



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS- CAMETÁ
FACULDADE DE HISTORIA (FACHTO)**

ZENIL PINTO CORRÊA

**HISTÓRIA E RELAÇÕES DE GÊNERO: A KUNIN NA ALDEIA INDÍGENA ANAMBÉ,
MUNICÍPIO DE MOJU - PARÁ**

Cametá / Pará

2015



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS-CAMETÁ
FACULDADE DE HISTORIA (FACHTO)**

ZENIL PINTO CORRÊA

**HISTÓRIA E RELAÇÕES DE GÊNERO: A KUNIN NA ALDEIA INDÍGENA ANAMBÉ,
MUNICÍPIO DE MOJU - PARÁ**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado à Faculdade de História - FACTHO /UFPA - do Campus Universitário do Tocantins-Cametá como um dos pré-requisitos para a obtenção do grau de Licenciatura Plena em História, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto.

**Cametá / Pará
2015**

ZENIL PINTO CORRÊA

**HISTÓRIA E RELAÇÕES DE GÊNERO: A KUNIN NA ALDEIA INDÍGENA ANAMBÉ,
MUNICÍPIO DE MOJU- PARÁ**

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a Benedita Celeste de Moraes Pinto
Orientadora

Prof^a. Doutoranda Tatiane do Socorro Correa Teixeira
Membro da Banca

Prof^a. Mestranda Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro
Membro da Banca

Cametá- Pará
2015

À minha melhor amiga e mãe, Dina, a quem devo profundamente minha carreira estudantil de graduação, me dando apoio, carinho e ouvindo, muitas vezes, o que eu havia entendido dos textos das disciplinas. Dedico a você,
MÃE!

AGRADECIMENTOS

À minha família, minhas irmãs Dinalva, Nilde e Íveny, aos meus pais, **Domingos Baia Corrêa e Dina Pinto Corrêa**, todo o meu carinho, gratidão e amor. Sei que a eles devo toda a minha vida.

Aos meus tios, **Manoel Baia Corrêa e Ana Alves**, por me acolherem nestes quatro anos em sua casa.

Aos meus **amigos e amigas** que durante a minha formação acadêmica contribuíram para meu amadurecimento humano e intelectual.

À minha professora orientadora **Dr.^a Benedita Celeste de Moraes Pinto**, pelo apoio e inspiração nesta área temática, na formação acadêmica e orientação neste trabalho de conclusão de curso (TCC), Ela, uma Mulher Guerreira e tem minha admiração.

Ao professor **Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal**, pela amizade e o diálogo incentivador no campo acadêmico, me oportunizou uma das experiências mais desafiadoras e importantes, o exercício da docência no ensino superior da graduação, através da monitoria voluntária.

Ao amigo **Leonildo dos Santos Lisboa** pela disponibilidade em me conduzir até à comunidade Anambé e à sua família pelo acolhimento durante a viagem à Mocajuba, com destino à aldeia.

A **Aldeia Indígena Anambé-Moju-PA**, locus deste trabalho, aos moradores da referida comunidade que dispuseram o seu tempo para conversarmos, em especial às **Mulheres** Anambés, que gentilmente oportunizaram momentos de diálogos e trocas de experiências. .

Às **Crianças Anambés** que foram ótimas companhias, com as quais sorrimos muito e ao mesmo tempo me deram tanta alegrias.

Ao **Luan Mesquita**, pelo carinho, amor e incentivo na minha carreira acadêmica.

Enfim, a **Deus**, meu Ser superior invisível e tão concreto em meu coração. À entidade **Cabocla Mariana**, a **São Benedito** e à **Virgem Maria** por terem sido as referências para os meus desabafos e preces quando eu ou minha família passava por momentos difíceis.

Pensei que fosse fácil ter algo a dizer sobre nós: Mulheres Indígenas! Mas, percebo que é um denso e complexo tema, uma vez que, falar sobre Mulher de um modo geral, é estar se voltando a essência da vida, olhando a progenitora da criação.

Contudo, somente há pouco tempo conseguimos sair deste lugar, de apenas, “mulher da criação” e sermos vistas pelo nosso potencial, pela nossa garra, altivez, sensatez...

Afinal, de manhã quando abrimos os nossos olhos, já estamos prontas para mais um dia de labuta, de alegrias, conflitos e descobertas...

Nosso sorriso está disposto a ser ofertado a tudo aquilo que é belo e criado por Tupã; as nossas mãos estão ágeis à produção: do artesanato, do cozido, da limpeza, de um carinho, de um balanço no maracá e para ninar a nossa “cria”;

Nosso corpo em si, encontra-se apto, em movimentos: indo, vindo, fazendo, somando, dançando, vibrando e Sendo.

E enquanto aos nossos olhos?

Hum... estes nossos olhos puxados e vividos muitas vezes choram, e como choram por ver tanto descaso, preconceito, desfeitas, intrigas, falsas promessas...

Mas aí, uma voz sábia fala aos nossos ouvidos:

- Você tem identidade, tem cultura, tem força... Lute!

E de repente, essa voz faz com que o nosso choro se converta em uma expressão facial de quem se prepara para guerrear. Nos tornamos assim, Grandes Mulheres Indígenas - Guerreiras!

(TUXÁ-HEROÍNAS)

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso intitulado *História e Relações de Gênero: a Kunin na Aldeia Indígena Anambé, Município de Moju - Pará* tem como objetivo analisar o papel da mulher na comunidade Indígena Anambé, no município de Moju, Região do Tocantins – Pará, na perspectiva de compreender o lugar ocupado por elas em diferentes contextos sociais do povo Anambé, as práticas sociais e culturais estabelecidas com as mulheres e sua participação nos espaços coletivos, a fim de verificar como ocorrem as relações com o gênero feminino nos espaços familiares, educativos e organizacionais institucionalizados. Para a construção desta monografia foram utilizados como suporte teórico- metodológicos estudos de autores que tratam da mulher indígena e da história e cultura indígena na região do Tocantins, norte da Amazônia, dentre os quais se destaca: ALMEIDA (2010); ARAÚJO (2006); BARROSO (2002 2012); BRAGA (2013); RIBEIRO (2014); NUNES (2014); SILVA (2013); SILVA (2009) CUNHA (2012); DA MATTA (1978); GOMES (2012); PROCOPIO (2012); SEGATO (2003); CCLF (2008); CONAMI (2006). Além de outros estudos que foram de suma importância para se pensar a ética do pesquisador que se ocupa da técnica oral para produzir sua obra, a responsabilidade que este deve ter para com as fontes orais, como (BURKE, 2005) e PORTELLI (1997). Da mesma forma, outras leituras foram importantes para se pensar a categoria Gênero com perspectivas em um estudo feminino, entre as quais se destaca MATOS (1998) e SEGATO (2003), Aliada às leituras em questão se realizou a pesquisa de campo na Aldeia Anambé, quando, além da observação em lócus buscou-se realizar entrevistas e conversas informais com as mulheres e demais moradores da referida aldeia. A pesquisa verificou quanto é forte o papel das mulheres nesta comunidade indígena, com exceção das atividades de caça, elas estão presentes em praticamente todas as formas de trabalho praticadas no cotidiano desta aldeia indígena. Da mesma forma, participam dos momentos de diversão, embora se perceba participação diferenciada em determinadas danças e em alguns tipos de pinturas, que são consideradas próprias de homens e mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: História, Cultura, Papel Feminino.

ABSTRACT

This monography titled history and gender relations: the Kunin in Black Indian village, municipality of Moju-Stop aims to analyze the role of women in Black, an indigenous community in the municipality of Moju, Region of Tocantins – Stop, in order to understand the place occupied by them in different social contexts of Black people, the social and cultural practices established with women and their participation in collective spaces in order to check how the relationship with the female gender in the family, educational and organisational spaces institutionalised. For the construction of this monograph were used as theoretical-methodological support studies of authors that deal with indigenous women's and indigenous history and culture in the region of Tocantins, Northern Amazonia, among which stands out: ALMEIDA and their participation in collective spaces in order to check how the relationship with the female gender in the family, educational and organisational spaces institutionalised. For the construction of this monograph were used as theoretical-methodological support studies of authors that deal with indigenous women's and indigenous history and culture in the region of Tocantins, Northern Amazonia, among which stands out: ALMEIDA (2010); ARAÚJO (2006); BARROSO (2002 2012); BRAGA (2013); RIBEIRO (2014); NUNES (2014); SILVA (2013); SILVA (2009) CUNHA (2012); DA MATTA (1978); GOMES (2012); PROCOPIO (2012); SEGATO (2003); CCLF (2008); CONAMI (2006). In addition to other studies that were very important to think about the ethics of the researcher who takes care of oral technique to produce his work, the responsibility that this must have to oral sources, as (BURKE, 2005) and PORTELLI (1997). Similarly, other readings were important to think about the category Genre with prospects in a women's study, among which stands out MATOS (1998) and SEGATO (2003), allied to the readings in question performed field research on Village Black when, in addition to the observation locus sought to carry out interviews and informal conversations with women and other residents of that village. The survey verified how strong the role of women in this indigenous community, with the exception of hunting activities, they are present in virtually all forms of work carried out in the daily life of this indigenous village. Similarly, participate in the moments of fun, although they realize differentiated participation in certain dances and in some types of paintings, which are considered specific to men and women.

KEYWORDS: History, Culture, Female paper.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
 CAPITULO I	
MULHERES INDÍGENAS EM AÇÃO	25
1.1. Mulheres Indígenas: Protagonismo e História.....	26
1.2. História e relações de Gênero	
 CAPITULO II	
A HISTÓRIA DO POVO ANAMBÉ Á BEIRA DO RIO CAIRARI	39
2.1. A Kunin Anambé:	40
2.2 Rituais de Pajelança.....	52
2.3 O papel da Mulher Anambé: vidas, anseios e sonhos.....	55
 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	60
 4. FONTES DA PESQUISA	62
 5. BIBLIOGRAFIA	64

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente trabalho objetivou analisar o papel da kunin¹ indígena na aldeia Anambé, localizada no município de Moju-Região do Tocantins – Pará, na perspectiva de compreender o lugar ocupado por esta em diferentes contextos sociais e culturais desta população indígena. É importante mencionar que o estudo em questão se originou a partir do plano de trabalho “História e Relações de Gênero: A visibilidade da mulher indígena Anambé, Município de Moju-PA”, através do qual fui bolsista PIBIC / FAPESPA-UFPA, ligada à “Pesquisa História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia”, coordenada pela prof.^a Dr.^a Benedita Celeste de Moraes Pinto, e do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (GPHELRA), sob a liderança da referida docente.

A tessitura deste estudo não foi uma tarefa fácil, uma vez que todo estudo tem sua complexidade, especialmente quando se trata de seres humanos. Necessito ressaltar, que este projeto que abracei com paixão muitas vezes me angustiava, a sensação de sentir que não seria capaz de desenvolvê-lo, pela sua tamanha complexidade que se apresentava para mim. Entendi, a partir dele, que quatro anos de estudos é apenas uma parte do desafio para uma estudante/pesquisadora romper com os velhos paradigmas da historiografia que deixou as histórias dos indígenas nos bastidores, ou abordou de forma generalizada como bem explicitou Almeida (2010). Estava agora diante de poder colaborar na construção de novos caminhos, buscando embasamento teórico, para poder contribuir com a escrita da história daqueles que por muito tempo foram sujeitos periféricos da história dos grandes heróis, havia chegado o momento de por em prática a historiografia indígena, a partir do olhar da sociedade Anambé.

Almeida (2010) nos faz refletir que a luta pela visibilidade dos povos indígenas revela uma expressiva persistência das sociedades nativas, reivindicando em defesa de seus direitos ao longo da história do Brasil (ALMEIDA, 2010). Percebe-se que houve avanços significativos, como por exemplo, o acesso à educação formal, atendimento à saúde, reconhecimento oficial de seus territórios, entre outros, como é o caso dos Anambé, Tembé, Assurini, Gavião e demais etnias (referenciar). Destaca-se ainda a representação política, a qual ainda é pequena em relação ao número de comunidades² indígenas, assim como o avanço das diretrizes de ação do governo voltadas para esse povos assim como, para as mulheres

¹ Kunin, na língua Anambé, significa mulher.

² O termo Comunidade será utilizado no sentido de designar o povo Anambé devido a maioria das populações indígenas da região Tocantina se auto identificarem ou identificarem suas aldeias com tal expressão, ou seja, comunidade.

indígenas (SEGATO, 2003). Reconhecem-se ainda as políticas públicas direcionadas às populações, principalmente, a partir da implantação da lei 11. 645/08, que tornou obrigatório o ensino da história e da cultura indígena em todas as escolas públicas e privadas do Brasil (BRASIL, Lei 11.645/2008). Porém, embora tais conquistas façam parte do universo de lutas dos povos indígenas pelo reconhecimento e respeito, verifica-se que a figura da mulher assim como os diferentes espaços em que ela atua nos grupos indígenas são histórias que ainda necessitam ser conhecidas fora das suas aldeias, local onde ainda configura-se a consciência generalizada acerca da mulher indígena, sobre que ela estaria atuando apenas no contexto doméstico e da agricultura. (CORRÊA, 2015).

Neste sentido torna-se imprescindível uma pesquisa a respeito dos diferentes papéis desenvolvidos pelas indígenas, que busque trazer para fora da aldeia às formas de participação da mulher no convívio com os demais sujeitos, suas relações e os papéis que desenvolvem dentro das sociedades indígenas, bem como, seus anseios.

Para reforçar tal argumentação é importante mencionar que existem no Brasil movimentos organizados liderados por mulheres indígenas e um deles diz respeito à articulação no nordeste do País. Final da década de 90 mulheres do extremo sul da Bahia começaram a se organizar em prol de seus anseios e em seguida, em Alagoas, a etnia Xukuru Kariri também se movimentou em uma organização liderada pelas indígenas da comunidade (CCLF, 2008).

Até então, as mulheres indígenas em Pernambuco não tinham um espaço próprio de debate, nem mesmo em seus povos. Algumas mulheres participavam de encontros e assembleias internas envolvendo todos/as indígenas. Havia notícias sobre outras organizações de mulheres. Algumas lideranças, como Zenilda Xukuru, participaram de encontros em outras regiões, como no evento realizado no Mato Grosso, convidada para falar da luta do seu povo. (CCLF, 2008, p, 08).

