



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

**MULHERES INDÍGENAS XERENTES: NARRATIVAS CULTURAIS E
CONSTRUÇÃO DIALÓGICA DA IDENTIDADE**

Thirza Reis Sifuentes

Brasília, Junho de 2007



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

**MULHERES INDÍGENAS XERENTES: NARRATIVAS CULTURAIS E
CONSTRUÇÃO DIALÓGICA DA IDENTIDADE**

Por

Thirza Reis Sifuentes

**Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de Brasília, como requisito
parcial à obtenção do título de Mestre em
Psicologia, área de concentração Desenvolvimento
em Contexto Sociocultural.**

ORIENTADOR(a): PROF(a). Dr(a). Maria Cláudia Santos Lopes de Oliveira

Brasília, Junho de 2007

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APROVADA PELA SEGUINTE BANCA

EXAMINADORA:

Prof(a). Dr(a). Maria Cláudia Santos Lopes de Oliveira – Presidente

Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília

Prof(a). Dr(a). Ângela Maria Cristina Uchoa de Abreu Branco – Membro

Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília

Prof(a). Dr(a). Rita Laura Segato de Carvalho – Membro

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília

Prof(a). Dr(a). Ana Lúcia Galinkin – Suplente

Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília

Brasília, Junho de 2007

**Dedico este trabalho aos meus pais,
pelo despertar da sede de aprender.
Ao meu marido,
pela vida compartilhada e pela essencialidade.
A todos os xerentes,
especialmente as mulheres,
pelas histórias e boas conversas.**

Agradecimentos

Durante estes dois últimos anos, muitas foram as pessoas que passaram em meu caminho, deixando-me muitos aprendizados e alegrias. Sei que nesta pequena seção não conseguirei fazer jus a todas elas, mas desejo expressar meus sinceros agradecimentos como pequena prova do meu afeto e como reconhecimento.

Primeiramente, agradeço ao meu Deus, que esteve sempre comigo, orientando minhas escolhas, possibilitando-me desfrutar a vida.

Aos meus amados pais, Homero e Liana Reis, pelo primeiro amor e dedicação. Agradeço-lhes o incentivo incomensurável desde o berço; por vibrarem comigo a cada nova conquista e por me darem sempre colo nos momentos mais difíceis; por terem despertado em mim o desejo de conhecer e estudar, de descobrir coisas novas e de me esforçar; por serem meu porto seguro e meu modelo de vida. Devo a vocês tudo o que sou!

Ao meu grande amor Daniel Sifuentes. Comecei esta jornada de mestrado como sua namorada. Hoje, concluo-a como sua esposa. Incentivou-me durante todo o percurso, nos momentos de tranquilidade e desfrute e nos momentos de enlouquecimento total, sempre ao meu lado. Tem grande influência na conclusão deste projeto. Deu-me apoio, acalmou-me... foi e é meu grande companheiro. A você, mouou... todo o meu amor!

Agradeço também aos meus lindos irmãos, Judah e Lícia, aos cunhados, Raquel Reis, Filipe, Vitor e Bruno, e a concunhada Raquel Rosas o incentivo, a preocupação e a compreensão quando, muitas vezes, estive longe por causa da dissertação.

Agradeço aos meus avós, Natan e Maria Júlia, o patrocínio durante vários momentos de minha vida acadêmica, por estarem sempre prontos a me ajudar no que fosse preciso e pelos conselhos sábios. Agradeço à minha amada vó Lucília (*in memoriam*), que mesmo não estando mais entre nós, deixou grande saudade pelas boas conversas e pela sabedoria e simplicidade com que sempre encarou a vida.

Ao meu sogro querido, Wagner, pela força vinda lá de Belo Horizonte. Pelas suas palavras de carinho e de aconchego, quando minha sensação era de desalento.

Agradeço também a minha sogrinha, Ione, pelo bom humor e pela leveza com que, mesmo sem saber, muitas vezes me fez olhar a vida com mais tranquilidade.

Agradeço especialmente à minha grande orientadora e professora Maria Cláudia Santos Lopes de Oliveira. Não sei como teria concluído este projeto sem suas intervenções, sugestões e comentários. Foi uma experiência maravilhosa ser sua aluna, não apenas pela impecabilidade com

que orienta e pela forma como se dedica aos seus alunos e trabalho, mas principalmente pela sua vida e pela pessoa que é. Sou uma grande fã!

Meu muito obrigado às minhas companheiras de vida acadêmica: Adriana Camilo, Ana Flávia Madureira, Jaqueline Marangoni, Luciana Campolina e Tatiana Yokoy, pelas ávidas discussões teóricas, pelas dicas e dúvidas compartilhadas. À Lu também agradeço a leitura de alguns esboços e as complementações. Ajudaram-me muito.

Reconheço o trabalho de minha assistente de pesquisa Greisy Gonzalez, na transcrição de parte das gravações e na motivação.

Sou grata à professora Dra. Ana Lúcia Galinkin pela contribuição na minha formação acadêmica, por ser minha supervisora de estágio em docência e por ser uma pessoa encantadora e acessível. Aprendi muito em suas aulas e nos os almoços regados a samba. Agradeço também ao professor Dr. Cláudio Torres as boas discussões sobre gênero e identidade, e à professora Dra. Dora Dessen os caminhos teóricos e metodológicos indicados ao longo do mestrado.

Devo ao professor Dr. Jaan Valsiner a boa conversa, a simplicidade e a motivação em um momento decisório.

Agradeço à Illa Guimarães a amizade e por ter sido a primeira pessoa a me falar sobre o universo xerente, convidando-me a conhecê-los.

Ao amigo Edward Luz e a Simone de Jesus, Miriam de Jesus e Rosinha a calorosa hospitalidade durante minhas viagens à Tocantins.

Agradeço especialmente à Illa e ao Edward as boas conversas, sempre elucidativas, sobre os xerente, que me apontaram pistas e me permitiram tornar claro, por meio de nossos diálogos, aquilo que eu começava a esboçar como objeto de pesquisa.

Devo ao Pastor Rinaldo de Mattos informações preciosas a respeito da língua, cultura e conformações estruturais do povo xerente. Sou imensamente grata pela simpatia e pela disponibilidade em conversar comigo, tirar dúvidas e me contar as histórias desse povo.

Gostaria de agradecer à minha sócia e grande amiga Marília Márcia Pereira e aos nossos pacientes, que entenderam minha ausência e estiveram sempre na torcida. Pelos mesmos motivos, agradeço também à Sabrina e ao Nakai. Obrigada pelas boas conversas e pelos *coaches*!

Meu muito obrigado às Almofadinhas e às Mininas IPP pelas orações e por terem acompanhado este processo desde o princípio junto comigo. Vocês têm grande parte na finalização desta etapa!

Agradeço a minhas grandes amigas Nina Madsen e Joana Chagas as calorosas conversas sobre gênero e feminismo e pelo compartilhamento de vida. À Nina agradeço também a leitura crítica dos esboços, as sugestões e revisões.

A todos os meus grandes amigos e amigas: Antonio Henrique e Tati Lemos, Nívea e Jr., Mariana e Léo, Ju e Cris, que estiveram comigo ao longo desta e de outras histórias, dando-me força e motivação, meu sincero reconhecimento pela amizade, pelo tempo juntos e pela compreensão da minha ausência, nos momentos de maior dedicação à pesquisa.

Ao pessoal do Instituto de Psicologia, Basílio, Fabio, Luiz e todos os outros que sempre foram atenciosos comigo e me ajudaram da melhor forma possível nos aspectos burocráticos.

À banca examinadora pela disposição, leitura e comentários acerca deste trabalho.

Por fim, agradeço a toda a comunidade xerente, especialmente as mulheres. Sou grata pela forma sempre receptiva e atenciosa com que me receberam e me acolheram entre os seus.

A todos, o meu singelo agradecimento.

*“A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade.
Mesmo se está maltratada.
Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem.
E o mais puro ensinamento dos velhos, dos anciãos,
parte da sabedoria, da verdade e do amor.
Bonito é florir no meio de ensinamentos impostos pelo poder.
Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade.
Bonito é sorrir ou amar,
quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma!
Bonito é poder dizer sim e avançar.
Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada.
Bonito é renascer todos os dias.
Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo”.*

Eliane Potiguara

*(Índia Potiguara Fundadora e Diretora-Executiva do Grumin/
Rede de Comunicação Indígena sobre Gênero e Direitos.
É Professora, Socióloga, Militante e Escritora).*

Resumo

Grande parte dos estudos hoje disponíveis, que abordam a relação entre gênero, identidade e cultura, refere-se às sociedades urbanizadas. Grupamentos que se caracterizam por outro de tipo de organização e contexto de vida, como os indígenas, permanecem praticamente fora do escopo das investigações, especialmente na Psicologia. Sendo o presente estudo apoiado na abordagem dialógica dos fenômenos psicológicos, concebe-se o desenvolvimento do *self* e da identidade como fenômeno relacional que apresenta uma face intrapessoal e outra interpessoal, entendendo que essas faces concorrem para a construção de um senso de si coerente, ao longo do tempo. Este trabalho busca contribuir para reverter o cenário acima delineado, investigando como mulheres da comunidade indígena xerente, situada ao norte de Tocantins, posicionam-se sobre a construção de sua identidade e condição feminina, em narrativas sobre suas histórias pessoais e acerca das transformações da cultura de seu povo. Os xerentes passaram a ter contato com elementos da cultura “branca”, trazidos especialmente por missões evangelizadoras, há cerca de 200 anos. Hoje, os sistemas semióticos em que se inserem as atividades e valores sociais do grupo aglutinam elementos das duas esferas culturais, caracterizando a cultura xerente como cultura híbrida, em transformação. Participaram da pesquisa, de modo particular, seis mulheres dessa comunidade, com idades de 34 a 48 anos. Foram realizadas observações em contexto e entrevistas narrativas episódicas, que exploraram temas relativos à história cultural (mitos e ritos), ao casamento, ao trabalho, à educação, ao consumo e às perspectivas futuras do grupo a partir das vozes das mulheres. As narrativas das mulheres e os registros de observação foram analisados a partir das “zonas de sentido” identificadas e das vozes que emergiram do diálogo entre pesquisadora e participantes de pesquisa. Os resultados apontam que o processo de construção das identidades e posicionamentos de *self* das mulheres xerentes assume contornos particulares, no limiar entre as marcas culturais a que estão expostas. De um lado, fatores como a maior escolarização e a assunção de novos papéis políticos, no trabalho, na economia familiar e na relação com o consumo abrem novas zonas de possibilidades para a condição feminina, ao mesmo tempo em que a condição masculina se fragiliza, quando problemas como o desemprego e o alcoolismo passam a afetar os homens do grupo. Essas novas possibilidades, por outro lado, convivem com a reafirmação de posições de gênero bastante tradicionais no discurso das mulheres, no qual os papéis masculinos mais tradicionais são reafirmados, na mesma proporção em que a crescente importância das mulheres na organização social e política presente do grupo tende a ser minorada. Identificam-se potencialidades e desdobramentos futuros deste trabalho, que fornecem uma contribuição à compreensão mais acurada da relação entre aspectos sociais e subjetivos da identidade, das questões de gênero e dos posicionamentos de *self* em culturas não-hegemônicas; para a maior aproximação entre a psicologia e o contexto sociocultural indígena brasileiro; e a ampliação da compreensão acerca das questões de gênero fora dos centros urbanos.

Palavras-chave: mulheres indígenas; gênero; identidade; *self* dialógico; culturas híbridas.

Abstract

Great part of the available studies that approach the relationship between gender, identity and culture refer solely to urban societies. Groups characterized by other forms of organization and life context, such as the indigenous societies, remain nearly out of the target of researchers, especially in Psychology. The present study is grounded on the dialogical perspective in the approach of psychological phenomena. In this perspective, the development of the self and identity is conceived as a relational construction in which intra and interpersonal aspects are involved. These aspects concur for the construction of a coherent sense of self, throughout lifetime. This work aims to contribute to overlap some of the inquiries above described. It investigates how women from the Sherente indigenous community – situated in the north of Tocantins – position themselves regard to the construction of their identity and feminine condition, while narrating their personal stories and stories about the cultural transformations that they took part of. The Sherente has been in touch with elements of “the white” culture for more than 200 years, especially by means of Christian missions. Now, the semiotic systems where the activities and social values of the group are inserted agglutinate elements of the two cultural spheres, characterizing the Sherente culture as a transitional hybrid culture. Specifically, six women of the Sherente community from 34 to 48 years old were participants of the research. Observations in context and narrative episodic interviews were the used methods. Through the interviews, this research explored topics related to cultural history (myths and rites), marriage, work, education, and consumption and future perspectives of the group voiced by women. The narratives of the women and the field notes (observations) were analyzed according to the “meaning zones” identified, as well as by the voices emerged in the dialogue between the researcher and the participants. The results lead to the comprehension of the Sherente women process of identity construction and self positioning as assuming particular contours in the threshold of the cultural marks they are exposed to. On one hand, factors as increasing exposure to formal education, as well as the assumption of new political and economical roles in work and family; and the relation with the consumption culture open new zones of possibilities for the feminine condition. At the same time, masculine condition tends to become weaker, when problems as unemployment and alcoholism start to affect the men of the group. These changes, on the other hand, coexist with some of the most traditional gender positions that are now and then reaffirmed in women speeches. Despite the increasing importance of women in social political organization, their positions tend to be less valued than men’s. Potentialities and future possible unfolding were identified in this work: it contributes to the understanding of the relationship between social and subjective aspects of identity, gender issues and self positioning in non-hegemonic cultures, as well as a more intimate link between psychology and Brazilian indigenous social cultural context; and lastly, it stakes for a broader comprehension of gender issues in other contexts than urban centers.

Key-words: indigenous women; gender; identity; dialogical self; hybrid cultures.

Sumário

Agradecimentos	v
Resumo	ix
Abstract	x
Lista de Tabelas	xii
Lista de Figuras	xiii
Apresentação.....	1
Do Desejo à Pesquisa: o Descobrir do Espaço de Interlocação.....	1
Fundamentação Teórica.....	5
Desenvolvimento Humano e a Construção da Identidade: Cultura, Gênero e Self Dialógico..	5
Desenvolvimento Humano, Cultura e Dialogismo	5
Culturas Não-Hegemônicas e a Relação entre Cultura e Identidade: Discutindo o Conceito de	
Aculturação e Fricções Interétnicas	12
A Construção da Categoria Analítica de Gênero	16
Identidade Cultural e Self Dialógico.....	25
Objetivos.....	37
As Bases Para as Interlocações com as Mulheres Xerente	37
Metodologia.....	39
A Construção Interpretativa das Informações da Pesquisa a Partir da Epistemologia Qualitativa	
.....	39
Observação e Entrevista Episódica: da Etnografia à Perspectiva Narrativista-Dialógica do Self.....	44
A Etnia Xerente a Partir das Vozes Etnográficas.....	49
A História do <i>Meu</i> Contato com os Xerente: As Duas Viagens Para a Reserva Indígena e o Encontro	
com as Mulheres	52
Procedimentos de Construção e Análise das Informações da Pesquisa	55
A Construção das Zonas de Sentido e Níveis de Análise.....	59
Resultados e Discussão	65
As Mulheres Indígenas e a Construção Dialógica do Self na Inter-relação Entre as Vozes e as	
Zonas de Sentido.....	65
1. A Voz Mitológica e o Conceito de Feminino do Grupo	67
2. A voz urbana: diálogo com mídia, consumo e moradia na construção de novos espaços sociais ...	79
3. A Voz do Trabalho: Mudanças nas Relações Homem - Mulher.....	84
4. Voz da Transição: o Ritual do Casamento e a Relação com a Escolarização.....	95
5. Voz Política: Preconceito e Subjetividade da Mulher <i>Akwë</i> -Xerente	114
Considerações Finais	121
Entendendo o Todo... Últimas Reflexões a Cerca da Construção Dialógica da Identidade das	
Mulheres Xerente e o Desejo de Maior Visibilidade Para Este Povo.....	121
Referências	131
Apêndice - Galeria de Fotos.....	147
Anexos.....	152

Lista de Tabelas

Tabela 01: Demonstrativo das visitas ao campo e suas características.....55

Tabela 02: Relação entre as vozes e as zonas de sentido na construção das análises.....66

Lista de Figuras

Figura 01: Dimensões de análise – do macro ao micro.....61

Figura 02: Zonas de sentido entre cultura branca e cultura de origem.....62

Apresentação

Do Desejo à Pesquisa: o Descobrir do Espaço de Interlocução

*Meu eu
 e Teu eu.
 Quantos eus somos nós?
 Eu em mim e eu em Ti
 são dois.
 Tu em mim e Tu em Ti
 são mais dois.
 Porém o meu eu são dois
 em cada Tu,
 e o Teu Tu são dois
 em cada eu.
 E assim
 quão assombroso é descobrir
 quantos eus existem em mim,
 e quantos estão em Ti!
 (Moreno, 1992)*

Esta poesia de Jacob Levi Moreno exprime com imensa exatidão o princípio que perpassa o trabalho que ora apresento. Entender quantos “eus” e “tus” nos compõem e ajudam a edificar nossa identidade, a partir de um diálogo infundável entre o eu e o tu, foi o motivo que me impulsionou ao longo da pesquisa. No caso, os “tus” que escolhi foram mulheres da comunidade indígena xerente, que vivem no norte de Tocantins entre o Rio Tocantins e o Rio Sono. Conto, a seguir, um pouco da história desta escolha e como ela se configurou.

Sempre tive o interesse de trabalhar com os povos indígenas. Encantavam-me suas formas de organização social, relações de parentesco, divisão de trabalho, rituais e mitos, a língua e as formas de se vestir, o conhecimento local, ligado à natureza e à essência.

Em 2005, tive a oportunidade de conhecer, então, a comunidade xerente. Dois grandes amigos e antropólogos, que estavam fazendo suas pesquisas de campo visando à elaboração de dissertação de mestrado em Antropologia nessa comunidade, concederam-me a oportunidade de estabelecer contato com esses índios, compartilhando e captando pistas para minha própria pesquisa de mestrado em Psicologia.

Foi uma experiência interessante, de muitos diálogos. Em um primeiro momento, a sensação que tinha era de que a realidade que presenciava me engolia. Eram muitos aspectos para observar, muitos interesses, diferenças e contrastes.

Cheguei lá com leituras prévias sobre a etnografia xerente e sobre gênero. Chamou-me atenção o fato de os interlocutores de meus parceiros antropólogos serem, em grande maioria, homens, razão pela qual a história desse povo tendia a ser conhecida a partir da ótica masculina. Fui buscar outras referências para entender se isso acontecia apenas com o povo xerente ou se representava uma característica identificada em comunidades indígenas, de forma geral. Pude constatar que essa era uma realidade mais ampla, com poucas exceções. Muitas comunidades indígenas brasileiras são marcadas por formas rudimentares de patriarcalismo, ou seja, detêm uma organização cultural centrada no masculino (Luz, 2005; Melatti, 1993; Oliveira-Reis, 1999).

A partir dessa constatação e por ter um grande interesse nos estudos de gênero, quis entender melhor a história dessa comunidade a partir de outros olhares e discursos. Por isso, busquei conhecer as histórias culturais xerentes pela voz e narrativa de suas mulheres. É possível imaginar a dificuldade que isso representou, dada a falta de costume das mulheres de fazerem uso público da palavra. Também foi difícil escutar suas histórias sem fazer prejulgamentos, sem lhes impor uma lógica etnocêntrica. Mas, na tentativa de ampliar a compreensão sobre as relações de gênero e suas formas de manifestação em uma cultura distinta, foquei-me no relativismo cultural, buscando o olhar das mulheres, as realidades por elas vividas e as histórias compartilhadas de acordo com seus sistemas de valores culturais em sua forma híbrida.

Há certa negligência dos estudos de gênero em relação às comunidades não-urbanas. Entendo que isso não ocorre propriamente por falta de interesse dos estudos feministas, mas, possivelmente, por uma dificuldade que os/as pesquisadores/as encontram (e que eu também encontrei) de compreender as relações de gênero em comunidades indígenas, por exemplo, sem arrombar as portas do relativismo cultural.

Esse problema também é encontrado nos estudos antropológicos que, pelo mesmo zelo com o relativismo, apresentam descrições dessas culturas, com as evidências incontestáveis da diversidade de visões de mundo e sistemas de valores, denunciando a dificuldade de tirar conclusões ou propor formas de intervenção.

Se investigações desse tipo são difíceis nos estudos feministas e na antropologia, elas sequer são expressas na psicologia. São pouquíssimos os estudos de psicologia indígena pelo mundo e pequena a atenção a essas populações na psicologia cultural.

Ponderando esses aspectos, encontrei a brecha na qual circunscrevo minha pesquisa. Vislumbro compreender a cultura xerente, a partir dos relatos de suas mulheres, buscando entender como elas negociam seus posicionamentos identitários e, em particular, suas identidades de gênero, em uma realidade híbrida e em transformação, caracterizada por um contato com a *cultura branca* que se intensifica há mais de 200 anos.

Nessa perspectiva e visando articular meu desejo às sugestões e questionamentos da qualitativa em psicologia, busco compreender as narrativas femininas, tanto no que diz respeito ao lugar sociocultural que as mulheres ocupam, quanto no que concerne às relações intersubjetivas e processos singulares de construção de seus *selves*. A abordagem interpretativa das narrativas e a construção de sentidos acerca delas foram os balizadores desta pesquisa. Considero também o processo dialógico, composto pelas interlocuções entre os “eus” e “tus” da pesquisadora e das mulheres entrevistadas, que é também marcado pela história do contato entre a cultura exógena (branca) e a cultura indígena e pelas dinâmicas de negociação, dominação e resistência.

É minha intenção decifrar como as mulheres indígenas dialogam com a tradição cultural, com os elementos culturais exógenos, com a própria pesquisadora e, principalmente, com elas mesmas, na organização de um senso de si coerente.

Para tanto, este trabalho se organiza da seguinte forma: o capítulo de fundamentação teórica se divide em três seções. Primeiro, argumenta a complexidade do desenvolvimento e a centralidade do sujeito em seu processo de transformação, apresentando o referencial conceitual que sustenta a pesquisa, tendo como norte o desenvolvimento das identidades de gênero feminino em uma cultura em transição. A seção 1 caracteriza os processos de desenvolvimento humano e estabelece sua relação com a perspectiva da psicologia cultural; a seção 2 tem como foco os estudos de gênero, na qual exponho a importância desses estudos para a compreensão do desenvolvimento humano, em um contexto sociocultural específico; na parte final, apresenta a relação dinâmica entre identidade, *self* e cultura, a partir das proposições de Bakhtin (1997, 1999) e Hermans (1999, 2001) a respeito do *self* dialógico, para refletir sobre os fatores que atuam no processo de desenvolvimento humano em contextos complexos. A perspectiva dialógica é tomada como um princípio de análise, o eixo transversal que interpenetra e conecta todos os temas abordados.

Em seguida, apresento o capítulo referente aos objetivos gerais e específicos que orientaram esta pesquisa. No capítulo quatro, exponho a metodologia em três partes. Em

primeiro lugar, o referencial epistemológico e metodológico que orienta a pesquisa qualitativa em psicologia e que serve de matriz para a construção do presente estudo. Depois, o contexto da pesquisa, com um relato sobre a etnia xerente apoiado em trabalhos etnográficos e no meu próprio contato com esse grupo étnico. Por fim, o detalhamento do método, com destaque para a construção dos procedimentos de coleta e análise das informações e para a perspectiva narrativista dialógica.

No capítulo 05, que aglutina os resultados e a discussão, elaboro, a partir das relações bidirecionais que estabeleci com as mulheres xerentes, as análises dos sentidos que foram construídos ao longo de nossas interações. Apresento alguns trechos de entrevistas e suas interpretações, visando pontuar que a informação nunca é um dado em si mesmo e, por isso, não deve ser considerada isoladamente. Trago os resultados e a discussão juntos para mostrar que eles realmente se constituem mutuamente, ao longo do estudo, na medida em que eu dialogava simultaneamente com as mulheres, com o referencial teórico, com a construção metodológica e com as minhas vozes internas e externas.

Por fim, as considerações finais costuram a relação destes diferentes capítulos na tentativa de construir um todo coerente e de gerar demandas de pesquisas futuras que não somente considerem como participantes integrantes das sociedades indígenas brasileiras, mas particularmente tenham as mulheres como interlocutoras.

Fundamentação Teórica

Desenvolvimento Humano e a Construção da Identidade: Cultura, Gênero e *Self* Dialógico

A abordagem do desenvolvimento humano exige considerar o sujeito, o contexto sócio-histórico e cultural que engendra o processo de construção da subjetividade. É importante ter em conta as interações interpessoais concretas e o caráter dialético que marca essas interações ao longo do tempo, para a edificação de um *self* coerente. Neste capítulo focaremos esses aspectos, evidenciando como esses fatores se inter-relacionam, considerando ainda a categoria de gênero na edificação da identidade.

Desenvolvimento Humano, Cultura e Dialogismo

O sujeito vivencia mudanças e continuidades ao longo de todo o seu processo de desenvolvimento. Tanto as mudanças quanto as continuidades são interdependentes não apenas dos diferentes momentos de vida, mas também das transformações que ocorrem na sociedade da qual o sujeito é participante (Elder, 1996; Valsiner, 1989). Como processos dinâmicos, as interações sociais levam as pessoas à constante necessidade de se reorganizar, reestruturando suas relações com o mundo, o que abre novas zonas de possibilidade para o curso do seu desenvolvimento, de forma probabilística (Gotlieb, 1996, 2003; Hinde, 1992; van Geert, 2003).

Para melhor entender as relações entre mudanças e continuidades no desenvolvimento, falamos em etapas ou estágios que se caracterizam por algumas atividades que relacionam os aspectos biopsicossociais individuais aos processos de construção sociocultural. A cada nova etapa, algumas características se mantêm, outras se transformam, gerando a possibilidade de mais um passo (Gotlieb, 1996, 2003; van Geert, 2003).

As escolhas do indivíduo são feitas dentro de certos padrões e limites, condicionadas pelos processos de construção sócio-históricos e mediadas pela cultura (Cole, 1996; Valsiner & Conolly, 2003). No curso de vida, o que os integrantes de um grupo social compreendem como infância, adolescência e demais formas de recortar o

desenvolvimento constitui exemplos de padrões desenvolvidos pelos sujeitos em suas interações reconstruídas com o ambiente.

Seguindo a orientação teórica que compreende o desenvolvimento humano ao longo do curso de vida como efeito de relações probabilísticas, os estágios são vistos como fatos sociais e psicológicos, cujas características dependem do contexto no qual se inserem os sujeitos (Ozella, 2003). Tais estágios são partes de um sistema de significados engendrados na cultura e na linguagem, que permeiam as relações e interações sociais. Por se tratarem de produtos das significações construídas nas relações humanas, os estágios não são vistos como “universais” ou “naturais” (Bruner, 1997): diferentes culturas podem vivenciá-los e significá-los de formas distintas e, ao fazê-lo, geram novas significações para as diferentes dimensões do desenvolvimento humano (Cole, 1996).

Nesse sentido, ao longo do desenvolvimento, transformações são significadas de formas distintas para cada cultura, rumo a um maior nível de complexidade tanto no plano das relações quanto no plano da maturação. Compreender os processos de desenvolvimento em sua complexidade, envolvendo no modelo aspectos do organismo e do ambiente, é tarefa desafiadora para as ciências contemporâneas (Gariépy, 1996; Gauy & Costa Junior, 2005). A natureza complexa do fenômeno do desenvolvimento humano requer a integração de diferentes campos de saberes. Encontramos respostas teóricas instigantes para esse desafio na assim chamada “Ciência do Desenvolvimento” (Magnusson & Cairns, 1996; Dessen & Costa Junior, 2005) e nos estudos de desenvolvimento orientados pela Perspectiva Histórico-Cultural. A “Ciência do Desenvolvimento” se caracteriza por um conjunto de estudos interdisciplinares e multirreferenciais que se dedicam a entender os fenômenos relacionados ao desenvolvimento humano, no curso de vida. O objetivo dessa ciência é a análise de sistemas complexos e integrados em diferentes níveis: genético, neural, comportamental e ambiental (físico, social e cultural), que interagem ao longo do tempo, traçando trajetórias probabilísticas de desenvolvimento (Gotlieb, 2003).

Uma das visões sistêmicas do desenvolvimento é expressivamente ancorada no trabalho de Bronfenbrenner e seu “Modelo Bioecológico do Desenvolvimento” (Bronfenbrenner, 1979/1996; Bronfenbrenner & Ceci, 1994; Bronfenbrenner & Morris,

1998), que considera os diferentes sistemas interrelacionados na composição do desenvolvimento humano. Bronfenbrenner e seus colaboradores arrolam Processo, Pessoa, Contexto e Tempo (modelo “PPCT”) como os elementos centrais para uma concepção mais holística e sistêmica do desenvolvimento humano.

Os componentes do modelo “PPCT” devem ser entendidos a partir das suas interligações e relações funcionais. Processo é uma noção essencial e abrange as formas particulares de interações entre a pessoa e o ambiente, denominadas *processos proximais*. É a partir dos processos proximais que ocorrem ao longo da vida do indivíduo que se dá o fenômeno do desenvolvimento humano. A natureza e a dinâmica desses processos dependem das características da “Pessoa” em desenvolvimento e do seu “Contexto” sociocultural, de acordo com os períodos de “Tempo” em que os “Processos Proximais” ocorrem (Bronfenbrenner & Morris, 1998).

É notório que a compreensão de desenvolvimento de Bronfenbrenner (1977, 1979/1996) dá ênfase aos contextos ambientais, definindo a ecologia do desenvolvimento como um sistema composto por cinco subsistemas socialmente organizados, que apóiam e circunscrevem o desenvolvimento humano. São eles: microssistema, mesossistema, exossistema, macrosistema e cronossistema.

O microssistema se refere aos padrões de atividades, papéis sociais e relações interpessoais vivenciados pelo indivíduo, em um dado ambiente, a partir de interações face a face. O mesossistema compreende a relação entre diferentes microssistemas, como a escola e a igreja, ou a família e a escola. Já o exossistema é composto por ambientes dos quais o indivíduo não participa diretamente, mas que o influenciam de forma indireta e ativa: o trabalho dos pais influencia o microssistema escola dos filhos, por exemplo. O macrosistema diz respeito ao conjunto de valores e crenças que sustentam as diferenças culturais e que geram, no indivíduo, o sentimento de pertença a determinado grupo. Por fim, o cronossistema situa todos os outros sistemas na dimensão do tempo, incluindo o tempo cronológico e discursivo (Bronfenbrenner, 1992; Bronfenbrenner & Ceci, 1994; Bronfenbrenner & Morris, 1998).

Em consonância a esses componentes, o conceito de desenvolvimento é visto como sistêmico e plural, denotando “uma reorganização que procede de maneira continuada

dentro da unidade tempo-espaço” (Bronfenbrenner citado por Polônia, Dessen & Pereira-Silva, 2005, p. 73).

Apesar da grande contribuição da perspectiva sistêmica, apresentada pelo modelo bioecológico, e de sua relevância para o estudo do desenvolvimento humano, ela não trata daquilo que acontece no universo intrapsíquico. Tem como foco os processos de desenvolvimento que operam entre os sistemas. Como o interesse deste trabalho inclui também os aspectos subjetivos (e intrapsíquicos) das pessoas, especialmente das mulheres xerentes em desenvolvimento, partimos da compreensão sistêmica do modelo bioecológico, mas com um foco ligeiramente diferente: consideramos as mulheres em desenvolvimento como “figura”, tendo como “pano de fundo” a perspectiva sistêmica e seus processos.

À medida que as pessoas se inter-relacionam, elas se modificam, construindo novas realidades e, inclusive, novos sistemas. Dessa forma, o desenvolvimento é estimulado ou inibido pelas interações que as pessoas estabelecem ao longo do tempo, em contextos socioculturais particulares, considerando os processos pelos quais essas interações são mediadas, tanto nas relações interpessoais como nas relações intrapsíquicas.

Para alicerçar essa compreensão, encontramos um paralelo interessante entre a perspectiva sistêmica de Bronfenbrenner e as perspectivas culturalistas (Cole, 1996; Cole & Cole, 2004), que se desdobram dos estudos originais da psicologia histórico-cultural soviética (Vygotsky, Luria e Leontiev). Ambas defendem que, para entender a natureza humana, é importante observá-la no processo de desenvolvimento que se dá em meio a contextos e relações sócio-históricas e culturais. A perspectiva sistêmica, alicerçada no modelo bioecológico, procura entender as interfaces entre os diferentes sistemas – fisiológico, social e cultural – que compõem o desenvolvimento. A perspectiva culturalista vê essas interfaces a partir da integralidade do sujeito e de suas ações sobre o meio. Enfatiza que é a atividade mediada – expressão herdada da psicologia histórico-cultural – em um determinado contexto, que dá elementos para melhor compreender o desenvolvimento humano (Cole, 1999). Tanto a perspectiva sistêmica quanto a psicologia cultural pressupõem a abordagem dos sujeitos a partir de suas interações, que ocorrem em contextos culturalmente marcados.

Ao relacionar essas duas perspectivas, pensamos o desenvolvimento como uma categoria de análise composta de processos e sistemas abertos, que situa determinado fenômeno a partir das suas relações com outros fenômenos (Rey, 1999). Desse modo, as mediações culturais são elementos de análise fundamentais, pois, ao mesmo tempo em que funcionam como “circunscritores” (*constrains*), são recursos para ação humana, favorecendo a construção de um sistema de atividades que contribui para promover o desenvolvimento (Cole, 1996; 1999; Valsiner, 2003).

Destacando a natureza sistêmica e dinâmica da relação entre desenvolvimento, psicologia e cultura, entendemos a cultura como algo que remete a um sistema organizado de natureza semiótica e histórica que revela o caráter dos processos psicológicos humanos em suas diversas manifestações (Cole, 1992, 1996, 1999, 2006; Valsiner, 2001). Podemos, então, compreender o desenvolvimento humano a partir do tripé cultura, pessoa e contexto, mostrando que existe uma relação imprescindível entre esses três domínios ao longo do curso de vida. Pressupomos que, independentemente do que se diga sobre a cultura, ela pertence a um contexto e se manifesta por meio das pessoas; ela também pertence à pessoa e se revela em um determinado contexto, isto é, ela se apresenta simultânea e similarmente no contexto e na pessoa (Valsiner, 2001, p.13).

Nesse sentido, elaboramos que: (1) o desenvolvimento ocorre a partir da ação dos indivíduos sobre o ambiente contextual; (2) o ambiente atua de forma a favorecer ou limitar o desenvolvimento; (3) tanto os aspectos relacionados à maturação biológica como os aspectos sociais exercem influências de igual importância sobre o desenvolvimento; (4) as mudanças no curso do desenvolvimento consideram a contribuição ativa de outras pessoas (e do outro social) na comunidade em que o indivíduo está inserido, bem como da sua participação ativa e dos seus processos de negociação de significados; (5) o desenvolvimento se baseia na história de vida cultural acumulada durante as histórias do grupo social mais amplo do qual o sujeito faz parte (Cole, 1996; Cole, 1999; Cole & Cole, 2004), dando a possibilidade a esse sujeito de manter essa história ou modificá-la, a partir da sua agência (Gone, Miller & Rappaport, 1999); e (6) o desenvolvimento transcorre na relação espaço-tempo e inclui diferentes temporalidades que os sujeitos constroem e carregam como parte de suas vivências (Bruner, 1997; Haesbaert, 2002).

Concordamos com Agier (2001), para quem a cultura é “um ‘vasto celeiro de significações’ construído pelas pessoas ao longo do tempo e do qual se utilizam de acordo com as seleções situacionais, o que pode tornar os componentes do celeiro cultural diversos e mesmo contraditórios” (p.13). A cultura, nesse sentido, é um elemento fundamental para a compreensão do desenvolvimento humano, uma vez que é pela mediação de sua atividade por símbolos e signos que uma pessoa se desenvolve.

A história sociocultural da etnia indígena xerente no Brasil, por exemplo, é marcada por essas mediações simbólicas que se dão por meio de contatos, influências, lutas, transformações e resistências relativas a outras culturas. Entre as mediações vindas de fora estão a religião cristã e os valores em torno da escolarização formal, por eles chamada *cultura branca*, que interpenetram não apenas a cultura da comunidade, mas também cada um dos seus representantes. Elas acabam por se tornar um componente importante na construção das identidades e medeiam as relações com o ambiente e com o tempo prospectivo, facilitando e limitando escolhas e orientando o desenvolvimento individual.

Segundo Valsiner (2001), “cada pessoa carrega em si a cultura da qual faz parte”, de tal modo que “cultura e pessoa se constituem mutuamente” (p. 14). A cultura é vivenciada pelas pessoas e só faz sentido quando significada e legitimada na ação individual. Cada pessoa se relaciona com a cultura de forma distinta, em decorrência de seus contextos de vida e das negociações de significados que neles ocorrem. Diferentes sistemas de atividades configuram possibilidades para a expressão e para a transformação da cultura. No Brasil, por exemplo, aquilo que aprendemos a reconhecer como a “cultura brasileira”, como uma imagem de povo pretensamente homogêneo que se desenvolve linearmente no tempo, constitui, na verdade, um conjunto de subculturas que se relacionam mediante graduações diferentes de poder. Este é um ponto ao qual voltaremos como parte da discussão das fricções interétnicas. Por ora, é importante compreender que as brechas surgidas no contexto dos processos proximais que advêm do contato entre essas subculturas engendram ressignificações e transformações mútuas.

Assim, o contexto e as mediações semióticas que compõem o “celeiro” no qual o desenvolvimento humano transcorre são de fundamental importância (Agier, 2001; Cole,

1996). A perspectiva culturalista e a psicologia sócio-histórica evidenciam o contexto sociocultural, pontuando a relação de bidirecionalidade e co-construção que engendram o indivíduo e a cultura (Branco, 2003; Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 1994; Valsiner, 2001).

Cole (1996) enfatiza que a psicologia cultural requer uma perspectiva do desenvolvimento para o estudo da natureza humana, uma vez que oferece, pelo menos teoricamente, a possibilidade de inter-relacionar, no mínimo, três níveis de análise histórica: a gênese atual, isto é, o processo vivenciado no aqui-agora; a ontogênese, desenvolvimento da pessoa ao longo do tempo, e a história-gênese, termo cunhado por Eckenberger, Krewer e Kasper (1984) para se referir à história cultural, que se manifesta simultaneamente no indivíduo e no grupo, integrando as mudanças históricas às mudanças individuais.

