

ARTIGO

GÊNERO E AGÊNCIA FEMININA MAKUXI

Resumo

A partir de uma observação feita pelo naturalista alemão Robert Schomburgk sobre as mulheres indígenas, esse artigo discute alguns aspectos relativos ao gênero e a agência feminina, considerando experiências recentes entre as mulheres Makuxi de Roraima; pretende-se mostrar que as mulheres são agentes ativos, particularmente no âmbito da comunidade e nos movimentos sociopolíticos, além de sugerir que a situação histórica a qual se instalou no Brasil nas últimas décadas não apenas ampliou os espaços para a ação feminina, como também inovou aqueles já ocupados por elas.

Palavras-chave

Gênero; agência; Makuxi.

Abstract

From an observation by Germany naturalist Robert Schomburgk in 1838 on the indigenous women, this article discuss the some aspects of gender and agency among the Makuxi women in Roraima, mainly in the context of their communities and in the sociopolitical activism. The article also suggests that the historic situation that have raised in Brazil, in the last decades, not only have browed the spaces of female action as well as have innovated those already occupied by them.

Keywords

Gender; agency; Makuxi.

*Professora Adjunta do Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima, UFRR. E-mail: olendinacavalcante@gmail.com. Uma primeira versão desse texto foi apresentada no IX Congresso Argentino de Antropologia Social, em 2008.

[...] The females rise early and attend to their domestic concerns; after having prepared the breakfast for their husband, they go to their provision fields to put them in order for the ensuing season, to weed or to carry the ripe provisions to their homes in order to prepare the Cassada root into their substitute for our bread. Much has been complained by travelers that the Indian women were the mere drudges of their husbands. If attending to their domestic work, renders them drudges, they are it; but I put the question, is it different with the lower classes in Europe? [...] With regard to Germany I say she has not [...] (Schomburgk, [1838] 2006).

Nessas observações, feitas durante a permanência em uma aldeia Makuxi¹, no vale do Rupununi, o naturalista alemão Robert Schomburgk faz uma instigante ressalva para o seu tempo. Ele critica a posição de viajantes europeus que percebem as mulheres indígenas como escravas dos maridos, em razão das tarefas diárias que assumem para garantir o sustento da família. Se assim fosse, nota Schomburgk, o mesmo se poderia asseverar acerca das mulheres europeias, em particular daquelas das classes baixas, cuja posição como esposa e trabalhadora não as diferenciava muito das indígenas. Parece que o naturalista chama nossa atenção para um olhar mais atento sobre as relações de gênero entre os povos indígenas da América do Sul.

Em que pese essas observações, a abordagem acerca do gênero na Amazônia tomou outro caminho; ao longo da região difundiu-se uma visão sobre as relações de gênero em que a mulher era vista em uma posição de dominação e subordinação em relação aos homens. Em outras palavras, tais estudos não conseguiam vislumbrar uma agência feminina. Considerando experiências recentes entre as mulheres Makuxi de Roraima, tentaremos mostrar que as mulheres indígenas são agentes ativos, em particular no âmbito da comunidade e nos movimentos sociopolíticos. Sugeriremos ainda que a nova situação histórica que se instalou no Brasil, nas últimas três décadas, não só ampliou os espaços para a ação feminina, como inovou aqueles já ocupados por elas.

As pesquisas na Amazônia: breve panorama

Ao fazer um balanço da produção antropológica na Amazônia nas últimas décadas, E. Viveiros de Castro aponta os recentes avanços relativos às pesquisas nas áreas da ecologia humana, arqueologia, história e antropologia social. Nesta última, identifica pelo menos três “estilos analíticos” nas pesquisas em andamento na região que resumidamente são: 1) economia política do controle, com ênfase no controle

1 Os Makuxi são um povo de filiação lingüística Caribe, habitantes da região de campos e serras de Roraima, cuja população é estimada em 29.931 pessoas (FUNASA, 2010). Em território guianense sua população é estimada em 9.500 (ISA, 2001, online).

de certas categorias de pessoas sobre outras, notadamente do sogro sobre o genro; tais pesquisas têm contribuído para a compreensão dos processos políticos nativos; 2) economia moral da intimidade, cujo foco é a filosofia social e as práticas de sociabilidades cotidianas nas sociedades indígenas; esse estilo teve grande repercussão na temática do gênero ao enfatizar a complementaridade entre homens e mulheres; 3) economia simbólica da alteridade: de inspiração estruturalista, concentra-se nos processos de trocas simbólicas – guerra e canibalismo, caça, xamanismo, ritos funerários – que perpassam as fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas, desempenhando um papel “constitutivo na definição das identidades coletivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.337).

Esse quadro indica uma maturidade da produção etnográfica sobre a região que a coloca em posição comparativa a outras regiões com maior produção e, consequentemente, com maior impacto na teoria antropológica. Um bom exemplo disso é a publicação de um volume dedicado a comparar o gênero na Amazônia e na Melanésia. De acordo com os organizadores da coletânea, o gênero é o aspecto que apresenta maior semelhança entre as duas regiões, além de ser um poderoso tópico de integração que reflete o interesse de muitos pesquisadores que trabalham na Amazônia e na Melanésia (GREGOR E TUZIN, 2001), daí a escolha do mesmo como foco da comparação. Contudo, nem sempre foi assim, como nos mostram alguns comentadores dos primeiros trabalhos sobre a temática, na Amazônia.

