); Jonatan – Anehu (lagarto); José Maria – Carrató (bom); Lucemir – Uriurú (batata); Luciane - Piã hin (menina pequena); Luciléia – Kabuga (bocó); Luísa – Himbá (tamanduá); Maria Lenice – Wengiá (formiga-de-cabeça-brilhosa); Midian – Piã (menina); Misael – Wauori (jabuti); Waitá – (passarinho); Wellington – Moi (cobra-grande); William - Nhõn (bolinho de farinha); Zelinda – Bacu (peixe baiacu); e Zelinda Neta – Kiã (aranha).

Sobre o direito ao nome próprio "(...) os nomes tradicionais indígenas devem ser considerados no ato do registro civil de nascimento. Muitas vezes as indígenas e os indígenas não conseguem registrar os nomes desejados por preconceito ou falta de informação dos registradores. A lei brasileira proíbe o registro de nomes que possam expor a pessoa ao ridículo (art. 55 da Lei n.º 6.015 de 31 de dezembro de 1973). Mas os indígenas não são causa de vergonha. São motivo de orgulho, podem e devem ser usados. Nomes como Kayawi Kanamawa, Sonia Paresi, Metuktire Txucarramãe, Jurandir Tseré ubuõ, Tseremõdzadzu Tsahõbõ e tantos outros refletem a cultura de cada povo e ao mesmo tempo a riqueza de nosso país. A vontade de adotar o nome indígena deve ser respeitada. (...) A resolução conjunta CNJ/CNMP n.º 03/2012, em seu artigo 2º, assegura que 'deve ser lançado, a pedido do apresentante, o nome indígena do registrando, de sua livre escolha, não sendo caso de aplicação do art. 55, parágrafo único da Lei n.º 6.015/73.' § 1º. No caso de registro de indígena, a etnia do registrando pode ser lançada como sobrenome, a pedido do interessado. (Exemplo: Maria Tukano, Pedro da Silva Guajajara). A pedido do interessado na certidão poderá constar a declaração do registrando como indígena e o respectivo povo /etnia. Da mesma forma, a aldeia poderá constar como local de nascimento, juntamente com o município." (BRASIL: Registro civil de nascimento dos povos indígenas no Brasil/Secretária de Direitos Humanos, Fundação Nacional do Índio FUNAI/MJ, 2014, p. 13).

cidadania pela afirmação de valores culturais próprios reconfiguram o espaço étnico na cidade, desdobrando-se em políticas públicas, como a Lei n.º 145/002 de cooficialização das línguas indígenas Tukano, Nheengatu, Baniwa e Língua Portuguesa no município de São Gabriel da Cachoeira (AM). A respeito dessa conquista, Alfredo Wagner Berno de Almeida (*apud* CARNEIRO, 2010) problematizou possibilidades e sentidos da "força mobilizadora" e da "autoconsciência cultural" da população indígena local em torno da aprovação daquela lei:

A interpretação do sentido profundo desta força mobilizadora desafiante e desta dinâmica de autoconsciência cultural parece voltar-se principalmente para expressões identitárias. Pode-se dizer, portanto, que através da afirmação linguística estariam também as tentativas dos povos indígenas em controlar de maneira mais autônoma suas relações com o Estado e com as instituições privadas (entidades confessionais, ong's, empresas), cujas ações mediadoras configuram formas renovadas de tutela (ALMEIDA, 2007, p. 13-15 *apud* CARNEIRO, 2010, p. 161).

Da questão do registro civil de nascimento dos indígenas articulada aos "direitos linguísticos", temos a afirmação propositiva dessas "expressões identitárias" renovadas pela Resolução Conjunta CNJ/CMMP n.º 3/2012 (supracitada em nota de rodapé), que dispõe sobre direitos indígenas relativos à certidão de nascimento, vinculando-os, também, ao acesso a programas sociais, direitos trabalhistas, dentre outros.

Todas as brasileiras e todos os brasileiros têm direito à certidão de nascimento (civil), inclusive os indígenas. (...) sem ela uma pessoa não exerce seus direitos básicos de cidadão. Só com a certidão é possível fazer matrícula escolar, realizar casamento civil, registrar filhas e filhos, participar dos programas sociais (...) e obter a documentação básica (Carteira de Identidade, Cadastro de Pessoa Física, Carteira de Trabalho e Previdência Social). (...). Assim, registradores e gestores de todo o país devem atentar-se para as seguintes questões: O registro civil e a certidão de nascimento civil não anulam nenhum direito garantido pela constituição aos povos indígenas. Ao contrário, a certidão de nascimento civil é um direito que dá direitos (BRASIL: Registro civil de nascimento dos povos indígenas no Brasil/Secretária de Direitos Humanos, Fundação Nacional do Índio FUNAI/MJ, 2014, p. 9).

A partir dessa discussão, entendemos que as associadas da AMISM percorreram caminhos de resistência e luta, que somados a outras experiências de movimentos sociais, transparecem, atualmente, pelo amadurecimento democrático, a recente transformação de instituições que nem sempre foram afeitas à presença indígena como classe trabalhadora que

participa em nome próprio no processo social da luta de classes. Importante destacar o que hoje se realiza na associação do direito ao registro civil com um esforço maior de superação de condições precárias de existência de todo esse contingente populacional por programas sociais de governo, pois que só o nome não basta, exigindo-se o direito à igualdade ampla, situação diversa daquele período de 1973 de ditadura civil-militar no país, quando a legislação garantia o direito à diferença étnica pelo nome, ao mesmo tempo que afirmava desigualdades sociais profundas para os indígenas.

A preocupação da AMISM como *sujeito político*, em instituir "juridicamente" a regularidade do registro de nascimento, aparece, também, como uma das formas de enfrentamento da violência contra a mulher indígena, que a partir de arranjos internos, buscou atender demandas relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos específicos. Dessa forma, buscaram as indígenas encontrar meios para superar dificuldades econômicas ao criar os filhos quando separadas dos maridos. A esse respeito, em encontro do conselho fiscal das mulheres indígenas Sateré-Mawé, realizado entre os dias 01 e 03 de julho de 1996, na aldeia Ponta Alegre do rio Andirá, as indígenas decidiram que:

03/07/96 -

(...) a AMISM faria um documento pedindo que os pais dessas crianças dêem pensão para que as mulheres possam sustentar as crianças. Ficou decidido que para as mulheres que têm filhos com homem branco deveria ser encaminhado o caso para o juizado de menores e para aquelas que têm filhos com índios, estes deveriam dar alimentos tirados de suas roças para que assim não houvesse mais problemas de mães criando filhos sozinhas e sem ter condições de sustentar seus filhos (RELATÓRIO DO ENCONTRO DO CONSELHO FISCAL DAS MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ. Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 01-03/07/1996. ARQUIVO AMISM).

A distinção estabelecida pelas indígenas sobre os encaminhamentos para o pagamento de pensão alimentícia, "mulheres que têm filhos com homem branco" recorrer ao "juizado de menores", mulheres "que têm filhos com índios" acordar com os pais um quantitativo de alimentos provenientes de suas roças, parece expressar tentativas de praticar com autonomia o direito conquistado da autodeterminação dos povos garantido na constituição de 1988.

Os índios na Constituição Federal de 1988

Art. 4º - A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

(...)
 III - autodeterminação dos povos;
 (...)

Título VIII - Da Ordem Social
 Capítulo VIII - Dos Índios

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL: Os índios na Constituição Federal de 1988. MDS, s/d).

Ainda sobre o Estatuto da AMISM, para os casos de violência praticada contra as mulheres indígenas, o direito à autodeterminação é "ensaiado" no art. 3º, inciso "II - Denunciar as violências praticadas contra as mulheres indígenas, e em caso de violência praticada por índio levar o infrator às autoridades indígenas através do CGTSM" (ESTATUTO AMISM, 1995. ARQUIVO AMISM). Interessante é a designação semelhante, que aparece em sintonia, anos depois, como proposta aprovada durante a I Conferência Nacional dos Povos Indígenas realizada em Brasília no ano de 2006.

1.9 Garantia de políticas diferenciadas

(...)
 No caso de condenação judicial de indígena, deverá estar garantido ao apenado o apoio jurídico do órgão indigenista oficial, sendo que as autoridades tradicionais indígenas, segundo suas próprias normas e procedimentos, devem ter total legitimidade na definição e aplicação da pena (DOCUMENTO FINAL DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS, Brasília. Abril de 2006. FUNAI/MJ).

O direito à autodeterminação dos povos, concomitante às decisões de determinação judicial, está previsto na Convenção n.º 169 da OIT - Organização Internacional do Trabalho dos Povos Indígenas e Tribais de 27 de junho de 1989, promulgada no Brasil pelo Decreto n.º 5.051 de 19 de abril de 2004. Embora seja um trecho longo, vale a pena citar integralmente os artigos 8º, 9º, 10º, 11º e 12º e seus respectivos parágrafos na Convenção, pois, que, todos eles coadunam-se aos arranjos internos documentados pelas indígenas da

AMISM, sempre que possível, como estratégia de enfrentamento da violência contra a mulher.

DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004.

Promulga a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

(...)

DECRETA:

Art. 1º A Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, apensa por cópia ao presente Decreto, será executada e cumprida tão inteiramente como nela se contém.

(...)

Artigo 8º

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.
2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.
3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

Artigo 9º

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.
2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto.

Artigo 10

1. Quando sanções penais sejam impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais.
2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento.

Artigo 11

A lei deverá proibir a imposição, a membros dos povos interessados, de serviços pessoais obrigatórios de qualquer natureza, remunerados ou não, exceto nos casos previstos pela lei para todos os cidadãos.

Artigo 12

Os povos interessados deverão ter proteção contra a violação de seus direitos, e poder iniciar procedimentos legais, seja pessoalmente, seja mediante os seus organismos representativos, para assegurar o respeito efetivo desses direitos. Deverão ser adotadas medidas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em procedimentos legais, facilitando para eles, se for necessário, intérpretes ou outros meios eficazes.

Ela Wiecko V. de Castilho (2008), ao tecer comentários sobre sistemas jurídicos estatais e não-estatais mencionados na Convenção n.º 169, buscou problematizar o uso da Lei Maria da Penha n.º 11.340/2006 em favor das mulheres indígenas, bem como a compatibilidade dos mecanismos desta lei com seus modos de vida e costumes. A autora afirma que a realidade das indígenas no âmbito da própria lei não foi explicitada, mas:

(...) é certo que, nos termos do art. 2º, baseado na Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher (Convenção de Belém do Pará) "toda mulher independente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião" tem direito a viver sem violência (CASTILHO, 2008, p. 25).

A autora também destacou experiências de mulheres indígenas em conferências, encontros e movimentos que "usualmente" encaminham à 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (CCR) do Ministério Público Federal registros de seus trabalhos, como a ata da VIII Assembleia Estadual da OMIR de 04 de abril de 2008, a qual faz "menção explícita à Lei Maria da Penha", afirmando que a aprovação dessa lei:

Fortaleceu e reavivou nossa luta que vem de muitos anos em defesa do direito das mulheres e contra o consumo e venda de bebida alcoólica nas comunidades indígenas, por ser ela a causa dos mais diversos tipos de violência, discriminação e enfraquecimento das lideranças em defesa dos nossos direitos (CARTA DA VIII ASSEMBLEIA ESTADUAL DA OMIR, 2008 *apud* CASTILHO, 2008, p. 25).

Contudo, considerando que a aplicação da Lei Maria da Penha poderá instruir pedido de prisão ou ordem judicial de afastamento do agressor "maridos e filhos", Valéria Kaxuyana et. al. (2008) tecem alguns questionamentos sobre os efeitos daquela Lei aos costumes e modos de vida indígenas.

A lógica de que a lei Maria da Penha parece ser a resposta suficiente às demandas não é verdadeira. Hoje, as mulheres indígenas admitem que a violência doméstica as atinge, mas questionam os efeitos da lei nas suas comunidades. Seus maridos e filhos terão de responder, nas cadeias e prisões da cidade, pelo abuso cometido? Quem irá caçar? Quem irá pescar? Quem irá ajudar na roça? (KAXUYANA et. al., 2008, p. 43).

Essas indagações podem ser relacionadas, sob outro prisma, ao "silêncio e medo" das indígenas em não quererem denunciar seus maridos e filhos. Sabendo das violências cotidianas enfrentadas não só por mulheres, mas também por homens, parece haver nas

perguntas da índia Valéria Kaxuyana um sentido de justiça que não necessariamente corresponde a expectativas e valores defendidos por movimentos feministas, quando o assunto em pauta é a penalização do agressor como forma de coibir a violência contra a mulher.

Dorothy Thompson (2004), ao investigar nuances da presença de mulheres no movimento cartista inglês do século XIX, e seus paralelismos com "agendas femininas posteriores", assinalou pontos relevantes que podem servir como guia para essa discussão. Apesar da distância que separa mulheres indígenas e mulheres cartistas, vale o contraste de experiências como forma de contribuição para o debate acerca das relações de gênero, sendo pensadas pela história social e pela saúde.