De acordo com a publicação feita pelo Centro de Cultura Luiz Freire - CCLF,³ o papel desenvolvido pelas indígenas nas suas comunidades era “um assunto recorrente”. Levava-as a debaterem, junto com as professoras da aldeia sobre os espaços de poder em seus povos, na maioria das vezes ocupados pelos homens (CCLF, 2008, p, 08). As professoras que participavam dos encontros representando suas comunidades na Comissão de Professores/as

³ Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF). CCLF. Mulheres Indígenas em Pernambuco, Primeiros Movimentos. Publicação do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), dezembro de 2008.

Indígenas de Pernambuco (COPIPE)⁴ falavam que a dinâmica vivenciada por elas, nas vezes que necessitavam se ausentar das suas aldeias para participarem de reuniões referentes às suas profissões na área da educação, assustavam seus companheiros.

Neste sentido, o presente estudo a respeito da mulher indígena Anambé possibilitou-nos um olhar para além de uma história generalizada acerca das comunidades étnicas do Brasil, e contemplar o campo da “micro-história”⁵, categoria que ganhou ascensão na década de 1970 e buscou ser vista com o um novo gênero histórico, uma reação contra o modelo da história econômica, que não dava importância às diversas culturas locais e suas especificidades (BURKE, 2005).

Segundo afirma Burke, trata-se de uma

reação à crescente desilusão com a chamada “narrativa grandiosa” do progresso, da ascensão da moderna civilização ocidental, pela Grécia e Roma antigas, a Cristandade, Renascença, Reforma, Revolução Científica, Iluminismo, Revolução Francesa e Industrial (BURKE, 2005).

De acordo com Burke essa “história triunfalista” abafava as contribuições das outras sociedades culturais e suas especificidades, não atribuía valores às culturas regionais e aos conhecimentos locais (BURKE, 2005). Essa discussão com Peter Burke permite pensar o processo pelo qual a própria historiografia passou, e não se pode negar a importância desse processo ao inovar métodos e perspectivas conceituais, como bem abordou Almeida (2010), favorecendo as reconstituições das histórias das populações marginalizadas (BARROS, 2004).

Partindo desses pressupostos conceituais imprimimos a consciência de que estudar o papel da mulher indígena torna-se imprescindível para a compreensão das suas práticas dentro das suas sociedades, bem como percebê-las fora dela, nos apropriar dos recursos

⁴ Comissão de Professores/as Indígenas de Pernambuco (COPIPE). CCLF. Mulheres Indígenas em Pernambuco, Primeiros Movimentos. Publicação do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), dezembro de 2008.

⁵ A Micro História- é uma técnica da historiografia que reduz a escala de observação de seus objetos na pesquisa histórica, sem deixar de levar em consideração o campo estabelecido pela História Geral,. Foi contudo, a escola historiográfica italiana que começou a surgir primeiramente nos artigos publicados nos Quaderni Storici”, na década de 70 e depois pela criação da coleção chamada Micro-História dirigida por Carlo Guinzburg e Giovanni Levi em 1981. A Micro-História surgiu como uma reação aos desgastes das abordagens marxistas, estruturalistas e econômico sociais.

http://www.historia.ufpr.br/monografias/2011/2_sem_2011/resumos/alexander_joao_guerios.pdf

teóricos e metodológicos e da perspectiva no campo da “Nova História”,⁶ a qual abrange tanto a categoria “Micro-História” como a “História Vista de Baixo.”⁷ Já que muitos de nós estávamos acostumados a ler a história dos indígenas, muitas vezes, de modo a não enxergar seus aspectos de organização, seus costumes, as diferentes culturas étnicas e muito menos perceber o papel da mulher indígena dentro do seu contexto social (ALMEIDA, 2010, BARROS, 2004, BURKE, 2005). Carecemos de produções científicas acerca das mulheres indígenas e suas ações, especialmente na região da Amazônia, e esse estudo permitiu buscar entender um pouco da realidade feminina indígena: o que fazem essas mulheres; o que pensam; e o que suas experiências tem significado diante das lutas no Brasil e especificamente na região do Baixo Tocantins.

A obra “Os índios do Brasil”, de Maria Celestino Almeida, foi uma das referências teóricas que guiaram em muitas circunstâncias a minha percepção acerca dessas sociedades étnicas do Brasil. Antes de ir a campo foi de suma importância ler e reler diversas obras para poder pensar a pesquisa para desenvolvê-la em lócus. A reflexão, possibilitada por Almeida (2010) colabora para a elaboração do olhar revestido da nova perspectiva historiográfica, a escrita da história que contempla a historiografia dos indígenas do Brasil, atenta ao cuidado para não reproduzir uma obra que releguem a eles a condição de vítimas, no contexto deste novo processo da escrita da história. A história da sociedade indígena Anambé, assim como de muitas outras comunidades, foi deixada de lado durante muito tempo pelos campos de pesquisas no que diz respeito darem-lhe voz e entendê-la como protagonista de uma história própria, porém, a mudança de perspectiva conceitual e metodológica foi significativa em nossa historiografia inserindo as histórias dos povos indígenas que pareciam desaparecer à medida que a sociedade envolvente crescia (ALMEIDA, 2010).

Outra abordagem significativa que ganhou espaço no campo da historiografia foi a discussão de gênero, tema que deu enfoque aos papéis dos sujeitos femininos. Se a historiografia contemplou a história das mulheres operárias esse campo contemplador aliado com a discussão de gênero possibilitou pensar as mulheres indígenas. O fato das mulheres reconhecerem sua importância e os papéis desempenhados por elas foi fundamental para estimular obras que registrassem seus movimentos, seus anseios e projetos. [Isso pode ser](#)

⁶ A Nova História é a história escrita como uma reação contra o “paradigma” tradicional, a história dos grandes heróis. Para mais informações ler: BURKE, Peter. A abertura: A nova história, seu passado e seu futuro. In: A escrita da História: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

⁷ A História Vista de Baixo – um conceito da nova história que busca produzir uma historiografia na contramão da história da elite destacando as pessoas “comuns”, ver SHARPE, Jim. A História Vista de Baixo. In: A Escrita da História: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

percebido nas seguintes obras: *Natyseño: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas* (2006), organizada pelo Conselho Nacional de Mulheres Indígenas, que tem como objetivo mostrar, através de histórias verídicas de mulheres que precisaram buscar na coragem a força para transformar suas realidades, o sentido da luta das mulheres indígenas, como elas começaram a viver suas vidas de forma mais plena no instante que descobriram a coragem que existia dentro delas (CCLF,2008); e *Mulheres Indígenas em Pernambuco, Primeiros Movimentos*- obra organizada pelo Centro de Cultura Luiz Freire, que enfoca a história dos movimentos étnicos promovidos por mulheres indígenas.

Destaco que durante a preparação para as primeiras visitas de campo na Comunidade Anambé houve vários imprevistos. Um, dentre tantos, foi a minha saúde que desandou e impossibilitava minha entrada na Aldeia Anambé. Por outro lado, a ansiedade aumentava o desejo de ir à referida comunidade indígena.

Quando já encontrávamos rumo ao lócus de pesquisa, a viagem ocorria cheia de novidades, a começar pela cidade de Mocajuba, até então desconhecida por mim foi o primeiro local de encontro com o Cacique Raimundo Anambe, com quem reafirmamos sua autorização para nossa entrada na aldeia. Chegamos à comunidade um pouco mais de meio dia e ficamos por um tempo na casa do Cacique Raimundo Anambé (mais conhecido entre os seus por Cafu) e sua esposa Vanusa Anambé. Precisávamos estabelecer laços ganhar confiança e indicação com quais moradores da Aldeia Anambé poderíamos conversar, obter mais informações, pois a nossa tarefa era aproveitar o máximo do pouco tempo que tínhamos para levantar dados para a pesquisa.

Almoçamos na casa de dona Vanusa e de lá fomos para a escola da aldeia, Aipã Anambé, a qual estava em seu horário de funcionamento. Pudemos conversar rapidamente com Maria Mendes, uma professora não indígena residente na cidade de Mocajuba que ministra aulas aos alunos anambé atendendo-os no formato do multisseriado, do primeiro ao nono ano. Vale ressaltar que nesta aldeia ainda não funciona o ensino médio, o que contribui para estimular o deslocamento de jovens dessa etnia para a cidade de Mocajuba.

A escola Aipã foi construída em 2008, com o objetivo de possibilitar a valorização da cultura indígena Anambé, destacando-se nesse incentivo da cultura o ensino da língua da referida aldeia que corre risco de extinção, devido à falta de uso no cotidiano da comunidade. Contribuem para o ensino da língua as pessoas mais velhas da aldeia, os “Sábios”, que detém o conhecimento do referido idioma. A língua provém da família Tupi-Guarani que é base do

idioma de outras etnias como os Temb , Assurini e Suruí, localizados na região dos Rios Gurupi, e Tocantins (BRAGA, 2013).

  medida que andávamos pela aldeia, íamos percebendo a presença das mulheres Anambé em diversos âmbitos do cotidiano desse povo indígena. Conversando com seus maridos, com suas vizinhas, outras atentas   nossa presença, algumas voltando do trabalho, outras cuidando da higiene da casa de forno /ou de fazer farinha; algumas amamentavam e cuidavam de seus filhos, desse modo compreende-se a sua atua o em vários contextos.

A trajetória que fizemos, juntamente às dificuldades que enfrentamos, para realizar a pesquisa de campo leva-nos a aprender muito com as dificuldades e não dá para negar os momentos nos quais manifestam-se a vontade de largar tudo, muitas vezes o próprio curso de História. Problemas advindos de graves situações de saúde vivenciados na família. Contudo, são nessas horas que encontramos forças e pessoas que nos fazem encarar a luta com determina o e nos transmitem forças para concluir os anos dedicados   gradua o.

Apesar de todas essas dificuldades a vida vai abrindo portas e a paixão fala mais alto dentro de nós. Ressalto que pesquisa na aldeia indígena Anambé mexia comigo, me sentia responsável por ela, uma vez que a escolha fora minha. Afinal, falar da mulher indígena significava a oportunidade de discutir gênero, uma das áreas de estudos pelas quais tenho muito apreço. E foi assim que passei a procurar mais materiais de leituras com minha orientadora prof a. Benedita Celeste Pinto de Moraes Pinto, que me proporcionou bibliografias que discutiam histórias de vidas de mulheres indígenas, relatos de mulheres que são líderes indígenas, de jovens, idosas indígenas, entre outras. Leituras que me permitiram conhecer um pouco mais do panorama das vivências das mulheres indígenas dentro de suas aldeias,  m de tomar conhecimento de alguns dos seus movimentos indígenas femininos e de lutas recorrentes na América e no Brasil.

Observei através das leituras que fiz para tecer o presente estudo que presença de mulheres indígenas em movimentos organizados está inserida em constantes contatos com a sociedade não indígena, criando possibilidades de diálogos e de conquista de espaços fora das suas aldeias. Atingindo, portanto, algumas das suas reivindicações, e por outro lado, provocam as suas estruturas familiares e a organiza o das suas sociedades. Conforme destaca pesquisas do CCLF (2008), a coragem e o dinamismo das mulheres indígenas em Pernambuco d o destaque às protagonistas: Dona Maria José e Zenilda no povo Xukuru, Mocinha Kapinaw , Valdira e Maria Justa Kambiw , Dona Quitéria e Hilda Pankararu, Dona Ana Atikum, Dona Lourdes de Acilon e Dona Lourdes Ciriaco, ambas do povo Truká, Dona

Nininha e Pacífica Pipipã, Dorinha Pankará, e Dona Valentina e Iaponira Fulni-ô (CCLF, 2008).

Este trabalho requer no seu âmbito de discussões voltadas a abordagem de gênero, categoria que ganhou prestígio no âmbito das discussões a partir da década de 70. A autora Maria Izilda Matos (1998) vem chamar atenção para o conceito de gênero que passou a ser utilizado a partir da década de 1970. Nessa década foram produzidas diversas obras sobre a mulher no intuito de reconstruir suas histórias, porém, foram os anos 80 que marcaram um diferencial ao preocupar-se em abordar os papéis femininos de formas distintas observando os aspectos e examinando estereótipos. Ao se repensar a contribuição feminina abriu-se à visão para a participação ativa do gênero feminino como sujeitos históricos. A década de 90 foi mais decisiva para essa categoria, pois atingiu ampliação no campo das abordagens com diferentes temáticas, a historiografia contemporânea do Brasil incorporou o conceito e desnaturalizou as identidades sexuais (MATOS, 1998). Matos (1998) considera que a História talvez tenha sido a área que mais tenha incorporado uma discussão interdisciplinar a respeito dos estudos de gênero.

Embora o conceito de gênero esbarre em desafios o seu caráter no âmbito das discussões continuaram produtivas “instaurando um debate fértil” e os esforços em prol de trabalhos que se reconheça

a diferença dentro da diferença, apontando que **mulher** e **homem** não constituem simples aglomerados; mas elementos como cultura, classe, etnia, geração, religião e ocupação devem ser mais ponderados e inter cruzados numa tentativa de desvendamento mais frutíferas, através de pesquisas específicas que evitem tendências a generalizações e premissas pré-estabelecidas. (MATOS, 1998).

Desta forma, os estudos de gêneros têm proporcionado discussões e expansão quanto aos temas de pesquisas propostos por essa categoria. A inclusão do conceito foi de suma importância, pois trouxe consigo enfoques, análises inovadoras e práticas metodológicas visando aprimorar o desenvolvimento de pesquisas que atinem cada vez mais para produções científicas que não caiam na armadilha da generalização. Nesse sentido cabe a nós a atenção para a necessidade de aprofundamentos de estudos específicos observando a amplitude da heterogeneidade das experiências incorporando toda a complexidade do processo histórico, o que implica aceitar as mudanças e as discontinuidades históricas (MATOS, 1998).