Até meados da década de 1980, a maioria das pesquisas sobre o gênero enfatizava as relações de gênero partindo do pressuposto que essas eram institucionalizadas na relação homem-mulher; alguns dos trabalhos mais influentes desse período com o de Yolanda e Robert Murphy (1974), sobre os Mundurucú, o de J. Siskind (1973) sobre Shahanahua, e o de T. Gregor (1985), concernente aos Mehinakú foram os principais representantes dessa abordagem, tendo os ritos como locus privilegiado das discussões de gênero. No contexto de alguns ritos indígenas, homens e mulheres formavam grupos que rivalizavam entre si, sendo comum a mulher desafiar o homem com palavras e gestos, provocando-o tanto para as atividades produtivas, como para as práticas sexuais. Tais comportamentos foram interpretados como expressões de hostilidade ou de “guerra entre os sexos”, já que no cotidiano, a situação das mulheres era bem diferente. No cotidiano, as relações de gênero eram hierarquizadas e as mulheres assumiam posições de subordinação em relação aos homens, ficando relegadas às tarefas de procriação e a uma discreta participação na produção, em acordo com a divisão sexual do trabalho. Esses autores também buscaram uma justificativa para a “dominação masculina” nas ideologias presentes nos mitos indígenas

(LASMAR, 1999, 2005; McCALLUM, 2001). Como mostrou V. Lea (1999, p. 178), as pesquisas, desse período, sofreram forte influência das idéias feministas, que ao longo da década de 1970 tentou “estabelecer a universalidade da dominação masculina através da associação das mulheres à esfera doméstica e a natureza, versus a associação dos homens à esfera pública e à cultura”.

Cecília McCallum (2001) faz ainda outras críticas a esses trabalhos. Sobre os trabalhos dos Murphy e de Siskind, ela argumenta que a ênfase é colocada na separação entre os dois sexos, concebidos como grupos duradouros tanto durante os rituais, quanto no cotidiano. A atribuição de pertença é assumida como natural, em vez de ser problematizada; além de explorar a dimensão psicológica, sugerindo que o homem necessita se opor ou dominar a mulher e experimentar a sensação de solidariedade masculina. Para os Murphy, continua a autora, o ritual Mundurukú seria uma forma de o homem fantasiar o poder sobre as mulheres; já para Siskind, os rituais denominados de “caça especial” dos Sharanahua aparecem como uma expressão aberta de hostilidade entre os sexos, que estende seus antagonismos a certos limites e cria uma sensação benéfica de unidade masculina de grupo. A análise de Gregor segue a mesma orientação ao enfatizar a dimensão psicológica dos ritos; ainda, ao fazer uma interpretação neo-freudiana dos mitos, Gregor defende uma noção de homem universal, um conceito nascido na tradição sociológica ocidental cuja aplicação à situação indígena é problemático.

Com a publicação de alguns trabalhos, nesse mesmo período, tais visões começariam a mudar. No final da década de 1970, A. Seeger, R. da Matta e E. Viveiros de Castro publicaram um artigo que iria mudar os rumos da pesquisa etnológica feita nas terras baixas da América do Sul ou Amazônia. Embora reconhecessem a contribuição dos estudos de ecologia cultural, predominante naquele contexto, para a compreensão da organização social da região, sublinharam que tais estudos “não foram capazes de gerar conceitos antropológicos para a descrição e a comparação dos fenômenos de organização social”. Sugeriram, então, que as sociedades indígenas da Amazônia fossem equacionadas pela noção de pessoa, uma vez que “a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia dessas sociedades” (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.3).

A preocupação em torno da noção de pessoa e de corporalidade teve desdobramentos na obra de Viveiros de Castro e recebeu formulações mais amplas e complexas, traduzindo-se no que tem sido chamado de perspectivismo ameríndio.

Em breves palavras, essa teoria reivindica um pensamento ameríndio próprio em que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.115). Nessa abordagem, o corpo ou mais especificamente a corporalidade recebe um fundamento cosmológico, possibilitando entender melhor porque as categorias de identidade sejam elas individuais, coletivas, étnicas ou cosmológicas, “exprimem-se tão frequentemente por meio de idiomas corporais, em particular pela alimentação e pela decoração corporal... essa universalidade manifesta justamente a idéia de que o conjunto de hábitos e processos que constituem os corpos é o lugar de emergência da identidade e da diferença” (idem, p.130).

O movimento de construção dessa visão alternativa acerca do gênero se beneficiou largamente das contribuições de M. Strathern, que já na década de 1980, começaria a publicar trabalhos que tiveram grande repercussão nas discussões de gênero. Em *The Gender of the Gift* (1988) ela critica o que chama de prática comum entre os antropólogos ocidentais de pressupor que o gênero é produzido antes das outras relações sociais e assume que essa postura não pode ser imposta às sociedades da Melanésia. Na introdução e na conclusão de *Dealing with Inequality* (1987), ela discute o problema da desigualdade (*inequality*), demonstrando sua construção através da diferença sexual. Elaborado no contexto da sociedade ocidental, o conceito de desigualdade tem raízes política e legal, devendo passar por uma crítica antes de ser aplicado às sociedades indígenas, que são conhecidas como sociedades igualitárias. Assim, é necessário, antes, examinar as noções nativas de agência (*agency*) e precisar em que sentido a desigualdade é percebida, para não reduzi-la às relações de dominação e subordinação. Em relação à noção de agência, Strathern (1987, p.23) escreve:

It refers to the manner in which people allocate causality to one another and thus sources of influence and directions of power. To ask about the exercise of agency is also to ask about how people make known to themselves that ability to ask. Instead of asking how we know whether women are oppressed by men, rather there is a question as to how *they* know: that is, how do they know how men and women affect one another? We would not dealing in the first place then with individual motivation, but rather with the more general issue of how social effects are registered.

A noção de agência, com efeito, recoloca as perguntas sobre a desigualdade e a dominação, revelando-se um importante instrumento para se pensar a pessoa e sua autonomia. A partir desse direcionamento, as abordagens de gênero procuraram apreender a concepção do nativo acerca do gênero em vez de pressupor valores e significados associados a ele (McCALLUM, 1999), pois o gênero, tal como a pessoa, é construído e não dado.