Eles [os historiadores do trabalho] também falharam em registrar atividades que não entravam no modelo [marxismo ortodoxo]. Descobri isso quando comecei a investigar o papel das mulheres no movimento. No começo, estava decepcionada ante a tímida reivindicação pelo sufrágio feminino e por outros itens de agendas feministas posteriores. Embora houvesse muitas mulheres em evidência, elas pareciam em geral felizes em reivindicar o voto para seus maridos e irmãos, sem nunca pedir pelo direito de trabalhar. Quando, por volta de 1968, eu dei uma conferência em Nova Iorque sobre as mulheres cartistas, a primeira pergunta que me fizeram foi: As mulheres cartistas reivindicavam creches de 24 horas? Tive de explicar à feminista radical que as mulheres cartistas desejavam, na maior parte das vezes, a chance de ficar em casa com seus filhos, em vez de trabalhar numa fábrica. Preferiam receber um mísero auxílio em suas casas e não ter de entregar seus filhos às autoridades da Lei dos Pobres. Sobretudo, queriam que seus maridos ganhassem um salário que lhes permitisse manter suas famílias com razoável conforto, sem a necessidade de que elas ou seus filhos saíssem para trabalhar. Se elas deveriam estar reivindicando uma divisão no processo produtivo, na maioria das vezes não era isso o que elas estavam fazendo (THOMPSON, 2004, p.218).

A reivindicação de mulheres cartistas, que remavam contra a maré daqueles tempos, parece corresponder não em conteúdo, mas em "espírito", aos questionamentos feitos por Valéria Kaxuyana "maridos e filhos terão de responder, nas cadeias e prisões da cidade, pelo abuso cometido?". Tal indignação evidencia claramente um posicionamento da indígena contrário ao que está estabelecido na Lei Maria da Penha, muito embora tenha sido reconhecido que, "as mulheres indígenas admitem que a violência doméstica as atinge".

Buscando encontrar alguma saída para o temor da prisão (da "lei escrita") vivenciado pelas indígenas, vale, uma vez mais, o pensamento de Pierre Clastres (2003). O

autor, analisando os rituais de iniciação e de passagem do jovem para a vida adulta (em sociedades ameríndias), que por sua vez quase sempre fazem o uso da tortura e do sofrimento aplicados no corpo do iniciado, lança as seguintes conclusões:

(...) é para conjurar essa lei, lei que institui e garante a desigualdade, é contra a lei do Estado que se coloca a lei primitiva. As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem Estado, *sociedades contra o Estado*. A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos [durante os rituais], enuncia: "Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso". E essa lei não-separada só pode ser inscrita num espaço não-separado: o próprio corpo.

Admirável profundidade dos selvagens, que de *antemão* sabiam tudo isso, e procuravam, ao preço de uma terrível crueldade, impedir o surgimento de uma crueldade ainda mais terrível: *a lei escrita sobre o corpo é uma lembrança inesquecível* (CLASTRES, 2003, p.204, grifos do autor).

Muitos desses rituais não ficaram no passado, continuam sendo cultivados pelos indígenas de diferentes etnias na cidade e na "base". Comunidades sateré-mawé, como a Sahú-Apé (Iranduba/AM) e a Y'apyrehyt (bairro Redenção, Manaus), realizam todos os anos o ritual de passagem de jovens do sexo masculino para a vida adulta. No ritual da tucandeira ou tocandira, o jovem menino participa de danças e cantos conduzidos pelo pajé, mulheres da comunidade e lideranças indígenas. Ao longo do ritual, uma das mãos do jovem permanece dentro de uma luva tecida de palha, enfeitada com penas de pássaros e cravadas no seu interior por formigas cujas picadas são extremamente dolorosas. Os sateré-mawé acreditam que as provas de resistência física e psíquica à dor, exigidas do jovem em iniciação durante o ritual, marcam o seu corpo com valores²⁸ de resistência a maneira de um "tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso". Por esse prisma, podemos pensar que o ritual da tucandeira, atualmente, cumpre um papel de resistência política dos indígenas na cidade, se levarmos em conta que, os jovens pobres da periferia (índios e negros) têm sido alvo de massacres da polícia e também do aliciamento que sofrem advindo do crime e do narcotráfico organizados (ZALUAR, 2000).

As indígenas da AMISM conhecem na condição de mães, irmãs, primas, tias, avós, e esposas, a "crueldade ainda mais terrível" que persegue seus jovens: "a lei escrita sobre o corpo", "uma lembrança inesquecível" da qual buscam afastar-se lutando pela

²⁸ Aparece também entre membros da comunidade desse ritual a ideia de proteção antibiótica a partir do "veneno" dessa espécie de formigas, quando "meter a mão na luva" significa adquirir saúde. (BOTELHO; WEIGEL, 2011; PEREIRA, 1954).

continuidade do ritual da tucandeira, retomando nessa festa tradicional valores intrínsecos às "sociedades contra o Estado".

3.3 Direitos Sexuais e Reprodutivos e a Saúde da Mulher Indígena

Dando continuidade a outras dimensões discutidas pelas indígenas da AMISM, ainda no âmbito de assuntos relativos aos direitos sexuais e reprodutivos da mulher indígena, encontrei nas fontes pesquisadas outros temas que sugerem o debate a respeito da construção de políticas públicas específicas em saúde da mulher, como a prevenção de formas de infecção e contágio de doenças infectocontagiosas, dentre elas, com destaque as DST e a AIDS, e o exercício da maternidade com direitos.

No ano de 1997, com o apoio da AMISM, da organização de professores indígenas sateré-mawé (OPISM) e da organização de agentes de saúde indígena daquela etnia (OASISM), foram realizados na comunidade de Umirituba do rio Marau cursos de formação em saúde, sobre a prevenção e riscos de infecção e contágio de DST/AIDS. Em Relatório de Articulação registrado pela coordenação da AMISM no dia 16 de junho de 1997 encontramos as seguintes anotações sobre o primeiro curso coordenado conjuntamente pelo Ministério da Saúde e COIAB:

Relatório de Articulação
Da coord. geral da AMISM
No dia 16/07/1997

Participei do seminário de prevenção da DST=AIDS
Foi dirigido e organizado pelas pessoas do Ministério da Saúde e da Coiab: Dr. Marco e Sra. Duce e Sra. Celina.
Eles ouviram mais os agente de saúde indígena. No final estivemos planejamento para a continuação da prevenção. Foi também escolhido uma coordenação para organizar as metas de trabalhos antes do Festival de Folclore. Para os barcos que os índios viajam no tempo das festas. Mas a palestra é também para os imigrante que vem na cidade. Foi cobrada a prevenção dos órgãos que trabalham na área indígena que no outro seminário tem que estar. Principalmente, FUNAI, FNS, Ameríndia Cooperación e Diocese. Foi montado o material para trabalho como informação, distribuição de panfletos com mensagens adequadas, fotos slides (RELATÓRIO DE ARTICULAÇÃO. Manaus, 16/07/1997. ARQUIVO AMISM).

As anotações revelam comprometimento na construção de políticas de prevenção às DST/AIDS, buscando conscientizar a população para os riscos de contágio em eventos públicos festivos do lugar, como em comemorações folclóricas que então movimentam por via fluvial o deslocamento de indígenas de outras localidades. Imagens fotográficas dos seminários seguintes ao acima relatado revelam expressiva presença de participantes moradores da terra indígena andirá-marau (ver fotos 55 a 56, p. 167-168). Encontramos nesses registros mulheres, crianças e homens envolvidos e interessados na própria formação sobre prevenção e tratamento daquela doença sexualmente transmissível, evidenciando que muito mais do que a troca de informações, a conquista da saúde exige organização, participação social, e convívio mais próximo entre as pessoas, momentos em que se articulam as lutas por direitos mais amplos e se consolidam mesmo outros enfrentamentos sociais. Nesses espaços apostam os indígenas no seu direito de escolha, construção de saberes que, a partir de sua própria cultura, fortalece a tomada de decisões relativas à felicidade do corpo e defesa da vida nas suas comunidades, superando ideologias que direcionam o imaginário social do índio como ser alienado, incapaz e tributário de conquistas que parecem sempre vir de fora. Pelas fontes aqui trabalhadas problematiza-se a ideia de saúde como o que se conquistaria a partir de um outro lugar, ou então como o que se encontra apenas em instituições históricas determinadas da sociedade do progresso, movimento ideológico que oculta a importância de se valorizar o meio social próprio em que se vive, bem como os modos de vida aí presentes. Demonstram os indígenas pela recepção, organização e participação nesses encontros compreensão nada irrelevante quando sabemos dos preconceitos, exclusões, e condenação social do direito à relação que o tema da AIDS tanto implica, envolvendo inclusive as crianças de suas comunidades, que é do convívio e do direito de estar juntos que a conquista da saúde se faz possível.

Foto 55 - Curso de saúde sobre DST/AIDS. Comunidade Umirituba, 1997.



Agentes indígenas de saúde e professores indígenas sateré-mawé participam do curso de saúde sobre DST/AIDS. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 56 - Curso de saúde sobre DST/AIDS. Comunidade Umirituba, 1997.



Associada da AMISM fala ao lado de agentes e professores durante o curso de saúde sobre DST/AIDS. Fonte: Arquivo AMISM.

Foto 57 - Viagem de Barco. Mobilização cursos de saúde DST/AIDS, 1997.



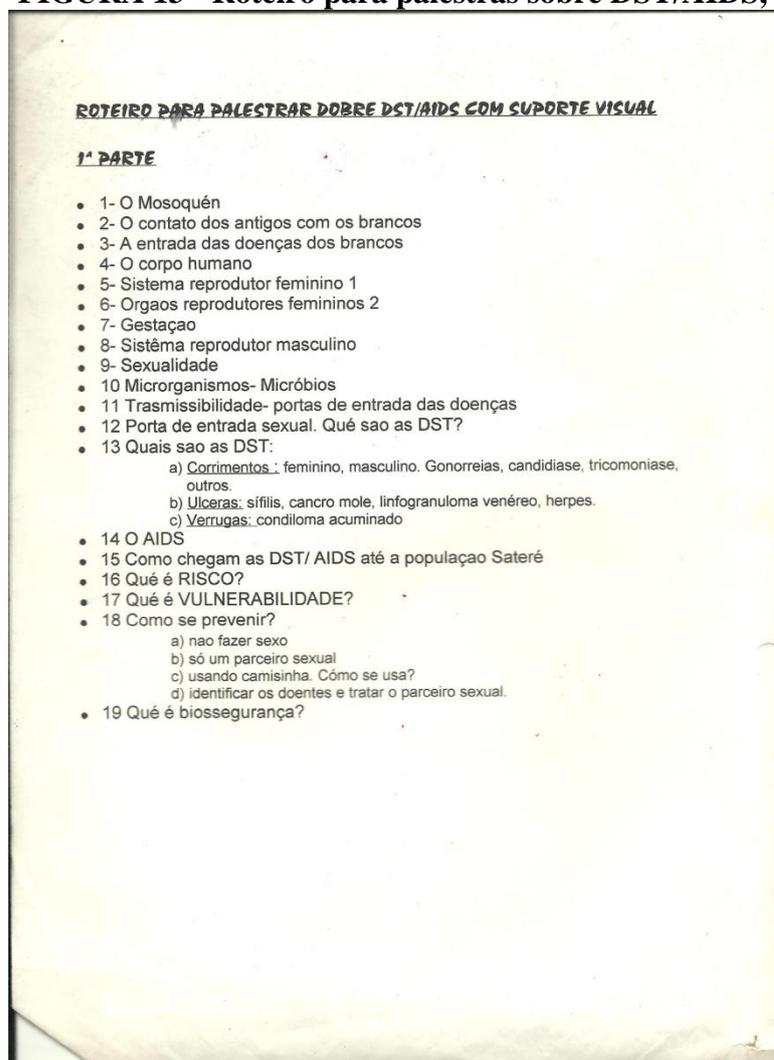
Da. Zenilda entrega preservativo a uma jovem indígena, durante viagem de barco para a comunidade de Umirituba, rio Marau. Fonte: Arquivo AMISM.

Ademais, o roteiro elaborado para a realização dos referidos cursos incluiu, em sua proposta de formação comunitária (ver figura 13, p. 169), pontos de discussão que buscaram abordar em conjunto dimensões da história de contato entre índios e não-índios (item 2 do roteiro), pela problematização de perspectivas da exploração do trabalho indígena com a chegada dos "brancos", e com essa realidade as doenças infectocontagiosas (itens 3 e 13 do roteiro), quando dimensões da própria história mítica indígena servem como contraponto, tal como na lenda sateré-mawé do Noçoquem²⁹ (item 1 do roteiro). Desse modo, naquele momento, atingiu igual importância conhecer o funcionamento dos aparelhos reprodutores feminino e masculino (item 5 ao item 10 do roteiro), bem como compreender conceitos que norteiam práticas de prevenção e promoção em saúde (item 16 ao item 18 do roteiro), como as noções de risco, de vulnerabilidade e de biossegurança.