Existe uma relação de interdependência e co-construção entre cultura e indivíduo, que se constituem um ao outro e dependem um do outro (Moll, 2001; Toomela, 2003). A perspectiva cultural considera que o processo de desenvolvimento se dá na interface entre sujeitos imersos na cultura e a própria cultura (Brunner, 1997; Linell, 2003; Rommetveit, 1992). Há ênfase na dinâmica das interações, nas mudanças, nas tensões e na evolução, que transcorrem circunscritas pelo tempo e pelos diferentes sistemas que se interconectam (Hinde, 1997; Haesbaert, 2002). Se entendermos a relação indivíduo-cultura como bidirecional e *sine qua non* para o desenvolvimento humano (Branco & Valsiner, 2005; Valsiner, 2003), temos a chance de compreender como as mudanças históricas se integram às mudanças individuais e vice-versa.

A compreensão da inter-relação entre indivíduo-cultura, bem como a relação entre as mudanças históricas e as mudanças individuais, é fortalecida a partir das contribuições da perspectiva dialógica (Hermans, 1999, 2001; Linell, 2003; Lopes de Oliveira, 2006). Tal perspectiva enfoca a importância do contexto e das interações discursivas e dialógicas presentes nas relações sociais e nos processos comunicativos, favorecendo a compreensão do desenvolvimento e da subjetividade a partir dos atos de significação que a linguagem preconiza (Bruner, 1997). Aprofundaremos a investigação nesta perspectiva, trazendo seus objetivos mais adiante, na seção “identidade cultural e *self* dialógico”. Por ora, trataremos

da relação entre indivíduo e cultura, focalizando as relações interculturais.

Culturas não-Hegemônicas e a Relação entre Cultura e Identidade: Discutindo o Conceito de Aculturação e Fricções Interétnicas

As perspectivas sistêmicas e dialógicas do desenvolvimento humano e a psicologia cultural nos oferecem pistas interessantes para a compreensão dos processos de desenvolvimento em culturas não-hegemônicas, ou seja, aquelas cujos princípios de organização não refletem os modos típicos da organização social ocidental capitalista. É o caso da cultura xerente.

Estimamos que o contato xerente com a cultura não-indígena se deu há mais de dois séculos, quando foram identificados por um padre capuchinho (de Mattos, 1978; de Paula, 2000). A partir daí, os xerentes foram apresentados aos sistemas de valores cristãos, por meio de missões católicas e protestantes. Em meio a um convívio pacífico, eles logo começaram o processo de assimilação da língua portuguesa e de aspectos da cultura brasileira não-indígena (de Mattos, 1978). Todavia, esse convívio pacífico não os fez abandonar por completo a cultura de origem em prol da cultura exógena. Levou-os a negociar significados, antes tidos como únicos, e estabelecer uma identidade cultural e étnica composta pelo sentimento de pertencimento ao grupo de origem e de permanência ao longo do tempo. Contudo, passaram a incluir em seus processos identitários novos elementos, oriundos do contato. Esse processo não é visto apenas entre os xerentes, mas em diversas culturas tidas como minoritárias e periféricas no processo de globalização (Bhatia & Ran, 2001; Chaudhary & Sriram, 2001; Garcia da Silva & Narico, 2006).

São exemplos de culturas não-hegemônicas: as diversas etnias indígenas no Brasil (ver trabalhos: Cohn, 2001; Garcia da Silva & Narico, 2006; Grubits, Darrault-Harris & Pedroso, 2005; Massini, 2003; Melatti, 1993; Ramos, 1995; Ribeiro, 1970; Vietta, 1997 entre outros); as culturas representadas por imigrantes (Canclini, 2003; Corsini, 2006; Hall, 2000; Siqueira, 2005); a cultura negra (Agier, 2001; Hofbauer, 1997; 2003; Guimarães, 1997; 1999; 2002), entre outras tantas. É interessante notar que, em certos contextos, a cultura reconhecida como de minoria não representa menor proporção de habitantes, mas a minoria simbólica, constituída como efeito de relações de poder

(Canclini, 1997; 2003; Hall, 2001; Agier, 2001). Ou seja, dentro do modelo capitalista vigente, a “maioria” branca e anglo-saxã detém o poder, enquanto os outros grupos são considerados periféricos e subordinados.

Se nos aprofundarmos no estudo das relações entre culturas hegemônicas e não-hegemônicas, encontraremos, em suas bases, a relação indivíduo-cultura. Essa relação é constituída por formas de mediação semiótica que se editam em cada contexto e nos processos de comunicação (Bruner, 1997; Cole, 1996; Jahoda, 2003). É a partir das negociações entre culturas e indivíduos que temos a chance de compreender as relações entre as culturas e suas tensões, contradições e, eminentemente, lutas de poder (Bhatia & Ran, 2001; Chaudhary & Sriram, 2001; Garcia da Silva & Narico, 2006).

Cada cultura se compõe de redes de significações e símbolos que são apropriadas pelas pessoas, conforme o modo como elas participam da cultura. Essas redes são compostas por elementos da tradição, dos ritos e mitos, das relações de gênero, das mídias, dos processos comunicativos e metacomunicativos, e consideram as formas de comunicação verbais e não-verbais. Englobam ainda aspectos como a entonação e o humor, aqueles chistes que só participantes da mesma rede são capazes de captar (Branco & Valsiner, 2005). Essas redes simbólicas e as práticas sociais que delas derivam oferecem norteadores e “circunscritores” (*constrains*) do desenvolvimento humano (Branco, 2003; Branco & Valsiner, 2004), apontando para padrões comportamentais que devem ser exibidos pelos representantes da cultura (Dessen, 2005). À medida que diferentes culturas se relacionam, essas redes simbólicas se modificam, passando a sofrer novas mediações semióticas; os membros do grupo, sujeitos a essas mediações, passam a negociar novos posicionamentos de *self* e caminhos de desenvolvimento, em meio às diferenças e tensões que daí emergem.

A perspectiva dialógica, nesse sentido, constitui um aspecto fundamental, pois focaliza os indivíduos inseridos nessas redes de relações semióticas, considerando a dialética e a complementaridade entre os diferentes sistemas, dando a eles fluidez e dinâmica para compreender as relações indivíduo e cultura, ao longo do desenvolvimento (Bruner, 1997; Chandler, 2000; Valsiner, 2001).

Em um contexto de globalização, as diferentes culturas não se mantêm isoladas. Elas têm contato e se interpenetram com a possibilidade de construir relações de dominação, de resistência ou a formação de culturas híbridas (Hall, 2003, Canclini, 2003, Corsini, 2006).

O termo aculturação, conforme aponta Avalone (2004), apresenta diversas definições, nem sempre concordantes, que podem ser interpretadas e utilizadas de várias formas. Inicialmente, na antropologia, o termo foi utilizado para definir a intervenção de uma cultura em outra cultura, pressupondo uma unilateralidade, um tipo de relação na qual um grupo modifica social e culturalmente o outro, sem ser afetado por este. A aculturação é efeito de um movimento de dominação cultural, a partir do qual as culturas hegemônicas buscam englobar as culturas não-hegemônicas, que, por vezes, detêm estratégias de resistência menos amadurecidas (Webster, 1947). Brown (1980) define aculturação como o processo de uma cultura se adaptar a outra, uma reorientação de pensamento, sentimento e, se necessário, de comunicação (Siqueira, 2005).

Entre os indígenas da América do Sul, os processos de aculturação resultaram no processo de dominação dos índios pelos “brancos”. Os índios foram sendo submetidos às sociedades nacionais, no avanço destas sobre os territórios indígenas. Várias foram as frentes de expansão, entre as quais: a agrícola pastoril e as missões evangelizadoras, que tinham por objetivo adequar os índios à ordem imperialista dos “civilizados”, desapropriando-os de grande parte do saber local e de seus valores culturais (Geertz, 1997; Massini, 2003; Ramos, 1995; Ribeiro, 1970).

O termo aculturação, no que se refere às relações interétnicas, tem sido criticado na antropologia contemporânea. É objeto de crítica a idéia de que há uma “troca da cultura original pela cultura exógena” (Vietta, 2003, p. 152), sem considerar as relações de bidirecionalidade que o contato imprime (Valsiner, 2005) e as relações de poder que o permeiam. De fato, este termo transforma os encontros culturais assimétricos em processos unidirecionais, nos quais a relação de poder determina a direção da atuação. Contrariamente a esta visão, e partindo da compreensão dialógica do desenvolvimento, temos que a aculturação deve ser vista como algo *em processo*, incluindo a negociação e a

contestação que, mediadas pelo diálogo, vão além de estratégias predefinidas e da dominação somente.

Para dar conta da relação entre povos indígenas e as culturas nacionais, podemos utilizar o conceito de transculturação, cunhado por Ortiz (1983). Ele empreende uma revisão da história do contato, baseado na experiência de Cuba, como um “encontro múltiplo e variado de povos, etnias, raças, mas, sobretudo, de culturas e economias distintas, em choque permanente” (Reis, 2005, p. 467). Esta visão mapeia nossa compreensão da formação do povo xerente, desde suas origens entre outras etnias do tronco lingüístico Jê até a relação, cada vez mais presente, com brancos. O conceito de transculturação serve como base para discussões sobre as identidades culturais híbridas que se constroem a partir da interlocução entre diferentes domínios: raça, gênero, etnia, classe, entre outros. Angel Rama (1983) utiliza o conceito de aculturação para se referir à “plasticidade cultural”, que incorpora formalmente tradição e inovação; implica em revisão e contextualização dos mitos como formas de tradução da realidade em narrativas (Torres, 2005).

Outra forma complementar de abordar o fenômeno do contato intercultural é proposta metodológica de Cardoso de Oliveira (1996), que fala em termos de fricções interétnicas. A idéia de fricções interétnicas busca compreender de outro modo a dinâmica das relações entre povos de etnias distintas na situação de contato. O argumento é que “o conhecimento do contato interétnico será alcançado de modo mais completo se focalizarmos as relações interétnicas enquanto relações de ‘fricção’”(p.33). Cardoso de Oliveira usa o termo “fricção” a fim de mostrar a relação de oposição e de choque permanente que existe entre as sociedades; enfatiza que cada sociedade possui dinâmicas próprias e, em si, contraditórias, tornando a situação de contato um momento no qual temos a chance de vislumbrar “duas populações dialeticamente ‘unificadas’ por meio de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes” (p. 47).

Temos vivido esse processo intensamente no dias atuais, nos quais uma nação economicamente dominante atrai inúmeros imigrantes que acreditam ali poderem reconstruir suas vidas. Isso é visível especialmente nos EUA, em relação às populações da América Latina (Bathia, 2003; Bathia & Ram, 2001). Na Europa, esse fenômeno tem

ocorrido com os imigrantes e trabalhadores da África e Ásia (Chaudhary & Siram, 2001). Relações semelhantes também são vistas no Brasil, onde as populações indígenas vivem com a população “branca” um processo de constantes fricções interétnicas, no qual o contato baliza a plasticidade cultural, entre a manutenção da cultura de origem e a adesão a elementos da cultura importada (exógena). Essas fricções são repletas de tensões que contrapõem a sociedade indígena à sociedade branca, ao mesmo tempo em que as unificam, com base nas construções imaginárias acerca da “cultura brasileira”.

É importante reconhecer que as culturas se interpenetram e criam contextos híbridos, que dão margem a inúmeras significações. Assim, o processo de fricções interétnicas não pode ser descrito em termos de categorias fixas e lineares; ao contrário, deve ser entendido “em um mundo onde as culturas se misturam e se movimentam, onde o local e o global emergem e criam novas ‘zonas de contato’ entre as diferentes culturas” (Bathia, 2003, p. 207). Essas zonas de contato permitem interações bidirecionais, abrindo formas de comunicação que atravessam os limites de inúmeras culturas e, simultaneamente, criam a possibilidade do novo (Branco & Valsiner, 1997). Elas transformam as relações sociais, o trabalho, as relações de gênero, entre outras, compondo a plasticidade cultural em meio às tensões, aos conflitos e às complementaridades das culturas. Ao fazerem isso, as zonas de contato se ampliam e novos espaços de fricções e de negociações entre as culturas são constituídos, o que torna cada vez mais difícil segmentar e entender uma cultura isoladamente. Trabalhamos, então, na tentativa de apreender os elementos que compõem a diversidade cultural nas fricções interétnicas e passam a marcar o conceito de identidade cultural que os sujeitos, representantes de determinada sociedade, compõem para si.

Nessa perspectiva, a plasticidade cultural atua também na edificação das identidades de gênero, a partir dos diferentes elementos que perpassam o global e o local, constituindo uma categoria de análise do social e das interações dialógicas.

A Construção da Categoria Analítica de Gênero

Existe hoje uma vasta bibliografia sobre gênero e seu papel na construção da identidade em sociedades urbanas (Louro, 2004; Maruani & Hirata, 2003; Silva, Lago &

Ramos, 1999; Weller, 2005). Sociedades cuja organização e funcionamento social divergem desse modelo dominante, como as sociedades indígenas, são freqüentemente negligenciadas nesse campo de discussão. Isso se dá, talvez, pela dificuldade que pesquisadores e pesquisadoras têm em congregar suas formulações de gênero com o relativismo cultural, preservando a alteridade das populações indígenas. O dilema estabelecido é pensar e co-construir formas de transformar costumes que prejudicam as mulheres, sem, entretanto, gerar modificações que alterem a cultura como um todo (Segato, 2006). Antes disso, o desafio é se certificar se a própria idéia de “prejudicar as mulheres” não está alicerçada sobre ideologias etnocêntricas de pesquisadoras “brancas”. Se essa idéia é construída por demandas das próprias mulheres indígenas ou se é um discurso incorporado sem reflexão. Como aponta Segato (2006), ao falar da construção dos direitos humanos universais e sua relação com os costumes indígenas locais:

isto não é tarefa simples, sobretudo se levarmos em conta que, em sociedades nas quais a economia doméstica é central para a sobrevivência [como ocorre em grande parte das comunidades indígenas¹], a estreita complementação entre os papéis e posições dos dois gêneros não só se confunde com a própria cultura e se torna inseparável da auto-imagem pela qual a identidade se solidifica, como também tem um papel crucial na reprodução material do grupo (p. 210).

Este trecho aponta para a dificuldade em separarmos as relações de gênero de seu impacto sociocultural no grupo. Considera as relações de gênero como algo constituinte não apenas da dinâmica social, mas também da identidade e dos posicionamentos de gênero, interferindo, de modo expressivo, na possibilidade de representação e continuidade do grupo. Há uma tensão entre aquilo que é visto como direito do povo e o direito da mulher, evidenciando a relação tênue entre o respeito à cultura e a busca por novos direitos, implicados na subjetividade política dessas mulheres (Segato, 2006). Como veremos a seguir, o gênero, como categoria analítica, está impresso na história cultural dos povos bem como em todo o processo de desenvolvimento humano, sendo um componente central da identidade e da construção mais íntima do *self*.

Primeiramente, é importante apontar que a discussão sobre gênero nem sempre foi sustentada por essa terminologia. No Brasil, a nomenclatura “gênero” passou a ser

¹ Inserção da autora.

utilizada somente por volta da década de 80. A própria noção de sexo e de diferenças sexuais como definindo posições sociais também é algo recente, apesar de anterior à categoria de gênero. Até meados do século XX, a principal categoria de análise que tínhamos era a de classe social, baseada na perspectiva marxista (Louro, 2004). Sabemos que as palavras que escolhemos para representar fenômenos expressam as concepções que compartilhamos sobre esse fenômeno em um dado momento histórico. Sendo assim, ao longo do século XX, as prerrogativas de sexo e, posteriormente, de gênero passaram a se constituir como uma categoria de análise, complementar à compreensão do desenvolvimento e das relações socioculturais e históricas (Del Priori, 1993; Laqueur, 2001; Louro, 2004; Scoot, 1995).

O aspecto biológico da diferenciação entre os sexos era visto como algo determinante no devir do sujeito e na sua integração social, marcando uma espécie de “naturalização da diferença”, como pontua Butler (2003). Tanto a masculinidade quanto a feminilidade eram compreendidas como um dado fisiológico: nasceu mulher, se comportará como mulher; nasceu homem, se comportará como homem. Essa idéia estava alicerçada sobre a crença em um sistema binário que definia a dupla masculino-feminino, atravancando qualquer outro tipo de manifestação de identidade de gênero. Dentro desse sistema, havia uma continuidade pretensamente clara entre sexo e gênero, no qual “o gênero reflete o sexo ou é por ele refletido” (Butler, 2003, p. 24).

Como essa definição binária não abarcava todas as possibilidades dos diferentes sujeitos, aqueles que saíam dessa “regra” eram tidos como diferentes, “anormais” ou “doentes”. As diferenças sexuais eram tidas como determinantes dos papéis sociais que cada sexo deveria assumir, e qualquer manifestação diferente era vista como um fenômeno patológico ou até mesmo “demoníaco” (Garcia, 1999).

Há poucas décadas, algumas estudiosas começaram a questionar e criticar a posição da mulher e a lógica binária baseada em aspectos biológicos, apontando que as relações de gênero são constituídas a partir de valores socialmente legitimados (Butler, 2003; Laqueur, 2001; Maruani & Hirata, 2003; Scoot, 1995; Segato, 1997, entre outras). Todavia, mesmo considerando que a significação da diferença se dá no nível social, o aspecto biológico ainda é o ponto de partida, o qual formata as possibilidades de

desenvolvimento no campo do gênero, como criticam Butler (2003), Louro (2004), Laqueur (2001) entre outras. O objeto da crítica das autoras é a idéia do biológico como ponto de partida, apontando que o próprio corpo é uma construção. Butler (2003), por exemplo, afirma que “não se pode dizer que o corpo tenha uma existência significável anterior à marca do seu gênero” (p.27). Logo, não é ele quem condiciona o vir a ser de determinada pessoa, no que se refere a seu gênero. São aspectos tais como as inúmeras significações sociais, os valores existentes e projetados até mesmo antes da existência desse corpo, que direcionam as possibilidades do seu desenvolvimento em relação ao gênero.

Foi a partir dos movimentos feministas que as assimetrias entre os sexos começaram a ganhar visibilidade e passaram a ser objeto de estudo acadêmico (Louro, 2004; Bandeira & Siqueira, 1997). O feminismo negou o “determinismo biológico” da condição de gênero e discutiu a submissão feminina e o lugar de “segundo plano” nas relações interpessoais e sociais. Tais reflexões contribuíram para superar a via da naturalização das diferenças entre os sexos para buscar um caminho de compreensão das construções simbólicas que legitimaram e, ainda hoje, legitimam tais diferenças.

Os chamados “estudos de gênero” começaram a ganhar visibilidade por volta de 1980 (Louro, 2004). Eles propõem a definição do gênero como uma categoria analítica de compreensão das relações sociais que se superpõe ao sexo e se apóia em três grandes eixos: a compreensão de que as relações entre homens e mulheres são construídas socialmente e não biologicamente (Scott, 1995; Segato, 1997); a concepção dos aspectos culturais relacionados à dimensão do poder nas diferenças entre homens e mulheres (Louro, 2004); a problematização do termo “mulher” como categoria genérica, tentando elucidar, conforme o contexto sócio-histórico cultural considerado, a que mulher esse termo se referia (Diniz, 1999; Lugones & Spelman, 1995; Butler, 2003). Quantas e quais mulheres cabem dentro dessa mulher genérica? Que vozes femininas escutamos, quando clamamos “as mulheres”? Questões tais foram formuladas por estudiosas feministas como Abel (1995), Alcoff (1995), Butler (2003), Louro (2004), Scoot (1995), entre outras, ao longo do tempo, expressando a crítica ao fato de que o termo “mulher”, em geral, referia-se à mulher anglo-saxã, branca, de classe média. Elas apontam que, ao se negar as

diferenças inerentes à categoria mulher, contribui-se para reeditar, entre as mulheres, a dominação e o poder de umas em relação às outras (Lugones & Spelman, 1995).

Com relação ao primeiro eixo, a diferença biológica passou a ser resumida à definição do sexo como atributo biológico. Gênero, por outro lado, constituiu-se como uma categoria social, marcada pela construção sociocultural e histórica, repleta de representações e discursos que atribuem diferentes significados aos atributos biológicos. Laqueur (2001) dá sustentação a essa visão, ao trazer um recorte histórico da condição feminina desde a Renascença, época em que se acreditava existir apenas um sexo – o masculino. Naquele contexto, a mulher era vista como um ser defeituoso, uma espécie de “homem incompleto”, tida como inferior, devendo se manter submissa. Essa compreensão não era compartilhada apenas pela Igreja e pelo senso comum, mas era a visão dominante na ciência da época, respaldada pela medicina e pela anatomia. Isso evidencia que mesmo o saber biológico e científico está, antes, relacionado ao saber social e às possibilidades que este saber oferece para a compreensão do mundo, do homem e da mulher, em um dado momento.

É a partir dos valores e das experiências socioculturais que interpretamos o mundo e construímos o conhecimento, significando-os de acordo com nossas distinções situacionais e contextuais (Bruner, 1997; Maturana, 2001; Valsiner, 1989, 1994, 2001). Desse modo, as características biológicas não determinam o masculino e o feminino. Participam dessa definição as representações, valorações e diferentes vozes, que se colocam em uma determinada sociedade e em um determinado contexto (Louro, 2004). Seguindo essa linha, Butler (2003) propõe uma “desintegração” de corpos culturalmente construídos. Ela insiste que a própria morfologia corporal é consequência de um sistema conceitual hegemônico determinado por uma lógica androcêntrica, que legitima a dominação masculina e a subordinação feminina. Com isso, o foco deixa de se dirigir à diferença sexual entre feminino e masculino e passa a incidir nas redes de significação que determinam, a partir de um olhar hegemônico e patriarcal, essas diferenças (Muraro & Boff, 2002; Butler, 2003).

A categoria de gênero, assim, passa a ser marcada por um “apelo relacional”, ao enfatizar que é no âmbito das relações sociais que os gêneros se constroem e se

hierarquizam, compondo as dicotomias entre dominante/dominado, homem/mulher, público/privado (Boff & Muraro, 2002; Del Priori, 1993; Louro, 2003, 2004), afetando o mais íntimo das subjetividades.

Para Foucault (1984), “o poder é produtor de individualidade”. A idéia de um ser individual perpassa, em suas origens filosóficas e estruturais, pela legitimação que o olhar do “outro” confere. O conjunto de interações e de representações sociais compartilhadas leva o indivíduo à edificação de sua autonomia dentro do contexto sociocultural do qual faz parte. Por meio dessas interações e representações, os indivíduos começam a internalizar os processos comunicativos e metacomunicativos de sua cultura e passam a vivenciar, na prática, os valores, a moral e os costumes que a sustentam (Madureira & Branco, 2004). No que se refere ao gênero, isso significa que, nas relações socioculturais, as diferenças nos comportamentos, nos tipos de brincadeira e nos desejos de meninos e meninas vão sendo construídas.

Podemos dizer que a individualidade, no que concerne não apenas às construções de gênero, mas a todas as dimensões do desenvolvimento e da subjetividade, processa-se nas interações dialógicas e se dá como parte da co-construção de significados. Negociando significados, o sujeito e os diferentes “outros” que o circundam estabelecem uma contínua e ativa interação entre si e com a cultura (Branco & Valsiner, 1997). Essas interações são assimétricas. De acordo com Madureira e Branco (2004), elas implicam relações de poder que impregnam as identidades sociais, “especialmente no que se refere à construção de identidades de gênero, seja pelas interações sociais seja pelas instituições (família, escola, igreja) às quais os sujeitos estão subordinados” (p.158).

Nesse sentido, o poder se materializa a partir das relações que dele emanam, direcionando nosso olhar para a dimensão política que cerca as interações entre e intergêneros (Madureira, 2000; Butler, 2003; Segato, 1997). Segato (1997) acrescenta que

os gêneros constituem a emanção, por meio de sua encarnação em atores sociais ou em personagens míticos, de posições em uma estrutura abstrata de relações que implica uma ordenação hierárquica do mundo e contém a semente das relações de poder na sociedade (p.237).

Nessa definição está a idéia de que o poder está impresso não apenas nos sujeitos, mas na própria construção do social e da cultura compartilhada, marcando a hierarquização entre homens e mulheres. Para compreender as categorias de gênero é importante considerar as relações de poder que as sustentam em diversas esferas da vida em comunidade, desde os mitos e os ritos sociais, até os processos de subjetivação desses significados (Bruner, 1997). A categoria de gênero, nesse sentido, deve ser entendida como uma construção histórica das relações de poder entre homens e mulheres e deve contemplar definições plurais de masculinidade e feminilidade (Connell, 1990).

Lago (1999) reitera esse argumento ao afirmar que “feminilidade e masculinidade são culturalmente marcadas por valorações desiguais, com padrões diferenciados e diferentemente valorados de comportamentos e funções atribuídos como próprios de cada gênero, nas diferentes culturas” (p.124). As diferenças semióticas entre masculino e feminino resultam em experiências subjetivas e intersubjetivas distintas, hierarquicamente distinguidas, a partir das quais o sujeito se organiza e se posiciona, nos diferentes contextos socioculturais. Tomando o gênero como categoria analítica e vendo como esses padrões diferenciados são constituintes e marcados por relações de poder, compreendemos que até mesmo a relação entre pesquisadora e participantes de pesquisa opõe elementos da *cultura branca* e da cultura xerente (discutiremos este aspecto no capítulo 04).

O poder intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo, sua sexualidade –, e se situando no próprio corpo social (Descarries, 2000; Del Priori, 1993). Penetra a vida cotidiana e dita os padrões sociais, estabelecendo a divisão “sexual” do trabalho e da vida (Baudelot, 2003).

Del Priori (1993) demonstra como esses padrões se definiram ao longo do tempo no processo de estruturação social do Brasil, desde o período colonial até o governo republicano. Descreve a trajetória de homens e mulheres no transcorrer desse período, para evidenciar os valores e significados que mediarão o processo de construção social e que inscreveram a mulher no domínio do “privado”, do lar, voltada aos cuidados dos filhos. A atividade social da mulher se constituiu na reverência à dominação do homem,

ao qual cabia o exercício da autoridade e a atuação no espaço público (Butler, 2003; Del Priori, 1993).

A hierarquia historicamente constituída, que coloca o homem em lugar social superior ao da mulher, decorre da separação dos trabalhos de cada gênero, nas esferas pública e privada. Uma vez que a “esfera pública é mais valorizada, tem por característica maior prestígio, na grande maioria, senão na totalidade das sociedades conhecidas” (Rosaldo citada por Segato, 1997, p. 241), a supremacia do homem fica justificada.

Entretanto, é “preciso *desconstruir* o ‘caráter permanente da oposição binária’ entre masculino-feminino” (Louro, 2004, p.31), desmistificando a lógica que polariza os gêneros em uma relação invariável de dominação-submissão. Encontramos na perspectiva sociocultural construtivista uma linguagem teórica capaz de contribuir para a superação de tal oposição, à medida que traz o sujeito para o centro da questão. Madureira e Branco (2004) argumentam que

as características individuais da personalidade, bem como as crenças e valores são todas configurações dinâmicas co-construídas em um fluxo contínuo de interações entre os micro-contextos socioculturais experimentados e as ações subjetivas do sujeito (p.157).

Como gênero e poder são construídos socialmente e se circunscrevem dentro dos contextos culturais, diferentes culturas apresentam processos relativamente distintos de construção desses conceitos e de vivência de seus significados. Temos de estar atentos às culturas e às diferentes relações e tensões que nelas se estabelecem, observando as singularidades sociais e subjetivas em dois níveis de análise: o das representações, nível social que inclui os mitos, ritos, imagens e histórias da coletividade; e das interações dialógicas, que inclui as interações dos indivíduos em meio à cultura, suas práticas discursivas e formas de diálogo. Esses níveis interdependentes são aqueles nos quais identidade e diferença caminham juntas, em uma relação dialética, socialmente construída e continuamente transformada (Silva, 2005). Os gêneros são construídos em interações dialógicas, que dizem respeito às diferentes posições do *self*. Assim, os gêneros se constituem como uma das categorias de análise social e subjetiva, múltiplas e plurais, possibilitando-nos a compreensão das diferenças também sociais e subjetivas.

A Construção da Identidade de Gênero

Os estudos de gênero contemporâneos, sob o viés do pós-modernismo e “pós-feminismo”, buscaram substituir “as noções unitárias de mulher e identidade genérica feminina por conceitos de identidade social que são plurais e de constituição complexa, nos quais o gênero seria somente um traço relevante entre outros” (Fraser & Nicholson conforme citado por Rodrigues, 2005, p. 181). Sendo assim, a etnia, a classe, a raça e as diferentes experiências de vida que cada mulher carrega na sua multifacetada identidade são igualmente constituintes do seu “ser mulher” na construção sócio-histórica, relacional e dialógica (Abel, 1995; Louro, 2004). Butler (2003) ressalta isso ao dizer que

se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; [...] porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (Butler, 2003, p.20).

Esta colocação de Butler (2003) encontra paralelo no trabalho de Abel (1995) e nos faz pensar que as categorias de gênero estão engendradas em um universo amplo de inter-relações políticas, culturais e subjetivas que compõem suas formas de expressão. Também levam a concluir que não podemos analisar a realidade sem levar em conta as marcas de gênero. Por exemplo, ser uma mulher pobre e negra que mora em uma favela no Brasil traz implicações e possibilidades bastante diferentes das de ser uma mulher branca e rica, que mora em uma zona nobre. Infinitas configurações podem ser feitas, apontando para diversas possibilidades subjetivas e identitárias. O que as une, no entanto, é a condição assimétrica e desigual em que ambas vivem.

Para Hall (1999), a identidade é algo fluido e inacabado, em constante transformação e reformulação. É algo constituinte e não arbitrário, que se constrói mediante o diálogo, na fronteira entre o eu e o outro. Por ser construída nas interações sociais, em constante negociação entre sujeitos que, apesar de autônomos, vivem em interdependência, a identidade de gênero tem peso constituinte sobre o *self* (Louro, 2004). Louro (2004) argumenta que

compreendemos os sujeitos como tendo identidades plurais, múltiplas; identidades que se transformam, que não são fixas ou permanentes, que podem, até mesmo, ser contraditórias. Assim, o sentido de pertencimento a diferentes grupos – étnicos, sexuais, de classe, de gênero, etc – constitui o sujeito e pode levá-lo a se perceber como se fosse ‘empurrado em diferentes direções’, como diz Stuart Hall (1992, p. 4). Ao afirmar que o gênero institui a identidade do sujeito (...) pretende-se referir, portanto, a algo que transcende o mero desempenho de papéis, a idéia é perceber o gênero como fazendo parte do sujeito, constituindo-o (pp. 24-5).

Nesse sentido, Lago (1999) defende que “as identidades que os sujeitos constroem para com elas (e através delas) se relacionar no mundo social são identidades de gênero²” (p.124). Essas identidades são constituídas nas relações, significadas pela cultura e, embora estejam conceitualmente desvinculadas do sexo biológico, são referidas a ele como veículo e corporeidade dessas identidades.

As diferenças e semelhanças que resultam das interfaces entre as diversas categorias que compõem a identidade de gênero se tornam mais marcantes quando o caráter híbrido e transitivo das culturas contemporâneas interpenetra uma comunidade específica, construindo novas zonas de sentido para as existências individuais (Canclini, 2003; Hall, 2001; Rey, 1997, 1999).

Essas zonas de sentido se estabelecem como eixos temáticos que perpassam a construção coletiva da subjetividade e direcionam a edificação das identidades de gênero e da categoria analítica de gênero em determinado contexto, como elemento fundamental dos posicionamentos do *self* e da identidade cultural. Apontam para o caráter dialógico, permeado de tensões e conflitos, que marcam a plasticidade cultural no domínio das relações de gêneros, ressignificando a organização social e os papéis que a sustentam.

Identidade Cultural e *Self* Dialógico

É interessante notar que, em um mundo globalizado, com culturas híbridas e a tendência ao desarraigamento dado pelos fluxos migratórios intensos, há uma demanda

² Sublinha no original.

pela compreensão da identidade, daquilo que assemelha o indivíduo aos seus demais, ao mesmo tempo em que o diferencia (Valsiner, 2001).

Gone e cols. (1999) apresentam uma coerente conceituação para a identidade cultural. Para eles, a identidade cultural é “uma forma consciente, reflexiva e avaliativa de auto-conhecimento pertencente àquela faceta do self que, ativamente, se compromete com os valores compartilhados e com as práticas sociais de um grupo cultural em particular” (p. 381). A identidade cultural não corresponde ao *self*, tampouco é tudo o que se pode dizer sobre ele. Na verdade, é na fronteira entre o eu e o outro, naquilo que nos identifica como grupo e nos singulariza como sujeitos, que a identidade cultural emerge.

A identidade cultural é composta, ao mesmo tempo, do sentimento de pertencimento ao grupo (que assegura a durabilidade cultural e sua reprodução) e da agência do sujeito, que promove a reconstrução subjetiva da cultura e possibilita intervenções concretas para a transformação de suas práticas, ao longo do tempo (Gone & cols, 1999). À medida que as gerações passam, há um intercâmbio entre a tradição e as novas circunstâncias e contextos, que simultaneamente mantém e diferencia a cultura, em uma relação dialética e interdependente. Essa relação dialética entre durabilidade cultural e agência do sujeito gera formas inovadoras de pertencimento à cultura, acabando por redimensionar a própria cultura.

Nesse sentido, o caminho que vai da cultura à identidade, e vice-versa, não é único, lógico e tampouco natural. Ele é social, complexo e contextual (Cole, 2006) e se difere de indivíduo para indivíduo, no que diz respeito às experiências e vivências de cada um.

Para melhor compreender os aspectos dessa relação entre cultura, gênero e identidade, visando entender como ela se edifica, começaremos com o conceito de papel social. Papéis sociais são, basicamente, padrões ou regras que uma sociedade estabelece para seus membros, visando definir seus comportamentos, suas roupas, seu modo de se relacionar (Louro, 2004). Por meio do aprendizado desses papéis, cada sujeito é levado a saber o que é considerado adequado para um homem e para uma mulher e deveria responder a essas expectativas. Esse aprendizado se dá especialmente no nível metacomunicativo (Madureira & Branco, 2004). Os papéis sociais não são claramente ensinados, mas, incorporados ao discurso, às representações sociais, expressando-se por

meio da comunicação formal e da metacomunicação (Branco & Valsiner, 2004). Todavia, apesar da importância desse conceito de papéis sociais, ele não considera a agência do sujeito e acaba por colocá-lo em uma perspectiva mais passiva diante da transmissão cultural.

Moreno (1975), em suas formulações a respeito do psicodrama, define papel de outra forma, considerando a atuação do sujeito em seu processo de construção. Segundo ele,

há tantos papéis quanto ações possíveis. Cada papel é uma fusão de elementos individuais e coletivos; é composto por dois elementos, seus denominadores coletivos e seus diferenciais individuais. A parte tangível do que é conhecido como eu, são os papéis com os quais opero. (Moreno conforme citado por Bustos, 2001, p. 97).

Essa definição de Moreno aproxima os papéis da construção do *self*, entendendo a permeabilidade entre aquilo que é coletivo e a agência individual, em uma relação bidirecional entre cultura e sujeito. A moralidade é um exemplo dessa relação, que se constitui no discurso e co-constrói papéis ao longo do desenvolvimento (Tappan, 1992). Implica uma relação com regras estabelecidas socialmente, que balizam aquilo que é tido como “certo” ou “errado” para uma dada comunidade.

Quando a criança é pequena, ela ainda não tem essa noção de certo e errado incorporada. Ela precisa da sanção externa, em geral do pai e da mãe, para orientar seus comportamentos. Todavia, à medida que a criança cresce, ela começa a ser capaz de escolher aquilo que deseja incorporar como regra para si. Passa a se apropriar de discursos e práticas sociais, nos contextos da escola, da casa entre outros, decidindo sua atuação a partir da intersecção entre os valores culturais e seus diferenciais individuais. Os conceitos e valores morais que lhe são apresentados por diferentes vozes sociais passam a mediar sua relação com o mundo, de acordo com o filtro da sua subjetividade.

Nessa relação, algumas sanções externas são internalizadas e as noções de certo e errado – que são co-construídas – passam a se expressar no comportamento e nas vozes do sujeito. Vemos essa expressão na construção dos papéis de meninas e meninos, por exemplo, que, ao mesmo tempo em que mantêm um denominador social comum, apresentam características individuais e subjetivas em suas demonstrações. Ao longo do

tempo, à medida que esses papéis são desempenhados socialmente, a moralidade passa a ser incorporada a instâncias mais profundas, engendrando a própria construção do *self* e da identidade (Tappan, 1992).

Entender esse conceito de papel elaborado por Moreno e o processo de desenvolvimento da moralidade é importante para o estudo da construção da identidade, em especial, das identidades de gênero, pois essas se formam na mediação entre os diversos papéis sociais que cada cultura confere a homens e mulheres e a agência individual de cada sujeito.

Nesse sentido, os papéis são construídos na inter-relação entre cultura e sujeito, podendo ser definidos como “as formas reais e tangíveis que o eu adota” (Moreno, 1975, p. 206). A identidade pode ser concebida a partir dessa mesma idéia. Por exemplo, negociando posições subjetivas em face dos papéis sociais que lhes são originalmente atribuídos, cada homem e mulher se constitui na interface entre a cultura e sua própria agência, expressa em sua subjetividade. Dessa forma, a identidade se define à medida que cada sujeito começa a assumir posicionamentos de *self*, coerentes com os diferentes contextos em que atua.

Nos primórdios da formalização da ciência psicológica, a tendência era compreender o sujeito e a identidade como algo que, uma vez estruturado ao final da adolescência, mantinha-se fixo e definitivo (Rappaport, Fiori & Davis, 1981). A identidade era vista como essência que acompanhava cada sujeito ao longo de sua vida. A subjetividade era enfocada como atributo individual, recebendo, conforme a perspectiva em uso, os nomes de personalidade, ego, caráter (Allport, 1973; Hall, Lindzey & Campbell, 2000).

Durante décadas, raras eram as perspectivas teóricas que abordavam a dimensão social da personalidade (Rey, 1999, 2005a, 2005b). Atualmente, tais conceitos são questionados e vistos por uma perspectiva dinâmica que considera sua fluidez, dando um grande valor para a cultura e para os contextos sociais em que o sujeito está inserido, como fatores que participam da negociação identitária e da construção da subjetividade (Rey, 1999, 2005a; Silva, 1999).

