

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ÉERICA FABRICIA MELO MOREIRA

**PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA: UMA ETNOGRAFIA A PARTIR DA PERSPECTIVA
DAS MULHERES INDIGENAS TICUNA**

SÃO LEOPOLDO

2017

ÉRICA FABRÍCIA MELO MOREIRA

PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA: UMA ETNOGRAFIA A PARTIR DA PERSPECTIVA
DAS MULHERES INDÍGENAS TICUNA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientadora: Profa. Dra. Laura Cecília López

São Leopoldo

2017

Para Ester F.O.M.G.L Maia

In memoria

AGRADECIMENTOS

À Deus, sempre.

À Minha mãe que incondicionalmente com todo seu amor me apoiou, me incentivou e que principalmente cuidou da Maria Eduarda por mim, eu quero ser para ela exatamente a mãe que a senhora foi para o César, Bruno e para mim. Me ensinou a ir à luta, a ter coragem, mesmo quando as coisas não estavam indo muito bem, obrigada por tudo, sempre, obrigada por seu amor incondicional. Te amo. Filha querida é por nós duas, me perdoe toda essa distância e todos os momentos que perdi por não estar perto de você, mas é por nós duas todos os meus esforços.

Meu irmão Bruno, gratidão eterna. Obrigada por cuidar sempre de mim, me proteger e me amar incondicionalmente e apoiar todos os meus projetos. Desde a graduação você sempre disse que somos do tamanho dos nossos sonhos, mas ele com certeza não seria possível sem você, e seus esforços de trabalhar dobrado por mim e pelo César, obrigada por financiar todo meu mestrado. Karol minha cunhada e minha irmã querida obrigada imensamente por tudo, principalmente por ajudar a cuidar da Duda com tanto amor e paciência, nunca teria como retribuir tanto carinho e a amor.

Por fim, meu pai Vilmar obrigada por cuidar de nossa família amo muito todos vocês. Obrigada.

Minha Orientadora Laura Lopez, obrigada por verdadeiramente me ajudar com sua orientação concluir esta dissertação, por todas as leituras, por todas as arguições, por todas as correções, paciência e sensibilidade, já que este não foi um processo fácil, meu imenso respeito e gratidão, enfim obrigada por contribuir imensamente com minha formação acadêmica. Com todo meu carinho, muito obrigada.

Nesses dois anos Deus colocou duas amigas que se tornaram minhas irmãs. Lídia Herculano, obrigada por sua amizade, pelas longas noites de conversa sobre o Bolsa Família e sobre a política brasileira, pelos dias na redenção, pelos altos papos sobre a vida, pelos amores e desamores, por sentirmos medo e frio juntas, dias jamais esquecidos, obrigada. Posteriormente Patrícia Martins, minha irmã, meu porto seguro, obrigada pelas madrugadas de estudo, por todos os cafés e cervejas, por segurar a barra comigo, por ouvir horas de áudio no whats, por me ensinar muito sobre a vida, por me apresentar sempre uma nova visão de mundo, uma nova perspectiva, e por me abraçar forte quando o choro não tinha fim. As minhas duas nordestinas, mais lindas e mais fortes, amo muito vocês, obrigada por tudo.

Edward, obrigada por ter sido um amigo e companheiro querido nos últimos dois anos e meio.

Enfim, as minhas queridíssimas Mulheres Ticuna, por me receberem sempre com tanto carinho, por me permitirem entrar em suas vidas e suas casas, por meses, por todas as conversas e comidas gostosas, minha eterna gratidão.

RESUMO

A presente dissertação propõe-se a analisar a experiência das mulheres Ticuna em território indígena que recebem o benefício do Programa Bolsa Família, considerando os efeitos desta política nas suas vidas e das suas famílias e comunidade. Busca compreender as transformações na vida cotidiana das famílias a partir da inserção numa rede de políticas públicas orientada para populações pobres em situação de vulnerabilidade social e; por fim, indagar nos efeitos dessa política nas relações de gênero e empoderamento das mulheres Ticuna. Nesse sentido, abordam-se questões de gênero, empoderamento, autonomia e feminismo comunitário (PAREDES, 2010). Tratou-se de um estudo etnográfico realizado na comunidade de Nova Itália no território indígena Vui-Uata-In, localizado no município de Amaturá-AM. A etnografia foi realizada nos anos de 2015 e 2016 na referida comunidade onde mostro a perspectiva das mulheres que recebem o benefício do Bolsa Família, e se destacam principalmente a administração do dinheiro, a autonomia e o empoderamento potencializado pelo Programa.

Palavras – Chave: Programa Bolsa Família, mulheres Ticuna, gênero.

ABSTRACT

The present dissertation proposes to analyze the experience of the Ticuna women in indigenous territory who receive the benefit of the Bolsa Família Program, considering the effects of this policy on their lives and their families and community. It also seeks to understand the changes in the daily lives of families through the insertion in a network of public policies oriented to poor populations in situations of social vulnerability and; Finally, to inquire into the effects of this policy on gender relations and empowerment of Ticuna women. In this sense, issues of gender, empowerment, autonomy and community feminism are addressed (PAREDES, 2010). It was an ethnographic study carried out in the community of Nova Itália in the Vui-Uata-In indigenous territory, located in the municipality of Amaturá-AM. The ethnography was carried out in the years of 2015 and 2016 in this community where I show the perspective of the women who receive the benefit of Bolsa Família, where the main focus is the administration of money, autonomy and the empowerment generated by the Program.

Keywords: Bolsa Família Program, Ticuna women, gender

SUMÁRIO

SIGLAS.....	Pág. 9
1. INTRODUÇÃO.....	Pág. 10
1.1 CAMINHO METODOLÓGICO	
2. ANÁLISES HISTÓRICAS E ETNOLÓGICAS SOBRE OS TICUNA DO BRASIL.....	Pág. 23
2.1 ETNOLOGIA INDÍGENA TICUNA: TEMAS CLÁSSICOS	
2.2 ESTUDOS ETNOLÓGICOS E ANTROPOLÓGICOS RECENTE	
3. ARTICULANDO POLÍTICAS PÚBLICAS, GÊNERO E COMUNIDADES INDÍGENAS.....	Pág. 44
3.1 GÊNERO E DIVERSIDADE ÉTNICA	
3.2 UMA “NOVA” CATEGORIA: O FEMINISMO COMUNITÁRIO	
4. DIALOGANDO COM AS MULHERES TICUNA.....	Pág. 75
4.1 “O BOLSA FAMÍLIA NOS EMPODERA”	
4.2 “O BOLSA FAMÍLIA NOS EMPODERA”	
1. “NÓS CUMPRIMOS TUDO QUE O BOLSA PEDE”	
2. “É UMA AJUDA PRA NÓS NÉ”	
3. “NÃO SINTO VERGONHA	
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	Pág. 80
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	Pág. 82

SIGLAS

ACIU – Associação e Cultura Indígena de Umariacú – Eware

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CGTT - Conselho Geral da Tribo Tiküna

FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas

FARC – Força Armada Revolucionária da Colômbia

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ISA- Instituto Sócioambiental

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MDS – Desenvolvimento Sustentável

OGPTB - Organização dos Professores Ticuna Bilingue

OMSPT - Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna

PIASOL - Polícia Indígena do Alto Solimões

PNAD - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio

PBF - Programa Bolsa Família

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFRGS – Universidade Federal de Rio Grande do Sul

1. INTRODUÇÃO

Esta dissertação apresenta um estudo antropológico sobre a experiência das mulheres Ticuna em território indígena que recebem o benefício do Programa Bolsa Família – PBF considerando os efeitos desta política nas suas vidas e das suas famílias. Especificamente a temática será abordada na Comunidade Indígena Nova Itália da etnia Ticuna¹, no Município de Amaturá – AM. O município está localizado a 908,72 km da capital do Amazonas - Manaus, fazendo parte da Meso Região do Alto Solimões, com uma população estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE em 10.644 habitantes, segundo o último censo, possuindo uma área territorial de 4.758,743.

Os Ticuna, povo indígena que será estudado nesta pesquisa, constitui-se como o primeiro grupo étnico de maior expressão populacional no território brasileiro, distribuído nos municípios de Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Tonantins, Jutaí, Tefé, Anamá, Berurí, e na cidade de Manaus. Contudo, a maior parte das aldeias e da população encontra-se ao longo do rio Solimões. Quanto à estimativa populacional dos Ticuna não há um consenso nas referências consultadas.

Segundo o IBGE², o número de etnias foi contabilizado a partir do conjunto de pessoas que se declararam ou se consideraram indígenas. No total, foram contabilizadas 305 etnias em todo território Brasileiro. Para efeito do Censo Demográfico 2010, ainda segundo o IBGE considerou-se etnia ou povo a comunidade definida por afinidades linguísticas, culturais e sociais.

Dentre as 15 etnias com maior número de indígenas, a etnia Ticuna foi a que apresentou maior número de pessoas, resultado influenciado pelos 85,5% residentes nas terras indígenas. Os indígenas dessa etnia têm uma participação de 6,8% em relação à população indígena total.

1 Optei pela grafia do nome da etnia Ticuna com C e não K decorrente do modo como majoritariamente minhas colaboradoras\interlocutoras assim o escrevem, no entanto ao longo do texto aparecerá a grafia K, seguindo assim as citações diretas de outros autores que optaram escrever com K e não com C

2 <http://www.censo2010.ibge.gov.br/>

O Conselho Geral da Tribo Tiküna - CGTT estimou, para o ano de 2006, a população em cerca de 37.502 indivíduos no Brasil, 18.000 na Colômbia e 12.000 no Peru, num total de 67.502. Segundo dados do censo realizado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Solimões, a população Ticuna no território brasileiro é de 27.000 indivíduos, aproximadamente, distribuídos em 129 comunidades. Os dados do ISA- Instituto Sócioambiental estimam a população Ticuna em 53.544 pessoas no território brasileiro, 6.982 no Peru e 8.000 na Colômbia. A comunidade a ser estudada será a comunidade Vui-Uata-In, conhecida como Nova Itália, como mostra no mapa abaixo extraído do site do ISA – Instituto Socioambienta



O povo Ticuna mantêm fortemente aspectos de sua cultura, representando um importante patrimônio cultural, em virtude dos inúmeros aspectos que compõem a cultura material e imaterial, tendo suas atividades de subsistência econômica amparadas nos recursos da biodiversidade regional, especificamente na produção de artesanatos inspirados na natureza e confeccionados com elementos dela coletados.

No que se refere à língua Ticuna, esta é amplamente falada nas comunidades que se distribuem por três países fronteiriços: Brasil, Colômbia e Peru. No lado brasileiro, o maior número de comunidades/aldeias⁴ a maior parte das aldeias encontra-se ao longo do rio Solimões. Nas comunidades que se encontram do lado brasileiro, o uso intensivo da língua Ticuna não chega a ser ameaçado pela proximidade de cidades, é o caso de Nova Itália que fica aproximadamente a vinte minutos da cidade de Amaturá-AM, ou mesmo pela convivência com falantes de outras línguas no interior da própria área Ticuna, assim como o português e o espanhol.

Em cidades do estado do Amazonas, onde já fiz pesquisa em vários territórios, escuta-se a língua Ticuna. Sempre que seus falantes transitam pelas cidades, se dirigem a outros Ticuna igualmente em trânsito ou aí fixados. É possível, portanto ouvi-los tanto nos territórios, nas suas comunidades, como na cidade falarem fluentemente sua língua. Segundo mostram estudos na área da linguística, a Ticuna é uma língua tonal, que apresenta complexidades em sua fonologia e em sua sintaxe (SOARES, 2001, 2000).

Cada Ticuna pertence a um clã/nação o que lhe impede de casar-se não só com pessoas do seu próprio clã/nação mas também com aquelas de sua metade. Em contrapartida, aqueles indivíduos que são classificados como membros da metade oposta passam a ser cônjuges potenciais, daí a exogamia de metades é característica dos Ticuna:

O conjunto de clãs ou nações identificadas por nomes de aves forma uma metade, enquanto as demais, identificadas por nomes de plantas, formam a outra. Mesmo os clãs Onça e Saúva (ver quadro a seguir), um mamífero e um inseto, são associados à metade "Planta" por razões descritas na mitologia ticuna. A condição de membro de um clã confere a um indivíduo uma posição social, sem a qual não seria reconhecido como Ticuna. Cada clã ticuna é constituído por outras unidades, os subclãs. Nesse sistema social, cada indivíduo pertence simultânea e necessariamente a várias unidades sociais (metade exogâmica, clã e subclã), uma vez que elas estão contidas umas nas outras. É notável que as designações em Ticuna se referem aos subclãs, guardando para os clãs nomes regionais (alguns neologismos). Como já foi dito, as metades exogâmicas não são

⁴ É comum as/os Ticuna chamarem suas aldeias de comunidade, ambos têm o mesmo valor. Ao longo da dissertação opto por usar "comunidade" pois assim é chamada em Nova Itália, comunidade onde fiz a pesquisa.

nomeadas, mas aqui neste quadro foram indicadas pelos termos "Plantas" e "Aves", fazendo alusão a um modo de classificar os clãs a partir de classes botânicas e zoológicas. Dentro desse sistema, há um mecanismo de nomeação por meio do qual é possível identificar o pertencimento social de cada indivíduo. O nome de um homem, kvai'tats'ini(n)-ki, por exemplo, que significa "arara batendo asas sentada" e que se refere a uma das qualidades da arara (que dá nome ao clã), mais especificamente da arara vermelha (que dá nome ao subclã), faz parte do repertório de nomes próprios que cada grupo clânico dispõe para seus membros. Assim, a simples enunciação de um nome permite classificar seu possuidor como membro de um certo clã e subclã e de uma das metades. (ISA, 2017)

Após uma breve apresentação dos Ticuna, passarei a tecer a problemática de pesquisa que guiou esta dissertação, começando com uma referência à política pública que me interessou investigar.

O Programa Bolsa Família – PBF foi criado em outubro de 2003 ancorado na Lei Federal nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004. O programa é descentralizado e compartilhado entre a União, Estados, Distrito Federal e Municípios. Segundo o Ministério do Desenvolvimento Sustentável-MDS (2016)⁵, o programa apoia as famílias em situação de vulnerabilidade social, buscando acabar com a extrema pobreza e garantindo a elas o direito à alimentação, à saúde e à educação. Ainda segundo o MDS, o governo repassa o benefício financeiro diretamente às famílias, e elas assumem o compromisso de manter os filhos na escola e fazer o acompanhamento de saúde das crianças, dos adolescentes e das gestantes.

O Programa Bolsa Família é um política de transferência de renda que vincula o recebimento de benefícios ao cumprimento de condicionalidades, por essas famílias, de um conjunto de contrapartidas nas áreas de Saúde e de Educação. Sendo assim os principais eixos do programa são

a transferência de renda que promove o alívio imediato da pobreza; as condicionalidades reforçam o acesso a direitos sociais básicos nas áreas de educação, saúde e assistência social; e as ações e programas complementares objetivam o desenvolvimento das famílias, de modo que

⁵ Confira em <http://www.mds.gov.br/>

os beneficiários consigam superar a situação de vulnerabilidade (MDS, 2016)

Contudo, a vertente mais imediata e visível do PBF é o benefício financeiro, o que possibilita o alívio imediato da pobreza. Sua estratégia, entretanto, é bem mais ampla e complexa com o acompanhamento obrigatório das condicionalidades, cria incentivos para ter acesso à saúde e educação.

Em uma situação concreta, é importante salientar a participação dos Municípios que assumem uma reponsabilidade por meio de acordos firmados com o Ministério do Desenvolvimento Sustentável – MDS, já que são nos municípios que são realizados a seleção das famílias com base nas informações registradas pelo Cadastro Único para o Programas Sociais do Governo Federal, instrumento de coleta de dados que tem como objetivo identificar todas as famílias de baixa renda existentes no Brasil.

Com base nesses dados, o Ministério do Desenvolvimento Social seleciona de forma automatizada, as famílias que serão incluídas para receber o benefício, embora o cadastramento não implica na entrada imediata das famílias cadastradas no programa e o recebimento imediata do benefício. Sendo assim, o cadastramento é feito pelo setor responsável pelo Programa Bolsa Família nos municípios. A inclusão de famílias no Cadastro Único é uma atividade permanente e de responsabilidade do gestor do Programa Bolsa Família.

A ideia de estudar o Programa Bolsa Família em território indígena partiu de uma inquietação, tanto prática quanto teórica, a respeito do potencial dos programas de transferência de renda com condicionalidades para reduzir problemas da pobreza e da desigualdade social e que evidenciam o permanente estado de desigualdade social no Brasil. No entanto, meu questionamento é saber como isso se dá nas comunidades indígenas, já que será importante levar em consideração as peculiaridades culturais da comunidade que foi estudada.

O interesse de trabalhar com os Ticuna iniciou-se muito antes de ingressar na graduação em Antropologia, sempre tive uma relação estreita com os Ticuna, primeiro pelo fato de morar em Amaturá, município do Alto Solimões - AM, onde se concentram grande parte da população Ticuna e segundo pelo fato de ter trabalhado na Igreja Católica com frades capuchinhos, e ter passado alguns anos de minha vida nas

comunidades indígenas Ticuna, sempre nos finais de semana, outras vezes a semana inteira, ou então com a presença constante deles/as na paróquia.

Minha trajetória na igreja Católica ajudou-me a conhecer todas as aldeias Ticuna, que cercam o município de Amaturá, totalizando 17 comunidades. Posteriormente, minha inserção profissional como Antropóloga influenciou na escolha do tema proposto.

Após entrar na graduação, e ir morar em Benjamin Constant – AM, meu primeiro trabalho de iniciação científica foi sobre os Ticuna. O trabalho tratava-se de uma pesquisa bibliográfica dentro de uma perspectiva histórica-antropológica, que teve como título, “RELATOS DE HISTÓRIA INDÍGENA: identificação, localização e classificação das fontes documentais sobre os Tiküna da fronteira (Brasil/Colômbia/Peru), nos séculos XVIII e XIX” sob a orientação do prof. Benedito do Espírito Santo Pena Maciel. Após esse trabalho no ano seguinte decidimos continuar a pesquisa um século a frente, agora não mais sozinha, mas num Programa Institucional de Bolsas de Extensão – PIBEX, numa equipe de 8 pessoas. O projeto tinha como título: “História e Memória dos Tikuna do Alto Solimões: uma contribuição à educação escolar indígena”, sob a orientação do mesmo professor, onde fui bolsista pela FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, nos dois anos consecutivos das pesquisas, posteriormente fui monitora da Disciplina de Etnologia Indígena da Amazônia no Museu Magüta, museu este criado pelos próprios Ticuna em 1982 e até os dias atuais são administrados pelos próprios Ticuna.

Por fim, no meu trabalho de conclusão de curso, seguindo em minha trajetória optei por escrever sobre os Ticuna e em especial sobre as mulheres Ticuna. O estudo apresentou os resultados do trabalho de campo realizado na comunidade indígena Ticuna Umariacú II em Tabatinga – Amazonas, acerca da ACIU – Associação de Cultura Indígena de Umariacú – Eware, em março de 2013. Meu objetivo foi apresentar a ACIU, uma associação coordenada oficialmente por homens, mas com maior número de mulheres, que no dia a dia vivem esta associação dentro do movimento indígena. Analiso como através de uma associação de artesanatos o movimento de mulheres indígenas conquistou seu espaço dentro de associação coordenada desde sua fundação por homens, mas com a participação ativa das mulheres, desde a produção dos artesanatos

até as negociações finais das vendas no mercado (MOREIRA, 2013). Desse modo, minha trajetória dentro da Universidade se dá também sob esta perspectiva.

Em relação ao Programa Bolsa Família, temos no Brasil uma quantidade crescente de trabalhos acadêmicos que tratam de discutir a partir de várias perspectivas o Programa, desde os que ressaltam os impactos positivos na melhoria das condições socioeconômicas dos segmentos em situação de pobreza, bem como avaliam seus desafios e limites, até críticas negativas ao Programa, principalmente no que se refere ao assistencialismo (CAMPELLO & NERI, 2010).

Há, portanto, de se considerar que o Programa Bolsa Família se constitui hoje em um Programa de extrema importância no panorama das Políticas Sociais no Brasil, levando em consideração o grande número de beneficiárias. Seus impactos nos indicadores que compõe a agenda de saúde, bem como na educação, buscam a imediata redução da pobreza, na diminuição da desigualdade social de renda e na garantia de que as crianças que recebem os benefícios não se submetam ao trabalho infantil como antes, segundo o MDS (2015). Porém observa-se que ainda possui inúmeras fragilidades a serem superadas, levando em consideração a amplitude do programa, e mesmo sabendo de suas pretensões acerca da garantia do acesso a direitos sociais básicos, no sentido de potencializar impactos positivos sobre a autonomização das famílias atendidas e das mulheres que recebem o benefício.

Cabe ressaltar que, na atualidade, o Brasil vivencia uma crise político-econômica decorrente do novo rumo adotado pelo governo que assumiu em 2016, após o impeachment da presidenta em exercício Dilma Rousseff, que vem propondo políticas de ajuste estrutural que fragilizam o leque de políticas sociais adotadas durante os governos de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores – PT. Nesse sentido, as informações trazidas nesta dissertação correspondem ao período anterior de governo.

