

Descobrimdo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo

Discovering Indigenous Women in Uaçá - Oiapoque:
an anthropologist and her field journal

Eneida Corrêa de Assis

Resumo: o artigo trata da descoberta das mulheres por uma antropóloga ao iniciar seu trabalho de campo junto aos Karipúna, Galibi e Palikúr na região do Rio Uaçá, município de Oiapoque, Amapá, no início dos anos 1970. O Diário de Campo é a bússola nesta viagem ao passado.

Palavras-chave: mulheres, karipuna, galibi, palikur, diário.

Abstract: the article deals with the discovery of the women for an anthropologist to begin her field work along the Karipuna, Galibi and Palikur, Uaçá River region, municipality of Oiapoque, Amapá, in the early 1970s. The Field Journal serves as a compass on this journey to the past.

Keywords: women, karipuna, galibi, palikur, journal.

Eneida Corrêa de Assis é Mestre em Antropologia Social, Doutora em Ciência Política, Professora associada de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais. Leciona também nos Programas de Pós Graduação em Ciências Sociais (Antropologia), e de Pós-Graduação em Ciência Política (Índios e Estados Nacionais). Coordena o GEPI-Grupo de Estudos sobre Populações Indígenas e o Observatório de Educação Escolar Indígena. Atua junto aos povos Tembétetchara, Anambé e Ka'apor.

E-mail: eneidaassis@ufpa.br.

INTRODUÇÃO

O movimento de liberação das mulheres ocorrido nos anos setenta é responsável pela estruturação dos estudos sobre a mulher. No Brasil, não há presença desses referenciais, situação definida na abordagem de Costa, Barroso e Sarti (1985, p.6) como uma espécie de Pré-História. Segundo as autoras, a entrada do tema no campo acadêmico se fez em função da mudança do lugar da mulher no setor produtivo e, conseqüentemente, no âmbito político. As discussões que se seguiram assumiram diferentes temáticas no intuito de dar conta de uma questão com interfaces diversas que, por sua vez, provocaram inquietações devido aos instrumentais teóricos das Ciências Sociais não se adequarem à situação de classe ou ao tratamento do trabalho doméstico, havendo necessidade de busca de novas abordagens teóricas. A expansão da pós-graduação permitiu a ampliação das investigações sobre a mulher, hoje analisadas sob a perspectiva do gênero, enquanto uma categoria que possibilita a distinção entre a dimensão biológica e a social. Essa categoria se apoia na concepção de que há machos e fêmeas, mas a qualidade de ser homem e ser mulher é realizada pela cultura (HEILBORN, 1991).

Enquanto os estudos sobre a mulher nas sociedades de classe se expandiram, no Brasil a pesquisa sobre a mulher indígena ainda está iniciando. Sobre a invisibilidade social das mulheres indígenas, Vanessa Lea (1994) diz estar associada à participação “fracamente social” (weakly social) conforme a expressão de Joan Bamberger (1967), ou seja, a figura da mulher estava associada a funções domésticas como o preparo de alimentos e cuidado com as crianças, deixando os assuntos da vida social e cultural reservada aos

homens¹. Cristiane Lasmar (1999) considera que o obscurantismo sobre o tema está relacionado ao predomínio da perspectiva masculina nas ciências sociais, assim como as estruturas sociais presentes nas sociedades indígenas terminaram por colaborar para a invisibilidade das mulheres. Lasmar também chama atenção para a gradativa mudança sobre os estudos do gênero em se tratando de povos indígenas, resultado da produção de antropólogas que têm se dedicado ao tema modificando o quadro anterior (LEA, 1986; MC CALLUM, 1994; FRANCHETTO, 1996). Além disso, havia pouco interesse em temas envolvendo o cotidiano da vida familiar e da educação, nos quais as mulheres têm papel importante, assim como tais assuntos apareciam pontuados sob o título de “organização social”². Em suma, o privilégio da perspectiva masculina contribuiu para a desvalorização do mundo doméstico.

As reflexões apresentadas neste artigo tomam como base as experiências vividas no período de 1971-1973, quando estive a serviço do Governo Territorial do Amapá. Posteriormente retornei em 1980 durante a pesquisa de campo para realização de minha dissertação de Mestrado, e em viagens mais curtas entre 1990-1996. Utilizo o diário de campo como bússola nesta viagem ao passado explorando inicialmente a escolha da área de estudos, seguida da chegada ao campo, finalizando com a descoberta do mundo feminino no qual me inseri à medida que me relacionava com as mulheres, aprendendo seus afazeres, ouvindo suas vozes, o que me permitiu refletir sobre minha condição de mulher.