A identidade é vista como algo dinâmico, em constante construção, em meio a

redes de relações sociais. Hall (1999) enfatiza que “em vez de falar em identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento” (p.39). Essa noção de identificação, em Hall, refere-se ao que há de comum e de singular nas pessoas de um mesmo grupo, geração, comunidade; é aquilo que caracteriza a identidade cultural.

Segundo essa orientação, o sujeito é ativo participante de seu processo de construção subjetiva. As interações socioculturais são o contexto em que os sujeitos negociam e co-constroem significados, inclusive sobre si (Valsiner, 1994). O sujeito é concebido como em contínua reconstrução, a partir das interações e da comunicação que estabelece consigo mesmo e com os outros. Assim, a constituição da subjetividade expressa a constante negociação de significados, em que a emergência do novo tem lugar (Branco & Valsiner, 1997). Trata-se de uma compreensão dialógica do sujeito, que se constitui e se transforma através dos diálogos internos e externos, ocorridos em contextos históricos e culturais concretos (Lopes de Oliveira, 2003).

Estabelecemos, então, um paralelo conceitual entre a subjetividade social e a identidade cultural, e subjetividade individual e a noção de agência individual. Entendemos que na articulação entre dimensões da subjetividade se compõe o *self*, articulando-se entre o macro e o microcontexto de atividade, em uma relação dialógica. Rey descreve como se dá esta relação, ao dizer que

O sujeito individual está inserido, de forma constante, em espaços da subjetividade social, e sua condição de sujeito atualiza-se permanentemente na tensão produzida a partir das contradições entre suas configurações subjetivas individuais e os sentidos subjetivos produzidos em seu trânsito pelas atividades compartilhadas nos diferentes espaços sociais (Rey, 2005a, p. 25).

As relações entre o microcosmo, interno ao sujeito, e o macrocosmo social criam espaço para a negociação e a transformação de significados, o que possibilita a emergência do novo (Branco & Valsiner, 1997). Considera ademais a agência do sujeito, isto é, admite que ele construa sentidos antagônicos e contraditórios aos estabelecidos pela subjetividade social, ao mesmo tempo em que compartilha e compactua com ela em um nível mais abrangente (Gones & cols, 1999). Composto as relações entre a dimensão social e individual da subjetividade, a identidade cultural e a agência individual, está o *self*

dialógico, discursivo, fluido e plural que se articula de forma a construir uma via de mão dupla entre micro e macro, que se dá nos processos proximais (Bronfenbrenner & Ceci, 1994; Bronfenbrenner & Morris, 1998).

Por pensarmos a identidade como algo em movimento, transitivo e múltiplo, que se constitui a partir das interações sociais, concebemos o gênero como algo que a perpassa transversalmente, constituindo e circunscrevendo as formas como o sujeito se apresenta e se constitui tanto em sua subjetividade social como individual (Lago, 1999; Louro, 2004). Partimos da compreensão de que o gênero compõe a identidade em profundidade, referindo-se àquilo que se mantém, dando ao sujeito a sensação de permanência necessária para a negociação de posições, ao longo do tempo (Valsiner, 2001).

Nessa medida, a noção de identidade de gênero se articula conceitualmente com a de *self* dialógico. Esta última implica uma organização psicológica caracterizada pela multiplicidade de “eus”, que se expressam e reorganizam conforme os contextos, objetivos e interlocutores concretos, em relação aos quais negociam diferentes significados e posicionamentos (Hermans, 2001). As identidades de gênero consolidam as possibilidades de posicionamentos do *self*.

Integrando a idéia de Bakhtin (1997, 1999) sobre polifonia e multiplicidade de vozes com a formulação de James (1890) sobre o *self* expandido, Hermans (2001) articulou e desenvolveu o conceito de “*self* dialógico”. Essa concepção projeta um *self* caracterizado como núcleo constituinte do sujeito e de seus processos de subjetivação, sendo composto por diferentes vozes. Tais vozes são provenientes de espaços, contextos e pessoas que interpenetram e atuam na formação do sujeito, provendo-o de elementos de identificação e levando-o a se edificar e desenvolver no tempo e espaço.

Hermans (2001) empresta de Bakhtin (1997) a distinção entre o “eu” e o “mim” e a visão de que o *self* se expressa de duas formas que se interconectam: o *self-como-conhecedor* e o *self-como-conhecido*. A primeira é a forma com a qual o sujeito fala de sua identidade a partir da primeira pessoa. Essa posição constitui o núcleo central do *self*, correspondendo à percepção do sujeito sobre si mesmo, como sujeito ativo no mundo, dando a ele a sensação de permanência ao longo do tempo. De modo complementar, o *self-como-conhecido* inclui o sujeito em relação social, envolvendo aspectos mais

periféricos, que envolvem a mediação do outro social e correspondem ao que outras perspectivas caracterizam como a identidade. Essas duas formas de organização estão em constante desenvolvimento e negociação.

A construção do *self* é polifônica e sugere uma multiplicidade, por vezes divergente e antagônica, de pontos de vista, que se expressam nas interações dos sujeitos. Tal polifonia permite tratar uma determinada idéia a partir de diálogos internos e externos ao sujeito, revelando múltiplas possibilidades de posicionamentos de *self*. Essas posições se transformam constantemente e se reformulam no tempo e no espaço, no movimento de co-construir uma identidade caleidoscópica (Lopes de Oliveira, 2006). Nesse sentido, podemos compreender o *self* dialógico em termos de dinâmicas posições-de-eu relativamente autônomas que dialogam entre si, na busca de um senso de si coerente (Hermans, 2001).

O *self*, portanto, pode ser entendido por meio de construções narrativas que conectam episódios multifacetados vividos pelo indivíduo em desenvolvimento, dando a este a idéia de historicidade e continuidade ao longo do tempo. A noção de um *self* dialógico e de base narrativa enfatiza seu caráter contextual, relacional e dinâmico, enxergando a linguagem e as relações sociais (e de gênero) como os meios para a subjetivação e a produção de significados sobre si e sobre o mundo (Chandler, 2000). Nessa dinâmica, emerge um *self* que é complexo, heterogêneo e estruturado, no qual existem posições dominantes e outras subordinadas, que se justapõem a depender da temporalidade e da situação.

Essa elucidação nos serve para compreender “a possibilidade de interação de diferentes dimensões da subjetividade que se explicita na concepção plural da subjetividade, segundo Bakhtin (1997), na trilogia eu-para-mim, eu-para-os-outros e o(s) outro(s)-para-mim” (Lopes de Oliveira, 2003, p.45). Assim, a forma como estabelecemos diálogos internos, considerando as diferentes vozes que nos constituem na condição de *self-como-conhecedor*; a forma como dialogamos com o outro social, sendo interpretados e permeados por este outro; e a forma como significamos e interpretamos os outros, a cultura e o contexto, a partir da multiplicidade de vozes que o contexto nos permite evocar, são aspectos nucleares da formação e organização do *self*.

Nessa perspectiva, o desenvolvimento humano é compreendido a partir das redes de relações situadas em contextos socioculturais concretos. A pessoa é ativa e cria construções que mesclam projeções ilimitadas de “vozes”, suas e de outrem, por meio das quais se comunica e se relaciona (Bakhtin, 1997; Hermans, 2001).

O *self* se organiza em uma combinação entre continuidade e descontinuidade e se expressa segundo coordenadas espaço-temporais, na forma de narrativas e “posicionamentos”, “justaposições” entre suas diferentes vozes (Hermans, 2001). Constitui-se de trocas comunicativas, isto é, diálogos que permitem o compartilhamento de vivências e a negociação de significados, determinando sua natureza polifônica e plural. Mesmo quando tratamos dos processos intrapsíquicos da pessoa, a unidade de análise é sempre uma díade, ou seja, considera dois elementos em relação. Isso porque a pessoa internaliza, cria e reconstrói vozes com as quais negocia significados que orientam a forma como ela se posiciona e atua no contexto. Os diálogos internos são o contexto de negociação entre os aspectos psicológicos que se mantêm permanentes ao longo do tempo (continuidade) e os que se transformam (descontinuidade), no infindável processo de construção da subjetividade (Hermans, 2001; Rey, 2005a, 2005b).

Self e Cultura na Construção da Subjetividade

A cultura é vista como concreta e dinâmica, enquanto o *self* é integrado e relacional. *Self* e cultura estão embebidos um no outro, constituindo-se e reformulando-se mutuamente. Se partirmos dessa perspectiva de co-construção entre *self* e cultura, o desafio é, então, compreender como os indivíduos coordenam suas incompatibilidades e conflitos culturais com seus posicionamentos pessoais, em contextos de transição cultural, imigração, desapropriação e hibridização da identidade cultural (Bhatia & Ram, 2001).

Valsiner (2000) reflete sobre a relação *self*-cultura apontando duas formas de compreendê-la, presentes em distintas orientações teóricas. A perspectiva *self-full* e a perspectiva *self-less*. A primeira enfatiza a pessoa a partir da sua imersão no social e na cultura, mas também vê a necessidade de considerar o *self* como um sistema aberto. A última enfatiza a mútua e inseparável constituição entre *self* e cultura. A primeira assume que a pessoa é ponto de partida para o diálogo. “A noção de ‘posições-de-eu’ implica em um ‘eu’ central, que é necessário para exercer as diferentes posições-de-eu” (Valsiner,

2000, p. 6). Em outras palavras, sem um “eu” centrado e agente, não há possibilidades de estabelecer interações dialógicas. Já para a perspectiva *self-less*, não há necessidade da centralidade da pessoa no processo de construção dialógica. Aliás, essa perspectiva não permite identificar ou marcar limites entre o *self* e o outro, compreendendo o diálogo como uma unidade sistêmica.

Hermans (2001) alia essas duas perspectivas, entendendo tanto a continuidade quando a descontinuidade do *self* como importantes, desde que especificadas as condições nas quais o indivíduo é, ao mesmo tempo, capaz e incapaz de negociar entre as posições-de-eu vinculadas à busca de continuidade, estabilidade e ao sentimento de unidade; e aquelas vinculadas à descontinuidade, instabilidade e pluralidade (Bhatia & Ram, 2001). Nesse sentido, as vozes que compõem o *self* apontam tanto para sua congruência, anuência e permanência, quanto para sua hierarquia e antagonismo, formando parte integral das relações dialógicas e do senso de si.

Pensando nas culturas em transição, podemos arrazoar que o movimento dinâmico entre posições-de-eu é afetado pelo hidridismo – ao mesmo tempo em que o afeta – e pelas transformações culturais (Bhatia & Ram, 2001; Canclini, 2003). Essa perspectiva nos leva a compreender de que modo os diferentes indivíduos negociam suas posições-de-eu diante das singularidades e interfaces das culturas nas quais transitam, construindo uma identidade cultural também híbrida e em transição.

Chaudhary e Sriram (2001) trazem essa reflexão em estudo sobre a construção do *self* na Índia. Segundo eles, para os indianos, o *self* dialógico é uma realidade, uma vez que as identidades se constroem no diálogo entre os indivíduos no contexto social composto por redes culturais plurais e híbridas, nas quais cada indivíduo convive em processos inter e intrapessoais que culminam, enfim, na expressão de uma voz situada e contextualizada.

Gone e cols. (1999) desenvolvem uma análise semelhante sobre a dinâmica de construção da identidade cultural entre os anciãos da comunidade indígena Gros Ventre, localizada em uma reserva na região Centro-Norte de Montana, EUA. Quando os pesquisadores conversaram em particular com uma das mulheres sobre sua identidade cultural, ela respondeu que “ser índia era nada além de uma história” (p.387). Todavia,

quando o mesmo tópico foi abordado em conversa envolvendo um grupo de anciãos da comunidade, o “ser índia” foi apresentado como um importante componente da sua identidade cultural e do seu *self* nos três domínios apontados por Bakhtin (1997): eu-para-mim, eu-para-os-outros e os outros-para-mim. Ser índia, para essa mulher, estava além do reconhecimento social, era algo que lhe permitia se posicionar e se organizar internamente, na percepção do *self*-como-conhecedor.

Em contrapartida, evidenciando a dimensão da descontinuidade, ela integrou outros elementos, inicialmente externos à cultura, como parte das suas vozes internas e como parte dos significados que “ser índia”, naquele contexto lhe trazia. A título de exemplo, “ela compreendia seu catolicismo como sendo uma parte importante da sua cultura indígena” (Gone & cols., 1999, p.386). No caso, um elemento externo – a religião católica – torna-se um dos aspectos por meio dos quais ela se significa como índia. Apesar de apontar uma “descontinuidade” com a cultura original, essa “escolha” permite fazer emergir um senso de si coerente, mesmo em meio à fluidez do *self* e de seus vários posicionamentos.

A Questão do Tempo na Perspectiva Dialógica

Nessa perspectiva, o tempo tem importância particular, constituindo-se em um elemento crucial para situar as interações. As interações acontecem em um tempo que é irreversível (Valsiner, 1989) e aproximam sujeitos que trazem em si diferentes experiências e vivências históricas. Conforme Bruner (1997), um mesmo tempo e contexto comporta diferentes temporalidades, que se mesclam na construção sócio-histórica das identidades culturais e de gênero.

Falar de transformações e processos considera uma organização em termos sequenciais (Linell, 1998), mas também chama atenção a uma dimensão simbólica do tempo. Mishler (2002) aponta para essas duas dimensões, argumentando a importância de entender o tempo como cronológico, por um lado, e narrativo/experiencial, por outro. Tanto o desenvolvimento, quanto as narrativas e as interações são circunscritas pelo tempo cronológico que indica um início, um meio e um fim e inclui tensões, continuidades e descontinuidades. Todavia, essa concepção de tempo não é suficiente para compreender as

trocas simbólicas que se dão nas situações dialógicas e narrativas. Mishler propõe, então, considerar também um modelo narrativo de tempo que

ênfatize a importância do contexto na produção de narrativas, ao mostrar como a ordenação temporal é uma função tanto das preferências culturais por histórias bem formadas quanto da natureza situada que caracteriza a atividade de contar histórias (Mishler, 2002, p.98).

À medida que uma pessoa conta uma história, ela se revela e expõe a importância que atribui para diferentes acontecimentos, para seu universo simbólico e para a cultura a qual pertence. Essa construção é marcada por diferentes temporalidades (Bruner, 1997) que negociam os marcos cronológicos do tempo e a sua experiência, no contexto – tempo-espaço – em que as interações acontecem.

Nesse sentido, os diálogos e narrativas pressupõem uma relação que vai além da mera seqüência de eventos, ela apresenta uma conexão significativa entre eles, que é construída enquanto a história é contada, considerando o ouvinte, o contexto e a própria história. Dessa forma, a pessoa edita e reedita suas histórias de vida, desenvolvendo sua identidade e seus posicionamentos de *self*, no tempo em que vivencia a experiência de contar a história (Bruner, 1997; Mishler, 2002).

Assim sendo, os processos dialógicos e suas mudanças só podem ser compreendidos se a história e os referenciais contextuais forem levados em consideração (Hermans, 1999; Lyra, 1999;). Para compreendermos a construção do *self* dialógico e sermos capazes de mapear seus diferentes posicionamentos, cada interação dialógica deve ser circunscrita ao espaço-tempo em que acontece (Haesbaert, 2002). Sermos capazes de entender os elementos que compõem e influenciam as interações, as significações que emergem e os contextos sócio-culturais em que são mediadas, é o ponto de partida para a compreensão da identidade cultural, do *self* e das culturas híbridas e em transição (Canclini, 2003; Cole, 2006; Hall, 2001).

Temos de salientar que adotar uma perspectiva dialógica na compreensão do fenômeno psicológico envolve ter em mente três aspectos fundamentais: a interdependência dos sujeitos e de suas contribuições para a interação; a explicação histórica, que dá o panorama da interação, apontando relações prévias; e a emergência da

novidade como processo de mudança (Lyra, 1999), que surge na negociação e co-construção dos significados (Branco & Valsiner, 2004), marcando a combinação continuidade-descontinuidade do *self*.

Em suma, assumir tal perspectiva dialógica significa adotar uma posição interacionista, relacional, e considerar a interdependência entre os seguintes aspectos: (a) a interação, que envolve uma relação de interdependência entre o eu e outro, entre o eu e a cultura, entre a cultura e outro (Hinde, 1997); (b) o contexto, cenário no qual as situações interativas acontecem (Bronfenbrenner & Morris, 1998; Bruner, 1997); (c) a intersubjetividade, que diz respeito à negociação de significados que se dá nas interações e que contempla não apenas o que é dito, mas também os elementos metacomunicativos, tais como a entonação de voz e a gesticulação, que são compartilhados ao longo das interações (Branco & Valsiner, 2005); (d) a agência, que considera a autonomia do indivíduo, sua intencionalidade e a sua possibilidade de se tornar diferente do todo como algo fundamental para o desenvolvimento (Gone, Miller & Rappaport, 1999); (e) a dialogicidade, para a qual o diálogo não acontece apenas nas interações interpessoais, mas também entre as vozes internas ao indivíduo (Gonçalves e Salgado, 2001; Hermans, 2001;) e no nível das práticas socioculturais, nas comunidades, nas instituições, etc. (Linell, 1998; Moll, 2001); e (f) a alteridade, que confere importância e legitimidade à diferença como um elemento central na compreensão das culturas e das relações sociais e de gênero historicamente construídas.

Objetivos

As Bases para as Interloquções com as Mulheres Xerentes

Esta pesquisa visa entender como as identidades femininas se constroem entre os xerentes, grupo que vive um processo de transição entre formas de vida características da cultura de origem e a imersão em práticas sociais orientadas por culturas não-indígenas.

No processo de investigação, buscamos escutar as diferentes vozes que compõem a construção multivocal (Bakhtin, 1997, 1999) das narrativas femininas acerca da cultura e de suas experiências subjetivas, construindo zonas de sentido (Rey, 1997, 2005a).

Consideramos também as posições adotadas pela autora, como pesquisadora, na construção dialógica das informações e de suas interpretações. O objetivo último é ampliar a interface nos estudos de gênero, desenvolvimento humano e dialogismo, dentro da psicologia e nos estudos interdisciplinares, tendo como pano de fundo as comunidades indígenas.

Procuramos trazer as mulheres indígenas xerentes como importantes interlocutoras para a maior compreensão dos processos subjetivos que circunscrevem a construção da identidade cultural e de gênero e dos posicionamentos de *self*.

Visamos compartilhar, em última análise, em meio aos processos de transição tanto na construção social das mulheres, quanto nas relações culturais que a globalização embala, os processos dialógicos e identitários das mulheres indígenas xerentes, na tentativa de lhes conferir um espaço de representatividade científica e política.

Assim, o **objetivo geral** do estudo é:

- Mostrar como as mulheres xerentes negociam as relações de gênero, as regras parentais, as perspectivas de futuro e seus posicionamentos de *self*, integrando esses elementos em um senso de si e em uma identidade cultural que lhes sejam coerentes.

Como **objetivos específicos**, elencamos:

1. Investigar o desenvolvimento do *self* das mulheres em um contexto social híbrido, relacionando-o aos significados, valores e crenças da comunidade *Akwë-Xerente* e da cultura não-indígena;
2. Construir zonas de sentidos relativas aos posicionamentos identitários das mulheres em relação a si, aos outros e à realidade sociocultural xerente a partir de entrevistas episódicas narrativas e observações;
3. Contribuir para a reflexão sobre metodologias qualitativas de pesquisa em Psicologia, considerando o desenvolvimento humano no contexto sociocultural particular das comunidades indígenas;
4. Estender as reflexões contemporâneas sobre gênero e seu papel na formação da identidade, para contextos socioculturais não-hegemônicos.

Metodologia

A Construção Interpretativa das Informações da Pesquisa a Partir da Epistemologia Qualitativa

A complexidade do desenvolvimento humano implica, para sua compreensão, formas plurais que considerem o contexto, as atividades, o processo e o sujeito que se desenvolve. A epistemologia qualitativa, estudo do conhecimento e da metodologia qualitativa, coloca-se como uma fértil alternativa para fundamentar a investigação que busque contemplar tal pluralidade.

Em primeiro lugar, a epistemologia qualitativa visa recuperar o lugar central do sujeito. A psicologia tradicional, de orientação positivista, e as ciências antropossociais, substituíram o objeto da Psicologia. Em vez da subjetividade, adotaram-se estímulos, respostas e comportamentos (Morin, 1996; Valsiner, 1994, 1998). A epistemologia qualitativa resgata o sujeito, considerando-o a partir de múltiplas dimensões que o compõem: a filogenética, a histórico-cultural, a ontogenética e microgenética que, associadas, apontam para a complexidade que o termo sujeito evoca (Madureira & Branco, 2005). Julgou-se durante muito tempo que pensar em sujeito e subjetividade era não fazer ciência, pois não possibilitava a neutralidade, a generalização e a objetividade dos dados, necessários à pesquisa (Denzin & Lincoln, 2006).

De fato, a ciência que a epistemologia qualitativa constrói é diferente daquela que se pressupunha neutra. É uma ciência que tem como cenário os contextos históricos, culturais e sociais e vê o sujeito como protagonista nesses cenários, construindo significados, refletindo e atuando em diferentes mundos (Marecek, 2003). É uma ciência cujo caráter interativo e relacional aponta para os diálogos entre os diferentes sujeitos, contextos e temporalidades (Branco & Valsiner, 1997; Brunner, 1997; Hermans, 1999, 2001; Hinde, 1997).

O pesquisador, nessa perspectiva, é visto como sujeito do pensamento, considerando ser ele quem constrói, na inter-relação com os pesquisados, diferentes elementos para a compreensão de um dado fenômeno. A epistemologia qualitativa também recupera o lugar do teórico na produção científica e satisfaz as exigências epistemológicas no que se refere ao estudo da subjetividade. Segundo Rey (1999), a

subjetividade se refere a um conjunto complexo de significações e sentidos subjetivos produzidos ao longo da vida cultural humana, definindo-se ontologicamente como diferente dos seus elementos sociais, biológicos e ecológicos, mas incluindo-os em uma rede complexa de produção de sentidos. Não se define por estar dentro ou fora do sujeito, mas pela natureza de seus processos, compostos por uma dimensão social e outra individual, que se interpenetram (Rey, 2002).

A subjetividade social se revela nas representações sociais, nos mitos e crenças, na moralidade, em diversos espaços permeados pelos discursos e construções simbólicas acerca da realidade, configurando sua organização subjetiva e compartilhada. Suas formas de expressão se dão na síntese “em nível simbólico e de sentido subjetivo, do conjunto de aspectos objetivos, macro e micro, que se articulam no funcionamento social” (Rey, 2005a, p.24). A subjetividade individual se constrói também no plano da elaboração de sentidos, mas transcende a dimensão social, apropriando-se dela, por meio do equilíbrio, da contraposição, do filtro e da tradução a partir dos “aspectos singulares das histórias das pessoas concretas” (p.24).

Dessa forma, Rey (1997, 1999, 2005a) aponta como proposta o desenvolvimento de uma posição reflexiva, que considere a subjetividade social e a subjetividade individual no processo de construção do dado, da pesquisa e da própria ciência. Ele destaca a necessidade de uma discussão epistemológica que possibilite transitar entre os limites e as contradições inerentes à pesquisa científica. Sua proposta rompe com o instrumentalismo, apontando para a co-construção dos dados ao longo da pesquisa, o que permite considerar o conhecimento como uma produção e não como uma forma exata, objetiva ou verdadeira de apreensão da realidade. Por meio de tais práticas, a pesquisa científica forma novos campos de realidade.

A epistemologia qualitativa se sustenta com base no princípio de que o conhecimento é uma produção construtiva e interpretativa: tanto o pesquisador quanto o pesquisado têm papel ativo na construção das realidades compartilhadas e se colocam de forma a intervir nessas realidades (Branco & Valsiner, 1997). À medida que interagem e que se relacionam entre si, com a realidade e com o contexto, pesquisador e pesquisado constroem conhecimento e o interpretam, a partir dos elementos que compõem suas

subjetividades e a própria relação de pesquisa (Rey, 1999, 2005a, 2005b). Isto aponta para o caráter interativo do processo de produção do conhecimento e nos permite entender a significação da singularidade, como essencial na produção epistêmica.

Dessa forma, não faz sentido o conhecimento como apropriação linear, direta do objeto investigado. Ele se constrói em meio a diálogos entre posições dialéticas, os quais se mostram repletos de tensões e contradições. O conhecimento tem caráter construtivo e interpretativo, sendo transformado ao longo do tempo e de acordo com o contexto. A realidade é vista como um domínio infundável de campos e sistemas inter-relacionados, interdependentes de nossas práticas e, ao passo que nos aproximamos de uma dada realidade por meio dessas práticas, a transformamos, criando novos sistemas.

Nesse sentido, os sistemas de atividade humana são inseparáveis da realidade, desde seus elementos mais superficiais até seus aspectos mais sensíveis (Engeström, 1999). A própria realidade é relacional, construída à medida que os diferentes sujeitos a negociam e atuam sobre ela; é também dinâmica e inapreensível em sua totalidade. Aquilo a que temos acesso em um dado momento é apenas uma entre muitas possibilidades de compreensão. Nossa visão é sempre limitada e parcial.

Partindo dessa compreensão, Rey propõe que consideremos o conhecimento e sua inter-relação com a realidade a partir do que ele denominou como “zonas de sentido” (Rey, 1997, 2005a). As zonas de sentido apontam as várias possibilidades de construção do conhecimento de que o sujeito pode lançar mão, desenvolvendo sentidos conforme suas experiências o orientam, em uma transformação contínua. Elas constituem “espaços de inteligibilidade que se produzem na pesquisa e não esgotam a questão que significam, mas abrem a possibilidade de seguir aprofundando um campo de construção teórica” (Rey, 2005a, p.6). Desse modo, as zonas de sentido são, ao mesmo tempo, condição de elaboração da pesquisa e produto dela. Caracterizam-se por

espaços da realidade que se tornam inteligíveis a partir do desenvolvimento da teoria; ou seja, que permanecem ocultos para o homem antes do momento teórico que permite sua construção em forma de conhecimento. Ao entrar em uma zona de sentido, o conhecimento se integra com novas formas do real, o que aumenta a sua sensibilidade para avançar cada vez mais em seus próprios termos sobre esses espaços do real (Rey, 1997, p. 14).

Cada pesquisa de enfoque qualitativo atribui e agrega novos valores à teoria pesquisada, contribuindo para fazer emergir novas zonas de sentido na própria epistemologia qualitativa, em um processo continuado de construção.

Muitas são as abordagens que, ao longo do tempo, contribuíram para consolidar a pesquisa qualitativa como forma legítima de produção do conhecimento, ao agregar a ela novas zonas de sentido. A começar pelas etnografias (Malinowski, 1978; Miller, Hengst & Wang, 2003; Nimuendajú, 1942), e chegando mais recentemente às pesquisas feministas (Butler, 2003; Giligan, Spencer & Weinberg, 2003; Louro, 2003, 2004; Olesen, 2006) e aos estudos culturais e socioculturais (Branco & Valsiner, 1997, 2004; Canclini, 2003; Cole, 1996, 1999; From & Morris, 2006; Hall, 1999, 2000, 2003; Rey, 1999, 2002, 2005a, 2005b), a epistemologia qualitativa passou por diversos processos de construção e desconstrução, que afetaram os modos de conceber a pesquisa e culminaram em abordagens mais inclusivas e plurais. Tais abordagens advogam hoje o caráter construtivo-interpretativo das informações, a ativa interação intersubjetiva entre participantes e pesquisador, além do caráter transitório e contextual da construção teórica, criada a partir dos elementos de uma realidade que se admite ser inapreensível em sua totalidade (Camic, Rhodes & Yardley, 2003; Denzin & Lincoln, 2006; Murray, 2003).

O conceito de zonas de sentido, portanto, confere valor central à construção do conhecimento, por sua capacidade de suscitar campos de inteligibilidade que possibilitem a construção de novas zonas de ação sobre a realidade, além de permitir o trânsito dentro desta realidade por meio de novas representações teóricas (Rey, 2005a).

Por ser a realidade plural e inapreensível em sua totalidade, o conhecimento, dentro da perspectiva qualitativa, legitima-se pela capacidade de produzir novas construções, à medida que confronta o pensamento do pesquisador com a multiplicidade de eventos empíricos coexistentes e com as subjetividades imersas nesses eventos ao longo do processo de investigação (Denzin & Lincoln, 2006; Vidich & Lyman, 2006).

Desse modo, a pesquisa qualitativa deve estar comprometida com o desenvolvimento da teoria que lhe serve de base interpretativa da realidade, considerando as várias construções e possibilidades do conhecimento, visando diferenças e interpretações em uma metodologia concreta, que agrega o caráter empírico. A pesquisa

empírica é, assim, um “momento inseparável do processo de produção teórica” (Rey, 2005, p.09). Este autor argumenta que

a teoria é uma construção sistemática, confrontada constantemente com a multiplicidade de idéias geradas por quem a compartilha e quem se opõe a ela, do que resulta um conjunto de alternativas que se expressam na pesquisa científica e que seguem diferentes zonas de sentido sobre a realidade estudada. (Rey, 2002, p.59-60)

Para que a relação dialética entre o teórico e empírico se mantenha fértil, o pesquisador é convertido em sujeito ativo na construção da epistemologia qualitativa e implicado intelectualmente no processo de elaboração teórica. Cabe a ele desenvolver suas idéias e considerações dentro de um arcabouço teórico claro, conservando margens abertas para discrepâncias e contradições entre seus pensamentos e a própria teoria. Essa postura epistemológica legitima o singular como instância de produção do conhecimento a partir de suas práticas interpretativas (Denzin & Lincoln, 2006; Rey, 2005a).

O objeto da pesquisa qualitativa nas ciências antropológicas é o sujeito interativo, motivado e intencional, que adota diferentes posições em face às atividades que realiza dentro de um contexto sociocultural (Cole, 1999; Tolman, 1999). As elaborações do sujeito ao longo do processo de pesquisa integram suas necessidades, bem como os códigos sociais dos ambientes que compartilha.

Dessa forma, a pesquisa qualitativa deve promover diálogos contextualizados como fontes principais para a construção de inter-relação entre as informações (Linell, 2003). Uma perspectiva dialógica em pesquisa permite escutar as múltiplas vozes, métodos e textos que, conforme o caso, devem entrar na composição do *corpus* teórico e das possibilidades interpretativas. A orientação dialógica é essencial para o desenvolvimento do pensamento, sendo imprescindível para a qualidade das informações produzidas na pesquisa (Rey, 2005a, 2005b). O diálogo estabelece uma relação bidirecional, que direciona os caminhos interpretativos e a validação dos sentidos construídos pelo pesquisador.

Nesse sentido, Branco e Valsiner (1997) propõem um conjunto de orientações para delineamento de metodologias, dentro do escopo da epistemologia qualitativa, que considera o fluxo cíclico entre os processos necessários para a construção do

conhecimento. A metodologia é vista como “um processo composto por pensamentos e intervenções orientadas para um objetivo específico usado por investigadores na interação com o fenômeno investigado, que encaminha para a construção de novos conhecimentos” (p.39). Ela é parte de uma perspectiva dialética, que considera a natureza dinâmica das relações de oposição, propondo um diálogo entre as partes opostas dentro do sistema, o que abre espaço para a emergência da novidade. A esse modelo, Branco e Valsiner (1997) denominaram o ciclo metodológico.

Sendo assim, a metodologia qualitativa, na ótica desses autores, é um processo cíclico, que envolve os seguintes elementos: pressuposições pessoais e intuições do pesquisador; o caráter do fenômeno investigado; a coerência entre método e fenômeno e, como grande guarda-chuva, os fundamentos epistemológicos da pesquisa. Considera que o dado é um elemento socialmente construído na inter-relação entre pesquisador e pesquisado e entre empírico e teórico. Assim, a teoria determina a direção geral a partir da qual a construção dos dados será derivada, e a natureza do fenômeno estudado coloca alguns limitadores e norteadores para a criação dos métodos. Todo esse processo é co-construído permitindo que os sentidos subjetivos apareçam e dêem tom à construção das informações de pesquisa, moldando sistematicamente o ciclo de ações investigativas (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 1994).

Partindo desses mesmos elementos que compõem o ciclo metodológico de Branco e Valsiner (1997) e considerando a abordagem da subjetividade coerente com a epistemologia qualitativa, a próxima sessão discute duas estratégias metodológicas adotadas neste trabalho – observação participante e entrevista episódica narrativa – dentro dos parâmetros da pesquisa qualitativa. Nessa direção, considera os estudos etnográficos contemporâneos em diálogo com a perspectiva narrativista e dialógica do *self* que orientam este trabalho, conforme discutido no capítulo teórico.

Observação e Entrevista Episódica: da Etnografia à Perspectiva Narrativista-Dialógica do *Self*

Estudar os aspectos socioculturais e históricos e suas inter-relações com os sujeitos imersos naquela cultura deve considerar as características e configurações processuais da

relação entre pessoa, contexto e cultura, como algo sempre em desenvolvendo, mudando e adquirindo novas nuances. Isso é especialmente interessante quando entramos em contato com culturas diferentes daquelas em que nós mesmos nos encontramos inseridos. Alguns elementos, que outrora tínhamos como universais, tornam-se questionáveis; outros nos causam estranhamento, devido ao olhar etnocêntrico, que tende a filtrar e desqualificar os fenômenos que lhe são estranhos (Laraia, 2003).

Como efeito da perspectiva etnocêntrica das culturas hegemônicas, muitas nações, povos e tribos foram colonizados e desapropriados do seu saber local, dos seus ritos e da sua cultura (Geertz, 1997; Melatti, 1993; Ribeiro, 1970). As nações ditas civilizadas entravam em outros territórios, impondo suas crenças, seus valores, seus modos de ser, por acreditarem que estes eram os certos e por não tolerarem as diferenças, considerando que elas deveriam ser dizimadas ou expurgadas.

A antropologia, ciência que se volta ao conhecimento das diferentes culturas, buscou fazer um caminho diferente daquele praticado pelos colonizadores. Entrou em culturas originalmente vistas como exóticas a fim de conhecer seu saber local, aquilo que era próprio dessas culturas, tal como seus ritos e mitos, para entender sua forma de organização social, princípios e valores. Foi Malinowski (1978) quem primeiro relatou essa experiência. Tendo vivido cerca de três anos nas Ilhas Trobriand, em meio aos nativos, os relatos e descrições expostos nos seus diários de campo serviram de base para o delineamento da metodologia etnográfica, que se tornou a marca da pesquisa em antropologia até os dias atuais, buscando considerar o relativismo cultural.

Segundo Fox (1998), a palavra etnografia deriva de “cultura escrita” e está diretamente relacionada ao método utilizado por sociólogos e antropólogos ao pesquisar as culturas. A etnografia é antes de tudo um método de observação, tanto que alguns teóricos as colocam como sinônimos (Fox, 1998). Todavia, no contato com o campo, a pesquisa se constrói não apenas por meio da observação, mas também a partir de entrevistas profundas que visam apreender a realidade pela ótica do participante (Vidich & Lyman, 2006).

Primeiro, os métodos etnográficos se baseiam em uma perspectiva multicultural, considerando que a pesquisa cultural é, no mínimo, um exercício de co-construção e comparação, uma vez que o pesquisador constrói a realidade que observa a partir da

negociação de significados entre sua cultura de origem e as culturas que ora se apresentam (Miller & cols., 2003).

Os métodos da etnografia têm como ponto de partida a imersão em um campo de estudos. A duração dessa imersão, segundo Miller e cols. (2003), deve considerar a profundidade de conhecimentos que o pesquisador tem sobre dada cultura, no que diz respeito às práticas comunicativas e a experiências pessoais.

A etnografia contemporânea implica três características: a perspectiva deve ser multicultural, o que se desdobra em uma postura ética de não hierarquização cultural e superação de toda forma de etnocentrismo; a construção e análise de dados devem ser ao mesmo tempo microscópicas e holísticas, estabelecendo pontes coerentes entre o local e o global (Geertz, 1997; Miller & cols., 2003); a investigação etnográfica é um processo dinâmico, que precisa de flexibilidade do pesquisador para ver e rever a realidade na inter-relação com o universo pesquisado, considerando a importância do relativismo cultural.

A perspectiva multicultural chama atenção para as múltiplas culturas que se interpõem nos contextos globalizados, apontando para a impossibilidade de apreendermos uma realidade que esteja ileso a essas transformações. Remete aos estudos culturais, às culturas híbridas e em transição, nas quais os diferentes sujeitos se posicionam a partir da negociação semiótica em suas construções pessoais, sem desconsiderar as tensões que entre elas podem se estabelecer (Cole, 1996; Hall, 2000; Canclini, 2003).

A idéia de que a construção de resultados deve ser ao mesmo tempo microscópica e holística implica focalizar os detalhes, estabelecer interações dialógicas e promover práticas discursivas e sociais, de tal forma que os sujeitos se posicionem, em seus microcontextos de atividade, e, ao mesmo tempo sejam analisados, com base nas práticas sociais mais amplas, em que se constroem as vozes sociais do grupo.

Essas idéias remetem a métodos como a entrevista, que contribui para a apreensão mais aprofundada do microcosmo e da subjetividade, e as observações participantes, para entender e vivenciar as práticas culturais. Na relação entre o micro e o macrocontexto, o etnógrafo desenvolve suas interpretações contextualizando o primeiro no segundo marco contextual (Geertz, 1978, 1997).

Por fim, a idéia de um processo dinâmico consolida a dimensão inapreensível da realidade e a necessidade de flexibilidade e de participação nas interações, para respeitar a alteridade cultural, que se revela ao passo que o pesquisador se relaciona com os pesquisados.

Desde Malinowski até os dias atuais, muitas transformações ocorreram no campo das ciências sociais, legitimando a epistemologia qualitativa como uma forma de construção do conhecimento, mesmo quando investiga o domínio da singularidade. A pesquisa etnográfica contemporânea incorpora uma orientação construtivista. Compreende a existência de múltiplas realidades, que só podem ser apreendidas a partir da relação entre pesquisador e pesquisado, em contextos naturais (Denzin & Lincoln, 1998).