Levando em consideração que o Programa Bolsa Família foi se constituindo (até 2016) como a principal política pública de cunho social do Governo Federal, indicando-se alguns pontos importantes para a compreensão das suas potencialidades e limites, é importante fazer certos questionamentos, ao se tratar de povos indígenas. Como discutir pobreza e vulnerabilidade em territórios indígenas? Como articular as condicionalidades

universais do programa em relação à saúde e educação com as discussões de diversidade cultural?

Neste sentido será importante compreender o significado da pobreza dentro da perspectiva indígena e problematizar se esta política pública está sendo sensível as diferenças culturais desses coletivos.

Problematizamos, ainda, a partir de uma perspectiva de gênero, como o Programa foi recebido e compreendido pelas mulheres Ticuna e como o programa foi inserindo-se na vida das famílias, das mulheres que gerenciam o dinheiro do benefício e quais foram os efeitos/transformações causados por conta das condicionalidades exigidas pelo Governo Federal.

É importante compreender também, a situacionalidade dessa comunidade que está próxima à cidade de Amaturá-AM. Buscaremos entender como a introdução do Programa Bolsa Família dentro do território indígena Ticuna teve efeitos de potencializar algumas questões relacionadas à vida urbana, por exemplo, a compra facilitada de alimentos industrializados especialmente enlatados e refringentes. Perguntamo-nos como se dá a circulação do dinheiro vindo do Programa e como é resignificado/absorvido pelas e pelos próprios indígenas, como ou se empodera estas mulheres que recebem o benefício.

1.1 CAMINHO METODOLÓGICO

A pesquisa foi de base qualitativa, de abordagem etnográfica, sendo que a pesquisadora assumiu uma atitude aberta a todas as manifestações que observou, a fim de alcançar uma compreensão dos fenômenos, sendo as/os pesquisadas/os reconhecidos como sujeitos que elaboram conhecimentos e produzem práticas.

Antes mesmo de iniciarmos uma pesquisa etnográfica é necessário realizar um amplo estudo da literatura relacionando-a com o tema da investigação escolhida para que o problema formulado possa orientar a entrada da pesquisadora em sua investigação.

No campo, no entanto, as observações têm como um dos objetivos compreender o cotidiano da comunidade pesquisada. A pesquisa etnográfica permite assim um entrosamento entre o pesquisador e o grupo pesquisado através de uma relação que se dará no cotidiano e nos dias, meses seguintes que se dará a pesquisa, neste sentido a abordagem etnográfica pretende buscar descrever, não só seus objetivos o que muitas vezes é proposto no projeto, mas muitas das vezes outros eventos da vida da comunidade que contribuam para a pesquisa.

O método etnográfico, segundo Eckert (1997), aponta para uma ética de interação, de intervenção e de participação onde a alteridade reside na singularidade do discurso êmico traduzida pelo pesquisador (ECKERT, 1997, p. 21)

As culturas, a partir de percepções subjetivas, objetivas, práticas e ações sociais como objetos fundamentais da antropologia passam a ser analisados como “ordens de significados de pessoas e coisas”. De Boas, de Malinowski, de Mauss apreende-se o método de uma observação completa, participante e viva das sociedades estudadas, de uma “imersão no cotidiano de uma outra cultura” e a ética profissional (domínio da língua nativa, relativização ética dos dados colhidos em entrevistas livres e *surveys*), revelando e sentindo de culturas diferentes numa crítica ao etnocentrismo

Neste sentido, a tarefa da/o antropóloga/o se caracteriza no que se refere ao trabalho de campo, a investigação, a observação cotidiana, a imersão na lógica cultural dos seus interlocutores, a escrita do diário de campo.

No trabalho de campo, é importante também a/o etnógrafa/o perceber os seus limites e os territórios demarcados, observar os limites que lhes são impostos, estar atento as teias de significados e seus símbolos (GEERTZ,1999) que representam para a comunidade, onde agora ele passara a fazer parte por um tempo, é preciso, portanto, estar atento ao percurso que agora será trilhado, possíveis de muitas fronteiras, zonas de transição e ambiguidades. Por outro lado, Silva (2009) afirma, “O trabalho de campo é dramático porque as predisposições subjetivas e o aparato reunido nos bastidores são postos em questão. O solo do campo não foi configurado para amparar sua consistência, para acolher seus princípios” (SILVA, 2009, p. 7).

No que se refere aos procedimentos etnográficos, Silva (2009) salienta que no percurso da pesquisa é preciso ter em vista seus objetivos definidos, tendo em vista os valores da comunidade a ser estudada. Significa dizer que o problema da pesquisa precisa estar teoricamente constituído no projeto de pesquisa, no entanto:

Nenhum etnógrafo vai ao campo senão movido por incertezas, dúvidas e perguntas. Há algo no campo que ele não sabe e não conhece. Seu movimento até ali é um movimento que busca saciar tal ignorância e desconhecimento. É verdade que essa é uma circunstância comum a todas as ciências, exatas ou não, naturais ou humanas. O que há de particular na relação etnográfica é a circunstância da intersubjetividade, velha questão para a qual Lévi-Strauss chamou atenção ou, para colocar em outros termos, a relação na mesma escala entre sujeito e objeto (SILVA, 2009, p. 6)

Acredito que a pesquisa de natureza qualitativa é a que melhor se adequa ao propósito de investigar os significados e os efeitos que o Programa Bolsa Família no território indígena traz para a vida das mulheres indígenas Ticuna, a partir de sua condição de gênero, no interior de suas famílias.

A pesquisa também será desenvolvida e embasada metodologicamente em Roberto Cardoso de Oliveira, quando se refere ao trabalho do antropólogo, no olhar, ouvir e escrever:

Talvez a experiência do pesquisador de campo – ou *no campo* – esteja na domesticação teórica de seu olhar (...). Evidentemente tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação (...) é, seguramente, no ato

de escrever, portanto na configuração final desse trabalho, que a questão do conhecimento torna-se tanto ou mais crítica (OLIVEIRA, 2006. p. 19-21-25).

Alguns passos são importantes após o trabalho de campo, tais como a releitura dos diários de campo, transcrições de entrevistas, reler anotações, ouvir os áudios para enfim, começar a escrita acadêmica. Assim após a pesquisa realizada é importante nessa parte da pesquisa saber quais passos percorrer. Em seu trabalho o Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos, Beaud e Weber (2007) afirma, que tendo um diário de campo em mãos e em desordem é preciso usá-lo de duas formas primeiro para fazer a cronologia da pesquisa e segundo colocar cada documento em seu contexto, para isolar as narrativas de observações significativas, assim segundo a autora é importante

Quanto às observações releia o diário de campo, localizando os eventos mais marcantes e comparando-os. Chegará a *séries* de interações ou de cerimônias repetidas. O primeiro interesse dessa releitura consiste em trazer uma nova luz sobre as primeiras anotações de campo, e perceber ou relembrar detalhes cuja importância não havia chamado sua atenção. O segundo consiste em obriga-lo a montar uma série, a relacionar eventos que não percebeu como sendo semelhantes (BEAUD; WEBER 2007, p156).

Portanto, é significativo juntar e classificar as informações obtidas e escritas no diário de campo para poder avalia-los a partir de suas anotações, Beaud (2007) salienta, que é importante hierarquizar as informações a fim de prioriza-las para suas análises facilitando a escrita final, assim elucida no que se refere ao diário de campo que trata-se de tirar duas series de anotações no entanto mais detalhadas

Trata-se mais precisamente de tirar disso duas séries de anotações: Reconstruir o desenrolar da pesquisa reencontrando a cronologia dos eventos que observou ou provocou. Você tem interesses em estabelecer de forma resumida essa cronologia reconstruindo os laços entre os momentos. Retomar e passar a limpo os eventos marcantes guardando cópia de sua primeira transcrição, *explicitando* tudo que, então, lhe parecia evidente e re-analisando de novo com a cabeça fria, conjuntamente, o evento e sua primeira análise (BEAUD; WEBER 2007, p. 158)

Em referência a questões éticas mais formais dispensei termo de consentimento por escrito, devido a que isto provocaria uma violência no caso das pessoas não serem alfabetizadas em português. Foi buscado um consentimento, a partir de explicar a pesquisa em termos compreensíveis para os sujeitos e convida-las a participar de uma conversa gravada (se for aceito pela pessoa entrevistada) e assim registrado o consentimento de maneira oral. Quanto a observação participante, foi garantida através da autorização da FUNAI e da liderança política da comunidade. Foram perseguidos todos os cuidados éticos em relação a não divulgação de nomes, fotos, áudios, etc. para não comprometer os sujeitos e o coletivo em situações que possam ferir a integridade do grupo pesquisado.

A dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo nossa proposta é explorar dentre vasta bibliografia alguns dos estudos etnológicos sobre os Ticuna, tanto de trabalhos clássicos da antropologia, quanto contemporâneos. No que se refere à bibliografia da etnologia indígena Ticuna existe um vasto referencial teórico, o que não caberia nesta dissertação, tendo em vista que os Ticuna são o maior grupo indígena do Brasil e isso acarreta inúmeras estratégias para os Ticuna se organizarem politicamente.

No segundo capítulo, abordamos a temática das políticas públicas e especificamente do Programa Bolsa Família – PBF, questionando como a dimensão de gênero se faz presente na sua implementação e os efeitos nas vidas das beneficiárias. Faremos uma interface entre os estudos de gênero e os que consideram a diversidade étnica, tendo em vista que a presente discussão abarca as mulheres indígenas. Abordaremos também questões sobre “Feminismo Comunitário” de Julieta Paredes (2010), que propõe a participação ativa das mulheres em suas comunidades sem que haja uma relação hierárquica em relação aos homens, senão que ambos os sexos disponham de uma mesma representação política e social dentro de suas comunidades.

Por fim no terceiro capítulo, apresento minha etnografia, o percurso da pesquisa, como se deram as relações, e o que propus como meus objetivos de pesquisa: analisar a experiência das mulheres Ticuna em território indígena que recebem o benefício do Programa Bolsa Família, considerando os efeitos desta política nas suas vidas e das suas

famílias e comunidade; compreender as transformações na vida cotidiana das famílias a partir da inserção numa rede de políticas públicas orientada para populações pobres em situação de vulnerabilidade social e; por fim, indagar nos efeitos dessa política nas relações de gênero e empoderamento das mulheres Ticuna.

2. ANÁLISES HISTÓRICAS E ETNOLÓGICAS SOBRE OS TICUNA DO BRASIL

Neste capítulo exploro alguns dos estudos etnológicos sobre os Ticuna, tanto trabalhos clássicos da antropologia, quanto contemporâneos. No que se refere à bibliografia da etnologia indígena Ticuna existe um vasto referencial teórico, o que não caberia nesta dissertação.

O povo Ticuna autodenomina-se *Magüta*, que quer dizer na sua língua: o povo que foi pescado. Segundo dados do site do Instituto Socioambiental – ISA6:

Conforme os registros da tradição oral, foi *Yo'í* [um dos principais heróis culturais] que pescou os primeiros Ticuna das águas vermelhas do igarapé *Eware* (próximo às nascentes do igarapé São Jerônimo). Estes eram os *Magüta* (literalmente, “conjunto de pessoas pescadas com vara”; do verbo *magü*, “pescar com vara”, e do indicativo de coletivo *-ta*), que passaram a habitar nas cercanias da casa de *Yo'í*, na montanha chamada *Taiwegine*. Mesmo hoje em dia, este é para os Ticuna um local sagrado, onde residem alguns dos imortais e onde estão os vestígios materiais de suas crenças (como os restos da casa ou a vara de pescar usada por *Yo'í*) (ISA, 2017)

Historicamente, uma das primeiras referências aos Ticuna remonta aos meados do século XVII e se encontra no livro *Novo Descobrimento do Rio Amazonas*, de Cristobal de Acuña, mostrando-os como inimigos dos Omagua. Ainda, segundo dados do ISA,

Os primeiros contatos com os brancos datam do final do século XVII, quando jesuítas espanhóis, vindos do Peru e liderados pelo Padre Samuel Fritz, criaram diversos aldeamentos missionários às margens do rio Solimões. Essa foi a origem das futuras vilas e cidades da região, como São Paulo de Olivença, Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Tais missões foram dirigidas principalmente para os Omagua, que dominavam as margens e as ilhas do Solimões, impressionando fortemente os viajantes e cronistas coloniais pelo seu volume demográfico, potencial militar e grande força econômica. Os registros da época falam em muitos outros povos (como os Miranha ou os Içá, Xumana, Passe, Júri, entre outros, dados como extintos já na primeira metade do século XIX pelos naturalistas viajantes),

6 Conf. Enciclopédia Eletrônica do ISA. Disponível em:
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna/1342> – acesso em 13/11/2017

que foram aldeados juntamente com os Omágua e os Ticuna, dando lugar a uma população ribeirinha mestiça

Hoje, os Ticuna vivem no território fronteiriço entre três países Brasil/Colômbia/Peru. Historicamente os Ticuna viviam em terra firme, nas margens dos igarapés afluentes da margem esquerda do Solimões. Só desceram para as margens do curso principal do Solimões com o fim do poderio Omágua – século XVIII - e com a exploração da borracha na região na segunda metade do século XIX (PORRO, 1993, p. 15).

As principais referências históricas sobre os Ticuna são dadas por: Cristóbal de Acuña (1637 -1639), Frei Samuel Fritz (1686-1723), o Ouvidor Francisco Xavier Ribeiro Sampaio (1774-1775), Spix e Martius (1817-1820), Marcoy (2001), Henrique Listé Maw (1989), Jean Louiz Agassiz (1867). Estas referências são compostas por informações de diversos viajantes, cientistas, cronistas, naturalistas, zoólogos que passaram pela região e fizeram anotações sobre o modo de vida dos Ticuna em diversos aspectos. Neste sentido, são ressaltados olhares históricos primeiro pelos colonizadores europeus, dentro de uma perspectiva eurocêntrica, e posteriormente das populações não-indígenas, que em muitos casos exploravam o trabalho indígena e estigmatizavam esses coletivos como “preguiçosos”, “indolentes”, “infiéis”, mostrando assim o imaginário eurocêntrico em relação aos índios da Amazônia, em particular sobre os Ticuna.

Interessante notar que esses textos e documentos trazem informações fragmentárias ou nenhuma sobre as mulheres, tanto os relatos históricos como posteriormente os estudos etnológicos em que os Ticuna são apresentados somente como “Os Ticunas”, não definindo muitas das vezes questões de gênero.

Até meados do século XVIII, a Amazônia brasileira era definida com uma face totalmente indígena, porém um século depois, os grupos indígenas que já tiveram um primeiro contato com a sociedade ocidental refluíam. De acordo com Moreira Neto (1988), as doenças, trabalhos forçados e as guerras (Cabanagem, por exemplo) contribuíram para diminuição da população indígena da Amazônia.

As centenas de línguas nativas sofreram uma drástica diminuição. Nas vilas e cidades falavam-se as línguas europeias, impostas pelos jesuítas no processo de

colonização, mas que em muitos casos acabaram se transformando na língua materna de muitos grupos indígenas.

2.1 ETNOLOGIAS INDÍGENA TICUNA: TEMAS CLÁSSICOS

Nos ateremos agora a discutir alguns estudos e conceitos relevantes na área da etnologia indígena e da antropologia que tiveram como base a etnografia entre os Ticuna.

Mariza Peirano (2000) realiza uma análise do surgimento da antropologia como disciplina no Brasil, destacando que é no período das décadas de 1960 e 1970 que a antropologia nesse país se converte em uma ciência social, ramo da sociologia dominante nos anos 1940 e 1950. A (nova) antropologia engloba a etnologia indígena anterior vinculada à arqueologia e aos museus e se moderniza paralelamente com a sociologia. Nesse período, além de serem criados os primeiros programas de pós-graduação na área, surgem também demandas específicas do contexto: por exemplo, a análise da presença “incômoda” dos indígenas, abrindo passo a uma crítica ao ideário de sociedade nacional integrada. Os antropólogos que se dedicavam a situar grupos indígenas no corpus etnológico sul-americano, veem-se compelidos a participar da política governamental indigenista. O estudo do contato interétnico se constitui numa área próspera na antropologia brasileira (PEIRANO, 2000).

Um conceito fundamental nesse contexto é o de “fricção interétnica” de Roberto Cardoso de Oliveira. No livro *O índio no mundo dos brancos* (1964), o autor desenvolve o conceito a partir de pesquisa com os Ticuna, que procurava articular o tratamento histórico da integração dos Ticuna no regime servil dos seringais amazônicos com a problemática da sua organização clânica e seu sistema de parentesco (temas de tradicional interesse da antropologia), para analisar a construção de identidade étnica. Os indígenas submetidos ao processo alienador da fricção interétnica eram levados a dividir sua consciência identitária em duas: uma comprometida com sua etnia, e a outra calcada no estigma do olhar branco, que o via como indolente e inferior (OLIVEIRA, 1999).

Ele questiona a ideia de “contato” como uma noção evolucionista, que focara no desenvolvimento e integração econômica como via de “desaparecimento” das culturas indígenas. Cardoso de Oliveira propõe uma ideia dialética: o contato como uma situação.

As suas observações sobre a noção de fricção estavam diretamente relacionadas com questões de exploração dos não indígenas sobre os índios, ao mantê-los numa relação de dependência

Chamamos “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. Entretanto, essa “situação” pode apresentar as mais variadas configurações [...]. Desse modo, de conformidade com a natureza socioeconômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos (OLIVEIRA, 1964, p. 86)

Ao analisar a noção de fricção interétnica a partir do caso dos Ticuna no Alto Solimões, o autor apresenta a relação das empresas seringueiras e como estes indígenas eram “inseridos” dentro de um sistema mercantil, no qual bens de consumo que eram produzidos ou extraídos da natureza, tinham um valor de troca quando colocados em circulação na comunidade, no entanto, muitas das vezes essa troca não era dada de maneira consensual, senão de maneira coercitiva a fim de mantê-los num sistema de dependência dos patrões.

Outro antropólogo importante para a etnologia Ticuna é João Pacheco de Oliveira. No livro “O Nosso Governo”: Os Ticuna e o Regime Tutelar (1988), o autor apresenta uma análise da relação desse grupo indígena com o Estado, no que se refere a ação do protecionismo do Estado Brasileiro desde a época do SPI – Serviço de Proteção ao Índio até 1967, com a criação da FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

Pacheco de Oliveira (1988) alerta quanto à ideia do conhecimento científico, particularmente na abordagem sobre o contato, na qual este era relatado como uma “descoberta científica” que, segundo o autor, já vinha acontecendo historicamente entre os índios e não índios que ali habitavam

É preciso tratar as ideias e os conceitos científicos do passado unicamente como fatos de uma sequência de descoberta que conduzem necessariamente na direção de um conhecimento sempre mais perfeito e atual – como faz, por exemplo, uma história da ciência de inspiração positivista, habitualmente instalada nos manuais da disciplina. Jamais a análise conseguirá romper com isso se continuar a enquadrar tais ideias e conceitos sobre o prisma de “erros” ou de “aproximação inexatas”. De fato baseiam-se (tal como qualquer teoria, os atuais inclusive) em um sistema integrado de conceitos, que permite refletir sobre certos aspectos da realidade, ao preço de dificultar a apreensão de outros (OLIVEIRA, 1988, p.25)

Neste sentido, Pacheco de Oliveira aponta alguns dos principais obstáculos existentes no que se refere aos estudos do contato interétnico. Para o autor, “os obstáculos ao estudo do contato derivam de percepções desses tipos localizados nas bases dos principais quadros teóricos existentes na antropologia” (1988, p. 26), que para o autor precisam passar por uma análise crítica.

A crítica feita por Pacheco de Oliveira ao conceito de Contato interétnico está embasada em Balandier (1951 apud Oliveira, 1988) ao referir-se a uma “procura” dentro de uma perspectiva da “busca do etimologicamente puro”. Pacheco critica também as pesquisas antropológicas que focalizavam “mudanças sociais apenas através de processos vistos sempre separadamente um dos outros como a entrada da economia monetária” (Oliveira, 1988, p. 30).

Pacheco de Oliveira retoma a Barth (1969 apud OLIVEIRA, 1988) para afirmar que os elementos definidores de um grupo étnico não poderiam ser percebidos em uma condição de “isolamento”, já que as fronteiras construídas situacionalmente pelos próprios membros daquela sociedade as que indicariam tais elementos diacríticos. Esse deslocamento do foco de atenção das culturas “isoladas” para os processos identitários, implica em estudar tanto os contextos específicos de interação (mais abarcado pela ideia de fricção interétnica) quanto o quadro político no qual essa interação é processada. No caso dos grupos indígenas no Brasil esse quadro é o Estado-nação.