¹ Vanessa Lea chama atenção de que houve uma contaminação pelas opiniões daqueles que se debruçaram sobre os estudos indígenas ao considerarem o papel social da mulher em condição marginal. Ver: Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. In: *Cadernos Pagu* (3). 1994: p. 85-115. (<http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch>) acessado em 06.04.2012.

² Trato dessa questão em minha dissertação de Mestrado em Antropologia, “Escola Indígena: uma ‘frente ideológica’?”. Brasília: UNB, 1981.

1. O Diário de Campo: um registro de viagem

O Diário de Campo é parte do equipamento do antropólogo em sua viagem de campo, em suas páginas o pesquisador ou aprendiz faz as anotações do que observa, mas também do que sente diante da responsabilidade de apresentar ao final de tudo o resultado de sua pesquisa. Mas, o diário de campo é mais do que isso, ele é o registro de um momento em que um determinado interesse moveu aquela pessoa até um local, levando-a a interagir com quem certamente nunca viu, a aprender rapidamente talvez outra língua permitindo a realização de seu trabalho e não cometer gafes com aqueles que serão seus interlocutores, e até mesmo não morrer de fome ou sede. O diário de campo é também um pedaço da vida do pesquisador, e nas páginas amareladas é possível ler suas indagações, dúvidas, medos, cansaços e mesmo o que foi visto, mas não olhado, é o registro de viagem. Enquanto um registro das viagens feitas, folhear

³ Em tempos de tecnologia digital, o caderno de campo pode ser substituído pelos notebooks, tablets, mas, certamente, nunca totalmente abandonado.

as páginas do diário é voltar no tempo, rever rostos, nomes, lugares, situações, ver-se jovem e aprendiz³.

Durante o estágio em antropologia realizado no Museu Goeldi, as leituras sobre os povos indígenas da Amazônia faziam parte do programa de Seminários que acontecia às sextas-feiras. Eram ocasiões em que havia sempre uma palestra proferida por Eduardo Galvão, Expedito Arnaud, Protásio Friel ou algum pesquisador estrangeiro. Os povos de Oiapoque, no antigo Território Federal do Amapá, estudados por Expedito Arnaud, chamaram minha atenção, por razões que não ficaram muito claras para mim, sabia apenas que gostaria de ir para um lugar que eu imaginava ser diferente, nada mais do que isso. A oportunidade surgiu quando Napoleão Figueiredo, meu ex-professor de antropologia na Universidade, perguntou se eu estava interessada em trabalhar no Museu do

Amapá, caso aceitasse deveria conversar com Expedito Arnaud para as orientações de praxe. Algumas semanas depois viajei para Macapá e me apresentei ao Diretor do Museu “Ângelo Moreira da Costa Lima”⁴, que por sua vez me encaminhou ao Departamento de Ensino da Secretaria de Educação, setor do qual o Museu fazia parte. Naquele momento, o acervo do Museu Territorial havia sido transferido do Forte São José de Macapá para o novo Museu, um prédio recém-construído em um dos bairros centrais da cidade. O diretor estava interessado em reunir um acervo sobre os povos indígenas do Território, bem como de exemplares da fauna e flora. O Amapá abrigava grandes projetos como extração do manganês pela empresa ICOMI na Serra do Navio, a Hidrelétrica do Paredão na região do rio Araguari e inúmeros projetos de exploração madeireira, empreendimentos que traziam para a região gente de todo o Brasil além de inúmeros estrangeiros.

O coração da cidade girava em torno do Macapá Hotel localizado na avenida que margeava a Baía de São José. Era um prédio de linhas arquitetônicas dos anos quarenta, guarnecido em sua frente por arcos formando varandas apazíveis. Administrado por um casal bem relacionado na cidade, o hotel oferecia espaços como o restaurante que possibilitava a interação entre a elite local, que ali se reunia, os estrangeiros e viajantes. Era um espaço sobremaneira masculino, enquanto a parte externa, onde ficava o bar agregado à “Boite”, era o profano, um local que cortava as linhas de classe e gênero, o espaço de convergência de informações políticas, econômicas e de foro íntimo. O Governador era a figura central de conversas “importantes” e as pessoas se referiam a ele com respeito, havendo certa mística em torno do seu nome⁵. Em outra alameda do hotel funcionava o Salão

⁴ O Museu Ângelo Moreira da Costa Lima, hoje dedicado à História Natural, recebeu o acervo do Museu Territorial em vista das condições precárias em que se encontrava o Forte São José de Macapá onde estivera funcionando até então. No momento presente, o antigo Museu Territorial passou a se chamar pelo mesmo nome do Forte.