Dessa forma, a pesquisa etnográfica (Miller & cols., 2003), dentro da perspectiva contemporânea dos estudos culturais (Cole, 1996, 1999; Frow & Morris, 2006; Hall, 1999, 2000), coordena a observação participante, os registros de campo e a entrevista profunda. Esta última pode ocorrer a partir de diferentes estilos, sendo que aqui optamos por adotar a entrevista episódica de cunho narrativo (Flick, 2002; Jovechlovitch & Bauer, 2002; Murray, 2003). A análise integrada das informações geradas por essas três estratégias atende igualmente ao movimento de co-construção da realidade e de triangulação metodológica, que o modelo do ciclo metodológico de Branco e Valsiner (1997) preconiza.

Considerar a subjetividade na construção da pesquisa aponta para as práticas discursivas e narrativas como um caminho de apreensão da realidade intersubjetiva e dialógica que legitima a construção de significados dentro das redes semióticas que a cultura engendra (Bruner, 1997). Esse caminho implica uma imersão nas formas culturais nas quais as redes são construídas. Fizemos isso especialmente através das entrevistas. Fraser e Gondim (2004) caracterizam a entrevista como “uma forma de interação social que valoriza o uso da palavra, símbolo e signo privilegiados das relações humanas, por meio da qual os atores sociais constroem e procuram dar sentido à realidade que os cerca” (p. 139).

Via de regra, na interação de entrevista, o entrevistado não fala apenas de uma perspectiva, mas a partir das diversas vozes que existem nele e que podem emergir ao

longo da interação com o pesquisador. A entrevista é uma atividade reconstrutiva na qual os temas, ênfases e orientações semióticas são negociadas, em um processo de influências mútuas que co-constrói tanto o pesquisador e o pesquisado, quanto ressignifica a realidade (Lopes de Oliveira & Barcinski, 2006).

Baseadas no pensamento narrativista, entendemos que a narrativa é uma forma de construção do conhecimento. À medida que contamos uma história damos sentido ao mundo que nos cerca e às nossas experiências de vida ao longo do tempo (Bruner, 1997).

Nos atos narrativos concretos, indivíduo e grupo se identificam. A língua compartilhada oferece aos falantes caminhos comuns, ela permite que os sujeitos, por meio de suas construções simbólicas e discursivas, seja identificado como membro de um grupo, classe, etnia ou cultura. As narrativas não surgem no vácuo. São histórias narradas por diferentes sujeitos, em situações específicas que orientam o modo de representação simbólica de sua identidade. Ao narrar uma história pessoal, o sujeito transforma um ato ou evento social em uma crônica. Ao mesmo tempo, a narrativa é um ato de afirmação política e de engajamento identitário, no qual as vozes subjetivas, mais singulares, têm lugar. A narrativa é também uma reconstrução da relação tempo-espço. Ao narrar, sob a própria perspectiva, acontecimentos culturais, políticos, econômicos, sociais, ou mesmo subjetivos, o sujeito reconstrói o passado e cria perspectivas de futuros potenciais (Mishler, 2002). Por fim, a narrativa pessoal é também um espaço de reconfiguração da língua, na forma como o narrador lança mão de recursos discursivos tais como hibridismos lingüísticos e regionais em sua enunciação (von Borstel, 2005).

Ao narrar suas histórias, os sujeitos conferem um senso de ordem e significação às suas experiências de vida, sendo assim uma forma de se compreender e significar a identidade e os diversos posicionamentos do *self* (Murray, 2003; Lopes de Oliveira, 2006).

Na entrevista episódica, essas narrativas não são tão livres como na entrevista narrativa. Elas transcorrem a partir de tópicos que o pesquisador seleciona como guia para a entrevista e visam proporcionar que os participantes se aprofundem detalhadamente nas suas experiências pessoais e sociais acerca de cada um desses tópicos (Flick, 2002; Murray, 2003). Nesse sentido, é utilizado um roteiro semi-estruturado que não envolve

perguntas fechadas, mas temas relativamente amplos que visam incentivar as elaborações do entrevistado na interação dialógica com o pesquisador.

Tendo em conta os objetivos deste estudo, que visa compreender as vozes que expressam a configuração da subjetividade de mulheres adultas do grupo xerente, nossa construção metodológica pode ser assim resumida: partimos das narrativas que surgem nas entrevistas episódicas com seis mulheres. Tais narrativas se mantêm como *figura* no processo de análise, enquanto as observações participantes (registradas em notas de campo, fotografias e apontamentos sobre interações informais) são enfocadas como *plano de fundo* para a compreensão e aprofundamento das análises. Nosso foco de análise está sobre as mulheres e suas formas de negociar seus posicionamentos de *self* enquanto nos contam suas histórias.

A Etnia Xerente a Partir das Vozes Etnográficas

Os xerentes são uma das várias etnias indígenas do Brasil Central. Localizam-se entre o Rio Tocantins e o Rio Sono, próximos às pequenas cidades de Tocantínia e Miracema, antes pertencentes ao Estado de Goiás e, desde 1989, ao Estado de Tocantins. Essa comunidade se distribui em duas áreas de demarcação indígenas, chamadas de Reserva Xerente e Reversa Funil, 70 km ao norte de Palmas, capital do Tocantins. As cidades de Tocantínia, localizada entre as duas áreas, e a de Miracema, situada na outra margem do Rio Tocantins, tornaram-se ao longo do século XX palco de tensões entre a população local não-indígena e os xerentes (de Paula, 1999).

Hoje, a maior parte da tribo fala o português, além do idioma nativo *akwẽ*, o que os caracteriza como um grupo bilíngüe. A exceção é feita apenas às crianças em idade pré-escolar e a algumas mulheres mais idosas, que encontram dificuldades para se expressarem em português. No convívio familiar, a língua falada é sempre o *akwẽ*. O português serve apenas para comunicações triviais com aqueles que não dominam o idioma do grupo. Quando tratam de assuntos de natureza abstrata, como conceitos, idéias e crenças, em geral, recorrem à língua indígena *akwẽ* para uma melhor comunicação (de Mattos, 2005; Luz, 2005).

No processo de contato com o não-índio, os xerentes abandonaram ou ressignificaram, gradativamente, alguns de seus costumes cerimoniais e incorporaram hábitos e manifestações da cultura brasileira (Luz, 1999; Nimuendajú, 1937). Alguns ritos sociais foram preservados ao lado de novos costumes, criando-se um misto da cultura de origem (indígena) e da cultura importada (não-indígena).

Os xerentes se organizam em duas metades, caracterizadas pela organização social e cosmológica do povo. Cada metade possuía três clãs que mantinham uma correspondência biunívoca e complementar com a outra metade. Estes se distribuía e se correspondiam da seguinte forma:

Clãs *Doi* (donos do círculo): Clãs *Wahirê* (donos da lista):

Kuzâ >>>>> <<<<< *Wahirê*

Kbazi >>>>> <<<<< *Krêpehi*

Krito >>>>> <<<<< *Krozake*

Cada metade possui um grupo de nomes próprios específicos para homens e mulheres, um modo peculiar de pintar o corpo e costumava possuir um lugar determinado para dispor sua casa na aldeia. Segundo Nimuendajú (1942), o primeiro etnógrafo a relatar costumes xerentes, a disposição da aldeia era em forma de ferradura, com uma metade ao norte (*Wahirê*) e a outra ao sul (*Doi*) (ver Anexo 01). Hoje, essa disposição espacial desapareceu, dando lugar a aldeias em forma de ruas, com casas seguindo o estilo europeu. Apenas a aldeia Salto, que integra a Reserva Xerente, mantém as casas de estilo europeu dispostas em forma de ferradura. Trata-se de uma iniciativa das associações indígenas e do Governo do Estado, a fim de preservar a cultura remanescente.

A cosmovisão xerente associa cada metade a um herói mítico. Assim, o Sol (*Bdâ*) é relacionado aos *Doi*, enquanto a Lua, aos *Wahirê*. Sol e Lua não se opõem, mas são vistos como parceiros. Essa parceria se refletia na complementaridade dos clãs. Os casamentos eram definidos entre os membros dos clãs complementares, e havia uma relação de deveres, obrigações e privilégios, tanto políticos quanto sociais, em especial, por ocasião dos ritos de iniciação, festas de casamento e funerais (Nimuendajú, 1942; de Paula, 2000).

Hoje, pode-se reconhecer apenas cinco clãs: dois da metade *Wahirê* (*Wahirê* e *Krozake*) e os três da metade *Doí*. Os clãs foram se extinguindo por diversas razões, entre elas os surtos e epidemias de doenças, que assolaram os xerentes na primeira metade do século XX (Nimuendajú, 1937; Maybury-Lewis, 1988). Os remanescentes de cada clã foram se reagrupando, na tentativa de se fortalecer ao comporem novas paragens. Assim, hoje, os *krozake* se uniram não só aos *kritó*, como acontecia antigamente, mas também aos *kbazi* (de Mattos, 2005).

Entre os xerentes, a família extensa tem grande importância. A descendência segue uma ordem patrilinear, sendo o pai o proprietário de toda a prole e também da esposa. Os xerentes não costumam fazer restrições a casamentos interétnicos realizados entre índios e mulheres não-índias, mas desaprovam explicitamente o matrimônio de mulheres xerentes com não-índios. Entretanto, todo não-índio (seja homem ou mulher) que se casa com um xerente é logo incorporado às redes de parentesco e aos sistemas cerimonial e político, adquirindo direitos e deveres idênticos a um membro do grupo (de Paula, 2000). Quando ocorre separação conjugal, os filhos ficam com o homem e a mãe torna à casa de seu pai, a quem volta a pertencer. Quando chega aos 45 anos, o chefe de família passa a ser considerado “velho”, condição que o autoriza a exortar os mais novos e discursar nos casamentos e nas atividades públicas e sociais. Passa a ser considerado sábio e, como detentor do conhecimento, torna-se responsável por transmitir os valores culturais (de Mattos, 2005).

Não obstante as mudanças em curso, ainda são bem vistos os casamentos entre clãs complementares; consórcios entre membros de um mesmo clã equivalem a um casamento entre parentes próximos e são desestimulados (Oliveira-Reis, 2001). As relações clânicas e os acordos matrimoniais, que antes eram tidos como leis culturais, em decorrência das relações com a cultura não-indígena têm-se transformado nos dias atuais em mero guia de condutas, condicionado a outros interesses.

Essas transformações e valores, oriundos do processo de transição que os xerentes vivenciam, são claros nas vozes mitológicas, seja quando o índio conta a formação do mundo, colocando-se em uma posição de inferioridade em relação ao homem branco, seja quando narra o mito de origem da mulher, no qual legitima o lugar social feminino (de

Mattos, 2005; Luz, 2005); nas vozes históricas, que retratam o recente processo de transformação cultural; nas vozes urbanas, hoje já incorporadas ao discurso indígena, e nas vozes religiosas, caracterizadas pelo sincretismo religioso, onde os heróis culturais, o Sol e a Lua, ganham correspondentes diretos na teologia cristã, como Deus e São Pedro, respectivamente (de Paula, 2000).

A História do *meu* Contato com os Xerentes: as duas Viagens para a Reserva Indígena e o Encontro com as Mulheres

A psicologia, os estudos de desenvolvimento humano e os de gênero trazem poucas referências sobre a questão indígena, tema que se torna central ao adotarmos uma perspectiva culturalista coerente com o cenário da formação cultural brasileira. O meu contato com os xerentes adveio dos trabalhos antropológicos desenvolvidos por pesquisadores da Universidade de Brasília – UnB e de trabalhos de missões protestantes atuantes entre os índios.

Em conversa com pesquisadores que estiveram em contato com os xerentes nos últimos dois anos, conheci a história desse povo, suas relações sociopolíticas e de gênero, e fui capturada pela forma como se organizavam e pelo processo de transição em que pareciam estar imersos. Fui convidada por esses mesmos pesquisadores a passar uma temporada entre os xerentes, para vivenciar um pouco sua realidade. Aceitei e vi esse convite como uma oportunidade de explorar o campo e vislumbrar as reais possibilidades e os desafios para minha investigação.

A primeira visita, de um mês, ocorreu em julho de 2005, quando não encontrei barreiras à aproximação, por contar com a mediação de antropólogos e missionários do gênero masculino e feminino. Essa questão do gênero é marcante entre os xerentes. A divisão sexual das atividades, apesar de estar em transformação, remete-se aos modelos tradicionais. Há uma máxima entre os xerentes de que homem conversa com homem, mulher com mulher e criança com criança (Luz, 2005). Os homens, especialmente os mais velhos, são reconhecidos pelo grupo como os legítimos conhecedores da cultura. Nesse sentido, o fato de minha mediação com o grupo ter sido feita por amigos do gênero masculino, abriu-me a possibilidade de conversar informalmente com alguns velhos e

alguns homens, o que, talvez, não fosse possível se meu contato com a cultura fosse mediado apenas por mulheres. Por outro lado, o fato de meu contato ter sido facilitado também por mulheres possibilitou-me conversar com algumas índias mais velhas, o que talvez não fosse possível caso meu contato fosse viabilizado apenas por homens.

Durante essa visita, contei com um gravador analógico, câmera fotográfica e o diário de campo. Tinha por objetivo deixar que a cultura e seus participantes se revelassem, sem expectativas ou objetivos prévios. Permiti que diferentes elementos daquela cultura me saltassem aos olhos, orientando os futuros delineamentos de pesquisa. Pude conversar bastante com várias pessoas, tanto homens quanto mulheres. Provavelmente, os primeiros não se opuseram a falar comigo também porque eu era *kiptuanõ* (não-índia), dispensando-me de seguir as regras *akwë* (indígenas), ou, talvez, por estar sempre em companhia do *Kozdabu*, antropólogo que me apresentou inicialmente para alguns membros da comunidade. Ademais, participei de uma festa *akwë*, com danças noturnas; presenciei um casamento realizado segundo a tradição indígena; estive entre eles na aldeia e na cidade que, em interações espontâneas, informaram-me sobre sua cultura, mitos e realidade social. A língua naquele momento não representou empecilho, já que a maioria dos índios xerentes adultos é bilíngüe e a conversação se manteve no nível social.

Em meio ao imenso volume de informações, imagens e símbolos, dois temas entrecruzados começaram a se destacar: as transições culturais em curso e as mudanças no campo das relações de gênero. Debruçando-me sobre a literatura a respeito dos xerentes e etnografias e sobre as anotações e gravações colhidas no período, observei que, entre os registros disponíveis, não havia nenhum que desse voz especificamente às mulheres. Em geral, os “informantes” (como os antropólogos chamam os membros da cultura local com quem compartilham e de quem recebem as melhores informações sobre o povo) eram somente homens e descreviam a realidade sob a ótica masculina.

Resolvi, então, voltar à comunidade xerente em abril de 2006, para uma segunda visita de um mês, no intuito de conversar com as mulheres e escutar suas histórias a respeito da realidade. Utilizando a lógica xerente de que “homem fala com homem e mulher com mulher”, cogitei que, como pesquisadora mulher, teria acesso a um universo simbólico diferente daqueles relatados nas etnografias e pesquisas existentes, ao conhecer

o mundo feminino pela ótica das mulheres, a fim de desvendar os processos de transição e (re)construção simbólica em curso. As principais interlocutoras de pesquisa foram três índias que eu havia conhecido na primeira temporada, a quem chamarei pelos seus nomes indígenas, respectivamente: *Smikidi*, *Kupradi* e *Wakrarê*.

Essas mulheres falam fluentemente a língua portuguesa e se dispuseram a participar da pesquisa, tendo em vista o vínculo e o contato prévio comigo. As outras participantes da pesquisa foram-me apresentadas por essas mesmas mulheres, pelo *Kozdabu* e pelos membros da missão protestante, o que facilitou a aproximação e a construção do vínculo intersubjetivo apropriado para a realização das entrevistas. Considerei, ainda, na seleção dessas três últimas participantes, a fluência verbal em português e o interesse em participar da pesquisa. Aqui as chamarei de: *Brudi*, *Cidi* e *Popradi*.

Com o objetivo de buscar estabelecer interações dialógicas mais intensas do que na primeira oportunidade, levei comigo uma máquina fotográfica digital, para registrar, junto com as notas de campo, os elementos de observação mais significativos; um gravador digital, para favorecer a qualidade dos registros, e um roteiro de entrevista semi-estruturado, para servir de “guia de entrevista”, conforme sugere Flick (2002).

A entrevista episódica narrativa foi o principal método utilizado na constituição das informações na segunda fase da pesquisa. Essa entrevista visou abordar a história de vida da participante e suas experiências culturais, por meio dos temas estabelecidos por mim, com base em elementos extraídos da primeira temporada entre os xerentes (Flick, 2002; Jovchelovitch & Bauer, 2002).

O roteiro de entrevista (Anexo 02) incluía como tópicos: os mitos e rituais de passagem da cultura; aspectos relativos às concepções de gênero e papéis sociais, nas relações entre homens e mulheres e entre pais e filhos de ambos os gêneros; na parte final da entrevista, indaguei acerca dos sonhos e expectativas de futuro para si e para a comunidade. Encorajando cada mulher a contar sua história e os acontecimentos importantes da sua vida e/ou do contexto social, a entrevista episódica e narrativa permitiu explorar a visão de mundo e o sentido de si das participantes, possibilitando a reconstrução narrativa dos significados acerca de suas vidas e histórias.

Os procedimentos de análise consideraram a transcrição das gravações, que, juntamente com as observações da pesquisadora, as notas no diário de campo e o referencial teórico escolhido, compuseram zonas de sentido que orientaram os caminhos interpretativos ensaiados na pesquisa.

Para melhor compreender as relações entre as duas temporadas junto à comunidade xerente, os objetivos e os métodos utilizados, sistematizamos um demonstrativo na Tabela 01 abaixo:

Tabela 01: Demonstrativo das Visitas a Campo e suas Características		
	1ª. Visita	2ª. Visita
Período e duração	Julho/2005 (01 mês)	Abril/2006 (01 mês)
Participantes	Comunidade Xerente Tocantins – TO.	Comunidade Xerente; 06 Mulheres da Comunidade*
Métodos	Observação Participante; Notas de Campo; Conversas livres.	Observação Participante; Notas de Campo; Entrevistas episódicas.
Materiais e instrumentos	Máquina Fotográfica Digital; Gravador Analógico; Diário de Campo.	Máquina Fotográfica Digital; Gravador Digital; Diário de Campo; Roteiro de Entrevista Semi-Estruturado.

* as especificidades destas mulheres estão mais bem descritas na próxima sessão, no subtópico “Descrição geral dos participantes”.

Procedimentos de Construção e Análise das Informações da Pesquisa

Utilizamos a metodologia qualitativa com um foco interpretativo a fim de alcançar uma maior proximidade dos significados relacionados às mulheres indígenas e do desenvolvimento de seus *selves* no contexto de suas comunidades, segundo o olhar e os

relatos das próprias mulheres.

(a) Campo de estudo:

Investigamos o desenvolvimento do *self* e a construção das identidades femininas no contexto da comunidade indígena *Akwë-Xerente*, em Miracema e Tocantínia, Tocantins.

- Descrição geral dos participantes:

No primeiro momento, a comunidade xerente se caracterizou como participante, sendo o foco de observações etnográficas e de elaborações (Miller & cols., 2003) para o delineamento do segundo momento.

O segundo momento teve como pano de fundo a comunidade xerente e como protagonistas seis mulheres indígenas, entre 32 e 48 anos, selecionadas de acordo com o vínculo estabelecido com a pesquisadora, para participarem de entrevistas episódicas semi-estruturadas. As entrevistas ocorreram nas casas dessas mulheres, visando proporcionar um clima favorável e confortável para suas exposições.

- Caracterização das mulheres:

Smikidi, com 39 anos, converteu-se ao cristianismo, mas se caracteriza como “desviada”, por não ser praticante. Foi a primeira mulher xerente a se graduar no nível superior, atingindo posições políticas e profissionais antes só permitidas aos homens. Casou-se duas vezes. A primeira, segundo os rituais ditados pela tradição xerente. Separou-se, deixando, com muito sofrimento, um casal de filhos com o pai, o que determina a tradição. Após a separação, veio para a cidade, onde morava seu pai, dando continuidade aos seus estudos. Posteriormente, passou a coabitar com um não-índio, com quem teve três filhos. Continuou na cidade com essa nova família e passou a trabalhar para o Estado. Mora em Miracema.

Kupradi, 32 anos, convertida e praticante do cristianismo, concluiu a 7ª. Série do Ensino Fundamental. Tornou-se funcionária do Estado do Tocantins, como professora de línguas (*akwë-português*) para crianças e jovens das aldeias. Hoje, mora na cidade de Miracema para que seus três filhos possam estudar. Casou-se seguindo a tradição xerente e permanece casada. Mora em Miracema.

Wakrarê, 35 anos, convertida e praticante do cristianismo. Ela e sua família participam dos cultos evangélicos e ajudam a manter a pequena Igreja Batista que foi construída dentro da Aldeia, onde ela nasceu e morou até os sete anos. Posteriormente, foi morar em uma fazenda, onde seu pai conseguiu emprego. Voltou para a aldeia aos 12 anos. Casou-se aos 15 anos e hoje tem quatro filhas dessa união. Estudou até completar o Ensino Médio e hoje trabalha para a Secretaria Estadual de Educação como professora de língua akwë, na escola da aldeia Salto, onde ela hoje reside.

Brudi, 34 anos, freqüentava a igreja evangélica quando morou em Miracema. Hoje não participa muito de atividades religiosas. Estudou até a 7ª. Série do Ensino Fundamental. Casou-se aos 16 anos seguindo os costumes do povo. Tem nove filhos e trabalha com artesanato. Mora durante o ano letivo na cidade de Tocantínia, para que seus filhos possam estudar, e durante as férias permanece na Aldeia Sucupira. Quando conversamos, estava morando em Tocantínia.

Cidi, 48 anos, diz ser evangélica da Assembléia de Deus. Casou-se aos 12 anos, de acordo com os costumes da cultura. Tem sete filhos, a maioria casados. Estudou até a 2ª. Série do Ensino Fundamental. Mora em uma casinha isolada, entre a cidade de Tocantínia e a Reserva Xerente.

Popradi, 34 anos, diz que se batizou na Congregação Cristã Evangélica (que tem um trabalho missionário junto aos xerentes) e participa das reuniões religiosas. Parou de estudar na 3ª. Série do Ensino Fundamental. Foi mãe solteira aos 16 anos e depois, com 21 anos, passou a coabitar com outro índio, com quem teve mais quatro filhos. Sempre morou na aldeia. Trabalha na roça e nas atividades da casa. Mora na aldeia Nova.

(b) Procedimentos éticos:

O projeto de pesquisa completo foi apresentado ao Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília, para formalizar a pesquisa dentro dos parâmetros normativos estabelecidos pelo Conselho de Ética em Pesquisa do Ministério da Saúde e pelo Conselho Federal de Psicologia. Além disso, pelo fato de os grupamentos indígenas serem considerados “grupos especiais”, de acordo com os critérios

de pesquisa do Conselho da Saúde, obtivemos anuência formal para a realização da investigação junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e à CAPES.

Antes das entrevistas e do registro de imagens, solicitamos o consentimento informado das participantes da pesquisa. Tal consentimento seguiu as Diretrizes e Normas de Pesquisa Envolvendo Seres Humanos do Conselho de Saúde do Ministério da Saúde (Res. 196/96), incluindo: objetivos e procedimentos de coleta e de análise dos dados da pesquisa, garantia de sigilo de identificação e de informações e participação voluntária, dentre outros (Anexo 03).

(c) Instrumentos e procedimentos de construção dos dados:

A pesquisa de campo se procedeu da seguinte forma:

O diário de campo foi o instrumento utilizado para registro das notas descritivas que abrangeram aspectos sociais e contextuais relevantes e exemplos de falas, além de notas reflexivas que contemplaram as observações e as primeiras interpretações da pesquisadora. O registro foi realizado no mesmo dia das observações dos eventos, posteriormente à sua ocorrência.

A entrevista episódica narrativa foi o instrumento de construção de informações utilizado, conforme critério estabelecido em Flick (2002), Jovchelovitch e Bauer (2002) e Murray (2003). Buscamos encorajar cada mulher a contar sua história e a história de sua cultura, a partir de acontecimentos importantes de sua vida e de suas relações de gênero. A entrevista episódica possibilita explorar com cada participante sua visão de mundo e o sentido de si, possibilitando que ela construa versões narrativas de seu passado e sua cultura, na interação dialógica com a pesquisadora (Murray, 2003).

Assim, visamos construir um contexto de expressão e de aprofundamento dos significados das experiências de vida dessas mulheres e do desenvolvimento de seus *selves* no contexto dessas experiências.

No início de cada entrevista foi feita uma caracterização dos sujeitos: idade, escolaridade, relação clânica (Oliveira-Reis, 2001), aldeia ou cidade em que a entrevistada vivia, o que facilitou o vínculo e contextualizou as próximas significações. Buscamos criar um clima informal para promover a espontaneidade das respostas e evitar discursos

prontos. Procedemos à leitura do consentimento informado e negociamos a possibilidade de audiogravação da entrevista. Feito isso, começamos a entrevista propriamente dita.

Nosso procedimento de entrevista foi informal, feito na casa das mulheres, às vezes enquanto elas trabalhavam em seus artesanatos, às vezes enquanto cuidavam dos filhos. Em alguns casos, ficavam no recinto apenas pesquisadora e pesquisada; em outros, havia pessoas distintas por perto. Esse procedimento foi projetado para encorajar a produção de significado por meio de relatos narrativos mais ricos em conteúdos, em vez de respostas mais categóricas normalmente obtidas em entrevistas padronizadas (Bruner, 1997). Visamos construir um vínculo entre pesquisadora e pesquisadas, a fim de proporcionar maior liberdade para elas falarem sobre suas vidas, construindo interações intersubjetivas e dialógicas.

(d) Procedimentos de análise das informações:

As audiogravações das entrevistas foram transcritas na íntegra, em parte pela própria pesquisadora, em parte por duas assistentes de pesquisa. Todas as transcrições foram revisadas e corrigidas pela pesquisadora, a fim de facilitar induções analíticas (Riessman, 1993). Seguimos um processo de intensa familiarização com o material transcrito, por meio de várias leituras e releituras. As experiências culturais e subjetivas das mulheres, narradas informalmente ou na situação de entrevista, foram os aspectos privilegiados nas análises, de acordo com o caráter dialógico da relação entre pesquisadora e pesquisadas e do próprio processo de análise de informações.

Os resultados conciliaram informações e sentidos co-construídos nas observações, entrevistas e diário de campo. O objeto de análise se constituiu das narrativas das mulheres, que apontaram para as interlocuções entre zonas de sentido (Rey, 1997, 2005a) e as diversas vozes que compõem o *self*, em nossas interações dialógicas (Hermans, 1999, 2001).

A Construção das Zonas de Sentido e Níveis de Análise

O grande desafio enfrentado, no processo de construção dos dados, foi estabelecer, na interação com as participantes da pesquisa, um cenário conversacional e intersubjetivo

edificado na fronteira entre, no mínimo, três realidades culturais: (a) a cultura *Akwë-Xerente*, tradicional do povo xerente, presente nos diálogos por meio dos mitos narrados e no testemunho das tradições encenadas (casamento, rituais de dança); (b) a cultura não-indígena desta pesquisadora, caracterizada não apenas pela ascendência predominantemente européia, como ainda pela cultura acadêmica e por teorias explícitas e implícitas (sobre as culturas indígenas, mulheres e identidade); (c) a cultura híbrida, em transição, das mulheres investigadas, cujos processos identitários transitam entre o espaço da reserva e o das pequenas cidades de Tocantínia e Miracema.

É fundamental compreender, em meio a essa tessitura de significações oriundas de diferentes matrizes e sistemas semióticos, como se estabelecem as relações de gênero, os processos identitários e os posicionamentos de *self* de mulheres da comunidade xerente que, hoje, compartilham desses três cenários.

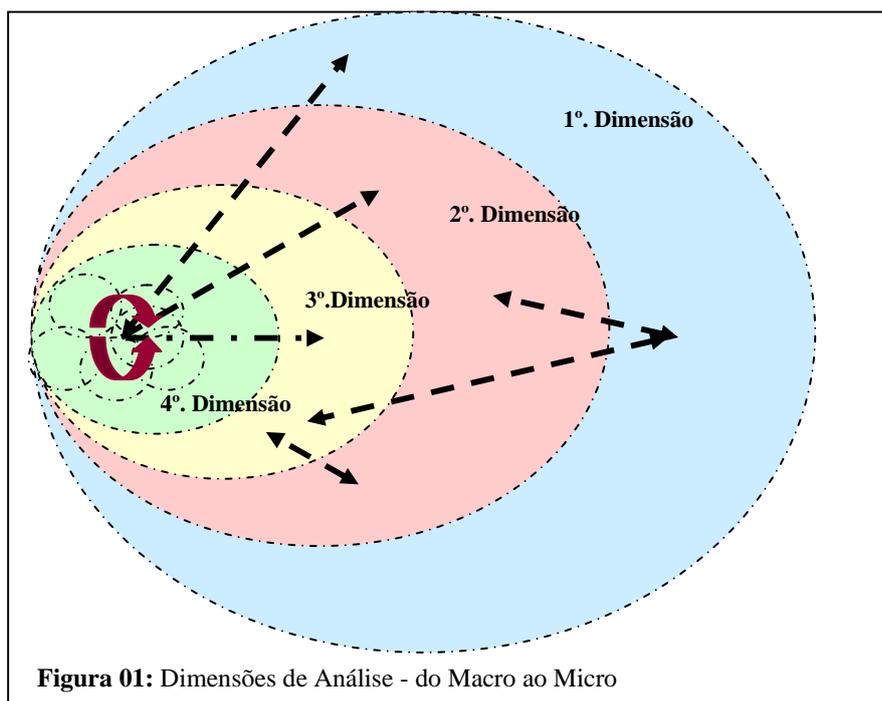
Ao longo da análise dos dados, elaboramos dois modelos que se mostraram coerentes com a realidade apreendida nas interações dialógicas com as mulheres e nas observações de campo, constituindo redes de significações e algumas zonas de sentido. Tais modelos foram construídos na tentativa de transitar entre as dimensões macro e micro de análise, no processo de compreensão das interfaces entre realidades culturais. Para tanto, tomamos como ponto de partida o modelo bioecológico e sistêmico (Bronfenbrenner & Morris, 1998), para nele situar os sujeitos, que atuam em diferentes sistemas, de acordo com seus posicionamentos de *self* (Hermans, 2001) e circunscritores socioculturais. Daí a importância de compreender como se edificam os posicionamentos de *self* em contextos híbridos e em transição, para conhecer as significações que transitam do micro para o macrosistema, e vice-versa, dando ao sujeito o sentimento de coerência, ao longo do tempo.

Na construção interpretativa das informações, foi possível identificar quatro dimensões que se relacionam de forma a compor o caminho bidirecional entre macro e o microsistema. São elas (ver Figura 1):

- (1) Sociocultural e histórica, a qual se caracteriza pela sociedade, cultura e valores, que se organizam como uma rede de significações hipergeneralizadas (Valsiner, 2005). Os significados hipergeneralizados circunscrevem a ação dos

sujeitos e, graças à sua força canônica, balizam suas escolhas e orientações à ação, tendo como exemplo os mitos e as representações sociais acerca dos gêneros;

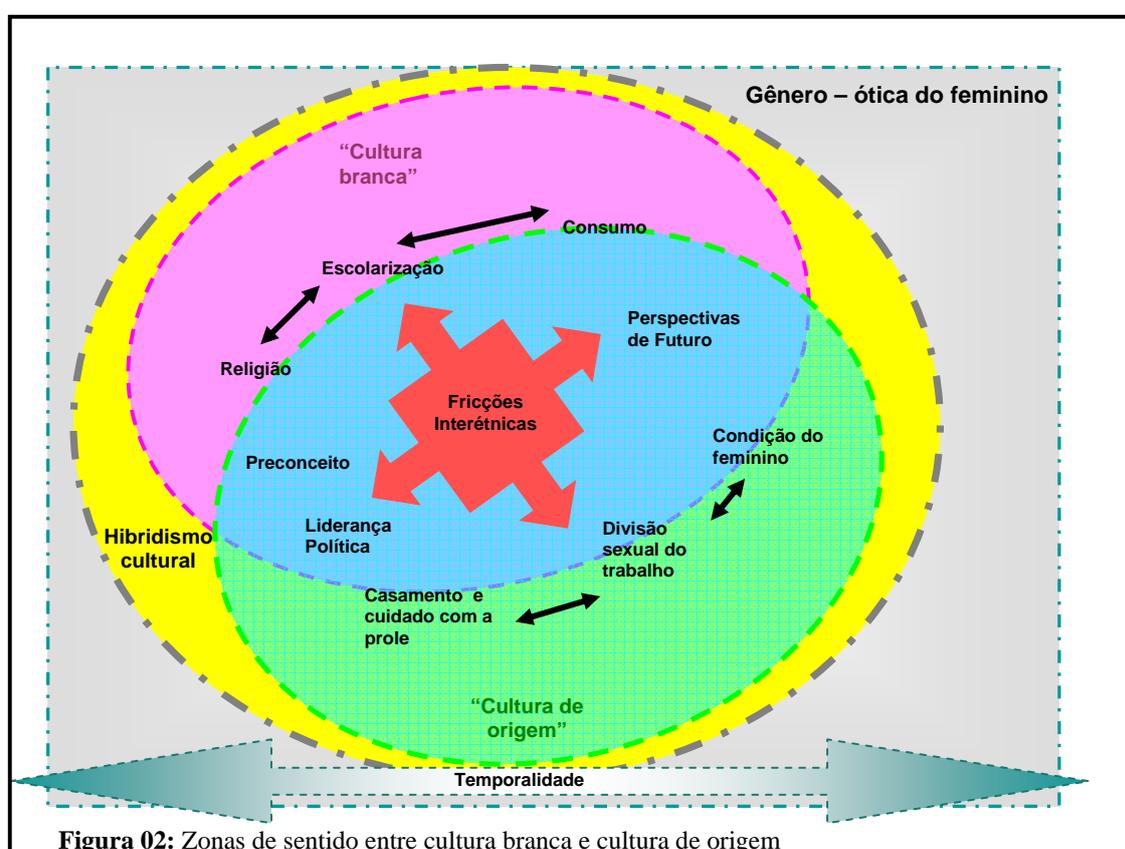
- (2) Das subculturas e instituições culturais, que se caracterizam pelas esferas de atividade das mulheres, nas quais elas podem vir a transformar ou dar novo tom à cultura e a seus valores (exemplo: relações familiares e clínicas; escolarização; modos de trabalho);
- (3) Das interações concretas – eu-tu, eu-isso – que se caracterizam pela forma como as mulheres se relacionam, negociam e atuam nas interações intersubjetivas; e, por fim,
- (4) Das dimensões do *self*, a partir das quais ele se posiciona, ativa e discursivamente, circulando em todas as outras dimensões acima.



É desnecessário ressaltar que essas dimensões não são estanques, mas se interpenetram e são significadas de diversas formas, dentro do processo de desenvolvimento no qual o sujeito tem papel ativo. Elas se organizam e se articulam de

acordo com a implicação de cada sujeito e dos grupos particulares, nos diferentes contextos.

No processo construtivo e interpretativo dos resultados, cada dimensão encontrou maior ou menor expressão e destaque, conforme o episódio analítico considerado, possibilitando a compreensão dialógica da subjetividade das mulheres entrevistadas. Alguns eixos temáticos configuraram elementos comuns nas narrativas, elementos que nos orientaram na construção das zonas de sentido (Rey, 1999, 2005a) expressas na Figura 02.



Tais zonas de sentido se organizaram a partir de uma polarização entre aquilo que as índias reconhecem como sendo sua origem, tradição – que aqui chamaremos de *cultura de origem* – e aquilo que elas apontam como não-índigena, exógeno – que elas mesmas denominam de *cultura branca*³. Essa polarização se dá em meio a um processo de mais de

³ Optamos por utilizar o termo “cultura branca” por ser a expressão que os índios e índias utilizam para se referir àquilo que lhes é distinto, que não é indígena.

duzentos anos de hibridismo cultural (cenário amarelo) e de fricções interétnicas (seta vermelha), que, de acordo com as tensões e relações de poder, constrói um cenário de plasticidade cultural (intersecção azul), que faz as mulheres se posicionarem ora de acordo com a *cultura de origem*, ora de acordo com a *cultura branca*, ora criando novas formas de posicionamento que se diferem de (ao mesmo tempo em que incluem) ambos os pólos.

Consideramos que a relação pesquisadora e pesquisada traz fragmentos dessas fricções, sendo a pesquisadora representante da *cultura branca* e as pesquisadas, da *cultura de origem* e da *cultura híbrida*, com toda a historicidade e movimentos de mudança que carregam. Desse modo, é na interface dessas diferentes condições socioculturais e subjetivas que o contexto para esta pesquisa se construiu. Tivemos a intenção de privilegiar a ótica do feminino, tradicionalmente silenciada. Em meio a esse vivo cenário, consideramos as vozes das mulheres e suas formas de significar as realidades compartilhadas, por meio de suas narrativas e discursos.

Os traços nas figuras 01 e 02 são representados como pontilhados, o que se justifica por quatro motivos: (1) existe uma relação de interpenetração entre os diversos elementos; (2) essa relação é marcada por plasticidade, tensões, contradições e fluidez, ao longo do desenvolvimento da cultura xerente (macrocosmo) e de cada representante dessa cultura (microcosmo); (3) cada participante da pesquisa constrói diferentemente cada um desses elementos (e os relaciona de forma peculiar) na interação entre sua subjetividade e as possibilidades de ação e transformação dadas pela cultura; (4) esse esquema é de caráter construtivo interpretativo, ou seja, é apenas uma possibilidade de compreender a realidade a partir da interação pesquisadora – pesquisadas, portanto, não esgota os fenômenos estudados (Rey, 2005).

Essa construção de zonas de sentido e de possibilidades interpretativas é marcada pelas temporalidades discursivas e cronológicas que interpenetram as narrativas, ressignificando as histórias dessas mulheres, fazendo com que os sentidos se transformem.