Os trabalhos de P. Gow relativos aos Piro da Amazônia peruana, também oferecem pistas interessantes para a compreensão do gênero. Em *Of Mixed Blood* (1991), ele analisa o parentesco e a economia Piro através de um modelo processual baseado nas construções coletivas dos mesmos, relacionando o ciclo socioeconômico com a produção e a distribuição, e o consumo com a reprodução. Gow desloca o problema do gênero da esfera das trocas (matrimoniais), onde costumeiramente encontrava-se alocado, para a esfera das relações sociais. Em vez de perguntar se o homem controla e domina a mulher, ele pergunta se a troca e o controle entram na constituição da identidade de gênero. A resposta a essa indagação é sim, mas isso não torna as mulheres objetos de troca entre os homens; ao contrário, trata-se de trocas entre homens e mulheres como maridos e mulheres, cuja relação de demanda constitui a identidade de gênero, em que o “controle não opera na constituição do gênero porque a diferença nas comunidades nativas do baixo Urubamba não se encontra baseada na hierarquia, autoridade ou poder. Gênero é apoiado na habilidade dos adultos em satisfazer os desejos específicos de gênero dos esposos/as e o que eles/elas fazem como pessoas autônomas” (GOW, 1991 p.120, minha tradução).

Essa abordagem encontra paralelo entre os Kaxinawá do estado do Acre, tal como analisada por C. McCallum, concernente à pessoa e ao gênero. O processo de construção da pessoa começa após os sete anos de idade, já que até essa idade, as crianças são consideradas sexuadas, mas não generizadas (*gendered*). A partir dos sete anos, tem início o processo de preparação para a vida adulta, quando terão desenvolvido plenamente as suas capacidades produtivas e reprodutivas. Sem a capacidade produtiva, as crianças não podem fazer com que os outros consumam, um aspecto fundamental na construção do parentesco Kaxinawá. Até que as capacidades produtivas e reprodutivas sejam formadas, as crianças não podem ser consideradas pessoas propriamente ditas. “Logo, a construção do corpo e a construção das pessoas adultas constituem o fundamento da organização social Kaxinawá. Construir o corpo envolve inscrever diferenças em forma de gênero” (McCALLUM, 1999 p.160). Sobre o problema conceitual do gênero essa autora propõe que:

Gender may be understood as an epistemological condition for social action, one that accumulates in the flesh and bones of proper beings as either male or female agency... gender constitutes sociality itself when human agency is exercised within an independent set of social relations. These relationships are organized in gendered configurations. They generate sociality through a series of productive transformations in the economic cycle linking predation, work, appropriation, distribution, exchange, circulation and consumption.

Considerando essas observações, passamos a ponderar o gênero e a agência feminina Makuxi, pensados a partir da inserção das mulheres nos movimentos socio-políticos contemporâneos, nas atividades relativas aos chamados projetos de desenvolvimento econômico e nas atividades comunitárias remuneradas. Antes, porém, faremos uma breve visita ao passado.

Os Makuxi: um pouco de história

As primeiras informações mais seguras sobre os Makuxi datam da segunda metade do século XVIII, quando os portugueses se estabeleceram na região do Rio Branco, atual estado de Roraima. No contexto da política colonial, para a Amazônia, os portugueses construíram um forte na região entre os anos de 1775-76 e, ao mesmo tempo, iniciaram a política de aldeamento dos povos indígenas. No entanto, os aldeamentos não tiveram vida longa devido às constantes rebeliões e fugas protagonizadas pelos índios, levando o governo português a encerrá-los no ano de 1790. Inúmeros fatores são apontados para o fracasso desse empreendimento, tais como a imposição de uma rotina de trabalho estranha aos índios, doenças, mortes e proibição de práticas tradicionais como a poligamia, entre outros (FARAGE, 1991; SANTILLI, 1994). A poligamia, entre esses aspectos, é o que mais afeta o gênero. Ao longo de suas viagens ao interior da Guiana, Robert Schomburgk, repetidas vezes, mencionou tal prática entre os índios, levando-se a crer que esse dado deve ter pesado na conjuntura dos aldeamentos. Após o fracasso nos aldeamentos, os portugueses não tentariam outras políticas para a região, a exceção da introdução do gado.

Desde as primeiras incursões portuguesas ao Rio Branco, seus extensos campos impressionaram os colonizadores que alentaram o sonho de introduzir o gado como uma forma eficaz de colonização; ainda no final do século XVIII, as primeiras cabeças de gado chegariam à região, com a instalação das fazendas da Coroa. Inicialmente como atividade governamental, a pecuária se tornaria atividade privada durante o século XIX e início do XX, estimulando a fixação de colonos civis. O aumento dos criatórios de gado ou fazendas incidiu sobre os territórios indígenas que passaram a ser sistematicamente ocupados pela pecuária, praticada de forma extensiva, isto é, sem limites de pastos (FARAGE e SANTILLI, 1992). Em relação ao território Makuxi, tais fazendas se expandiram, inicialmente, em direção ao vale do rio Tacutu e posteriormente para outras áreas (SANTILLI, 1994).

A ocupação sistemática dos territórios Makuxi se estendeu até os anos 70 do século passado, quando uma nova situação histórica se estabeleceu para os índios no Brasil. Trata-se do início da articulação das chamadas organizações indígenas, cuja

agenda principal era a demarcação dos territórios indígenas. Em Roraima, embora em áreas descontínuas, os processos demarcatórios tiveram início na década de 1970. Ao longo das décadas seguintes, 1980 e 1990, a agenda indígena ganhou força com a conquista de direitos constitucionais e as articulações com organizações não governamentais, nacionais e internacionais; além de fóruns importantes como a Organizações das Nações Unidas (ONU) e a Organização dos Estados Americanos (OEA) que receberam líderes indígenas que denunciavam o governo brasileiro pelo não cumprimento dos acordos internacionais, assim como, a própria Constituição brasileira. A Constituição de 1988 estabeleceu um prazo para a demarcação dos territórios indígenas em todo o país; o seu não cumprimento resultou em inúmeras mobilizações dentro e fora do Brasil.