⁵ Durante os anos 1970, os Governadores do Amapá eram militares da Reserva: Almirantes, Capitães de Mar e Guerra, Brigadeiros.

de Beleza, o espaço feminino por excelência, nele, dependendo do horário, era possível encontrar as senhoras de famílias tradicionais, funcionárias do Território e jovens bonitas que vinham tentar a sorte na cidade. O Macapá Hotel era um ícone da modernidade

⁶ Sobre a presença de prédios e monumentos como signos de modernidade urbana ver: SARGES, Maria de Nazaré. 2002. Memórias do “Velho Intendente” Antonio Lemos (1869-1873). Belém: Paka-Tatu.

do Amapá. Compreendê-lo era importante para ter-se uma ideia da capital de um Território Federal⁶.

Após alguns dias, chegou outro estagiário do Goeldi, que deveria se ocupar da atualização do registro das peças arqueológicas. Por decisão da direção do Museu, seguiríamos juntos para Oiapoque; antes, deveríamos nos apresentar ao Delegado da Fundação Nacional do Índio/FUNAI e recebermos a carta de recomendação para ser entregue ao dirigente da FUNAI em Oiapoque. Esse documento nos colocava sob a responsabilidade do órgão indigenista que cuidaria de nosso deslocamento na Reserva do Uaçá. A Delegacia da FUNAI em Macapá funcionava em uma casa de madeira construída no modelo do Território, cercada com varandas e janelas adornadas por venezianas móveis de madeira que permitiam a ventilação sem perder a intimidade. Eram casas típicas e marcantes em toda a cidade. A Delegacia era uma pequena amostra dos povos indígenas do Amapá, fosse por fotos que adornavam as paredes do órgão, fosse por famílias que podiam ser vistas nas varandas. A Delegacia era um território índio no espaço da cidade.

A viagem feita em um bimotor do Governo Territorial foi mais um capítulo neste trajeto em direção à fronteira. No mesmo

⁷ À época não havia linhas regulares para Oiapoque, apenas os aviões do Território e a FAB, que realizavam voos na condução, principalmente, de tropas que serviam na Colônia Militar em Clevelândia.

voou, seguiam o novo Juiz, recém-chegado do Rio de Janeiro, e o Promotor. Após uma parada para o almoço em Calçoene, seguimos para nosso destino final. Ao chegarmos ao Oiapoque, fomos recebidos por um Sargento da FAB que nos conduziu de Jeep até a cidade e nos deixou na sede da FUNAI⁷.

2. Oiapoque: um município, uma cidade de fronteira

Após apresentarmos nossas credenciais ao dirigente da FUNAI, fomos encaminhados a uma residência próxima onde passamos a noite, pois o alojamento estava recebendo famílias que haviam chegado de Caiena e regressavam às aldeias. Na manhã seguinte, foi possível ter-se uma ideia da cidade. Havia uma rua larga principal tendo no extremo mais alto a Igreja e no outro, à margem do rio, um marco com os dizeres “Aqui começa o Brasil”. Nesta rua, se localizava, além da igreja, a casa paroquial, FUNAI, Prefeitura, clube, algumas casas comerciais e as residências do governo que hospedavam os que vinham trabalhar na cidade ou estavam de passagem. A segunda rua margeava o rio cruzando em sua parte baixa a rua principal. Era a rua do porto na qual se distribuíam pequenas casas de comércio, algumas residências e bares onde funcionavam pensões mal afamadas, e de onde saíam catraias que transportavam passageiros entre Oiapoque e Saint-Georges, canoas de comerciantes locais e canoas dos índios. As transversais obedeciam a um trajeto tortuoso demonstrando a forma de ocupação do espaço urbano. O comércio aceitava o franco guianense, sendo na verdade a moeda preferida em lugar do cruzeiro brasileiro. Semelhante ao uso da moeda, as pessoas se comunicavam em patois e português.