Analisaremos os posicionamentos de *self* das mulheres xerentes em situações discursivas e contextuais, tendo em vista a relação bidirecional entre o macro e o micro, em uma construção dialógica e narrativista. Para tanto, analisaremos trechos das entrevistas, a partir de três elementos: as vozes etnográficas, caracterizadas pelos relatos

de antropólogos e demais pesquisadores que já estiveram entre os xerentes; as vozes da pesquisadora e do contexto, expressas nas observações, notas informais e imagens, construídas durante as duas temporadas junto aos xerentes; e as vozes femininas expressas nas entrevistas episódicas e narrativas, propriamente ditas, que dialogam com as zonas de sentido. Consideramos os pontos esboçados nas figuras 01 e 02 como componentes do cenário conversacional e intersubjetivo, edificado nas fronteiras entre as diferentes realidades culturais que caracterizaram a entrevista.

Resultados e Discussão

As Mulheres Indígenas e a Construção Dialógica do *Self* na Inter-relação entre as Vozes e as Zonas de Sentido

A perspectiva dialógica da subjetividade fornece importantes elementos à análise dos processos identitários e das questões do feminino entre as mulheres xerentes. O destaque que essa perspectiva confere ao contexto relacional, à construção e interpretação dos sentidos e realidades compartilhadas, às vozes intersubjetivas que compõem a relação dialógica e aos posicionamentos do *self* nas interações sociais serve de base para compreender a construção da identidade e os processos subjetivos dessas mulheres.

Nesse contexto, as zonas de sentido foram edificadas como subsídios interpretativos para as vozes e as novas redes simbólicas que envolvem as relações sociais dessas mulheres. As zonas de sentido construídas pela pesquisadora, a partir dos indicadores empíricos dados pelo contexto de interlocução com as mulheres e das observações da comunidade, foram: a religião, a escolarização e o consumo, como referentes da *cultura branca*; e a divisão sexual do trabalho, o casamento, a condição do feminino, como referentes da *cultura de origem*, todas atravessadas por diferentes temporalidades, construindo, ainda, algumas zonas de sentido na interface entre essas duas culturas, a saber: o preconceito, as perspectivas de futuro dessas mulheres e a emergência de lideranças políticas e sociais entre elas. É importante ressaltar que essas diversas zonas de sentido são processuais e consideram a história, a dinâmica e a complexidade na inter-relação entre elas e nas suas manifestações em cada narrativa e em cada mulher.

De acordo com a construção e interpretação das zonas de sentido e das suas interlocuções com as vozes presentes nas narrativas das mulheres, decidi organizar a análise das informações a partir do quadro abaixo (Tabela 02), para sistematizar a relação entre algumas zonas de sentido e cada voz, especificamente.

Tabela 02: Relação entre as vozes e as zonas de sentido na construção das análises	
Vozes	Zonas de sentido
1. Vozes mitológicas	Condição do feminino; Divisão sexual e social do trabalho; Casamento; Religião.
2. Vozes urbanas	Condição do feminino; Consumo; Liderança política; Preconceito; Perspectivas para o futuro.
3. Vozes do trabalho	Divisão sexual e social trabalho; Condição do feminino; Escolarização; Perspectivas para o futuro.
4. Vozes da transição	Condição do feminino; Casamento / Cuidado com a prole; Divisão sexual do trabalho; Escolarização; Perspectivas de futuro.
5. Vozes políticas	Condição do feminino; Preconceito; Escolarização; Liderança social; Perspectivas para o futuro.

1. Vozes Mitológicas e o Conceito de Feminino do Grupo

A ORIGEM DA MULHER

Antigamente, não existiam mulheres e os homens eram homossexuais. Um deles ficou grávido e, como não podia parir, morreu. Um dia, alguns homens viram, refletida na água de um riacho, a imagem de uma mulher escondida no alto de uma árvore. Durante dois dias, eles tentaram pegar o reflexo. Finalmente, um homem levantou os olhos e viu a mulher; fizeram-na descer, mas, como todos os homens a queriam, eles a cortaram em pedaços e os repartiram. Cada um deles embrulhou seu pedaço numa folha e colocou o pacote numa fenda da parede de sua cabana (como se costuma fazer para guardar objetos). Depois, foram caçar. Na volta, foram precedidos por um batedor, que constatou e avisou os outros que todos os pedaços haviam se transformado em mulheres. À suçuarana (*Felis concolor*), que tinha ficado com um pedaço de peito, coube uma bela mulher; à seriema (*Cariama cristata*, *Microdactylus cristatus*), uma mulher magra, pois havia puxado excessivamente o seu pedaço. Mas cada homem ficou com uma mulher. (Nimuendajú, 1930, p. 186 em Levi-Strauss, 1964/2004, p. 139).

OUTRA VERSÃO...

A princípio só existiam homens; nenhuma mulher. Os homens tiveram intercurso homossexual nesse tempo, mas um deles ficou prenhe e como não pode parir, morreu. *Waptokwa* (Deus) então criou a mulher para que o homem não ficasse só. Quando certa vez alguns homens vieram a um olho d'água, viram o reflexo de uma mulher que estava sentado muito alto, nos galhos de uma árvore, junto à água. Eles tomaram o reflexo pela própria mulher, e durante dois dias tentaram debalde agarrá-lo. Finalmente, um deles olhou para cima e viu a mulher nos galhos da árvore. Eles foram buscá-la e como cada um quisesse possuí-la, cortaram-na em pedaços. Cada um tomou um pedacinho, embrulhou-o numa folha de bananeira e meteu-o em casa, por baixo da palha onde esta se encontra com a parede. Depois, todos foram caçar. Quando voltaram mandaram um deles na frente. Este achou, quando entrou em casa, que todos os pedacinhos de carne se tinham transformado em mulheres. O Suçuarana (*Kuza pre*), que tinha tirado seu naco do peito da mulher, obteve deste uma mulher muito bonita. O Seriema (*wakrdi*), porém, que tinha enrolado o pedaço dele apertando-o demais, teve uma mulher muito magra. Todos tiveram uma mulher a partir do pedaço que tinham pegado e, quando foram outra vez à caça já levaram cada um sua esposa. (Nimuendajú, 1930, p. 186 em Luz, 2005, p.85-6).

Claude Levi-Strauss (1963, 1964/2004, 1975), antropólogo que se dedicou ao estudo dos mitos, escreveu que o mito é uma forma de construir o pensamento – um método a partir do qual a realidade é classificada e organizada. É uma forma universal de comunicação e de significação da cultura. Segundo ele, não é possível conhecer uma cultura ou sociedade sem conhecer seus mitos, as explicações culturais das quais a comunidade se serve para entender como o mundo foi criado ou porque ele é tal como é.

A função e o significado do mito se tornam ainda mais complexos em culturas em transição, nas quais o elemento mítico passa a ser negociado na dinâmica relacional à medida que é contado. Tomemos como exemplo três diferentes narrativas obtidas sobre o

“mito de origem das mulheres xerentes”. A primeira, colocada em epígrafe, revela as vozes etnográficas de Nimuendajú em Levi-Strauss (2004) e em Luz (2005), que sinalizam algumas diferenças de tradução diante da manutenção do eixo comum. Em seguida, apresentamos o relato do mito feito por um dos velhos da tribo, durante nossas interações informais, para, então, trazermos algumas narrativas femininas, visando compreender como essas narrativas mitológicas compõem o senso de feminino no grupamento xerente.

Destacam-se, nessas vozes etnográficas, a existência primária do gênero masculino e a impossibilidade da procriação na ausência da mulher. Há a descrição de um homossexualismo originário e da gravidez masculina, que apontam para uma relação com a sexualidade distinta daquela preconizada nas sociedades cristianizadas. Também significativo é o ato sexual coletivo que serve para que cada pedaço em que a mulher é cortada torne-se “grávido”, ao se transformar nas novas mulheres que a partir dela surgem. O papel do imaginário, da confusão entre a mulher de verdade e seu reflexo, assinala a falta e a necessidade, motivando o desejo de alcançá-la a qualquer custo, na tentativa de balizar o “desequilíbrio do sistema” no que diz respeito à reprodução e procriação (Luz, 2005). Além disso, demonstra alguns juízos estéticos sobre beleza, magreza, que, de alguma forma, diferem dos posicionamentos acerca do belo predominantes na sociedade ocidental.

Na primeira temporada entre os xerentes, tive a possibilidade de obter nova descrição desse mesmo mito, no contato com o velho Sakrbê (62 anos, xerente não-cristão). Como na organização cultural tradicional são os homens mais velhos que tomam a posição de prover a transmissão da cultura oral (Luz, 2005; Nimuendajú, 1942), pergunto-lhe sobre o mito da criação da mulher, que ele narra assim:

Há um tempo, não existia homem e mulher. Existia só homem. Aí, os homens foram pescar. Fizeram uma roça, plantaram mandioca, milho e saíram... Aí, o Waptokwá (Deus) pensou e fez uma mulher só e botou a mulher em cima de uma árvore, em cima de um rio. A mulher estava em um tronco em cima do rio. Aí, os homens viram o reflexo da mulher na água. Aí, os homens entraram na água pra pegar essa mulher e mergulharam e mergulharam... Ficou tudo com frio (risos)... Aí, o Suçarama (Hukupré) chegou e olhou logo pra cima. A mulher riu e ele viu e olhou e falou logo ‘Tá aqui a Picon (mulher)’. Aí, pegou a Picon, fez um dassuari (ato sexual)... Fizeram tanto dassuari que ela morreu.

Daí, ele cortou os pedacinhos da carne da mulher, e amarrou em uma folha de bananeira e colocaram no umbral do barraquinho e saíram para o mato. Daí, quando eles voltaram do mato, já tinha um monte de mulheres e crianças. Daqueles pedacinhos de carne surgiram as mulheres já grávidas. E, quando os ãbâ (homens) voltaram, elas já estavam lá. Elas estavam cozinhando e tudo mais. Daí, cada um voltou pra seu barraquinho e viu suas mulheres. Um deles amarrou bem apertadinho, pequena e tudo. Daí, saiu uma mulher pequeninha, mirradinha, com os olhinhos tortos. O outro amarrou mais folgado e aí saiu uma mulher bem linda... e assim foi!

A narrativa de Sakrbê enfatiza o ato sexual coletivo e o fato de que cada pedaço se torna grávido, gerando mulheres e crianças. Mais do que isso, o mito se volta para afirmar e estabelecer o modelo original da divisão sexual do trabalho na sociedade xerente: “os homens caçam, pescam, as mulheres preparam a comida e cuidam dos filhos; as crianças brincam, menino brinca com menino, menina brinca com menina” (Luz, 2005, p. 88).

Considerando esse mito um aspecto importante da construção social das posições de gênero feminino no grupo xerente, incluímos como tópico da entrevista a solicitação de sua descrição, com o objetivo de apreender como as mulheres o significam em suas histórias e como o reinventam, à medida que transitam entre os valores da *cultura de origem* e os da *cultura branca* e cristã.

Smîkidi disse, curiosamente, que talvez já tivesse ouvido, mas que não se lembrava. Alternativamente à tradição do grupo, apresentou uma explicação acadêmica, cujo núcleo é que a mulher foi criada por meio de “descobertas”:

Eu acho que foi através de descoberta mesmo, porque tem vários mitos que contam. Por exemplo, de homem caçador, né, que dali vem uma mulher, aparece uma mulher pra ele, aí... Foi assim!(Smîkidi).

Por ter como base das articulações teórico-epistemológicas a perspectiva dialógica, penso que a explicação dada por Smîkidi aponta para a relação com a pesquisadora *kiptuanõ* (branca) e suas experiências prévias com pesquisas e com *kiptuanõ* (branco) (Luz, 2005; Valsiner, 1994). Parece que ela conhecia os mitos, mas não desejava contar em sua íntegra por acreditar que “a coisa é nossa! Publicar pra quê?” (frase que ela se utiliza em outros trechos da entrevista para se referir às respostas que deu a alguns *kiptuanõ* que desejavam publicar artigos e livros sobre os *akwë* (índios), sobre suas plantas

medicinais e sobre sua tradição). Smíkidi resiste à narrativa do mito, tornando seu discurso evasivo e pouco descritivo, como se quisesse defender e preservar sua cultura para aqueles que a têm por direito, ressaltando a relação de poder, na qual ela escolhe aquilo que acha conveniente falar (Madureira, 2000). Outro elemento que pode compor esse quadro é a idéia de que, na cultura xerente, a narrativa dos mitos é prerrogativa dos anciãos homens, sendo que a ela, mulher e ainda na meia-idade, não caberia essa função (Luz, 2005). Considerando esses dois aspectos, observo na narrativa de Smíkidi um posicionamento tradicionalista com relação a sua cultura e um desejo de preservação daquilo que lhe é próprio, ao mesmo tempo em que percebe a necessidade de conservação a partir de suas experiências com o branco.

Já Kupradi, mais espontânea, não se furta a contar o mito, ainda que diga não conhecê-lo direito. Chama a atenção desde logo que, ao narrar, ela o faz pela voz do outro (“*diz que*”; “*é assim que eu escuto*”); na parte final, ela funde à narrativa elementos da criação da mulher segundo disseminada pela teologia cristã:

K (Kupradi): *Eu não sei bem essa história aí não. Eu já escutei, mas sei bem não.*

P (Pesquisadora): *Mas como você acha que foi?*

K: *Que o Waptokwá [Deus] criou sim, a história que eu ouço... O Waptokwá colocou um... Porque só tinha homem, de primeira, aí colocou uma mulher na água. Foi um ãbâ, desceu na água pra tomar banho, pra lavar o rosto. Não sei se foi pra lavar rosto, pra fazer alguma coisa... Aí tinha uma mulher lá em cima. Aí pensou que tava dentro d'água, porque ele tava olhando lá pra pegar aquela mulher. Diz que⁴ tava lá embaixo, mas era... como é que chama... a sombra, né? Aí diz que caía, mas não pegava... Aí diz que a mulher tava rindo lá em cima. Até que ele enxergou ela e diz que derrubou ela lá de cima. E diz que fez um ‘negócio’ (risos) lá com ela, e aí veio os homem tudinho. Aí diz até que mataram a mulher...*

P: *Mataram a mulher?! Como?*

K.: *Ahã. Diz que furaram olho, furaram todo lugar.*

P.: *E aí?*

K: *E aí morreu e cada um tirou um pedaço.*

P: *Tirou pedaço da mulher?*

⁴ Grifos nas frases nas quais Kupradi fala utilizando a voz do outro social.

K.: Ahã. Aí um tirava um pedaço, diz que foi tirando, tirando e levaram pra casa. Só os homem, né? Aí chegaram lá em casa, e quando dormiram... À tardinha diz que os homem foram caçar, aí quando voltaram, tava cheio de mulher lá, em toda a casa. Do pedaço de uma mulher diz que transformou em muitas mulheres.

[...]

P.: Cada um cortou um pedaço da mulher?

K.: Ahã.

P.: E como é que eles levaram esses pedaços pra casa?

K.: Levaram, diz que amarraram numa folha, né?

P.: Folha de quê?

K.: Folha de... folha lá que tem no mato! Amarraram. Diz que um amarrou bem e guardou. E esse que amarrou bem, diz que é a Seriema. [risos]

P.: Foi o Seriema que amarrou bem?

K.: Não, foi Seriema, mulher Seriema. E o que ficou com essa, diz que a mulher é bonita. Aí esses pedaços de mulher, cada pedacinho se transformou em muitas mulheres. Aí os homens foram caçar, “Vamos caçar!” e foram. Aí quando chegaram de tarde, diz que a casa tava tudo cheio de mulher já.

P.: Eles deixaram os pedaços lá na aldeia e quando ele voltaram as mulher já tava tudo grande?

K.: Ahã.

P.: Fazendo o quê?

K.: Fazendo comida, fazendo artesanato... Não tinha carne, não tinha mulher pra... Então as mulher... Tinha muita mulher lá.

P.: Então as mulher tava lá já fazendo as coisas que picon tem que fazer?

K.: É!

P.: Que é o quê? O que picon tem que fazer?

K.: Picon tem que cozinhar, fazer cera, fazer comida. Primeiro era só (?) de carne. Ninguém não cozinhava não, era só na brasa. Cuidando das criança, né? Era isso que as mulher tavam fazendo lá. É assim que eu escuto.

A descrição de Kupradi é convergente com as demais no que se refere ao ato sexual que leva à morte da primeira mulher, na divisão dos pedaços da mulher, dos quais surgem várias mulheres e também na naturalização da divisão sexual do trabalho. Por outro lado, traz como especificidade o fato de Kupradi contar essa história utilizando-se da

terceira pessoa, adotando recorrentemente o “diz que” e finalizando a história com “é assim que eu escuto”. Esse aspecto demonstra certo desconforto na narração do mito, como se ela não tivesse autoridade cultural para contá-lo, uma vez que, como esclarecemos acima, essa atividade é da alçada dos anciãos. Outra especificidade da sua narrativa é a afirmação de que a mulher seriema era bonita, contradizendo as narrativas anteriores tanto no que diz respeito ao gênero da seriema quanto com relação aos padrões estéticos.

A partir daí, continuo a entrevista investigando as crenças de Kupradi com relação à criação da mulher:

P. (Pesquisadora): *E você acha que foi assim?*

K. (Kupradi): *Eu mesmo⁵?*

P.: *É.*

K.: *Na minha opinião, eu não acho não. Isso é uma história, né, que esse pessoal conta. Eu acho que é uma lenda.*

P.: *Como você acha que foi? Na sua opinião?*

K.: *Na minha opinião, eu acredito no que eu aprendi agora.*

P.: *Hã?*

K.: *Na minha opinião, que eu conto, é o que eu aprendi agora, né? Foi Deus que criou o homem, e depois fez a mulher pra ele.*

P.: *Deus criou primeiro o homem e depois a mulher pra ele? Como que ele criou o homem e a mulher na sua opinião?*

K.: *Ele criou o homem, fez um barrinho, soprou no nariz e se tornou homem.*

P.: *E a mulher veio de onde?*

K.: *A mulher veio de costela do homem. É assim que eu aprendi agora, tô aprendendo...*

P.: *Onde você aprendeu isso?*

K.: *Aprendi da Bíblia.*

P.: *Quem te ensinou?*

K.: *Ih, foi pastor.*

P.: *E aí qual dessas histórias você acha que é a verdadeira? Qual você acredita?*

K.: *A que eu acredito mais é só da Bíblia agora.*

P.: *É nessa aí da Bíblia?*

K.: *É.*

⁵ Grifo em falas nas quais Kupradi se posiciona como primeira pessoa do discurso.

Opto por apresentar, praticamente na íntegra, este longo trecho da entrevista, por revelar a voz da cultura cristã encarnada na voz da participante, afetando sua representação sobre a dinâmica mitológica do grupo. Apesar de conhecer a mitologia de origem da sua cultura, Kupradi reitera discursivamente sua crença na mitologia cristã. A narrativa criacionista, somada a outros elementos aprendidos com a cultura não-indígena (como o valor da ciência como fonte de verdades, segundo a narrativa de Smîkidi), compõem as vozes que se posicionam de diferentes formas na construção identitária dessas mulheres, a depender de sua história pessoal, do contexto e do interlocutor (Bruner, 1997; Luz, 2005). É perceptível que a narrativa de Kupradi é construída dialogicamente, engendrada por meio das perguntas e pistas discursivas fornecidas pela entrevistadora (Murray, 2003). É também provável que o lugar social ocupado por mim, como pesquisadora, tenha influenciado a narrativa apresentada, já que meu contato com a comunidade foi mediado por antropólogos e integrantes da missão protestante que atuam na evangelização dos xerentes desde 1956.

Kupradi narrou de modo abreviado o mito *akwë* (indígena), para em seguida o desvalorizar, apontando a história cristã como a verdadeira: “*Isso é uma história, né, que esse pessoal conta. Eu acho que é uma lenda*”, depois “*eu acredito no que eu aprendi agora*”, referindo-se às narrativas bíblicas. Segundo a perspectiva narrativista do *self*, compreendemos que as identidades se constroem como efeito das interações discursivas, que, por sua vez, são moduladas pela expectativa de papéis que os interlocutores exercem uns sobre os outros (Lopes de Oliveira, 2006). Desse modo, o fato da pesquisadora ter sido apresentada aos índios da comunidade por membros da missão evangelizadora e por antropólogos cria expectativas e significações que se refletem nas condições e conteúdo da narrativa (Bruner, 1997).

Se compararmos os dois fragmentos da entrevista de Kupradi, perceberemos uma transição da voz “do outro” para a voz do “eu”. No primeiro trecho, ela narra toda a história se referindo ao que lhe disseram ao longo da vida (expressões sublinhadas). Já no segundo segmento, ao falar da crença na história cristã, Kupradi não titubeia em se posicionar como primeira pessoa do discurso, utilizando expressões como: “*na minha opinião*”, “*eu acredito*” (sublinhadas). Essa mudança no tom da narrativa chama atenção para a transição de posicionamentos do *self*. No primeiro momento, mais referente ao

“*self*-como-conhecido”, na voz mitológica do povo xerente; no segundo momento, o “*self*-como-conhecedor”, na voz agente de Kupradi, que se permite acreditar no cristianismo, incorporando-o em seus posicionamentos identitários de índia xerente (Hermans, 2001).

Diferentemente de Kupradi, na entrevista com Popradi e Brudi, há certa dificuldade e desconhecimento com relação ao mito de origem. Popradi nos conta assim:

Eu acho que o Waptokwá [Deus] criou picon [mulher] porque... já vem do dedo dele mesmo, porque ninguém não pode mais do que ele. Aí só o Waptokwá que é mais de tudo, né? Aí quando nós tamo por aqui, quando nós temos picon aí, existindo picon por aqui, sempre o Waptokwá que fez tudo, que preparou também. E tudo que o Waptokwá deixou nós tamo aqui (Popradi)

Já Brudi apresenta a história de outro modo:

B. (Brudi): *Segundo que me contaram, diz que picon foi o Waptokwá que fez, assim, do aba [homem].*

P. (Pesquisadora): *Fez do ãbâ?*

B.: *Ahã.*

P.: *Fez como?*

B.: *Primeiro diz que ele fez um bonequinho de barro, assim, dois bonequinhos de barro. Aí diz que ele falou assim: “Esse aqui é ãbâ e esse aqui é picon”.*

Em ambas as narrativas, notamos a deferência à *Waptokwá* como criador. Na narrativa de Popradi, há certa desapropriação do mito na apresentação de um discurso recursivo que naturaliza não apenas a criação da mulher, mas a vida de maneira mais ampla. Traz a idéia de que tudo permanece como Deus o fez, sem apresentar qualquer questionamento a essa ordem. Ressalta a condição feminina e a manutenção dos papéis sociais e da divisão sexual do trabalho, sem uma posição reflexiva.

Brudi, por sua vez, apresenta uma explicação extremamente resumida para a origem da mulher, que não oferece similaridades com o “mito de origem da mulher” descrito por Nimuendajú (em Lévi-Strauss, 1964/2004) e pelo velho Sakrbê. Apesar de sua narrativa trazer alguns elementos bíblicos (“*fez dois bonequinhos de barro*”), estes não são revelados totalmente nesse momento da entrevista. Constrói uma história, mas, como Kupradi, utiliza-se do recurso discursivo “diz que” e “segundo me contaram”, falando por meio da voz “dos outros”.

Remeto-me às notas de campo, descritas a partir de uma conversa informal com de Mattos em 14 de abril de 2006, sobre as mulheres com as quais eu já havia encontrado e que tinha entrevistado (Smíkidi, Kupradi e Wakrarê) até então.

Ele me sugeriu algumas outras mulheres. Falou que as mulheres que eu já escolhi são mulheres escolarizadas, a maioria professoras, que já levantaram a cabeça e romperam com o status quo vigente. Sugeriu que eu trabalhasse também com mulheres que não viveram esse processo. Mulheres que ainda hoje aceitam o status quo e que vivem suas vidas na aldeia sem nada questionar. Mulheres que não foram pra escola e aceitam sua condição de mulheres (nota de campo: 14/04/06)

Entendi o que de Matos queria dizer com *status quo vigente* e considerei algumas outras mulheres, como Brudi e Popradi, que estariam mais próximas desse padrão. Fiz isso tomando o cuidado necessário para não entender o *status quo* como algo estático e passado. Não perdi de vista que a condição do feminino é algo relacional, processual e histórico, isto é, emerge no presente, no momento da construção da narrativa, mas carrega em si uma historicidade, tanto pessoal quanto social, que gera as perspectivas de futuro. Para Brudi e Popradi a condição do feminino estava mais próxima ao que de Matos chamou de *status quo vigente*. Não estudaram muito e têm por desejo morar na aldeia e continuar fazendo as atividades destinadas a uma *picon* (mulher): cuidar da casa, da roça doméstica, dos filhos. Assumiram essa condição como algo natural, uma vez que foi assim designado por *Waptokwá*. Atuam se remetendo a esses valores como estruturais da cultura. Aqui os entendemos como processuais e contextuais ao longo do curso de vida dessas mulheres, observando como essas mulheres são agentes na preservação de alguns valores e na construção de outros.

Wakrarê, por exemplo, apresenta-nos uma narrativa bastante diferenciada, na qual se refere a outro mito sobre a origem das mulheres:

W.(Wakrarê): *Diz que deus morava junto com a lua, né? Aí um dia, diz que ele vivia sozinho e a lua vivia na casa dele e deus, que também é o sol, morava em uma casa separada. Um dia ele [Deus] resolveu fazer a mulher pra ele. Ele pensou “tô sozinho vou ter que ter uma pessoa pra me ajudar, né? Eu vou passar a responsabilidade da casa pra*

ela⁶. *Aí disse que ele foi lá na roça, tirou uma cabaça bem bonita, que fez a boca dela e abriu tudo lá e jogou na água. Jogou a tardinha, de manhã cedo, antes do sol aparecer e amanhecer, mas antes de chegar ela, ele já tinha ido. (fala incompreensível)*

P.: *Ele já tinha ido pra onde?*

W.: *Pra roça.*

P.: *Ah!*

W.: *E aí a lua tava muito esperta, aí a lua chamou, vem cá, vem cá, vem cá! Disse que a mulher foi lá, mas a mulher foi na casa do sol, né? Só que a lua chamou aí lá mesmo, na casa do sol, a lua fez relação com a mulher.*

P.: *Olha aí!*

W.: *Traição! De lá, o sol já tava sabendo né e diz que voltou pra casa e a mulher tava lá triste, chorando aí ele perguntou: “mulher, o que foi que aconteceu contigo?” “Ah... foi a lua, eu não sou mais virgem”. “Ah... tudo bem, mesmo assim vou ficar contigo, vou preparar uma mulher pra ele, vou chamar uma mulher pra ele”. Ele não falou que ia fazer uma mulher, disse que ia chamar, mas ele ia fazer outra. Disse que ele foi lá na roça à tardinha e tirou uma cabaça muito feia, abriu a boca, muito bocona mesmo, e jogou lá na água de novo. Depois, o sol foi lá na casa da lua e falou assim pra ela: “olha, amanhã de manhã a sua esposa tá chegando. Você mexeu na minha esposa mas, mesmo assim vou ficar com ela”. De manhã cedo, ele voltou da roça e diz que a mulher veio e chegou em casa, né? A lua ficou toda animada, mesmo assim com a mulher feia, aí tiveram relação. Diz que o sol não teve nenhuma filha, só a lua que teve. Tiveram muitos filhos e agora as crianças não tinha como, as moças e os rapazes começaram a namorar. Aí, para os irmãos não casarem entre si, o Waptokwá separou os filhos da Lua nos seis clãs. E de lá que foi a partição dos clãs.*

Essa narrativa de Wakrarê traz elementos novos na compreensão da origem da mulher, que acabam por completar o conceito de feminino que sustenta as práticas sociais do grupo (Lévi-Strauss, 1964/2004). Aqui, a mulher é criada antes do homem, mas, ainda assim, é para ser a ajudante do Sol nos cuidados com a casa, remetendo à divisão sexual do trabalho nas origens da criação do povo. Aponta também para o estupro, nesse mito, individual (da Lua), como delator do “desequilíbrio sistêmico – uma mulher para dois”, o que gera a necessidade de mais mulheres (Luz, 2005). Wakrarê fala que a mulher foi criada a partir de uma cabaça jogada na água. A imagem da cabaça é bastante elucidativa,

⁶ Grifo nos trecho que apontam para a feitura da mulher como auxiliadora naturalizando seu papel social.

pois guarda um paralelismo funcional com o da própria mulher para a cultura *akwë*: a função de recipiente, receptora, portadora. Luz (2005) sustenta essa interpretação ao apontar que “o termo *dazeparkwa*, utilizado para *mãe*, deve ser traduzido como *aparadora de urina*, ou ainda, *aparadora daquilo que sai da bexiga do homem*” (p.90). Nesse sentido, *dazeparkwa* expressa em palavras aquilo que o mito traz como imagem, no que se refere à função da mulher, especialmente no momento da concepção e reprodução, “quando sua participação se restringe em conter o sêmen masculino, a matéria da qual será constituído o novo ser” (Luz, 2005, p.90).

Comparando os dois mitos expressos nas vozes etnográficas, do velho e das mulheres, observamos um eixo comum: a sustentação da divisão sexual do trabalho e a função de invólucro e recipiente do sêmen concedida à mulher, que sustentam a lógica patriarcal rudimentar do povo xerente (Oliveira-Reis, 2001). Tal lógica é expressa de diferentes formas nas vozes das mulheres entrevistadas. Veremos isso ao longo das análises, na negociação com outras zonas de sentido, como a religião, as relações homem e mulher, divisão do trabalho e as expectativas para o futuro, que expressam as transformações do campo cultural e o caráter dialógico que significa e simboliza o conceito de feminino para essa sociedade e para cada mulher, especificamente.

1.1. A Criação da Mulher e as Interlocuções com o Cristianismo

É interessante notar que essas mulheres com as quais conversei sobre o mito, todas se dizem evangélicas e algumas delas, inclusive, apropriam-se dos conhecimentos bíblicos para significarem seu lugar social e seus posicionamentos identitários. É o caso de Kupradi e Brudi, que recorrem à mitologia cristã integrando-a ao mito de origem na construção de uma nova forma de conceber suas identidades.

Compararemos então mais duas narrativas. A primeira de Wakrarê e a segunda de Cidi, para observarmos mais algumas articulações entre a cultura xerente e o cristianismo nas vozes das mulheres. Depois de me contar os mitos, pergunto a Wakrarê:

P.(Pesquisadora): *Você tem religião?*

W.(Wakrarê): *Tem.*

P.: *Você é o quê?*

W.: *Eu sou evangélica batista, mas respeito a minha cultura.*

Wakrarê é uma das mulheres que cuidam da igreja edificada na aldeia. Na ausência do pastor (um dos missionários que está na aldeia desde 1956), seu irmão é quem conduz o culto e sua família está sempre presente. Todavia, quando lhe questiono sobre isso, ela responde “*sou evangélica, mas respeito a minha cultura*”, estabelecendo um claro limite entre aquilo que incorpora como verdade e o que deseja preservar. Ao longo da entrevista que se segue a esse trecho, percebo que, para Wakrarê, o cristianismo lhe dá maiores possibilidades de dialogar com sua cultura, buscando conhecer suas origens no desejo de transmiti-las para as gerações futuras. Não considera o cristianismo uma nova verdade que nega aquilo que sua cultura preconiza. Pelo contrário, integra a fé cristã aos elementos de sua cultura, negociando em seu *self* os limites e as interpenetrações que essa fé tem em sua realidade.

Já Cidi fala de modo diferente. Pergunto se ela conhece o mito e ela responde assim:

C.(Cidi): Não. Eu acho que é o mesmo tempo que vocês falam que é a Eva e o Adão, é a mesma história do branco e índio, não tem diferença. [...]

C.: O índio, agora que eles estão descobrindo as coisas... Depois que estuda, né? Que já estudou... Aqueles que já estudou a Bíblia, aí já sabe quem é que veio, como foi que descobriu o Waptokwá [Deus]. O índio não conhece quem é Jesus, o índio não sabe que Jesus foi que morreu na cruz. Ele nem sabe disso não. É por isso que quando vai ser batizado, ele vai ter o evangelho, ele não sabe. Ele precisa duma pessoa explicar muito pra ele. [...]

C.: Eu acredito nessa que eu tô descobrindo agora, que é que a gente vê aqui na Bíblia. [...] O que os índios contam é trabalho do inimigo [referindo-se ao diabo].

A forma como Wakrarê e Cidi compõem suas narrativas são bastante distintas. Enquanto para Cidi a história indígena de origem deixa de ter importância, apontando a narrativa bíblica como a única verdade para brancos e índios, Wakrarê apresenta limites claros para sua crença. Cidi, primeiramente, diz não ter diferença entre o mito *akwë* e a explicação bíblica. Depois, desqualifica o conhecimento indígena, dizendo que “*o que os índios contam é trabalho do inimigo*” e que depois que entraram em contato com o branco é “*que eles estão descobrindo as coisas*”, como se a *cultura branca* fosse portadora das verdades. Coloca-se em um lugar de inferioridade com relação ao conhecimento branco, remontando às relações de poder que permeiam as fricções interétnicas e que a colocam

como representante de uma cultura não-hegemônica que privilegia os conhecimentos da cultura hegemônica, branca e cristã (Cardoso de Oliveira, 1996). À medida que reconhece a Bíblia como verdade, diferencia-se dos índios, falando sobre eles na terceira pessoa – o índio –, na busca de novos modelos de identificação com a *cultura branca*. Sua narrativa marca um posicionamento divergente do de Wakrarê. A identidade cultural de Wakrarê se sobrepõe à novidade, à fé cristã, e considera como valor importante o respeito à cultura. Para Cidi, a fé cristã se coloca acima de seu posicionamento como indígena, que, considerando o mito indígena como trabalho do diabo, não o reconhece como legítimo.

2. Vozes Urbanas: Diálogo com Mídia, Consumo e Moradia na Construção de Novos Espaços Sociais

O contato com a sociedade branca gerou para o povo xerente demandas e desejos antes inexistentes. A transformação da relação entre necessidade e consumo, o significado social da educação como estratégia de se buscar um futuro melhor, as concepções emergentes sobre namoro e casamento, as mudanças nas relações entre homens e mulheres, a mídia televisiva (Apêndice - foto 01), entre outros elementos, penetram no universo xerente, fazendo-os repensar seu lugar social, em um processo repleto de tensões. Kupradi revela essas transformações, quando conversamos sobre as mudanças que ela percebia:

K.: Agora a gente já tá misturado com os brancos por aqui, tudo é comprado... se não for comprado... A gente não tá mais vivendo de caça e de pesca, né. Mas de primeiro não. A gente vivia de caça, de pesca, de fruta... comia só fruta, [vivia] de artesanato, de raiz não sei de quê, de mandioca, inhame, batata.... Mas hoje em dia, não. A gente quer se vestir, a gente quer sapato, as meninas quer sandália, quer ter uma cama de colchão pra dormir... esteira agora... [faz sinal de não com a cabeça].

P.: Ninguém mais usa esteira pra dormir?

K.: Não. A gente quer cama, quer coisa assim. Já estamos morando na cidade pra estudar...

Esse trecho de narrativa revela as negociações de significados e de novos posicionamentos identitários, que oscilam entre as facilidades que o mundo capitalista proporciona e a preservação ou resgate da cultura local, por meio do qual se busca

fortalecer em cada índio o sentimento de pertença ao coletivo (Canclini, 1997). As mudanças culturais decorrentes da crescente urbanização, da maior escolarização das gerações mais novas e das mudanças em crenças e valores da comunidade têm tido grande impacto sobre toda a comunidade *akwẽ*. Kupradi evidencia isso ao falar da necessidade do dinheiro para comprar o que, antes, eles tiravam da natureza. Aponta para a mudança nas relações de consumo e nas condições de vida, à medida que se remete a objetos que, depois que os índios passam a viver “*misturados*” com os brancos, tornaram-se parte do seu universo. Esse processo de “*mistura*” tem gerado novas redes simbólicas que marcam a construção das identidades culturais e dos posicionamentos de *self* de cada membro da comunidade indígena (Bruner, 1997; Hermans, 2001; Valsiner, 2001).

Entre os efeitos das novas condições da vida fora das aldeias está a perda de importância do homem na esfera pública. As mulheres passaram recentemente a ocupar algumas posições sociais que antes eram destinadas apenas a eles. Esse cenário leva a crer que o contato com o branco relegou progressivamente os homens indígenas a um “não-lugar”. No capítulo metodológico, apresentei um breve resumo da etnografia xerente, procurando deixar claro que, na organização social xerente tradicional, era papel dos homens as atividades políticas e o sustento da família, por meio da caça. Tais atividades eram, via de regra, interditas às mulheres (ver Nimuendajú, 1942).

Também o Conselho dos Anciãos e as associações masculinas, onde as decisões políticas eram deliberadas, já não existem mais. Antes do contato, havia no centro da aldeia os espaços de reunião das quatro associações masculinas: *Akémhã*, *Krará*, *Annõrowá*, *Krieriekmu*; a casa de iniciação do *sipsá* (menino indígena donzelo, que entrava nessa casa por volta dos 12 anos de idade e vivenciava diversos rituais de passagem, saindo da casa já homem feito pronto para casar, por volta dos 18 anos), chamada *Warã*; e o lugar da sociedade feminina (ver Nimuendajú, 1942, p. 17 – Anexo 01). Dentro das associações, os homens tomavam as decisões que concerniam ao grupo, desde a alimentação e sustento até os contratos de casamento. Depois do contato, especialmente com a epidemia de bexiga (Maybury-Lewis, 1988; Nimuendajú, 1937), o grupo xerente sofreu grande perda numérica, que acabou por repercutir na perda da representatividade masculina. Perderam seus anciãos, que detinham o conhecimento da tradição e, junto com eles, parte de suas funções políticas.

No processo de transição e hibridismo cultural, a característica da liderança xerente foi se transformando. Originalmente, o Conselho de Anciãos era formado por representantes de todos os clãs e das quatro associações masculinas. As decisões políticas eram tomadas por consenso entre todos os participantes do Conselho (de Mattos & Waikarnãse Xerente, 1999; Nimuendajú, 1942). Por volta da década de 30, pesquisadores detectaram a presença de anciãos nas aldeias que recebiam o nome em português de “chefes” quando o antigo SPI – Serviço de Proteção aos Índios – se instalou entre os xerentes. Os chefes passaram a ser denominados capitães e, por influência do General Rondon, começaram a usar fardas militares. Após a demarcação da área indígena xerente, em 1971, sob a tutela da FUNAI, criou-se a Guarda Rural Indígena – GRIN, que foi, historicamente, o primeiro momento entre os xerentes em que uma liderança jovem substituiu a liderança dos velhos. Então, na década de 80, os antigos capitães começaram a ser substituídos por homens mais jovens, sob a alegação de que eles tinham melhores condições de dialogar com a sociedade branca. Esses capitães jovens passaram a ser denominados “caciques”, nomenclatura e função até então inexistente para os xerentes (de Mattos & Waikarnãse Xerente, 1999). O “cacique” tornou-se o porta-voz da comunidade *akwë* diante do governo branco nos processos de decisão política. Essa retirada dos homens (especialmente os mais velhos) da esfera pública foi respaldada na maior intervenção do Estado, que passou a ter a função de alimentar, preservar e atuar politicamente junto à Reserva Xerente. Dessa forma, aquilo que antes era função do homem *akwë* – como sustentar a família, por meio da caça e coleta –, tornou-se função do Estado, que levou energia elétrica para as aldeias e providenciou uma roça mecanizada.