De acordo com Matos (1998), discutir conceito de gênero traz implicações de compreensão, pois, a categoria impõe dificuldades diante da abrangência de definições precisas. A partir da perspectiva de Matos, as ações das mulheres indígenas necessitam ser

estudadas, de forma atenta às sugestões de cunho teóricas e à complexidade do conceito de gênero. É necessário focar não apenas em uma história dos homens ou das mulheres, mas estabelecer uma conexão entre as suas histórias (MATOS, 1998).

Portanto, considerar o campo bibliográfico que discute essa e outras categorias, as perspectivas e métodos colaboradores no aperfeiçoamento das produções científicas, é proporcionar um diálogo enriquecedor para a produção de um trabalho acadêmico (BOURDIEU, 2004). O referido autor ressalta a importância de se repensar as escritas historiográficas no empenho de, desde o surgimento de uma produção cultural, nos aproximarmos da autonomia científica.

Para Bourdieu considerar o “campo” consiste em observar a existência de um “universo intermediário”, o qual é um “mundo social como os outros”, onde estão inseridos os difusores da arte, da literatura ou da ciência, as instituições, os agentes, os quais obedecem a uma sistematização de leis sociais “mais ou menos específicas”. A noção de campo está aí para designar esse espaço relativamente autônomo, esse microcosmo dotado de suas leis próprias (BOURDIEU, 2004).

Pierre Bourdieu (2004) discute de forma consistente ao nos sugerir a noção de campo, pois de acordo com sua abordagem é preciso que a interpretação e nossas produções culturais escapem de uma “ciência pura”, independente da necessidade social, e por outro lado, da “ciência escrava”, sujeita a estrutura que demanda o funcionamento institucional onde está inserida a produção cultural. O campo científico possui demanda própria, leis próprias, funcionamento e dinâmicas próprias, sujeitos às influências externas, pois quanto mais o campo se distancia das influências externas, mas ele cria autonomia (BOURDIEU, 2004).

Tal abordagem nos leva a pensar acerca do sistema sob o qual estamos inseridos, seja o sistema institucional de ensino superior, ou o sistema que se estabelece sobre o campo pesquisado (BOURDIEU, 2004). Deve-se dizer que a discussão apresentada por Bourdieu é indispensável às nossas ações e desafiadora por vivermos uma realidade de situações de interdependência que, muitas vezes, desafia o bom andamento de nossas produções científicas. No entanto, uma postura consciente e comprometida com o campo científico pode proporcionar ao leitor uma interpretação digna do campo pesquisado.

Tal coragem e dinamismo das mulheres indígenas também foram observados por esta pesquisadora por ocasião de uma visita a aldeia indígena Assurini do Trocará, localizada no município de Tucuruí-PA. Na ocasião me juntei a um grupo de alunos universitários do

curso de História dos anos 2012 e 2014 e mestrands do curso de mestrado em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá e integrantes da Pesquisa História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia, sob a responsabilidade da Prof^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto. Visitamos algumas casas das famílias Assurini, durante estas visitas um fato me chamou bastante a atenção, algumas pessoas mais velhas da aldeia com quem tentamos conversar não falavam português, apenas a língua Assurini. Assim, se verifica que a postura da conservação da língua, elemento que constitui uma das identidades culturais dessa etnia persiste na aldeia, e as mulheres são referências na manutenção da língua Assurini.

Ao longo de mais de 500 anos de história os povos indígenas lutam por espaços, territórios, direitos garantidos pela Constituição brasileira e não exercidos pela grande maioria desses sujeitos. Para o poder seria mais fácil que deixassem de defender suas etnicidades e decidissem viver como nós os não-indígenas, como nos fez refletir Manuella da Cunha sobre as lutas indígenas vistas como empecilho ao “progresso” que planeja grandes projetos econômicos (CUNHA, 2012).

Um artigo produzido a partir da *pesquisa “Ações de Saúde da Mulher em Comunidades Indígenas Kaingáng: Vivências e expectativas”* escrito por integrantes do *Projeto de Extensão Atenção à Saúde de Mulheres das Terras Indígenas Kaingáng de Mangueirinha e Rio das Cobras*, apresenta importantes informações acerca da saúde das indígenas Kaingáng, porém, para além da pesquisa relacionada à saúde, o que se extrai de informações diz respeito ao poder de decisão da mulher. De acordo com o projeto desenvolvido nas duas aldeias Kaingáng, as mulheres indígenas estavam mais submissas aos homens, com pouco espaço para atuarem em suas sociedades.

Até mesmo os artesanatos, as mulheres faziam e os homens iam para as cidades vender. O que, muitas vezes, ocorria, é que os homens voltavam para casa, sem dinheiro, nem artesanato, assim, as mulheres passaram a acompanhá-los com toda a família (FINATTI e ALVES, 2006, apud, HONAISSER ET in, 2010).

Observa-se que apesar da afirmação do artigo sobre o pouco poder de decisão feminina, o referido trecho constante no próprio artigo contesta a submissão das mulheres Kaingáng. Uma vez que elas percebem a dificuldade dos homens em lidar com a economia da casa então passam a acompanhá-los nas vendas dos artesanatos. Na aldeia o que se percebeu também em relação ao poder de decisão das Anambé foi a participação delas em diferentes

contextos da sociedade. Não estão limitadas em apenas produzir o artesanato, mas também participam da venda dos mesmos à medida que surge a compra dos objetos fabricados.

As Anambé, ao falarem da base econômica trouxeram relatos da importância da mulher como uma das principais responsáveis pelo sustento familiar, não cabendo somente aos homens o ofício de provedor, porém a mulher também se destaca nesse papel. Faz artesanatos, planta, colhe e vende os produtos.

Observando todos esses fatores citados podemos perceber a presença da mulher nas ações do cotidiano da aldeia, algumas atuando de modo mais sutil e interno à comunidade, outras desenvolvem tarefas dentro e externas à aldeia. Vanusa Anambé, por exemplo, atua nesses dois contextos. Assume atividades do lar, se insere em questão relativa ao povo da aldeia e em outros momentos está à frente das decisões junto à FUNAI, à FUNASA, buscando articulações para a comunidade indígena.

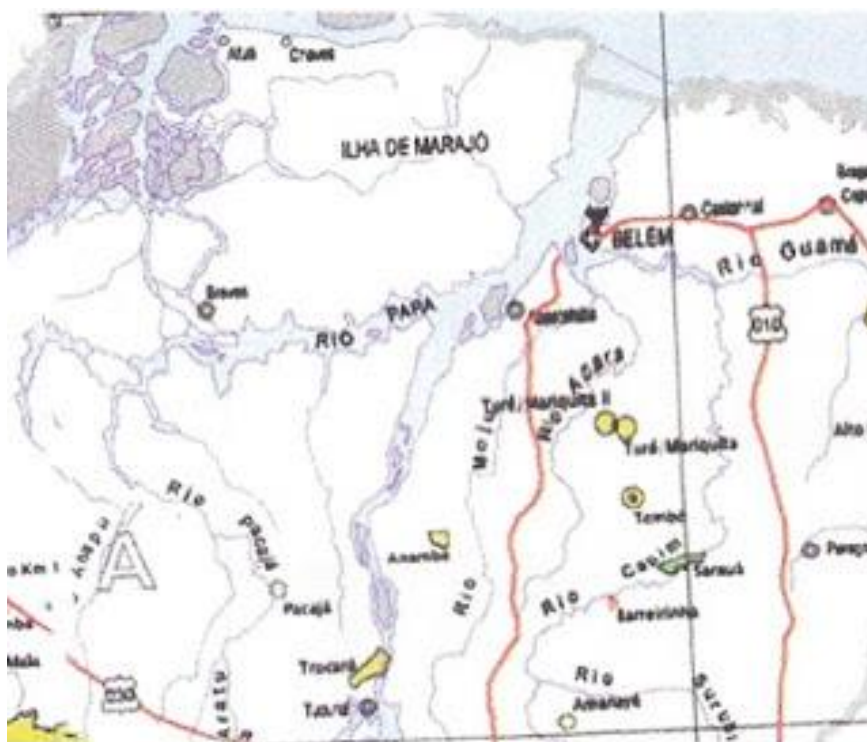
Não restam dúvidas que realizar pesquisa de campo na aldeia Anambé provoca o olhar, as imaginações, a conscientização que vamos construindo ao longo de quatro anos de graduação, quando podemos entrar em contato de forma mais profunda e questionadora com as leituras, sabemos que não é fácil ficar na imparcialidade quando a história aponta as injustiças contra as etnias indígenas ao longo da trajetória política e histórica do Brasil.

O presente estudo está constituído em dois capítulos. O primeiro Capítulo, **Mulheres Indígenas em Ação** fará uma abordagem acerca da realidade das ações femininas indígenas no Brasil. Enquanto o segundo capítulo, **A História Latente do Povo Anambé à Beira do Rio Cairari**, se propõe discutir os anseios e o papel das mulheres indígenas Anambé-Moju-PA, a fim de problematizar o papel da mulher nesta aldeia indígena.

A pesquisa percebeu quanto é forte o papel das mulheres nesta comunidade indígena, com exceção das atividades de caça, elas estão presentes em praticamente todas as formas de trabalho praticados no cotidiano desta aldeia indígena. Da mesma forma, participam dos momentos de diversão, embora se perceba participação diferenciada em determinadas danças e em alguns tipos de pinturas, que são consideradas próprias de homens e mulheres.



Mapa de localização Município de Moju, Pará. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Moju>



Mapa da Terra indígena Anambé. Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/anambe/47>

CAPÍTULO I

MULHERES INDÍGENAS EM AÇÃO

1.1. MULHERES INDÍGENAS: PROTAGONISMO E HISTÓRIA

Mércio Gomes, na obra *Os índios e o Brasil: Passado Presente e Futuro* (2012), informa quantitativa sobre as etnias existentes no Brasil, além de discutir a “situação indígena tanto na contemporaneidade como estabelece uma conexão historiográfica com o passado indígena”. De acordo com Mércio, os povos indígenas da atualidade vêm crescendo demograficamente e “surpreendendo as expectativas alarmantes e as consideradas mais realistas de antropólogos, historiadores e indigenistas de tempos atrás”. Muitas etnias deram um salto demográfico de crescimento expressivo superando perdas de 50% de suas populações originais (GOMES, 2012). Infere-se que apesar dos entraves enfrentados pelas populações indígenas, desde o período colonial até nossos dias, a história desses povos tem resistido através das lutas movimentadas pelas sociedades étnicas do País e o apoio encontrado fora das aldeias. Diante da discussão de lutas e resistência travadas por esses povos dentro do contexto brasileiro, e fora dele, as mulheres indígenas vêm se destacando juntamente aos movimentos de reivindicação em busca de melhorias e direitos indígenas, conseguindo destaque para além do lar sendo ativas no exercício de diversos papéis como professoras, diretoras, alunas, auxiliar em odontologia, entre outros papéis.

Partindo dos aspectos de lutas das indígenas do Brasil, podemos perceber como essas mulheres não estão paradas e sim em constantes movimentos sejam eles em forma de associações, cooperativas, reuniões, bem como suas lutas internas na aldeia, sua permanência na comunidade, a vivência sob as condições das estruturas de organização de cada etnia, entre outras formas.

Integrando a situação de invisibilidade estão os aspectos de lutas de mulheres indígenas pelo Brasil e pela América, seus movimentos nem sempre transparecerem dentro ou fora do Brasil. Além disso, dizem sofrer com o preconceito dos maridos e da sociedade em geral. Sentem-se desconhecidas na luta, excluídas, acanhadas, discriminadas por serem “consideradas ‘sexo frágil’” (CCLF, 2008, p, 33), no entanto, suas ações são constantes conforme podemos perceber através da presente pesquisa e de referências teóricas como demonstram as análises da obra “Mulheres Indígenas em Pernambuco, Primeiros Movimentos” (2008), organizada pelo Centro de Cultura Luiz Freire, o “florescimento” de articulações de iniciativa do gênero feminino indígenas vem ocorrendo no Brasil e em outros países da América Latina. O Equador é um desses países de destaque onde se formou uma organização de mulheres no interior da Federação Equatoriana de Índios, liderada por Dolores Cacuango reivindicando o direito de as crianças receberem educação escolar ensinada na

própria língua (PALÁCIOS, 2005, Apud CCLF, 2008). No Brasil, o final da década de 90 e início do século XXI ficaram marcados na história da Bahia movimentos de articulação de mulheres indígenas no extremo sul do referido Estado e em seguida em Alagoas, pôs em evidência o povo Xukuru Kariri, uma das comunidades que possui “tradição de grandes lideranças mulheres” (CCLF, 2008, apud CORRÊA 2015).

Esta abordagem a respeito dessas lutas femininas indígenas fica evidente em alguns discursos da voz da mulher indígena, e o depoimento de Olinda Muniz (Clairê Pataxó Hã Hã Hãe), se faz indispensável para pensarmos a importância da mulher dentro de sua aldeia e o que podem dizer sobre os homens quando as veem envolvidas em movimentos de lutas. Clairê, portanto, nos conta um pouco de “como se dá o comportamento e a convivência dentro de sua Aldeia, onde o Pajé deveria ser o determinante em muitas decisões:”

A mulher tem e sempre teve uma influência muito grande nas decisões internas nas aldeias, só que isso não transparece muito para a comunidade. Como acontece, parece que só os homens são importantes nas decisões e ações que são fundamentais para a comunidade, mas a mulher com certeza sempre influencia ou toma decisão diretamente. (<http://webradiobrasilindigena.wordpress.com> apud, CORRÊA 2015).

Essa fala de Olinda Muniz demonstra como a organização e o papel da mulher vem se redefinindo dentro das diversas aldeias indígenas e quando expressa a palavra “transparece” chama a atenção e nos faz refletir com mais cuidado a respeito do lugar que a mulher ocupa como sujeito histórico. A organização em torno do pajé e do cacique, personalidades importantes e requisitadas dentro dessas comunidades pode reservar um lugar menos visível aos olhos da sociedade externa, mas interno a aldeia as indígenas continua exprimindo sua força. A organização da aldeia Anambé não tem limitado o poder de força da mulher, indígena ou não, elas podem e fazem seu espaço. Sua estrutura não impede que atuem expresse sua força, sua coragem, seus medos e anseios.