²⁹ Segundo Nunes Pereira (1954, p. 16) na Lenda ou História do Guaraná, o Noçoquem é uma espécie de sítio, correspondente ao próprio território dos Maué, lugar onde estariam todas as plantas e animais úteis à sobrevivência de um modo geral, o autor ainda observa que, "(...) em vão, os catequistas quiseram relacionar [o Noçoquem] ao paraíso bíblico".

Como apontam Michele Kadri e Júlio César Schweickardt (2015), o Programa Conjunto das Nações Unidas para a AIDS (UNAIDS) apoia e reconhece formas de participação social como imprescindíveis, tanto para a diminuição da incidência da doença quanto para uma melhor adesão ao tratamento de pessoas infectadas. Observam então os autores, que, dada a escassez de fontes no estado do Amazonas acerca dessa temática, será sempre fundamental o debate entre programas de saúde e mobilização social no enfrentamento àquela doença, pelo que ressaltam ainda ser “necessário conhecer tais movimentos para então considerá-los como agentes mobilizadores sociais no enfrentamento da epidemia, respeitando suas missões institucionais, que os legitimam frente àqueles que devem representar” (KADRI; SCHWEICKARDT, 2015, p. 1332).

FIGURA 13 - Roteiro para palestras sobre DST/AIDS, 1997.



Fonte: Arquivo AMISM.

A inclusão de especificidades étnicas, como a indígena e a negra, nas políticas e programas de saúde da mulher preconizadas pelo SUS, é ainda muito recente. Partindo de um breve histórico das políticas públicas voltadas à mulher, no Brasil, temos em 1983, pelo Ministério da Saúde, a criação do PAISM (Programa de Atendimento Integral à Saúde da Mulher). O estabelecimento das bases de tal programa foi de modo minucioso discutido e debatido por movimentos de mulheres feministas e populares daquela década. Uma das principais conquistas daquele momento foi conseguir garantir no Brasil uma política de planejamento familiar, pela qual as mulheres pudessem decidir, sem a intervenção direta do Estado, a respeito do número de filhos que gostariam de ter em idade fértil, concepção ratificada em 1994 na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento. Assim se definiu a saúde reprodutiva naquele momento:

'um estado de completo bem-estar físico, mental e social em todas as matérias concernentes ao sistema reprodutivo, suas funções e processos, e não apenas mera ausência de doença ou enfermidade. A saúde reprodutiva implica, por conseguinte, que a pessoa possa ter uma vida sexual segura e satisfatória, tendo a capacidade de reproduzir e a liberdade de decidir sobre quando e quantas vezes deve fazê-lo' (CIPD, 1994 *apud* PLANO NACIONAL DE ATENÇÃO INTEGRAL À SAÚDE DA MULHER/MS, 2004, p. 11).

Nas suas bases, o PAISM já preconizava, na década de 1980, uma política de direitos sexuais e reprodutivos que buscava articular nas suas ações em saúde a superação da divisão entre produção e reprodução da vida. Tal concepção política tinha como objetivo prioritário garantir os direitos básicos da mulher sem com isso ter que alijá-la de seus modos de reprodução da vida, além de buscar diminuir o número de mortalidade materno-infantil. Desse modo, iniciaram-se campanhas de conscientização sobre a saúde da mulher e da criança voltadas para uma valorização do exercício da maternidade com direitos: direito ao planejamento familiar, direito ao pré-natal, direito ao parto normal, direito à licença maternidade, direito à amamentação, direito à creche, enfim, direito de ser mãe sem que essa escolha pudesse significar a morte em vida, tanto do ponto de vista da saúde integral da mulher quanto da criança, principalmente daquelas pertencentes a classes sociais excluídas. Luciane Ouriques Ferreira (2013) apresenta o seguinte panorama a respeito do PAISM:

Na verdade foi com o PAISM, criado pelo Ministério da Saúde em 1983 sob as influências do movimento feminista, que a perspectiva de gênero passou a ser

incorporada na prática da gestão e da atenção à saúde das mulheres. No âmbito desse programa a mulher passou a ser compreendida como um sujeito de direitos que transcende as questões reprodutivas. Ao estabelecer como prioridade de ação política a saúde reprodutiva, este programa foi estratégico para a afirmação dos direitos reprodutivos como direitos de cidadania. Assim, o PAISM passou a promover a 'autonomia das mulheres nas decisões concernentes aos seus próprios corpos e à sua saúde'. (FERREIRA, 2013, p. 1153).

Contudo, a autora observa que apesar dos avanços conquistados pela política do PAISM, é somente na formulação da PNAISM (Plano Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher), debatida e elaborada pelos movimentos de mulheres e pelo Ministério da Saúde, em 2004, que haverá um entendimento ampliado sobre os processos de saúde-doença influenciando a saúde reprodutiva da mulher, incluindo questões relacionadas ao gênero, à raça, à etnia, e à idade (FERREIRA, 2004). A PNAISM incorporou concepções de saúde trazidas por estudos realizados no âmbito da epidemiologia social, para um entendimento mais global acerca da saúde reprodutiva da mulher, considerando o processo saúde-doença como resultante de determinantes sociais, econômicos, culturais e históricos.

(...) apesar do avanço em relação a outras definições, o conceito da CIPD fica restrito à saúde reprodutiva e não trata a saúde-doença como processo na perspectiva da epidemiologia social, o que vem sendo bastante discutido desde o final dos anos 60.

(...). Isso implica em afirmar que o perfil de saúde e doença varia no tempo e no espaço, de acordo com o grau de desenvolvimento econômico, social e humano de cada região (LAURELL, 1982). (...). O relatório sobre a situação da População Mundial (2002) demonstra que o número de mulheres que vivem em situação de pobreza é superior ao de homens, que as mulheres trabalham durante mais horas do que os homens e que, pelo menos, metade do seu tempo é gasto em atividades não remuneradas, o que diminui o seu acesso aos bens sociais, inclusive aos serviços de saúde. (PLANO NACIONAL DE ATENÇÃO INTEGRAL À SAÚDE DA MULHER/MS, 2004, p. 11-12).

Desse modo, a luta dos movimentos de mulheres indígenas acrescida de concepções da epidemiologia social permitiu que nessa Política Nacional constasse pela primeira vez, uma diretriz de ação em saúde voltada especificamente à saúde da mulher indígena.

Objetivos Específicos e Estratégias da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher

Promover a atenção à saúde da mulher indígena:

– ampliar e qualificar a atenção integral à saúde da mulher indígena. (PLANO NACIONAL DE ATENÇÃO INTEGRAL À SAÚDE DA MULHER/MS, 2004, p. 72).

Avançando um pouco mais em aspectos da saúde da mulher indígena, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (2002) aprovada pelo Ministério da Saúde, apesar de contemplar no eixo das responsabilidades institucionais a integração de programas especiais, como saúde da mulher e da criança, por parte das secretarias estaduais e municipais de saúde, não contemporizou nas suas diretrizes e ações o entendimento de saúde reprodutiva da mulher a partir das relações de gênero.

5. RESPONSABILIDADES INSTITUCIONAIS

(...).

5.2 SECRETARIAS MUNICIPAIS E ESTADUAIS DE SAÚDE

As Secretarias Estaduais e Municipais devem atuar de forma complementar na execução das ações de saúde indígena, em articulação com o Ministério da Saúde/FUNASA. É indispensável a integração das ações nos programas especiais, como imunização, saúde da mulher e da criança, vigilância nutricional, controle da tuberculose, malária, doenças sexualmente transmissíveis e aids, entre outros, assim como nos serviços de vigilância epidemiológica e sanitária a cargo dos gestores estaduais e municipais do SUS. Deverá se dar atenção, também, às doenças crônico-degenerativas (como o câncer cérvico-uterino; diabetes etc.) que já afetam grande parte da população indígena no país (POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS/MS, 2002, p. 22-23).

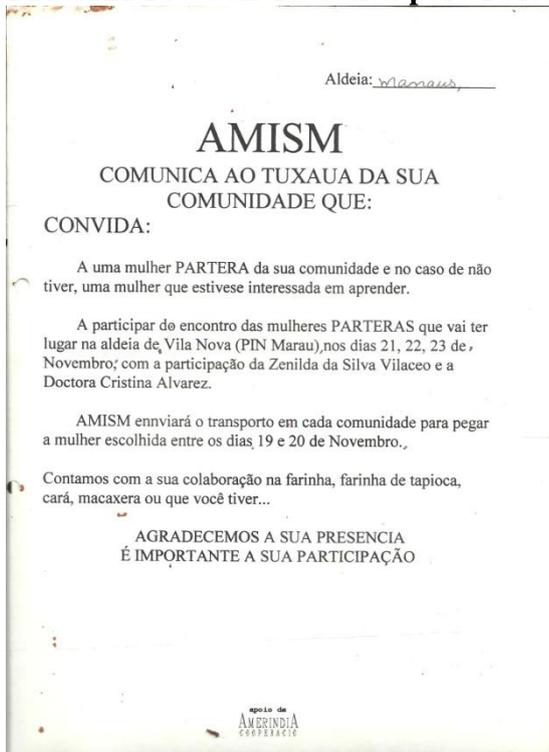
Importante destacar que, em 2001, um ano antes da aprovação da política nacional, a perspectiva das relações de gênero já havia sido incorporada nas propostas aprovadas durante os trabalhos da 3ª Conferência Nacional de Saúde Indígena. No Relatório Final dessa conferência, na seção das moções, há uma manifestação em especial que sintetiza perspectivas de construção para um novo modelo de assistência à saúde da mulher indígena.

Nós, Delegados na III Conferência Nacional de Saúde Indígena, nos manifestamos a favor da construção de um novo Modelo de Assistência à Saúde às Mulheres Indígenas, garantindo: atendimento diferenciado voltado para as diversas realidades das comunidades em todo Brasil; Programa de atendimento à saúde integral da mulher nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, exames preventivos de câncer da mama e de colo uterino, participação da mulher nas ações de saúde, acesso a acompanhamento de pré-natal, criação de um programa de capacitação das parteiras tradicionais visando a valorização do parto natural e criação de um sistema de vigilância nutricional adequado à

realidade de cada povo (BRASIL: Ministério da Saúde. Relatório Final 3ª CNSI, 2001, p. 21).

O primeiro curso de parteiras realizado pela AMISM em parceria com a Ameríndia Cooperación aconteceu no ano de 1994, na aldeia Vila Nova do rio Marau. O convite (ver figura 14, p. 173) articula na divulgação visual o "pedaço" chamando as lideranças indígenas (tuxauas e parteiras), estimulando aquelas que "não sabem" mas desejam aprender, garantindo acesso ao transporte de barco para as mulheres de outras comunidades poderem participar do curso, anunciando que tudo será celebrado em um processo participativo, com a colaboração de "farinha, farinha de tapioca, cará, macaxera ou o que você tiver ..." (CONVITE CURSO PARTEIRA. Manaus, 1994. ARQUIVO AMISM).

FIGURA 14 - Convite Curso para Parteiras



Fonte: Arquivo AMISM.

Em 23 de janeiro de 1996, Da. Zenilda envia uma carta para a Ameríndia Cooperación, aos cuidados da "Companheira de luta Maria Cristina Alvarez" a fim de informá-la sobre o 2º curso de parteiras realizado pela AMISM, em agosto de 1995, na aldeia Ponta Alegre, do rio Andirá, do qual participaram oitenta mulheres Sateré Mawé.

ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ - AMISM

Manaus, 23 de janeiro de 1996

Fax. ____/96

Da: ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS SATERÉ-MAWÉ - AMISM.

AO: AMERINDEA COOPERACIÓ - DELEGAÇÃO BRASIL

REF. INFORMES

Companheira de luta Maria Cristina Alvarez

Venho respeitosamente à presença de V.Sa., no sentido de informar-lhe que no dia 25 a 26 do mês de agosto/95, foi realizado o 2º curso de parteiras Sateré-Mawé na Aldeia Ponta Alegre - Rio Andirá, município de Barreirinha, Estado do Amazonas, com a participação de 80 mulheres indígenas Sateré-Mawé, contamos também com a colaboração e participação da equipe da Amerindea Cooperació composta pelos Srs.: JAMES, ESTER E PALOMA, os quais contribuíram bastante com os Sateré-Mawé.

(...). (CARTA INFORME. Manaus, 23/01/1996. ARQUIVO AMISM)

Em 1995, experiências como as da AMISM, aconteciam por outros interiores e sertões do Brasil. A historiadora Maria de Celeste Moraes Pinto (2010), em importante trabalho de pesquisa sobre práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina, faz menção a experiências de organização de parteiras "em associações e sindicatos" nos estados de Pernambuco e Amapá. A autora afirma, por essas e outras experiências, que naqueles estados e na região de Cametá e arredores, no estado do Pará, as mulheres estavam lutando

(...) tanto pela legalização da profissão de parteiras tradicionais como por melhor qualidade de vida e de trabalho. Entre suas reivindicações se inclui a regulamentação do parto domiciliar pago, a humanização do parto normal e o reconhecimento da profissão de parteira tradicional (PINTO, 2010, p. 141-142).