Nesse sentido, a dimensão estratégica da incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é a territorial, é a gestão do território. A noção de territorialização é um desdobramento do conceito de situação colonial de Balandier (1951 apud Oliveira, 1988) e reelaborado por Cardoso de Oliveira

(1964). É uma intervenção da esfera política que associa um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados, que instaura uma nova relação da sociedade com o território, motivando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural. Segundo Pacheco de Oliveira

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais. (Oliveira, 1998, p. 56)

Outro estudo de etnologia Ticuna é o da antropóloga Claudia Leonor López Garcés (2000), sobre “Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del Alto Amazonas – Solimões”. O estudo apresenta os principais processos de formação de fronteira e as relações interétnicas dos Ticuna frente ao processo de nacionalização. Dessa vez, os processos de territorialização ou nacionalização são pensados num entrecruzamento de várias fronteiras (nacionais, étnicas). A autora analisa etnograficamente e historicamente os processos de definição e consolidação das fronteiras políticas entre Brasil, Colômbia e Peru e como são formadas as fronteiras, as identidades nacionais em seu impacto nos processos socioculturais dos Ticuna. Vale ressaltar que os Ticuna habitam nesses três países, levado em consideração que são fronteiras geograficamente muito próximas de fácil acesso e circulação terrestre.



Elaboração: Adaptado de Google Earth por Emerson EUZÉBIO



Fonte: Cedido pela Capitania dos Portos de Tabatinga. Adaptado por Emerson EUZÉBIO

A autora busca analisar dentro de uma perspectiva comparativa a história dos Ticuna que circulam nessas fronteiras e como os processos de identidades nacionais são configurados e como a dinâmica sócio-cultural e identitária dos Ticuna se formam nessa região. Sendo assim as principais perguntas da autora são: “existem uma forma específica Ticuna colombiano, brasileiro ou peruano? Que tipos de políticas sociais e de representações ideológicas e valorativas são geradas por estes Ticuna? Quais seriam as principais diferenças nacionais?”.

Segundo Garcés (2000), os estudos sobre as identidades nacionais e coletivas surgem dentro de uma perspectiva analítica em meado dos anos 1960, quando o conceito de grupo étnico se constrói num forte debate teórico questionando os estudos culturalistas. Já no que se refere aos aspectos da formação da fronteira a autora salienta que foi a partir do século XIX com o processo de construção dos Estados Nação Brasil/Colômbia/Peru que foi construída a formação das fronteiras políticas e consolidados os Estados, e assim separando esse grupo étnico entre Ticuna do Peru, Ticuna da Colômbia e Ticuna do Brasil, o que antes era somente um grupo: os Ticuna.

A fronteira, diz ainda Garcés, são espaços sociais construídos com a finalidade de delimitar geopoliticamente os Estados Nacionais, mas também adotam conteúdos sociais e simbólicos “nas fronteiras são onde se percebem como se constroem, legitimam e se difundem as identidades nacionais” (2000, p. 13). Por fim, a autora conclui que com a construção dessas fronteiras os Ticuna foram obrigados a enfrentar essas mudanças frente aos Estados Nacionais, que historicamente essa área de fronteira tinha estado fora dos interesses econômicos e políticos.

2.2 ESTUDOS ETNOLÓGICOS E ANTROPOLÓGICOS RECENTE

O estudo da antropóloga Ticuna Mislene Metchacuna M. Mendes (2014) abordou a criação de uma das organizações mais recente chamada Polícia Indígena do Alto Solimões - PIASOL. O objetivo da autora foi apresentar dentro de uma perspectiva antropológica a trajetória da PIASOL. A autora faz parte da etnia Ticuna, realizou sua

graduação e mestrado na Universidade Federal do Amazonas, atualmente é administradora da FUNAI de Tabatinga-AM.

Trata-se de uma etnografia sobre a atuação da PIASOL nas comunidades indígenas Ticuna, tomando como referência fundamental o processo dinâmico da etnopolítica inserida no contexto indigenista brasileiro. Neste sentido a autora realiza um estudo etnográfico acerca dos discursos e posicionamentos políticos dos Ticuna sobre a PIASOL, no intuito de compreender como os Ticuna se articulam nas próprias comunidades indígenas.

Neste sentido a autora analisa a atuação e os discursos dos Ticuna que articularam a PIASOL, para compreender como esta ação de segurança pública, que é de responsabilidade do Estado Brasileiro possa ser concebida pelos próprios indígenas e posteriormente ainda segundo a autora, possa a ser executada pelos próprios agentes indígenas Ticuna em suas comunidades

busquei formular reflexões, a partir da experiência da Polícia Indígena, sobre os modos como etnopolíticas estão sendo conectadas com políticas públicas para indígenas – políticas indigenistas. Esta pesquisa não só se atenta para a Polícia Indígena, como também para o que ocorre em seu entorno, compreendendo como os atores sociais tecem a rede de relação ao qual estão imersos, tendo em vista que diante do campo social não se pôde apenas recortar a PIASOL pela PIASOL, mas como os atores sociais a construíram processualmente. Em meio às conversas com lideranças e caciques Ticuna, observei a dinâmica de seus posicionamentos sociais, discursos e performances, que mudam o tempo todo conforme a situação, provocando ou não conflitos entre interesses e ideias opostas (MENDES, 2014, p, 26).

O intuito principal da autora é apresentar questões referentes ao universo político dos Ticuna no Alto Solimões no que se refere a segurança pública, levando em consideração que o Movimento indígena Ticuna tem sido historicamente um elemento marcante na sua história. Ela buscar compreender esse processo dinâmico e heterogêneo da etnopolítica dos Ticuna, sendo relevante já que este movimento busca acionar os direitos enquanto cidadãos brasileiros.

É importante ressaltar que a criação da PIASOL, surge num intuito de combater e controlar a criminalidade dentro dos territórios indígena Ticuna, levando em consideração também que estes territórios estão localizados próximos às cidades, o que facilita a

entrada de drogas e bebidas alcoólicas nas comunidades tanto por indígenas como não indígenas.

Por estes motivos os Ticuna frente à “ausência do Estado” criam a PIASOL, como uma alternativa de controle social para o agravamento da situação da violência que estava ocorrendo dentro das comunidades, onde os próprios Ticuna fazem a segurança dentro dos seus territórios. Neste sentido, ao passo que os Ticuna se vestiam de preto e faziam os postos de segurança na entrada das comunidades, muitos não indígenas afirmavam que os Ticuna estavam criando uma Milícia, ou organização paramilitar como as FARC – Força Armada Revolucionária da Colômbia

Contraponto às acusações feitas pelos não indígenas de que os Ticuna estariam criando milícia, organização paramilitar aliada à Força Armada Revolucionária da Colômbia-FARC ou ao narcotráfico, apresento nesta Dissertação a trajetória da Polícia Indígena do Alto Solimões-PIASOL como elemento da etnopolítica Ticuna, cuja proposta dos indígenas é torná-la em política pública específica para atuar no interior das terras indígenas, ao mesmo tempo em que pretendem conectá-la à política indigenista na região (Mendes, 2014, p, 163).

A autora conclui em sua pesquisa, que os Ticuna vivenciam um sentimento de insegurança no que se refere a violência que tem dominado as suas comunidades e que esta situação está relacionada aos desajustes sociopolítico que estão prevalecendo nas comunidades onde o número populacional é maior, ressaltando que existem comunidades com mais de três mil Ticuna como é caso das comunidades Umariçu I, Umariçu II, Belém do Solimões, Feijoal, Betânia, entre outras, e outras com menos de 100 Ticuna como Nova Galileia, Canimarú. Por este motivo segundo a autora as lideranças sentiram a necessidade de incorporar “à etnopolítica Ticuna agentes com novas referências de autoridade e atribuições, como a de garantir Segurança Pública, com a responsabilidade de promover ações de *proteção, ordem, defesa, melhorias da vida social*”.

Vemos que, em todos estes estudos entre os Ticuna é problematizada a relação dos coletivos indígenas com outros atores, em relações de estigmatização e exploração por parte dos não-indígenas em situações de fricção interétnica, ou com o Estado, seja na maneira em que essas populações foram territorializadas, seja nas etnopolíticas indígenas nos caminhos de mobilização e defesa de direitos. Essas problematizações

serão relevantes para a presente pesquisa no sentido de que estamos lidando com uma política pública que (re)cria determinada relação entre o Estado e os coletivos indígenas.

O grupo Indígena Ticuna ressalta o quão dinâmico pode ser um grupo indígena e que este mesmo grupo não está fadado a permanecer da mesma forma ao longo de sua história, a cultura se atualiza, se transforma, falo isso porque é muito comum ouvirmos na região que “os índios para serem índios deveriam manter-se como em sua origem e não saírem de suas aldeias, sua saída implicaria em “deixar de ser índio””.

Os Ticuna passaram por inúmeras adversidades, desde os conflitos com os povos indígenas da região historicamente, com a colonização a exploração da borracha com os processos conflituosos na demarcação de suas terras indígenas, enfim, foi necessário até por estratégia de vida que os Ticuna de uma forma ou de outra se reinventasse, afinal cultura nenhuma é estática e não poderia ser diferente com os Ticuna.

Por fim, proponho apresentar a dissertação de mestrado de Lima (2013), intitulada “Os Ticuna e a Igreja Indígena em Filadélfia-Amazonas”. A proposta do autor é apresentar um estudo sobre a referida igreja na comunidade de Filadélfia no município de Benjamin Constant/AM. As análises antropológicas de Lima (2013) são construídas a partir de sua etnografia realizada na comunidade com os líderes da igreja os pastores Atos Fermin e Eli Leão. A comunidade de Filadélfia está localizada no município de Benjamin Constant que faz fronteira com Peru, por este motivo o autor faz uma contextualização regional que considero fundamental para compreender o contexto dos Ticuna nessa fronteira onde estão inseridos. Considero relevante também informar que Lima (2013) é benjaminense e trabalhou como professor da Escola Municipal Ebenezer, que está localizada na comunidade de Filadélfia, onde realizou sua pesquisa, graduou-se como Antropólogo pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM, realizou mestrado na Universidade Federal de Rio Grande do Sul – UFRGS e atualmente é professor no colegiado de Antropologia no Instituto Natureza e Cultura/UFAM-AM e desde a graduação realiza pesquisa com o mesmo grupo.

O fato de ser benjaminense e morar “ao lado” de Filadélfia, fez com que o pesquisador problematizasse essa “proximidade” do seu campo de pesquisa. Neste sentido uma de suas principais leituras foi Velho (1978), ao afirmar que “sempre o que vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente *conhecido* e o que

não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto conhecido” (p.17). Neste sentido concordo e compartilho da análise e questionamento de Lima (2013) dado que meu campo e minha proximidade se dão da mesma forma como acontece na pesquisa de Lima (2013) é necessário um esforço maior de estranhar o familiar.

Neste sentido o autor apresenta em sua pesquisa, questões relacionadas ao ambiente social, político, e econômico dos Ticuna e busca apresentar questões relacionadas a transnacionalidade, já que sua pesquisa é na fronteira constituída por Colômbia, Brasil e Peru e os Ticuna estão localizados nesses três países, assim o objeto de pesquisa de Lima aborda questões relacionadas a religiosidade desde grupo indígena, os processos messiânicos históricos vivido pelo Ticuna ao longo de sua história, a relação dos Ticuna com os evangelizadores e missionários católicos e apresenta a “primeira” Igreja Indígena fundada pelo Ticuna e Pastor Atos Fermin e Eli Leão na comunidade de Filadélfia.

Lima (2013), apresenta alguns dados no que se refere à economia regional, que está, portanto, baseada na agricultura, piscicultura, criação de pequenos animais e no funcionalismo público. Ainda segundo o autor, outras atividades de pequena escala estão sendo incentivadas na região tais como fábrica de ração para aves e peixes, fábrica de polpa de frutas regionais. Destaca Lima (2013), que a piscicultura na região tem um “grande número de pescadores, ou são criados em tanques o que abateu da região e principalmente tem como finalidade a exportação além dos países vizinhos e Estados Unidos”.

Outro fator importante da economia local é a presença de peruanos vindos de Loreto e Iquitos, que movimentam de forma significativa a economia local da fronteira

Vindos da região de Loreto e também da capital comercializam elevadas quantidades de itens alimentícios (cebola, batata, tomate, cenoura, beterraba, alimentos industrializados e até mesmo o gado), vestuário, ferramentas, brinquedos, material de construção (ferro, zinco, prego, cimento, tinta e outros), eletrônicos, motopeças e até mesmo as próprias motocicletas (com um detalhe: sem documentação alguma). Outro dado importante consiste no abastecimento local, no que toca ao combustível (gasolina e óleo diesel), uma vez que se torna quase impossível comprar

o combustível brasileiro devido ao alto custo com o mesmo chega na região (LIMA, 2013, p.26)

Do outro lado da fronteira encontra-se a Colômbia que tem o comércio mais intenso da região na cidade de Letícia onde é possível encontrar inúmeros produtos, por outro lado como mostra Lima (2013) o comércio intenso no centro de Letícia faz com que os lojistas definam o valor do câmbio das moedas do peso colombiano para o real brasileiro, alterando de maneira drástica os valores dos produtos em Letícia, a cidade também é citada como a cidade da fronteira onde grande parte dos brasileiros procuram “tratamento médico e laboratorial”, já que o lado brasileiro é bem mais complicado para as pessoas buscarem atendimento na capital do estado de Amazonas é bem mais difícil, já que de barco seriam seis dias e de lancha dois dias e as passagens de avião tem uma máxima no valor de até dois mil reais no trecho Tabatinga-Manaus.

O autor destaca, ainda, algumas igrejas e movimentos religiosos que atuam dentro deste território dos Ticuna, tais como a Igreja Católica, Conselho Indigenista Missionário – Cimi, Igreja Batista Regular, Irmandade da Santa Cruz, Assembleia de Deus, Igreja Coreana e a Igreja Americana. Para explicar o messianismo Ticuna, Lima (2013) recorre ao discurso de seu interlocutor de pesquisa Atos Fermin, que vai afirmar que esses processos messiânicos se dão pelo fato de o povo Ticuna ter sido abandonado pelo seu herói Yoi e Ipi já que na mitologia Ticuna estes heróis após serem pescados “eles foram embora” e conseqüentemente o povo Ticuna foi abandonado. Segundo o pastor Atos, Yoi e Ipi foram embora “porque aquele povo era desorganizado, tinha muita violência, muita guerra” (LIMA, 2013, p. 68). Entre os Ticuna já houveram ao menos sete episódios messiânicos. Segundo o autor:

As explicações para os fenômenos apreendidos através das entrevistas atuais tendem a encaminhar suas justificativas principalmente em relação a sensação de desamparo e abandono depois da desorganização do seu povo e em decorrência disto o afastamento dos imortais (ü-üne). Cheguei a esta conclusão depois de falar com alguns Ticuna e perceber que estes estão sempre buscando os rumos que os levavam a entender a dinâmica diante de si e também diante da relação que eles traçam com os não Ticuna (LIMA, 2013, p. 68).

Os primeiros movimentos messiânicos dos Ticuna ocorreram em meados do século XX, segundo Lima (2013, p. 69), esses processos “foram protagonizados por jovens peruanos, que teve como resultado um fim desconhecido para divulgar suas profecias”. Além deste em 1932 em Auati-Paraná, e dos movimentos em 1938 e 1939 no Igarapé São Jerônimo, houve outro movimento neste Igarapé que em 1941 foi conhecido como Nora'ne.

Cinco anos depois mais um evento relatado mostra que uma grande quantidade de Ticuna se reunia na comunidade de Umariacu após ouvirem relatos de que estaria por vir uma grande inundação e o único lugar a não sofrer com a catástrofe seria o Posto Indígena dessa aldeia. Por fim, o último relato de evento deste tipo ocorre por volta de 1956 quando Ciríaco, um conhecido xamã agrupou vários de sua etnia em direção ao Rio Assakaia onde encontrariam uma cidade destinada aos Ticuna, cidade esta que seria maior do que a dos brancos sendo abastecida por um grande navio mandado pelo governo (LIMA, 2013, p. 68.69)

Em destaque principal da etnografia está o último episódio messiânico, o Movimento da Santa Cruz, que foi iniciada na década de 1970, que foi o principal movimento religioso entre os Ticuna. Segundo Lima, o pastor Athos afirma que estes movimentos messiânicos são os resultados gerados dentro da perspectiva da igreja indígena, e que a verdadeira ordem a ser seguida seria portanto a do cristianismo. Assim o movimento da Santa Cruz foi idealizado por José Fernandes Nogueira, um senhor natural de Minas Gerais, jovem que sempre quis estar na vida religiosa. O Irmão José como era conhecido casou-se e teve sete filhos.

Sendo assim a principal ideia de pensar o modelo de evangelização difundido pelos primeiros missionários traz a discussão em torno da efetivação de um pensamento que esteja vinculado à perspectiva cristã, mas que no geral procura conduzir a moldes evangelizadores por meio da interação e integração dos aspectos religiosos cristãos em consonância com os elementos culturais dos Ticuna.

Neste sentido, o pastor Athos afirma que as igrejas evangélicas seriam entre os indígenas um meio de interlocução para pensar o cristianismo, trazendo dos Ticuna as reflexões em torno de seus antigos deuses:

Os campos de diferenciação no campo da evangelização estão dispostos e desde então remodelando o trajeto a ser seguido para a construção da igreja indígena. Talvez o diferencial da proposta desta igreja esteja voltado para reflexão acerca da condição em que chegaram aqui os primeiros missionários, ou seja, pensar suas estratégias e principalmente pensar os meios utilizados no processo de cristianização. O que a igreja reflete diante de todo esse processo está relacionado a esse apagar-borrar os costumes propostos pelos missionários através da condenação de práticas indígenas, transformando-as em aspectos negativos diante a dualidade bem e mal (LIMA, 2013, p. 77)

É, portanto, em meio a este processo que surge a igreja Indígena procurando desfazer, desconstruir os discursos em torno da negatividade pregada acerca das manifestações culturais dos Ticuna e fazendo com que seus hábitos sejam repensados em meio a tantas adversidades.

Outra dissertação é de Almeida (2015), que refere-se a uma “configuração etnopolítica Ticuna” a partir da formação das unidades políticas internas ao Movimento Indígena Ticuna. A ideia de “unidade” entre o povo Ticuna nunca foi uma realidade vivenciada por este grupo, no entanto, o autor afirma que na década de 1970-1980 existiu uma “união” em virtude da demarcação de suas terras, dando-se a emergência de “única voz” no interior do Movimento indígena Ticuna, em torno de um objetivo comum que era a demarcação de suas terras indígenas.

Após esse movimento, em meados da década de 1990, houve uma “explosão” de organizações e associações organizadas pelos próprios Ticuna (MOREIRA 2012, ALMEIDA 2015). A tese central de Almeida portanto é apresentar o “que é produzido politicamente entre os índios Ticuna que é justamente um conjunto de micropolíticas operadas por uma multiplicidade de organizações e associações Ticuna”.

Uma das propostas desta dissertação é traçar uma análise do campo político que envolve/envolve os líderes e organizações Ticuna, num movimento que preconiza uma reflexão das interações existentes entre os mais distintos agentes e agências que compõem as arenas políticas aqui analisadas. Em vez de promover uma abordagem que

estabeleça uma separação entre os eventos históricos que caracterizaram/caracterizam o universo social e político do povo Ticuna, optamos por tratar tais eventos de maneira inter-relacionada, já que cada um deixa resíduos que permitem uma apropriação pelos atores que compõem os mais variados campos e situações históricas (ALMEIDA, 2015, p. 19)

Neste sentido Almeida (2015), infere suas reflexões acerca dos campos políticos que são operados pelas distintas lideranças Ticuna, nos mais variados aspectos políticos da comunidade. Foi a partir de 1979 que se observaram os primeiros discursos e posicionamentos das lideranças políticas que deram início ao movimento em prol da demarcação dos territórios Ticuna. Segundo Almeida (2015), a “comunhão” política entre os Ticuna referente à demarcação de suas terras, não significava que se apagassem os inúmeros conflitos internos, dentro dos próprios grupos.

No entanto, era sabido que para o sucesso da demarcação de suas terras era necessário “falar por uma única voz”. Ressalto que os Ticuna são um grupo com estruturas de sociedade bem definidas, como a cosmologia, parentesco, mitologia, mas não conformam um movimento homogêneo, sua etnopolítica é plural, o movimento é heterogêneo. Neste sentido o autor busca fazer uma análise da multiplicação das organizações e associações indígenas Ticuna e como estas se articulavam politicamente.

Em minha monografia (MOREIRA, 2013), onde faço uma etnografia sobre a Aciu, retrato justamente algumas dessas organizações, uma vez que esta é uma estratégia para as mulheres se manifestarem politicamente, mesmo sendo uma organização na época dirigida por maioria masculina, eram elas que negociavam seus produtos, eram nas reuniões também que muitas decisões políticas da comunidade eram tomadas, então percebemos que o povo Ticuna em seus territórios buscam se organizar nessas perspectivas de “associações”.