Com seus territórios demarcados, nos dias que correm, os Makuxi enfrentam o desafio de consolidar as demarcações, principalmente, da Terra Indígena Raposa Serra do Sol cujo processo se completou recentemente. A preocupação em manter os seus territórios – cujo principal objetivo é fazer com que a população indígena viva, produza e se reproduza neles –, tem resultado na elaboração de projetos de autossustentação em parceria com governos e ONGs.

As mulheres Makuxi estiveram presentes nos movimentos sociopolíticos acima mencionados, inicialmente de maneira tímida e de forma mais ativa depois. Em 1993, elas protagonizaram uma revolta ao enfrentar a polícia que tentava desbloquear uma estrada que dava acesso a Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O bloqueio pretendia impedir o acesso de garimpeiros à região das serras, norte da terra indígena, e com estes, a entrada de bebidas alcoólicas. Em 1999, elas articularam a primeira assembléia das mulheres indígenas de Roraima, que resultou na criação da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR). A criação de uma organização própria se justificava, em primeiro lugar, pela “necessidade de organização e representatividade da mulher indígena, que sempre teve participação decisiva na luta dos povos indígenas, mas não era reconhecida pelos tuxauas”.² (CIR/Notícias, 2005). As mulheres reivindicavam ainda uma participação mais ativa nos processos de tomada de decisão no contexto regional, já que até então, elas participavam das grandes reuniões dos líderes indígenas apenas como cozinheiras ou babás, sem direito a voz e voto. Uma das líderes do movimento, Lindalva Peixoto afirmou que “a mulher tinha que falar ao homem e ele falava para toda a assembléia” (CIR/Notícias, 2005).

2 Tuxaua é o chefe nas aldeias indígenas da região se campos e serras de Roraima.

Falar sem intermediários era uma reivindicação das mulheres, que em anos anteriores já vinham reivindicando um espaço de atuação política no Conselho Indígena de Roraima (CIR), a maior organização indígena do estado de Roraima. As primeiras líderes da organização das mulheres, como Lindalva, tinham uma estreita relação com as missionárias da Missão Consolata e seus discursos em muito lembravam os discursos das “oprimidas”, que não se encaixavam com o perfil das mulheres Makuxi eu convivia nas aldeias. Enfim, com o passar dos anos, esse discurso foi cedendo lugar a outro, muito em razão de novas articulações políticas, como o grupo de mulheres feministas de Boa Vista, capital do estado. Nos dias que correm, as mulheres indígenas falam em “discutir relações de gênero”, na implementação da lei Maria da Penha nas aldeias, entre outros projetos; a mudança no discurso indica, a meu ver, uma nova fase na organização, cuja avaliação foge ao escopo desse trabalho.

Ainda no âmbito dos movimentos sociopolíticos, as áreas de educação têm concentrado grande participação das mulheres. A Organização dos Professores Indígenas (OPIR) elegeu a professora Pierlandia como coordenadora, para o biênio 2005-2006. No período de 2000-2009, a professora Natalina ocupou o cargo de coordenadora da Divisão de Educação Indígena (DEI), departamento ligado à Secretaria de Educação e Desporto do Estado de Roraima, cuja função é gerir as escolas indígenas mantidas pelo governo do estado. A indicação de seu nome aconteceu nas assembleias de líderes indígenas, realizadas anualmente. As mulheres têm ainda participado de processos eleitorais, candidatando-se a cargos públicos como de vereadora e vice-prefeita. Nos últimos anos, uma delas ocupou o cargo de vice-prefeita no município de Pacaraima.

Porém, o caso mais notável de agência feminina em Roraima não pertence a uma Makuxi, mas a uma Wapixana, Joênia de Carvalho, que merece algumas considerações. Ela se tornou a primeira advogada indígena do Brasil e, atualmente, trabalha como assessora jurídica do CIR. Em 2003, ela ganhou o prêmio Reebok de Direitos Humanos, e nesse mesmo ano fez um pronunciamento na OEA denunciando o Estado brasileiro por desrespeito aos direitos indígenas. Foi membro do Conselho Indigenista da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social da Presidência da República e do Conselho Nacional de Biodiversidade. No ano de 2005 foi indicada, entre outras mulheres brasileiras, para compor a lista do projeto “1000 Mulheres para o Prêmio Nobel da Paz”, projeto que se propõe a dar visibilidade política às mulheres que trabalham pela paz (CIR/Notícia, 2005). Em agosto de 2008, ao fazer uma defesa oral no Supremo Tribunal de Justiça (STJ), em favor da manutenção da homologação da Terra Indígena Rapo-

sa Serra do Sol, Joênia também se tornou a primeira indígena a fazer uma defesa na mais alta Corte do país.

Entre os povos indígenas da Amazônia, além das atividades mais tradicionais, como aquelas voltadas para o cuidado com a casa, crianças e as atividades nas roças, ressaltadas por R. Schomburgk em 1838, as mulheres passaram a ocupar novas (e remuneradas) atividades que se estabeleceram nas suas comunidades, tais como educação escolar, ocupando as funções de professora, cozinheira e faxineira; na área de saúde, atuam como agentes de saúde e parteiras; nos movimentos sociopolíticos, como liderança local, regional e nacional. As novas funções ou atividades exercidas pelas mulheres, em grande medida, encontram-se articuladas às políticas públicas conquistadas pelos indígenas ao longo das últimas décadas.