Nas fontes pesquisadas no arquivo da AMISM, que despertam a discussão desse tema, não fica explicitado se as indígenas tinham atingido naquele momento esse nível de organização em relação à legalização da profissão de parteiras. Mas o que fica evidente é o movimento de reivindicação por parte das mulheres em ter acesso a informações sobre os direitos sexuais e reprodutivos, bem como o acompanhamento de agente de saúde desde o pré-natal até os primeiros anos de vida da criança. Na mesma carta, acima citada, Da Zenilda expõe em pequeno relatório descritivo das atividades realizadas em grupo entre as indígenas e a equipe de profissionais da Ameríndia Cooperación. Durante o curso, as mulheres discutiram

e responderam a um questionário simples sobre condições de saúde e doença, dificuldades enfrentadas, necessidades e quais as práticas tradicionais ainda utilizadas como recurso pelas parteiras, ou na falta delas, pelas próprias mulheres.

(...) Neste curso foram abordados vários assuntos em grupo, como:
- fazer levantamento sobre problemas enfrentados pelas mulheres no parto, para isso fizemos as seguintes perguntas:

- 1º) Com quantos anos tiveram o primeiro filho?
- 2º) Quantas vezes ficaram grávidas?
- 3º) Quantas vezes tiveram filhos com parteiras e quantos sem parteira?
- 4º) Como cortaram o cordão umbilical dos filhos?
- 5º) O que fazem com a placenta?
- 6º) O que fazem quando a criança está de lado ou torta no ventre?
- 7º) Quantos filhos nasceram mortos?
- 8º) Como gostariam que fossem seus partos?
- 9º) Quando vocês estão grávidas e até mesmo após a gravidez, vocês procuram um agente de saúde?

As respostas foram as seguintes:

- 1º) A idade varia de 14 a 25 anos.
- 2º) A quantidade de filhos é na média de 05 a 10 filhos
- 3º) A maioria das mulheres tiveram filhos sozinhas e outras com parteiras.
- 4º) Algumas mulheres cortaram o cordão umbilical do recém-nascido com tesoura, outras com facas e outras com a tala da palmeira.
- 5º) A maioria delas enterram as placentas e outras aproveitam para fazer remédios.
- 6º) Sentem muita dor, não podem sentar e as vezes nem deitar, neste caso elas procuram as parteiras mas, a maioria conserta o filho dentro d'água.
- 7º) A maioria dos filhos vivem, alguns nascem mortos e outros morrem depois de um ano ou três.
- 8º) Gostariam que seus partos fossem acompanhados por agentes de saúde.
- 9º) Elas disseram que sim, porque o agente de saúde passa orientações e acham que devem ter um acompanhamento clínico desses agentes de saúde sempre, desde o pré-natal até a hora do parto e depois para acompanharem a saúde da criança.

(...). (CARTA INFORME. Manaus, 23/01/1996. ARQUIVO AMISM).

Nesses dados epidemiológicos improvisados temos acesso a um quadro social, ainda muito presente, nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, apesar das políticas de direitos sexuais e reprodutivos terem sido muitíssimo incrementadas de lá para cá em programas sociais e de saúde como o Brasil Carinhoso, a Rede Cegonha e a recente regularização para implantação e habilitação dos Centros de Parto Normal no âmbito do SUS (Ministério da Saúde, Portaria N.º 11, de 07 de janeiro de 2015).

Estima-se que exista no Brasil em torno de 60 mil parteiras tradicionais, dentre as quais, 40 mil estejam atuando nas regiões Norte e Nordeste. Essas mulheres são responsáveis por 15% dos partos ocorridos fora dos hospitais. Em muitos

lugarejos brasileiros, principalmente, das regiões Norte e Nordeste, onde não há hospitais, postos de saúde, médicos e profissionais da área de saúde devidamente treinados, e as más condições de estradas, transportes e comunicação acabam dificultando o acesso de toda uma população que precisa sair em busca de cuidados com a saúde, as parteiras e curandeiras, por meio de suas práticas e saberes, ainda são as únicas responsáveis pela saúde, no meio rural e, sem dúvida, pela redução da mortalidade materna infantil (PINTO, 2010, p. 141).

Pelos dados apresentados pela historiadora, apesar de retratarem parte do cenário atual das condições de saúde e infraestrutura de bens e serviços nas regiões Norte e Nordeste, observa-se que há uma série de iniciativas na saúde indígena e tradicional ainda em fase de experimentação, monitoramento e avaliação pelo SUS na Amazônia Legal. O Programa Mais Médicos, as UBS Fluviais e políticas de aprimoramento na atenção básica indígena via DSEI e SESAI são algumas dessas iniciativas.

Desperta interesse de análise uma das reivindicações a que dá prioridade a AMISM em seu Estatuto, no art. 3º, inciso VIII: “Reivindicar junto aos órgãos públicos da saúde a implantação de uma maternidade dentro da área indígena”. Apoiado nos direitos que garantem a utilização da medicina tradicional como atenção diferenciada à saúde indígena, o objetivo expresso no inciso do Estatuto da Associação, faz com que possamos reconhecer mais uma vez o papel social do movimento como *sujeito político*, evidenciado aqui pelos trabalhos desenvolvidos por aquele grupo de mulheres. Aquilo que na época da aprovação do Estatuto, no ano de 1995, poderia ser visto como uma reivindicação absurda por olhos de gestores da saúde, ou até mesmo de pesquisadores da área, hoje, é reconhecido como política pública prioritária dentro da saúde da mulher, como a implantação das Casas de Parto Normal no âmbito do SUS. E por que não termos Centros de Parto Normal especializados segundo a saúde indígena diferenciada, já que dispomos de leis para tanto, de recursos financeiros, de tecnologia, de um número cada vez maior de profissionais mulheres e homens indígenas na área da educação superior e da saúde? Talvez, nesse ponto, tenhamos que retornar às questões do racismo e do preconceito presentes nos processos de implantação de políticas públicas já conquistadas para a mulher indígena no âmbito do SUS.

Dos objetivo e fins
Estatuto
art. 3º - AMISM tem como objetivo e Fins:
(...)

VIII - Reivindicar junto aos órgãos públicos da saúde a implantação de uma maternidade dentro da area indígena:

AMISM esta consertando as mulhere participa os curso de saúde que esta tendo na Rezeva pelo Deoseza e merindea cooperación e a pastoral da crianças. Para que tenha um de chega um profinalização para depos anteder as aldeia: porque AMISM acha que a Efaestrudura não é Defício Para fazer: mas os profional Esta muito defício de encontra para atuar na maternidade.

Há ainda outros pontos que aparecem na carta enviada à "companheira de luta Maria Cristina Alvarez", como a utilização da placenta para a cura de doenças sexualmente transmissíveis, uso de tala da palmeira para cortar o cordão umbilical do bebê, a presença viva de práticas tradicionais como "consertar" o filho dentro da água, a sabedoria de parirem sozinhas, experiências de saberes que todas elas reunidas contam sobre modos de vida que resistem na história avassaladora de uma cultura capitalista de naturalização da exploração do homem pelo homem, que destrói o tempo de sabedoria de mulheres experientes como as indígenas da AMISM. Logo, não é de se estranhar a reivindicação das indígenas por agentes de saúde, médicos da medicina ocidental "dos brancos", distribuição de remédios alopáticos, campanhas de vacinação, campanhas contra o câncer de mama e de colo de útero etc.. Tudo isso é muito legítimo, e deve ser compreendido como garantia de direitos e defesa da vida.

Da. Zelinda finaliza a carta fazendo algumas observações sobre os resultados das atividades realizadas durante o segundo curso de parteiras pela AMISM:

OBS.: Após perguntas e respostas, explicamos todo o assunto à elas, as quais gostaram muito desse curso e solicitaram que a Coordenação continuasse a dar esse tipo de curso, pois o mesmo serviu bastante para orienta-las.

Uma outra coisa que foi apresentado, foram problemas de infecção vaginal nas mulheres, que sofrem devido a gravidez precoce, ou seja, casam-se muito cedo e posteriormente adquirem esse problema, problema esse que atinge 3% das mulheres indígenas Sateré-Mawé.

Vale a pena ressaltar, que no decorrer deste ano já morreram 3 mulheres por consequência desta doença e o número de mortes não é maior porque as mulheres estão usando a placenta, considerada medicinal ao povo Sateré-Mawé. A Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM) está planejando a articulação de uma equipe médica para levar até a aldeia com intuito de fazer exames ginecológicos para o ano de 96.

Aqui termino este relatório com esperança de V.Sa. , entender a minha mensagem e desde já, contamos com vosso apoio.

Atenciosamente,

Zenilda da Silva Vilácio
Coordenadora AMISM

(CARTA INFORME. Manaus, 23/01/1996. ARQUIVO AMISM).

As observações que finalizam a Carta Informe alcançam perspectivas na área da promoção e prevenção da saúde da mulher. Nesse sentido, a AMISM buscou articular em suas atividades dimensões da sua cultura e etnia, forjando um cotidiano de atenção à saúde por práticas tradicionais de autocuidado e profiláticas das convenções médicas, respectivamente, o uso da placenta para curar infecções vaginais e o planejamento de visitas de equipe especializada para a realização de exames ginecológicos preventivos. Evidenciam assim os indígenas dimensões de seus saberes próprios tradicionais não excludentes da capacidade de mobilização pela saúde com outros agentes e sujeitos históricos, através da organização coletiva em prol de ações de prevenção.

Experiências como as da AMISM têm culminado em propostas de políticas de inclusão e formação profissional de parteiras discutidas e colocadas em aprovação durante as Conferências de Saúde Indígena. O relatório final da 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena (4ª CNSI, 2005) pontua, nos eixos temáticos desse documento, propostas de atenção à saúde da mulher indígena que levam em conta conhecimentos construídos em espaços étnicos diversos.

b) Ampliação da participação da mulher indígena no controle social e na atenção à saúde.

(...)

b.4 Ministério da Saúde realizará, com apoio da Funasa, atividades de educação permanente para a formação das mulheres indígenas e sua integração às equipes multidisciplinares de saúde indígena e às atividades de saúde da mulher e da criança. Deve garantir a contratação de parteiras tradicionais, agentes indígenas de saúde e agentes indígenas de saúde bucal do sexo feminino, para as equipes multidisciplinares indígenas (RELATÓRIO FINAL, 4ª CNSI, 2005, p. 127).

Relevante destacar que o processo de revalorização dos saberes tradicionais empreendido pela AMISM, ainda que de modo precário, nos cursos de saúde para parteiras, é a expressão de uma luta que reivindica, ao mesmo tempo, direito a terra, à saúde e à cidadania. Em 1996, a saúde indígena encontrava-se ainda a meio caminho da promulgação da Lei n.º 9.836 (Sérgio Arouca), que três anos mais tarde instituiria a criação do Subsistema de Saúde Indígena do SUS. Esta lei estabeleceu como um de seus pilares o reconhecimento das práticas tradicionais, propondo a partir de um sistema próprio, porém integrado ao SUS, a

saúde diferenciada. Esta, por sua vez, preconiza no cerne de sua proposta o direito dos indígenas cultivarem suas práticas de cura tradicionais nos mais variados processos de saúde-doença, sem prescindirem de sua medicina convencional, caso assim defina a comunidade. Portanto, a saúde diferenciada não está na exterioridade de elementos que identificam modos de vida indígenas, como a rede, a farinha, o peixe etc. A saúde diferenciada é uma proposta de política pública de valorização de saberes tradicionais no SUS articulada ao princípio de participação social e do reconhecimento de modos de curar, que desafiam toda a lógica etnocêntrica de técnicas da medicina ocidental. O reconhecimento, dentro do SUS, das práticas tradicionais de fazer parir, por exemplo, tem desafiado o poderoso esquema médico brasileiro estabelecido ao longo de anos entorno do lucrativo procedimento de cirurgias cesarianas.

Na 2ª Conferência Nacional de Saúde Indígena (2ª CNSI, 1993), a valorização da medicina tradicional já aparecia como eixo fundamental das políticas públicas voltadas ao processo saúde-doença desses povos. Na seção *Dos Princípios Gerais* do relatório final daquela conferência, as questões relacionadas às práticas tradicionais são apresentadas como parte inerente à "cultura como um todo" e à "autodeterminação política e não apenas da assistência médico-sanitária", devendo ser integradas, inclusive, aos processos de formação dos profissionais de saúde como "estratégias de mudança na postura etnocêntrica e estritamente tecnológica dos profissionais de saúde em todos os níveis" (BRASIL: Ministérios da saúde. Relatório Final 2ª CNSI, 1993, p. 2).