Um fato importante apresentado por Almeida (2015), é mostrar como a mobilização política das lideranças Ticuna em torno do objetivo principal que na época era a demarcação das terras, se deu numa intrincada trama política que não permitia a expressão da pluralidade Ticuna:

Os fatores que impediam uma mobilização mais universal no princípio do movimento diziam respeito basicamente as relações de compadrio a que muitas famílias Ticuna estavam submetidas junto aos patrões seringalistas, regatões, políticos locais e de relações clientelistas/paternalistas com o próprio órgão indigenista (FUNAI) que na época intervinha nas reuniões alegando que “era proibido falar em demarcação de terra indígena” naquela região de fronteira política, fazendo uso sempre que necessário dos aparelhos de poder revestidos da condição de portadores legítimos do uso da força delegada pelo Estado, no caso a Polícia Federal e o Exército de Fronteira (CFSOL). Do final da década de 1970 e início de 1980 até a demarcação física dos principais territórios Ticuna no ano de 1993, havia basicamente três organizações de expressão política que atuavam em três campos de ação intrinsecamente interligados via as lideranças que compunham o cenário da política indígena Ticuna, a saber: Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) de 1982; Organização dos Professores Ticuna Bilingue (OGPTB) de 1986 e a Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna (OMSPT) de 1990 (ALMEIDA, 2015, p. 23)

É importante considerar que a política indigenista, mesmo territorializando os coletivos da maneira em que o Estado enquadrava essas populações, não chegou a apagar formas coletivas de organização, criação de associações ou mesmo que dentro do movimento haja diversas vozes, voltados para a mesma luta. É relevante portanto compreender os principais fatores dessa política indígena Ticuna, voltada para a luta em especial para a demarcação de suas terras assim como outros direitos como educação, saúde, etc. Isso implica dizer que dentro das comunidades Ticuna a política interna, traçada pelos próprios Ticuna abarca uma pluralidade de assuntos e demandas que permeiam todas as áreas das políticas públicas:

Como resultado de todo um processo de articulação política interna e externa levada a cabo pelas lideranças do nascente movimento indígena Ticuna, encabeçada por Pedro Inácio Pinheiro, por quase todo o ano de 1980, no dia 11 de novembro de 1980 é realizada a I Assembléia Geral do Povo Ticuna, composta por um número significativo de capitães e professores de distintas comunidades. Nessa primeira assembléia geral foram discutidos temas que iam além da demarcação da terra, como a saúde, educação e invasão de terras. Mesmo que a demarcação da terra fosse o foco principal de luta das lideranças do movimento, outros temas corriam paralelamente, pois se tratavam de campos de atuação indispensáveis na consolidação de uma autonomia e na possibilidade da administração dos rumos da sociedade Ticuna. (ALMEIDA, 2015, p. 40).

Almeida (2015), afirma que os Ticuna são “avessos” a chefias centralizadas⁷, este seria, portanto, um dos principais fatores de haverem surgido tantas organizações, esta foi uma estratégia de descentralizar um certo “poder” político, e para evitar também causar outros conflitos já que as relações de parentesco são muito próximas

Embora as relações interétnicas no Alto Solimões tenham sido produzidas por conjuntos de agentes orientados para metas distintas, há que se considerar que as diferentes situações históricas, acompanhadas sempre de conflitos, implicaram na construção de uma política indígena Ticuna-articulada e operada por lideranças que surgiam na cena social e política do Alto Solimões – ocupando diferentes posições e articulando arranjos capazes de se colocarem como meios para reduzir as espoliações sofridas pelo povo Ticuna, à luz sempre da manutenção de uma posição política privilegiada que garantisse o controle sobre determinados recursos, disputados no interior de uma “comunidade” política operada por uma multiplicidade de vozes e de agentes multissituados. Algo que há bastante tempo tem sido uma marca registrada das lideranças e de seus arranjos políticos (ALMEIDA, 2015, p.101)

O que podemos afirmar com esta inferência de Almeida, ao se referir a política indígena Ticuna é que esta política interna se articula em torno dos modelos organizativos dentro de assembleias gerais realizado nas próprias comunidades, o que historicamente iniciou a partir da década de 1980 com a criação do CGTT- Conselho Geral da Tribo Ticuna.. Almeida ainda ressalta que houve de fato uma tentativa de os Ticuna falarem dentro de uma perspectiva de uma “única voz” por ser um único grupo, mas havia internamente inúmeros conflitos de diferentes interesses dentro dos projetos políticos.

Outra importante tese de doutorado é de Rosa (2015), intitulada “*Das misturas de palavras e histórias*”: Etnografia das micropolíticas de parentesco e os “*muitos jeitos de ser Ticuna*”. A autora realiza sua etnografia no que se refere aos eventos cotidianos, na significação das micropolíticas do parentesco, e tenta também compreender alguns aspectos sobre questões homoafetivas entre os Ticuna.

Interessa-me, com base nesta premissa etnográfica refletir como articulações transformacionais envolvendo o dispositivo ticuna da

⁷Relacionado com o que Pierre Clastres (2003) trabalha como a sociedade contra o Estado.

sexualidade, materializado na ideia indígena de “*sexo malfeito*”, engendram e atualizam os critérios e valores que circulam nos regimes de troca matrimonial e sistemas de aliança. Para tanto pergunta-se o que ocorre quando justaposto ao aparato da exogamia clânica, além das posições dos cônjuges potenciais entre consanguíneos e afins, também se torna relevante saber a respeito das práticas e opções afetivo-sexuais dos pretendentes ao matrimônio. (ROSA, 2015, p,12)

Em sua etnografia a autora descreve o cotidiano dos Ticuna para tentar compreender quais os são os princípios relacionais especialmente de parentesco, para poder entender então como se dão os casamentos e como se dão seus “mapas” relacionais. A partir dos relatos de seus interlocutores, Rosa (2015) faz suas inferências relacionadas a uma cartografia constante de tempo e espaço entre “humano e não humano” ao se remeter a mitologia. Assim “Claudio, um sobrinho de um dos interlocutores da pesquisa, propôs fazer um “*mapa*” do que seria uma imagem possível”, numa perspectiva de traçar uma cosmografia da ideia de corpo, para tentar ilustrar os “movimentos” dessas relações. A ideia de “*sexo mal feito*”, portanto, vem desde sua origem mitológica

É após atos de sexo malfeito, cometido por Ipi, que, “*triste*”, Yoi, assim como fizeram seus predecessores, separa-se, definitivamente, de seu irmão. As ações de incesto foram empreendidas por Ipi, primeiro, desejando dormir com sua irmã Mowatcha. Evento que provoca novas tensões, “*porque ele não sabia controlar seus desejos; ficava chamando sua irmã para fazer sexo com ele*”. Posteriormente, Ipi comete um tipo de incesto contra Aicüna, sua germana gêmea, evento este que dá origem à vagina (“*tchinü*”) nesta nova geração – indicando que as consequências dos atos violentos de Ngutapa sobre Mapana não surtiram efeitos em seus filhos, no que tange aos aspectos da sexualidade feminina, ao menos (ROSA, 2015, p. 95)

De acordo com sua interlocutora, outro ato de “*sexo mal feito*” acontece quando Ipi tenta roubar a mulher de seu irmão Yoi, quando Ipi por sua vez engravida a esposa de seu irmão, desde então há o “mundo dos mortais, da gente dos corpos com males” Rosa (2015) afirma que seus interlocutores associam a sexualidade com “diferenças ontológicas” o que nos dias atuais conformam a cosmografia dos “mapas” das relações. Desde a mitologia até os dias atuais a partir de seus interlocutores a autora conceitua sexo mal feito como

Mais do que ações violentas empreendidas por homens, o “*sexo malfeito*”, abertura ao outro está neste formato “*perigoso, entristecedor*” e dúbio, associado aos atos de Ipi – o que não raro se atualiza no cotidiano das “*piadas*” entre os interlocutores, que costumam qualificar algum homem que esteja portando-se de modo exagerado, ou “*sem responsabilidade*”, não restrito às condutas sexuais, como: “*aí vai o parente de Ipi*”. Yoi, então, na sequência das narrativas míticas, deixou sua “*bela mulher*” ao germano, a quem “*queria como esposa*” em consequência do “*sexo malfeito*” (ROSA, 2015, p. 98)

Na “história das regras das nações”, a autora propõe apresentar as micropolíticas do parentesco Ticuna com o intuito de apresentar alguns aspectos de parentesco e de como os casamentos desde os mais antigos eram arrumados e considerando como casar “certo” e casar “errado” que estão diretamente relacionados as histórias de “sexo mal feito”. Neste sentido para compreender como se dão as configurações de micropolíticas entre os Ticuna, a autora toma como central as histórias de seus interlocutores e como os próprios Ticuna compreendem a ideia de corpo, simbologia, relações entre parentes, etc.

Ainda no que se refere aos jeitos de casar certo ou errado, os clãs-nações tem papel fundamental, são elas que determinam suas escolhas, suas relações clánicas, cheias de símbolos e significados que seus pares são escolhidos o que define, portanto, seus casamentos

Assim, se o casamento é o nosso operador chave para visualizar modos ticuna de estabilizar a diferença e a alteridade interna, onde interioridade e exterioridade e os campos de socialidades que as comunicam definem-se, nestes pontos de vistas, são como polos de um mesmo movimento, aqui retratados pela simultaneidade constitutivas, ainda que realizadas em regimes de relações diferenciada nos tempos e espaços de convivência dos locais com os estrangeiros. Ecoa-se dessas situações etnográficas espaços para seguir pensando em socialidades femininas e masculinas, no que versa a respeito da articulação com o exterior, princípios relacionais simétricos (ROSA, 2015, p. 226)

Neste sentido, as micropolíticas também envolve os casamento e como eles são arranjados na comunidade, os jogos matrimoniais “*àquele que quer casar e não pode*”

Um dos aspectos mais delicados da tese de Rosa e “inédito” já que este é um tema extremamente fechado na comunidade, um tabu entre os indígenas, o que deixa portanto a tese inovadora ao tratar alguns aspectos de questões homoafetivas. Relatos como “parente com jeito de mulher”, “*àquele homem que faz do uso de seu ânus como vagina de mulher*”, são relatos coletados pela autora para tratar da sexualidade dos índios Ticuna, Rosa (2015), afirma as problemáticas dentro da comunidade

A questão da proibição dele casar expressa-se num ponto particular, qual seja, o modo do manejo de seus órgãos sexuais, desvelando-se conjugado com outras questões de condutas morais e políticas um modo não aceitável pelas “*autoridades*” de conjugalidades. As problemáticas anunciadas a partir do “*seu jeito de ser*” nesse as conjunturas localizam as negociações no que se assumir “*caigüwaecü*” ativa nele a perspectiva feminina e sua “*vontade*” de casar-se na fórmula homoafetiva, sendo ele a “*esposa*” de alguém (ROSA, 2015, p.265)

Essas “diferenças” sexuais trazem aos Ticuna o status de “parentes vario”, já que esta é uma forma diferente de compreensão na comunidade e ganha uma nova ressignificancia na comunidade, principalmente entre os mais jovens. Já na aldeia Rosa (2015) apresenta relatos da vida de “o namorador”, onde em suma tinha uma vida discreta, estudava, pescava, mas nas sextas feiras, pegava sua mochila saia e so retornava no domingo “Alguns diziam que ele ia visitar o pai. Outros, gracejando, diziam-me que ele ia “*namorar*””.

Ainda em seu relato Rosa afirma que o “namorador” por inúmeras vezes foi castigado, “castigo de tronco”, “prisão”, tudo isso em decorrência do “namoro errado”. Segundo os interlocutores de Rosa o “castigo no tronco” é usado há “amores proibidos” entre os Ticuna, por conseguinte o “sujeito” é amarrado num troco de uma arvore a vista a comunidade por várias horas, para servir de exemplo para os demais, especialmente pelo mais jovens.

Falar sobre relações homoafetivas dentro de comunidades indígenas não é um trabalho fácil, especialmente entre os Ticuna já que existem inúmeros relatos trágicos com quem tem a prática de “namorar errado”. A tese de Rosa (2015) dentro dos estudos realizado entre os Ticuna é inédita e corajosa, já que este é um tabu, assunto proibido categoricamente, especialmente em lugares públicos, assunto proibido de falar perto dos

mais velhos, é proibido também qualquer manifestação de jeitos “afeminados” em lugares públicos.

Enfim, nos últimos anos onde pude pesquisar e trabalhar com os Ticuna durante e depois da graduação, foi possível observar, além de ouvir os relatos dessas proibições, não é possível por exemplo os meninos que namoram diferente, deixarem seus cabelos crescerem, usar batom, usar algum acessório feminino, a sensação mais forte que já ouvi na comunidade foram dois “rapazes” que decidiram morar juntos na comunidade e ambos foram mortos, para servir de exemplo na comunidade especialmente para os mais jovens.

3. ARTICULANDO POLÍTICAS PÚBLICAS, GÊNERO E COMUNIDADES INDÍGENAS

Apresento a seguir certos lineamentos para pensar as políticas públicas. Ao falarmos de políticas públicas, o Programa Bolsa Família – PBF é um programa de transferência de renda que vincula o recebimento de benefícios ao cumprimento de condicionalidades, por essas famílias, de um conjunto de contrapartidas nas áreas de Saúde e de Educação. Ou seja, existe uma intersectorialidade de políticas públicas.

A acentuada desigualdade social no Brasil e o grande número populacional que está em situação de pobreza se perpetua ao longo da história do país, em especial para as minorias étnicas. Temos na literatura uma variedade de trabalhos acadêmicos que tratam de discutir a partir de várias perspectivas o Programa Bolsa Família (REGO E PIZANI, 2013, ZIMMERMANN e ESPÍNOLA 2015, ÁVILA, 2013) desde os efeitos de melhoria nas condições socioeconômicas das populações, bem como avaliam seus desafios e limites e dão voz a beneficiárias do programa. Arretche salienta que:

O crescente interesse por essa temática está diretamente relacionado às mudanças recentes da sociedade brasileira. O intenso processo de inovação e experimentação em programas governamentais – resultado em grande parte da competição eleitoral, da autonomia dos governos locais, bem como dos programas de reforma do Estado –, assim como as oportunidades abertas à participação nas mais diversas políticas setoriais – seja pelo acesso de segmentos tradicionalmente excluídos a cargos eletivos, seja por inúmeras novas modalidades de representação de interesses – despertaram não apenas uma enorme curiosidade sobre os “micro” mecanismos de funcionamento do Estado brasileiro, como também revelaram o grande desconhecimento sobre sua operação e impacto efetivo. Paradoxalmente, essas novas questões da agenda política brasileira constituem também um problema para o desenvolvimento da agenda de pesquisa em políticas públicas (ARRETCHÉ, 2003, p.8)

Seguindo na linha dos questionamentos de Arretche, neste trabalho nos interessa uma definição antropológica das políticas públicas (LIMA, 2012), no sentido de captar os efeitos que estas têm entre os sujeitos que são seus beneficiários.

Lima (2012) afirma que ao pensar as políticas públicas ou as ações do governo pretende-se compreender que há um “processo de formação do Estado” e de “construção da nação” ambos são considerados pelo autor categorias distintas, mesmo havendo um entrelaçamento, já que para o autor, o Estado-Nação é totalizante, uma vez este mesmo Estado não esteja pronto sem quaisquer “deslizamentos espaciais” das coalizões históricas do Estado.

Neste sentido, Lima (2012), propõe que dentro das análises etnográficas/antropológicas sejam valorizadas as dimensões dos processos individuais, seus fluxos e performances, as análises precisam da atualização cotidiana sem ações estatais estereotipadas e rotinizadas. É, portanto, importante segundo o autor, analisar os modos de pensar, falar, agir, como também de sentir, expressar emoções e se apresentar na interação cotidiana.

“Todavia, quando mudamos o foco do estudo etnográfico da cena dos segmentos afetados por ações de governos de Estados nacionais, em especial os habitantes de áreas rurais, populações etnicamente diferenciadas e mesmo a periferia das grandes cidades, toda essa construção desmorona. Quando nos deslocamos [...] em direção ao estudo das elites políticas, econômicas, intelectuais etc., não apenas a categoria “Estado” se torna frequente em suas falas, como definidora de muitas delas, já que elas mesmas se ocupam de defini-la, delineá-la, preenchê-la, reformá-la etc. Em especial, se os atores pesquisados forem aqueles que definem o que devem ou não devem ser as políticas de intervenção governamental, que as implementam, as avaliam e as reaplicam – *tomadores de decisão, gestores governamentais, intelectuais-avaliadores de políticas* e outros – nesse caso, saber o que se diz (nós e eles) quando se fala em “O Estado” é essencial e está no cerne mesmo de qualquer investigação (LIMA, 2012, p. 563)

Lima (2012) inferi que a análise a ser escolhida para os estudos no que se refere a administração pública nos possibilita ultrapassar a sensação de “completude” que o Estado carrega, onde, portanto, envolve a pesquisa antropológica.

Voltando aos estudos sobre o PBF, Zimmermann e Espínola (2015), afirmam que o Bolsa Família ajuda consideravelmente “na redução das desigualdades, o benefício se configura como a segunda renda mais importante para as famílias, sendo superada apenas pelos rendimentos do trabalho”. Para ambos os autores o Bolsa Família, contribuiu para a melhoria imediata nas condições de vida das beneficiárias do programa.

Como infere Ávila (2013), o Bolsa Família é sim uma política de distribuição de renda, onde as pessoas recebem de forma regular, mas que abrange vários aspectos

Apesar de seu objetivo central ser o combate à pobreza e à fome, o PBF é uma política complexa, que integra a distribuição de renda com o estímulo ao acesso à rede de serviços públicos, em especial, de saúde, educação e assistência social – através da cobrança das condicionalidades –, promovendo, assim, a intersetorialidade, a complementariedade e a sinergia das ações sociais do poder público. Com isso, a política pretende combater a pobreza em duas frentes: combinando objetivos de curto prazo, mediante a distribuição de renda às famílias situadas abaixo e na linha da pobreza, com objetivos de longo prazo, através do investimento na aquisição de capital social e humano das crianças e adolescentes, atuando, assim, na pobreza intergeracional. Em termos da teoria causal do problema a ser resolvido – a pobreza e a extrema pobreza –, esse movimento duplo pode ser visto como inovador porque pretende atuar por diversos meios e em suas diferentes etapas, atacando a pobreza de hoje e a de amanhã (ÁVILA, 2013, p.108)

Neste sentido, como se trata de uma política onde todos os brasileiros podem ter acesso, um dos principais critérios para a adesão do programa é a renda *per capita* mensal, assim sendo somente pessoas de extrema pobreza (AVILA, 2013, REBELO 2011, PEIXOTO, 2010) podem ser inseridos do programa.

É importante ressaltar que as condicionalidades⁸ do programa Bolsa Família são de duas ordens que faz com que a beneficiária tenha a obrigação de cumprir. No que se refere à educação, o programa requer que as crianças de 6 a 15 anos das famílias beneficiárias estejam regularmente matriculadas na escola e tenham, no mínimo, 85% de frequência. Já para os adolescentes de 16 e 17 anos, a exigência é de que estejam matriculados e tenham frequência mínima de 75%.

Em relação ao meu campo, no que se refere à saúde, observei que o posto de saúde em terra indígena está sempre lotado desde a sua primeira hora de funcionamento até o final do expediente. Isto pode-se relacionar às condicionalidades do programa, que dizem respeito, principalmente, ao cumprimento do calendário de vacinação infantil, ao acompanhamento do desenvolvimento das crianças menores de 7 anos e às consultas pré-natais para as gestantes. Acompanhei algumas mulheres nesses atendimentos,

8 <http://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia/o-que-e/aceso-a-educacao-e-saude>

principalmente levando seus filhos. Uma das questões que eram atendidas pelos profissionais tinha a ver com um olhar atento à desnutrição infantil. O posto sempre estava cheio de crianças, pensando que as mulheres nessa aldeia têm em torno de 4 ou 5 filhos.

Como destacamos até o momento, o Programa Bolsa Família é um programa de transferência de renda com condicionalidades voltadas para famílias vulneráveis. Embora tendo a família como alvo de suas ações, o Programa Bolsa Família – PBF coloca a centralidade das mulheres, já que são elas as representantes legais do benefício. Nesse sentido, estudos de gênero questionam qual é o lugar dado à mulher nessa política pública, sendo que a titularidade preferencial das mulheres poderia constituir um exemplo de “politização do feminino e da maternidade” pelas políticas sociais (MEYER, 2009; KLEIN, 2005).

Ao serem contempladas pelo PBF, as mulheres se tornam representantes do grupo familiar, sendo que são percebidas “por meio de seus ‘papéis femininos’ que vinculam, sobretudo, o ser mulher ao ser mãe, com uma identidade centrada na figura de cuidadora, especialmente das crianças e adolescentes, dadas as preocupações do PBF com esses grupos de idade” (CARLOTO; MARIANO, 2010, p. 1). Pode-se afirmar, então, que a “lógica de concessão e gestão deste benefício apoia-se e reforça lugares tradicionais do feminino e do masculino em nossa sociedade: o masculino correspondendo idealmente ao espaço público e a mulher mantida associada às responsabilidades com o doméstico” (PEREIRA; RIBEIRO, 2013, p. 99).