Essas transformações crescentes repercutiram simbólica e concretamente na forma como a aldeia se organiza hoje. A aldeia Salto, por exemplo, mantém o formato de ferradura, mas em seu centro, ao invés das antigas associações, tem-se um enorme campo de futebol (Apêndice – fotos 02 e 03). Os homens ostentam, em suas casas, grandes troféus dos torneios de futebol realizados entre as diversas etnias (Apêndice – foto 04), apontando para a mudança de significados e valores nesse grupo: o futebol foi algo incorporado às atividades indígenas pós-contato e hoje é colocado em lugar de destaque, entre as práticas sociais da comunidade.

Outra voz urbana no contexto da comunidade indígena xerente está vinculada à relação que os xerentes passam a estabelecer com as práticas de consumo e as mudanças nas condições de moradia. O modo de vida organizado essencialmente em torno da subsistência não atende mais à demanda da maior parte dos xerentes. Um exemplo é a casa de Wakrarê, na aldeia Salto. No quarto de sua filha mais nova (12 anos de idade), observei produtos como xampus, perfumes e material escolar diversificado (Apêndice – foto 05). Esses artigos se tornaram presentes entre os xerentes após o contato com o mundo não-indígena.

Em conversa informal com Wakrarê, ela me contou que sua filha começou a confeccionar e vender artesanato indígena com o fim de conseguir dinheiro para comprar essas coisas. Analisando este episódio à luz do trabalho de Canclini (1997, 2003) e Hall (1999, 2003), vemos como o consumo é um importante componente na construção da identidade, especialmente em contextos híbridos e em transformação. A filha de Wakrarê, ao desejar obter calça jeans, xampus e perfumes, busca identificar-se com o branco, ao incorporar elementos claramente diferentes daqueles preconizados pela cultura de origem de seu povo. Ao fazer isso, identifica-se com alguns padrões da *cultura branca* (estética, consumo), apontando para as relações de poder que engendram as transformações culturais. A filha de Wakrarê legitima o poder que a *cultura branca* exerce sobre a cultura indígena, no contexto das fricções interétnicas (Cardoso de Oliveira, 1996), marcando uma sobreposição de significados e sentidos que se dá em meio a conflitos e tensões.

A filha de Wakrarê demonstra, nesse episódio, a construção de uma identidade híbrida e plural, à medida que se identifica como índia xerente, utilizando-se da técnica indígena do artesanato para a aquisição de bens de consumo oriundos da *cultura branca* (Lopes de Oliveira, 2006). Nesse sentido, notamos a abertura de novas possibilidades identitárias híbridas, que emergem em meio à realidade multifacetada que marca o universo xerente, na contemporaneidade.

Durante minha segunda visita, fiquei hospedada na casa de Wakrarê, na aldeia. Nas notas de campo registrei alguns elementos que evidenciam a hibridização cultural:

A casa é bem arrumada. Cheia de exemplos clássicos da transição cultural... Tem geladeira, televisão e até um chuveiro com um boxe de lona improvisado do lado de fora

da casa. Ela preparou um quartinho para mim. O quarto de suas filhas. Havia duas camas e uma cômoda com espelho (nota de campo: 16/05/07).

Outro aspecto notável da transição cultural decorrente do processo de urbanização envolve as práticas de moradia. Quando as aldeias foram demarcadas, o governo do Tocantins construiu as moradias da Reserva Xerente, em estilo europeu (com tijolos e esquadrias de aço), não seguindo a tendência habitacional típica do grupo. Mas as famílias parecem não ter se adaptado a esse modelo de casas. Na aldeia Salto, por exemplo, ao lado de cada casa de tijolo, foi construído, pelos próprios índios, um anexo com folhas de bananeira, nos moldes em que seus antepassados costumavam viver (Apêndice – fotos 06 e 07). As famílias, especialmente as mulheres, passam a maior parte do dia nas palhoças, onde conversam, cozinham e fazem seu artesanato. Elas pouco utilizam a construção de tijolos. Há aqui alguns subsídios para entender a construção desse sentido para elas como um “sistema dinâmico integral que reflete a interação de um conjunto de motivos dentro de um sistema motivador, em que se expressa determinada relação com o mundo que tem um sentido pessoal para o sujeito” (Bratus conforme citado em Rey, 2005a, p.20). Ao privilegiarem as casas de palha, as mulheres estão construindo e significando motivos ao longo de suas histórias. Apresentam algumas queixas com relação à casa de tijolos: “*essa casa é quente... não tem vento*” (Wakrarê); “*é dura!*” (Brudi). Escuto como pano de fundo dessas queixas o desejo de manutenção de valores de origem. Ao mesmo tempo, integram valores tradicionais à casa de concreto, à medida que ressignificam seu espaço como lugar de armazenamento de artesanato e dormitório. As famílias passam o dia na casa de palha, e à noite, especialmente em famílias extensas, alguns dormem na casa de alvenaria.

Assim é lícito dizer que tanto as relações com os bens de consumo como as condições de moradia são importantes aspectos da transição cultural, representando entre os xerentes marcadores da relação entre a cultura de origem e a cultura importada: de um lado, o desejo de manter a primeira em alguns domínios da vida sociocultural; de outro, maior conforto proporcionado pelos novos bens de consumo e as possibilidades de exercer escolhas mais variadas, dadas as alternativas propiciadas pela *cultura branca*, que passam a incorporar e se mesclar de modo cada vez mais íntimo aos valores sociais desse povo.

3. Vozes do Trabalho: Mudanças nas Relações Homem - Mulher

As mudanças nas relações socioeconômicas transformaram a dinâmica social xerente em uma velocidade que os homens, em sua maioria, não foram capazes de acompanhar, o que tem levado a uma ressignificação das relações de gênero dentro do grupo. Paulatinamente, as mulheres começam a assumir ou dividir o sustento financeiro da casa, com o fruto do seu artesanato, passando também a assumir papéis inéditos na vida pública, antes destinada apenas aos homens (de Paula, 2000; Oliveira-Reis 2001).

A organização sociocultural de gênero dessa comunidade costumava se basear em uma lógica binária, com uma clara divisão sexual do trabalho. Ambos, homens e mulheres, aprendiam devidamente seu lugar social e, em geral, agiam em concordância com ele (Nimuendajú, 1942; Oliveira-Reis, 2001). Hoje, em decorrência das mudanças no cenário sócio-histórico e relacional e dos processos de transição cultural, essa clareza sucumbiu, gerando um panorama relacional híbrido.

As mulheres, por exemplo, continuam a reconhecer como correta a submissão aos seus maridos, sua condição e dos filhos de propriedade dos cônjuges. Por outro lado, elas consideram mais difícil conciliar essa condição, à medida que novas demandas sociais emergiram (como prover o sustento dos filhos e do próprio marido), exigindo delas novos posicionamentos como mulheres e como sujeitos sociais.

Popradi dá evidências das contradições da condição da mulher no momento atual do grupo xerente nesse trecho de nossa conversa. Nesse momento da entrevista, tratávamos sobre sua rotina diária, seus afazeres. Ela conta as atividades domésticas que desempenha (cozinha, varre a casa, cuida dos filhos e da roça) e, em seguida, questiono:

P.(Pesquisadora): E se você fosse homem? O que você faria se você ãbâ (homem)?

Po.(Popradi): Se eu fosse ãbâ... eu trabalhava!

P.: Trabalhava em quê?

Po.: Trabalhava na roça. Eu acostumei a trabalhar na roça, é do meu costume.

É interessante notar o posicionamento de Popradi nesse trecho. Primeiramente, ao dizer que “se fosse ãbâ... eu trabalharia”, mostra a não representação de suas práticas diárias como sendo trabalho. Não considera as atividades domésticas que ela desempenha diariamente em sua casa, que inclui a pequena agricultura produzida no próprio terreno da

aldeia, como constituindo uma forma de trabalho. Em contrapartida, legitima e valoriza a atividade de trabalho do homem, mesmo quando este realiza a mesma atividade que ela, no caso o trabalho de cultivo da roça. Essa passagem remete à relação hierarquizada entre homens e mulheres, na qual eles são mais valorizados, pelas suas práticas e atividades, do que elas (Baudelot, 2003; Del Priori, 1993). Há relação semelhante em outro trecho, quando Popradi fala sobre as diferenças de importância entre o pai e a mãe na cultura de origem:

Porque tá acontecendo, hoje em dia tá acontecendo, sempre tá acontecendo ainda... Porque a gente não acabou a nossa cultura! Sempre a gente tem que continuar também com a nossa cultura. Ai... (...) Quer dizer que eu sou a mãe, quer dizer que eu não sou de nada. É desse jeito. E até hoje existe também. (...) É desse jeito! (Popradi)

Somando a esse trecho aquele que se relaciona ao trabalho, fica claro o posicionamento de submissão e de inferioridade como sendo o tradicional para a mulher xerente e para essa mulher, especificamente. A análise de sua entrevista encontra paralelos com as primeiras impressões que tive no campo, registradas da seguinte forma:

De todas as mulheres que eu conversei, essa é a mulher [referindo-me a Popradi] que mais vive como antigamente. Vive só das atividades da aldeia. Seu marido faz a roça de toco e ela e os filhos ajudam a colher. Eles comem o que plantam. Ela não faz muito artesanato nem trabalha com vendas (só uma coisinha ou outra que faz!). Não são funcionários da prefeitura, professores, nem dos programas de proteção ao índio. Vivem das atividades que fazem na aldeia. (nota de campo: 20/04/06)

Esta nota se remete à divisão sexual do trabalho e à vida de subsistência que Popradi e sua família vivem e possibilita a contextualização dos fragmentos de sua narrativa. À medida que ela conta que é do seu costume trabalhar na roça, mas não reconhece em sua fala que essa atividade é uma forma de trabalho e diz que, como mãe, ela não é de nada, ela revive os modelos tradicionais nas relações entre homens e mulheres, presentes na voz mitológica da comunidade. Popradi parece fazer isso conscientemente quando apresenta um tom ativo “... a gente não acabou a nossa cultura! Sempre a gente tem que continuar também com a nossa cultura!”. Esse segmento aponta para a correlação entre identidade cultural e agência individual, como retratado por Gone e

cols. (1999), uma vez que Popradi se coloca no lugar de dever com relação às tradições, mesmo que isso signifique ser “*de nada*”.

O seguinte fragmento da conversa com Smîkidi também aponta para distinções claras entre os papéis de homem e mulher dentro da cultura akwë e seus efeitos na socialização de gênero:

P.(Pesquisadora): *É diferente a infância da mulher pra infância do homem?*

S.(Smîkidi): *É diferente porque é muita divisão, né? Por exemplo, a mulherzinha fica mais em casa, ajudando ali, aprendendo tudo que a mãe faz... Vai observando, né? E o homem já é mais pra trabalho mesmo do homem: pescar, ir pra roça, flechinha... Aprender coisa que homem faz.*

P.: *Quais são as coisas que os homens fazem?*

S.: *Tem certas coisas, como por exemplo: levar pra pescar, (?) já de ir no mato, colher o material... E assim ele vai conhecendo, vai adquirindo, né... Caçar, por exemplo, como é que se caça, pescar...*

P.: *E a mulher...?*

S.: *Fica mais em casa.*

Alguns elementos se destacam nas respostas de Smîkidi. Primeiro, a utilização do termo “mulherzinha”, tratando a criança como um adulto pequeno, parecendo não compartilhar das especificidades que a cultura ocidental atribui para o desenvolvimento nessa fase da vida (Ozella, 2003). Fala da mulherzinha, da flechinha, remetendo-se ao aprendizado infantil dos afazeres próprios do feminino e do masculino. Ao fazer isto, Smîkidi consegue listar com clareza as atividades que os homens devem aprender a fazer e as chama de “*trabalho de homem mesmo*”. Todavia, quando se refere às atribuições do feminino, limita-se a afirmar que a mulherzinha “*fica mais em casa*”, sem especificar o que essa atividade engloba. Nesse sentido, posiciona-se de forma semelhante à Popradi no trecho acima, dando ênfase ao trabalho masculino, sem pontuar na rotina feminina algo que ela julgasse digno de nota.

Em outro trecho, Smîkidi reflete sobre a condição da mulher no que diz respeito às relações entre homens e mulheres:

S.(Smîkidi): *... Mas a mulher, ela sofre muito. Tanto que assim, por exemplo, se você vê um caszinho de índio andando, o homem vai sem nada! Se tiver uma bolsa, geralmente*

quem carrega é a mulher, ou anda atrás dele... Ele sempre é o tal, que não pode fazer quase nada, é a mulher que é obrigada a fazer tudo.

P.(Pesquisadora): *Ele é o tal e a mulher que tem que fazer?*

S.: *É. E também aceitar, né?*

Aqui aparece a indulgência feminina à norma social. Subordinação que, mesmo nos dias atuais, quando começa a haver uma crítica e uma reflexão sobre o lugar da mulher no cenário social xerente, mantém-se como a ordem natural dos fatos (Laqueur, 2001). Smíkidi reconhece o sofrimento que essa posição feminina traz para as mulheres, mas admite que, no final, ela acaba por sucumbir a ele: “*é obrigada a fazer tudo (...) e também aceitar*”. Sua narrativa demonstra haver algo como um valor maior, um mandamento cultural que a impede de ser diferente, de questionar ou de recusar a se submeter. Sua fala traz um tom de revolta, de alguém que percebe a discrepância entre o lugar masculino e o feminino e busca entender razões para a diferença. Todavia, na ausência desses elementos ou de perceber esse mesmo questionamento em outras mulheres, ela corrobora a autoridade masculina, como se fosse a única alternativa para ser reconhecida como “mulher indígena”.

Lembrando o modelo bioecológico (Bronfenbrenner & Morris, 1998), há uma relação entre o macrossistema, na voz da “cultura *akwë*” – “*a mulher que é obrigada a fazer tudo*”, e o microssistema, na voz de lamento de Smíkidi – “*a mulher, ela sofre muito*” e “*também aceitar*”. Ao mesmo tempo em que Smíkidi se identifica como mulher indígena, colocando-se no lugar de lamentadora de seu destino (de Mattos, 1978, 2005; Luz, 2005), também assume uma posição distanciada, analítica, quando fala da mulher adotando a terceira pessoa. Esse recurso lingüístico mostra a pluralidade na construção identitária de Smíkidi, que articula elementos da *cultura branca* e elementos da cultura indígena, criando novos posicionamentos que integram essas culturas.

Parece haver entre as mulheres *akwë* com as quais mantivemos contato uma crença de que trabalho é aquilo que o homem faz e, em contrapartida, da falta de legitimidade das atividades femininas. As mulheres *akwë* se colocam em uma posição de inferioridade com relação ao homem, o que ratifica, nesse contexto cultural, a crítica de Butler (2003) e Segato (1997) sobre a “matriz heterossexual hegemônica”, na qual é o homem quem

dignifica o trabalho e a mulher deve estar sempre em uma posição hierarquicamente inferior a ele.

Smîkidi denuncia a presença de crença semelhante em outras instâncias sociais, quando fala sobre sua ascendência à presidência do Conselho Estadual de Educação Indígena. Esse trecho é instigante, por apresentar um diálogo mais intenso entre vozes, que se contradizem e se tencionam ao longo da narrativa.

P. (Pesquisadora): Você é a presidente...

S. (Smîkidi): A presidente do conselho. E aí tá, quando eu ganhei, eu falei: “meu Deus, e agora? Presidente do conselho, coisa de Kiptuanõ (branco)”. Mas nós tamo lutando por uma coisa, né? Que pode mudar para sempre o futuro de nossas crianças... aí...eu ficava assim: “e agora como é que eu vô dirigir uma reunião?” Eu ficava pensando assim: “como é que eu vou fazer, meu Deus do céu?” Vai ser do meu jeito mesmo! É uma coisa que eu vou ter que ser do jeito que eu sou! (risos)

[...]

S.: Mas foi difícil ser presidente do conselho e encarar cara do ãbâ também, lá me olhando assim, com aquela cara de “gente, é a Smîkidi” e tal...

Smîkidi apresenta de modo claro o diálogo entre as vozes internas, por meio do qual negocia diferentes posicionamentos, em busca de se centrar e se compreender exercendo a função de presidente (Hermans, 2001). Algumas das vozes que aparecem são: a voz da norma social, que direciona, primeiramente, para o paralelo *akwë – kiptuanõ* (índio *versus* branco), com a qual demonstra sua preocupação em assumir uma responsabilidade que não é própria do índio. Isso fica claro em outro trecho quando ela reitera as diferenças entre brancos e índios:

Porque no Kiptuanõ [para os brancos] tudo é na base do papel, né? Tudo ali, prestar conta, principalmente, tudo registrado, e Akwë é tudo na base da oralidade, né? Então, meu Deus, o que eu fizer de errado vai tá constando por resto da... assim...por um bom tempo, com a minha assinatura e tudo, achei difícil a minha consciência aceitar depois que o que eu decidi foi ruim para o meu povo. Então muita coisa veio assim na minha cabeça. (Smîkidi)

Outro aspecto da voz que aponta para a norma social é o lugar social da mulher xerente, que a faz se sentir inadequada para a função – quando se questiona sobre como

dirigir uma reunião e o que ela vai fazer ou ainda como os *ãbâ* (homens) vão reagir à sua liderança. Smíkidi se vê assumindo uma posição que não era destinada às mulheres. O que ela deixa transparecer é que quem deveria estar ali, de acordo com os padrões culturais, era um homem, pois cabe a ele, junto aos homens mais velhos, o direcionamento das questões políticas e decisões importantes para o povo. Exercer tal função é sentido como “inadequação”, como se não coubesse a ela, como índia e mulher, ocupar tal posição.

Quando ela nos conta essa história, falando da concorrência ao cargo, essas vozes ganham volume e se interpõem em seu *self*, compondo uma justaposição de vozes que constituem sua subjetividade a partir de elementos de tensão e de contradição (Chandler, 2000; Hermans, 2001). À medida que Smíkidi se questiona sobre esse assunto, ela também se posiciona de forma a infringir a voz da “norma social” e se coloca na posição de “mulher de vanguarda”, que desobedece ao mandato social para a construção de outras realidades possíveis a partir daquilo que ela reconhece como sendo sua identidade: “*vai ser do meu jeito mesmo!*”. Quando Smíkidi diz isso, é como se, a partir das tensões e das justaposições entre as vozes, consolidasse um posicionamento de *self* particular, coerente com aquele contexto (Hermans, 2001).

Enquanto conta a história, é como se percebesse que, para assumir a função de liderança não precisaria ser dotada de características masculinas, mas precisaria apenas ser do seu jeito: uma mulher de vanguarda entre as do povo xerente. Isto é, a primeira a fazer faculdade, a primeira a assumir colocações políticas antes destinadas apenas aos homens, mas que se mantém como parte integrante do povo. Esse trecho aponta para a agência de Smíkidi, como colocada por Gone e cols. (1999). Ela se posicionou de forma a se diferenciar do habitual para sua comunidade de origem, abrindo espaço para o que Branco e Valsiner (1997) chamam de emergência do novo. Smíkidi faz isso sem perder de vista sua identidade cultural, indicando a possibilidade de ajudar *seu povo* como o objetivo que a norteou na decisão de assumir o cargo.

Nesse processo de interlocução entre as vozes internas e a externas, observei nos gestos, posturas e entonações de Smíkidi um misto de insegurança, orgulho, coragem, humor que engendram a construção de outros modos de pertencimento cultural. A conversa continua assim:

S. (Smíkidi): Teve um que falou mesmo para mim assim: ... (embarga a voz, olhos com lágrimas)

P.(Pesquisadora): O que ele falou?

S.: Não, que ele chegou em mim assim: “tá vendo, Smíkidi? É você que vai ser”, assim com a cara ruim, né? Eu falei assim: “calma, minha amiga, eu não fui escolhida ainda não!” E aí, quando foi para mim tomá posse, né? Eu pedi lá para o meu irmão fica lá, porque em algum momento eu tinha que me retirar, e aí ele ficou assim, eu vi também que ele ficou assim chateado, sabe?

P.: Chateado com o quê?

S.: (...) porque mulher tem que ter um homem que tem que tá ali, né? (Risos).

Nesse momento, Smíkidi apresenta a interpelação que um homem fez a ela, ao achar que ela seria escolhida. Todavia, ao reconstituir a narrativa, ela usa o vocativo “minha amiga”, como se falasse diretamente para mim aquilo que falou para ele, reconstruindo a cena na qual a narrativa se deu. Escuto as vozes se alternarem, construindo um posicionamento que não reproduz as vozes normativas de sua cultura sobre o feminino nem a da mulher de vanguarda. É uma posição que se constitui *entre* esses dois espaços. Smíkidi assume o cargo e entende a importância de estar lá, representando o povo xerente, entretanto, no dia da posse, leva seu irmão para, no caso de não se sentir à vontade, ter um *ãbã* para falar por ela.

Há também, nesse trecho, a trilogia sugerida por Bakhtin (1997) para se referir às várias facetas do *self*: eu-para-mim, eu-para-os-outros e o(s) outro(s)-para-mim. Nas diferentes vozes que compõem a fala de Smíkidi, observo componentes desses três domínios. No eu-para-mim, Smíkidi fala dos seus atos, do que ela fez e de que a sua liderança deveria ser do “seu jeito”, assumindo para si uma posição de força, um sentimento de ser capaz de embate e confronto, uma vez que estava rompendo com a ordem vigente e inovando, já que nunca antes uma mulher tinha sido presidente do conselho. No eu-para-os-outros, ela reconstrói internamente diálogos, mostrando trânsito entre as dificuldades em romper com o papel social destinado à mulher e a possibilidade de assumir um lugar para o qual se preparou e se candidatou, nas falas: “*calma, minha amiga, ainda não fui escolhida*” e “*porque mulher tem que ter um homem que tem que tá ali*”. A forma como Smíkidi fala essas duas frases retrata, a partir de elementos metacomunicativos, a dualidade: mulher de vanguarda, que se qualificou ao longo da vida

para assumir aquele papel, e a mulher da tradição, que precisa de um homem que a autorize e a legitime em seu papel.

Quando ela usa o ainda, é como se já soubesse que iria ser a escolhida pelo conselho e, ao mesmo tempo em que se orgulha disso e deseja celebrar essa conquista, não quer expressar dessa forma, por achar desrespeitoso com os homens, que eram os que legitimamente esperavam ocupar a posição.

Do mesmo modo, a última frase apresenta um tom de ironia e concordância “*porque mulher tem que ter um homem que tem que tá ali, né?*”, pois ao mesmo tempo em que ela ri do que diz (como se percebesse a fragilidade do argumento), ela se posiciona de forma a corroborar aquilo que foi dito (quando leva seu irmão caso precisasse que ele assumisse sua voz no conselho).

Essa última frase também traz à reflexão “os-outros-para-mim”, visto que essa história foi contada para uma interlocutora específica, eu, como pesquisadora, o que, provavelmente, gerou nela diferentes impressões e necessidades de posicionamentos (Lopes de Oliveira, 2006; Murray, 2003; Valsiner, 2001). A impressão que ela teve de mim media os elementos da sua fala e a fazia selecionar diferentes vozes para se expressar. Por essa razão, cabe o questionamento se seu riso, no final da fala, foi por autocrítica ou por perceber diferentes posicionamentos por minha parte. Os-outros-para-mim também podem ser vistos em outros elementos da fala de Smîkidi, quando ela remete, por exemplo, à cara feia dos homens diante dela no conselho, como se estivessem questionando a sua colocação entre eles, o seu lugar. O semblante dos homens em face de sua posse é algo importante para ela, à medida que ecoam dentro dela elementos que a fazem questionar se deveria estar assumindo aquele papel. Para fazer isso, ela utiliza a voz desses homens que compuseram aquele cenário.

Kupradi apresenta uma construção da relação de trabalho que compreende similitudes e diferenças com os posicionamentos de Smîkidi e Popradi. Em nossa conversa, pergunto como era a divisão do trabalho em sua casa, quando ainda morava na aldeia:

P. (Pesquisadora): *Ele fazia o quê? [refiro-me ao seu marido]*

K. (Kupradi): *Ele trabalhava na roça.*

P.: *E você?*

K.: *Em casa.*

P.: *Fazendo o que em casa?*

K.: *Ah, fazendo artesanato, cuidando das crianças, tudo. Só o que eu fazia.*

Nesse trecho, existe um movimento de Kupradi entre o “tudo” e o “só”. Ela parece reconhecer a quantidade de coisas que faz ao ficar em casa, mas, ao mesmo tempo, atribui um valor de menos-valia quando diz “só o que eu fazia”, como se essas atividades não fossem suficientes ou como se não fossem reconhecidas como trabalho e como legítimas e dignas de destaque. Já no trecho abaixo, Kupradi muda sua forma de expressão:

K.(Kupradi): *Dai surgiu uma vaguinha lá pra mim e eu comecei a trabalhar lá.*

P.(Pesquisadora): *Lá onde?*

K.: *No Brejo Comprido [nome de uma das aldeias da área de demarcação].*

P.: *Fazendo o quê?*

K.: *Professora das crianças.*

P.: *Mas o que você ensinava pras crianças?*

K.: *Eu ensinava a nossa língua.*

P.: *Você era professora de língua?*

K.: *Ahã. Alfabetização, né? Eu alfabetizava as crianças.*

Quando Kupradi começa a falar sobre esse trabalho, sua expressão e demais componentes metacomunicativos mudam. É como se agora tivesse algo interessante para contar, algo de novo e importante. Ser professora apresentava um *status* mais importante do que aquele de quem fica em casa, endossando as relações entre as esferas públicas e privadas da atividade humana, nas quais o público tende a ser mais valorizado (Del Priori, 1993). É como se ela tivesse saído do lugar tradicional da mulher, para a construção de um novo espaço de legitimidade social dentro da sua cultura. Nesse trecho, observo duas forças atuando no discurso de Kupradi: buscava um novo posicionamento social, ressignificando seu lugar como mulher xerente, ao mesmo tempo em que, ao ser professora, retifica e reconstrói os valores da cultura de origem xerente. No papel de professora, Kupradi ensina as crianças da aldeia a serem índias, a respeitarem sua cultura e a falarem corretamente a língua *akwë*, o que aponta para a compreensão de que a língua compartilhada oferece caminhos lingüísticos comuns, que permitem aos sujeitos, por meio

de suas construções simbólicas e discursivas, serem identificados como parte de um grupo, membros de uma comunidade (von Borstel, 2005).

Kupradi ao longo de suas narrativas evidencia outros posicionamentos que sugerem a priorização da família e reforçam seu lugar social de pertencimento ao marido, de acordo com a “cultura de origem”, ao mesmo tempo em que apresentam desejos provenientes da *cultura branca*. Quando seu marido conseguiu um emprego na cidade (também como professor de língua indígena), ele se mudou para lá. Durante alguns meses, ela continuou na aldeia com os filhos, assumindo todas as funções em casa e ainda trabalhando na escola. Então, desistiu do trabalho e veio para a cidade, para ficar perto do seu esposo. Essa escolha, entretanto, não foi apenas no sentido de ratificar o lugar social da mulher e a subordinação ao desejo do marido, Kupradi também apresenta vozes internas que demonstram seu desejo de construir outros espaços de atuação para si.

Eu vim [para a cidade] porque [nome do seu esposo] achou emprego aqui e eu não quis voltar pra aldeia. Eu queria fazer faculdade também, aí eu vim... (Kupradi)

O desejo de fazer faculdade mostra a construção de uma identidade híbrida e plural que negocia diferentes posicionamentos na construção de uma noção de *self* coerente (Hermans, 2001; Lopes de Oliveira, 2003). Ao mesmo tempo em que Kupradi vivencia e reitera elementos da cultura tradicional e, inclusive, ensina-os para as novas gerações indígenas, na função de professora, também os questiona, permitindo-se sonhar com elementos que não faziam parte do universo *akwë*, mas, com o contato com o branco, são trazidos e passam a engendrar suas construções simbólicas e identitárias (Canclini, 1997, 2003).

Outro aspecto que marca a construção identitária das mulheres e as relações entre os gêneros no que concerne ao trabalho é a venda de artesanato e da “técnica indígena”. Smîkidi coloca seu ponto de vista sobre isso e mostra elementos interessantes.

S.(Smîkidi): *O homem akwë (índio) é muito parado, tá sempre... Porque geralmente é a mulher que faz tudo, né? Faz artesanato, tudo! Aí na hora de vender, vai os dois! [risos] Às vezes a mulherzinha tá fazendo e o marido tá ali perto, só olhando...*

P.(Pesquisadora): *Na hora de vender, vão os dois? Como assim, o que você quer dizer?*

S.: *Vai os dois vender artesanato.*

P.: E o dinheiro fica com quem?

S.: O dinheiro, o homem administra!

P.: O homem que administra o dinheiro?

S.: [risos] A mulher faz o artesanato e o homem...[faz gesto colocando a mão no bolso e rindo].

P.: O homem que administra o dinheiro?

S.: Ah, o homem bota no bolso!

P.: O que você acha disso?

S.: Ah, eu acho ruim, eu acho feio. Antes quando eu vivia com ele [falando do ex-marido], morava lá [na aldeia], achava que era uma obrigação da mulher fazer aquilo! Hoje eu já acho que isso é feio! Às vezes quando eu vou pra Palmas, por aqui, eu vejo na praça uns casais vendendo... Aí a mulher vende alguma pecinha e aí entrega pro marido e o marido põe no bolso. Eu acho aquilo um absurdo! Eu acho que enquanto que a mulher ia vender suas coisinhas, o homem deveria estar fazendo outra coisa! Mas não... Hoje em dia até os homens fazem isso aqui! Tão deixando de fazer o que é deles pra fazer artesanato, que era um trabalho só da mulher.

Nesse trecho, Smíkidi apresenta alguns aspectos relevantes que demarcam as relações de gênero. Mesmo que a mulher seja quem trabalhe mais, quem mais produz, existe uma lógica relacional que direciona a forma de se comportar e estabelece uma hierarquia entre o casal (Luz, 2005; Madureira & Branco, 2004; Nimuendajú, 1942). Isso é revelado na compreensão cultural de que por mais que a mulher faça o artesanato e trabalhe para vendê-lo, cabe ao homem decidir o que fazer com o dinheiro. Sendo ele o proprietário da sua mulher, tem domínio também sobre o produto do seu trabalho. Essa relação é revelada no trabalho de Oliveira-Reis (2001), que aponta para o “patriarcado rudimentar” vivido entre os xerentes. Esse patriarcado se revela na forma como a autoridade é concedida e legitimada na família e na comunidade, sempre na perspectiva do masculino. Sendo assim, ninguém melhor que o homem para cuidar dos aspectos financeiros da casa.

Todavia, Smíkidi delata seu processo de transição nesse trecho, quando diz o que acha dessa relação. Apresenta a transição dos seus valores e se coloca no papel de observadora de sua própria cultura, fazendo uma “meta-análise” do que descreve. Posiciona-se como analista da prática social e a critica, apontando para uma desconstrução

da masculinidade caracterizada pelo trabalho e pelo sustento financeiro.

Smîkidi apresenta marcadores temporais que evidenciam sua mudança de posicionamento: “antes”, referindo-se ao tempo em que vivia na aldeia e estava ainda casada com um *akwë*; e “hoje”, referindo-se a sua realidade atual (Mishler, 2002). Enquanto viveu o “antes”, comportou-se de acordo com os valores que acreditava serem as designações da cultura para a mulher. A fala “*achava que era obrigação da mulher*” reforça o lugar de subordinação à cultura e, conseqüentemente, à ordem patriarcal, como algo “natural” e óbvio. À medida que se expôs a outras realidades (vindo morar na cidade, estudando na faculdade, trabalhando junto com brancos), transformou seus posicionamentos e suas formas de conceber a relação homem-mulher, especialmente no que concerne ao trabalho. “Hoje”, Smîkidi volta os olhos para sua cultura de origem e critica a falta de autonomia feminina e a apropriação masculina de afazeres originalmente femininos. Todavia, ao fazer isso, também evidencia sua dificuldade em lidar com os diferentes posicionamentos e relações de gênero que a transição cultural tem propiciado. Se, por um lado, a mulher tem ganhado (e construído) a oportunidade de ter mais autonomia, por meio da venda de artesanatos, da ocupação de cargos políticos e dentro da educação, os homens têm-se desapropriado do seu saber e entrado em um lugar, por eles, desconhecido (Louro, 2004; Silva, 1999). Essas transformações afetam as relações de gênero não apenas na divisão social do trabalho, mas em instâncias mais profundas, como veremos a seguir, acerca das concepções e transformações no casamento xerente.

4. Vozes da Transição: Ritual do Casamento e Relação com a Escolarização

O NOIVADO...

“Os noivados são arranjados pelos pais do casal. O casal em si não é consultado, considerando que são geralmente menores de idade, incapazes de julgarem independentemente. Então, eles crescem com a idéia de que, algum dia, serão obrigados a se casarem. O tio materno é quem decora a sobrinha para o casamento e que a admoesta, caso ela reaja, até ela se tornar dócil. Os pais podem romper o noivado sem dificuldades, se sentirem qualquer desconfiança. Os jovens homens (*sipsá*) parecem ver o casamento como um mal necessário que os tira da vida despreocupada do *warã* (casa dos rapazes solteiros)” (Nimuendajú, 1942, p. 29).

E O CASAMENTO XERENTE...

“O tio materno da noiva a leva para deitar-se ao lado de seu noivo no *warã*, na noite anterior ao casamento. Permite que eles se abracem por alguns instantes e depois a leva de volta para a casa de seu pai. No dia seguinte, o jovem é ornado, pela primeira vez, com a pintura do seu clã, ao

invés da pintura característica das classes de idade. Então, o tio da noiva reaparece, desta vez com três outros homens parentes da noiva, e pegam o noivo e o arrastam para a casa dos pais da noiva, onde a cerimônia de casamento ocorre. Essa relutância do noivo não é individual, é algo costumeiro. Na casa da noiva, seus familiares por parte de pai preparam a carne e a farofa que será oferecida aos pais do noivo, dentro de uma cabaça. O tio transporta essa carne em uma bolsa de palha até a cerimônia.⁷” (Nimuendajú, 1942, p. 29- 31).

Assim como vimos na abordagem das vozes mitológicas, os papéis sociais e de gênero costumavam ser distintos e claramente delineados segundo as tradições dessa cultura. Os homens trabalhavam pela vida coletiva da aldeia, caçando, coletando; entre estes, os mais velhos tomavam decisões políticas no conselho dos anciãos e nas associações masculinas. As mulheres ficavam em casa, cuidando da roça doméstica, dos filhos e fazendo o artesanato pequeno (Luz, 2005; Nimuendajú, 1942). Tanto elas quanto sua prole eram consideradas propriedade do marido e o casamento era um arranjo previamente definido entre o pai da noiva, o *tio materno* (que representa ainda hoje como uma espécie de padrinho) e o pai do noivo, sem que as mulheres tivessem poder de escolha (de Mattos, 1978; de Paula, 1999; Nimuendajú, 1942; Oliveira-Reis, 2001). No geral, um homem de uma metade clânica escolhia uma jovem da outra metade e acertava as condições do consórcio com seu pai e tio materno. As mulheres da família paterna e o tio materno preparavam a cerimônia, sendo que a moça ficava sabendo do casamento, em geral, na própria semana. Os registros de Nimuendajú (1942) representam a cerimônia ainda se referindo ao *warã*, como acontecia na antiguidade, antes da epidemia da bexiga. Nessa época, o ritual de casamento era mais processual, pois a noiva ia até o *warã*, deitava-se com seu noivo, a partir do que se dava início aos preparativos da cerimônia. Mesmo nessa condição, a noiva não tinha possibilidade de escolha. Uma vez arranjado o casamento, ele se desenrolava de acordo com os padrões da cultura. Quando o *warã* foi suprimido, o ritual de casamento continuou a acontecer de forma mais resumida e adaptada à nova realidade. Algumas das mulheres com as quais conversamos se casaram seguindo essa prática.