II CONFERÊNCIA NACIONAL DE SAÚDE PARA OS POVOS INDÍGENAS

Relatório Final

(...)

DOS PRINCÍPIOS GERAIS

(...)

Considera-se que o processo saúde-doença dos povos indígenas é resultado de determinantes socioeconômicos e culturais, como integridade territorial, a preservação do meio ambiente, preservação dos sistemas médicos tradicionais – da cultura como um todo – também da autodeterminação política e não apenas da

assistência médico-sanitária. É fundamental contemplar na formação de recursos humanos pontos que levem ao conhecimento e respeito às medicinas tradicionais buscando estratégias de mudança na postura etnocêntrica e estritamente tecnológica dos profissionais de saúde em todos os níveis (BRASIL: Ministérios da saúde. Relatório Final 2ª CNSI, 1993, p. 2).

Uma das diretrizes apresentadas na seção *VII - Sistemas Tradicionais de Saúde* da mesma conferência já enfatiza a importância de "assegurar, dentro dos hospitais, o direito dos índios ao uso de seus costumes e terapêuticas tradicionais" e a "incentivar o resgate da memória dos sistemas tradicionais de saúde" (BRASIL: MINISTÉRIOS DA SAÚDE. RELATÓRIO FINAL 2ª CNSI, 1993, p. 7). Sobre os movimentos então de garantia dos princípios da igualdade e da isonomia no SUS, visando combater todo e qualquer tipo de ação discriminatória nas ações em saúde, relato caso emblemático ocorrido no serviço médico do Hospital Infantil João Lúcio, em 2009, na cidade de Manaus. Sabemos pelos autos de uma ação jurídica movida junto ao Ministério Público Federal que em 03 de janeiro daquele ano, Luciane Trurry Barreto, criança indígena da etnia Tukano, residente na comunidade Pari-Cachoeira, em São Gabriel da Cachoeira/AM, após ter sofrido aí a picada de uma cobra, é levada para a capital do estado, sendo internada na referida instituição médica quatro dias após o incidente.

Ocorre que, naquela unidade de saúde, teria recebido a indicação médica de amputação de parte do membro inferior direito, afetado pela picada da serpente, ocasião a partir da qual seu genitor passou a se opor veemente ao referido procedimento, tendo solicitado a realização de tratamento tradicional de acordo com os costumes do povo *Tukano* (fls. 05/07).

Sustenta que, diante da proibição de fazer uso da medicina tradicional de seu povo, e da insistência da equipe profissional do Hospital Infantil João Lúcio em proceder à amputação do membro, condutas tais que motivaram a expedição da Recomendação nº 001/2009/1º OFÍCIO CÍVEL/PR/AM, em 16/01/2009, o genitor da autora houve por bem retirá-la daquela unidade de internação, transferindo-a para a Unidade Hospitalar de Apoio Clínico Indígena (fl. 09).

Assevera que, em seguida, foi a autora encaminhada para o Hospital Universitário Getúlio Vargas (HUGV), no qual passou a receber tratamento tradicional aliado às técnicas da medicina ocidental, tendo logrado êxito em sua recuperação (fls.

09/10). Conclui a autora que os fatos narrados denotam o desrespeito das instituições envolvidas à sua cultura e ao seu direito de receber tratamento médico diferenciado, causando-lhe dor e sofrimento, aptos a ensejar a violação moral que ora se busca reparar (fl. 10) (MPF/PR/AM. Processo nº 12928-69.2010.4.01.3200. AÇÃO DANOS MORAIS CRIANÇA TUKANO. Manaus, 2013, p. 2).

O processo acima descrito trata então de ação judicial compensatória por danos morais, representada contra a União, a FUNASA e o estado do Amazonas por José Maria Lima Barreto, pai da menina Luciane Trurry Barreto. A razão dessa medida, para além dos

danos morais definidos, remete para a defesa da aplicação das práticas culturais da tradição indígena como possibilidade de cura dentro de ambientes médicos hospitalares. Graças à luta e à resistência familiar a partir de sua própria cultura, Luciane não sofre qualquer amputação, quando, naquela ocasião, recebe os tratamentos tradicionais do pajé de sua etnia, Avelino Trindade, além de cirurgia meramente reparadora. Os familiares de Luciane, juntamente com aquela liderança religiosa, em oitiva ao MPF/AM, entre os dias 13 e 14 de janeiro de 2009, disputam e conquistam então "o desejo da família em ser associado ao tratamento médico convencional o tratamento tradicional" (MPF/PR/AM. Processo nº 12928-69.2010.4.01.3200. AÇÃO DANOS MORAIS CRIANÇA TUKANO. Manaus, 2013, p. 8).

Outro ponto explicitado na ação de compensação por danos morais diz respeito à posição da equipe médica e da direção do Hospital Infantil João Lúcio quanto à proibição das práticas tradicionais de cura indígena, bem como a condução do caso pela própria FUNASA.

A despeito das parcas e controversas informações prestadas quando de sua oitiva (fls. 488 e 488-v), o relatório de autoria da assistente social da FUNASA, Maria do Socorro Silva Vitor, dada a presunção de veracidade de que são dotados os documentos públicos, evidencia a postura ilícita da FUNASA, pois, ao invés de promover a articulação dos sistemas tradicional e ocidental de medicina, no tratamento da autora, insistiu na drástica opção de amputação do membro, proposta pela equipe médica do Hospital Infantil João Lúcio (fls. 132/134).

(...)

O relatório em comento (fls. 132/134), ademais, comprova as alegações da autora de que seu pai foi pressionado a autorizar o procedimento de amputação do membro, bem como, a proibição de utilizar a medicina tradicional aliada às técnicas convencionais.

Outrossim, os documentos apresentados pelo Estado do Amazonas, referentes ao prontuário e fichas de acompanhamento da autora, quando no Hospital Infantil João Lúcio, em especial o ofício de fls. 322/323, comprovam que a equipe médica daquela unidade de saúde se opôs ao uso da medicina tradicional.

Tal conduta resta, ainda, comprovada pelas informações prestadas em juízo pela testemunha Euda Vicente de Paula, a qual, sendo assistente social do Hospital Infantil João Lúcio, afirmou "que nesses 11 anos trabalhando no Joãozinho nunca viu um pajé" (fls. 491 e 491-v). (MPF/PR/AM. Processo nº 12928-69.2010.4.01.3200. AÇÃO DANOS MORAIS CRIANÇA TUKANO. Manaus, 2013, pp. 11-12).

A reivindicação pela saúde diferenciada no caso de Luciane não impediu a atenção de cuidados médicos convencionais, quando tanto esses quanto as práticas tradicionais foram igualmente importantes para o processo de recuperação da menina

indígena. A luta que se estabelece entre a família de Luciane, a equipe médica do referido hospital, e a Funasa, alude para dimensões da noção de saúde como um campo mais amplo do que o do entendimento da medicina ocidental, possibilidade histórica que a prática médica no mercado capitalista é renitente em não aceitar³⁰.

A luta pela inclusão da saúde diferenciada no SUS evidencia o campo de forças da divisão social do trabalho no próprio tratamento e olhar médico sobre o corpo do doente, quando se busca impor técnicas recentes da medicina, desconsiderando-se processos de cura tradicional pela experiência de conhecimentos, que, por não serem compreendidos e aceitos, são sumariamente rejeitados. Franco Basaglia (1994), ao discutir sobre a relação entre a destruição de processos de cura e a organização da doença na clínica médica ocidental, a partir do século XIX, concluiu que não há cura

(...) se a organização da doença passa pela expropriação do corpo do homem doente, assim como não existe vida se a organização social e do trabalho passa pela expropriação do corpo do homem são. Esta crise aberta esclarece a analogia direta entre os problemas de saúde e da doença, e a necessidade de sair da separação que permitiu organizar o homem nas instituições da saúde (a organização do trabalho e a produção capitalista) e da doença (a organização da morte e da exclusão social), como se existisse um tipo de gestão diferente para uma e outra. De fato, ambas servem apenas a manutenção duma lógica que se funda na expropriação do corpo como meio de domínio e de controle (BASAGLIA, 1994, p. 294).

A experiência das mulheres indígenas da Associação AMISM, ontem e no tempo presente, compõe o quadro das lutas históricas que em muitos espaços, comunidades e “pedaços”, demarcam um campo de fortes enfrentamentos em correlação desigual de forças no meio social, quando organizam-se como movimento contra as condições de expropriação de direitos, exigindo e conquistando importantes perspectivas de saúde e trabalho não-servil, desde o princípio reivindicadas como o seu direito à cidade. É desse modo, então, que a AMISM defende formas e práticas de organização como produção e comercialização de artesanato, costumes, tradições, cultura e o direito à saúde na cidade de Manaus, e nas comunidades da “base”, acompanhando sistematicamente a agenda política daquele município e dessas localidades, pelo que construiu importante história, a qual deve superar divisões entre

³⁰ Cf. sobre a dimensão histórica e excludente de formação da clínica médica: FOUCAULT, M. O Nascimento da Clínica, 2001.

o nacional e o regional sobre o que se define, no mais das vezes excluindo ideologicamente conteúdos, como História do Brasil³¹.

A luta da AMISM tem consistido em contribuir, direta ou indiretamente, para a construção de práticas e ações em saúde na cidade, buscando enfrentar a divisão social do trabalho nos processos de saúde-doença e seus efeitos de "expropriação do corpo como meio de domínio e de controle". Na história de formação da AMISM, esses enfrentamentos têm se dado por diferentes e diversificados caminhos, como nas lutas pelo direito a terra, à saúde, à cultura e ao trabalho. Trata-se também de localizar as experiências de participação iniciadas pelas indígenas da AMISM na cidade, como força de organização por um espaço social instrumento de reprodução da vida.

³¹ Quanto às exclusões da história indígena da História do Brasil, cf. : MONTEIRO, J. M. "Os guarani e a história do Brasil Meridional – séculos XVI- XVII" , 1992, p. 475-498.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa em história e saúde na Amazônia partiu de experiências de participação social de mulheres indígenas da AMISM no período de 1995 a 2014. Pela ação transformadora desses sujeitos históricos, busquei refletir acerca dos processos de organização engendrados por aquelas mulheres indígenas na cidade de Manaus como movimento de luta política pelo direito à saúde, à cultura e ao trabalho. Esse caminho foi trilhado a partir da minha própria experiência de aproximação e convivência com mulheres que construíram a AMISM e que lutam pela manutenção de sua memória e pela continuidade de sua existência, como também, pelo trabalho de levantamento e problematização de documentos escritos e fotográficos pesquisados no arquivo da Associação. O desafio de trabalhar com tais registros, levou-me ao ordenamento das fontes encontradas realizando leitura minuciosa de cada carta, ata de assembleia, relatório de reunião, Estatuto, manuscrito, projeto, relatório de finanças, dentre outras fontes esparsas e fragmentadas, as quais tratei de ordená-las buscando a partir de um conjunto de evidências explicitar dimensões temáticas presentes nessas formas narrativas. No estudo dessas fontes, o movimento de mulheres da AMISM aparece como sujeito político comprometido com o movimento de resistência indígena brasileiro e suas lutas pelo direito a terra, implicado na formulação de projetos próprios de conscientização dos direitos da mulher, alfabetização, autossustentação pela manutenção de seus modos próprios de vida, valorizando patrimônios culturais como o artesanato e as práticas tradicionais de uso e cultivo de alimentos e plantas.

No que tange às análises sobre os movimentos de defesa pela terra, associando-os ao direito à saúde como direito de participação em processos decisórios de demarcação e homologação das terras indígenas, o recuo temporal foi inevitável. Desse modo, tornou-se fundamental traçar a trajetória política dos Sateré-Mawé, desde aqueles anos de chumbo da ditadura civil e militar (1964-1985), momentos nos quais as comunidades daquela etnia resistiram à significativa escassez alimentar, até o enfrentamento das tentativas de expropriação de suas terras durante as invasões da empresa estatal francesa Elf-Aquitaine, entre 1981 e 1982, anos em que os Sateré-Mawé encontravam-se em estágio adiantado do processo demarcatório da Terra Indígena Andirá-Marau. Os textos temáticos publicados em relatório pela Comissão Nacional da Verdade (2014) reconheceram as violências de

extermínio e de expropriação de terras praticadas contra os indígenas e os trabalhadores rurais durante a ditadura, de modo que, as informações ali reunidas foram uma espécie de corolário e incentivo para a contextualização sócio-histórica do movimento dos Sateré-Mawé entre campo e cidade. Da resistência das mulheres Sateré-Mawé, nos anos da ditadura, obtive importante amostra nas histórias narradas pela expressiva liderança indígena da AMISM, Zenilda da Silva Vilácio, a respeito do destino de seus pais, irmão e irmãs, bem como de sua própria infância e adolescência divididas entre "os tempos dos militares" na Aldeia Ponta Alegre e as políticas de atração dos indígenas para a cidade administradas pela FUNAI durante os anos de implantação e consolidação da Zona Franca de Manaus. Assim, busquei evidenciar pela problematização das fontes documentais arroladas ao longo desse estudo perspectivas de exclusão de uma sociedade que é de classes, meio no qual as mulheres indígenas, pela própria experiência, afirmam-se como trabalhadoras da terra e do artesanato, disputando de dentro de seus modos de vida o direito de se autorreconhecerem etnicamente e de serem reconhecidas com justiça, igualdade social e econômica.