Pereira e Ribeiro (2009), a partir de pesquisa sobre o Programa Bolsa Família realizada no quilombo urbano de Areal da Baronesa em Porto Alegre, fazem ressalvas à noção de empoderamento das mulheres que a própria política delimita:

Na perspectiva de uma política de distribuição de renda, como o PBF, a adequação aos tradicionais papéis de gênero é uma garantia para o investimento dos recursos públicos. Na perspectiva de uma problematização de gênero, ela é uma evidência da profunda desigualdade entre homens e mulheres na família (PEREIRA; RIBEIRO, 2013, p.100)

As autoras ressaltam agenciamentos dessas mulheres em relação ao PBF. Ele se insere numa continuidade histórica da responsabilização das mulheres pelos afazeres e

o cuidado com as famílias, sendo que a titularidade não é vista como um problema pelas mulheres. Ao contrário, a inserção no PBF “ajuda”, embora de maneira insuficiente, em relação às redes de ajuda mútua, ao trabalho formal e informal que compõem o sustento dessas famílias. A centralidade dos gastos destinados às crianças também acaba inserindo-as nas decisões de consumo da família.

Abrem-se questões que dizem respeito às comunidades indígenas: quais efeitos tem o PBF nas relações de gênero nas comunidades indígenas? Sendo que as mulheres são as responsáveis legais por receber o benefício, qual o impacto no cotidiano que sejam as mulheres que recebem o dinheiro que vai para a comunidade?

Como mostrarei no próximo capítulo, uma de minhas inferências no que se refere a uma renda regular em dinheiro, é que se constitui como um importante instrumento de autonomia das mulheres Ticuna tanto individual como política dentro de sua comunidade. É importante frisar que o PBF, não tem como objetivo garantir a sobrevivência material dessas famílias, por outro lado chega a ser um dos principais recursos financeiros certo do final do mês, já que na comunidade muitas mulheres não trabalham fora, em especial as mais velhas, parte da renda das famílias na comunidade vem da venda dos produtos extraído das comunidades.

Para pensar este último ponto, trago aqui uma discussão sobre gênero e diversidade étnica.

3.1 GÊNERO E DIVERSIDADE ÉTNICA

Ao longo das últimas décadas as mulheres Ticuna vêm atuando de forma mais ativa e visibilizada em suas comunidades. Nos movimentos indígenas cresce a inserção das mulheres cada vez mais dentro das mais diversas associações, das escolas, dos postos de saúde, etc. participando, portanto, nas tomadas de decisões das comunidades, nas escolhas feitas agora não só pelos homens da comunidade, mas juntos mulheres e homens decidem suas prioridades. São nesses espaços onde as mulheres estão inseridas que são discutidos assuntos como saúde, conflitos, educação, política, etc.

No ano de 2012-2013 realizei minha pesquisa para o trabalho de conclusão de curso (Melo, 2013) e, ao conversar com as mulheres na comunidade percebia que estas mulheres da associação que eu pesquisava tinham todas um discurso sobre os mais diversos temas, tais como saúde, educação, tradições, política, esporte, etc. Assim sendo, a participação das mulheres indígenas Ticuna, se dá dentro de um cenário muito mais amplo e complexo para além da associação ACIU– Associação dos Artesãos e Cultura Indígena de Umariacú – Eware, espaço este onde estas mulheres juntos com os homens da comunidade, de uma forma ou de outra fazem suas articulações políticas.

Neste sentido, é cada vez maior o número de mulheres dentro destas associações e que vem crescendo a cada dia e ganhando mais espaço e destaque, o que era antes apenas um espaço masculino, agora é também um espaço marcado fortemente por um grande número de mulheres. Nos discursos apresentados na pesquisa, tanto as mulheres como os homens nos mostraram que não só historicamente, mas a cada dia a importância do movimento indígena abrange questões como suas terras, ainda que demarcadas em sua maioria, a saúde, a educação, a segurança na comunidade, etc.

As mulheres Ticuna desempenham papel importante para o movimento indígena, o que é construído no dia a dia da comunidade, nas casas, nas cozinhas destas famílias, espaços estes onde são tomadas importantes decisões para o futuro e para o presente da comunidade.

Estas mulheres Ticuna com as quais tive a oportunidade de trabalhar, entre outras indígenas de um modo geral no Amazonas, vêm desde a década de 1990, inserindo-se dentro das associações, e nas micropolíticas (OLIVEIRA, 1988, ALMEIDA, 2014, ROSA, 2015), trabalhando em prol do movimento indígena. Grande parte das vezes, este é um espaço que agora também pertence às mulheres, dando voz e vez as suas reivindicações que só tendem a crescer.

São nas associações que os movimentos indígenas são vivido e agora não mais com a presença unicamente de homens com a palavra no fim das discussões, mas com a presença forte das mulheres, fazendo parte dessas associações, negociando seus produtos, indo a frente também em busca de seus objetivos, juntos com suas famílias, e

o movimento, elas tem agora voz e opinião, não somente num espaço da casa, em especial a cozinha, onde passam grande parte de seus dias, onde todas elas juntas com eles tem suas opiniões formadas e aceitas nas reuniões, não só na comunidade mas também fora dela quando necessário.

É importante ressaltar, portanto, o avanço e a significância que estas mulheres conseguiram ao longo do tempo conquistar, tendo em vista que num passado não muito distante mulheres indígenas não tinham tanto ou quase nenhum espaço no campo onde os homens, anciãos, líderes, etc., tomavam todas as decisões referentes à vida da comunidade. Neste sentido na problemática que se refere as relações de gênero temos ainda lacunas consideráveis sobre grupos indígenas, em especial entre as Ticuna. Segundo Santos (2012, p.96)

Um fato notório é que as mulheres indígenas são grandes desconhecidas, seja nas políticas públicas, na tradição etnológica. Este é um aspecto de rápida identificação pela grande lacuna de dados consolidados a respeito da mulher indígena. Isso se deve principalmente ao pouco destaque recebido pelas mulheres nos estudos antropológicos; esta lacuna tem sua origem na oposição entre público x privado na qual foi dividida a vida social pela tradição acadêmica – com a conseqüente depreciação do espaço doméstico, além da tradicional “supremacia” masculina nas organizações (SANTOS, 2012, p.96)

Neste sentido, a autora propõe fazer uma reflexão sobre o movimento de mulheres indígenas na Amazônia brasileira, onde realiza alguns questionamentos, tais como: onde reside a novidade do movimento de mulheres indígenas? Como estas mulheres indígenas entram nos circuitos dos movimentos sociais, nas instancias de interlocução com a sociedade nacional, com o movimento feminista e com o próprio movimento indígena?. A autora vai ressaltar ainda, a ausência de informação sobre as mulheres nos estudos etnológicos e ressalta uma “supremacia” masculina dentro das organizações e do movimento indígena.

Quando aparecem, no entanto, sempre são postas como um elemento passivo da cultura: “por conta da vinculação das mulheres aos espaços domésticos, sendo estas vistas sempre como mais tradicionais” (Santos, 2012, p, 97). Nas últimas décadas, porém

as mulheres indígenas têm demonstrado significativas mudanças, ao passo que estas mulheres estão cada vez mais participando ativamente dentro das organizações e associações indígenas. Segundo Santos, isso expressa um novo momento de afirmação

Com relação às mudanças nos papéis de gênero, uma das preocupações das lideranças femininas expressa durante o encontro foi a “adequação” do que possa representar as transformações nos papéis de gênero a partir da experiência do contato em função da diversidade de culturas dos povos indígenas. Há um consenso sobre a necessidade de questões delicadas como a participação feminina ser discutida com muito cuidado em cada comunidade, dada a diferença entre as culturas indígenas (SANTOS, 2012, p.101)

Diante do exposto, a autora conclui que as mulheres indígenas estão buscando oportunidades mais equânimes dentro Movimento de mulheres indígenas, já que estas estão de fato numa busca por seus direitos, na luta por espaços para fazerem parte com voz ativa e das pautas dentro dos movimentos e associações:

Sem dúvida o movimento das mulheres indígenas é diferente do defendido pelo movimento feminista. Transposto da esfera acadêmica para os movimentos sociais, o conceito de gênero tem sofrido vários câmbios teóricos. Estes câmbios de sentido, em se tratando do movimento de mulheres indígenas, acontecem nos dois sentidos: tanto em relação ao conceito, que precisa ser revisto para aplicação, quanto em relação às próprias mulheres e o movimento de forma geral, que dele se apropriam para balizar os debates e reivindicações (Santos, 2012, p.102)

É importante considerar o quão dinâmico é o processo de organização nas comunidades indígenas dentro das associações, das suas casas, suas escolas, etc, o que implica em resultados na vida de cada pessoa na comunidade, onde existem diferenciações pela situação de gênero, de suas trajetórias de vida, da vivência com o grupo, da participação política, etc.

Outros autores mostram esta inserção das mulheres no Movimento Indígena. Sacchi (2003, p. 7) afirma,

as demandas reivindicadas pelas mulheres indígenas demonstram que elas têm unido suas vozes ao movimento indígena nacional, por um lado,

mas também desenvolvendo um discurso e uma prática política a partir de uma perspectiva de gênero. Explicitam igualmente um conjunto de restrições ao processo organizativo: as dificuldades em participar de processos de decisão e dos encontros, que são advindas da resistência das próprias comunidades, das lideranças masculinas, do Estado e da sociedade não indígena e também da falta de recursos, capacitação e experiência organizativa. As propostas das mulheres evocam um desafio ao movimento indígena e aos organismos estatais e não governamentais devido às suas especificidades étnicas e de gênero, e são os compromissos e alianças entre indígenas e não indígenas que estabelecem um processo político complexo de autonomia das mulheres indígenas

Nesta perspectiva, é importante discutir como as questões de gênero integram um longo processo de mudanças que envolveram a emancipação de pessoas das mais diversas formas da vida social. Porém, nessa direção, várias teóricas que trabalham com a temática de gênero vão ressaltar que, ao trazer a ideia de um sujeito universal foi extremamente importante ao feminismo construir e permitir uma noção de “uma experiência comum das mulheres, a partir das vivências de gênero e coletivamente compartilhada através das culturas e da história” (SORJ, 1992, p. 16), o que conseqüentemente acabou excluindo a diversidade de experiências de ser mulher.

Discutir gênero e empoderamento como é caso de nossa pesquisa, é uma tarefa complexa, principalmente se falarmos de empoderamento em comunidades tradicionais onde os papéis de gênero ainda são bem definidos, são conceitos que estão em construção cotidianamente se incorre no risco de realizar uma análise circunstancial, influenciada por acontecimentos conjunturais.

Sendo assim “pensar a diferença” e refletir sobre a existência de uma experiência entre as mulheres ou a partir da construção de gênero, as teorias feministas precisam lidar cotidianamente com o questionamento da presumida identidade do próprio sujeito do feminismo, e o papel assumido por elas. A categoria mulher como afirma Judith Butler, (2003) não é mais um ser compreendido em termos estáveis e permanentes. No que se refere a respeito da importância da contribuição teórica, o pensamento questionador de Butler, ao enxergar uma necessária dimensão normalizadora por trás da categoria identitária “mulher” vai trazer uma nova problemática, frente ao sujeito do feminismo e essas novas transformações no momento histórico que vivemos.

Sendo assim ao nos referirmos ao gênero é importante salientar este como uma estratégia pela qual as feministas começam a encontrar uma voz teórica própria e singular apesar de ampla e complexa. Compreender, portanto, gênero como uma categoria útil de análise (SCOTT, 1998, p. 14) é uma das afirmações de Scott, ao qual é importante retornar como ponto de partida pra pensar as relações de gênero.

Os argumentos de Scott a favor do uso do gênero como categoria de análise defende o conceito como forma de compreender os diversos modos de interação social e humana. Ao defender tal afirmação, Scott sustenta o gênero como “aquilo” que nos permite interrogar como uma diferença sexual funciona nas relações sociais.

Uma reflexão crítica dessa perspectiva de gênero pode ser observada no conceito de “sistema de sexo e gênero” formulado por Rubin (1975), que apresenta uma assimetria entre mulheres e homens presentes em diversas sociedades e que deveria ser debitada às formas de organização social no que se refere a sexo e reprodução.

Interpelando Lévi-Strauss (2003) na teoria sobre a circulação de mulheres, Rubin apresenta uma desigualdade de distribuição de poder e que este está na raiz da apropriação pelos homens da capacidade reprodutiva do sexo feminino. Essas ideias são centrais no desenvolvimento da antropologia dedicada aos estudos de gênero nas décadas de 1970 e 1980.

Assim no marco das abordagens que consideram a categoria feminina um aspecto universal da organização social, o conceito de gênero foi amplamente utilizado como instrumento de crítica à construção social das diferenças existentes entre homens e mulheres, e das diversas formas de compreender as maneiras e de como essas construções se relacionavam com as práticas sociais situando às mulheres em posições de desigualdade historicamente.

Para além da distinção entre sexo e gênero, trata-se, portanto de reconhecer que há uma hierarquia social baseada na materialidade dos corpos, que se expressa, por exemplo, na divisão de gênero no trabalho, como é o caso das comunidades indígenas, por exemplo, onde as mulheres e homens têm “papeis e funções” bem diferentes, que seria o caso entre os e as Ticuna e que são naturalmente direcionadas a atividades tidas como tipicamente femininas ou masculinas como as atividades como a organização,

arrumação, cuidado da casa, cuidado com os filhos, ou o processo de roçado a caça a pesca.

3.2 UMA “NOVA” CATEGORIA: O FEMINISMO COMUNITÁRIO

Ao longo da pesquisa pude observar as formas de estratégias que essas mulheres buscavam para ser ouvidas, numa etnia com funções e deveres bem definidos era importante que elas encontrassem uma forma de serem ouvidas, era necessário buscar espaços e estratégias para falar, mas por inúmeras vezes nesse processo de pesquisa, foi exposto pelas mulheres que este não foi um processo fácil.

Salvo os trabalhos do última década, também observamos o “silêncio” na etnologia indígena Ticuna, ao se referir sobre o grupo somente com a palavra “Ticuna” de uma forma generalizada, não explicitando se falava de mulheres ou de homens.

Além do mais, são poucas as mulheres indígenas que estão na academia escrevendo sobre suas histórias, sua cultura, enfim, temos na literatura mulheres brancas, acadêmicas escrevendo sobre estes grupos, tudo isso por conta de um processo histórico colonizador.

Um dos meus objetivos foi, portanto, encontrar intelectuais mulheres indígenas que pudessem me ajudar nesse processo de reflexão, não que outras pensadoras não pudessem me ajudar a realizar esta reflexão, há sim inúmeras pensadoras com excelentes reflexões, desde o Brasil assim como na América Latina, mas tinha a inquietação de ler estudos desde “mais de dentro”.

Nesta busca, descobri o livro “ Hilando Fino: Desde el Feminismo Comunitario” de Julieta Paredes (2010). A autora propõe-se a escrever sobre um movimento chamado feminismo comunitário. Propõe a participação ativa das mulheres em suas comunidades sem que haja uma relação hierárquica em relação aos homens, senão que ambos os sexos disponham de uma mesma representação política e social dentro de suas comunidades.

Neste sentido o Feminismo comunitário proposto por Paredes (2010), questiona o patriarcado, não só o patriarcado colonial assim como o patriarcado imposto pela própria cultura.

Em sua obra Paredes (2010) enfatiza que todas as mulheres precisam lutar, encontrar suas estratégias para igualmente lutar contra o patriarcado, que oprime as mulheres. Segundo a autora é necessário cotidianamente “vencer” a colonialidade que perdura nos dias atuais, que conseqüentemente é a necessidade de continuar com “Ojos abiertos que ya no se pueden cerrar porque sería una deslealtad con nosotras mismas, con nuestras hermanas y nuestras ancestras” (Paredes, 2010, p. 36).

Neste sentido, Paredes (2010), desde sua vivencia de ativista, dentro das organizações e movimentos sociais na Bolívia convida mulheres de dentro de “seus lugares” a vivenciarem este feminismo comunitário, já que a raiz de suas lutas vem desde a colonização, a esterilização de muitas mulheres na América Latina, na dominação pelo outro de seus próprios corpos, pelos homens, pela colônia, por um Estado que ainda nos dias atuais dita sobre os corpos destas mulheres.

Neste sentido ao longo desta dissertação usarei os conceitos forjados por Paredes sobre “feminismo comunitário” sendo o conceito forjado dentro de suas comunidades e de suas lutas vivenciadas histórica e cotidianamente.

Paredes (2010) ressalta que tais conceitos foram reformulados a partir de suas necessidades tendo em vista seus processos de mudanças e de colonização, e busca apresentar algumas definições nesta perspectiva, dentre elas o conceito de feminismo permite que posteriormente suas filhas e netas possam encontrar seus próprios conceitos já que segundo a autora o feminismo hegemônico ocidental,

Sin desmerecer lo que ellas, las feministas occidentales, hicieron y hacen en sus sociedades, nosotras queremos posicionar desde Bolivia nuestro proceso feminista y nuestros procesos de cambios. Nos parece importante partir de nuestra definición de feminismo: feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar

del mundo, en cualquier época de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime (PAREDES, p.75- 76)

Uma das ideias centrais de Paredes é que as mulheres tanto de classes populares como indígenas, possam e tenham o direito de falar sem precisar ser mediada, por homens, Estado, ONG, que estas mulheres possam ter com isso mais “dignidade e autonomia”, especialmente dentro da política.

Assim como mostrei no tópico anterior sobre as estratégias de as mulheres Ticuna terem voz nas associações, Paredes (2015) afirma que inúmeras mulheres, especialmente mulheres indígenas estão se movimentando, e inovando sua maneira de pensar e que há nestas ações uma ação comunitária de emancipação e empoderamento, tendo em vista um processo histórico onde essas mulheres indígenas não tinham nem voz nem vez nas tomadas de decisão da sua própria comunidade.

Para Paredes (2010), a noção de comunidade se dá a partir do “cuidado da vida”, já que são as mulheres as principais “cuidadoras” desde ambiente e que estão agora resignificando a realidade e o lugar em que elas vivem são por elas próprias capazes de “plantear nuestro propio feminismo”, é repensar, portanto o papel de homens e mulheres dentro de suas próprias comunidades.

Paredes (2015) também aponta alguns aspectos que concordo e considero importante descrever, este foi um de meus “problemas” enfrentado durante o trabalho de campo, que também será exposto no próximo capítulo.

Como já relatado nos tópicos anteriores, mas lembrando que as comunidades indígenas, em especial o grupo aqui estudado tem suas estruturas bem definidas, como seus clãs, sua cosmologia, suas funções nas comunidades. No entanto, há de acordo com minhas interlocutoras de pesquisa, a naturalização do machismo indígena, as estratégias que falo ao longo do tópico anterior foram justamente para driblar este machismo nas suas comunidades, em busca de seu espaço.

A autora narra o quão real é esta situação entre as mulheres indígenas, justamente por essas estruturas “bem definidas”, assunto este também que não é tratado na etnologia, na qual as mulheres tendem a ficar nestas condições de opressão em suas

comunidades, “a voz” é sempre masculina. A autora afirma o quão importante é pertencer aos movimentos políticos dentro de suas comunidades

El movimiento es una de las propiedades de la vida que se garantiza a sí misma resistencia, construyendo organización y propuestas sociales. El movimiento nos permite construir un cuerpo social, un cuerpo común que lucha por vivir y vivir bien. Si algo tiene vida se mueve, si algo se mueve tiene vida. Es la calidad de la vida que queremos. El movimiento nos garantiza que los derechos conquistados no se vuelvan instituciones pesadas que ahoguen las utopías por las cuales luchamos. El movimiento tiene diferentes momentos, empieza en algo y termina en algo, es una sucesión de conquistas y avances, entonces cada terminar es transitorio, cada fin es un nuevo comienzo (PAREDES, 2010 p.113).

Enfim a autora ressalta que o movimento em seus diferentes momentos leva a desenvolver caminhos muito importantes para os processos de mudanças e que garante consequentemente seu espaço na comunidade. Neste sentido, Paredes propõe que este feminismo comunitário tenha por princípio enfrentar os direitos não de forma individual, mas propõe justamente enfrentar e buscar seus direitos de forma coletiva a partir de suas comunidades com outras “irmãs”.

Dentro desta perspectiva das práticas descoloniais é que Segato (2012) problematiza a “inter-relação” entre o patriarcado e colonialidade, que faz relação direta com nosso objeto e problema de pesquisa, além de reforçar a ideia de Paredes (2010).

Segato afirma que suas incursões se dão a partir da participação no “feminismo e na luta indígena”, o que a permitiu compreender como as relações de gênero se modificam historicamente, tanto pelo patriarcado como pelo colonialismo. Como antropóloga, Segato (2012), ao longo de sua formação, o procedimento de “escuta etnográfica” foi determinante para suas inferências e reflexões acerca do tema abordado.