Deve-se mencionar que a história e as ações da mulher foram muito pouco registradas pela historiografia, contribuindo dessa forma para que sua presença na história oficial fosse concebida em lacunas e silêncios. Com bem ressalta Corrêa, sem querer fazer julgamentos ou cometer anacronismos, compreende-se a mentalidade historiográfica da época tomada pelo modelo positivista (CORRÊA, 2015).

A política de interesse tem sua parcela de contribuição para o aparecimento ou não dos movimentos indígenas, raras vezes trazem à tona, geralmente oculta às ações femininas distorce os movimentos indígenas como faz a mídia e veicula informações deturpadas sobre

eles. Não podemos deixar de perceber onde elas estão e o que têm feito, aonde elas continuam tecendo histórias organizando estratégias de defesa das suas identidades, não podemos deixar de percebê-las nos vários âmbitos da vida social, interno ou externo às suas comunidades (SEGATO, 2003).

O presente estudo na aldeia Anambé visa observar os papéis femininos a partir dos espaços onde as mulheres estão inseridas. Percebeu-se que as atividades desenvolvidas pelas mulheres Anambé são extensas, indo desde os afazeres domésticos, cuidados para com os filhos, até a tomada de decisões juntamente com o cacique da referida aldeia. Nestas condições, este trabalho visou fazer uma análise do cotidiano da mulher indígena na Aldeia Anambé no Município de Moju, Região do Tocantins – Pará, buscando refletir a respeito dos diferentes papéis que são exercidos pela figura feminina nesta aldeia indígena. Da mesma forma, observar como a mulher é vista dentro da aldeia Anambé e quais seus anseios em relação ao seu povo, buscando compreender o lugar ocupado por elas em diferentes contextos desta aldeia, verificando principalmente como ela é vista no ambiente familiar, e que participação feminina ocorre nas lutas organizadas e associativas do povo Anambé.

1.2. HISTÓRIAS DE VIDAS: MULHERES ANAMBÉ

Durante a pesquisa de campo na aldeia Anambé, observamos a presença de diversas mulheres transitando pela aldeia. Dentre as quais encontramos as nascidas e criadas na comunidade, e outras casadas com rapazes Anambé, muitas das quais ainda estão passando por um processo de adaptação. Da mesma forma, conversamos com mulheres que mesmo não fazendo parte da etnia Anambé, se autoidentificam indígena como tal, pertencente à essa comunidade. Ao falarmos de etnicidade recordamos Manuela da Cunha (2009), que em um de seus debates historiográficos discute a importância da categoria, elemento de reivindicação e caráter político e outras vezes aponta-a como “veículo organizatório”. Diante dessa prática de reivindicação da identidade Anambé, percebe-se o respeito desses sujeitos para com a identidade da comunidade.

Nestas condições observa-se que estas mulheres participam ativamente da prática da vida dessa sociedade, se autoidentificam Anambé.

Meu nome é Meriane Anambé, não índia, mas sou casada com ele, então sou anambé (Meriane Anambé)

Ao mesmo tempo em que outras mulheres casadas com homens dessa etnia não expressam seu sentimento de pertencimento à aldeia. Algumas ainda são recém-chegadas à comunidade.

A partir das conversas e entrevistas que tivemos descobrimos que várias jovens que se casaram com os anambé são da vila Elim, uma comunidade próxima a aldeia e com a qual estabelecem bastante contato. Jovens anambé deslocam-se para estudar o ensino médio na cidade de Mocajuba, outros vão fazer feira com vendas de produtos na referida cidade e desse modo vão estabelecendo relações com a vila Elim e outros locais fora da aldeia, e a medida que saem alguns vão se enamorando das moças não indígenas e como não há restrições para os homens formarem famílias com as não anambé a entrada de mulheres não pertencentes a aldeia ocorre com mais frequência. Namoram e quando a relação afetiva se firma formam família.

Dados da pesquisa também mostram que mulheres não indígenas, que chegaram mais recentes na aldeia estão passando pelo processo de contato com a comunidade, ainda não se autoidentificam como anambé diferenciando-se a fala de Vanusa Mendes, a esposa do cacique, que deixa claro sua autoafirmação ao falar dos seus sonhos considerando as necessidades do povo Anambé.

Eu sonho trazer muitas coisas importantes pra cá pra dentro, uma escola bem organizada pra nossa aldeia (Vanusa Anambe).

Observa-se o quanto as mulheres dessa aldeia estão participando do processo de resistência Anambé, o fato de muitas se autoidentificarem Anambé demonstra que há sinais muito positivos nas estratégias de casamentos de indígenas com as jovens não indígenas, mas percebe-se que a participação feminina dentro dessa localidade se redimensiona a cada momento que adentramos a história dessa sociedade.

Outro aspecto interessante foram os movimentos de lutas dessa etnia, o que se observou é que a comunidade possui sua participação através da representação do Cacique e de Vanusa, ambos reúnem a comunidade conversam com os habitantes e ouvem seus anseios, perante os órgãos governamentais como também reivindicam a necessidade do seu povo.

Mais uma vez a fala de Vanusa traz explicitas o que pensa sobre a comunidade quanto às lutas pela defesa de sua história. Ela observa que a aldeia não está parada, mas se movimenta de acordo com a dinâmica do cotidiano.

O povo daqui não tá parado, eles tem o jeito próprio de ser, as mulheres tem sua maneira de lutar, de viver (Vanusa Anambé)

Esse aspecto de luta dessa sociedade não é conhecido fora da aldeia, muito menos a figura da mulher como protagonista nos aspectos de resistências, das estratégias de sustento, de atuação e liderança.

Os discursos e as diversas formas de exercício das indígenas sejam dentro ou fora de suas comunidades podem colaborar para transformar nosso olhar sobre essas sociedades complexas, cheio de peculiaridades e histórias de vidas. Muitas dessas histórias contidas de alegrias, tristezas, conquistas e lutas contínuas.

A partir dessa visão acerca das mulheres indígenas no contexto de suas sociedades, uma das reflexões críticas é pensar que ser mulher indígena no interior de suas aldeias e fora delas é ocupar diversas instâncias da vida. Muitas vezes exercendo total liberdade para assumir cargos, enquanto em outros tem seu poder de decisão limitado e suas vidas ameaçadas pela violência, como foi relatado no artigo “Ações de Saúde da Mulher em comunidades indígenas Kaingáng: Vivências e expectativas”. O sofrimento de muitas delas em decorrência da embriaguez do marido e da falta de colaboração no sustento da casa (FINATTI e ALVES, 2006 apud HONAISSER ET IN, 2010).

1.3. RELAÇÕES DE GÊNERO

Laura Segato, mencionada no resumo deste trabalho elaborou uma obra intitulada “Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas do Brasil”, e dentro dele faz uma importante discussão, em um tópico exclusivo do seu trabalho discute o conceito de gênero. Segundo ela, à primeira aproximação com a categoria pensamos na divisão de tarefas e papéis sociais que se associam a homens e mulheres de uma determinada comunidade e a tudo que pode ser definido no sistema de classificação entre feminino e masculino (SEGATO, 2003, pp, 13-18).

Ao prosseguir a sua abordagem, Segato, observa a definição dispensada a gênero e como se atribui: a uma série de ocupações, personalidades, orientação sexual, responsabilidades, disposições afetivas. No entanto, tem algo a ser considerado para além desses atributos, há diferença entre corpo de mulher e gênero feminino, da mesma maneira com o corpo de homem, há diferença de gênero masculino, à medida que esses corpos não

correspondem a essas atribuições. Diante dessa abordagem ela nos apresenta três exemplos clássicos para enfatizar o conceito de gênero.

Entre os casos temos dos berdaches, ou homens femininos; dos indígenas zuni do Novo México; o casal de mulheres Mohave reportado por George Devereux e entre outro tipo de união entre sujeitos do mesmo “gênero anatômico”. Saindo do campo da sexualidade é interessante a postura dos Baré e Baniwa que definem as médicas, pesquisadoras e antropólogas como “sendo do gênero masculino”.

Isso mostra que muitas sociedades indígenas têm instituições tradicionais mais desenvolvidas e sofisticadas que as ocidentais para lidar com as complexidades do gênero, não fixando rudimentarmente e de forma esquemática a identidade de gênero no organismo biológico. O significado desta facilidade para a desconstrução do essencialismo ideológico de gênero coloca em evidência uma flexibilidade das categorias culturais de gênero que o Ocidente está alcançando somente nas últimas três décadas. (SEGATO, 2003).

Em um segundo contato com o conceito podemos ficar diante das identidades “homem” “mulher”, definições elaboradas no instante em que pensamos em masculino ou feminino. O problema reside quando generalizamos estas definições para outras sociedades, sem considerar que essa maneira de universalizar masculino e feminino, não é válida para todas as sociedades do mundo. Diante disso é importante mudar o modo de nos referirmos considerando as “relações” ao invés de nos dirigirmos a “identidades fixas”. Quem sabe assim nos tornamos mais sensíveis às peculiaridades das diversas culturas do mundo do que estabelecer “fronteira de gênero” e tomar posição masculina ou feminina (SEGATO, 2003).

No que diz respeito às relações de gênero na aldeia pesquisada as atribuições ao ser homem e ser mulher é a visão ocidental. Parte da ideia biológica.

. O cacique Raimundo Anambé atua junto com sua esposa Vanusa e a autonomia não está centrada na figura do Cacique, uma vez que sua esposa tem também o poder de decisão. Contudo, cabe mais pesquisa com foco nesse quesito na referida aldeia. Tivemos pouco tempo para perceber a convivência entre outros casais, as relações na família e entre a comunidade, para tomarmos como modelo apenas a relação do cacique com sua esposa poderíamos cair na generalização. Contudo, esse aspecto faz a diferença para pensarmos a relação de gênero no sentido de poder enxergar a mulher sem estar nesse espaço de confronto ou disputa pelos seus direitos com o homem (MATOS, 2013).

Segato (2003) traça na abordagem a respeito de gênero outro fator recorrente na categoria Mulher. Ao tentar transformá-la em uma “identidade política”, capaz de estabelecer relações e juntar “forças e recursos com mulheres de outro grupo”, implica dificuldades, e

desse modo faz sentido generalizar e politizar o conceito “Mulher”. No momento em que deixamos de considerar as identidades homem e mulher em certas sociedades, corremos o grave risco de não a percebemos marginal na cultura de muitos grupos sociais. Desconsiderando a história comum de um tempo muito longo que se confunde com a história mesma da espécie.

Possivelmente, uma das provas mais contundentes da existência dessa “história comum” é a **universalidade do estupro** como apropriação não consentida do corpo feminino. De fato, embora a usurpação do corpo feminino ocorra com frequências muito diferentes em sociedades diferentes, responde a códigos dos mais diversos e muda muito como figura das leis e normas sociais, todas os grupos humanos conhecem a sua prática. Na concepção – masculina – de quem o pratica, o corpo da mulher se transforma uma e outra vez em mais um território a ser apropriado, inclusive entre povos ocidentais e incluídos faz muito tempo no projeto da modernidade [...] (SEGATO, 2003).

Podemos extrair não apenas da leitura desse trecho, mas do debate produzido acerca da categoria gênero, o campo de enfrentamento denso e indispensável como tema de discussão, quando “mergulhamos” no imbricado sentido das estruturas, as quais impõem ainda à mulher um espaço de confronto pelos seus direitos, de imposição pela sua defesa e integridade.

O importante é que não se tem deixado de lado esse debate, e como vimos a discussão de MATOS (2013) propõe discutir gênero com as novas perspectivas, a partir do momento em que as mulheres “entraram em cena e se tornaram visíveis” ocupando diversas esferas no contexto da sociedade. Nos anos 80 a produção historiográfica incorporou diversas abordagens sobre o feminino. As produções elaboradas foram diversificadas e na dimensão do trabalho sua história fora elucidada reconstituindo o dia a dia nas fábricas, suas lutas e greves, sua ação-exclusão nos espaços dos sindicatos, procurou-se trazer à tona suas resistências e estratégias criadas e recriadas no cotidiano (MATOS, 2013, p, 06).

O texto de Laura Segato “Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil” traz mais uma perspectiva interessante além da discussão de gênero, ressalta dentro das diretrizes de combate à violência contra a mulher indígena um Programa de Combate à Violência em áreas Indígenas, e uma das ações do programa é a Campanha de combate à violência contra a mulher indígena: conscientização e controle legal do abuso, estupro, violência doméstica, violência psicológica e violência moral (SEGATO, 2003). Tal questão chama atenção ao nos conscientizarmos das histórias de violências contra a mulher

indígena, evidenciando situações críticas de experiências vividas por diversas mulheres indígenas no contexto brasileiro.

Milena Barroso traz, através dos relatos das experiências de violências domésticas sofridas pelas indígenas Sateré-Mawé, as formas e os meios que essas mulheres “encontravam para lidar e superar as agressões sofridas no cotidiano”. Em um dos casos a autora narra a entrevista de Onça, nome que de acordo com Milena foi escolhido pela entrevistada para representá-la, onça significa para a índia Sateré “silenciosa e forte como eu”. A entrevistada natural de Barreirinha pertencente a etnia Sateré-Mawé, tem cinco filhos e residente em Parintins, engravidou depois de ter casado com um indígena da aldeia, após o acontecimento precisou deslocar-se para a cidade, pois sua gestação deu sinais de riscos. Permaneceu um período em Parintins e ao regressar a aldeia descobriu que seu marido estava namorando com sua tia.

De acordo com os relatos de Barroso (2012) a traição se configura como violência, na visão de onça, pois permitir que outra mulher usasse seu instrumento de fazer a farinha também significa, além do desrespeito, uma forma de agressividade. De acordo com a autora, os objetos de fazer a farinha, assim como para as mulheres Sateré-mawé, tem para Onça valor sagrado, pois para os indígenas a farinha não nutre apenas o corpo, mas alimenta alma.