Ao ocupar esses novos espaços de trabalho e ação política, as mulheres vêm transformando as suas relações com os homens, especialmente os maridos, e as mulheres mais velhas que não tiveram acesso à educação escolar. Não estou, no entanto, sugerindo que esse empoderamento surgiu com o contato, mas que a intervenção das políticas públicas, seja de origem governamental ou não governamental, tem impactado as relações de poder entre homens e mulheres e entre as próprias mulheres; veja-se o caso da educação e da saúde, onde as mulheres são um contingente significativo, atuando como professoras e agentes de saúde. Tais dados indicam também que as mulheres têm aproveitado bem as oportunidades que se colocam para os indígenas de modo geral. E, como consequência de um trabalho assalariado, atividades que geram renda, e participação nos movimentos sociopolíticos, elas passaram a se sentir mais seguras para tomar decisões que afetam a sua própria vida e a de suas famílias, como aconteceu com algumas mulheres da aldeia Makuxi Raposa cujas vidas ganharam novos sentidos ao transformar as tradicionais panelas de barro em produto de consumo para venda na cidade, como mostraremos a seguir.

A aldeia Raposa³

Localizada no baixo rio Tacutú, porção sul da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, essa aldeia conta com uma população de cerca de 700 pessoas, uma das maiores da região de campos e serras de Roraima. Possui uma estrutura não tradicional considerável, com construções que abrigam uma escola com capacidade para 300 estudantes, da pré-escola ao segundo grau profissionalizante em técnicas agrícolas; duas

³ Os dados relativos à aldeia Raposa foram extraídos do meu trabalho de mestrado (Cavalcante, 2002).

igrejas (uma católica e outra protestante), duas casas de apoio para a hospedagem de visitantes; um Posto de Saúde, um Posto da Secretaria Estadual de Agricultura, o clube de mães e uma cantina⁴. Dispõe de serviço de telefonia pública, energia elétrica e rede de água encanada que atende à parte central da aldeia. Semanalmente, uma empresa de ônibus passa pela aldeia, cobrindo praticamente toda a região sul da TI Raposa Serra do Sol, aumentando a capacidade de mobilização da população entre as aldeias e a cidade de Boa Vista. Os moradores também mantêm intensa relação com Normandia, pequeno núcleo urbano a menos de 100 km da aldeia. As viagens mais frequentes ocorrem, principalmente, nos finais dos meses, quando os funcionários públicos – professores, técnicos em enfermagem, pessoal que cuida da água, da casa de força e aposentados –, deslocam-se aos núcleos urbanos para receber seus vencimentos e benefícios, realizar compras mensais e acessar serviços diversos.

A atividade produtiva se apoia na horticultura de corte e queima, com o predomínio das roças de mandioca, milho, arroz, feijão e frutíferas variadas como laranja, manga, banana, coco, caju, maracujá, acerola entre outros. Os Makuxi são também criadores de gado, cujas origens são os projetos situados pelo CIR/Igreja Católica, FUNAI e do governo do estado⁵. Há ainda, a criação de animais de pequeno porte como porcos, ovelhas, patos e galinhas. A pesca é mais praticada no período da seca e a caça é raramente realizada devido à escassez da mesma nas imediações da aldeia. Todas essas atividades se destinam ao consumo da comunidade. As mulheres participam dessas atividades, destacando-se na horticultura e na criação de animais, além das já mencionadas atividades remuneradas.

Ao longo da segunda metade do século XX, aldeia foi alvo de alguns programas ou projetos governamentais os quais, de alguma forma, impactaram a economia aldeã; destaco alguns desses programas com a intenção de demonstrar a trajetória da comunidade frente às chamadas políticas públicas de desenvolvimento e sua relevância para o tema em foco, isto é, o gênero e a agência feminina. Tais políticas tinham por objetivo dinamizar a produção agrícola indígena e gerar renda para a aquisição de produtos industrializados, além de proporem o seu gerenciamento pela própria comunidade. A maioria desses programas foi financiada com verbas públicas federais, repassadas aos governos estaduais e municipais.

4 Cantina é um tipo de mercadinho presente nas aldeias indígenas, resultado de projetos desenvolvidos pela Igreja Católica nos anos 70 do século passado.

5 O primeiro projeto de gado entre os índios dos campos de Roraima foi iniciativa da Igreja Católica em parceria com o CIR, em fins da década de 1970, no contexto da luta pela demarcação dos territórios indígenas. Com o passar dos anos, a FUNAI e o governo do estado também passaram a fomentar a criação de gado entre os indígenas.

O primeiro “projeto” que se tem conhecimento na aldeia Raposa, na década de 1970, foi uma cooperativa agrícola voltada especialmente para a produção de cereais, como milho e arroz. Por ocasião da colheita, uma parte da produção foi distribuída entre os participantes e a outra se destinou à venda ao governo do Estado, que, por sua vez, as teria enviado às vítimas da seca na região Nordeste; os lucros auferidos com a venda também foram distribuídos entre os participantes da empresa.

Já na década de 1990, o projeto Tipiti, de “valorização da agricultura indígena” se destinou a dinamizar a produção agrícola, dessa vez, tendo como foco a produção de farinha de mandioca. Em uma área de mata ciliar, os índios plantaram roças coletivas, cujo objetivo era atender o mercado regional. O terceiro projeto, Plano de Execução Descentralizada (PED) se inseria em um programa maior de proteção às florestas tropicais brasileiras, financiado pelos sete países mais ricos do planeta, o PPG-7. Em uma grande área localizada nas margens de um lago, estabeleceu-se uma plantação de frutíferas – laranjeiras, coqueiros, melancieiras, mangueiras e outras, cujo objetivo primeiro era atender as necessidades da comunidade.

Embora tenham parcialmente alcançado seus objetivos, esses projetos enfrentaram dificuldades em função de se contrapor ao modelo de produção indígena, cuja unidade produtiva é a família nuclear. As roças indígenas fornecem os alimentos à família, especialmente a farinha de mandioca, alimento básico para a maioria dos povos indígenas na Amazônia, sua principal fonte de carboidratos. No caso da farinha, a que é produzida pelos índios é pouco competitiva no mercado regional que exige uma farinha mais fina, ou seja, com grãos bem pequenos. Quanto à gestão desses projetos, esbarrou no problema da falta de experiência dos indígenas em cuidar de roças ou plantações grandes, visto que suas roças são de responsabilidade da família nuclear.