Na rua do porto vi, pela primeira, vez algumas mulheres índias. Sempre em grupos carregando seus filhos, se faziam acompanhar de mulheres mais jovens. Era fácil identificá-las: quase todas tinham cabelos lisos e compridos, as mais velhas usavam saias longas em sua maioria estampadas lembrando as chitas, e algumas traziam um pequeno turbante similar ao usado pelas mulheres da Guiana. As mais jovens usavam vestidos inteiros sem mangas um pouco abaixo dos joelhos. Os adornos se limitavam a pequenos colares de miçangas ou pulseiras. Eram esquivas e se alguém lhes dirigia a palavra, eram as mais jovens que respondiam depois de consultar

com o olhar as mais velhas. Tempos depois percebi que, mesmo com aquelas mulheres que tive oportunidade de conhecer melhor durante o período que fiquei nas aldeias, esse conhecimento prévio não era garantia de serem efusivas ao me encontrarem. A discrição diante de estranhos era a norma social.

3. Saindo para a Reserva: o encontro com os Galibi, Karipúna e Palikur

Aguardamos mais um dia a chegada do Chefe de Posto do Encruzo. Viajamos no barco da FUNAI, uma pequena lancha de ferro que seguiu abarrotada de mercadorias e material de construção. Descemos o rio Oiapoque e durante o percurso contornamos o redemoinho que os moradores locais chamavam de “Morna”, a Ilha da “Diaba Velha”, uma ilhota escarpada onde vivia uma famosa

⁸ Localizada ao norte do Amapá, essa extensão de terras com 470.160 hectares se caracteriza pela presença de campos alagados e tesos nos quais se encontram grande parte das aldeias. Estes povos mantêm historicamente relações comerciais, familiares e culturais entre si, apesar das diferenças particulares e dos conflitos em um passado longínquo presente na memória através da identificação de locais de significado histórico, relatos de guerras, de acontecimentos familiares, cantos e mitos. O creole ou kheuol é a língua de contato entre esses povos, enquanto o português é falado com os brasileiros. Os Palikur conservam a língua original.

vodunsi, temida e respeitada tanto por brasileiros quanto guianenses. Avistamos a cidade de Saint-Georges, a bandeira francesa tremulando, e depois entramos pelo Uaçá com suas águas barrentas até alcançar o local de destino. O Posto Indígena do Encruzo na confluência dos rios Uaçá e Curipi, fundado pelo Serviço de Proteção ao Índio/SPI em 1941, a porta de entrada das terras dos índios, estava deixando de ser o único posto de vigilância da Reserva do Uaçá⁸ pois estavam sendo inaugurados Postos Indígenas nas áreas dos Galibi e Palikur. Permanecemos dois dias no Encruzo, um lugar à primeira vista inóspito, pois ficava sobre o mangue, sofrendo a ação do fenômeno das pororocas. Construído em madeira sobre altos pilotis, o Posto abrigava, além da residência

do Chefe de Posto, outras casas ocupadas por famílias indígenas que prestavam serviço ao Posto; as que estavam desocupadas serviam de pousada aos viajantes brancos e índios ou de depósito de mercadorias⁹.

Prosseguimos o restante da viagem de voadeira. Visitamos inicialmente a aldeia dos Galibi do Kumaruman no rio Uaçá, à época a maior aldeia existente com aproximadamente 800 pessoas. Depois entramos no rio Urucauá e visitamos a aldeia Kumenê dos Palikur, além de outras menores, e finalizamos a viagem na aldeia Santa Isabel dos Karipúna, no rio Curipi. Com o término da viagem de apresentação aos caciques dos povos do Uaçá, iniciei o trabalho de recolhimento de informações seguindo o roteiro sugerido pelo guia de campo usado à época, “Notes and Queries”¹⁰, e as sugestões de Arnaud, o que significava conversar com os caciques, membros do conselho, curadores, caçadores e outros. Perseguindo o universo masculino não me dei conta inicialmente da presença das mulheres.

⁹ Sobre o Posto de Encruzo: ARNAUD, Expedito. 1989. Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira. In. O Índio e a Expansão Nacional. Belém: CEJUP. p. 87-123. 485 p.

¹⁰ Notes and Queries on Anthropology, era o guia de campo básico para o aprendiz de Antropologia. Organizado pelo Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland; British Association for the Advancement of Science, e publicado pela Routledge and K. Paul, London.