Percebe-se, a partir da obra da autora Milena Barroso que a história de vida da indígena da etnia Sateré-Mawé abre um “leque” para se pensar as diversas realidades vivenciadas por outras mulheres indígenas, mas que não vem à tona. O sofrimento vivido, muitas vezes, em situações complicadas desfavorece a possibilidade das vítimas denunciarem seus agressores, seja porque dependem financeiramente de seus parceiros, por causa dos filhos, ou a realidade impõe limites.

Conforme Sagot (2007), aborda que nessas circunstâncias “os agressores têm mais facilidade para privar as mulheres da liberdade ou separá-las do grupo familiar ou social, no qual poderiam encontrar algum tipo de apoio” (SAGOT, 2007, p. 31). O isolamento é uma das principais formas de manifestação da violência psicológica. O objetivo primário do isolamento social é o controle absoluto da mulher, já que, ao restringir o contato com o mundo externo, ela dependerá ainda mais do parceiro, tornando-se submissa a ele. (SAGOT, 2007 apud BARROSO, 2010).

Quase sempre sofrem em silêncio e muitas dessas histórias só saem do anonimato quando ocorre a violação da vida, afirma Milena Barroso. São diversas as histórias de vidas

de mulheres indígenas vítimas das mais variadas formas de agressões físicas e psicológicas, com seus agressores impunes, como ressaltou Milena Barroso (2010).

Para Sagot (2007), a vivência de violência psicológica pode ser tão grave quanto as agressões físicas, por afetar a autoestima, a segurança e a confiança em si mesma (SAGOT, 2007 apud BARROSO, 2010).

A Diretriz de combate à violência contra a mulher foi de suma importância, no entanto, a teoria da ação que se pretende sobre a diretriz se distancia bastante da prática. Infelizmente a nossa política não apoia os povos indígenas como deveria, o descaso ainda é muito grande. Essa e outras propostas de diretrizes voltadas aos povos indígenas fizeram parte das seis medidas emergenciais para os 100 primeiros dias de governo do PT (Partido dos Trabalhadores), no Brasil, apresentadas no ano de 2002, período das eleições presidenciais, com a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva. Sem fazer apologias, o ex-presidente marcou o governo de modo diferente, ao por em práticas medidas de políticas públicas favorecendo as populações minoritárias do País, mas é necessário reconhecer que ainda faltam muitas políticas públicas a serem aplicadas destinadas a esses povos. A violência contra a mulher indígena é algo recorrente em diversas sociedades indígenas e tão pouco sabemos sobre o que tem sido feito por parte do Estado no combate a essas agressões (SEGATO, 2003).

A lei Maria da Penha, sancionada pelo ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva em agosto de 2006, despertou a atenção da organização das mulheres indígenas em Pernambuco. De acordo com o Centro de Cultura Luís Freire elas desconheciam a lei que resultara da luta de longos anos do movimento feminino no Brasil.

Embora a lei Maria da Penha se estenda a todas as mulheres do Estado Brasileiro, os casos de violência doméstica contra as indígenas nas aldeias esbarram na tradição do grupo. Quando ocorre um fato de agressão à mulher indígena a situação tem de ser comunicada em primeiro lugar às lideranças da comunidade, após estarem cientes da realidade devem decidir o tipo de providência que será tomada. Fazem assim porque as aldeias geralmente são localizadas longe das cidades e por outro lado a polícia tem representado ameaças de violências a muitos povos indígenas. Determinam dessa forma punição ao agressor sem necessidade de intervenção policial, com exceção da repetição do fato (CCLF, 2008, p, 28). De acordo com o CCLF, os atos de violências nas aldeias geralmente são provenientes do uso excessivo da bebida alcoólica e das drogas.

Uma reflexão interessante fechando esse ciclo de discussão sobre a realidade crítica de mulheres indígenas, manifestada pelo CCLF, é a importância de envolver os homens

indígenas em quaisquer debates, e diante da violência contra a mulher poder juntos, homem e mulher, “entender as mudanças produzidas pela legislação e quais os caminhos necessários para a superação dessa cultura de violência”.

Toda essa discussão nos coloca em estado de pensamento, ao redimensionar o nosso olhar também para a situação crítica ou não de diversas mulheres anambé, o tempo corrido não nos possibilitou enxergar a existência dessas realidades de violências domésticas por agressão física, os relatos colhidos se deram em torno da violência verbal, provenientes dos desentendimentos carecendo, portanto, mais tempo na aldeia e observação do cotidiano. Mas essas discussões trazidas acerca das categorias gênero, etnocentrismo e violência doméstica tem por objetivos possibilitar um olhar mais apurado a respeito do cotidiano das mulheres indígenas. Fazer com que as olhemos atentos às diversas esferas de suas vidas e contextos, seus sofrimentos e suas formas de superação diante da violência.

CAPITULO II

A HISTÓRIA DO POVO ANAMBÉ Á BEIRA DO RIO CAIRARI

2.1. YWY E KUNIN: ASPECTOS DA RESISTÊNCIA E DA HISTÓRIA ANAMBÉ

A Ywy⁸ indígena Anambé foi demarcada em 1984 e homologada em 29 de outubro de 1991, tem 8.150 hectares de extensão, o que corresponde a 42 Km, localizada à margem direita do Rio Cairari, um afluente do rio Moju, entre o igarapé Carrapatal ou Capinacaia (SEDUC/PA, 2005).

De acordo com que historiciza BRAGA (2013) a demarcação da terra indígena Anambé representou um importante marco para a comunidade, registrada oficialmente no Artigo 1º do Decreto 380, de 24 de dezembro de 1991(SILVA, 2013)

“Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da área indígena Anambé, localizada no Município de Moju, Estado do Pará, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 7.882,8329ha (sete mil oitocentos e oitenta e dois hectares, oitenta e três ares e vinte e nove centiares) e perímetro de 42.301,52m (quarenta e dois mil trezentos e um metros e cinquenta e dois centímetros)” (Brasil, Decreto 380, de 24 de dezembro de 1991 apud SILVA, 2013).

Assegurar seu território das invasões de madeireiros e de outros conflitos e garantir a segurança de seus bens naturais, que são preservados para usufruto de futuras gerações do povo Anambé (BRAGA, 2013), faz parte das lutas empreendidas por essa sociedade. A conquista da terra e oficializá-la pelo Artigo 1º do Decreto 380 da Constituição Federal (Brasil, Decreto 380, de 24 de dezembro de 1991) não fora um processo fácil, mas representa para a comunidade Anambé a vitória de uma luta empreendida durante anos. Ela não significa só a produtora de bens de consumo, mas demarca a identidade, a história de gerações passadas e futuras, um ventre precioso, capaz de gerar vidas e alimentar gerações. Essa foi uma das percepções colhidas durante a visita à aldeia presente na conversa com as pessoas mais velhas da comunidade. A técnica da oralidade foi de suma importância para a produção deste trabalho, mas constituiu um desafio, não apenas da responsabilidade com as fontes pesquisadas, mas a tarefa de reunir as informações de acordo com os parâmetros da ética profissional discutido por Alessandro Portelli. Todos os pesquisadores, assim como os historiadores orais têm a responsabilidade de seguir as normas de forma coerente “quando coligem informações” devem respeitá-las no ato de suas interpretações, mesmo que o resultado não corresponda às suas expectativas, é nosso dever situar a ética profissional (PORTELLI, 1997). Partindo desse

⁸ Ywy-significa terra na língua Anambé

argumento deve-se compreender que a ética significa “respeito pessoal por aqueles com quem trabalhamos”, como afirmou Portelli (1997).

Procurando analisar nas produções historiográficas de Paul Thompson o sentido da técnica da história oral, muitas passagens de suas abordagens chamam a atenção. Ele diz que a experiência de vida das pessoas de todo tipo pode ser utilizada como matéria-prima, e quem ganha com isso é a própria história angariando para si “nova dimensão”. A história oral permite para si, uma “fonte bastante semelhante à autobiografia publicada”, e de muito mais alcance. Thompson percebe que a técnica oral permite selecionar nossos entrevistados e escolher o que perguntar a essas fontes, o que uma fonte escrita não possibilitaria. A entrevista permite também a descoberta de documentos como fotos, documentos escritos, o que de outra maneira poderiam não ser descobertos.

Thompson alarga sua abordagem observando a abrangência da técnica oral no campo de gênero argumentado

E, dada a predominância da família na vida de muitas mulheres, pelo trabalho em casa, pelo serviço doméstico e pela maternidade, verifica-se um alargamento quase equivalente do campo de ação da história da mulher (THOMPSON, 1992).

Pesquisar a história de uma determinada comunidade é ir à procura de sentidos e conhecer com mais profundidade a sua natureza. Paul Thompson (1992), em uma de suas obras sobre história oral reitera a finalidade da história. Diz que por meio dela as pessoas comuns buscam compreender as mudanças, as guerras e as transformações sociais “por que passam em suas próprias vidas”, e no passado, ela era transmitida de uma geração a outra por meio da “tradição oral”, e acrescenta:

Por meio da história local, uma aldeia ou cidade busca sentido para sua própria natureza em mudança e os novos moradores vindos de fora podem adquirir uma percepção das raízes pelo conhecimento pessoal da história (THOMPSON, 1992).

O que Thompson escreve é relevante, pois de fato, com a nova técnica o campo de ação da produção histórica se amplia e enriquece tornando a história mais democrática, dando vozes aos sujeitos marginais da história.



Imagens 01 e 02: Indígenas Anambé descascando mandioca. Fonte: PINTO, 2015, Acervo de Pesquisa.





Imagens 03 e 04: Aldeia Anambé Fonte: PINTO, 2015, Acervo de Pesquisa



De acordo com a pesquisa, a aldeia Anambé promove suas estratégias econômicas destina à venda diversos produtos naturais como: frutos, farinha de mandioca e seus derivados como: tucupi, farinha de tapioca, massa de beiju, entre outros e a renda adquirida é uma das bases do sustento econômico de diversas famílias da aldeia, a outra base de sustento provém da feitura da farinha de mandioca, trabalho desempenhado por todos os membros da comunidade familiar, estratégias perceptíveis na aldeia Anambé desde o momento em que nos deslocamos para a comunidade. Os indígenas definem os dias de fazer feira na cidade de Mocajuba, centro urbano mais próximo da aldeia, e viajando nos meios de transportes que fazem linha da Vila Elim, próxima a aldeia Anambé, para Mocajuba. Carregam seus produtos mais pesados como a farinha pela tarde, até o local em que dizem ser a parada do ônibus, e na madrugada do dia seguinte, por volta das três horas da manhã devem se deslocar para fazer a viagem com destino à Mocajuba. Depois que apuram o dinheiro com a venda dos produtos compram alimentos e outros produtos necessários à necessidade da família.

A produção da farinha é feita de forma articulada entre as famílias, uma vez que a casa de farinha é comunitária. Desse modo há um consenso e as “famílias se revezam” para usar a “casa de forno” (casa de fazer a farinha) para a fabricação do alimento.

A cidade de Mocajuba é o centro urbano de referência para a comercialização da farinha, e a venda do produto à “feira livre” quem faz, geralmente, são os homens. Enquanto vão à cidade as mulheres cuidam da casa e dos filhos. Ainda que elas priorizem a casa e os filhos isso não quer dizer que deixem de colaborar para o sustento da família. Vale recordar que a produção da farinha é um momento em que todos os integrantes da família participam.

Enquanto dialogávamos sobre como entravam em consenso para a feitura da farinha da mandioca, um dos indígenas contou:

“Sabe como é que acontece a hora de fazer a farinha? A gente vai com toda a família pra lá, a gente leva a panela da comida faz um fogo pra ferver a comida. Na hora de comer enquanto um mexe o outro come” (Izael Anambé).

A narrativa do indígena não deixa explícitas as ações da mulher, mas é possível perceber que ela é uma das integrantes indispensáveis para esse ato. Muitas anambé também são responsáveis pela produção de diversos artesanatos que depois se destinam à venda.

Ainda sobre a prática da produção da farinha de mandioca o autor Adilson Igreja traz importantes informações sobre as ações do dia a dia das indígenas Anambé.

[...]se procede ao plantio da mandioca ou maniva (artes proveniente da árvore da mandioca), que envolve todos os membros da família, pois participam desde o plantio, limpeza das roças durante o período de crescimento da maniva, a extração da raiz da mandioca (o arrancar a mandioca da terra), além do transporte da mesma para a casa de farinha, esta tarefa é desempenhada pelos homens e algumas mulheres. Após todos esses processos, chega a hora de descascar ou rapá a mandioca, que é executada tanto pelos homens como pelas mulheres[...] (SILVA, 2013).

Verifica-se, portanto, a importância da mulher em diversas instâncias da vida na aldeia, o seu trabalho configura-se de forma contínua e sua constante participação é indispensável para a vida na aldeia.

Se observou também que em prol da identidade histórica do povo Anambé, a qual manteve-se através de lutas contra a não extinção da aldeia foi tomado uma decisão, é permitido o casamento entre os que são da aldeia com os que não pertencem a ela, ou entre etnias.

Por outro lado, é graças a essa constante mistura dos Anambé com pessoas não indígenas, que, com o passar dos anos, eles conseguiram diminuir o risco de extinção. Pois, a cada casamento bem sucedido entre um não índio e uma índia há grande probabilidade de nascerem vários filhos que assumem o sobrenome Anambé (SILVA, 2013).

Chama atenção também a percepção das mulheres indígenas e das não indígenas quanto o casamento. Quando perguntávamos se eram casadas diziam “não, estou junta”. Ao questionar o que significa “ser casada” muitas afirmaram que para ser considerada casada tem que passar pelo cartório e pelo ritual religioso. Sobre a religiosidade observou-se que as mulheres e a maioria dos moradores anambé frequentam a igreja Evangélica de Madureira, elas apreciam as músicas da igreja e cantam enquanto trabalham. Nos relatos de algumas senhoras ficou evidenciado que algumas mulheres, as que aceitam e gostam, pregam e cantam durante o culto evangélico, ou seja, há uma participação da mulher nesse contexto do culto religioso da Igreja Evangélica de Madureira. De acordo com as falas sobre a presença da instituição religiosa, várias mulheres relataram que a igreja não proíbe nada, não exige que use somente saia, não proíbe cortar os cabelos, pelo contrário, ela as deixa livre.