Um tema abordado por Segato (2012), no qual em minha pesquisa tive inúmeras falas das mulheres, refere-se à violência doméstica. Segato acentua que nas comunidades indígenas a violência é crescente, isto é importante para compreender

como de fato se dá essa construção das relação de gênero, já que este tema deixa de ser “particular” e passa a ser um tema da vida social da comunidade.

não se trata meramente de introduzir o gênero como um tema entre outros da crítica descolonial ou como um dos aspectos da dominação no padrão da colonialidade, mas de conferir-lhe um real estatuto teórico e epistêmico ao examiná-lo como categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem capturadas pela nova ordem colonial / moderna. (SEGATO 2012, p. 116)

Apesar de histórico, este continua sendo um tema recente já que a dominação de gênero, a dominação patriarcal, estão embutidas no dia a dia das comunidades. Segato (2012) afirma que as sociedades indígenas assim como as afro-americanas vem de uma sociedade patriarcal, mesmo que diferente do gênero ocidental, são perspectivas e histórias diferentes.

As mulheres – tanto indígenas como afro-americanas – que atuaram e refletiram divididas entre, por um lado, a lealdade às suas comunidades e povos na frente externa e, por outro lado, sua luta interna contra a opressão que sofrem dentro de suas comunidades e povos, denunciam frequentemente a chantagem das autoridades indígenas, que as pressionam para que posterguem suas demandas como mulheres sob o argumento de que, ao não fazê-lo, estão colaborando para o enfraquecimento da coesão em suas comunidades, tornando essas mais vulneráveis nas lutas por recursos e direitos (SEGATO 2012, p. 117)

Estas desigualdades de gênero são perceptíveis dentro das comunidades, mas também existem os processos de mobilização das mulheres indígenas tanto no cotidiano das suas comunidades quanto na esfera pública para a reivindicação de direitos.

4. DIALOGANDO COM AS MULHERES TICUNA

Neste capítulo apresento minha etnografia, o percurso da pesquisa, como se deram as relações, e o que propus como meus objetivos de pesquisa: analisar a experiência das mulheres Ticuna em território indígena que recebem o benefício do Programa Bolsa Família, considerando os efeitos desta política nas suas vidas e das suas famílias e comunidade; bem como compreender as transformações na vida cotidiana das famílias a partir da inserção numa rede de políticas públicas orientada para populações pobres em situação de vulnerabilidade social e; por fim, indagar nos efeitos dessa política nas relações de gênero e empoderamento das mulheres Ticuna. Neste sentido apresento minha etnografia, apenas como uma “tradutora de mundos” (GEERTZ, 1987), já que minha proposta é apresentar a perspectiva dessas mulheres que recebem o Bolsa Família.

Minha pesquisa de campo se deu em dois momentos: o primeira foi de junho a agosto de 2016 e posteriormente de novembro (2016) a fevereiro de 2017. As negociações de campo nem sempre se dão de maneira fácil, existe sempre entre a comunidade a ser estudada e o pesquisador\la muita conversa já que toda negociação é feita nas reuniões comunitárias, na casa ou melhor na cozinha das pessoas, para podermos explicar todo o objetivo da pesquisa, Eu no entanto como já disse anteriormente conhecia a comunidade há muitos anos, o cacique e sua família, assim como seus parentes, já que entre os Ticuna as famílias são muito grandes, além da comunidade ser pequena é possível conhecer muitas pessoas, como direi mais a frente, nas conversas nunca em nenhuma conversa foi somente com a mulher que recebia o benefício, além dela sempre estavam presente muitas pessoas tanto mulheres como homens, a maioria entretanto era sempre de mulheres.

Sendo assim minha inserção no campo já tinha sido negociada bem antes de começar de fato a pesquisa, Como em 2014 trabalhei como antropóloga na Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas e conhecia as pessoas pelo fato de morar em Amaturá e a comunidade ficar próximo a cidade, não tive nenhuma dificuldade em negociar o

campo com a comunidade, muito pelo contrário, minha proposta de pesquisa foi recebida com muito entusiasmo na comunidade, principalmente entre as mulheres quando disse que toda a pesquisa seria realizada somente com elas, enfim inúmeras perguntas foram feitas, despertou muita curiosidade entre os homens em saber o porquê a pesquisa seria realizada somente com as mulheres, minha reação foi instantânea em perguntar na reunião se algum homem recebiam, ficava ou fazia as compras com cartão, e todos (rindo) falaram que não “é mulher mesmo que fica com cartão”. São elas que administram todo o dinheiro mensalmente.

Sendo assim minha escolha por pesquisar o Bolsa família foi justamente devido a este trabalho em 2014, já que tive que conhecer melhor as realidades das comunidades e ter que visitar todas elas, neste percurso o que de fato chamou mais minha atenção foi que tudo nas comunidades girava em torno do Bolsa Família, as reuniões de escola, o atendimento no posto de saúde, reunião de associação, a ida para a roça, as festas das comunidades. Nem sempre era possível agendar com a comunidade o dia que íamos fazer visita ou reunião já que em grande parte das comunidades não há sinal de telefone ou celular, então íamos sem avisar, percebíamos portanto que era sempre qualquer programa do Bolsa Família a prioridade, e nós conseqüentemente tínhamos que esperar, já que na comunidade há um outro “ritmo” de tempo eu não é o nosso, assim ficamos por inúmeras vezes esperando, onde eu aproveitava para observar as movimentações e negociações que aconteciam na comunidade.

Minha primeira negociação foi então com cacique Hosana, que é uma das principais lideranças da comunidade, mesmo hoje não sendo mais oficialmente o cacique é ele ainda que decide grande parte da vida na comunidade, não só por ter sido cacique mais ser mais velho. Desde o início, mesmo sabendo que a pesquisa seria só com mulheres deu todo apoio, expliquei a ele como líder na comunidade sobre o que a pesquisa se tratava e na mesma hora ele me deu seu consentimento para que desde já pudesse iniciar a pesquisa. Isso se deu em janeiro de 2016. Como ainda precisava qualificar o projeto disse que a pesquisa só iniciaria em junho de 2016.

Ao retornar no dia 18 de junho 2016 na comunidade de Nova Itália, onde ocorreu a pesquisa, Hosano não era mais o cacique, já que depois de uma votação e por questões política o novo cacique era seu Arnaldo Alexandre, que foi eleito vice-prefeito em 2016

na cidade de Amaturá-AM. Mesmo seu Hosano não sendo mais o cacique da comunidade é ele ainda que toma muitas das decisões em conjunto com outras lideranças da comunidade, como expliquei anteriormente, foi ele portanto que deu todo apoio a pesquisa e foi comigo ao encontro do novo cacique seu Arnaldo, explicamos os objetivos da pesquisa, seu Arnaldo deixou claro neste momento que dava todo apoio que eu poderia adentrar na comunidade tranquilamente ofereceu-me sua casa caso quisesse pernoitar na comunidade, o que nunca aconteceu, onde somente é possível chegar por vias fluviais já que a comunidade fica a vinte minutos da cidade quando estar cheio o rio e uns quarenta, cinquenta minutos quando está na época da seca, isso se for um motor rápido, se for de canoa como ainda é possível observar os Ticuna, demora um pouco mais,

É importante perceber que mesmo a pesquisa sendo voltada para mulheres, que é a maioria na comunidade onde eu teria que ter o consentimento delas posteriormente, toda a negociação foi feita com os homens líderes da comunidade, tanto o cacique como o ex-cacique e os filhos homens deles que sempre estavam perto. A voz oficial da comunidade continua sendo “deles”.

Após a negociação, tive meus primeiros contatos com as mulheres em junho de 2016, época em que o rio ainda estava cheio e facilitou muito minha vida de pesquisadora, já que na época da seca as famílias passam mais tempo nas suas roças plantando mais, já que cheia as terras ficam alagadas, limitando muito as plantações e conseqüentemente ficando um pouco mais de tempo em casa. Como desde a infância eu já frequentava a comunidade eu já conhecia muitas delas e suas casas e suas famílias que crescem consideravelmente a cada ano. É importante frisar que não tenho um número exato de interlocutoras, frequentei cinco casas, com cinco mulheres donas das casas com famílias extensas e todas as vizinhas participavam das conversas, outras que por ali passavam, sempre na curiosidade de saber qual era o assunto e ficavam por horas ali conversando comigo, além do bolsa família, inúmeros outros assuntos, como assuntos de casa, família, filhos, trabalho, elas são muito curiosas e perguntam sobre inúmeros assuntos além do que de fato nós precisávamos falar que era o Bolsa família.

É importante compreender que as dinâmicas nas comunidades indígenas são bem diferentes do nosso tempo e relações na cidade, as relações são estreitas, todas

as mulheres se sentem bem à vontade para entrar nas conversas, seja qual for o assunto, convidadas ou não a falar e no geral sempre existe uma relação de parentesco, aparece ali um tia, prima, irmã, avó, comadre, madrinha do filho de alguém, cunhada, sogra, que tranquilamente circulam pelas casas e entram nas conversas. Em momento algum da pesquisa eu estive só com uma mulher, além do número grande de criança e adolescentes que sempre estavam perto.

Desde então busquei dialogar sobre diversos temas da vida cotidiana das mulheres Ticuna, o que sempre de uma forma ou de outra caia no tema Bolsa Família, neste sentido a pesquisa não teve um roteiro pré-definido. Utilizei na pesquisa meu diário de campo e um gravador de voz. Assim apresentarei também minha etnografia como o máximo de informações que obtive e utilizarei exaustivamente meu diário de campo. Farei aqui um espaço para que a voz delas seja exposta o máximo possível, que seus pontos de vista de mundo e em especial sobre o Bolsa Família propiciem um fluxo rico de informação e que de alguma forma possa contribuir para seu empoderamento e que elas possam dar voz a suas histórias.

1. “O BOLSA FAMÍLIA NOS EMPODERA”

É raro não encontrar na literatura sobre Bolsa Família, questões inerentes ao empoderamento e autonomia das mulheres. Mas falar e trazer conceitos ocidentalizados para dentro das comunidades indígenas foi algo que me fez questionar inúmeros fatores, já que empoderamento é uma categoria já bem definida, especialmente na literatura, pensei, portanto que talvez fosse encontrar esse “empoderamento” no dia a dia delas, na vivência, a partir de minhas leituras, minha trajetória, conceito por mim também já bem definido.

Não pensei que no meu primeiro dia de pesquisa já ia ouvir Maria Lucia dizendo “o Bolsa família nos empodera”. Maria Lucia tem 23 anos e dois filhos, é casada com outro Ticuna da própria comunidade, cursa o terceiro ano do Ensino Médio e todo dia vai para a cidade estudar. Seu filho mais velho tem 6 anos e o mais novo tem 4 e não pretende mais ter filhos, diferente das mulheres mais velhas da comunidade hoje o

discurso de muitas mulheres com as quais pude conversar a maioria delas querem primeiro estudar e depois trabalhar, nunca ouvi uma das mulheres dizer que não quer ter filhos, por outro lado elas falam que não querem mais ter tantos filhos como suas mães e avós tiveram, segundo elas hoje está muito mais difícil a criação, não é mais como antigamente que não se tinha tanta preocupação, as drogas e bebidas alcoólicas estão tomando das comunidades, os jovens não obedecem mais seus pais ou os mais velhos como antigamente, ainda segundo o discurso delas, os meninos em especial entram “muito cedo nessa vida”, isso as preocupa muito, ter filhos homens também as preocupa já que as mulheres “não são muito dessa vida”.

Compreender o percurso histórico de legitimação da mulher dentro do Bolsa família nos indica que empoderamento e autonomia feminina são pontos de reflexão fundamentais quando se pretende, a partir de uma perspectiva da antropologia discutir o potencial de transformação que este benefício pode trazer para estas mulheres. Antes de iniciarmos discussão sobre o modo como o Bolsa Família e a titularidade destas mulheres estão contextualizados nesse cenário indígena, vamos apresentar discussão que auxilia na compreensão e debate do conceito de empoderamento. Segundo Santos,

Empoderar não é jamais um processo linear e definido de forma única para diferentes mulheres ou grupos de mulheres. Empoderamento é diferente para pessoas e grupos segundo suas vidas e contexto sociohistórico (nos diversos níveis - familiar, comunitário, nacional, regional e global) (SANTOS, 2014, p. 34)

A partir de Santos é que trabalhei a noção de empoderamento dentro dos discursos das mulheres Ticuna, como afirma Maria Lucia em nossa primeira conversa, empoderar é você poder fazer e decidir suas escolhas. Como afirma Santos (2014), empoderamento é diferente para cada grupo de pessoas, é uma forma de buscar processos de transformações que possibilite suas escolhas, suas estratégias que num passado pudesse ter sido negado.

Conheci Maria Lucia através de Marinez que adiante fará parte de nossa pesquisa. Como conheço Marinez há muitos anos, tinha combinado com ela de nos encontrar na terça feira em sua casa na comunidade, mas como ela precisou ir na roça buscar banana

e macaxeira pediu para que Maria Lucia me recebesse na sua casa, já que ambas são vizinhas e uma cuida do filho da outra quando necessário. As casas na comunidade no geral seguem o mesmo padrão, Nova Itália em relação a outras comunidades já é considerada uma comunidade grande, tendo em média quase dois mil habitantes, as ruas são todas calçadas de cimento e seixo, há escolas municipais e posto de saúde bem estruturado, as casas são grande parte de madeira, extraídas na própria comunidade e outras de tijolos todas de zinco, mas o que é interessante que todas as casas não tem só uma cozinha todas tem uma cozinha de madeira coberta com palha, fogão a lenha, mesmo que as casas tenham fogão e gás, tem o fogão a lenha que mais usado que o fogão de gás.

Também é interessante que todas as casas têm as mesmas estruturas de organização, o fogão a lenha no canto, uma ou duas maqueiras (redes) no outro as panelas estão sempre penduras nas paredes seguradas com pregos e vários paneiros (cestos tecidos a mão) onde carregam tanto material que levam p roça, como terçado, faca, panelas, como trazem o plantam como melancia, mandioca, macaxeira, cará, etc.

Enfim, foi na cozinha que aconteceu praticamente toda minha pesquisa, já que esta é uma pesquisa somente com mulheres e elas são responsável pelos afazeres domésticos como cozinhar, lavar a roupa, fazer a comida e cuidar das crianças, isso tudo acontece na cozinha.

Expliquei portanto sobre a pesquisa para ela e perguntei então se ela poderia me contar um pouco sobre a experiência dela com o Bolsa Família e a primeira coisa que ela me disse foi:

- dona Erica o Bolsa família nos empodera! Empodera como, Maria? Eu perguntei. Nas reuniões a assistente social dona Adriana explicou pra gente o que é empoderamento e o que a gente pode fazer pra se ajudar e ajudar as outras mulheres aqui, mas a gente já se ajudava porque eu fico com os filhos da Marinez como agora, ela fica com os meus, quando marido bebe e eu tenho que ir estudar, aqui em casa eu falo e eu decido o que comprar a decisão toda da casa agora é minha, porque eu fico com o meu cartão que tem meu nome, e assim é... (conversa com Maria)

Para Santos (2014), a inserção sobre discussões e noções de empoderamento, que vem segundo a autora das lutas feministas, traz luz aos discursos assim como este

que Maria Lucia acabou de nos apresentar, existe todo um processo de mulheres ajudando mulheres que vem de antes, onde alguns mecanismos como o Bolsa Família por exemplo, facilitam neste percurso.

Vejamos o relato de Maria Lucia:

até um dia desses eu não tinha nenhum real para comprar nada, tudo depende de marido, que não trabalha fora [não tem um emprego formal], vivi de caça e da pesca e todo dinheiro ele quer beber, vende peixe aqui mesmo podendo vender mais em Amaturá, mas ele não quer, só quer beber cachaça, com esses outros homens daqui, sabendo que é proibido beber aqui ele bebe, vai lá na comunidade do lado comprar cachaça de canoa, ele não deixava o dinheiro pra pagar conta e comprar as coisas das crianças, comida não falta aqui dona Erica, tem peixe, macaxeira, muita banana na época, a gente faz farinha com a mamãe, tem goma... Mas e a roupa das crianças? A conta de luz? Comprar arroz? Feijão? Óleo? Açúcar? Tudo isso precisa de dinheiro, antes do bolsa família era um sofrimento só, agora não, o cartão ta no meu nome, eu que guardo na minha pasta, eu que todo mês vou lá tirar o dinheiro, marido as vezes vai comigo, mas quem tira o dinheiro e compra as coisas sou eu, agora não falta nada para as crianças (conversa com Maria)

Percebe-se uma responsabilização pelos cuidados e manutenção do dinheiro delegada às mulheres, que vem de antes, mas que com o fato de receber o benefício acentua-se. Ao mesmo tempo, o controle do dinheiro pelas mulheres alivia a preocupação de poder prover as crianças com tudo que elas precisam e as coloca em uma posição de decidir quais gastos são prioritários. É importante compreender quais caminhos diferenciados são utilizados pelas mulheres, quais são suas estratégias, é ela que agora toma conta das contas da casa, que faz todas as compras e pagamentos necessários do mês, sendo que o uso de bebidas alcoólicas (destacado por minha interlocutora como algo frequente entre os homens) parece acirrar as assimetrias de gênero.

Outra interlocutora nossa é Marinez, 21 anos, tem dois filhos e está grávida do terceiro filho. Marinez não terminou o ensino médio porque teve que ajudar a sustentar a casa desde muito jovem, casou-se aos 17 porque estava grávida. O casamento segundo ela não foi forçado, muito pelo contrário, ela sempre quis casar e ter filhos, antigamente

segundo minha interlocutora, as meninas eram de uma certa forma “obrigadas” a casar depois da festa da moça nova, ritual de inicial das meninas Ticuna, no entanto Marinez não passou por este ritual porque virou evangélica, assim como seu pai e sua mãe, e não permitindo portanto o ritual com ela, já que ela foi batizada como cristã evangélica.

Enfim Marinez é vizinha de Maria Lucia, e quase da mesma idade, ambas conversam muito, fazem compras juntas no mês e se ajudam quando precisam. Diferente do marido de Maria Lucia, seu marido “virou crente”, primeiro ele era da *cruzada* (ORO, 1999; LIMA 2014), depois *virou católico*, agora ele *virou crente* (ao se referir que seu marido há dois anos entrou na Assembleia de Deus), não bebe e não frequenta festas. O que segundo ela é ótimo e ela tem “paz” já que seu marido não gasta o dinheiro com bebidas alcoólicas nos finais de semana sobrando assim mais dinheiro para as despesas domésticas.

Marinez recebe o benefício há três anos e ajuda nas despesas da casa. Como seu marido trabalha na roça, caça e pesca, lhe sobra um dinheiro extra, segundo ela, que além de comprar as coisas necessárias para as crianças, ela compra todo mês produtos para si própria

Todo mês eu compro coisas diferentes pro meu cabelo, eu compro shampoo, condicionador, creme de hidratação, e tinta que é barato aquela de 5 reais que é preto, tu vê como cabelo é brilhoso (risos) eu uso muitas coisas e dou algumas pra Maria, porque a situação dela é bem difícil, eu vou te contar outro dia.... mas eu gosto também aqui das minhas plantas, da babosa, antigamente pra deixar o meu cabelo preto eu usava jenipapo com carvão, aquele mesmo que a gente usa na festa na moça nova, pra pintar o corpo, serve pro cabelo também, mas ele mancha na pele se tu deixar cair, a tinta não, tu passa certinho que já fica bonito. Entra aqui olha o que eu tenho (me mostrou os produtos de cabelo), como eu tenho uma filha menina também compro pra mim e pra ela, tu usa essas coisas? (eu: sim mas não tantos), todo mês eu compro uma coisa diferente pra eu ficar cheirosa porque eu não quero sair por ai com cheiro de peixe (muitos risos) (conversa com Marinez)

Só é possível chegar à comunidade de barco, lancha, canoa, e ao chegarmos à comunidade é possível ver que as pessoas tomam banho, lavam a louça e roupa no igarapé. É possível ver logo a quantidade de produtos de cabelo que elas levam para o banho, shampoo, condicionador, hidratantes, sabonetes, com certeza uma parte do

dinheiro serve para fazer essas compras, cada mulher leva um pouco, elas tendem a se juntar e trocar seus produtos enquanto tomam banho juntas no igarapé. Ainda, segundo a Marinez:

Aqui a gente tem o cabelo tudo igual é por isso que eu dou uns pra Maria, todo mundo tem o cabelo preto e liso, índio não tem cabelo enrolado, se alguém tem produto novo a gente troca, a gente vai lá no mercado e compra de tudo um pouco além de shampoo, eu compro sabonete, sabão em pó, amaciante, porque as pessoas lá na cidade dizem que Ticuna fede a peixe, mas não fede não, é tudo preconceito de lá (conversa com Marinez)

Interessante notar as redes de ajuda mútua que são expressas entre as mulheres, que precedem ao Bolsa Família, mas que ganham outras dimensões com o dinheiro nas suas mãos: o poder comprar e compartilhar produtos de beleza. É referido de maneira muito viva o estigma que recai sobre elas em relação ao “cheiro a peixe”, como um marcador que delimita o lugar social de subumanidade em relação aos não-índigenas. Nesse sentido, o autocuidado (na figura de cuidar do cabelo, do cheiro), que se expressa de maneira coletiva, se transforma numa maneira de resistência e portanto de empoderamento.