4. Onde Estavam as Mulheres?

No mundo da antropologia, a postulante era apresentada aos pais fundadores e daí percorria as diferentes linhagens dos que construíram a ciência se deparando poucas vezes com figuras femininas de porte como Ruth Benedict, Margareth Mead, Lucy Mair, Audrey Richards ou Mary Douglas, para citar as mais conhecidas à época. As referências sobre o feminino estavam ligadas ao espaço doméstico, ao sagrado, enquanto os assuntos que envolviam decisões de abrangência do coletivo pareciam ser do âmbito masculino. Sendo iniciante, a inexperiência depôs contra

mim me impedindo de ver o universo feminino com suas tarefas, afazeres domésticos, próximas de meu familiar.

Nas visitas às famílias, a conversa era sempre com o dono da casa, pois em sua maioria falavam português. Comecei a observar que as mulheres estavam sempre por perto, cozinhando, tecendo um cesto ou peneira, as mais jovens cuidando das crianças pequenas, enfim, estavam sempre ocupadas com alguma coisa. Havia diferenças de um grupo para outro, mas havia uma unidade. À época senti maior dificuldade com os Palikur devido ao embargo da língua, apesar de ter elaborado um pequeno vocabulário com a ajuda dos professores que estavam dando aulas na escola. Sem dúvida, foi por intermédio deles que cheguei às mulheres. Nessa época, os professores eram recrutados em Macapá e a Secretaria de Educação dava preferência a casais com ou sem filhos. Sendo um casal, os professores eram mais bem aceitos nas aldeias e a professora podia realizar outras atividades além das aulas, por exemplo, ensinar a costurar, fazer crochê ou um bolo. Indo à casa dos professores, percebi que eles costumavam ser visitados após o retorno da roça e no domingo quando não havia aula. Em grupo, as mulheres chegavam com

¹¹ Em Kumaruman (aldeia Galibi) havia casas no modelo dos “brancos” implantados pelo SPI, com paredes, janelas, portas e cobertas com cavaco. As demais eram casas altas com assoalho de madeira ou buriiti, sem paredes, cobertas de palhas.

suas crianças e sentavam no assoalho na beira da casa. Nestas aldeias, as casas eram altas¹¹, desprovidas de paredes, e as divisórias feitas pelos mosquiteiros chamados “quartos”, confeccionados em tecidos encorpados que garantiam a intimidade e também evitavam os mosquitos chamados “pragas”, que durante o verão tornavam a vida insuportável. Os “brancos” construíam um quarto com paredes

de palha ou madeira, provido com porta. Além de ser quarto de dormir, nele guardavam seus pertences; o resto da casa era similar às casas indígenas.

Durante essas visitas, era educado servir café com tapioca ou bolachas- uma boa estratégia para iniciar uma conversa. Eu percebia que os professores “quebravam o gelo” com maior facilidade, entendi mais tarde que enquanto eles tinham um lugar definido na vida social eu ainda não estava encaixada; precisavam entender o que eu era e o que estava fazendo ali. Tendo em vista serem povos diferentes, eu tinha pela frente uma longa conquista. Além disso, era jovem e solteira; estava em uma situação que na constelação social dos mesmos ainda não deveria me pronunciar em público, mas por ser “branca” e ser do governo podia romper barreiras sociais. Atos simples como lavar roupa, tomar banho no rio, fazer uma visita a uma família, se apresentaram como momentos de aprendizagem e convívio social com as mulheres adultas, visto que até então, em cada aldeia que permaneci, eu estivera acompanhada apenas por crianças que me ensinavam sobre as melhores iscas e locais de pesca, ou reconhecer quando algum incauto peixinho havia mordido minha isca.

Quando em companhia das mulheres, eu treinava meu “creole” ou palikur auxiliada quase sempre por uma jovem. As jovens costumavam me perguntar sobre namoro, casamento e afetos em geral; com as mais velhas minha conversa seguia em direção aos assuntos sérios como os tempos antigos e suas impressões sobre as mudanças que estavam observando, mas não deixavam de perguntar por que eu ainda não tinha minha própria família¹². Quando as mais velhas percebiam que já era possível entender algo mais profundo, então poderia esperar um convite para acompanhá-las à roça. A roça era o lugar da família onde as mulheres pareciam se sentir muito à vontade. Enquanto faziam a limpeza arrancando ervas daninhas, conversavam, riam, faziam chistes uma com as outras,