O autor Adilson Igreja afirma em sua obra historiográfica que a referida Igreja Madureira está instalada na aldeia e faz algum tempo “mostrando que veio para ficar na comunidade”, de fato a instalação da igreja da Assembleia de Deus está edificada sobre o antigo local da prática religiosa Anambé, embora para muitos moradores a edificação do templo ocupe o mesmo lugar que antes fora o espaço da espiritualidade da aldeia e não represente ameaça aos costumes tradicionais desse povo. Algumas indígenas, bem como os

homens também, disseram já serem convertidas na Igreja Madureira e quando questionávamos a respeito umas das mulheres disse-nos,

não, nós não precisa mudar nada (I. Anambé).

Em vários momentos fizemos rodas de conversas para aproveitar os diálogos e ouvir as indígenas relatando suas histórias, os homens Anambé também fizeram parte da conversa, ouvi-los foi de suma importância para perceber a visão que eles tem sobre suas companheiras e as mulheres da aldeia. Alguns transmitiram timidez e não quiseram se pronunciar, os que se sentiram mais à vontade falaram o que pensam a respeito da mulher na sociedade Anambé. Daniel Anambé, um jovem que tem filhos, mas não tem esposa e vive na comunidade disse que

mulher tem um grande valor, ela é parceira e quando o homem sai ela fica e cuida das coisas na casa e da gente” (Daniel Anambé).

Uma das questões ouvidas diversas vezes foi sobre a regra para a mulher na aldeia Anambé, esse discurso fora ressaltado não apenas por parte dos homens, mas também pelas mulheres indígenas e não indígenas. Contudo, o discurso se faz presente na fala tanto das senhoras, quanto dos senhores mais velhos da aldeia e de que a mulher é muito importante para a aldeia, de forma que a elas não é permitido casar com homens não façam parte da aldeia, a não ser que ele decida morar na aldeia com a indígena Anambé. Caso ocorra o contrário, ele não poderá levar a indígena, uma vez que aldeia perderia com isso, os filhos não cresceriam dentro do cotidiano da comunidade indígena, e a educação da criança seria longe dos costumes desse povo. Os relacionamentos afetivos mais estimulados são dos Anambé com as moças que não são da aldeia, pelo fato de que eles trazem as mulheres “brancas” para dentro da aldeia garantido dessa maneira as gerações contínuas. Esse aspecto de relação se configura como uma das formas também de resistência dessa etnia em favor da sua identidade cultural. Um dado importante ressaltado por Adilson é que a aldeia Anambé é formada pela maioria feminina, essa realidade levou a comunidade estimular mais ainda o casamento entre mulheres indígenas e homens não indígenas miscigenando a etnia (SILVA, 2013) e entre homens indígenas e mulheres não pertencentes a aldeia”. Tal pesquisa pode perceber essa realidade.



Imagem 05: Da direita para a esquerda Luciele Santos da Silva, esposa de Ivanilson Anambé, (o jovem ao seu lado), mais adiante Daniel Anambé e o filho do casal. Fonte: Acervo CORRÊA, 06/11/2015.

Uma dentre tantas questões importantes a respeito da conscientização de algumas mulheres da aldeia anambé foram sobre as ações afirmativas, várias delas sabem que existe cotas que, a partir de lutas, favorecem as comunidades indígenas, dando-lhes oportunidade de entrada em universidade pública.

Não é somente esse aspecto de conscientização sobre prioridades de cotas no ensino superior, mas ressaltam-se seus anseios e sonhos que podem ser obtidos a partir da educação.

Eu sou mulher do Wilson Anambé, o Taoca, o professor de línguas aqui da aldeia, taoca é como ele é conhecido aqui dentro da aldeia. Aqui eu cuido da casa, dos meus três filhos Pokawwy Anambé, Nerewwy Anambé e Erewwy Anambé, to cursando a oitava série e tenho muita vontade de ser professora, mas ainda não escolhi a área. (Maria do Carmo Anambé).



Imagem 06: Júlia Anambé, auxiliar de odontologia em comunidades indígenas. Fonte: acervo CORRÊA, 06/11/2015)

Júlia Anambé, de 29 anos é auxiliar de odontologia casada com o indígena Assurini Trocará-Tucuruí-PA chamado Waitahoa, que quer dizer, “muita gente”. Foi no contexto da pesquisa que encontramos Júlia, a mesma nos disse que estava a passeio na comunidade, uma vez que a aldeia Anambé é a sua terra natal, ela conheceu Waitahoa Assurini durante os congressos de saúde dos quais participava, a moça nos contou também que seu pai morava na Queimada, uma comunidade localizada à beira do Rio Cairari, e ele não era indígena, porém casou com uma mulher da comunidade Anambé. Antes de conhecer o Assurini Júlia fora casada com um jovem não pertencente à aldeia com quem teve filho, no entanto, não fora possível sustentar o relacionamento depois que passou a viajar a trabalho e conheceu Waitahoa Assurini. Esse amor falou mais forte e vivem juntos atualmente na aldeia Assurini do Trocará. Disse que pretende estudar e seguir carreira acadêmica na área da saúde. Deverá seguir a área de Odontologia ou de Enfermagem, no momento, anseia profundamente a realização desse sonho, para isso vai tentar entrar na universidade pública através da cota

escola⁹ concedida aos indígenas. Júlia é auxiliar de saúde bucal em aldeias indígenas do Pará e estudante da escola da aldeia Assurini. Júlia é auxiliar de saúde bucal em aldeias indígenas do Pará e estudante da escola da aldeia Assurini.

Eu quero ser enfermeira, gosto muito da área da saúde e pra eu conseguir cursar vou pedir a cota escola destinada para nós, em alguma universidade pública (Júlia Anambé).

A ação feminina indígena não se dá apenas no contexto do lar, ela está presente nas atividades da roça, como funcionária da escola Aipã Anambé, nas viagens para fora da aldeia, como auxiliar de odontologia, como diretora escolar, alunas, mães, sonhadoras e cheias de projetos de vidas. Estes papéis distintos foram sendo descobertos à medida que conversávamos e elas, ainda que de forma receosa, contavam-nos um pouco das suas histórias.

Desta forma, a mulher atua em diversos âmbitos do cotidiano da aldeia, sendo apenas, o ato de caçar tarefa exclusiva dos homens.

Nas atividades de caça os Anambé desempenham a técnica de espera, na qual se lançam mata adentro atrás de comedia, ou seja, uma árvore cujo os frutos atraem caças em busca de comida. A caçada fica a cargo dos homens, portanto, as mulheres não fazem, conforme relatam os Anambé na cartilha Descobrindo os Anambé, (SEDUC-PA 2005, apud SILVA, 2013).

As mulheres estão inseridas em diversos âmbitos e sua parceria faz toda a diferença para sua família e sua comunidade.

No momento em que já nos encontrávamos na aldeia fizemos uma de nossas primeiras conversas sobre ser mulher anambé com a indígena Ivanete Pantoja Anambé, 22 anos, tem um casal de filhos e é funcionária da escola Aipã Anambé. Ela contou que trabalha de segunda a sexta de manhã e a tarde, e aos sábados apenas pela manhã. Acorda cedo e vem para seu trabalho na escola, durante a semana, nos dias de terças e sábados, no horário da noite, vai à igreja. Ivanete relatou que mora com uma de suas irmãs na aldeia e sente feliz como Anambé. Ela foi uma das mulheres a quem perguntamos como era a relação da Igreja Madureira com os moradores da aldeia que se converteram à religião. Sua resposta foi que a igreja não proíbe nada e não lhes impõe nada.

⁹ Também chamada de ação afirmativa, é uma forma de reservar vagas para determinados grupos. O sistema de cotas foi criado para dar acesso a negros, índios, deficientes, estudantes de escola pública e de baixa renda em universidades, concursos públicos e mercado de trabalho./ <http://sistema-de-cotas.info/>



Imagem 07: Tereza Anambé, preparando a o local para ralar a mandioca. Fonte: Acervo (CORRÊA, 06/11/2015)



Imagem 08: Ivanete Anambé, 22 anos, funcionária da escola Aipã, responsável em fazer a merenda para os alunos, Acervo, CORRÊA, 06/11/2015.

Dialogamos também com outras jovens, como Meriane, jovem não indígena, mulher de Izael Anambé; conversamos também com Nice Anambé, (seu nome não é o original para resguardar sua identidade) 17 anos, tem um filho, mãe solteira e cheia de sonhos. Engravidou

aos 15 anos de idade e entrou em conflito com o pai porque ele não aceitou o relacionamento. A regra é a permanência das Anambé na aldeia e Nice se relacionou com um não índio, isso gerou conflitos com a família, seu pai se impôs e Nice grávida teve que ficar na aldeia longe do pai de seu filho. Durante a conversa com ela percebeu-se que ela tem sentimentos pelo pai de seu filho, mas não pode viver o relacionamento por conta da regra estabelecida pela aldeia.

Esse fato nos leva a pensar sobre a liberdade da mulher, o de poder amar livremente, mas diante da regra da aldeia e das imprevisões para a vida de Nice fora da aldeia coube-lhe uma escolha ficar na aldeia e continuar os estudos. Nice anseia terminar o Ensino Fundamental e o Médio e entrar em uma universidade. Ainda não escolheu o que deseja seguir como profissão, mas neste momento deseja terminar de cursar as séries escolares restantes.

Na visita à casa de dona Augusta Pereira da Silva, 74 anos, uma das senhoras mais velhas da aldeia, contou-me um pouco de sua história cheia de sorrisos. É esposa de seu João Anambé, 50 anos, vivem muitos anos juntos, embora ele não tenha sido seu primeiro marido. Segundo dona Agustinha, a vida compartilhada com sr. João é tranquila e contou-nos que ele tem todo cuidado com a sua saúde e se preocupa com ela. Diz para ela “não vai pra roça”, mas dona Agustinha gosta das atividades da agricultura. Juntos cultivam banana, mamão, macaxeira, ananã, manicuera (mandiocaba) e mandioca. Sr.^a Agustinha nos contou que ela é considerada como o *“nosso papagaio aqui da comunidade”*.

De fato, dona Augusta é uma senhora alegre e cheia de vitalidade e não Anambé, mas já vive há muitos anos na aldeia que se considera uma índia da comunidade. Agustinha é o apelido que a torna conhecida em toda a comunidade,

Outro fator importante que chama atenção e já foi mencionado dentro desta produção é sobre a mulher não indígena. Este trabalho se propôs estudar o lugar da mulher anambé, mas o lócus de pesquisa mostrou muitas mulheres não indígenas convivendo na sociedade estudada e com papel de destaque dentro da comunidade, muitas delas se autoidentificam anambé e são felizes por viverem na aldeia. Vanusa Mendes Anambé, esposa do cacique Cafu, é uma das referências de lideranças que não nasceu na aldeia, mas depois que se tornou moradora da aldeia se autoafirma anambé e intermedia informações entre a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) e a aldeia, e tem a confiança dos moradores da comunidade. A história dessa mulher compreende anseios de amor pelo povo Anambé, sobre a história de Vanusa trataremos no próximo tópico deste capítulo.

Podemos perceber que a organização e o papel da mulher vêm se redefinindo por meio do exercício de seus trabalhos e movimentos, os quais somam forças na defesa dos seus direitos.

Percebe-se a organização de cada sociedade indígena em torno do pajé e do cacique, no entanto, a aldeia Anambé não tem pajé, e o papel de organização fica a cargo do cacique, atualmente quem exerce essa função é o senhor Raimundo ou Heremum, ou Cafu como é conhecido.

Quanto ao papel de pajé temos uma informação interessante, uma mulher anambé era quem exercia a função de pajé na aldeia, antecedendo Aipã Anambé, nome dado à escola em sua homenagem.

2.2 RITUAIS DE PAJELANÇA NA COMUNIDADE ANAMBÉ

Sobre a pajelança SILVA (2013) diz: “nesta aldeia se tem notícias de que Becur Anambé, era uma pajé que ocupava o espaço feminino nesta aldeia”. Depois do falecimento de Becur “os ritos dos pajés se reencarnaram” no senhor Aipã. Segundo os relatos contidos na produção historiográfica de Adilson, os habitantes mais velhos da aldeia recordam.

“Aipã realizava suas sessões de cura com invocatório dos espíritos proveniente da própria fauna e da flora existente na reserva indígena Anambé.” (SILVA, 2013).

Por nos referirmos ao ritual da pajelança, a autora Bárbara Ribeiro apresenta uma informação detalhada sobre o ritual de iniciação do pajé na aldeia Assurini do Trocará, localizado no município de Tucuruí-PA.

O processo de escolha do Pajé se dá inicialmente quando um determinado indígena que é escolhido para se tornar pajé, sonha com uma onça ou Sawara, o espírito-Onça. E neste sonho esse indígena veste-se de pele de onça, se transformando, portanto na própria onça. Depois de tal sonho, ele conta para os demais indígenas da comunidade o sonho que teve, que a partir de então passa a ser analisado pelos mais velhos, se perceberem que o sonho tem realmente veracidade, que tudo o que aquele indígena sonhou é verdadeiro, então entra o fumo do tawari como preparação desse indígena, que poderá ser escolhido para ser pajé. E a partir de então passará a ser não só um o líder espiritual da comunidade, mas também um grande chefe (RIBEIRO 2014 apud CORRÊA, 2015).

Verifica-se que não é um ato simples existe toda uma ritualização processual cheia de preparativos, minúcias e perigos, fases pelas quais o iniciado deve ter “propensão” para ser

pajé (CORREIA, 2015). Deve encontrar-se em um sonho com o espírito da onça Sawara para poder receber o poder de cura e “entender o mundo dos espíritos”, no entanto, “para que esse sonho se efetive o aprendiz tem que aprender a lidar com as forças sobrenaturais e aprimorar seus conhecimentos a respeito dos mitos, das músicas e das danças Assuriní” (RIBEIRO 2014). Observa-se através do relato de Bárbara Ribeiro que há um acervo cultural latente produzido cotidianamente pelos sujeitos Assuriní, embora muitas vezes esse mesmo universo entre em confronto com o mundo externo.