Pela análise das experiências de participação social da AMISM, procurei alcançar, sempre que possível, o entendimento de que a saúde não é um conceito abstrato, tampouco a ausência de doença, compreensão que atinge seu amadurecimento, cada vez mais e melhor, nas conferências de saúde e de saúde indígena, momentos nos quais comunidades indígenas veem a possibilidade de transformar em política pública, programa ou ação em saúde experiências que foram conquistadas em processos de união ou de reivindicações de longa data. Nos trabalhos de união da AMISM, mulheres e homens estão sempre prontos, mas são as crianças também grandes companheiras. Esses sujeitos sociais aparecem em boa parte dos registros fotográficos analisados durante este estudo. Desse modo, acredito que a problematização das experiências de participação social da AMISM seriam enriquecidas se se buscasse pensar a presença das crianças como sujeitos históricos igualmente centrais. Haja vista que, ainda não conseguimos atingir por completo a problemática da mortalidade infantil em crianças indígenas menores de 1 ano de idade, revalorizar as experiências sociais de resistência, luta e participação das crianças indígenas fica como desafio para trabalhos futuros.

Das experiências de participação da AMISM, essa Associação de mulheres indígenas sateré-mawé voltada para a defesa de seus modos próprios de vida, ficam

ensinamentos de que a união, a resistência, a luta e a "vontade de beleza" são práticas sociais criadoras de saúde, memória e história pelo direito a terra e à cidade.

FONTES CITADAS

Arquivo AMISM

Anotações à mão. Estatuto: pontos para a discussão. De Judite (CIMI) para Zenilda (AMISM). Manaus, s/d, 1994.

Anotações à mão. Objetivos e Fins do Estatuto da AMISM. Manaus, s/d.

Anotações de Reunião. Manaus, 03/09/1996.

Ata de Fundação da Associação das Mulheres Indígenas Sateré Mawé. II Assembleia Geral da AMISM. Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 20-23/08/1995.

Ata da I Reunião de Mulheres Sateré Mawé. Bairro da Redenção. Manaus, 21/02/1993.

Ata da II Reunião de Mulheres Indígenas. Bairro da Redenção. Manaus, 10/06/1993.

Carta à Amiga Eliane Potiguara, 27/02/1997.

Carta à Amiga Socorro Nunes. Manaus, 29/07/1996.

Carta Informe. Manaus, 23/01/1996.

Carta à Prezada Amiga Maria. Manaus, s/d.

Carta à Senhora Antônia Kaxinawa (Alter do Chão, Santarém). Manaus, 17/02/1994.

Carta à Senhora Marilena Wapixana (Boa Vista/RR). Manaus, 29/01/1996.

Carta de Solicitação Apoio I Assembleia Geral da AMISM. Manaus, 12/09/1994.

Estatuto da AMISM. 27/12/1995.

Entrevista Dona Zenilda da Silva Vilácio concedida a Wolfgang Kapfhammer. Manaus, 1999.

Lista das mulheres das comunidades rios Andirá e Marau que foram pagas com panos. Manaus, 02/04/1996.

Pequeno Projeto do 1º Encontro de Mulheres Indígenas do Amazonas. s/d.

Projeto Corte e Costura. Manaus, 08/08/1995.

Projeto para Aquisição de uma Lavanderia. Manaus, 10/01/1996.

Relatório de Articulação, 16/07/1997.

Relação de Gêneros Alimentícios Arrecadados pela AMISM. s/d.

Relação de Gêneros Alimentícios para coordenações locais da AMISM no rio Marau. 14/10/1994.

Relação de Gêneros Alimentícios para Reunião no rio Andirá, 1996.

Relatório I Assembleia Geral da AMISM. Comunidade Vila Nova, rio Marau. Maués/AM, 12-14/10/1994.

Relatório de Contribuição de Gêneros Alimentícios de Comunidades da Terra Andirá-Marau: Santa Cruz, Vila Nova, Nova América, Simão, Molongotuba, Boa Vista, Castanhão, Araticum, Ponta Alegre, Guaranatuba, Parintins, Aldeia Migrante, Bom Jardim, São Miguel. (Reunião Conselho Fiscal da Associação. Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM), s/d.

Relatório I Encontro de Mulheres do Amazonas. Manaus, 29/09/1993.

Relatório do Encontro do Conselho Fiscal das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé. Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá. Barreirinha/AM, 01-3/07/1996.

Relatório de Finanças da AMISM, 1996.

Relatório Planejamento da AMISM do Marau. Comunidade Vila Nova, rio Marau. Maués/AM, 18/11/1996.

Relatório II Assembleia Geral de Mulheres Indígenas. DEMI/COIAB. Manaus, 2005.

Relatório Reunião/Encontro AMISM. Manaus, 07/06/1994.

Relatório Reunião das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé. Manaus, 18/08/1996.

Relatório Reunião das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé. Manaus, 01/12/1996.

Relatório de Viagem. Manaus-Parintins-Maués-Manaus, 19-24/02/1994.

Relatório de Viagem. Rio Andirá e Rio Marau - Sateré-Mawé, 04-21/03/1994.

Relatório de Viagem IV Assembleia da UMIM - União de Mulheres Indígenas Mura, s/d.

Solicitação AMISM para SEDEMA. Manaus, 23/01/1996.

Solicitação AMISM e Comunidade Sateré-Mawé à Prefeitura de Manaus, 10/03/1997.

Solicitação Comunidade São Miguel. Rio Marau. Maués/AM, 02/12/1995.

Arquivo Associação Indígena Wotchimaücü - Centro Cultural Tikuna.

Estatuto da Associação, 2002.

Projeto Saúde Natural, Resgate do Saber. Manaus, 2008.

Outras Fontes

Constituições

BRASIL. Constituição (1934). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil: promulgada em 16 de julho de 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm> Acesso em: 02 de fev. de 2015.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Organização do texto: Juarez de Oliveira. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990. 168 p. (Série Legislação Brasileira).

Atos, Decretos e Leis

BRASIL. Ato Institucional n.º 5, de 13 de dezembro de 1968. São mantidas a Constituição de 24 de janeiro de 1967 e as Constituições Estaduais; O Presidente da República poderá decretar a intervenção nos estados e municípios, sem as limitações previstas na Constituição, suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de 10 anos e cassar mandatos eletivos federais, estaduais e municipais, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-05-68.htm > Acesso em: 02 de fev. de 2015.

BRASIL. Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm > . Acesso em: 02 de fev. de 2015.

BRASIL. Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm > Acesso em: 02 de fev. de 2015.

BRASIL. Lei n.º 8.080, de 19 de setembro de 1990. Lei do Sistema Único de Saúde. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8080.htm > . Acesso em: agosto de 2013.

BRASIL. Lei n.º 8.142, de 29 de dezembro de 1990. Lei de Gestão e Participação do Sistema Único de Saúde. Dispõe sobre a participação da comunidade na gestão do Sistema Único de Saúde (SUS) e sobre as transferências intergovernamentais de recursos financeiros na área da saúde e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8142.htm > . Acesso em: agosto de 2013.

BRASIL. Lei n.º 9.836, de 23 de setembro de 1999. Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9836.htm > . Acesso em: agosto de 2013.

BRASIL. Lei n.º 12.528, de 18 de novembro de 2011. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Comissão Nacional da República. A Comissão foi instalada em 16 de maio de 2012. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12528.htm > Acesso em: 02 de fev. 2015.

Edital

Brasil. Ministério do Meio Ambiente (MMA) e Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). Comunicado da Carteira Indígena. Chamada Pública de Projetos Junto Às Mulheres Indígenas. Brasília/DF: 2010, 3 p. . Disponível em: < <http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/mural/arquivos/edital-mulheres-versao-final.pdf> >. Acesso em: março de 2015.

Portarias

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria n.º 254, de 31 de janeiro de 2002. Aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Brasil. Fundação Nacional de Saúde. Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. - 2ª edição - Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. 40 p. Disponível em: < http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf >. Acesso em

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria n.º 2.656, de 17 de outubro de 2007. Dispõe sobre as responsabilidades na prestação da atenção à saúde dos povos indígenas, no Ministério da Saúde e regulamentação dos Incentivos de Atenção Básica e Especializada aos Povos Indígenas. Disponível em: < http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2007/prt2656_17_10_2007_comp.html > . Acesso em: 12 de dez. de 2014.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria n.º 2.759, de 25 de outubro de 2007. Estabelece diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e cria o Comitê Gestor. Disponível em: < http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2007/prt2759_25_10_2007.html > . Acesso em: 12 de dez. de 2014.

Projeto de Lei

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n.º 2621, de 31 de março de 1980, 24 p. . Inclui no Plano Nacional de Viação, aprovado pela lei n.º 5.917, de 10 de setembro de 1973, a ligação rodoviária Maués (AM) - Itaituba (PA), de autoria do Deputado Federal do Amazonas, Vivaldo Frota (PDS). Disponível em: < http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=6DF5A52067CB46AA2BD8A020E3582735.node2?codteor=1180712&filename=Avulso+-PL+2621/1980 > . Acesso em: março de 2015.

Relatórios Finais

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Textos temáticos / Comissão Nacional da Verdade. – Brasília: CNV, 2014. 416 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2). Entregue à Presidência da República em 10 de dezembro de 2014. Disponível em: < http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf > Acesso em: 02 de fev. de 2015.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Mortos e desaparecidos políticos / Comissão Nacional da Verdade. – Brasília: CNV, 2014. 1996 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 3). Entregue à Presidência da República em 10 de dezembro de 2014. Disponível em: < http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf > Acesso em: 02 de fev. de 2015.

BRASIL. Conselho Nacional de Segurança Alimentar (CONSEA). Secretária Executiva da Ação Nacional da Cidadania. Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida. 1ª Conferência Nacional de Segurança Alimentar. Brasília/DF: 1ª CNSA, de 27 a 30 de julho de 1994. Relatório Final, 201 p. Rev. de James A. Segurado Paranayba. Brasília/DF, 1995. Disponível em: < <http://www4.planalto.gov.br/consea/eventos/conferencias/1a-conferencia-nacional-de-seguranca-alimentar-e-nutricional/1-conferencia-completa.pdf> > . Acesso em: março de 2015.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Censo Demográfico 2010. Características gerais dos indígenas. Resultados do Universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. 244 p.

BRASIL. Ministério da Justiça. Encontro FUNAI "Uma Agenda de Ações Afirmativas para Mulheres Indígenas do Brasil". Relatório Final, 62 p. Brasília/DF, 2002. Compilado por Rita Laura Segato.

BRASIL. Registro Civil de Nascimento dos Povos Indígenas no Brasil/Secretária de Direitos Humanos, Fundação Nacional do Índio FUNAI. Brasília: Ministério da Justiça, 2014. Disponível em: < <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cgpps/2014/pdf/Registro%20Civil%20de%20Nascimento%20para%20Povos%20Ind%20C3%ADgenas.pdf> > . Acesso em: abril de 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. 8ª Conferência Nacional de Saúde. "Democracia é Saúde". Relatório Final, 29 p. Brasília/DF: 8ª CNS, de 17 a 21 de março de 1986. 29 p. Disponível em: < http://conselho.saude.gov.br/biblioteca/relatorios/relatorio_8.pdf > . Acesso em: 10 de agosto de 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio. Brasília/DF: 1ª CNPSI, de 26 a 27 de novembro 1986. Relatório Final publicado em janeiro de 1988 pela Revista do Centro Brasileiro de Estudos em Saúde (CEBES), Rio de Janeiro, 3 p. Disponível em: < <http://189.28.128.100/dab/docs/geral/1cnsi.pdf> > . Acesso em: 10 de agosto de 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. 2ª Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas. Luziânia/GO: 2ª CNPSI, de 25 a 27 de outubro de 1993. Relatório Final, 12 p. Disponível em: < <http://189.28.128.100/dab/docs/geral/2cnsi.pdf> > . Acesso em: 10 de agosto de 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. 3ª Conferência Nacional de Saúde Indígena. Luziânia/GO: 3ª CNSI, de 14 a 18 de maio de 2001. Relatório Final, 28 p. Disponível em: < http://conselho.saude.gov.br/biblioteca/Relatorios/III_cni_relatorio.doc > . Acesso em: 10 de agosto de 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena. Rio Quente/GO: 4ª CNSI, de 27 a 31 de março de 2006. Relatório Final. Brasília/DF: Funasa, 2007. 228 p.