¹² Em vista de o meu palikur ser insuficiente, as conversas com as mulheres mais velhas eram difíceis, pois eu precisava sempre da ajuda de uma tradutora. As que tinham certo conhecimento de português eram jovens e algumas ainda solteiras, muitas vezes a tradução era feita para o creole para que eu pudesse entender.

indagavam sobre a minha condição de mulher sem uma referência masculina, sem filhos. Participando do trabalho na roça, podiam ensinar as tarefas do mundo feminino e nas horas de descanso conversar sobre situações como gravidez, parto, anticoncepcionais, cuidados com a criança, preparo de alimentos e de alguns remédios; por outro lado, algumas histórias e cantos não podiam ser ensinados naquele espaço porque as colocava em perigo perante os espíritos da floresta. Nestes momentos, enquanto a mulher mais velha falava as outras ouviam em silêncio, só interferindo no final para complementar a informação ou perguntar como era feito, ou se existia a mesma situação entre os brancos.

Ajudar na roça a convite das mulheres foi um dos momentos em que pude observar melhor a família, como se relacionavam, distribuíam tarefas entre si, o lugar da mãe, o cuidado inclusive comigo, pois logo designaram uma jovem como acompanhante, a maneira como me foram atribuindo tarefas como transportar macaxeira em pequenos jamaxis, pois eu não estava habituada a carregar peso, atitudes que possibilitaram a compreensão dos papéis sociais no seio familiar, das regras e valores. Desde o momento da saída da aldeia em direção à roça, as mulheres tinham papel fundamental na manutenção da ordem, fosse ao preparar o desjejum rápido, em separar a farinha que seria consumida, arrumar as redes das crianças pequenas, reunir suas crias, cachorros, papagaios ou

¹³ Chamada khabe em creole e pawkayga em palikur pode se localizar nas roças e também nas aldeias.

mesmo um macaquinho. A casa de farinha¹³, usualmente próxima a um curso d'água, poderia servir em alguns períodos como casa de verão na qual a família desfrutava de água e alimento, fosse pela presença de peixes ou de caça, sem que os homens tivessem necessidade de percorrer longas distâncias.

O aprendizado se fazia de acordo com a idade do indivíduo, portanto, miniaturas dos utensílios usados na produção da farinha de mandioca eram os brinquedos das crianças: abanos, cabaças,

peneiras, tipitis, além de pequenos arcos e flechas. A conversa da mãe com os filhos pequenos na língua do grupo era uma garantia de continuidade do idioma materno diante do avanço do uso da língua portuguesa, como disse uma mulher Karipúna: “É isto que eu falo e nisto me criei”. Entre os Palikur, o português era mais conhecido pelos homens, em função do comércio com os brancos, e crianças, pela presença da escola. Além disso, alguns sabiam ler em língua nativa, em razão da vinda de missionários americanos do Summer Institute of Linguistics/SIL que estiveram traduzindo a Bíblia na língua desse povo¹⁴. Sendo a oratória para os Palikur um valor positivo, era respeitada a pessoa que sabia falar bem a própria língua e se comunicar em creole ou português. Em família, falavam apenas palikur.

As mulheres expressavam preocupação com as novidades que estavam chegando, por exemplo, o que era considerado importante: saber ler, escrever, ser instruído nas coisas do branco. Compartilhando a mesma opinião, uma mulher Galibi disse que as crianças na aldeia só aprendiam “trabalhar, remar, fazer canoa, abrir uma rocinha, pegar um peixe com a mão [...] e isso passa a não ter valor”. Conviver com o novo sem destruir o antigo era um dos dilemas dos povos do Uaçá, naquele início dos anos setenta.

O trabalho na roça e as festas para os Galibi e Karipúna ocupavam um lugar especial na vida social. O trabalho na roça assumia uma dimensão diferente quando se tratava do plantio feito no início do verão. Para essa tarefa, o dono da roça organizava o mutirão denominado “convidado” ou “maiuhi” (em creole) para o qual acorriam os membros da família extensa. Para isso, os homens saíam para pescar, as mulheres traziam as batatas e frutas

¹⁴ No decorrer dos anos 1960, missionários americanos de tradição pentecostal e batista estiveram estudando a língua palikur. O casal Harold e Diana Green, do Summer Institute of Linguistics/SIL, hoje Sociedade Linguística Internacional, traduziu a Bíblia para o palikur, bem como produziram cartilhas sobre vários temas do cotidiano palikur, fauna e flora do rio Urucaúá. No momento presente, a linguista Simoni Valadares prossegue o estudo da língua palikur para sua tese de doutorado na Universidade do Novo México/USA.