De acordo com Adilson Silva (2013), há a lacuna da figura do pajé na aldeia Anambé porque ainda não há aceitação dos que habitam a comunidade para receber o processo da cura, uma vez que o ritual exige preparação, pois a pajelança é algo “sagrada”. Contudo, os habitantes da aldeia tem esperança que:

[...] um índio possa ser habitado por espíritos próprios dos pajés, e este venha viver no meio dos Anambé, efetivando curas, livrando-os dos infortúnios e praticando rituais religiosos (SILVA, 2013).

Percebe-se que o povo Anambé anseia por um pajé exercendo as práticas de curas e quem sabe estimulando de novo a tradição religiosa da etnia. Na evocação dos espíritos da natureza.

2.3. A FIGURA DO CACIQUE E DA MULHER NA ALDEIA INDÍGENA ANAMBÉ

A forma de organização da aldeia Anambé está estruturada da seguinte maneira: o Cacique Raimundo Anambé, ou Cafu, é a figura do líder dentro da comunidade perante seu povo. Casado com Vanusa Mendes, natural da cidade de Mocajuba, respondem, por exemplo, pela permissão ou não de um determinado pesquisador que se destina a estudar a aldeia. Vanusa, mesmo não sendo indígena e originária da sociedade não indígena compreendeu e adquiriu a percepção das raízes da história, pelo conhecimento pessoal, como afirmou THOMPSON (1992).

No contexto da sociedade indígena Anambé percebeu-se que a figura do cacique não ofusca a visibilidade da mulher, essa forma estrutural tem por objetivo a organização da comunidade, um líder capaz de intermediar os anseios do povo perante os órgãos de apoio às populações indígenas e perante o poder governamental.

Reconhecemos a atuação da mulher em diversos âmbitos da vida na referida aldeia, contudo, vê-se fragmentado seu poder de decisão no que se refere ao sentimento. Não desfrutam da liberdade de amar, ao mesmo tempo em que esse requisito se transforma em uma regra favorável a não extinção dessa população indígena, são duas faces da vida relevantes.

As mulheres anambé são sujeitos que possuem histórias individuais, atuam e expressam sua força, sua coragem, seus medos e anseios. Na aldeia Anambé, elas são donas de casas, mães, filhas, esposas, adolescentes, jovens, crianças e idosas e convivem influenciando e transformando de alguma forma a vida da sociedade Anambé.

As senhoras mais velhas guardam memórias importantes porque viveram o momento ou ouviram dizer os seus antepassados, a geração recente não viveu, mas pode ouvir as histórias contadas por elas. A senhora Potira (Tapira) Anambé (SILVA, 2013, p, 31) como bem destaca Adilson Igreja faz parte desses sujeitos que guardam vivas memórias e fala sobre esse passado. Tapira Anambé tem memória sobre a história Anambé ao ouvir as narrativas de sua mãe que recordava as formas de dizimação sofrida ocasionada pelas doenças. Senhora Potira (Tapira) dar voz à história que ficou em sua memória, a respeito da origem da aldeia, ao ouvir os relatos de sua mãe. A referida senhora é uma das indígenas mais idosas dessa comunidade.

“ eu num tava ainda a mamãe contava que vinha daí de cima, onde muitos morreram, morde muita doença naquela época, onde muito ficava doente e morriam rápido sem mais nem menos” (Fala da senhora Potira Anambé apud SILVA, 2013).

Este trabalho, resultado de uma pesquisa, provoca nosso olhar e nossa postura quanto pesquisadores. As vidas e as experiências dessas mulheres que muitas vezes passam despercebidas estão vivas e tecendo histórias é nosso papel não cair no equívoco e não deixar acontecer o que apontou Paul Thompson.

[...] quando o historiador tem a grande sorte de encontrar uma autobiografia exatamente do local, época e grupo social de que esteja precisando, pode muito bem acontecer que ele dê pouca ou nenhuma atenção ao tema objeto de seu interesse (THOMPSON, 1992).

Precisamos aprender aproveitar ao máximo as fontes encontradas, ainda que pareçam diante de nosso olhar insignificantes. Às vezes não conseguimos explorar ao máximo nossas fontes e quando vamos embora às deixando, o que nos cerca inúmeras vezes são também inúmeras perguntas e dúvidas. Este trabalho legou aprendizagens no ato de

pesquisar e aperfeiçoar nossas técnicas com as nossas fontes, além de proporcionar uma olhar menos superficial para a história das mulheres indígenas. Compreendendo o seu valor para suas comunidades

Nosso olhar para essas sociedades étnicas devem ultrapassar os julgamentos precipitados e nos levar a considerar que na mesma medida em que se supõe o extermínio de uma determinada sociedade, a sua resposta pode surpreender como bem explicitou Mércio Gomes (2012), a iniciativa da preservação da mulher anambé é uma dessas respostas surpreendentes, de resistências e lutas indígenas na Amazônia, nesse sentido, a mulher simboliza uma das estratégias de vida no contexto da sociedade indígena Anambé da Amazônia Tocantina

2.4.O PAPEL DA MULHER ANAMBÉ: VIDAS, ANSEIOS E SONHOS



Imagem 09: Da direita para a esquerda, Vanusa Anambé e sua filha Mukâcarapo, Prof. e pesquisador Leonildo Lisboa (meio) e o Cacique Cafu, esposo de Vanusa. Fonte: Acervo, CORRÊA, 2015

Na imagem 09 podemos observa dona Vanusa Anambé, mulher de fibra que é uma das lideranças do povo Anambé. Essa mulher tem um papel muito forte e se destaca junto à comunidade, abraçou a causa do povo da aldeia e influencia na liderança e tomada de decisões para a comunidade. Participa de encontros fora com os órgãos que prestam serviços à comunidade como a FUNAI e muitas vezes determina a entrada ou não de pesquisadores na

aldeia. Sua postura é de alguém que já se integrou e vive a realidade da organização da aldeia. O espírito comunitário lhe inspira anseios e sonhos para a sociedade Anambé.

Meu sonho é acabar de reformar as escolas e trazer o ensino médio para dentro da escola (Vanusa Anambé, 06/11/2015)

A história de Vanusa Anambé recebe este destaque em virtude do seu papel na aldeia. Ela vive na aldeia há 23 anos, como esposa do cacique Cafu. Sua garra e liderança o faz ser uma das grandes referências perante à comunidade, tem a confiança dos moradores e se demonstra consciente da importância da luta e da resistência dessa comunidade. Sabe que deve persistir. Ao perguntarmos sobre sua visão a respeito das indígenas anambé sua visão sobre as mulheres da aldeia foram explicitadas em poucas palavras, porém nos remetem a diversas interpretações.

As mulheres que vivem dentro da aldeia se expressam da sua maneira (Vanusa Anambé)

Ao proferir essas palavras essa mulher nos faz pensar na capacidade que tem para se relacionar com os moradores e com as mulheres da comunidade. Não se acha a melhor ou mais importante que as outras mulheres, porém, as trata com respeito ao mesmo tempo em que pareceu-nos recíproco essa forma de relacionamento entre as indígenas com as quais dialogamos e Vanusa.

Outro fato interessante é a sua capacidade de dialogar com o cacique, seu poder de decisão, no campo político, suas ações ultrapassam as estruturas de uma sociedade regida pela figura do cacique, história digna de uma reflexão sobre relações de gênero. Essa é uma característica observada na aldeia Anambé, onde o protagonismo da mulher é bem forte perante o cacique e seus graus de atuação são diversificadas e seus “graus de participação variam”.

Vanusa participa da Igreja Assembleia de Deus Ministério de Madureira, que se instalou na aldeia. Assim como ela outras mulheres participam dos cultos, pregam a Palavra (Bíblia) e cantam louvores durante o ritual do culto. Vários moradores da comunidade, senão a maioria, já é participante dos cultos que ocorrem as terças e sábados no turno da noite.

O CCLF (2008) ao apresentar como se sentem as mulheres indígenas em movimentos de protagonismos demarca o espaço feminino no contexto das lutas, embora em determinadas circunstâncias não se sintam como pessoas essenciais. Mesmo sem o devido

apoio do marido se juntam e se organizam em cooperativas, formam associações e dão continuidade às lutas organizadas.

A aldeia Anambé em contexto de mobilizações se organiza em torno do cacique e de sua esposa Vanusa Anambé, o Cacique Cafu foi o líder escolhido para reger o andamento da comunidade, em assuntos externos perante os órgãos como a FUNAI¹⁰ (Fundação Nacional do Índio), a FUNASA¹¹ (Fundação Nacional de Saúde) e SESAI¹² (Secretaria Especial de Saúde Indígena). O cacique Raimundo ou Heremum, conhecido mais por Cafu, é casado, há 19 anos com Vanusa Mendes, 42 anos. Vanusa é negra, natural de Mocajuba, uma senhora forte e de semblante sério. Atualmente é diretora da escola Aipã Anambé. Em janeiro deste ano, 2015, deu a luz à sua primeira filha a quem deu o nome de Mukãcarapo (lê-se mukãcarrapó) que quer dizer espoleta. O nome escolhido foi pelo motivo de sua gravidez ter sido bastante conturbada, no sentido de ter que assumir várias responsabilidades no contexto da sua gravidez e além disso ter sofrido com pressão alta necessitando de mais cuidados médicos.

Maria Do Carmo Anambé, irmã de Júlia disse-nos que é amiga com o senhor Wilson Pantoja Anambé, mais conhecido por Taoca e professor de língua Anambé na Escola Aipã.

Nos relatos de sua história disse que entre as suas ações do cotidiano estão o cuidado com a casa, com os filhos, Pokawi, Nerewy e Erewy. Ao prosseguir o relato de sua história contou que está cursando a 8ª série do Ensino Fundamental e seu sonho é ser professora, mas ainda não escolheu a área profissional.

Tanto nos relatos de histórias de vida de Vanusa e Maria Do Carmo percebe-se que elas conservam, assim como se pode perceber nos relatos anteriores, os anseios e esperanças. São pessoas sensíveis, inteligentes e cheias de experiências de vida.

Na aldeia Anambé a jovem casa cedo, aos 14 anos já é provável que tenha marido e depois se torne mãe, mas alguns comentários durante uma conversa informal com indígenas jovens e adolescentes elas nos contaram que na comunidade as meninas casam cedo, arruma marido ainda adolescente, pois se passar dos 20 anos a jovem é considerada “apartada”, quer dizer que ela pode não conseguir arrumar um marido depois dos vinte anos por conta da idade.

¹⁰ Desde 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é o órgão indigenista oficial responsável pela promoção e proteção aos direitos dos povos indígenas de todo o território nacional. / ver mais em <http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/funai>

¹¹ Órgão responsável pelo serviço de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, até meados de 2010, a execução das ações era de responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde (Funasa),

¹² Órgão responsável pelo serviço de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas atualmente. Saber mais em http://189.28.128.100/dab/docs/geral/anexo11_relgestao.pdf

Isso chama atenção no quesito da importância que aldeia dá ao crescimento da população Anambé, por outro lado as moças se tornam mães mais cedo, uma característica observada na aldeia Anambé e na Assurini.

Ao procuramos detectar as lutas em que as indígenas Anambé se envolve, geralmente, são representadas em movimentos externos na pessoa do Cacique Cafu e de Vanusa. Júlia Anambé, embora não resida mais aldeia, também se destaca diante dessa representação em congresso e reuniões para tratar assuntos referentes à saúde indígena.

A obra “Mulheres Indígenas em Pernambuco, Primeiros Movimentos” declara que as mulheres indígenas se afirmam como professoras, donas de casa, artesã, tias, avós, mães e jovens inteligentes, pacientes, sensíveis, guerreiras e capazes de enfrentar os obstáculos do dia-a-dia (CCLF, 2008). Além disso, dizem sofrer com o preconceito dos maridos e da sociedade em geral. Sentem-se desconhecidas na luta, excluídas, acanhadas, discriminadas por ser “consideradas sexo frágil”.

Essas realidades de invisibilidade das ações femininas indígenas é forte, a ação das mulheres anambé, estava nos bastidores e não conseguíamos enxergar onde essas personagens históricas estão atuando cotidianamente, mas a responsabilidade desta produção era enfatizar esse papel e trazer para fora da aldeia essas informações acerca do protagonismo feminino indígena Anambé. Em um dos contextos da aldeia temos elas presentes como grandes mulheres trabalhadoras e geradoras do sustento familiar



Imagem 10: Indígena Anambé retonando à sua casa após o trabalho. Fonte: Acervo, da autora, 06/11/2015.

Na imagem 10 podemos observar como as mulheres tem uma participação fundamental dentro dessa comunidade indígena e estão presentes nos mais diversos tipos de trabalhos. A imagem revela o momento em que essa mulher anambé voltava do trabalho, após ter preparado a farinha de mandioca.

Ouvir as diversas mulheres mencionadas neste trabalho significou entrar em contato com suas histórias de vidas, anseios, sonhos, dinâmicas, ideias e suas lutas. Significou perceber seu papel desconhecidos perante a sociedade não indígena. Seus protagonismos estão latentes e compreender as ações das mulheres na historia do cotidiano e de suas lutas é compreender a importância das mulheres da aldeia anambé. E somente assim, conhecendo essa sociedade e entendendo o que a mulher significa no contexto dessa aldeia indígena que poderíamos escrever suas histórias.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho realizado na aldeia indígena Anambé, localizada no município de Moju-PA, resultou em um importante estudo acerca dessa comunidade. Os objetivos norteadores desta pesquisa, de verificar o papel da mulher indígena Anambé e perceber os contextos onde se inserem dentro do universo de sua sociedade colheram os seus resultados.

As mulheres Anambé se insere em diversos ambientes do cotidiano dessa comunidade, é mãe, cuida do lar, trabalha na roça cultivo da mandioca, na produção da farinha, na criação de artesanato destinados à venda e sustento da família. Neste sentido, percebe-se a importância e participação da mulher Anambé nos diversos setores dessa comunidade, assim também verifica-se que esta relação está além das questões materiais, de venda e renda adquiridas por elas no sustento de sua família, mas também ligada ao espiritual, ao sagrado que envolve essa comunidade indígena, pois uma mulher indígena Anambé teve a incumbência de gerenciar as questões sobrenaturais sendo pajé desse povo indígena, pessoa ligada ao sobrenatural que muitas vezes é tido como Deus devido possuir o dom de curar e cuidar de seu, fato que recai geralmente aos indígenas homens possuir tal prerrogativa.