Disponível em: <

http://bvsmms.saude.gov.br/.../4_conferencia_nacional_saude_indigena_relatori >. Acesso em: 10 de agosto de 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena. Brasília/DF: 5ª CNSI, de 02 a 06 de dezembro de 2013. Relatório Final. Brasília/DF: SESAI, 2014. 383 p.

Disponível em: <

http://www.rebidia.org.br/images/stories/PDF/relatorio_5_conferencia_indigena.pdf > .

Acesso em: 17 de julho de 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. Funasa. I Inquérito Alimentar dos Povos Indígenas.

Compilação de resultados Funasa, 2010. 39 p. Disponível em: <

6ccr.pgr.mpf.mp.br/.../Apresentacao_Iquerito_Funasa_11_05_10.pdf > . Acesso em: março de 2015.

Jurisprudência

AMAZONAS: Ministério Público Federal/ Procuradoria da República. Processo nº 12928-69.2010.4.01.3200. Ação Danos Morais Criança Tukano. Manaus, 2013. 14 p. Disponível em:

< <http://www.pram.mpf.mp.br/institucional/tefe/institucional/mpf-no-amazonas> > . Acesso em: março de 2013.

AMAZONAS: Ministério Público Federal/ Procuradoria da República. Processo nº 20090403.

Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta (TAC). Manaus, 2009. 10 p. Disponível em:

< <http://www.pram.mpf.mp.br/institucional/tefe/institucional/mpf-no-amazonas> > .

Acesso em: março de 2013.

Fontes fílmicas

VÍDEO SAÚDE. VIII Conferência Nacional de Saúde. Brasília, 17 a 21 de Março de 1986.

Distribuidora da Fiocruz. RJ, 1988. Disponível em: < www.fiocruz.br/videosaude > . Acesso em, outubro de 2014.

MICHILIS, Aurélio. "O Sangue da Terra". Filme documentário, 1983. Roteiro e direção: Aurélio Michiles, externas: Carlos Alberto Viana e Gonçalo Neto, estúdio: Josemar de Souza, Otacílio Nunes, Ronaldo Peixoto, assistentes de estúdio: Antônio Feliciano, Raimundo Almeida, diretores de TV: Ary Fernandes, Adenildo Santos, operadores de vídeo: José Augusto, Paulo Lázaro, operadores de VCR: Célia Libório, Ernandi Thiago, edição: Aurélio Michiles, Rui Menezes, Sônia Lorenz, locução: Rodrigo Santiago, Raimundo F. da Silva, tuxaua Emílio Tibúrcio Filho, som e mixagem: Aurélio Michiles, Ludermil Uchoa, Rui Menezes, operador gerador caracteres: Enio P. de Andrade, Itor Busato, supervisor de operações: Otacílio Nunes, som-nagra: David Pennington, músicas: - ritual da Tucandeira - cantores: Luzinho, Mistes Inácio, - festa do mõi-mõi - cantador: Carmindo, músicas incidental: Affenstunde - Popol VUH, Inserts: arquivo TV, Manaus e RTC-SP, desenhos no mapa apresentação: Pedro Sateré, mapa apresentação e fotos: Sônia Lorenz. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=l5hqDah9GvY> > Acesso em: fev. de 2015.

MICHILIS, Aurélio. "Guaraná, Olho de Gente". Filme Documentário, 1983. Roteiro e direção: Aurélio Michiles. Produção: VÍDEO CÉUVAGEM. Disponível em: <

<https://www.youtube.com/watch?v=o55vr7Y695Y> >. Acesso em: fev. 2015.

Outras Mídias

CD ROM: Transcrição do Encontro "Estados Nacionais, Saúde e as Mulheres Indígenas na Amazônia: políticas públicas, cultura e direitos reprodutivos no contexto Pan-Amazônico". Fiocruz/Manaus, 2004.

Letra de Música

JOBIM, Antonio Carlos. *Borzeguim. Contracção Pseudofolclórica dos Índios e Mamelucos do Brazil*. 1981. Disponível em: < <http://www.jobim.org/jobim/handle/2010/4394> > ; < <http://www.jobim.org/jobim/handle/2010/3804> >. Acesso em: fev. 2015.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. *Trabalhadores do Muru, O Rio das Cigarras*. Rio Branco: EDUFAC, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales dos (Orgs.). *Estigmatização e Território – Mapeamento Situacional dos Indígenas em Manaus. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia*. Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Orgs.). *Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de. *Amazônia Ocidental: preservação do território e autogestão*. In: VERDUM, Ricardo. (Org.). *Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II): Contribuição à Formulação de Políticas de Segurança Alimentar Sustentáveis*. Brasília: Inesc, PETI/Museu Nacional, Associação Nacional de Apoio ao Índio/Bahia, Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida, 1995. pp. 54-57.

ANDRADE, José Agnelo Alves Dias. *Indigenização da Cidade: etnografia do circuito saterémawé em Manaus-AM e arredores*. Dissertação de Mestrado. USP, 2012.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *A vitória da razão (?) O IDORT e a sociedade paulista*. São Paulo: Marco Zero, 1992.

_____. *Cultura, Trabalho e Meio Ambiente: estratégias de empate no acre*. Revista Brasileira de História. SP: ANPUH/Marco Zero, vol. 14, nº 28, 1994. pp. 247-67.

_____. *Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade: relações entre cultura e natureza*. In: Projeto História. n. 18, São Paulo, 1999. pp. 191-214

AMARAL, Aline Diniz. *O Papel do Cadastro Único No Plano Brasil Sem Miséria*. In: CAMPELLO, Tereza Helena G. B.; SILVA, Tiago Falcão; COSTA, Patrícia Vieira da (Orgs.). *O Brasil Sem Miséria*. Brasília: MDS, 2014. p. 97-128.

ARAÚJO, Ana Valéria. (org.). *A defesa dos direitos indígenas no judiciário. Ações propostas pelo Núcleo de Direitos Indígenas*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1995.

ARRUTI, José Maurício. *Da memória cabocla à história indígena: o processo de mediação entre conflito e reconhecimento étnico* (Xocó, Porto da Folha - SE). In: Rachel Soihet, Maria R. C. de Almeida, Cecília Azevedo e Rebeca Gontijo. (Org.). *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. pp. 249-70.

AS MULHERES EM MOVIMENTO. Muitas Autoras. Organizado pela equipe do Projeto Mulher do INSTITUTO DE AÇÃO CULTURAL. Coleção Nossos Dias. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*. Tradução: Yara Frateschi Vieira. 5ª Edição. São Paulo: Annablume Editora, 2002.

BARROSO, Milena Fernandes. *Rotas Críticas das Mulheres Sateré-Mawé no Enfrentamento da Violência Doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena*. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM, 2011.

BASAGLIA, Franco. *Clínica*. In: Enciclopédia Einaude (volume 23). Inconsciente-Normal/anormal. Porto, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, pp. 273-294, 1994.

BERGSON, Henri. *Ensaio Sobre o Significado do Cômico*. Tradução: Guilherme Castilho. 2ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

BETANCOURT, Joseph R. et al. *Defining Cultural Competence: a practical framework for addressing racial/ethnic disparities in health and health care*. *Public Health Reports*, Washington, v. 118, n.4, p.293-302, jul./ago. 2003. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1497553>>. Acesso em: 18 jul. 2014.

BOTELHO, João Bosco; WEIGEL, Valéria A.C.M. *Comunidade Sateré-Mawé Y'Apyrehy: ritual e saúde na periferia urbana de Manaus*. In: História, Ciências, Saúde - Manguinhos, RJ, v.18, n.3, jul-set 2011, pp. 723-44.

BOTELHO, João Bosco; COSTA, Hideraldo Lima da. *Pajé: reconstrução e sobrevivência*. In: História, Ciências, Saúde - Manguinhos, RJ, v.13, n.4, out.-dez. 2006, pp. 927-56.

BUENO, Magali Franco. "A imagem da Amazônia na mídia impressa brasileira". In: _____. *O imaginário brasileiro sobre a Amazônia: uma leitura por meio dos discursos dos viajantes, do Estado, dos livros didáticos de Geografia e da mídia impressa*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Geografia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2003, pp. 100-141.

CAMPELLO, Tereza Helena G. B.; SILVA, Tiago Falcão; COSTA, Patrícia Vieira da (Orgs.). *O Brasil Sem Miséria*. Brasília: MDS, 2014.

CAMPELLO, Tereza Helena G. B.; SILVA, Tiago Falcão. *O Fim Da Miséria É Só Um Começo*. In: CAMPELLO, Tereza Helena G. B.; SILVA, Tiago Falcão; COSTA, Patrícia Vieira da (Orgs.). *O Brasil Sem Miséria*. Brasília: MDS, 2014.

CAMPOS, Gastão Wagner de Sousa Campos. *Saúde Paideia*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro e Brasília: Tempo Brasileiro e Editora UnB, 1978 [1968].

_____. *“Etnicidade, Eticidade e Globalização”*. In: *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, 1998. pp. 168-88.

CARNEIRO, Patrícia Helena dos Santos. *Direitos Humanos e Identidade Indígena: registro civil de nascimento e o uso do nome em língua indígena*. In: BISPO, S. C. M.; ISHII, R. A.; NASCIMENTO, F. L. Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental. Rio Branco: Edufac, 2010.

CASTILHO, Ela Wiecko V. *A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas. Qual lei aplicar?* In: VERDUM, Ricardo. *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008, pp. 21-32.

<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/outraspublicacoes/LIVRO%20MULHERES%20INDIGENAS1.pdf>

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim*. São Paulo: Unicamp, 2001.

_____. *Cidade Febril: Cortiços e Epidemias na Corte Imperial*. São Paulo. Companhia das Letras, 1996.

CHALLINOR, Elizabeth. *Cidadania médica, culturas e poder nos cuidados perinatais e pediátricos de imigrantes*. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v.21, n.1, p.76-88, 2012.

CHAUÍ, Marilena; CARDOSO, Ruth; PAOLI, Maria Célia; SOS-MULHER (Orgs.). *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. *“Participando do debate sobre mulher e violência”*. In: CHAUÍ, Marilena; CARDOSO, Ruth; PAOLI, Maria Célia; SOS-MULHER (Orgs.). *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

_____. *Ética e Violência*. *Revista Teoria e Debate*. Edição 39. 1998.
Disponível em: <http://www.teoriaedebate.org.br/materias/sociedade/etica-e-violencia>

_____. *O Mau Encontro*. In: NOVAES, Adauto. (Org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 4ª reimpressão. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

CHERNELA, Janete M. "*Indigenous Rights and Ethno-Development: The Life of an Indigenous Organization in the Rio Negro of Brazil*". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 9: Iss. 2, Article 5. 2011. disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol9/iss2/5>

CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado? Sobre a história e os historidores*. Tradução de Marcos A. da Silva. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Ed. Cosac & Naif, 2003.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COSTA, Hideraldo Lima da. *Cultura, trabalho e Luta Social na Amazônia: Discurso dos Viajantes - Século XIX*. Dissertação - PUC -SP, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretária Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Índios Cidadania e Direitos*. In: *O Índio e a Cidadania*. Comissão Pró-Índio/SP. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

DE CERTEAU, Michel. "*A operação histórica*". In: *História Novos problemas*. Francisco Alves Editora, 3ª ed. Rio de Janeiro, 1988.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX - Ana Gertrudes de Jesus* - São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

FAULHABER, Priscila. Pouca saúde no Médio-Solimões Japurá. In: VERDUM, Ricardo. (Org.). *Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II): Contribuição à Formulação de Políticas de Segurança Alimentar Sustentáveis*. Brasília: Inesc, PETI/Museu Nacional, Associação Nacional de Apoio ao Índio/Bahia, Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida, 1995. pp. 59-60.

FENELON, Déa Ribeiro. *O Historiador e a Cultura Popular: História de Classe ou História do Povo?* *História & Perspectivas*, Uberlândia (40): 27-51, jan. jun. 2009.

FERREIRA, Luciane Ourique. *Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(4):1151-1159, 2013.

_____. *Medicinas Indígenas e as Políticas da tradição: entre discursos oficiais e jovens indígenas*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2013.

FREUD, Sigmund. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Tradução de Margarida Salomão. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. São Paulo: Forense Universitária, 2001.

GARNELO, Luiza. *Capítulo I. Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde*. In: GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lúcia. (Orgs). *Saúde Indígena: uma introdução ao tema*. Brasília, MEC/SECAD, 2012.

_____. *Aspectos socioculturais de vacinação em área indígena*. In: *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, RJ, v. 18, n.1, jan.-mar. 2011, pp.175-90.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretária de Cultura: 1992.

_____. (Org.) *Experiências e Desafios na Formação de Professores Indígenas no Brasil*. Em *Aberto*, Brasília, v. 20, n. 76, p. 1-239, fev. 2003.

GODOI, Emília Pietrafesa de. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

GOHN, Maria da Glória. *História dos Movimentos e Lutas Sociais: A Construção da Cidadania dos Brasileiros*. 5º ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GUIZARDI, Francini Lube. *Do controle social à gestão participativa: interrogações sobre a Participação política no SUS*. *Trab. Educ. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 7 n. 1, p. 9-34, mar./jun.2009

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. RJ: DP&A, 2004.