para fazer o caxiri, assavam o peixe ou alguma caça, enquanto os homens preparavam os cigarros feitos de tauari. O plantio obedecia a uma dinâmica que estipulava o que os solteiros e casados deviam fazer – esta ordem ficava clara no momento em que se iniciava o plantio. Os homens mais velhos arrumavam os pedaços de caule de mandioca que seriam plantados, os mais jovens faziam as covas, as mulheres jovens distribuíam os caules nas covas e as mulheres casadas plantavam. Era uma mistura de trabalho e diversão, pois trabalhavam, comiam, bebiam caxiri, fumavam, cantavam; as crianças ajudavam e brincavam.

Sobre o papel das mulheres no trabalho da roça entre os Palikur, Recendiz observou que durante o plantio a presença feminina é revelada de modo especial. Em seus termos:

[...] son las mujeres quienes realizan de manera especial el transplante de mandioca, porque las costumbres y la mítica han hecho creer que las mujeres, la fertilidad y las deidades la han designado para realizar esta tarea” (RECENDIZ, 2000, p. 63).

As “cantigas de trabalho” eram puxadas geralmente por um velho que marcava o som com a batida de um maracá, enquanto os trabalhadores intensificavam o serviço à medida que o ritmo se tornava mais intenso.

Havia as festas “de branco” com o uso de som e fitas casete; as religiosas como a Festa do Divino, festejada entre os Karipúna;

e o Turé realizado, principalmente no verão em noites de luar, pelos Galibi e Karipuna. O Turé era a festa da qual participavam os seres da floresta, os caruanas, portanto, exigia a presença de um pajé que liderava todo o trabalho¹⁵. Em Kumaruman, aldeia dos Galibi, vivia um pajé Palikur chamado Ukuratê, que organizava um Turé para o qual acorriam várias famílias. A

¹⁵ Antonella Tassinari discorre sobre as festas em sua tese de doutoramento: *Contribuição à história e a etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia Social/FFLCH/USP/São Paulo, 1998.

organização desta festa envolvia o trabalho de muitas pessoas. Os homens preparavam os mastros que seriam levantados no local da festa, confeccionavam os bancos representando a cobra grande e outros espíritos, pintavam os mastros e bancos correspondentes a esses espíritos, faziam os chapéus e demais adornos de cabeça, além de longos colares de sementes decorados com penas e usados de tal forma cruzados no corpo, favorecendo um efeito visual bonito. As mulheres se ocupavam da preparação do caxiri depositados em grandes potes de cerâmica fabricados pelos Palikur, enquanto os homens produziam as flautas feitas em taquara. No momento da festa, as moças adornadas com coroas de penas serviam o caxiri em grandes cuias que passavam pelos presentes sentados nos bancos esculpido sob a forma de animais que representavam os espíritos.

Dançando aos pares homens, mulheres e algumas vezes crianças maiores atravessavam a noite homenageando os espíritos e pedindo ajuda¹⁶.

O poder e autoridade das mulheres eram sutis. Observei melhor entre as Palikur a sutileza do olhar, característica que se revelava quando a família pretendia vender algum artesanato como colares, anéis ou alguma escultura. A negociação era feita pelo marido, mas se algo a desagradava, um olhar era suficiente para que a transação não se realizasse. Alguns maridos, quando interpelados sobre algo que se desejasse comprar, apenas transmitiam o recado à mulher e ela dava o preço; o regateio era considerado descortês. Sobre o poder das mulheres, Artionka Capiberibe comenta que a manifestação pública entre as mulheres Palikur é rara. No entanto, isso não as impede de participar das reuniões e emitir opinião quando necessária. Elas se posicionam atrás dos maridos e expressam, em voz baixa, as próprias reivindicações, conseguindo, conforme a autora, “exercer um controle doméstico

¹⁶ Os Palikur não realizavam mais festas por serem evangélicos, no entanto, informaram que no passado, além das festas de encerramento de luto como “Festa do Corte de Cabelo”, havia Turés aplicados à resolução de problemas como a tristeza e questões envolvendo afetos.

do sistema político”. Em alguns casos conseguem instituir ou destituir uma chefia (CAPIBERIBE, 2001, p. 74).