As mulheres estiveram envolvidas em todos esses projetos com suas famílias, todavia, o programa que as atingiu mais de perto foi o “Projeto Fortalecimento do Artesanato Indígena”, implementado pelo governo do estado através da Secretaria do Bem Estar e Ação Social, SETRABES, em 1998, que assim se justificava:

Com o objetivo de realizar uma estratégia de intervenção na produção artesanal do Estado, estimulando os artesãos a partir de suas experiências e técnicas, a dinamizarem o setor produtivo, privilegiando os valores da identidade local a fim de ampliar as demandas atuais e futuras do mercado consumidor e conseqüente aumento da renda familiar (1998: 8).

Seus objetivos:

Organizar as comunidades indígenas constituindo-se uma opção para promover o autogerenciamento das ações do artesanato indígena; estimular a produção do artesanato

indígena como fator de geração/ocupação e aumento da renda destas comunidades, privilegiando e preservando os seus valores sócio-culturais; disponibilizar nas comunidades, instalações físicas adequadas para à produção e a comercialização de seus produtos, através da construção de centros destinados a esse fim; promover eventos como alternativa de divulgação e comercialização do artesanato indígena (1998: 9).

O projeto propunha, ainda, outras ações como a construção de “Centros de Produção”, que significava criar espaços destinados à produção do artesanato. No caso da aldeia Raposa, as mulheres já dispunham de um espaço destinado à sociabilidade das mulheres, o “Clube de Mães”⁶ o qual se converteu no lócus da produção das cerâmicas, chamada pelas mulheres de panelas. Nesse espaço, as mulheres já desenvolviam outras atividades tais como corte e costura, crochê, pintura em tecido, cuja produção era vendida ou trocada na própria comunidade. Os compradores eram geralmente os “funcionários” (professores, agentes de saúde) e os aposentados que também têm uma renda mensal. As mulheres costumavam se reunir no Clube geralmente às tardes, quando se encontravam livres de outras atividades como aquelas voltadas para a casa e a roça. Elas mencionaram que as panelas de barro caíram em desuso com a introdução da panela de alumínio que é mais fácil de manusear. Com a chegada do projeto de fortalecimento do artesanato, elas se sentiram encorajadas a reaprender a fazer as panelas de barro; uma mulher mais velha, que produzia as panelas, foi convocada para ensinar às outras as técnicas de fabricação das mesmas. É importante notar que essas mulheres, com idades acima de 30 anos, quando mais jovens, foram expostas às panelas, que eram feitas pelas suas avós ou mães. Elas estariam assim, retomando algo que tinham familiaridade, o que ficou claro ao falarem sobre “os segredos” das panelas - os saberes que envolvem o barro e as suas interdições. Ao tempo que realizavam essas atividades no Clube, as mulheres também, atualizavam as informações da aldeia. Apresento, a seguir, o processo de elaboração das panelas e os rituais a ele associado.

A cerâmica Makuxi

Antes da revitalização das panelas na aldeia, como aludimos, apenas algumas mulheres idosas produziam-nas, para uso próprio. Com a possibilidade de participação em feiras de artesanato na cidade de Boa Vista, capital do estado, as idosas foram mobilizadas para ensinar às mais jovens a “trabalhar no barro”. Foram essas mulheres que nos narraram as “histórias” relacionadas ao barro e ao processo de ela-

6 O Clube de Mães é um espaço destinado à sociabilidade da mulher e sua implantação nas comunidades indígenas foi uma iniciativa dos missionários católicos.

boração das panelas. Embora as mulheres não observassem todos os rituais que suas avós e mães praticavam, elas os conheciam; foram as suas avós ou tias, as “velhas”, que lhes repassaram tais histórias, enquanto as ensinavam a trabalhar com o mesmo.

O barro que dá origem às panelas se chama “vovó barro” e, é extraído das serras que circundam a aldeia, ao norte, portanto, não é qualquer barro. Para identificar a “vovó”, as mulheres extraem um pouco do mesmo e o amassam com as mãos para ver se tem a consistência necessária para ser manuseado. No passado, somente as mulheres idosas faziam as panelas, pois trabalhar no barro era interdito às mulheres jovens, aos homens e às crianças. Era uma atividade perigosa que somente aquelas que dominavam o conhecimento sobre a vovó barro podiam realizar. As mulheres faziam incursões às serras para extrair o barro, observando alguns rituais que começavam por colocar oferendas no lugar que iria ser cavado para a extração do mesmo, como pedaços de tecido, tabaco ou pedaços de peixe assado. Em seguida, as mulheres pediam permissão à vovó barro, dizendo: “vovó, eu vim aqui te buscar, para gente ir comer peixe, veado, prá nós tomarmos caxiri”⁷.

O barro era coletado, cavando-se de cima para baixo, observando-se a forma da serra, e depois transportado até a aldeia nos jamanxi⁸. Antes de iniciar o processamento do barro, as idosas benziam os seus braços para evitar enfermidades, pois o “barro é frio”. A produção das panelas era feita em um lugar reservado, de preferência longe da presença de homens, crianças e mulheres de outras gerações. Sobretudo, aos homens, a restrição era maior: eles sequer podiam ver as mulheres fazendo as panelas. Também, não era permitido fazer ruído, quaisquer que fossem, pois a “vovó não gostava”, podia quebrar. Elas faziam panelas de um mesmo modelo, que chamam tradicional, além de fornos de barro para a produção de farinha. As interdições também atingiam as grávidas ou aquelas com bebês pequenos sob o risco de a criança ficar paralítica.