KADRI, Michele Rocha; SCHWEICKARDT, Júlio César. *As Organizações da Sociedade Civil no Enfrentamento à AIDS no Amazonas, Brasil*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 20(5): 1331-1339, 2015.

KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SOUZA e SILVA, Suzy Evelyn de. *A Lei Maria da Penha e as Mulheres Indígenas*. In: VERDUM, Ricardo. *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008 pp.33-46.

<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/outraspublicacoes/LIVRO%20MULHERES%20INDIGENAS1.pdf>

KOSSOY, Boris. *Fotografia e História*. São Paulo: Ática, 1989.

KOURY, Yara Aun. "*Outras memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história*", In: Felon et al. [orgs.] *Outras Memórias, Outras Histórias*. São Paulo. Editora Olho D' Água, 2004.

KRENAK, Ailton. "*Antes, o mundo não existia*", In: Novaes, Adauto. [org.] *Tempo e História*. São Paulo. Companhia das Letras, Secretária Municipal da Cultura, 1992.

LADEIRA, Maria Inês. *Aldeias Livres Guarani do Litoral de São Paulo e da Periferia da Capital*. In: Índios no estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração. Vários Autores. Comissão Pró-Índio de São Paulo. São Paulo: Yankatu Editora, 1984.

LASMAR, Cristiane. *Mulheres Indígenas: Representações*. In: Revista Estudos Feministas. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, 1999, p. 143- 156.

_____. "*De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*." São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Fronteiras Amazônicas do Brasil. Saúde e História Social*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Marco Zero, 2000.

LEONEL, Mario. *A morte social dos rios. Conflito, Natureza e Cultura na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva : Instituto de Antropologia e Meio Ambiente: FAPESP, 1998.

LIMA, Luiz Augusto Pereira; CHAMO, Laura Adriana. *Mapa Situacional dos Indígenas em Manaus*. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales dos (Orgs.). *Estigmatização e Território – Mapeamento Situacional dos Indígenas em Manaus. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia*. Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

LIMA Jr., Jayme Benvenuto; ZETTERSTRÖM, Lena. (Orgs.) *Extrema pobreza no Brasil: a situação do direito à alimentação e moradia adequada*. Pdhdd - Plataforma Interamericana de Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento. Seção Brasileira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LOPES DA SILVA, Aracy. *A Educação de Adultos Indígenas no Brasil*. In: GRUPIONE, L. D. B. *Experiências e Desafios na Formação de Professores Indígenas no Brasil*. Em Aberto, Brasília, v. 20, n. 76, p. 1-239, fev. 2003.

LORENZ, Sônia da Silva. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Publicação do Centro de Trabalho Indigenista, 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço. Cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAINBOURG, Evelyne M. T. (Coord.). *População Indígena da Cidade de Manaus: Condições de Saúde e SUS*. Manaus. Fiocruz, Relatório Final Projeto PPSUS, 2008. Texto cedido pela autora.

MANZANAROS, Pilar Alberti. *Mujeres Indígenas en organizaciones campesinas*. IN: BARCELÓ, R. , PORTAL, M. A., SÁNCHEZ, M. J. (coord.) *Diversidad Étnica Y Conflicto En América Latina*. México: Plaza Y Valdes Editores, 1995.

MARONI, Amnéris. *A Estratégia da Recusa: análise das greves de maio de 78*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MATOS, Maria do Socorro Pacó. *O Olhar Das Mulheres Sateré-Mawé Sobre o Lixo*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Humanas e Letras - UFAM, 2003.

_____. "Artesanato, Mercadoria e Resgate Cultural: Uma associação de mulheres indígenas na Amazônia". In: Caderno NEPS N.º 02 - Folhas Soltas, publicação do DCiS-ICHL, Universidade do Amazonas, Manaus, agosto de 1996. pp. 5-8.

MINDLIN, Betty e Narradores indígenas. *Moqueca de Maridos: mitos eróticos*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

MOLITERNO, Aline C. M. et al. *Processo de gestar e parir entre as mulheres kaingang*. Texto Contexto Enfermagem, Florianópolis, 2013 Abr-Jun; 22(2): 293-301.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

_____. MONTEIRO, John Manuel. "Os guarani e a história do Brasil Meridional – séculos XVI- XVII". in: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992, p.475-498.

NASCIMENTO, Solange Pereira do. *Vida e Trabalho da mulher indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-Apé, Iranduba-AM*. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM, 2010.

ORELLANA, Jesem D. Y. et al. *Prevalência e fatores associados à anemia em mulheres indígenas Suruí com idade entre 15 e 49 anos, Amazônia, Brasil*. Rev. Bras. Saúde Matern. Infant., Recife, 11 (2): 153-161 abr. / jun., 2011

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari*. Tese de Doutorado defendida no Departamento de Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Unicamp, 2006.

PAOLI, Maria Célia; SÁDER, Eder; TELLES, Vera da Silva. *Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico*. Revista Brasileira de História, São Paulo, v.3, n.6, p. 129-149, 1983.

PAULA, Luís Roberto de. *A Organização Institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil Atual: notas para começar a pensar*. In: VERDUM, Ricardo. *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008, p. 55-66. Disponível em: <

<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/outraspublicacoes/LIVRO%20MULHERES%20INDIGENAS1.pdf> >. Acesso em: maio de 2013.

PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Revista Antropológicas, ano 8, v. 15, n. 1 e 2, 2004.

PERROT, Michelle. *As Mulheres, o poder, a história*. In: *Os Excluídos da história: Operários, Mulheres e Prisioneiros*. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes Pinto. *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Pará: Editora Açai, 2010.

PORTELLI, Alessandro. *Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade*. In: Projeto História 14, fev. 1997: p. 7-24.

ROSALDO, Michelle Zimbalist.; LAMPHERE, Louise. *A Mulher, A Cultura e A Sociedade*. Tradução de Cila Ankier e Rachel Gorenstein. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

ROSALDO, Michelle Zimbalist. *A Mulher, a Cultura e a Sociedade: Uma Revisão teórica*. In: ROSALDO, Michelle Zimbalist.; LAMPHERE, Louise. *A Mulher, A Cultura e A Sociedade*. Tradução de Cila Ankier e Rachel Gorenstein. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

ROUSSEF, Dilma. *Prefácio*. In: CAMPELLO, Tereza Helena G. B.; SILVA, Tiago Falcão; COSTA, Patrícia Vieira da (Orgs.). *O Brasil Sem Miséria*. Brasília: MDS, 2014. p. 15-20.

SACCHI, Ângela. *Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas*. Revista Antropológicas, ano 7, v. 14, n. 1 e 2, 2003, p. 95-110.

SADER, Eder. *Quando Novos Personagens Entram em Cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1988.

SAHLINS, Marshall. *O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por Que a Cultura não é um Objeto em Vias de Extinção (Parte II)*. Mana 3(2):103-150, 1997.

SALEM, Ermelinda do Nascimento. *Educação e Saúde: a Psicologia na formação de professores Sateré-Mawé*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, 2006.

_____. *Encontro com o Povo Sateré-Mawé para um Diálogo Intercultural sobre a loucura*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo - USP/Ribeirão Preto, 2010.

SAMPAIO, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E.; GAIGER, J.; TERENA, M.; LAND, N.; SABOYA, P.; AGOSTINHO, P.; BERMUDES, S. *O Índio e o Direito*. Rio de Janeiro: / Série OAB/RJ Debate, 1981

SANTOS, Carlos J. Ferreira dos. *Nem tudo era italiano: São Paulo e Pobreza (1890-1915)*. São Paulo : Annablume/Fapesp, 2008.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. *Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários*. Manaus: Fiocruz, 2007. Texto cedido pela autora.

SANTOS, Fernando Sérgio Dumas. *Os Caboclos das Águas Pretas: Saúde, Ambiente e Trabalho no Século XX*. Tese de Doutorado. Unicamp, 2003.

SARLO, Beatriz. *Paisagens Imaginárias: Intelectuais, Arte e Meios de Comunicação*. Tradução Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

SCHWEICKARDT, Julio César. *Magia e Religião na Modernidade - Os Rezadores em Manaus*. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM - Universidade Federal do Amazonas, 2000.

SCLIAR, Moacyr. *História do Conceito de Saúde*. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 17(1):29-41, 2007.

SCOTT, Joan. *História das Mulheres*. In: BURKE, Peter. (org.) *A Escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SEGATO, Rita Laura. *Uma Agenda de Ações Afirmativas Para Mulheres Indígenas no Brasil*. Brasília: FUNAI, 2002. disponível on-line.

SERTÃ, Ana Luisa A. M. *Fazendo colares, tecendo redes: mulheres indígenas na cidade de Manaus*. (Relatório de Iniciação Científica; Projeto de Mestrado) São Paulo: USP, 2011; 2013.

SILVA, Marcos A. da. *A cidade e seus patrimônios (textos, imagens e sons)*. In: Projeto História, São Paulo, n.13, p. 71-80, 1996c.

_____. *Depois da ditadura: Cidades brasileiras de cinema (Cidade de Deus, Cidade Baixa e O Céu de Suely*. In: *Ver história: o ensino vai aos filmes*. SILVA, Marcos; RAMOS, Alcides Freire. São Paulo, Hucitec Editora: 2011, 190-208.

_____. *História o Prazer em Ensino e Pesquisa*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1995. 1ª Reimpressão, 2003.

_____. *História e seus limites*. História & Perspectivas. Uberlândia: 6: 59/65, jan/jun 1992.

_____. Prazer e poder do Amigo da Onça, 1943-1962. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SIMONIAN, Lúcia T. L. *Mulheres da Floresta Amazônica. Entre o trabalho e a Cultura*. Belém: NAEA/UFPA, 2001.

SMITH, Janet. "My name is Zenilda and I am from the Sateré-Mawé tribe" *One woman's struggle for rights and recognition*. Latin American Studies. Final Year Project. January, 1999.

SINGER, Paul. ; BRANT, Vinícius Caldeira. (Orgs.) *São Paulo: O Povo Em Movimento*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1980.

SINGER, Paul. *Movimentos sociais em São Paulo: traços comuns e perspectivas*. in: SINGER, Paul. ; BRANT, Vinícius Caldeira. (Orgs.) *São Paulo: O Povo Em Movimento*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências Ltda. , 1980.

SOUZA, Márcio; BESSA, Ribamar; JURUNA, Mário; MEGARON; TERENA, Marcos. *Os Índios Vão à Luta*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1981.

SOUZA-LOBO, Elizabeth. *A Classe Operária Tem Dois Sexos: trabalho, dominação e resistência*. 2ª edição. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011.

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

TEIXEIRA, Pery; MAINBOURG, Evelyne M. T.; BRASIL, Marília. *Migração do Povo Indígena Sateré-Mawé em Dois Contextos Urbanos Distintos na Amazônia*. In: Caderno CRH, Salvador, v. 22, n.57, set.-dez. 2009, p. 531-546.

THOMPSON, Dorothy. *Marxismo e História*. Cad. AEL, v.11, n.20/21, 2004. pp. 214-19.

THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria ou Um Planetário de Erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. *Senhores e Caçadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Volumes I, II e III. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Costumes em Comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

TOLEDO, Renata Ferraz de. et al. *Mobilização Social em Saúde e Saneamento em Processo de Pesquisa-ação em uma Comunidade Indígena no Noroeste Amazônico*. Saúde Soc. São Paulo, v.21, n.1, p.206-218, 2012.

TORRES, Maristela Torres. *Um olhar sobre a violência intrafamiliar em aldeias Karajá*. Fazendo gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Manaus: UFAM, agosto 2010.

VALENTE, Flavio Luiz Schieck. *O Direito À Alimentação*. In: LIMA Jr., Jayme Benvenuto; ZETTERSTRÖM, Lena. (Orgs.) *Extrema pobreza no Brasil: a situação do direito à alimentação e moradia adequada*. Pdhdd - Plataforma Interamericana de Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento. Seção Brasileira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VERDUM, Ricardo (org.). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008. <http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/outraspublicacoes/LIVRO%20MULHERES%20INDIGENAS1.pdf>

_____. *Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II): Contribuição à Formulação de Políticas de Segurança Alimentar Sustentáveis*. Brasília: Inesc, PETI/Museu Nacional, Associação Nacional de Apoio ao Índio/Bahia, Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida, 1995.

_____. *Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (I): Uma Contribuição à Formulação de Políticas de Segurança Alimentar*. Subsídio Nº 19. Brasília: Inesc, 1994.

VIEIRA, M. do Pilar ; PEIXOTO, M. do Rosário; KHOURY, Yara Maria Aun (orgs.) *A Pesquisa em História*. São Paulo: Ed. Ática: 2005.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Marxismo e Literatura*. Tradução Waltersin Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ZALUAR, Alba. *A Máquina e a Revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.