O zelo pelas tradições expressava a autoridade das mulheres. Isso ocorria em situações de crise, por exemplo, decidir se era possível o casamento entre jovens. No caso dos Palikur, essa questão era resolvida pelas mulheres que, nestas ocasiões, recitavam as genealogias para ver se não havia incompatibilidade de casamento, uma vez que não era aceito casar dentro do mesmo clã, que eles

¹⁷ Sobre os clãs Palikur ver: Capiberibe, Artionka. 2001. *Os Palikur e Cristianismo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: UNICAMP; Recendiz, Nicanor R. 2000. *Escolarización y Cultura. um estudio antropológico de los Palikur del Bajo Uaçá, Brasil*. Tesis de Doctorado en Antropologia Social. Mexico: Universidad Iberoamericana; Assis, Eneida; Bacheaga, Adão; Moraes, Marco A. V. 1996. *Os Palikur: o povo do rio do meio*. In: Assis, Eneida (Org.). *Educação Indígena na Amazônia: experiências e perspectivas*. Belém: UNAMAZ/UFPA.

chamam de nação. O problema era solucionado após a discussão em uma assembleia convocada às pressas, na qual os dois grupos familiares do rapaz e da moça eram informados de que não havia ultraje, portanto, reconhecidos como um novo casal. O genro se mudava para a casa do sogro a quem deveria respeito mais do que ao próprio pai, e para quem iria contribuir com o que produzisse a partir daquela data¹⁷.

Concluo relatando um fato ocorrido quando eu estava na aldeia Kumenê, que os Palikur chamavam nessa época, em tom de brincadeira, de “cidade”. Certa vez, deixei cair minha sombrinha e dei conta de que a havia perdido alguns dias depois. Quando comecei procurá-la, algumas mulheres disseram onde estava. Estranhei alguém não a ter trazido para mim. Demorei entender que o senso de honestidade não lhes permitia. Certamente eu lembraria o caminho que havia feito e a encontraria.

REFERÊNCIAS

ARNAUD, Expedito. “Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira”. In: *O índio e a expansão nacional*. Belém: CEJUP, 1989, p. 87-123.

ASSIS, E. C. *Escola indígena: uma ‘frente ideológica?’*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: UNB, 1981.

ASSIS, Eneida; BACHEGA, Adão; MORAES, Marco A. V. “Os Palikur: o povo do rio do meio”. In: ASSIS, Eneida (Org.). *Educação indígena na Amazônia: experiências e perspectivas*. Belém: UNAMAZ/UFPA, 1996.

BAMBERGER, J. *Environment and cultural classification: a study of the northern Kayapó*. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade de Harvard, 1967.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela G. *Os Palikur e cristianismo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: UNICAMP, 2001.

COSTA, Albertina O; BARROSO, Carmen; SARTI, Cynthia. Pesquisa sobre a mulher no Brasil. *Caderno de Pesquisa*, São Paulo (54): 5-15, agosto, 1985.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikuro. *Estudos Feministas*, v. 4, n. 1. Rio de Janeiro: IFCH/UFRJ/PPCIS/UERJ, 1996, p. 35-54.

HEILBORN, Maria Luíza. Gênero e Condição Feminina: uma abordagem antropológica. In: **Mulher e políticas públicas**. Rio de Janeiro: IBAM e UNICEF, 1991. p. 23-38.

LASMAR, Cristiane. Antropologia do gênero nas décadas de 70 e 80: questões e debates. *Revista Teoria e Sociedade* 2. Belo Horizonte: UFMG, 75-110. 1997.

LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*, (3), p. 85-115.1994. (<http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch>) acessado em 06.04.2012.

MC CALLUM, Cecilia. Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu. In: HARVEY, P & GOW, P. (eds). *Sex and violence: issues in representation and experience*. London: Routledge, 1994.

RECENDIZ, Nicanor R. *Escolarización y cultura: um estudio antropológico de los Palikur del Bajo Uaçá, Brasil*. Tesis de Doctorado en Antropologia Social. Mexico: Universidad Iberoamericana, 2000.

SARGES, Maria de Nazaré. *Memórias do “Velho Intendente” Antonio Lemos (1869-1873)*. Belém: Paka-Tatu, 2002.

TASSINARI, Antonella. *Contribuição à história e a etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia Social/FFLCH/USP/São Paulo, 1998.