Tais interdições se encontram vinculadas à noção de “donos” “mães” ou “mestres”, bastante difundidos na Amazônia, espíritos dotados de “intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóteses das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais não são espiritualizados (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.354). No caso aqui analisado, o dono ou mestre seria a vovó barro, a quem as ofertas de pano, peixe e tabaco evitariam possíveis danos às pessoas que manuseiam o barro.

7 O caxiri é a bebida fermentada da região, feita a partir da mandioca.

8 Cesto feito de talas de jacitara, transportado preso às costas.

Com a revitalização das panelas, as mulheres continuaram coletando o barro nas serras próximas à aldeia, mas dessa vez utilizando um transporte motorizado, um trator. De acordo com as mulheres, a vovó já havia se acostumado com elas, com as suas conversas, e mesmo com o barulho do trator. Ela, a vovó, não quebra mais em função do barulho. Até se acostumou a ir à cidade. Uma das mulheres informou que sempre conversava com a “vovó” antes de partir: “vovó, vamos pra cidade, cuidado vovó, não vai se quebrar não, prá nós irmos pra cidade comer galeto (frango assado), pra irmos à festa...”.

Com a demanda por panelas para as feiras e as vendas realizadas na própria aldeia, as mulheres passaram a dedicar mais tempo à produção das mesmas. Todavia, essa produção não depende apenas da disponibilidade das mulheres, mas também das condições climáticas. Produzir as panelas na estação das chuvas, de fins de março a início de agosto, era um problema. Tais limitações impostas pelo clima não estavam previstas no projeto que exigia certa regularidade na produção. Vejamos como se dá a produção das panelas e isso fica claro.

O processo inicia com a coleta do barro de uma camada do subsolo com certa umidade; após o transporte até a aldeia, é colocado sob o sol para secar. Depois de seco é amassado com pedras redondas e em seguida peneirado em uma peneira fina, transformando-se numa espécie de pó. O próximo passo é molhar gradativamente o pó até transformar-se em uma massa que é deixada por cerca de dois dias para descansar – esse período em boas condições climáticas. Após essa primeira fase, as mulheres começam a produzir as panelas propriamente ditas. Elas sobrepõem cuidadosamente as finas tiras de barro até a altura desejada, passando a modelar a mesma. Essa técnica é muito comum entre os indígenas da Amazônia que produzem cerâmicas. Para evitar todo esse processo, considerado longo, algumas mulheres desenvolveram outra técnica que consiste em modelar a panela a partir do seu interior, fazendo uma bola de massa que é cavada até ganhar a forma de panela. No processo de modelagem da panela é utilizado um pedaço de cabaça. Quando a panela apresenta forma definida é deixada para secar lentamente. Enquanto isso, as mulheres têm que tirar o excesso de barro para que a panela não fique muito pesada, além de corrigir as possíveis rachaduras. Para remover o excesso, elas utilizam uma faca, e para corrigir as rachaduras usam uma pedra pequena extraída dos rios chamada *kaimé*. Depois disso, a panela é colocada próximo ao fogo para que receba o calor gradativamente até ficar bem seca.

O próximo passo é queimar as panelas, colocando-as no fogo de ponta cabeça, cobrindo-a completamente com lenha; método que é feito utilizando somente dois

tipos de madeira: o caimbé (*americana de Curatella - Dilleniaceae*) ou mirixi (*sp de Byrsoneima. -Malpighiaceae*), plantas nativas da região de campos e serra, que queimam rapidamente, evitando, assim, transformarem-se em carvão. Essa é a parte mais dura do trabalho, já que as mulheres se expõem a temperaturas muito altas. Quando a panela fica incandescente é o momento de ser retirada do fogo com o auxílio de um pedaço de madeira ou um galho de árvore. Ainda quente, as panelas são tingidas com resina do mirixi, de coloração vermelha, na parte externa.

Após todo esse procedimento, antes de serem utilizadas, as panelas devem ser impermeabilizadas, sendo levadas ao fogo cheias de tucupí ou untada com óleo de cozinha. No caso do tucupí, deve-se deixar o líquido ferver até que evapore quase completamente; no caso do óleo, a panela deve ser aquecida por alguns minutos. Quando as mulheres participaram das primeiras feiras de artesanato na cidade, elas levavam apenas as panelas que são conhecidas como tradicional. Com o aumento das vendas, pessoas da cidade passaram a sugerir que as panelas tivessem tampas e pegadores; também sugeriram que elas diversificassem a produção, isto é, produzissem outros modelos de panela. Assim, as mulheres passaram a testar modelos como de frigideira, refratário, em forma de frutas, como banana e maçã, além de potes pequenos. Uma das mulheres nos informou que essa diversificação “não pode ser de brincadeira porque a vovó pode se zangar e quebrar”.

A renda obtida com a venda das panelas produzidas no Clube de Mães era dividida entre as mulheres, de acordo com a quantidade de panelas que cada uma produzia. Na década de 2000, com o sucesso das panelas Makuxi na cidade, o governo do estado, através da Secretaria do Bem Estar Social, tentou produzir as panelas em torno para aumentar a produtividade, mas a vovó barro não se adequou e quebrou inúmeras vezes. Parecia que a vovó se recusava aos encantos da cidade. No entanto, as panelas logo conquistaram a cidade sendo vistas como objetos de decoração em lugares públicos, em restaurantes, além do uso doméstico. O governo do estado também transformou as panelas em item do artesanato regional, fazendo-as constar em catálogos turísticos; uma mulher da aldeia Raposa, que chamarei de Rosa, uma das mais ativas no processo de revitalização das mesmas, chegou a participar de várias feiras de artesanato em outros estados e cidades, como São Paulo, Brasília e Recife.