2. “NÓS NÃO SOMOS POBRES, MAS RECEBEMOS O BOLSA FAMÍLIA”

“nós não somos pobres, mas recebemos o Bolsa Família, porque pobre é quem não tem onde morar e o que comer” (Dona Maria, 65 anos)

Compreender as concepções e os significados do mundo na aldeia vai além do que o programa propõe, já que o Bolsa Família visa combater a extrema pobreza. A noção de mundo de Dona Maria, 65 anos, mãe de 9 filhos e beneficiária do programa, afirma que a vida era bem mais difícil sem bolsa família, que nunca saiu da comunidade e seu esposo e ela não tem trabalho, ambos vivem do que coletam na comunidade, como a caça e a pesca, e ela faz artesanato para vender. Mas as suas dificuldades não os

colocam numa situação de pobreza. A territorialidade que lhes brinda onde morar e o que comer os diferencia dos pobres.

Todas as nossas conversas, com todas as mulheres foram realizadas na cozinha, já que eu sempre ia pela parte da manhã, e ficava até metade da tarde. E na parte da manhã todas elas fazem o almoço, lavam louça, ficam a manha toda na cozinha, onde também passei todo o tempo com elas, a cozinha como já referi algumas vezes é o lugar principal de encontro das mulheres é lá que elas conversam tudo, se ajudam contam seus problemas, cuidam da casa, a rotina é a de sempre café da manhã com chá e café, peixe frito, muita banana frita, verde e madura, mingal de banana verde, é também que é conversado e tomado muitas decisões, nunca sozinhas, no geral elas conversam muito sobre determinado assunto até chegarem a um consenso ou uma conclusão.

As conversas eram longas, entre trabalho e comer na cozinha, sempre tem um café, nunca pode faltar, segunda Dona Maria, um café para receber as visitas nunca pode faltar. Numa dessas conversas na cozinha, fui mais específica e perguntei a dona Maria, o que ela entendia por pobreza, já que o Bolsa Família tem por objetivos atingir um público pobre e vulnerável. Em meio a muitas pessoas que estavam na casa ela disse:

O Bolsa é sim para pessoas pobres, porque tem muitos parentes nossos por ai que são pobres, vou explicar pra senhora. Aqui nós não somos pobres, porque nós temos casa, comida, temos a nossa terra que já demarcada graças a muitos parentes que lutaram por nós. Nós aqui em Nova Itália temos muita terra, muita terra, dá pra caçar, pescar, fazer roçado, plantar muitas coisas, tu colocar um anzol ai na frente tu pega peixe, se tu for lá no mato, tu traz caça, aqui não como passar fome, se eu estiver doente, um parente meu vai trazer comida, nós temos Deus, e temos muita saúde senhora, pra gente trabalhar, então graças a Deus, nós não somos pobres. Mas os parentes nossos que moram na cidade esses ai são pobres mesmo porque se ele não tiver o real ele vai passar fome, pode até morrer de fome, como a gente tá longe a gente não pode ajudar o parente, em Manaus por exemplo, tem muito parente que vai pra lá, passa mal de tudo e volta, porque não sabe como é a vida na cidade, lá Deus me livre, ninguém ajuda ninguém, se tu precisar lá tu morre de pobreza, porque eles não tem Deus, não se ajudam, não tem rio perto, não tem onde caçar, então essa é pobreza, entendeu dona?! (Conversa com dona Maria)

Podem-se notar a centralidade do território e os laços que se entretecem entre humanos e não humanos que os colocam numa situação que não é de pobreza. Mas

quem sai desse entretecido e “vai para a cidade”, aí passa a depender do dinheiro e se transforma em pobre.

Iraci é outra mulher Ticuna de 44 anos, mãe de cinco filhos 3 meninas e 2 meninos, casada e sua maior renda vem do bolsa família.

Aqui nós não somos pobres como uns parentes nossos que vivi em Amaturá, porque aqui nós temos comida todo dia, tem nossa casa, aqui na comunidade todo mundo tem roça, uns tem roça separado, outros com a mãe, eu tô num roçado com minha sogra que já é velha e não pode mais fazer roça sozinha mas ela vai assim mesmo de teimosa, velho sabe como é né, ai a gente não pode deixar ela ir sozinha, como ela é viúva ela mora aqui com a gente e como ela já tinha a terra dela, depois nós temos a nossa agora juntou tudo, tudo agora é da família junto. Mas como a gente não produz tanta coisa como antes, como farinha, tirar goma, tapioca, plantar cará, banana nossa renda de dinheiro mesmo é tudo do bolsa, é com ele que nós paga luz, nós compra primeiro o material da escola das crianças que são cinco né dona, tem que ter caderno pra todo mundo, roupa, sapato pra ir pra escola, remédio aqui não é preciso porque nós faz tudo caseiro ou então tem tudo ali no posto, mas é uma renda de toda família, marido só pesca e vende peixe, isso quando ele não gasta com cachaça, ai dona eu tenho que me virar mesmo (Conversa com Iraci)

Podemos destacar dois aspectos. Por um lado, a necessidade do Bolsa Família, ressaltando que não são pobres, mas que a produção que eles fazem diminui e assim precisam complementar seu ingresso em dinheiro. Por outro, parece que a própria inserção nas políticas públicas (luz elétrica chegando às aldeias; inserção das crianças na escola) gera gastos que precisam então de mais dinheiro (para pagar a conta de luz, para comprar roupa e material para seus filhos irem à escola).

Destaco ainda um sentido expresso por uma de nossas interlocutoras: o Programa Bolsa Família entendido dentro do marco das reparações históricas que o Estado brasileiro tem responsabilidades pela expropriação dos territórios. Assim expressou Rai, que tem 30 anos, tem somente um filho, e não quer mais ter filhos, é “mãe solteira” e produz artesanato para vender, mora com sua mãe, seu pai e dois irmãos mais novos

O governo tem uma dívida histórica com os povos indígenas a senhora sabe né. (eu: do que você se refere?) nós aqui vivemos numa terra demarcada, mas tem muitos índios ai pelo Brasil que não tem onde morar, terra pra caçar, a senhora lembra o que aconteceu em Roraima né, mataram muitos índios lá os fazendeiros, o governo não fez nada a gente

viu na televisão, aqui hoje nós temos terras porque teve muita luta, muito sangue do povo Ticuna, as lideranças os mais velhos lutando pelas nossas terras, a gente não tem isso de graça não, o governo não chegou aqui e disse 'taqui' a terra é de vocês, não senhora foram anos de luta, a gente não tem nada de graça deles não, eles nos tiraram quase tudo que temos, a senhora vê os Cambebas lá de Amaturá, não tem nada, não tem terra, é difícil pra eles até conseguir o RANI, então dona o Bolsa é uma ajuda pra gente né, de tudo que nos tiraram era o mínimo que podiam fazer, não um favor, infelizmente nos tiraram muito mais coisas que o dinheiro não paga (Conversa com Rai)

A triste constatação de que o Bolsa é uma ajuda, já que não teria dinheiro para pagar o que foi usurpado dos povos indígenas, nos coloca a questão de quanto as reparações simbólicas e materiais ainda são um tema em aberto na nossa sociedade. Nos mostra o quanto tem que ser trabalhado em termos de garantir direitos de cidadania, começando pela manutenção dos territórios. Essa leitura nos mostra também o quanto as políticas, que são pensadas para um determinado fim (no caso, o alívio a pobreza), são ressignificadas pelos sujeitos e coletivos beneficiários de maneiras distintas conforme suas visões/lugares no mundo.

3. “NÓS CUMPRIMOS TUDO O QUE O BOLSA PEDE”

Como já relatei meu interesse em pesquisar o Bolsa Família se deu de fato no ano de 2014, quando trabalhei na Secretaria de Assuntos Indígenas, e em visita as comunidades tudo que fosse paralelo ao Bolsa Família ficava em segundo plano, assim como nossas reuniões mensais quando era solicitada pelos próprios Ticuna, se tivesse, por exemplo, uma reunião do Bolsa e outra da secretaria, todo mundo ia para a reunião do Bolsa Família. De todas as mulheres que eu conversei, nenhuma, em nenhum momento, teve seu benefício suspenso, já que todas elas cumprem todas as condicionalidades regularmente.

Todas elas tem em algum lugar da casa uma folha de pape A4 ou até mesmo uma folha de caderno com todas as suas datas, o dia de ir sacar o dinheiro do Bolsa Família, reunião da escola, data das vacinas das crianças, o dia das consultas no posto de saúde tudo de forma organizada por data, logo as condicionalidades são cumpridas mensalmente, além disso elas todas tem uma pasta dessas comuns de plástico, onde guardam tudo relacionado ao Bolsa, um panfleto de uma reunião, o boletim escolar ,documentos, receitas medicas, tudo é absolutamente organizado, não ouvi nenhum relato dizendo que por algum motivo o benefício foi cortado ou suspenso.

Segundo o MDS, é necessário cumprir com alguns objetivos e condicionalidades do Programa tendo em vista garantir direitos básicos como a saúde e a educação o que com o entendimento do governo romperia com ciclo da pobreza. O guia das condicionalidades do Bolsa família disponibilizado no site do MDS apresenta objetivamente o âmbito desses serviços, no qual é visualizada priorização de ações voltadas para as crianças e gestantes, em decorrência também do cuidado infantil, assim como a saúde e a educação como prioridade.

Em todas as nossas conversas, o tema e a palavra “condicionalidades” era mencionada com grande frequência, as mulheres falavam em especial sobre a frequência escolar de seus filhos e volta de muitos adolescentes a estudar, já que segundo elas era da responsabilidade delas, manter as crianças na escola.

Já que a não-regularidade na escola possibilita a suspensão do benefício ou até mesmo a exclusão do programa, uma das nossas interlocutoras destacou:

Disse Iraci: Antes, dona, tinha muito curumim [menino], que já estava rebelde dona, desobediente não queria mais estudar, a gente que já tá meio velha não mais força pra lutar não. Só que com o bolsa esses curumins parece que aprenderam dona, assistente social falou muito, em todas as nossas reuniões que são muito boas, só vai mulher dona (risos) nós conversa muito, muito mesmo, antes a gente deixava eles sem estudar porque eles queriam ir pescar, caçar com o pai, isso os curumins né dona, as cunhantanhãs [menina] não, com elas a gente não tem problema, mulher gosta mesmo de estudar, vão todas pra escola sem reclamar, faz tarefa, mas eles... Então depois desses anos nas reuniões, a gente manda todo mundo pra escola, curumim, cunhantanhã aqui em casa todos tem que estudar, fazer tarefa, ir com chuva sem chuva vão todos para escola, porque a gente sabe bem que se tiver muita falta a gente pode perder o bolsa, aí família toda perde (Conversa com Iraci)

Interessante destacar como os agentes do Estado, no caso os assistentes sociais, aparecem nessa fala com um papel de “captura” na trama de políticas públicas. Exemplo ilustrativo do que a antropologia política discute como o “fazer o Estado” no cotidiano da população. Também podemos chamar a atenção para as diferenças de gênero destacadas: são as mulheres que participam dessas reuniões com agentes do Estado, e são também as mulheres (meninas) percebidas como as que aderem o processo de escolarização, mais do que os homens.

No que se refere a educação percebemos além do que afirmam as próprias mulheres, que de fato esta condicionalidade é eficaz já que garante que as crianças estudem o ano todo, o que é valorizado pelas próprias mulheres, conforme elas expressaram. Além de estarem estudando, outro fato importante exposta pelas mulheres é a participação delas dentro da escola, já que todas elas vão em todas as reuniões escolares regularmente.

Observamos também que a maioria das mães tem no máximo o ensino fundamental completo, mesmo assim inúmeras vezes elas demonstraram o estímulo dado pelas mães as crianças, tanto no fazer das tarefas como na compra de vários materiais escolares.

Observei nas casas que pude ter acesso o material comprado pelas mães: mochila, pinceis, caneta, lápis de cor, massinha para as crianças menores. Não lhes faltava nenhum material, muito pelo contrário, muitas delas tinham cadernos ainda não usados guardados, porque como elas tem que ir na cidade de Amaturá comprar, elas já compram material reserva com o dinheiro mensal do Bolsa.

Outra condicionalidade se refere a saúde. Além da frequência na escola é necessário levar as crianças às consultas médicas. Nos meses que estive na comunidade não era raro ver o posto de saúde cheio de pessoas tanto pela manhã como pela tarde

O bolsa família é para manter os meninos no posto de saúde dona, tem que fazer a consulta... Tem que levar os meninos no posto. É também porque a agente de saúde aqui da comunidade marca ou manda a gente ir, mas não precisa mais mandar não, porque a gente sabe bem o dia que tem que ir (Conversa com Iraci)

Aqui eu levo todo mês certinho as crianças pra vacina, pra consulta, aqui graças a Deus nós não tem problema com a saúde, porque quando criança começa ficar meio doente, com uma gripe porque a senhora sabe que esses curumins ai vive tomando no rio, na chuva aqui com os vizinhos, quando eu me descuido tão tudo lá na canoa tomando banho, aí chove tão debaixo da chuva, ai quando estão doente que fico sem dormir cuidando, mas eu tenho ai no quintal um canteiro que plantei com mamãe ó de folhas pra fazer chá, é a primeira coisa que faço, principalmente de noite porque ai o posto é fechado e menino só fica doente de noite, ai eu faço chá, mas de manhã logo eu levo no posto pra medico (Conversa com M^a Lucia)

Nessas falas aparece uma trama de políticas e práticas de saúde que parecem dar conta das necessidades da comunidade, num caminho que vai dos atendimentos de saúde convencionais, que respondem à implementação da política de saúde indígena (principalmente na referência à unidade de saúde dentro da aldeia e a ação dos agentes comunitários de saúde); e inclusive ao que autores na saúde indígena chamam de intermedialidade: como as pessoas transitam entre diferentes sistemas médicos, no caso entre os atendimentos convencionais no posto de saúde e os recursos terapêuticos “do mato” (ervas, chás). Aqui a condicionalidade referente à área da saúde, que muitas vezes é restrita à vacinação e consultas de rotina, é ampliada a outros cuidados com a saúde das crianças. Importante destacar que nenhuma delas fala da saúde das mulheres ou dos homens adultos das famílias, apenas o foco é nas crianças.

No que se refere à saúde, o relato da dona Conceição, 62 anos, casada, sete filhos, dois deles casados e moram com suas esposas na casa dela, é bem significativo. Essa foi a maior família que pude acompanhar. Na casa moram 13 pessoas. A renda maior em dinheiro vem do Bolsa Família

Dona Conceição: Família de índio é assim né dona Erica, grande, tem muito parente, aqui a gente tem muita terra, nossa casa é grande, cabe todo mundo neto, filho, nora, graças a Deus nós somos unidos, não tem briga, vai todo mundo pra igreja. Criança estuda e assim vamos vivendo aqui. Esses dias aqui a minha netinha teve diarreia aqui, porque ta crescendo põe tudo na boca, mãe nova não como a gente velha que cuida, ai se descuida e põe porcaria na boca e fica com diarreia, mas graças a Deus o posto fica aqui perto na outra rua, fomos logo lá , o cubano (médico) deu logo soro, remédio, curumim ficou bom rapidinho, antigamente quando não tinha o posto ai dona Erica morria muita criança aqui, ‘vixi’ demais, porque mãe nova não sabe cuidar, pegava diarreia, cólera, morria dona rapidinho em casa, agora não, criança fica doente mãe já leva logo ali no posto, acho que agora não morre mais criança

dona, porque quando morre a gente sabe, graças a Deus não morreu mais ninguém, nem os velhos não morre mais aqui (risos) (Conversa com Conceição)

Chama a atenção nessa fala a cobrança com as mães mais jovens que “não sabem cuidar” das crianças. Podemos interpretar isto de vários lugares: podemos referir as mudanças ocasionadas pela própria medicalização da vida, que precisa dos médicos para resolver os problemas que antigamente eram geridos de outras maneiras dentro dos coletivos. Também podemos pensar que as problemáticas de saúde/doença foram mudando conforme as relações com o “mundo do branco” e que impactos ambientais do avanço da urbanização, que precariza seus territórios, também modificou as condições de saúde. Ao mesmo tempo, podemos ver os efeitos de implementar a atenção primária voltada às comunidades indígenas, estipulada pela política de saúde indígena, com sensibilidade para atender as realidades locais. Aparece novamente a menção a um médico cubano, dando conta desses atendimentos comunitários. Interessante destacar que o papel dos médicos cubanos na atenção primária, propiciada pelo Programa Mais Médicos está sendo bem acolhida pelas comunidades, no sentido de serem profissionais sensíveis aos contextos locais.

Podemos perceber na seguinte fala que a instalação da política de saúde indígena teve efeitos positivos para, junto com a comunidade, tentar soluções para a problemática da mortalidade infantil:

Medico e enfermeira la no posto já disse, criança com vômito, diarreia, febre tem eu levar na mesma hora, e eu concordo porque criança morre muito rápido, acho que é porque ainda é criança, não é forte como uma adulto, come pouco, então tem cuidar logo, logo, faz muito tempo aqui em casa que não morre ninguém, mas antigamente morria sim, muita criança, mas eu não sei porque... (Conversa com Conceição)

4. “É UMA AJUDA PRA NÓS”

Algumas Ticuna afirmaram que o Bolsa Família é uma ajuda porque o valor é baixo, pois “não dá pra comprar tudo do mês”. Mas a maioria ressaltou que: “é pouco, mas ajuda. Porque eu nem tô trabalhando”, “é uma ajuda, uma ajuda de custo”, “não acho pouco não dona, tem gente que reclama do valor, mas eu não acho pouco não”, “com esse dinheiro eu compro as coisas pra casa”, “se não fosse o bolsa, nem sei o que seria da gente com marido que só bebe”, “ajuda em tudo lá em casa”.

É possível observar nas várias falas dessas mulheres que há uma espécie de visão predominante de que o Bolsa Família é uma ajuda, e não um de direito de fato, elas tem o Bolsa família como um apoio para elas, como assim dizem as diretrizes do Programa. Aparece também a ideia de que o benefício advindo do programa de transferência de renda é algo que se ganha do governo. Essa concepção tem estreita relação com a forma como as mulheres se identificam e como justificam a sua entrada e permanência no Programa.

Ser uma mulher beneficiária do Bolsa Família, ou melhor, “ter o Bolsa”, não é visto como algo pejorativo, ruim na comunidade, assim como é visto segundo elas em Amaturá isto é, como algo que se possa envergonhar. Na comunidade não é. Muito pelo contrário, elas se sentem tristes e fazem inúmeros questionamentos porque uma mulher não tem, principalmente quem tem mais de dois filhos. Por outro elas na cidade elas são estigmatizadas como as Ticuna do Bolsa Família, já que em Amaturá só há um posto pequeno da lotérica onde é possível retirar o dinheiro, mensalmente forma-se uma fila imensa das Ticuna que vem retirar o dinheiro e é muito comum ouvir das pessoas na cidade que essas mulheres poderiam estar trabalhando ao invés de ficar “dependendo do dinheiro do governo”, “que fazem filhos pra ter dinheiro fácil”.

Neste sentido o Bolsa Família é uma política que visa a redução da pobreza imediata, que usa as condicionalidades como estratégias para garantir alguns direitos, o programa também tem por objetivo reforçar a importância do papel das mulheres no âmbito da família, assim como a administração do dinheiro que provem do Bolsa, como está sendo mostrado ao longo dos discursos das mulheres.

Como titulares do benefício elas podem planejar seus gastos mensais e familiares sem nenhuma interferência do marido, o que lhes dá uma autonomia que antes não havia, já que segundo elas no passado o dinheiro vinha dos maridos, quando chegava a elas, já que grande parte dele “gastavam com bebidas”, na comunidade é proibida a venda de bebidas alcoólicas em nenhum comercio na comunidade vende, no entanto os homens quando vem a cidade que não é tão longe, compram e levam para a comunidade, acabando segundo elas com todo dinheiro de casa, conseqüente quando há uma festa e há um excesso de consumo de bebida sempre acaba em briga ou morte, são inúmeros relatos sobre isso. Logo quando os homens param de beber e tornam-se evangélicos é um alívio para as mulheres.

Na comunidade as mulheres não dispõem de trabalho formal, a renda em dinheiro vem das vendas como pescado, artesanato, roça, enfim uma renda que não é fixa, e na maioria das vezes, vem da venda realizada pelos homens, já que faz parte de suas funções na comunidade cuidar da casa e dos filhos, da roça.