Em minha primeira visita aos Xerente, tive a chance de presenciar a cerimônia de casamento *akwë* entre da filha de Wakrarê e o filho de Brudi, segundo a tradição xerente (Apêndice – fotos de 08 a 16). Em meu relato dessa experiência, mesclo elementos das

⁷ Trechos traduzidos e resumidos pela pesquisadora.

falas de algumas índias, dos registros em fotos, das conversas com os antropólogos e das minhas interpretações:

O casamento ocorreu na casa dos pais do noivo, na aldeia Sucupira. Cipredi era a noiva e Ktopomekwa, o noivo. Ela com 17 anos, ele com 18. Na semana anterior ao casamento, o tio da noiva e as mulheres da família paterna prepararam todo o cortejo e a carne para ser oferecida como dote ao noivo. No dia da cerimônia, foram todos para a aldeia Sucupira, onde o noivo morava. O casamento ocorreu na casa do noivo, pois, segundo a tradição, é a mulher quem tem de ir ao encontro do noivo, não o contrário. Wakrarê, mãe de Cipredi, em nada ajudou na preparação do casamento. Nem poderia. Não é função da mãe. Como a filha é propriedade do pai, as mulheres da família dele são quem devem ajudar na arrumação. Quando chegamos a Sucupira, havia uma cabana improvisada próxima à casa principal. Nessa cabana, Cipredi foi preparada para o casamento. O seu tio materno – tio de amarração – utilizou tira de borracha e jenipapo para se pintar com a pintura clânica e colocou seu colar, feito de pena de gavião, amarrado no pescoço. Depois de pronto, foi arrumar Cipredi. Amarrou as tiras de buriti em sua perna e colocou o colar de dente de capivara (Kumdemunkwá) em seu pescoço. Esses dois adornos são aqueles que legitimam o casamento e, na tradição cultural do grupo, mostram que a menina é virgem. Cipredi foi pintada e ornada por suas tias, com colares de tiririca e sutiã de palha. O noivo também se apronta: usa sua pintura clânica e colares de tiririca e o de pena de gavião. Tudo pronto. Seguiu-se o cortejo em direção à casa do noivo. Na linha de frente, foi a noiva ladeada por seu tio e pelo ancião da sua família, os quais levavam suas bordunas (cajados) consigo. As mulheres e demais familiares vinham atrás, trazendo uma cabaça com carne para ser ofertada à família do noivo. Na presença do noivo, ao entrar em sua casa, a noiva entregou a ele a cabaça com carne. Noiva e noivo se sentaram, lado a lado, sempre de cabeça baixa. Uma seqüência de discursos se iniciou. Primeiro, o velho do noivo falou na língua nativa, admoestando e orientando os noivos acerca da vida de casados. Depois, foi a vez do ancião que representava a parte da noiva. Os noivos permaneceram de cabeça abaixada durante toda a cerimônia, em sinal de respeito e reverência aos awën (velhos, anciãos). Quando os anciãos terminaram seus discursos, as mulheres da família do noivo se juntaram em um canto da casa para chorarem o casamento; o mesmo fizeram as mulheres da família da noiva. Depois que terminou o choro, foi a vez da festança. Carne de boi para todos! (nota de campo: 16/07/05)

Este relato guarda semelhanças e diferenças aos de Nimuendajú (1942). As diferenças se referem, primeiramente, ao fato de Cipredi não ter se casado obrigada nem surpresa. O pai dela, ao contrário do que descreve Nimuendajú (1942), não queria o casamento e chorou muito. Mas respeitou sua vontade e acatou. Na verdade, os noivos já namoravam e o motivo do casamento foi a gravidez de Cipredi, que optou por se casar, mesmo não sendo esses seus planos antes da gravidez. Em conversas informais com a noiva, antes do casamento, ela nos disse, com os olhos marejados que:

seu desejo era estudar, terminar o ensino médio e fazer faculdade. Mas seu desejo se transformou quando engravidou. (nota de campo: 13/07/05)

É como se houvesse um sentimento de “dever” por parte de Cipredi, como se ela soubesse que casar era o que ela deveria fazer por “ter ganhado barriga”, mesmo que o casamento contrariasse a vontade dos pais, que desejavam que ela continuasse seus estudos.

A semelhança mais marcante do meu relato com os relatos etnográficos se refere ao lugar da mulher, à medida que é ela quem tem de ir atrás do homem. Provavelmente devido às mudanças no cenário cultural, enquanto no relato de Nimuendajú a noiva vai se deitar com o noivo no *warã*, em minhas observações, ela vai até a casa dele, onde ocorre o casamento. Apesar das transformações culturais, o simbolismo que sustenta a relação de subordinação da mulher relativamente ao homem ainda permanece como algo natural da cultura.

Outro aspecto interessante é o uso dos adornos. Cipredi usou a ornamentação característica das moças donzelas, mesmo não sendo virgem, o que aponta para a ressignificação que os símbolos culturais enfrentam na contemporaneidade. Os símbolos permanecem, mas novos atos de significação são incorporados, transformando o sentido do símbolo a depender do contexto e da situação (Bruner, 1997).

Nas narrativas de algumas mulheres também noto vozes que se aproximam do relato de Nimuendajú (1942), vozes que o antagonizam e, ainda, vozes que ressignificam esse relato, em face da realidade xerente atual.

Smíkidi narrou que aos 17 anos saiu da cidade, onde morava com a avó paterna e estudava o ensino médio, para voltar à aldeia. Sua mãe havia morrido e ela precisava

ajudar o pai nos afazeres domésticos. Pouco tempo depois, seu pai arrumou o casamento dela:

S. (Smíkidi): Isso. Aí o meu pai arrumou casamento pra mim... Foram 7 anos. Aí separei, fiquei sem meus filhos...

P.(Pesquisadora): Teve que deixar os filhos pra trás?

S.: Tive que deixar tudo pra trás. Aí voltei pra cidade pra mim terminar o meu Ensino Médio. Aí terminei. [...] Eu não queria [casar] porque ele era baixinho, mas vivi 7 anos com ele.. Ele queria casar com a minha irmã. Queria nós duas!

[...]

P.: E vocês namoraram?

S.: Hunf! Namoramos foi nada! Foi um casamento surpresa.

P.: Surpresa?

S.: É, porque eu nunca nem tinha visto, né? Não sabia também... Depois, quando tava bem em cima, é que eu fui saber que eu ia casar.

[...] Quando já tava tudo conversado, né? Porque os pais que conversam.

P.: Você soube que você ia casar poucos dias antes de casar?

S.: Ahã.

P.: E como é que você se sentiu com relação a isso? Quando o seu pai te falou que você ia casar e pronto?

S.: Triste. Eu me senti triste, porque eu pensei que eu ia escolher meu noivo. [risos] Ainda mais um que eu não conhecia, né!

P.: E você falou pro seu pai que você não queria casar com ele?

S.: Não, eu não falei, não. Mas eu acho que ele sabia que eu não ia aceitar bem, não. Mas tem que obedecer, né? Fazia parte da cultura...

Esse trecho da entrevista de Smíkidi revela a relação de subordinação e respeito ao pai. Sendo ela uma moça que havia morado e estudado na cidade, sua narrativa aglutina elementos de autonomia (“*eu pensei que ia escolher meu noivo*”) e de escolha orientada pelo senso estético (“*eu não queria casar porque ele era baixinho*”), aspectos que expressam valores e comportamentos diferentes da tradição; e elementos de obediência e fidelidade à cultura de origem (“*tem de obedecer, né? Fazia parte da cultura*”).

Kupradi tem uma história semelhante. Conta que não se casou muito cedo, com 16 anos. Havia ido para Araguaína realizar o sonho de estudar, mas, depois de seis meses, seu

irmão, que ficou responsável por ela depois da morte do pai, mandou-a voltar, pois tinha arranjado o casamento.

P.: E aí? Por que só 6 meses?

K.: É porque eu vim pras minhas terras, né, pra minha aldeia Brejo Comprido, aí já tinha alguém me esperando pra mim casar.

P.: Ah é? Seu irmão arranjou alguém pra você casar?

K.: É. Aí ele falou que eu não podia voltar mais. Mas eu tava doidinha pra estudar. [...] Porque o meu marido, o Dakburðekwa, queria casar comigo.

P.: O Dakburðekwa queria casar com você?

K.: Ahã. Eu não tava lá, né? Mas o meu irmão falou: “Ah, você vai casar, você não vai voltar mais não [para Araguaína]”, “Não, mas eu quero voltar, eu quero estudar!”, “Não, você vai casar!” Mas... Era cunhado dele, né, do meu irmão.

Kupradi, cujo desejo era continuar o estudo, casou-se para cumprir a tradição, respeitando a orientação do irmão. Todavia, tudo leva a crer que a relação menos hierárquica com o irmão (do que seria com seu pai), encorajou Kupradi (diferentemente de Smíkidi), a argumentar contra o casamento. Entretanto, seu argumento pouco alterou os fatos, no que se refere ao cumprimento da vontade do irmão.

Nesse trecho, Kupradi remonta a uma interação dialógica conflituosa que contextualiza sua opção pelo casamento. Quando ela diz “*mas eu tava doidinha para estudar*”, revela o desejo que compõe o sentido que a motiva a discutir com seu irmão em busca de sua concretização. Essa seqüência aponta para a agência de Kupradi e sua colocação como *self-como-conhecedor*, utilizando a primeira pessoa do singular para falar de seu desejo, de sua vontade (Gone & cols, 1999; Hermans, 2001). Entretanto, no final na narrativa, acata a decisão do irmão, justificando que seu pretendente era cunhado dele e, por isso, não tinha como negar.

A voz da cultura de origem se sobrepôs à voz de mudança enunciada por Kupradi, de acordo com o apontado por Chandler (2000). Ao aceitar se casar, Kupradi reitera o valor da tradição e reproduz seu lugar como mulher: casou-se (objetivo da vida feminina para a cultura xerente) e parou de estudar (que configurava seu real desejo). Aponta também para o fato de que as relações entre os homens e os arranjos por eles feitos devem ser respeitados, mesmo que em detrimento da vontade das mulheres, uma vez que, como

Kupradi mesma ressalta em outros momentos da entrevista, “*o homem é mais importante que a mulher*”. Esse argumento é respaldado no fragmento de uma de nossas conversas informais, em minha primeira visita. Conversávamos sobre a participação das mulheres nas reuniões (masculinas) políticas:

K.: Porque a mulher não pode se meter lá no meio dos homens. Porque as mulheres são sempre inferiores aos homens.

P.: As mulheres são inferiores aos homens?

K.: É inferior dos homens. Por isso que tem mulher. Só agora, no passar do tempo que as mulheres tão se tornando que nem homens, né. Trabalhando... saindo de casa pra trabalhar, ajudando, deixando os filhos pra trabalhar. Mas de primeiro, não. Mulher não podia falar nas reuniões. Não podia se meter assim nas conversas de homem. Homem é homem.

Nesse segmento estão presentes elementos que remetem à noção de temporalidade discursiva e cronológica assinalada por Mishler (2002), e de cronossistema (Bronfenbrenner & Morris, 1998). Kupradi começa falando no tempo presente “*a mulher não pode se meter no meio dos homens*” e então utiliza o advérbio “*sempre*”, dando uma idéia de que a inferioridade feminina é algo atemporal e constituinte da sua identidade como mulher, aspecto criticado por Butler (2003) e Louro (2004). Depois, nos períodos que se seguem, utiliza os marcadores cronológicos “*só agora*” e “*de primeiro*”, mostrando haver transformações nas relações e nos deveres sociais entre homens e mulheres ao longo do tempo, referindo-se ao fato de que a mulher também está trabalhando, ajudando e saindo de casa.

Outro aspecto interessante é que, quando Kupradi revela sua percepção de que as mulheres são sempre inferiores aos homens, ela o faz a partir de um posicionamento crítico da sua cultura. Isto é, antes das hibridações provenientes das relações com o branco, o lugar social dos homens e das mulheres seguia uma ordem naturalizada (Butler, 2003), aclamada nos mitos criacionistas e na cosmovisão xerente. Depois que o processo de hibridismo começou, no caso de Kupradi mais especificamente, depois que ela começa a estudar e trabalhar, ela passa a considerar outras possibilidades de atuação social. Passa a adotar uma posição analítica da cultura, considerando outro ponto de vista ao olhar para sua cultura, o que lhe permite identificar que há uma inferioridade feminina, que se

mantém mesmo com as mudanças nas relações. Isso fica claro quando ela termina esse diálogo, dizendo que “*homem é homem*”. Parece considerar que os homens são diferentes, que eles têm lugar de destaque e, independentemente do que a mulher faça, esse lugar é dele. Essa reflexão de Kupradi aponta para a “matriz heterossexual hegemônica” (Segato, 1997) e para a “naturalização da diferença” (Butler, 2003), que tanto são valorizadas na construção das relações socioculturais dos *akwë*, como na subjetividade dessa índia, em particular, originando uma relação de submissão ao gênero masculino. Segundo a posição de Rinaldo de Mattos em nossas conversas informais, mesmo tendo rompido com o *status quo* vigente, Kupradi ainda baliza alguns de seus comportamentos por ele, no sentido de preservar a cultura *akwë*.

Hoje ela parece avaliar criticamente o lugar da mulher constituído sócio-historicamente, como objeto da ação e das escolhas masculinas, dizendo não querer o mesmo para seus filhos e filhas. Pergunto a Kupradi sobre o futuro casamento de seus filhos:

P.(Pesquisadora): *Como é que você quer que aconteça com os seus filhos?*

K.(Kupradi): *Com os meus filhos, eu não quero que aconteça que nem aconteceu comigo, não.*

P.: *Você quer que seja como?*

K.: *Que eles mesmo arruma! Eu não tenho coragem de arrumar pra eles não!*

Afirmar não ter coragem de “arrumar casamento” para os filhos parece expressar que Kupradi ensaia, intimamente, ocupar a posição social antes reservada exclusivamente aos homens, embora negue a identificação com essa posição.

As práticas relativas ao casamento, em transição desde um arranjo entre os homens até se transformar em uma escolha dos próprios noivos e noivas, constituem um campo em que a negociação entre a tradição e as possibilidades emergentes do contato com o branco se fazem presentes. Todavia, as mudanças de valores esbarram em contradições, tensões e, eventualmente, retrocessos. Emergem na entrevista posições bastante tradicionais, como a que é explicitada nesse trecho de Kupradi:

P.(Pesquisadora): *[as filhas] Como que elas querem casar?*

K.(Kupradi): *Quer casar assim, desse jeito que eu penso, né? Quer casar pintado... É mais bonito casar assim, né? Só amigar não é bom não, é feio.*

P.: Elas querem casar com akwē ou com kituanon?

K.: Meu menino diz que quer casar com kituanon.

P.: Kituanon? Por quê?

K.: Não sei...

P.: E o que você acha dessa história?

K.: Eu não acho bom, não.

P.: Você fala pra ele?

K.: Ahã.

P.: E ele?

K.: Ai ele fala: “não, vou casar com branco!” Ai ele é que sabe, né?

P.: E se ele casar com branco? Você vai deixar?

K.: ... Ai... Se ele quiser mesmo, aí eu não duvido não, né? Agora na menina eu dou um jeito!

P.: Na menina você dá jeito?

K.: Ahã.

P.: No menino não dá jeito?

K.: Não.

P.: Por quê? Qual é a diferença?

K.: Porque homem pode casar do jeito que ele quiser, mas agora menina não! Mulher tem que cumprir ordem da mãe e do pai.

P.: E se o pai quiser uma coisa e a mãe outra?

K.: Ai não tá certo!

P.: Mas aí ela tem que cumprir a ordem de quem?

K.: Do pai, né? Que é mais... é mais forte.

É... E tem mais direito pelas crianças, né? A mãe é só um saco.

P.: A mãe é só um saco? Como assim, só um saco?

K.: É porque a mãe não tem direito de nada na vida da criança.

P.: Mas o que que é só um saco?

K.: (?) quem tem mais direito é o pai.

Esse trecho de entrevista revela, em consonância com Lago (1999) e Madureira (2000), o quanto as hierarquias presentes nas relações sociais e suas marcas nas relações de gênero são decisivas na construção identitária de Kupradi. Em diferentes momentos da narrativa, os valores originais da cultura emergem, mas não em sua forma pura,

apresentando-se ressignificados. Primeiramente, quando ela diz que as filhas não querem casar como ela se casou, na verdade, ela se referia ao fato de que as filhas querem o festejo do casamento, pintar o corpo e fazer a cerimônia *akwë* típica, diferentemente do que aconteceu com ela, que apenas foi morar junto com seu marido. Ela faz um juízo sobre isso, dizendo que “*só amigar não é bom, é feio*”. Sua fala integra valores da cultura de origem a valores cristãos, que remetem à importância do matrimônio e a levam a apontar como “feio” aquilo que ela julga “errado” de acordo com a moralidade co-construída (Tappan, 1992). Os períodos seguintes mostram sua crítica ao casamento entre *akwë* e *kiptuanõ*. Eles afirmam a crença dos antepassados, para quem essa relação não era bem vista (Nimuendajú, 1942). Kupradi reflete esse preconceito em sua fala, ao dizer não querer que seus filhos se casem com *kiptuanõ* e ao preferir que eles se casem seguindo a tradição *akwë*. Dessa forma, ela se identifica com a sua cultura não-hegemônica, tendo no casamento uma forma de resistência à *cultura branca* e de manutenção dos costumes indígenas (Cohn, 2001; Ramos, 1995).

Outro aspecto interessante na narrativa de Kupradi são as diferenças na relação com o filho homem e com a filha mulher e a constatação de que “*a mãe é só o saco*”. O diálogo que co-constrói essa narrativa indica o processo de identificação de Kupradi com o modelo tradicional em várias instâncias: primeiro, quando ela diz que “*homem pode casar do jeito que ele quiser, mas agora menina não*”, ela reedita a posição de superioridade do homem, como senhor de suas escolhas, enquanto que a mulher ainda deve se submeter à vontade dos pais. Seu discurso delata a contradição que compõe suas vozes e seus posicionamentos identitários (Hermans, 2001; Valsiner, 2001). Em trechos acima, quando lhe perguntamos se queria que seus filhos se casassem como ela se casou, ela disse que não, que gostaria que eles mesmos arrumassem seus parceiros. Todavia, observamos na última narrativa que essa escolha só será aceita como legítima se for balizada pelos circunscritores culturais e pela vontade dos pais.

Em segundo lugar, Kupradi traz à tona a ressignificação do mito de origem das mulheres e do lugar da mãe como simples recipiente para a semente masculina (Luz, 2005). Ela usa a expressão “*a mãe é só um saco*” como argumento válido para as relações de poder entre a mulher e o homem no ato da procriação, que relegam a mãe a um lugar de

menos-valia. Kupradi parece concordar com esse lugar, à medida que reedita em sua narrativa os valores preconizados no mito de origem com um tom de resignação.

Wakrarê, mãe da noiva do casamento que relatei, apresenta uma experiência diferenciada em sua narrativa. Conversávamos sobre o seu casamento:

P.(Pesquisadora): *Wakrarê, me conta... como é que foi o seu casamento? O seu pai obrigou você casar?*

W.(Wakrarê): *Não! Eu casei porque eu quis!*

P.: *É? Seu pai não...*

W.: *Não!*

P.: *Mas ele fez gosto? Ele achou bom?*

W.: *Achou, não sei, né? Mas eu ouvi ele falando assim que era contra a vontade dele. Primeiro namorei um. Eu namorei bastante... Eu sou assim porque, às vezes muita gente fala assim pra mim que o meu pai morou um pouco na cidade, né? Nas fazendas, junto com os brancos.*

P.: *Você também morou?*

W.: *Morei.*

A narrativa de Wakrarê aponta para sua agência pessoal, ao afirmar “*casei porque quis!*” e ao assinalar a negociação de significados que possibilitaram a emergência deste posicionamento (Branco & Valsiner, 1997). Diferentemente de Smíkidi e de Kupradi, ela não se casou por um contrato arranjado pelo seu pai e tio materno. Não seguiu as normas culturais e, para validar sua prática e seu posicionamento de eu, utiliza-se das vozes do outro – “*muita gente fala pra mim que meu pai morou na cidade*” – e é por isso que “*eu sou assim*”, deflagrando sua diferença de posicionamento diante dos outros índios como um compositor de sua identidade (Silva, 2005).

Sua narrativa traz respaldo para melhor compreender a história de sua filha, no relato do casamento. Tanto ela quanto sua filha demonstram claramente os efeitos das fricções interétnicas e a transformação que as relações com o branco gerou em suas formas de conceber a realidade. Essas relações parecem ter ressignificado e reorientado sua relação com o ritual de casamento (Cardoso de Oliveira, 1996; Luz, 1999; Melatti, 1993). Wakrarê se remete à cidade e à fazenda para justificar a sua escolha, acabando por se identificar com o modelo não-índigena. Todavia, ao longo de sua fala e no relato, podemos

considerar a presença de elementos que remetem à identificação com o modelo importado (branco) e elementos que ratificam o ritual indígena original, fazendo com que mãe e filha criem novos posicionamentos sociais e de *self* que aglutinam vozes e valores da origem xerente com vozes e valores incorporados ao longo do processo de contato.

É interessante e contraditório notar que, talvez, pelo fato de Wakrarê ter vivido experiências bastante diferenciadas (morando na cidade e na fazenda com brancos), relativamente às outras índias entrevistadas, ela é uma das que têm o claro desejo de conhecer e manter a cultura *akwë*. Mostra isso em várias passagens de sua narrativa, inclusive quando diz: “*Sou evangélica, mas respeito minha cultura*”. Wakrarê parece vivenciar um processo de negociação interna e com a cultura à sua volta, compondo sua autonomia no *eu-para-mim* e no *eu-para-os-outros*, conforme Bakhtin (1997). Ela integra elementos que, vistos de fora, parecem incoerentes, mas que formam um senso de si conexo, cujos novos posicionamentos compõem uma identidade híbrida de índia xerente.

4.1. Via de Mão Dupla da Escolarização: Contraponto ao Casamento e Perspectiva para o Futuro

A educação formal, nos moldes concebidos pela *cultura branca*, começou a se inserir na comunidade indígena em 1958, com a chegada dos missionários. Foram eles que iniciaram o processo de alfabetização e escolarização dos Xerente, a produção de cartilhas na língua nativa, o preparo dos primeiros monitores indígenas e a construção da primeira escola a oferecer as quatro séries iniciais do ensino fundamental, de modo sistemático. Ao longo do tempo, a FUNAI passou a atuar juntamente com a missão nos programas escolares, até que a tutela passou para o MEC (de Mattos, 2005). Hoje em dia, todas as aldeias da Reserva possuem escolas bilíngües que ensinam, pelo menos, até a 4ª série (de Mattos, 2005). Para completar o ensino fundamental, os índios necessitam se mudar para as cidades de Tocantínia e Miracema, podendo posteriormente freqüentar o CEMIX – Centro de Ensino Médio Indígena Xerente, inaugurado em abril de 2006, funcionando dentro da Reserva Xerente.

Em consonância com a perspectiva histórico-cultural, a introdução da escola, como prática social corrente na vida cultural de uma comunidade, funciona como um reorganizador dos sistemas semióticos vigentes e da própria concepção e recorte do

desenvolvimento humano (ex: as divisões das fases da infância em idade pré-escolar e escolar, da adolescência) (Ozella, 2003; Rey, 2005; Tacca, 2005; Vygotsky, 1991, 1993). Vi esta reorganização entre os xerentes.

À medida que os xerentes começaram a conviver mais de perto com a *cultura branca*, seus modelos passaram a ser ressignificados e repensados, interferindo nos padrões, estágios e regularidades do desenvolvimento dos sujeitos, transformando as relações de gênero e a própria comunidade. Um exemplo disso é a relação entre os estágios no desenvolvimento de homens e mulheres. Para os xerentes, os estágios do desenvolvimento não transcorriam com as significações que temos na cultura não-indígena. Para os homens havia uma descrição mais minuciosa dos estágios, com ritos de passagem entre cada fase, que se transcorria dentro do *warã* (casa do rapaz donzelo). O jovem entrava no *warã* aos 12 anos, quando recebia seu nome, e ficava lá até se tornar apto para casar. Já a mulher recebia seu nome também por volta dessa idade, mas seu desenvolvimento ocorria dentro de casa, ao lado da mãe, aprendendo as atividades domésticas e esperando pelo dia de seu casamento.

Até os 12 anos, tanto homens como mulheres eram chamados *turê* (menino) e *taruê* (menina), sem nomes próprios, pois, para os antigos, a nomeação tinha a ver com as características da identidade de cada um, que, para eles, só começava a ficar mais clara em torno dessa idade. A vida adulta começava assim que o homem e a mulher se casavam, independentemente da idade dos cônjuges (Nimuendajú, 1942). O casamento fazia as pessoas mudarem de estágio do desenvolvimento. As meninas se casavam tão jovens que, para os mais antigos, a menstruação era “*coisa de picon (mulher) que já não era mais virgem*” (depoimento informal de Kupradi). Hoje, eles não mais atribuem a menstruação à prática sexual e a entendem como um dos marcos no desenvolvimento feminino.

Com as constantes fricções interétnicas, os estágios do desenvolvimento preconizados na *cultura branca* começaram a ser introduzidos na cultura xerente, alicerçados na inserção escolar. A importância da escolarização na promoção de outros horizontes de futuro, relacionados com as transformações no trabalho e nas relações sociais foi marcante nessa importação. Para a comunidade xerente, a educação trouxe oportunidades relacionadas a empregos que, antes, não eram do desejo e da necessidade do

índio. Com isso, algumas formas de trabalho características da comunidade se perderam e outras foram ressignificadas e incorporadas à vida social, como apontado na seção sobre a voz urbana na zona de trabalho.

Na fala das mulheres entrevistadas, a educação escolar aparece como desejo e possibilidade, mas esbarra nas perspectivas relativas ao casamento. Quando conversei com Brudi sobre seus sentimentos com relação ao casamento, ela evidenciou essa tensão:

P.(Pesquisadora): *Quando seu pai arrumou o marido pra você, como é que você se sentiu?*

B.(Brudi): *Ah, eu senti, assim... Foi um choque pra mim, por causa que eu não tava preparada pra casar ainda. Eu queria estudar, terminar meu estudo, né? Aí eu me senti, assim, mal mesmo, péssima um tempo. Eu nem conhecia ele [referindo-se a seu marido], nem conheci aqui [referindo-se à aldeia que foram morar quando se casaram]! Mas eu era obrigada... Aí casei.*

Brudi apresenta uma relação de oposição entre casamento e estudo. Em seu argumento aparece, de um lado, o casamento, como referente à ordem social imposta à mulher, quando ela diz que “era obrigada...” a se casar, submetendo-se à vontade de seu pai, expressão do desígnio da cultura; do outro, o estudo, quando emerge sua voz agente, uma intencionalidade: “eu queria mesmo estudar, terminar meu estudo, né!?”. A qualidade do significado afetivo desse desejo é clara no enunciado seguinte quando ele se refere que ficara “mal mesmo, péssima um tempo”, quando percebeu que o casamento e a interrupção dos estudos seriam inevitáveis. De acordo com Chandler (2000), nessa contraposição de vozes, ocorre a superposição da voz da ordem social sobre a voz agente na constituição do *self* de Brudi. O desfecho de sua narrativa (“aí casei”) resume o lugar da mulher como objeto da decisão do homem.

Wakrarê traz uma experiência semelhante:

W.(Wakrarê): *Eu dizia: “mãe, eu quero mesmo é estudar, agora eu quero terminar a terceira, quero ir para quarta”, aí... já tinha 12 anos, eu sabia que era muito bom a gente estudar. Aí, ela falou: “tudo bem” e me deixou estudar. Aí eu completei 13, foi pra 14, eu parei de estudar com 15 anos.*

P.(Pesquisadora): *O que aconteceu aos 15 anos?*

W.: Aos 15 anos eu comecei a namorar com esse ãbâ [homem] bem aí, ó [aponta para seu marido].

P.: Começou a namorar com seu marido, mas parou de estudar, largou a escola?

W.: Larguei porque casei com ele.

Mesmo tendo vivido durante parte da sua infância na cidade e na fazenda junto com os brancos, Wakrarê apresenta nesse fragmento elementos que remetem a um posicionamento mais tradicionalista. Embora não tenha casado obrigada e tenha, inclusive, vivido a experiência do namoro, não freqüente entre os xerentes, o que aponta para o posicionamento de vanguarda por ela adotado, Wakrarê declara “*larguei [os estudos] porque casei com ele*”. Ela estabelece uma relação lógica entre esses dois fenômenos, que torna incongruente, na perspectiva da cultura de origem, uma construção identitária que contemple ser mulher casada e continuar estudando.

Smîkidi nos dá pistas para entender essa questão quando fala sobre como a mulher xerente deve se comportar:

Como é que ela deve se comportar? ... Hm... Eu acho que ela não tem... Não tem como ela deve se comportar não. Elas já se comportam como uma dona-de-casa mesmo, dedicada, que respeita o marido, que só faz o que marido acha que deve fazer, só tenta agradar o marido, zelar da casa, dos filhos do homem... Enquanto os kiptuanõ é diferente, né?(Smîkidi)

Essa fala corrobora o caráter naturalizado e consensual das práticas relativas ao feminino na cultura Xerente. Smîkidi nos diz que “*não tem como ela deve se comportar*” porque “*elas já se comportam*”, evidenciando que a norma está tão internalizada, que seus efeitos passam a ser “*lidos*” no cenário social como configurando a ordem natural das coisas. Ela aponta o ser dona-de-casa como próprios da natureza da mulher *akwë*, o que remete às colocações de Del Priori (1993) e Laqueur (2001) sobre a construção dos gêneros ao longo da história. Sente como se essas atividades estivessem impressas na significação do ser mulher, o que remete à construção mitológica da origem feminina entre os xerentes (Luz, 2005). Todavia, percebe a diferença entre a cultura *akwë* e a *cultura branca*, quando diz “*os kiptuanõ é diferente*”, entendendo que a lógica relacional que rege a cultura não-indígena é outra.

Lendo esse posicionamento de Smíkidi segundo a perspectiva culturalista (Cole, 1996; Valsiner, 2001, 2003), podemos dizer que ela, entre outras mulheres, vive de modo coerente com a visão de que essa condição feminina é um fato natural; uma espécie de *hardware* cultural, algo que permanece relativamente intacto, mesmo em um contexto de mudanças culturais.

Retomando a narrativa de Wakrarê, podemos perceber, a partir das afirmações feitas acima, que ela também se posiciona de forma a acatar alguns aspectos da posição feminina no grupo xerente. Sendo assim, só poderia integrar seu posicionamento de mulher casada com o seu desejo de estudar, se seu marido, a quem ela obedece de acordo com os padrões culturais, permitisse-lhe. Depois de nove anos, cuidando dos filhos e trabalhando, Wakrarê volta a estudar, com o consentimento do esposo, o que significa retomar seu antigo sonho, ressignificado à luz de suas experiências desde o casamento e do seu processo de desenvolvimento pessoal. Assim ela nos fala de seus planos para o futuro:

Meu maior sonho era ser enfermeira, mas agora eu... este sonho se transformou... Depois eu entrei na educação e terminei de estudar. Agora eu quero realizar outro sonho, que eu quero ser uma historiadora. Quero fazer faculdade, quero fazer vestibular, se deus me permitir, se eu passar, aí eu vou fazer pra História. [...]

Um dia este sonho vai se realizar, né? aí quero procurar vários velhos, eu quero gravar vários velhos, por aí. Eu penso de ir lá na casa do Bruën, também, aquele velho, para preservar a história do nosso povo xerente. (Wakrarê)

O modo como Wakrarê coordena subjetivamente sua posição social de mulher xerente, as experiências pessoais e socioculturais e os novos projetos relativos à escolarização confere novo sentido a seu sonho de infância, que passa a integrar a preocupação com a preservação da história cultural do povo xerente. A situação narrada por Wakrarê é típica do hibridismo cultural que essa índia vivencia, uma vez que, para “*preservar a história do povo xerente*”, ela deseja estudar e entrar na faculdade, o que representa uma típica prática social herdada da *cultura branca*. Ela confere importância e autoridade ao conhecimento que a faculdade pode oferecer, para então ir aos velhos e gravar suas conversas com eles. Ao dizer que quer *fazer História* e quer *gravar vários velhos*, Wakrarê se remete à própria situação que vivenciávamos ao longo da entrevista,

quando eu, como pesquisadora, estava de posse do gravador, fazendo-lhe perguntas sobre sua cultura. Nesse sentido, podemos pensar que parte do significado que ela confere ao papel de ser historiadora é extraída da situação concreta vivida dialogicamente por nós duas, na situação de entrevista, o que ajuda a promover nela uma identificação com esse papel. Por outro lado, a narrativa dela emerge como um diálogo com sua própria história (o que ela queria e deixava de querer em termos vocacionais) e com a história dos velhos, como conhecedores da cultura. Esse processo evidencia o caráter dialógico e plural da construção identitária de Wakrarê, que integra diversos posicionamentos e vozes à medida que constrói sua narrativa (Bruner, 1997; Chandler, 2000; Lopes de Oliveira, 2006).

Kupradi, por sua vez, traz elementos diferentes aos de Wakrarê, quando conversamos sobre seus sonhos relativos à educação e carreira:

K.(Kupradi): *Ah, o meu sonho era estudar, né? Eu queria só estudar. Até estudei, terminei 4ª série na aldeia. Só que não tinha Ensino Fundamental lá na aldeia. Eu queria ser enfermeira, queria estudar, se formar! Fazer faculdade. Fazer medicina, né? Era o meu sonho.*

Eu queria fazer medicina pra ser enfermeiro padrão, que eu queria. Pra ajudar meu povo, trabalhar lá na aldeia. Eu falo, até hoje eu falo, em ser enfermeira. Ou médico ou enfermeiro padrão. Não tem nenhum índio aqui que é...

[...]

K.: *Mas o meu irmão falou: ‘Ah, você vai casar, você não vai voltar mais não [referindo-se a Araguaína]’, ‘Não, mas eu quero voltar, eu quero estudar!’, ‘Não, você vai casar!’.* Era cunhado dele, né, do meu irmão.

P.(Pesquisadora): *É? Mas você não queria casar?*

K.: *Eu não queria não, eu queria estudar... Meu sonho é terminar o meu 2º grau, né? Terminar... Agora fazer faculdade, eu já não sei se eu faço ou não. Ai eu falo: “Não, vou terminar só o 2º grau, tá bom pra mim!” Eu quero só que os meus meninos estudem, né? Fazer faculdade, ter uma profissão deles. É isso que eu sonho pros meus filhos.*

É interessante notar as mudanças de posicionamento de Kupradi ao longo de sua narrativa. Primeiramente, ela se utiliza do tempo verbal no passado (“*meu sonho era estudar*”) para se referir àquilo que ela sonhava quando criança e reitera valores coletivistas: “*para ajudar meu povo, trabalhar lá na aldeia*”. Sua fala permite inferir que sua ascensão nos estudos tinha por objetivo maior o bem do povo, reforçando sua

identidade como índia xerente, ao galgar novos espaços de atuação por meio do conhecimento proveniente da educação. Este último ponto, entretanto, aponta para a interlocução com valores provenientes da *cultura branca*. Sua identidade de índia, nesse sentido, é composta por elementos que remetem a sua origem e elementos que se remetem ao contato com aspectos da *cultura branca*, que contribuem para criar uma identidade caleidoscópica, como a apontada por Lopes de Oliveira (2006).

A interrupção dos estudos, o casamento e a maternidade figuram como experiências subjetivas que operam em Kupradi para transformar suas perspectivas. O desejo de fazer medicina e ajudar o povo passa a ser pano de fundo para o posicionamento de mãe, que parece se tornar “figura” em seu *self*. Sua realização pessoal por meio do curso superior cede lugar à dos filhos. Agora, a prioridade não é mais ela, mas eles. Não obstante, essa nova perspectiva não a leva de volta ao lugar tradicional da mulher xerente, mas a uma posição intermediária, uma solução de compromisso. Ela diz: “*vou terminar só o 2º grau, tá bom pra mim!*”. Concluir o Ensino Médio é já chegar longe o bastante, se comparado à trajetória da maioria das mulheres *akwë*. O antigo sonho de ser médica ou enfermeira é projetado em seus filhos: “*eu quero só que os meus meninos estudem, né? Fazer faculdade, ter uma profissão deles. É isso que eu sonho pros meus filhos*”.

Popradi, por sua vez, traz uma reflexão sobre o estudo e as relações de gênero na cultura *akwë*. Começa, reiterando a posição de superioridade masculina:

Não! ãbã [homem] é mais importante do que picon [mulher]. É mais interessado do que picon. Porque picon... Ninguém tem confiança em picon! Eu mesmo não tenho confiança nos meus filhos não [referindo-se às filhas mulheres]. Porque do jeito que... Já vi muito picon que só faz até a 3ª ou 4ª série, já quer casar. Aí casa. Quando já tem filho, já não quer mais estudar, não tá nem aí pra estudar, porque já tem menino, como que vai ser? É desse jeito. Eu já vi muito! Tem muita gente que, antes de casar, tem gente que já pega só a barriga e não quer estudar! É desse jeito. Agora o ãbã... Vários ãbã tá interessado pra estudar. Isso aí eu posso falar. Agora com picon eu não tenho muita confiança não, algum picon que... Olha essa [aponta para Wakrarê] que é casada com o meu irmão: pegou, casou, teve filho, mas não parou de estudar. Sempre ela estudava. Também meu irmão não empatava de estudar... Já tem não sei quanto tempo os filhos. Aí continuou a estudar. Aí foi arrumando emprego, aí tá sendo professora, aí começou a trabalhar... Como até hoje

tá acontecendo, ela tá estudando, tá formada já. É desse jeito. Tem picon que interessa, tem picon que não vai interessar. É akwë que eu tô dizendo. (Popradi)

Popradi adota uma postura reflexiva e critica o posicionamento das mulheres *akwë* a partir da comparação com os homens. Inicialmente, reforça a crença da cultura de origem de que a mulher é inferior ao homem e que ela não é nada, ao dizer que “ninguém tem confiança em picon [mulher]! Eu mesmo não tenho confiança nos meus filhos [referindo-se às filhas mulheres]”. É taxativa em seu posicionamento, ao dizer que “é desse jeito!”. Todavia, no decorrer de sua fala, flexibiliza seu discurso ao apontar para Wakrarê, percebendo que esta viveu uma realidade diferente. Conta-me a história de Wakrarê como sendo uma exceção à regra, que só aconteceu porque “também meu irmão não [a] empatava de estudar”.

É interessante notar que, mesmo quando Popradi pondera a mudança do posicionamento feminino, na história de Wakrarê, ela o faz mediante as possibilidades que sua cultura circunscreve (Cole, 1996; Branco & Valsiner, 2004; Valsiner, 2001, 2005). Isto é, na lógica cultural xerente há um consenso estabelecido em relação aos papéis femininos e masculinos, com um grau de poder reconhecido e justificadamente maior para os homens. Sendo assim, é fundamental que haja mudanças no mundo masculino (como é o caso dos efeitos da exclusão do mundo do trabalho já discutidos) ou boa vontade pessoal de agir, pensar e sentir diferentemente da lógica masculina dominante (como é o caso do marido de Wakrarê, que a permite estudar) para que possam emergir novos posicionamentos e possibilidades de *self* entre as mulheres.

Ao longo da narrativa de Popradi, aparece uma modificação em seu posicionamento. Começa com uma fala afirmativa “ninguém tem confiança em picon” e termina com uma relativização: “tem picon que interessa, tem picon que não vai interessar. É akwë que eu tô dizendo”. Quando Popradi reitera sua fala com “é akwë que eu tô dizendo”, ela reforça, na interação dialógica comigo, a nossa diferença, colocando-me como *kiptuanõ* (branca). Considerando a nossa relação a partir da perspectiva dialógica que vê na interação pesquisadora-pesquisada uma relação bidirecional, talvez o fato de eu ser mulher e pesquisadora tenha gerado nela a necessidade de fazer essa ressalva (Hermans, 2001; Valsiner, 1994), demonstrando perceber diferenças claras entre as

culturas, mais especificamente, no que se refere às interfaces entre escolarização e as relações homem e mulher.