Em 2006, o governo do estado entregou aos indígenas o “Centro de Artesanato Indígena *Ko’ko* Damiana”⁹, localizado no interior do Parque Anauá, um grande

9 *Ko’ko* significa vovó na língua Makuxi.

espaço de lazer, situado na área central de Boa Vista. *Ko'ko* Damiana era uma antiga moradora da aldeia Raposa que emprestou seu nome ao centro de artesanato; esse fato diz muito sobre a revitalização das panelas Makuxi na aldeia Raposa. O projeto do artesanato atingiu, ainda, outros povos indígenas do estado que já participavam das feiras esporádicas realizadas em Boa Vista; com a criação do Centro, os indígenas ganharam um espaço permanente para a venda dos seus produtos. O Centro conta com 25 boxes e neles atuam, além dos Makuxi, os Wapixana, Waiwai, Ingaricó e os Yekuana; o artefato indígena de Roraima é bastante diversificado e, além da cerâmica, há peças feitas a partir de sementes (colares), de fibras (trançados diversos), madeira e cipó. Atualmente, esse espaço encontra-se desativado, o que, a meu ver, demonstra, mais uma vez, um mal planejamento nas ações de governo, já que o Centro se encontra em uma área fora do alcance dos poucos turistas que visitam Boa Vista.

Considerações finais

Como os demais projetos estabelecidos na aldeia Raposa, o projeto de artesanato enfrentou problemas de gestão que foram superados pelas mulheres. Como indicamos, nos primeiros anos as cerâmicas eram produzidas no espaço do Clube de Mães e as peças eram identificadas individualmente e levadas à cidade para serem vendidas. Assim, cada mulher recebia o equivalente a quantidade de peças que vendia; após a saída de Rosa da aldeia, as mulheres passaram a produzir as panelas de forma individual, mas continuaram levando ou enviando as mesmas para serem vendidas na cidade. A venda das panelas possibilitou, para algumas mulheres, o acesso a uma renda, contribuindo também para elevar a suas autoconfianças. Rosa, a mais ativa das mulheres no processo de revitalização das panelas, estabeleceu-se na cidade de Boa Vista, onde se tornou uma artesã conhecida. Suas habilidades como artesã tem resultado em renda para ela e sua família; sua articulação com agências governamentais ainda lhe possibilita participar de feiras fora do estado, além da divulgação do seu trabalho a nível local.

A participação nos movimentos sociopolíticos, em atividades remuneradas nas comunidades e, em particular, nos programas governamentais de estímulo à geração de renda são bons para pensar o gênero e a agência feminina Makuxi. Tentamos mostrar ainda que ao incorporar as noções de pessoa e agência, as discussões em torno do gênero na Amazônia ganharam um novo impulso, desconstruindo imagens “desgastadas” entre homens e mulheres; tentamos mostrar que o rompimento

da hegemonia do paradigma da dominação pode produzir importante contribuição para a ampliação e compreensão do gênero nas sociedades indígenas.

Recebido em fevereiro, aprovado em abril.

Referências Bibliográficas

- CAVALCANTE, Olendina de C. *Understanding Changes in Macuxi Politics and Society: a case study of village fissioning*. Gainesville, Master Thesis, 2002.
- FARAGE, Nadia *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1991.
- FARAGE, N. & SANTILLI, P. Estado de Sítio: território e identidade no vale do rio Branco In: CUNHA, M. C. da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, São Paulo, 1992.
- FAUSTO, Carlos. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Mana. Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 14(2), 2008, p.329-366.
- GOW, Peter *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- GREGOR, T. & TUZIN, D. Comparing gender in Amazonia and Melanesia: a theoretical Orientation In: GREGOR, T. & TUZIN, D (org.) *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Los Angeles: University of California Press, 2001.
- LASMAR, Cristiane *Mulheres Indígenas: representações*. *Estudos Feministas*, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS/UFCS. Florianópolis, 1997, pp.143-156.
- _____. *De Volta ao Lago de Leite. Gênero e transformações no alto rio Negro*. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- LEA, Vanessa R. Gênero feminino Mebêngôkre (Kaiapó). *Cadernos Pagu*. Núcleo de Estudos de Gênero, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1994, nº 3, pp.85-116.
- _____. 1999. “Desnaturalizando gênero na sociedade Mebêngôkre”. *Estudos Feministas*. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS/UFCS. Florianópolis, pp.176-192.
- McCALLUM, Cecília A aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Estudos Feministas*. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS/UFCS. Florianópolis, 1999, pp. 157-175.
- _____. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford/New York: Berg Press, 2001.
- MURPHY, Yolanda & MURPHY, Robert. *Women of the forest*. Nova York: Columbia University Press, 1987.
- SHOMBURGK, Robert *The Guiana travels of Robert Shomburgk 1835-1844*, V. I, London: The Hakluyt Society, 2006.
- SANTILLI, Paulo *As Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi do vale do rio Branco*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, 1994.
- SISKIND, Janet *To hunt in the morning*. Londres: Oxford University Press, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “*Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*”. Mana. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, vol.2, nº 2, 1996, pp.115-144.

_____. “Imagens da natureza e da sociedade” In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

SEEGER, A. e outros. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, nº 32, 1979, p. 2-19.

STRATHER, M. (org.). Introdução in: *Dealing with inequality: analyzing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge, CUP, 1987.

_____. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Los Angeles, University of California Press, 1988.

Fontes online

“Advogada do CIR participa de audiência na OEA”. www.cir.org.br, consultado em 12/12/05.

“Advogada do CIR é nomeada para a Comissão Nacional de Biodiversidade”. www.cir.org.br, consultado em 12/12/05.

“Mulheres indígenas relatam detalhes de violência contra comunidades e cobram providências”. www.cir.org.br, consultado em 12/12/05.

“Joênia Wapichana está na lista de mulheres selecionadas para o Prêmio Nobel da Paz”. www.cir.org.br, consultado em 12/12/05.

“Mulheres têm papel fundamental na organização”. www.cir.org.br, consultado em 12/12/05.