A sociedade indígena Anambé tem um intenso contato com a sociedade não indígena, verifica-se que muitos costumes e concepções foram e estão sendo incorporados provenientes da sociedade não indígena. As mulheres, por exemplo, usam as tintas dos supermercados para tingir os cabelos, os rapazes além de pintarem de loiros, ruivos, apreciam o corte moicano, com topetes típicos da sociedade não indígena. Quando observamos esses elementos compreendemos a dinâmica da história, a sua transformação acontecendo no seio dessa sociedade. A história está em constante movimento e não deve parar, precisa seguir seu curso e quem faz acontecer são seus próprios sujeitos. Acreditamos assim como Manuela da Cunha que o homem, e as mulheres, em sociedades têm direitos. “Supõem-se, assim, direitos das sociedades, direitos dos povos”, pois um direito essencial de um povo é poder ser ele próprio, afirma Cunha (2012). E reitera,

“Querer a integração não é, pois, querer assimilar-se: é querer ser ouvido, ter canais reconhecidos de participação no processo político, fazendo valer seus direitos específicos” (CUNHA, 2012).

A participação da mulher indígena Anambé se destaca como liderança, funcionária pública, como auxiliar de odontologia e torna-se referência de debate nas produções historiográficas. Elas também estão organizadas em lutas e se movimentam reivindicando

seus direitos e exigindo melhorias para suas comunidades. São mulheres cheias de anseios e sonhos, que acreditam em novos dias, vendo seus povos respeitados e não sendo vítimas do preconceito e da discriminação.

Esta produção lega profundas experiências, entre ser pesquisador (a) e poder mergulhar na prática de pesquisar, coletar dados, e respaldar com as devidas leituras a produção. É um trabalho árduo cheio de dúvidas, mas também, de aprendizagens.

A aprendizagem não ocorre somente no contexto da escrita, porém e sobretudo, na troca da experiência e da convivência, e neste sentido, com a sociedade Anambé. É bem diferente fazer uma leitura sobre as comunidades indígenas do Brasil, de quando se tem a oportunidade, e conhecer a realidade delas. Cada uma delas tem características de organização própria e seus cotidianos se estabelecem de maneiras diferenciadas, seja pelo motivo de fazer vendas fora da aldeia ou pelo horário das aulas na escola, uma emergência médica, ou um evento entre comunidades indígenas. Não são iguais, embora os reconheçamos como povos étnicos do Brasil.

Estudar a história da mulher indígena significa seguir múltiplas “veredas”, uma vez que suas histórias são variadas, ainda que habite a mesma aldeia, uma prova disso são as histórias de vidas contidas neste trabalho. Cada uma tem algo para contar sobre si mesma, tem seus segredos e receios, alegrias e sofrimentos, são histórias de vidas indispensáveis para compor um pouco a construção da história das índias do Brasil, e de como elas vivem, o que fazem, onde estão presentes

4. FONTES DA PESQUISA

a) FONTES ORAIS:

Raimundo ou Heremum Anambé, cacique da Aldeia Anambé, mais conhecido entre os seus por Cafu.

Vanusa Anambé, 42 anos de idade, liderança feminina Anambé, esposa do Cacique.

Ivanete Pantoja Anambé, 22 anos, manipuladora de alimento da escola Aipã.

Meriane Anambé,

Nice Anambé, 17 anos, moradora da aldeia Anambé.

Izael Anambé, morador da aldeia Anambé.

Luciele Santos da Silva, moradora da aldeia Anambé.

Ivanilson Anambé, morador da aldeia Anambé.

Daniel Anambé, morador da aldeia Anambé.

Júlia Anambé, 29 anos, auxiliar de odontologia.

Mahi Anambé, Sábio e morador da aldeia Anambé.

Augusta Pereira da Silva, 74 anos, moradora da aldeia.

TAMBÉM SE CONVERSOU DE FORMA INFORMAL COM AS CRIANÇAS:

Pokawy Anambé

Marrira Anambé

Mayahi Anambé

Ynuyã Anambé

Ywyrã Anambé

Nerawá Anambé

Nayhá Anambé

b) FONTES BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na historia do Brasil. Rio de Janeiro: Editora- FGV, 2010.

BARROSO. Milena Fernandes Barroso. Experiências de Violência Doméstica no Contexto Indígena: percepções das mulheres Sateré-Mawé. Revista Gênero na Amazônia, Belém, n. 2, jul./dez., 2012.

BRAGA. Susana Souza. Relatório Final da Pesquisa História e Cultura Indígena na Região do Tocantins, no Pará (Aldeia Anambé, Município de Moju). Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica/PIBIC/UFPA-AF:UFPA-Cametá, 2013.

CCLF. Mulheres Indígenas em Pernambuco, Primeiros Movimentos. Publicação do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), dezembro de 2008.

CONAMI. NATYSEÑO: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas. Conselho Nacional de Mulheres Indígenas - CONAMI (organizador) Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MATOS, Maria Izilda S. de. Estudos de Gênero: Percursos e Possibilidades na Historiografia Contemporânea. PUC/ São Paulo, 1998, pp. 67-75.

MATOS, Maria Izilda S. de. História das Mulheres e das Relações de Gênero: Campo Historiográfico, trajetórias e Perspectivas. Mandrágora, v.19. n. 19, 2013, p. 5-15

RIBEIRO, Bárbara de Nazaré Pantoja. A Crença na Sawara e a Inserção de Credos Não Indígenas entre o Povo Assuriní do Trocará, no Município de Tucuruí-Pará. UFPA/CUNTINS-Cametá, 2014 (Trabalho de Conclusão de Curso).

SEGATO, Rita Laura. *Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil*. Série Antropologia, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003.

SILVA, Adilson Igreja da. Manifestações religiosas na comunidade Indígena Anambé Moju-Pará. Cametá-Pará, 2013, Trabalho de Conclusão de Curso em História.

c) FONTES ESCRITAS:

Caderno de anotações do professor de Língua Anambé. Além de documentos pessoais dos entrevistados como carteira de identidade e certidão de casamento.

d) FONTES IMAGÉTICAS:

As imagens utilizadas neste trabalho foram captadas em site da internet e feitas durante a pesquisa de campo.

5. BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Índios na historia do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora- FGV, 2010.

ARAÚJO, Wagner dos Reis Marques. **Das margens dos rios à Margem da Sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus (AM)**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2006.

BARROSO, Milena Fernandes. **Pássaros com asas quebradas não voam: um estudo da violência conjugal na cidade de Itapipoca**. Monografia de Graduação (Graduação em Serviço Social). Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2002.

BARROSO, Milena Fernandes Barroso. **Experiências de Violência Doméstica no Contexto Indígena: percepções das mulheres Sateré-Mawé**. Revista Gênero na Amazônia, Belém, n. 2, jul./dez., 2012.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da História: especialidades e abordagens**. 4. Ed. Petrópolis, RJ Vozes, 2004, p. 55-91 (História Cultural e História Antropológica).

BANDEIRA, Lourdes. **A contribuição da crítica feminista à ciência**. In Revista Estudos Feministas. Florianópolis, 2008.

BERNAL, Roberto Juramillo. **Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / Faculdade Dom Bosco, 2009.

BERNAL, Roberto Juramillo. **Índios Urbanos: processo de reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / Faculdade Dom Bosco, 2009.

BRAGA, Susana Souza. **Relatório Final da Pesquisa História e Cultura Indígena na Região do Tocantins, no Pará (Aldeia Anambé, Município de Moju)**. Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica/PIBIC/UFPA-AF:UFPA-Cametá, 2013.

BRASIL. **LEI 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 19 de dezembro, 1973.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. **Lei nº 9.099 de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre os juizados especiais cíveis e criminais e dá outras providências**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 27 setembro de 1995.

BRASIL. **Lei n. 10.886 de 17 de junho de 2004. Acrescenta parágrafos ao artigo 129 do Decreto-Lei 2.848 de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, criando o tipo especial**

denominado “violência doméstica”. Diário Oficial da União, Brasília, DF: Imprensa Nacional, 18 jun. 2004. Seção 1, p. 1.

BRASIL. Lei 11.340 de 07 de agosto de 2006. Coíbe a violência doméstica e familiar contra a mulher. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 08 agosto, 2006.

BORGES, Maria Elisa Linhares. **A história-conhecimento e o documento fotográfico.** IN: História e Fotografia. 2 ed. 1 reimp. – Belo Horizonte: Autentica, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico.** São Paulo: Editora UNESP, 2004

BURKE, Peter. **“A vez da antropologia histórica”.** In: O que é história Cultural? Rio de Janeiro:Zahar, 2005.

BURKE, Peter. **A abertura: A nova história, seu passado e seu futuro.** In: A escrita da História: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

CASTRO, Mary Garcia. **Gênero e Poder. Leituras transculturais – quando o sertão é mar, mas o olhar estranha, encalha em recifes.** In Cadernos Pagu. Campinas, 2001.

CCLF. **Mulheres Indígenas em Pernambuco, Primeiros Movimentos.** Publicação do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), dezembro de 2008.

CONAMI. **NATYSEÑO: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas.** Conselho Nacional de Mulheres Indígenas - CONAMI (organizador) Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

CORRÊA, Zenil Pinto. **História e Relações de Gênero: A Visibilidade Feminina na Aldeia Indígena Anambé, no Município de Moju-PA.** Relatório Parcial de Pesquisa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica/PIBIC/UFPA-AF:UFPA-Cametá, 2014.

CORRÊA, Zenil Pinto. **História e Relações de Gênero: A Visibilidade Feminina na Aldeia Indígena Anambé, no Município de Moju-PA.** Relatório Final de Pesquisa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica/PIBIC/UFPA-AF:UFPA-Cametá, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro. **“Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”.** In: Cultura com aspas. São Paulo: Cosac Nayfi, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: Historia, Direitos e Cidadania.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DA MATTA, Roberto, LARAIA, Roque de Barros. **Índios e Castanheiros- a empresa extrativa e os Índios no Médio Tocantins.** Paz e Terra, 1965.

FRASER, Nancy. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (Org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: FCC; Ed. 34, 2002. p. 59-78.

GOMES, Mércio Pereira. Os índios e o Brasil: Passado, presente e futuro. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

HONAISER, Adriana et in. Ações de saúde da mulher em comunidades indígenas Kaingáng: Vivências e expectativas. Artigo elaborado a partir de trabalho apresentado no 3º Salão de Extensão e Cultura da UNICENTRO, realizado entre os dias 20 e 24 de setembro de 2010.

MATOS, Maria Izilda S. de. Estudos de Gênero: Percursos e Possibilidades na Historiografia Contemporânea. PUC/ São Paulo, 1998, pp. 67-75.

MATOS, Maria Izilda S. de. História das Mulheres e das Relações de Gênero: Campo Historiográfico, trajetórias e Perspectivas. Mandrágora, v.19. n. 19, 2013, p. 5-15

MEDEIROS, Juliana Scheider. Povos indígenas e a Lei nº. 11.645: (In) visibilidade no Ensino da História do Brasil. IN BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DALLA ZEN, Maria Isabel Habckost; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (orgs). Povos indígenas & Educação. Porto Alegre: Meditação, 2012.

NUNES, Maria de Fátima Rodrigues. História, memória e resistência Assurini: Educação informal e formal construindo saberes e fortalecendo identidade. IN: Educação Indígena “Um Portal Para Conhecer o Outro”: História, Identidade e Saberes da Comunidade Assuriní do Trocará. UFPA/CUNTINS-Cametá, 2014 (Trabalho de Conclusão de Curso).

OLIVEIRA, Kelly. Descortinando Experiências; Semeando Contato: As origens do movimento indígena. IN: Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massanga, 2013.

PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. Manaus: Editora Valer, 2003.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes & SPROCÓPIO, Maria Gorete Cruz (org.) “Falaram de Extinção, Mas Nós Resistimos”: história e memória do povo Assurini do Trocará. UFPA-Campus Universitário do Tocantins, Cametá, 2014 (no prelo).

PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz. Educação escolar indígena na Amazônia: Uma abordagem histórica sobre os desafios, avanços e perspectivas na escola Wararaawa Assurini localizada na Transcametá, Tucuruí- Pará. (Cametá-Pará, 2012 Trabalho de Conclusão de Curso de Pedagogia).

RIBEIRO, Bárbara de Nazaré Pantoja. Relatório Final da Pesquisa Histórias, Cultura e Religiosidade Assurini: resistência indígena e inserção de credos não indígenas. Na Região do Tocantins-PA (Aldeia Assurini do Trocará). Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica/PIBIC/UFPA-AF:UFPA-Cametá, 2014.

RIBEIRO, Bárbara de Nazaré Pantoja. A Crença na Sawara e a Inserção de Credos Não Indígenas entre o Povo Assuriní do Trocará, no Município de Tucuruí-Pará. UFPA/CUNTINS-Cametá, 2014 (Trabalho de Conclusão de Curso).

ROCHA, Everardo P. Guimarães. O que é etnocentrismo. 11. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SEDUC-PA - Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará/Programa Raízes. **"Descobrimos os Anambé"**. SEDUC. Belém do Pará, 2005.

SAGOT, Montserrat. A rota crítica da violência intrafamiliar em países Latino-Americanos. In: MENEGHEL, S.N. (Org.) *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

SEGATO, Rita Laura. *Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil*. Série Antropologia, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003.

SHARPE, Jim. A História Vista de Baixo. In: *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

SILVA, Aline Pacheco. Conte-me sua história: reflexões sobre o método de História de Vida. *Mosaico Estudo em Psicologia*, v. I, n. 1, p. 25-35, 2007.

SILVA, Suzy Evelyn de Souza; KAXUYANA, Valéria Paye Pereira. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, R. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: INESC, 2008.

THOMPSON, Paul. História e Comunidade. In: *A Voz do Passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, PP 104-137.