Não acho que era justo ele (marido) só dá o dinheiro quando querem, porque a gente precisa sempre pras coisas da casa, agora com o bolsa já é uma grande ajuda uma ajuda de custo que nós não tinha antes. Eu não sei se eu vejo como um direito dona, mas graças a Deus que tem agora, até acho bom demais, a senhora entendeu?! Assim, você não precisa fazer nada para receber um valor, pode cuidar melhor das coisas em casa, na roça, não acho pouco não, tem gente que reclama do valor, mas eu não acho pouco não, há dias atrás tinha gente como eu que não tinha nada. Claro que aqui em casa o dinheiro do Bolsa Família é pras crianças. Às vezes sobra e eu tenho que comprar as coisas para casa, porque as crianças precisam sair limpas pra ir pra escola sem estar fedendo a peixe, por causa da fumaça da cozinha, do fogão ali de lenha, então primeiro eu compro a comida porque se não come direito antes de ir pra escola não aprende e depois adoce rápido, ai depois penso em comprar o que eles estiverem precisando. Um mês eu compro pra um, no outro mês compro pro outro. Vou fazendo assim, porque também não dá pra comprar tudo pra todo mundo né, daí com esse dinheiro do Bolsa eu compro as coisas pros meus filhos né. (Eu) Que tipo de coisa? Iraci: Ah, as coisas que eles estão precisando, tipo assim, roupa, sapato, shampoo e também comida, coisas que eles gostam de comer, um biscoito, ou um chocolate, refrigerante, essas coisas que criança gosta.(conversa com Iraci)

A frase “não precisa fazer nada para receber um valor” pode nos indicar o quanto o trabalho feminino cotidiano (cuidar dos filhos, cuidar da casa, trabalhar na roça) é invisibilizado socialmente, que as próprias mulheres não identificam como uma ocupação. Também na lógica dos coletivos indígenas pode nos indicar que, como não é uma ocupação que tenha a ver com o mundo dos brancos (são ocupações dentro da comunidade), parece que não seria passível de monetarização. Contrário à venda, que é realizada pelos homens, estaria totalmente inter-relacionada com o mundo do dinheiro.

Elas afirmam também como é importante o cartão do Bolsa Família estar no nome delas, já que elas não trabalham fora da comunidade como já foi relatado aqui e principalmente são elas que cuidam dos filhos e da casa, são elas que sabem as necessidades cotidianas, mesmo casadas, na maioria dos casos é delas toda a responsabilidade.

Ainda bem que alguém, sei lá, alguém, mas sei que, isso veio de alguém né que se preocupou com as famílias carentes, as mulheres que não trabalham, porque criar os filhos nesse mundo de hoje onde não tem trabalho não tem oportunidade pra todo, não tá fácil .(conversa com Iraci)

Corroboramos com os já mencionados destaques do estudo de Pereira e Ribeiro (2013) sobre os agenciamentos das mulheres quilombolas em relação ao PBF. O Programa se insere numa continuidade histórica da responsabilização das mulheres pelos afazeres e o cuidado com as famílias, sendo que a titularidade não é vista como um problema pelas mulheres. Ao contrário, a inserção no PBF “ajuda”, embora de maneira insuficiente, em relação às redes de ajuda mútua, ao trabalho formal e informal que compõem o sustento dessas famílias.

5. “NÃO SINTO VERGONHA”

O Bolsa Família, ao longo da última década tem sido objeto frequente de pesquisa nas mais diversas áreas, além de instigar intenso debate na sociedade brasileira, sendo alvo principalmente as mulheres beneficiárias do programa, dentre elas está a

principalmente o debate (acusação) no que se refere ao assistencialismo, preconceito sobre essas mulheres tendo assim uma visão “estigmatizada” segundo Rebelo (2011), a autora afirma:

Dizemos que essas manifestações expressam preconceito e produzem uma estigmatização dos beneficiários (ou seja, o oposto do reconhecimento) porque elas não são calcadas nos resultados das inúmeras pesquisas já divulgadas, mas, sim, em noções prévias, fortemente carregadas de teor ideológico e/ou preconceito. Esses preconceitos produzem estereótipos e estigmatizações acerca dos beneficiários de programa de transferência de renda que se reproduzem sem qualquer apoio real (REBELO, 2011, p. 185)

São inúmeros os relatos das mulheres em relação ao preconceito sofrido, não na comunidade, mas a cidade já que é lá que elas retiram o benefício, principalmente na fila da Caixa Econômica, como mencionei a cima há somente uma lotérica pequena que fica no centro da cidade, onde forma-se grandes filas mensalmente.

Já ouvimos muitas pessoas passando na rua e falando, “a gente não pode nem ir fazer nada aqui na caixa já que essas índias ai tão todo mês nessa fila” já estamos cansadas de ouvir isso, porque lá em Amaturá a senhora sabe né, só tem aquele “postinho” pra todo mundo por isso forma aquela fila daquele tamanho, ai a gente tem que ficar ouvindo isso. Tem umas lá que não gostam de ouvir, porque tem muita gente lá em Amaturá que fica falando mal da gente, dizendo que somos “mulheres do governo Dilma” ou então somos “mulheres do Lula” eu sou mulher do meu marido (risos) só estamos aqui tirando o que é nosso, não estamos pedindo nada de ninguém (conversa com Maria Lucia)

Segundo Rebelo (2011), este preconceito expressa tensões políticas e acadêmicas gerando vários desafios ao próprio encaminhamento dessa política pública. Tem uma barreira simbólica, que cria fronteiras sociais de segregação principalmente pelos discursos de quem é ou não “mulher do governo” por exemplo. A autora ainda propõe que o Bolsa Família, seja a longo prazo renomeado para que se tenha a nível nacional uma nova visão do programa, chamando assim de “desenvolvimento de equalização de oportunidades” para poder evitar o nome “Bolsa”, o que remete diretamente segundo ela a “dinheiro fácil” ou “não controlado” (REBELO, 2011).

Fica, portanto, esta política de transferência sendo reconhecida principalmente pelas pessoas que negligenciam uma constituição histórica das desigualdades no Brasil,

como uma política de assistencialismo, como se fosse um favor que o Estado estivesse fazendo a essas mulheres, tendo um olhar totalmente negativo sobre essa política.

O Bolsa Família é um programa reconhecido nacionalmente, e quando falado nele, de fato o mais defendido é o que se refere as condicionalidades, já que “obriga” as beneficiárias a cumprir com a educação e saúde de seus filhos (vistas muitas vezes como mães “irresponsáveis”). Como contraponto, é importante considerar segundo o relato de minhas interlocutoras os obstáculos enfrentados antes do Bolsa

As pessoas podem falar o que elas quiserem, porque elas não sabem como é nossa vida, quem fala é quem tem casa, tem emprego, quem tem dinheiro todo mês pra comprar as coisas dos seus filhos, não fica “aperriado” (preocupado) quando esta ‘pra’ chegar o dia de começar as aulas no começo do ano, porque com que roupa que meus filhos vão dona? Com que sapato? Com que eles vão escrever, e caderno? A senhora sabe quanto a gente ganha com o bolsa né, então pra comprar tudo ‘pras’ crianças tem que ser desde novembro até fevereiro, por eu tenho muitos filhos, e aqui eu não posso sair e não tem trabalho a senhora sabe né já eu a senhora é daqui, então de onde eu vou tirar dinheiro? E depois com o pouco que é, mas graças a Deus que tem eu voou comprando de pouquinho né, porque não dá pra tudo de uma vez só, até porque tem pagar as contas, tem que comprar comida, olha ai dona ainda tem que compra comida, porque a gente tem comprar sal, principalmente, óleo, macarrão instantâneo que as crianças gostam, então a senhora vê que nossa vida não é fácil é todo dia luta e ainda tem gente que vem falar da nossa vida sem saber (conversa com Iraci).

Vemos que vários estigmas se potencializam nessas situações: os que colocam os indígenas como “preguiçosos” e ainda os que recaem sobre as mulheres beneficiárias do Programa. É ressaltado o não reconhecimento do trabalho dentro de casa e da comunidade e as desigualdades atuais e históricas. A resistência aos estigmas se dá na valorização do que elas podem acrescentar para cuidar da família:

Não senhora, eu não sinto vergonha não, pra mim é uma maravilha, vergonha do que? De eu poder ter com que comprar as coisas para meus filhos, claro que não, além disso aqui nós fazemos muitas outras coisas, farinha, beijú, tapioca, goma, peneiro, tapete, tipiti, pra vender pra ajudar a renda de todo mês, mas como o povo não sabe fala de mais, mas a senhora sabe como é o povo gosta mesmo é da fofoca (riso) (conversa com Dona Maria)

Enfim. É importante compreender como o programa Bolsa Família apresenta inúmeras facetas dentro da comunidade. Busquei, portanto, contribuir com as análises das experiências das mulheres Ticuna em território indígena e de como este benefício do Programa Bolsa Família interfere nas suas vidas e das suas famílias e comunidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em pouco mais de uma década de existência e funcionamento do Bolsa Família, o programa conseguiu se consolidar no cenário político nacional e internacional e se tornar uma política reconhecida pela população brasileira e por inúmeros estudiosos. Igualmente, são visíveis os efeitos econômicos que a distribuição de renda mensal tem gerado nos orçamentos das famílias mais pobres no Estado.

Podemos inferir também que as políticas públicas, além dos objetivos previstos nas suas diretrizes, depois de implementadas geram resultados inesperados, principalmente um grande programa como é caso do Bolsa Família, inúmeros sentimentos e significados na população envolvida direta e indiretamente. Neste sentido considero relevante aqui expor a voz dessas mulheres, já que são elas as principais beneficiárias desta política, são elas que na prática gerenciam.

Sendo assim a visão sobre o Programa Bolsa Família a partir da visão dessas mulheres é dada como positiva, com destaque para o papel que o benefício representa no orçamento das famílias. Mas há também o reconhecimento de que somente o Bolsa Família não é suficiente para resolver os problemas de suas casas, e por isso como foi exposto nos discursos delas, elas produzem outras coisas para vender, como artesanato, frutas, farinha, pesca, enfim.

Neste sentido, receber o dinheiro no seu nome tem propiciado às mulheres emancipação quanto à dependência financeira do marido e às dificuldades que a pobreza traz na comunidade. Tem possibilitado também a estas mulheres a sensação de que a administração do dinheiro “de seus filhos” é da responsabilidade dela já que na família, é

ela quem melhor sabe gerenciar este dinheiro disponíveis mensalmente já que é ela também que conhece as necessidades dos filhos e da casa. Esta questão, ao mesmo tempo em que reforça os papéis tradicionais delegado às mulheres e invisibiliza o trabalho doméstico das mulheres, também potencializa seus lugares na comunidade, que já vinham num processo de empoderamento.

Neste fazer etnográfico busquei construções e interpretações dos sujeitos (GEERTZ, 1999; 2006), e assim ressalta-se a importância da etnografia. Particularmente, a postura etnográfica auxiliou a construção interpretativa dos enredos de mulheres indígenas, moradoras da comunidade de Nova Itália- AM.

É relativamente “recente” essa expansão da cidadania através de políticas públicas destinadas a pessoas que vivem em situação de vulnerabilidade ou pobreza, como é o caso de muitas mulheres brasileiras, donas de casa, assentadas rurais e de povos tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos).

O atual desenvolvimento das políticas públicas persiste na focalização da camada mais pobres do Brasil, que produz a distribuição de uma renda em dinheiro, permitindo, desse modo, relativa autonomia do beneficiário no ato de escolher como administra-lo. É possível, no entanto, perceber algumas mudanças nas orientações das políticas públicas no Brasil, as primeiras iniciativas no âmbito nacional foram implementadas ao longo da segunda metade dos anos 90. Procurei, portanto, compreender os relatos das mulheres que recebem o Bolsa Família, tentando compreender seus sentidos, suas percepções, sentimentos e avaliações entre as pessoas que estão envolvidas de alguma forma com esta política pública.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACUNHÃ, de Cristobal. CARVAJAL, de Gaspar; ROJAS, de Alonso. Descobrimento do Rio das Amazonas. Traduzidos e anotados por C. de Melo Leitão. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1941.

AGASSIZ, Elizabeth Cary & AGASSIZ, Louis. Viagem ao Brasil (1867). Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo. EDUSP, 1975.

ALMEIDA, Anderson Rocha de. Da unicidade virtual a polifonia real: micropolíticas Ticuna no Alto Solimões-AM (Dissertação de mestrado) Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Amazonas, 2015.

ALVIANO, F. de (Frei), 1943 - Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões. Rev. do Inst. Hist. Geogr. Bras. Vol.180:5-34. Imprensa Nacional. Julho-Setembro.

ARRETCHE, Marta T. S. Políticas sociais no Brasil: descentralização em um Estado Federativo. Rev. Bras. Ciências Sociais, v. 14, n.40, 1999. ARRETCHE, Marta. Dossiê agenda de pesquisa em políticas públicas. Rev. bras. Ciências Sociais, v.18, n.51, 2003.

AVÉ-LALLEMANT, Robert (1812-1884). No Rio Amazonas -1859. Tradução: Eduardo de Lima Castro. Belo Horizonte: Ed.Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

ÁVILA, Milene Peixoto. Que pensam as beneficiárias do bolsa família? Revista de Ciências Sociais, n. 38, Abril de 2013.

BEAUD. Stéphane; Weber. F. Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos. Tradução: Sergio Joaquim de Almeida. Ed. Vozes Petrópolis, RJ, 2007.

BRASIL, Ministério da Saúde. Manual de orientações sobre o Bolsa Família na Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica, 3. ed. Brasília : Ministério da Saúde, 2010.

BRASIL. Lei n. 10.836. Cria o Programa Bolsa Família e dá outras providências. 9 jan. 2004 a. BRASIL. Portaria GM/MDS Nº 551. Regulamenta a gestão das condicionalidades do Programa Bolsa Família. 09 nov. 2005a.

BUTLER, Judith P. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. O trabalho do antropólogo. 2. Ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CORTES, Soraya Vargas; LIMA, Luciana Leite. A contribuição da sociologia para uma análise de políticas públicas. Lua Nova, 2012, no. MÓISES, José Álvaro. Cultura política, instituições e democracia: lições da experiência brasileiras. Rev. Bras. Ciências Sociais, vol.23, n.66, 2008. 83.

AMPELLO, Tereza; NERI, Marcelo Côrtes (org) Programa Bolsa Família: uma década de inclusão e cidadania. Brasília : Ipea, 2013.

CLASTRES, Pierre. "Do que riem os índios?" A sociedade contra o Estado. Ensaios de Antropologia Política. Cosac & Naify. São Paulo. 2003[1966].

ECKERT, Cornélia. Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica. Humanas, Porto Alegre. v, 19/20. 1997

FAULHABER. Priscila. Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira. BIB. Rio de Janeiro. nº48, 1999.

FRITZ, Samuel. "O Diário do padre Samuel Fritz". In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Introdução e nota de Rodolfo Gracia. RJ: 81, 1917, p. 353-397.

GARCÉS. Claudia Leonor López. Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos. Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/ Solimões, Ano de obtenção: 2000.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LCT, 1999.

GOULARD, Jean Pierri. "Los Tiunas".En: Guia etnográfica de la alta Amazônia. Flaso, Sede Ecuador, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural dois. 4ed. Tradução e coordenação de Maria do Carmo Pandolfo. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 2003.

KLEIN, Carin. A produção da maternidade no Programa Bolsa-Escola. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 1, jan./abr. 2005, p. 31-52. Disponível em: Acesso em: 23 mar. 2013

LIMA, Antonio Carlos De Souza. O estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal. *Revista de antropologia*, v. 55, n. 2, jan. 2012.

LIMA, Widney Pereira de. Os Ticuna e a Igreja Indígena em Filadélfia, Amazonas. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. 84 .

MAW, Henrique Lister. Narrativa de passagem do Pacífico ao Atlântico através dos Andes nas Províncias no Norte do Peru, e descendo pelo Rio Amazonas até o Pará. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/ Fundo Editorial, 1989.

MARIANO, Silvana Aparecida; CARLOTO, Cássia Maria. Gênero e combate à pobreza: programa bolsa família. *Revista estudos feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 3, 2009.

MARCOY, Paul. Viagem pelo Rio Amazonas. Tradução, introdução e notas de Antônio Porro. 1. ed.em português. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado, Turismo e Desporto; Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

MEYER, Dagmar. As mamas como constituintes da maternidade: uma história do passado? *Educação e Realidade*, Porto Alegre:,FACED/UFRGS, v. 25, n. 2, jul./dez. 2000, p. 117-133.

MENDES, Mislene Metchacuna Martins. A trajetória da polícia indígena do Alto Solimões:política indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. Dissertação de Mestrado. 2014.

MOREIRA. Érica Fabrícia Melo. Associação de artesanato de mulheres ticuna. Monografia apresentada ao Curso Bacharelado em Antropologia para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas Instituto Natureza e Cultura. Benjamin Constant/AM 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "O Nosso Governo": Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; (Brasília, DF): MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4(1):47-77, 1998

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos - 1 ed. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1964. 85.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos - 4 ed. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1999.

ORO, A P. Tükuna: Vida ou morte. Universidade de Caxias do Sul. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Porto Alegre. Ed. Vozes, 1978.

ORO, Ari Pedro. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.1999.

ORO, Ari Pedro. Tükúna: vida ou morte. Caixias do Sul, Universidade de Caixias do Sul; Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Vozes, 1997.

PAREDES, Julieta. Hilando fino: desde el feminismo comunitario. La Paz: CEDEC y Mujeres. Creando Comunidad (3a. ed.) 2010.

PEIRANO, Mariza. A antropologia como ciência social no brasil. Etnográfica, Vol. IV (2), pp. 219-232, 2000.

PEIXOTO, Socorro Letícia Fernandes. Os significados do Programa Bolsa Família na vida das mulheres: um estudo na comunidade de morro da Vitória (Dissertação de mestrado) Universidade Estadual do Ceará, 2010.

PORRO, Antônio. As Crônicas do rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1993.

PORRO, Antônio. O Povo das águas: Ensaios de etno-história amazônica. RJ: Vozes, 1995.

RUBIN, Gayle . Tráfico de Mulheres . Notas sobre a " Economia Política " do sexo. In: Reiter, Rayna (ed.) Rumo a uma antropologia da Mulher. Nova York, Monthly Review Press. 1975.

RIBEIRO, Milena Cassal. PEREIRA, Fernanda Bittencourt. No areal das mulheres: um benefício em família. Revista política & trabalho, n. 38, pp. 87-104, abril de 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/14290>>. Acesso em: 27 mar. 2016.

RABELO, Maria Mercedes. Redistribuição e reconhecimento no Programa Bolsa Família Família: a voz da beneficiarias (Tese de doutorado) Programa de Pós Graduação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

REGO, Walquiria G. D. L. Aspectos teóricos das políticas de cidadania: uma aproximação ao Bolsa Família. Lua Nova, n. 73, 2008, p. 47-185. 2016.

REGO, Walquiria Leão. Aspectos teóricos das políticas de cidadania: uma aproximação ao Bolsa Família. Lua Nova, n.73, 2008. 86.

ROSA, Patricia Carvalho. "Das misturas de palavras e histórias" : etnografia das micropolíticas de parentesco e os "muitos jeitos de ser Ticuna". (Tese de Doutorado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP : 2015.

SANTOS, Giselle Maria Nanes Correia dos. Gênero, desenvolvimento e Programa Bolsa Família: direitos reprodutivos, trabalho e projetos de vida de mulheres do Coque. (Tese de doutorado) Programa de Pós Graduação em Sociologia. Universidade Federal de Pernambuco. 2014.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. Ano 5, vol VIII, jan-jun, Pág 94-104, 2012.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. Diário da Viagem (1774-1775). Lisboa: Typografia da Academia, 1825.

SACCHI, Ângela. Revista *Anthropológicas*. volume7, ano, 2003.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. e-cadernos ces [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 Dezembro 2012.

SILVA, Hélio R. S. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SPIX & MARTIUS. Viagem pelo Brasil (1817-1820). Tradução: Lúcia Furquim Lahmeyer. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: Uma revisão de literatura. *Sociologias*, Porto Alegre, Ano 8, nº 16, jul./dez. 2006.

SOUZA, Celina. Estado do campo da pesquisa em políticas públicas no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Anpocs, Vol, 18, nº51, 2003

SOARES, M. L. C. F. O supra-segmental em Tikuna e a teoria fonológica. Volume I: Investigação de aspectos da sintaxe Tikuna. Campinas, Editora da UNICAMP. SOARES, M. L. C. F. 2000.

SOARES, Ártemis de Araújo. Ritual Tikuna e o Corpo. Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto, 1979. SACCHI, Ângela. *Revista Anthropológicas*. volume7, ano, 2003.

SOARES, M. L. C. F. 2Núcleo e coda. A sílaba em Tikuna". In: WETZELS, L. (org.) *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995b. p. 195-263. 87.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica in *Revista de Educação e Realidade* n.2; v.15. Porto Alegre (5-22), 1990. SCOTT, Joan. Entrevista com Miriam Grossi e Maria Luiza Heilborn. *Revista de Estudos Feministas*. v. 6, n. 1, 1998.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da Pós-modernidade. In: COSTA, Albertina; BRUSCHINI, Cristina (Orgs.). *Uma questão de gênero*. São Paulo: Rosa dos Tempos; Fundação Carlos Chagas, 1992.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In.: NUNES, Edson de Oliveira (Org.) a aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na perspectiva social. Rio de Janeiro: Zarar, 1978.

ZIMMERMANN, Clóvis Robert; ESPÍNOLA, Gepherson Macêdo. Programas sociais no brasil: um estudo sobre o Programa Bolsa Família no interior do Nordeste brasileiro. Cadernos CRH, SALVADOR, V.28.N73, P. 147-164. jan.abril, 2015