Voltando para a questão da escolarização, mesmo entre as índias mais velhas, como é o caso de Cidi, a mais velha das entrevistadas e a que menos estudou, a educação é apresentada como o maior valor:

P.(Pesquisadora): E que valor a senhora achou mais importante passar pros seus filhos?

C.(Cidi): O estudo. E conhecer a palavra, pra que ele não (?)... Conhecer a palavra de Deus, pra não se perder muito pelo caminho errado...

Estabelece uma relação entre educação e cristianismo (*conhecer a palavra... conhecer a palavra de Deus*) remetendo à ligação estabelecida desde o início da escolarização do povo *akwë*, quando os missionários começaram a atuar nas aldeias (de Mattos, 1999). Ainda hoje, quando as parcerias com a FUNAI e a Secretaria Estadual de Educação visam garantir a educação indígena pública, as escolas de maior relevância na comunidade xerente são católicas ou evangélicas. Quando fala “*pra não se perder muito pelo caminho errado*”, sugere um paralelo entre o estudo do cristianismo e a vida certa, voltada para o trabalho, emprego e cuidado da família; a formação religiosa como sendo a alternativa que o índio tem de melhorar seu futuro, em contraposição com o caminho errado de marginalização, desemprego e desconhecimento da verdade.

5. Vozes Políticas: Preconceito e Subjetividade da Mulher Akwë-Xerente

Como marcado em alguns outros momentos, a construção subjetiva entre os xerentes se deu em meio a um constante processo de fricções interétnicas e plasticidade cultural que se iniciou há mais de 200 anos. Esse processo coloca como pano de fundo para qualquer elaboração a relação de preconceito e menos-valia que os índios vivenciam em relação à *cultura branca* e as estratégias que, ao longo do tempo, eles foram construindo na tentativa de melhor lidar com isso ou, ainda, de edificar alternativas relacionais. Nesta seção, dialogo especificamente com Smíkidi, por ser ela a representante indígena que mais vive na fronteira entre a *cultura branca* e a sua de origem; por ter sido a primeira, e até este estudo, única mulher xerente a fazer faculdade e a atingir um lugar de destaque político dentro da comunidade. Nos trechos de suas narrativas, vemos a

construção de sua subjetividade política que se dá em meio às égides do preconceito em várias esferas de sua vida: casamento com branco, retorno aos rituais indígenas e vida pública e política, entre índios e brancos.

Quando Smíkidi nos conta do seu segundo casamento, este com um *kiptuanõ* (homem branco), reporta-se às tentativas do marido de negar sua origem indígena:

P.(Pesquisadora): *Ele deixa você participar [refiro-me ao seu marido]?*

S.(Smíkidi): *Deixa participar! Mas é tão difícil, né, quando fala em conviver com pessoas diferentes, culturas diferentes... Você vê as contradições só...*

P.: *Mas ele gosta da sua cultura? O que você acha?*

S.: *Hoje ele já aceita. Mas no início ele tinha preconceito. Tanto é que as crianças [referindo-se aos seus 3 filhos com esse homem] hoje não falam a língua indígena porque ele não deixou eu ensinar.*

P.: *O que ele dizia que mostrava esse preconceito?*

S.: *Ah, ele dizia que ele não queria que os filhos dele tivesse nada de índio. Como por exemplo: a língua, o nome...*

A fala de Smíkidi evidencia a mediação cultural do preconceito (Cole, 1996) e o caráter contraditório das ações culturais. Ao mesmo tempo em que ela transforma sua condição de mulher indígena, casando-se com um branco, o que ratifica seu posicionamento de vanguarda, essa decisão a submete a novas formas de controle estabelecidas por seu marido. Esse controle se estende aos aspectos mais íntimos da identidade cultural de Smíkidi, como a língua, o nome dos filhos e sua participação nos ritos cerimoniais do grupo.

Remete-se ao lugar de submissão tanto no que se refere às relações de gênero quanto à relação da cultura xerente com a *cultura branca*. Impressionante, ainda, é quando Smíkidi nos conta sobre como os índios reagiram à sua participação em uma das festas, na qual ela canta seu choro⁸:

Tanto é que quando eu chorei na aldeia Porteira, eles ficaram admirados, assim: “Nossa! Aquela não chorava não, porque ela mora na cidade”... Aí eu ficava assim: “Opa, mas eu sou akwë [índia]”! Então aí... é um privilégio preservar o que é meu. Tanto é que quando

⁸ O choro xerente se caracteriza por cantigas de lamento que são transmitidas de geração a geração dentro de um mesmo clã. Os choros são cantados em rituais, como casamentos, funerais e em outras cerimônias e festas indígenas. Homens e mulheres choram. O pré-requisito é ser adulto e ser índio xerente.

foi pra mim chorar, eu procurei o velho Bruën, né? Que é o irmão da minha vó. Aí eu perguntei como é que a minha vó chorava e ele mostrou dois cânticos, né, dois tipos de choro. Aí um eu achei bonito, aí ele: “Se você achar bonito, você faz”. Eu achei bonito e daí eu fiquei com o dela, e aí o outro a minha irmã ficou. Aí nós duas choramos esses cânticos...

Neste trecho, Smîkidi reconstrói as vozes externas, dos índios, que estranham vê-la chorar “*porque ela mora na cidade*”. Eles parecem compartilhar a visão de que a vida no espaço urbano transforma a relação com a cultura de origem, levando à extinção de práticas e valores, como também mostram Chaudhary e Sriram (2001), ao se referirem ao processo de migração dos indianos para os Estados Unidos. Smîkidi vivencia o preconceito por parte dos índios, mostrando a necessidade de coordenar incompatibilidades e conflitos entre as culturas nas quais transita e seus posicionamentos de *self*, como apontado por Bhatia e Ram (2001).

Na coordenação entre seus posicionamentos de *self* e relações culturais, Smîkidi parece fazer questão de ratificar sua auto-imagem de índia, a partir da voz que emerge, dizendo “*Opa, mas eu sou akwë! Então aí... é um privilegio preservar o que é meu*”. Nessa perspectiva, ela posiciona a identidade indígena como central em seu *self*-como-conhecedor, adotando a primeira pessoa do singular (Hermans, 2001). Essa posição de *self* parece nortear seu desejo de fazer escolhas coerentes com a cultura de origem, o que se expressa na continuação do trecho. Smîkidi procura o velho Bruën para escolher um choro, pois não quer apenas chorar, quer fazê-lo seguindo a tradição dos antigos, em respeito à sua origem cultural.

Ao reconhecer o posicionamento de índia xerente como o que se destaca em sua construção identitária, Smîkidi atua a partir dele em diversas instâncias de sua vida. Todavia, ela, de todas as índias com as quais conversei, é a que mais vivencia uma realidade híbrida e em transição, o que traz ônus e conflitos em suas relações. Experimenta o preconceito tanto da cultura indígena como da *cultura branca*: no seu casamento com um homem branco, no seu choro entre os índios e também em seu trabalho, na Secretaria de Educação do Estado. Vejamos um trecho que reflete isto.

S.(Smíkidi): Às vezes eu percebo que tem kiptuanõ [pessoas da cultura branca] que fica chateado com o barulho... Que a gente começa a falar na língua, e fala alto... Eu vejo que tem uns que fecham a cara, tudo... Porque o akwë, né, tem esses problemas mesmo.

P.(Pesquisadora): Que problemas?

S.: De preconceito, as pessoas não aceitam bem, né? E ali na diretoria já percebi que tem..Comigo tem preconceito ali dentro também. O primeiro diretor lá, ele não queria que eu fosse. Ele criava dificuldade... Tanto que o meu contrato... Não sei como, eles fizeram como se eu realmente tivesse sido contratada, mas eu não era. Ai, depois que eu descobri, comecei a falar pros índios. Ai os índios foram reivindicar no ministério público o que tava acontecendo.

[...]

P.: Por que você acha? Por que ele fez isso?

S.: É porque diz que ele não gostava de índio mesmo não.

[...]

P.: O que você acha que passa na cabeça desse povo?

P.: Ai, eu acho que é falta de conhecimento! Acha que índio é... Acha que índio é bicho, é uma coisa incapaz, que não é capaz de exercer tais funções, que não pode conhecer o que a sociedade kiptuanõ tem... Eu acho assim, que pra eles o índio tem que viver no mato, que não pode se adaptar a essas novas mudanças. Eu acho. Mas eu penso assim, que não é assim, a gente tem que ocupar o que é nosso, a cadeira que é nossa, e ninguém melhor do que a gente mesmo que vai conhecer toda a realidade. Kiptuanõ pode estudar, estudar, procurar entender a nossa realidade, que eles não vão entender, nunca! Agora nós sim sabemos, sabemos qual é a nossa dificuldade, o que nós tamos precisando.

Este trecho remete ao preconceito que Smíkidi herda por ser índia imersa em um universo de supremacia branca, tanto no trabalho como no casamento. Assinala as dificuldades que enfrentou na Secretaria de Educação do Estado para ser, efetivamente, contratada e justifica esse preconceito, entendendo que ele é fruto da *falta de conhecimento*, ignorância acerca dos índios. Smíkidi expressa o que acha que os brancos pensam deles: “*que índio é bicho, é uma coisa incapaz, que não é capaz de exercer tais funções, que não pode conhecer o que a sociedade kiptuanõ tem*”. Esta fala evidencia que suas relações com os brancos, em certa medida, são significadas a partir da rede simbólica de preconceito, que ela reedita em seu *self* (Bruner, 1997). Todavia, mais uma vez, Smíkidi mostra ter desenvolvido alternativas, a partir de sua agência pessoal (Gone &

cols., 1999), para lidar com essa situação. Ela se posiciona na primeira pessoa: “*eu penso assim... que não é assim, a gente tem que ocupar o que é nosso, a cadeira que é nossa, e ninguém melhor do que a gente mesmo que vai conhecer toda a realidade*”. Aqui, Smîkidi inverte a relação de poder tradicionalmente estabelecida entre as culturas branca e xerente, colocando-se como conhecedora da realidade do povo xerente, ao passo que *kiptuanõ* pode “*estudar, estudar, procurar entender a nossa realidade, que eles não vão entender, nunca!*”.

Smîkidi transparece, nestes três fragmentos de sua narrativa, o preconceito que vivencia em vários níveis de interação social. Primeiro, quando fala da sua relação com o branco dentro do casamento, depois quando fala do preconceito que sofre dos próprios índios, que a consideram “menos” índia por morar na cidade e ser casada com *kiptuanõ*, e, então, o preconceito que sofre em seu trabalho. Todavia, integra este preconceito como fomento de sua luta política por maior expressividade indígena, como aponta o trecho abaixo quando sintetiza seu sonho para o povo:

S.(Smîkidi): *Pro meu povo xerente, principalmente pros novo, eu sonho que um dia nós vamos ser pessoas independentes.*

P.(Pesquisadora): *Independentes de quê?*

S.: *Que nós vamos ser capazes de nós mesmo decidir, tomar nossas próprias decisões, caminhar com os nossos próprios pés... Isso que eu sonho pra eles.*

[...]

S.: *Sem precisar de interferência de *kiptuanõ* [gente branca], de nós ser levado por *kituanõ*, *kituanõ* botar coisa na nossa cabeça e nós ir pela cabeça dele. O meu sonho é que um dia nós possamos chegar nisso, principalmente os jovens. Que eles realmente se preparem, mas se preparam dos dois lados, não esquecendo que ele é uma pessoa de cultura diferente, e que ele tem que valorizar o que ele é, mostrar quem ele é... Mas se preparando pro dia de amanhã, porque nós tamos cercado de tanta mudança, que nós temos que estar adaptados pra essas mudanças, saber lidar com essas mudanças. Porque se não... Não olhar pra essas divisões de clã, não olhar: “Ah, porque ele é do outro clã”. Não. Vamos todos caminhar, todos juntos, né, de mãos dadas. Entrar todo mundo no mesmo barco, com o mesmo objetivo, aí sim nós vamos conseguir. Que toda a mudança que depende do xerente hoje caminhar pra frente, tá nas mãos dos novos, né? Não esquecendo também que eles têm que sempre consultar os nossos *awëm* [velhos, anciãos], os nossos velhos, porque eles é que sabem. Nada de decidir sozinho, porque esse não é o*

nosso mérito, né? O povo xerente sempre tem que estar em constante consulta com os velhos. Isso é que eu acho importante: que se preparem mas não deixem de lado as coisas mais importantes, que são os nossos velhos, que são os grandes conhecedores da verdade, né? Que realmente busquem neles o conhecimento que hoje nós temos, mas amanhã nós podemos não ter mais. E isso pode dificultar também. É isso que eu espero. O meu sonho pra eles...

Smîkidi mostra o seu desejo de independência, a partir de um posicionamento que se remete à sua subjetividade política, avaliando a situação atual do seu povo e a necessidade de um redirecionamento para sobreviver às mudanças. Evidencia o hibridismo cultural, ao reafirmar a identidade cultural e visar fortalecer, em cada índio, o sentimento de pertencimento ao coletivo xerente, respeitando as origens, ao mesmo tempo em que aponta, como imperativo estratégico para a sobrevivência do grupo, a preparação para as mudanças em curso (Canclini, 2003; Hall, 2001). Seu desejo de independência encontra paralelo nos fragmentos de Kupradi e Wakrarê, quando elas falam sobre o desejo de estudar, e no fragmento de Popradi, quando ela se refere à manutenção da cultura pelos próprios índios, o que só pode acontecer se houver uma conservação da cultura e uma exaltação da identidade cultural, em cada índio que a integra.

Smîkidi traz uma mensagem semelhante, quando lhe pergunto sobre seu sonho para as mulheres xerentes:

S.: Pras mulheres também! Pras mulheres eu sonho que eu não seja a primeira nem a única a estar conquistando esse espaço, né? Que elas realmente se esforcem pra que um dia elas também possam chegar a um objetivo. Porque eu vejo, assim, que hoje eu tô ali, mas a gente sabe que eu sou passageira, amanhã eu posso não estar mais... Mas que essa cadeira possa ser disputada pelo akwê [índio] mesmo, pelo xerente, não pelo kiptuanõ [branco]! Porque não é kiptuanõ que vai dizer o que é que nós tamos precisando, não. É a gente mesmo que vai saber, que vai saber dizer o quê que nossos aikdé [crianças] precisam, qual é a mudança que nós precisamos... É isso que eu espero das picomzinha. Porque elas botam os akrá [meninos] no mundo, mas não esqueça que elas também têm de se preparar, né? Não esperar só pelo ãbâ [homem]! Porque o ãbâ hoje nós temos mas amanhã eles podem nos deixar por outra e se nós tivermos o que é nosso, que é o conhecimento, a gente morre e leva junto. Ninguém não toma.

A partir de seu posicionamento político, Smíkidi chama atenção das mulheres xerente, assinalando uma negociação de significados e posicionamentos identitários que oscilam entre o desejo de manutenção da tradição xerente e a necessidade um posicionamento diferenciado. Como o apontado por Segato (2006), ao falar do desejo das índias por uma reformulação das práticas sociais que as prejudicam, ao passo que desejam a preservação cultural, Smíkidi faz a mesma análise de sua cultura. Fala da sua transitoriedade e da importância de haver entre os índios mais pessoas capacitadas para assumir o poder. Ela mostra uma postura reflexiva e preocupada com a perda de espaços de representação para os *kipuanõ* (brancos). Aponta para as mudanças no cenário sociocultural do seu povo, sugerindo às mulheres um posicionamento social e político que vá além da postura tradicionalista. Sugere que elas estudem, dizendo ser esta a única coisa que o homem e o branco não podem tomar delas “*se nós tivermos o que é nosso, que é o conhecimento, a gente morre e leva junto. Ninguém não toma*”.

Nesse breve período, Smíkidi reconta sua experiência em poucas palavras, uma história de desapropriação (perda da mãe, filhos entregues à propriedade do marido, saída da aldeia, preconceitos) que pôde recomeçar a partir da única coisa que não lhe foi tomado: “*o conhecimento*” acumulado. Isto lhe dá possibilidade de reconstruir sua vida e ocupar o lugar social que hoje ela conquistou, conferindo-lhe autoridade para admoestar as índias à busca de maiores espaços de representação social tanto entre os índios como entre os brancos.

Nesse sentido, vemos que as mulheres indígenas xerentes com as quais conversamos vivem um processo intenso de desenvolvimento que ocorre na fronteira entre os padrões e limites herdados da cultura de origem e as possibilidades e balizas que as fricções com a *cultura branca* apresentam. Essas fricções provocam uma plasticidade cultural, como a pontuada por Rama (1983), e geram nas mulheres a construção de um *self* que, em alguns momentos, posiciona-se em consonância com a cultura de origem, em outros, com a *cultura branca* e, ora, cria novas formas de posicionamento, no constante diálogo entre vozes internas e externas. É na relação complexa entre os diferentes sistemas socioculturais – brancos e indígenas – que as identidades culturais e de gênero se constroem, direcionando as relações entre os índios, afetando a construção e a manutenção da comunidade ao longo do tempo, de acordo com seus processos de hibridizações.

Considerações Finais

Entendendo o Todo... Últimas Reflexões acerca da Construção Dialógica da Identidade das Mulheres Xerentes e o Desejo de Maior Visibilidade para esse Povo

Lembrança do Passado

*Ah! 500 anos, que significado nos deu?
Em seu tempo, quanta dor se deu.
Pois tudo era belo, antes da invasão.
A natureza era nossa grande mansão.*

*Em 500 anos tudo mudou e começou a história
Que aos poucos fomos indo embora.
De mansinho invadiram a terra
Enganando-nos, pois não tinha intenção sincera.*

*Agora só nos resta lembrança
Lembrança da vida e da falsa aliança
Contudo a esperança não morre
Pois a luta todo o dia se move*

*Conservando nossa cultura
Queremos outros 500 anos, cheio de estrutura.
Apagando nossa dor, que antes foi só amargura
Que hoje se torna coisa tão pura.*

*Exaltemos nossa identidade
Para que seja só felicidade
Por que isso na realidade
Foi passado, que nos resta só na saudade.
(Kuzadí Xerente, SEET, 2001, p.5)*

Este poema, escrito pela índia Kuzadi Xerente durante a 3ª. etapa do curso de formação de professores indígenas do Estado de Tocantins, em 2001, expressa claramente as transformações, preconceitos e seus efeitos na construção de uma identidade indígena que se ressentiu do contato com a *cultura branca*, por caracterizá-lo como vontade de dominação, como também expressam Ramos (1995) e Ribeiro (1970).

Essa sensação, tão marcante no poema de Kuzadi, entremeou todas as entrevistas e observações e se faz presente na construção identitária de todas as índias com as quais conversei. Vi esse sentimento presente nos posicionamentos identitários, expressos de diferentes vozes e zonas de sentido que compuseram as narrativas das índias xerentes. Traz a desapropriação que o povo indígena sofreu, e até hoje sofre, por ter sido enganado e

enredado em uma *falsa aliança* com os brancos, que se instaurou pela lógica da dominação pelo poder. É a história viva na narrativa das mulheres.

Kuzadí, em seu poema, faz uma análise crítica da história do seu povo e da sua própria história, chamando atenção dos índios para a necessidade de mais 500 anos de luta e de exaltação de suas identidades culturais, para transformar o rumo de suas vidas. Parece perceber, ao longo do texto, a bidirecionalidade na relação dominante-dominado e mostrar o desejo de fazer diferente, a partir da ressignificação do passado em busca da felicidade futura, que nas palavras de Hall (1999) se refere à reconstrução da identidade cultural. Kuzadi e as índias com as quais conversei apresentam, como eixo que atravessa todas as suas narrativas, o desejo de fortalecimento da identidade cultural e de preservação do povo xerente e da comunidade indígena como um todo. Mostram a necessidade de se unirem cada vez mais e de, a partir dessa união, reconstruírem suas histórias.

Os movimentos de conservação e mudança cultural ganharam novas nuances a partir das fricções interétnicas com a *cultura branca*, das quais derivaram processos de aproximação do modo de vida dos índios ao dos brancos (com o fenômeno da urbanização crescente nos arredores da aldeia) e também tensões em diferentes níveis (Cardoso de Oliveira, 1996).

Essas mudanças trouxeram importantes impactos subjetivos sobre o povo xerente. As índias, em especial, foram levadas a negociar, em espaços concretos, seus posicionamentos e significações da realidade, ora atuando de forma a remontar a cultura de origem, ora atuando para redimensioná-la, a partir dos novos elementos com os quais passaram a conviver. Esse processo é vivenciado por toda a comunidade étnica, que, para sobreviver diante da hibridização e das relações de poder que as relações interétnicas conferem, constroem algumas estratégias de resistência voltadas à preservação ou restituição do passado perdido (Luz, 2005) e algumas estratégias de hibridização, voltadas para a maior escolarização.

Concordo com Hall (2003), para quem esse processo aponta duas formas de se pensar a identidade cultural. A primeira quando o grupo étnico busca recuperar a “verdade” sobre seu passado na “unicidade” de uma história e de uma cultura partilhada. Tal verdade seria representada pela literatura, programas televisivos, reportagens culturais,

novelas ou filmes, elementos culturais que atuam para reforçar e reafirmar a identidade cultural. A segunda é aquela em que a identidade cultural incorpora elementos novos, remetendo-se não apenas ao passado histórico, mas às perspectivas de futuro do sujeito como participante da comunidade. Essa construção da identidade cultural é vista como uma construção do “ser” na comunidade, que inclui as vivências passadas, mas cria, a partir das hibridizações, projeções futuras (von Borstel, 2006).

Ao pensar a identidade nesses termos, visou reconhecer que, à medida que as índias xerentes reivindicam essa identidade cultural, elas a reconstróem e seu passado sofre uma constante hibridização lingüística, étnica e cultural que se reedifica e se projeta. Este processo que se caracteriza pelas duas formas de expressão da identidade cultural fica claro no poema de Kuzadí. Ela começa refletindo sobre o passado de seu povo, ressignifica-o no presente e aponta para um futuro de esperança e de maior valorização da cultura indígena.

Por meio de narrativas culturais e identitárias, tive a chance de perceber a construção da identidade plural e híbrida de mulheres xerentes. Ao se remeterem ao passado histórico e ao tempo presente, as mulheres com as quais conversei procuraram construir suas identidades e posicionamentos como mulher, significando os diversos fatores socioculturais que compõem a sua realidade atual. Transitaram entre os papéis tradicionais de gênero e as novas inserções do feminino (com maior escolarização, urbanização e liderança social); entre os valores arraigados na cultura de origem e os novos valores ditados pelos contextos sociais em que elas passam a se inserir, que carregam as marcas da cultura não-indígena e criam formas distintas de se relacionar com a realidade híbrida e em transição. Compõem novas possibilidades de posicionamentos que, apesar de serem influenciados pela cultura de origem e pela *cultura branca*, vão além delas, às vezes, significando-as, às vezes, unindo-as ou as negando ao longo do desenvolvimento.

Dessa forma, as narrativas possibilitaram uma espécie de reconstituição da origem étnica e do lugar do feminino entre as mulheres xerentes entrevistadas, ao mesmo tempo em que ressignificaram essa origem. Ao longo de nossas interações dialógicas, novas zonas de sentido se formaram, outras possibilidades de significação foram negociadas e o

espaço potencial para a emergência de novos valores, possibilitado. As narrativas possuíam, portanto, uma vinculação com o passado e com o futuro, estando presente nas práticas sociais cotidianas e nas marcas culturais dessas mulheres e da comunidade, na negociação de novos espaços de atuação social.

Busquei compreender em que medida o significado contido nas narrativas dessas mulheres se aproximava de concepções explicativas, contidas nas vozes etnográficas, históricas, urbanas e nas minhas vozes (registradas nas notas de campo e nas fotografias). Tais concepções ofereceram uma série de referências e inferências sobre a interseção da narrativa com a subjetividade das mulheres, seus posicionamentos de *self* e suas identidades culturais, étnicas e de gênero. A interação entre pesquisadora e participantes pressupunha, nesse sentido, certa intencionalidade narrativa e foi construída de forma a possibilitar que as mulheres compartilhassem com a pesquisadora suas vivências particulares e históricas de hibridações culturais, por meio de diferentes níveis de experiências com a *cultura branca*.

Durante a pesquisa, pude observar que alguns fatores direcionavam as narrativas culturais dessas mulheres, especialmente no que se referiu aos mitos. A adequação entre a ocasião e o relato, a disponibilidade de tempo dos interlocutores, fartura de alimento na ocasião, a qualidade da relação da narradora com a ouvinte, entre outras coisas (Luz, 2005). A ouvinte (eu, como pesquisadora) foi considerada participante ativa do processo de construção semiótica da narrativa, ao demonstrar interesse, paciência, disponibilidade de tempo, assim como por meio de gestos, perguntas e comentários pessoais dirigidos às narradoras.

Na apresentação dos resultados e análises julguei importante apresentar, primeiramente, as vozes mitológicas, por ver nelas a fundamentação e o respaldo para a construção do conceito de feminino entre os xerentes. Os mitos narrados remeteram à origem da mulher e de suas atribuições como algo determinante no processo de se tornar mulher dentro do grupo. Apresentá-las primeiro visou também fazer com que o(a) leitor(a) entendesse o contexto ao qual as relações de gênero entre os xerentes se remete, na tentativa de edificar, no diálogo com o leitor, um certo relativismo cultural que o permitisse construir um olhar para a comunidade a partir das referências que ela mesma

nos dá. Por isso, essas vozes deram o tom que perpassou todo o corpo da análise, entendendo suas bifurcações e hibridismos a partir do diálogo com outras vozes, como com o cristianismo, por exemplo.

As narrativas das mulheres entrevistadas, nesse contexto, apontaram para o fato de que o mito é, ao mesmo tempo, expressão do primitivo cultural e derivado de outros mitos, situando-se no ponto de entrecruzamento de culturas. Concordo com Lévi-Strauss (1908/2004), para quem o mito é sempre a perspectiva sobre outra língua, uma tradução. Para além do eixo comum – sempre presente ao ser narrado –, o mito foi reinventado e condicionado por cada mulher que o contou, recompondo a narrativa mitológica de forma singular, de acordo com seus posicionamentos identitários, traduzindo-o de forma a fazer sentido para elas e para mim, em nossa construção dialógica.

É importante avigorar que, normalmente, na cultura xerente a narração de um mito é prerrogativa dos anciãos, homens, que integram o grupo e são considerados detentores do conhecimento e da sabedoria local (de Mattos, 2005; Luz, 2005). Apesar das mudanças culturais em curso, o povo xerente continua a praticar esses valores. Evidenciando partilhar dessa crença, Smíkidi diz que “*os brancos têm suas bibliotecas, nós temos nossos velhos*”. O fato de atribuírem a função da narração dos mitos aos anciãos homens é um dado que ponderei em minha análise, pois as mulheres não são ensinadas a assumir a posição ativa na enunciação.

O papel da mulher é outro, o de “lamentadora”. A lamentação feminina é o pano de fundo, o cenário da narração masculina: enquanto um velho conta o mito, cabe à mulher, especialmente às mais idosas, lamentar-se, aventando cenários diferentes para a ocorrência e o desfecho das histórias narradas, acaso os homens tivessem agido, pensado ou trabalhado de modo diferente do que ocorreu na realidade mitológica. Enunciados tais como “*Ah, se o índio não tivesse feito isso, hoje não estaríamos assim!*” ou “*se o índio tivesse aceitado os presentes de Waptokwa, hoje nós não estaríamos assim*” são formas comuns de participação feminina na narração masculina (Luz, 2005).

Mesmo assim, insisti em escutar os mitos mediados pela voz dessas mulheres, a fim de conhecer os elementos que compõem a narrativa do mito no processo dialógico entre pesquisadora e pesquisada e significam para elas a relação com a origem. O objetivo

foi valorizar a intersubjetividade que penetra os posicionamentos de *self* e legitimam o lugar do feminino nessa cultura, culminando em infindáveis versões sempre bidirecionais (Branco & Valsiner, 2005). Nesses diálogos ficou claro o processo de transformações e reformulações simbólicas, que têm resultado em novas memórias históricas e culturais compostas de traduções do passado em um presente híbrido (Bhabha, 1998).

Nesse aspecto, compreendo que meu papel na interlocução com as índias e com suas culturas foi mais amplo do que apenas pesquisadora. Fui também, e antes de tudo, mulher entre elas, compartilhando aspectos de gênero, co-autora das entrevistas, ao indicar a elas as pistas a partir das quais construíram suas narrativas. Desse modo, a inter-relação de pesquisa significou tanta transformação para mim como para aquelas com as quais conversei, entendendo que estabelecemos interações de bidirecionalidade e de co-construção. Nossas interações constituíram o cenário que me permitiu investigar seus posicionamentos de *self*, dentro da perspectiva da epistemologia qualitativa, na interlocução entre as zonas de sentido e as vozes que emergiram de nossos diálogos (Rey, 1997, 2005a; Hermans, 2001).

Nessa construção, identifico em minhas percepções e interpretações a interconexão de, pelo menos, três realidades: a *cultura branca* (minha cultura de origem e também presente via diferentes elementos de contexto); a cultura de origem das índias e uma terceira dimensão, caracterizada pela intersecção das duas primeiras, a que eu me refiro como a cultura híbrida (da qual eu também comecei a fazer parte, à medida que cresceu minha apropriação e compreensão do fenômeno investigado). Essa interpenetração permitiu que eu também fosse “pesquisada” e “analisada” por elas, que, considerando suas impressões sobre mim, escolheram suas formas de falar, de se portar e de se posicionar ao longo de nossa interação.

Esses elementos estiveram presentes nas análises e interpretações das observações e entrevistas feitas. Constituíram pistas para a interlocução entre as diferentes vozes e posicionamentos identitários, negociados nas conversas informais e nas situações de entrevista, que me encaminharam para a compreensão dos posicionamentos de *self* das mulheres que participaram do estudo e da cultura em pleno processo de transição (Lopes de Oliveira & Barcinski, 2006).

Por considerar a realidade como algo inapreensível em sua totalidade (Denzin & Lincoln, 2006; Rey, 1997, 1999, 2005a), tive a chance de conhecer as mulheres em um momento irreversível, cujas marcas particulares possibilitaram as interpretações que ora apresento (Valsiner, 1994). Tendo em mente que a identidade é plural e que se constitui continuamente ao longo do tempo na interação com o outro, outras(os) pesquisadoras(es) em outro tempo poderiam ter um olhar diferente do apresentado nesta pesquisa.

Muito foi dito, muitas coisas conversadas, mas dado o exercício e o rigor científico almejado, tive que fazer algumas escolhas ao longo da pesquisa. Estas escolhas me guiaram e permitiram vislumbrar a possibilidade de aprofundamentos futuros, aspectos não problematizados ou pouco explorados nesta presente versão.

Nesse sentido, necessitam maiores e mais extensas investigações sobre os mecanismos pelos quais as mulheres indígenas criam posicionamentos diferentes dos da cultura de origem e igualmente diferentes dos da cultural importada. Aspectos como o grau de consciência acerca dos aspectos culturais descartados e dos novos elementos incorporados; o grau de intencionalidade envolvido; os aspectos subjetivos, relacionais e sociais que determinam os movimentos de transculturação, o ajustamento aos elementos culturais da cultura estrangeira, mesmo quando esse ajustamento afeta o equilíbrio sistêmico da comunidade (como é o caso da minimização na participação dos homens da comunidade na esfera pública, do surgimento das lideranças femininas, das mudanças nas relações de gênero e divisões de trabalho, nas perspectivas para o futuro); ou, por outro lado, a resistência cultural, o retorno ao passado perdido e as relações de poder, características das fricções interétnicas, são aspectos que ainda podem ser mais bem-explorados e compreendidos, em estudos futuros.

Uma das limitações que enfrentei foi o fato de não dominar a língua nativa. Um domínio mais amplo da língua do grupo poderia ter-me encaminhado para outros níveis de interação e análise. Poderia, inclusive, ter considerado mulheres que não falam o português e vivem em aldeias mais distantes da cidade, mantendo, em grande medida, suas identidades de gênero e posicionamentos de *self* alicerçados na condição do feminino apregoada no mito de origem. Na impossibilidade de ter acesso a esse grupo, optei por investigar aquelas que viviam, simbolicamente, em zonas limiáres, constituídas na

fronteira entre a aldeia e a cidade, entre a cultura de origem e a *cultura branca*, construindo suas identidades de modos plurais e híbridos. A fluência das índias selecionadas na língua portuguesa foi fundamental para melhor compreender esse processo e para tornar a pesquisa possível.

Outra dificuldade que se apresentou ao longo da pesquisa foi a distância do campo e a ausência de fomentos para as viagens. Por isso, tive que restringir minhas visitas à comunidade a duas temporadas, de um mês cada, para tornar possível uma interlocução com o campo cultural e com as mulheres, mesmo com a dificuldade de lá voltar para reconstruir, tirar dúvidas e ressignificar as análises e interpretações.

De toda forma, acredito que este trabalho cumpriu seu objetivo de chamar atenção para a lacuna existente tanto nos estudos em psicologia, como nos estudos no campo de gênero, no que concerne aos povos indígenas e às mulheres que integram esses grupos. Tentei contribuir para diminuir esse vazio, dando visibilidade às mulheres xerentes em um estudo que se pretendeu interdisciplinar, focalizando aspectos culturais, dialógicos e subjetivos. O importante, na verdade, foi trazer a comunidade indígena mais para dentro do escopo da psicologia no sentido de ampliar nosso espectro de conhecimento não apenas sobre os índios, mas sobre as mulheres e seus processos de construção de identidade, que ocorrem em contextos híbridos, com dinâmica e fluidez ao longo de seu desenvolvimento.

Outro aspecto importante foi considerar as questões políticas que envolvem a construção subjetiva dessas mulheres, no que diz respeito às relações de preconceito e de menos-valia que as fricções interétnicas têm mantido e co-construído historicamente. O poema de Kuzadi chama atenção para isso, para um olhar crítico sobre a história do contato e sobre o desejo de mudança a partir de uma atuação mais expressiva por parte da comunidade indígena no desejo de um futuro que conte uma história diferente.

Isso é interessante à medida que, considerando a aproximação cada vez maior entre índios e brancos, tomemos parte e voltemos nossa atenção para compreender a realidade vivida pelos índios a partir das suas vozes e das suas cosmovisões. Nossa participação, partindo da perspectiva da bidirecionalidade que orientou esta pesquisa, deve ser no intuito de pensar políticas sociais inclusivas para a população indígena que visem uma educação para a diversidade, construindo junto com o povo xerente, e outras comunidades

indígenas, uma realidade que seja menos assimétrica e arbitrária e mais participativa e integradora.

Além disso, é importante entender que essa política inclusiva e de diversidade deve considerar as comunidades minoritárias e suas relações de gênero, no sentido de trazer sensibilidade para pensá-las a partir de seus próprios olhares e de suas interpretações, não da nossa, exógena. A idéia é tentar olhar de dentro, isto é, criar espaços dialógicos para que o outro se revele e se sinta à vontade para dizer o que necessita, o que deseja e o que pensa em fazer.

Este pensamento me fez compreender que na lógica cultural xerente, em que há um consenso estabelecido em relação aos papéis femininos e masculinos, com graus de poder diferenciados, é fundamental que haja mudanças no mundo masculino para que as relações de gênero efetivamente mudem. O caso dos efeitos da exclusão do mundo do trabalho já discutido e a boa-vontade pessoal de agir/pensar/sentir (caso do marido de Wakrarê) são alguns exemplos de mudanças que se diferem da lógica androcêntrica dominante, favorecendo que novos posicionamentos de *self* entre as mulheres possam emergir. Para elas, não há discursos pró-trabalho feminino, liberação sexual ou aclamação da igualdade entre os gêneros. Na cultura xerente, a mudança das posições de gênero feminino parece perpassar os efeitos das mudanças na base cultural, como as questões econômicas, relacionadas à subsistência e às fricções interétnicas, bem como as mudanças nos posicionamentos masculinos.

Compartilho minha motivação e grande prazer em conhecer o universo indígena xerente, em especial, de conversar com suas mulheres, por serem exemplos de força, resistência e flexibilidade para pensar o diferente e construir, a partir dele, novas possibilidades de posicionamento e identificação. Em alguns momentos, deparei-me com fatos frustrantes, vendo entre os índios uma realidade mais semelhante aos cenários de pobreza e miséria que temos em nosso país do que aos seus valores étnicos. Mas minha possibilidade de intervenção, neste caso, era mínima e esbarrava em meu cuidado com o relativismo cultural. Tive por objetivo, então, dialogar com as mulheres e compreender, com elas, as novas possibilidades de posicionamentos de *self* que construíram ao longo de nossas interações.

Ponto que a noção de *self* que preconizou este trabalho teve como base a visão narrativista e dialógica, enfatizando o caráter contextual, relacional e dinâmico, no qual a linguagem e as relações sociais são os meios para a subjetivação e para a produção de significados sobre si mesmo e sobre o mundo. Isto possibilitou um encontro hermenêutico entre o eu e o outro (pesquisadora e participantes), onde a compreensão do outro ensejou também em um aprofundamento sobre o eu em um contexto de construção simbólica e produção discursiva dialógica (Costa, 1999). Visei compartilhar, em meio a esses processos de transição tanto na construção social das mulheres, quanto nas transições culturais que a globalização embala, os processos dialógicos e identitários que as nossas relações ensejaram.

Por fim, acredito que discutir as questões trazidas nesta pesquisa nos permite uma visão mais ampliada sobre os fenômenos relacionados ao gênero e abre horizontes na compreensão da feminilidade como forma de expressão e voz constituinte do *self* dialógico dessas mulheres em meio a um contexto de transição. Se desenvolvermos em nós uma reflexão mais dialógica, teremos a chance de considerar o sonho de Kuzadi a partir de uma relação bidirecional que compreende a diversidade na construção da identidade e legitima a voz dessa índia xerente, quando ela diz: *“conservando nossa cultura, queremos outros 500 anos, cheio de estrutura. Apagando nossa dor, que antes foi só amargura e que hoje se torna coisa tão pura. Exaltemos nossa identidade, para que seja só felicidade...”*.

Referências

- Abel, E. (1995). Race, class and psychoanalysis? Opening questions. Em N. Tuana & R. Tong (orgs.), *Feminism and Philosophy* (p. 508-526). Boulder, San Francisco: Oxford: Westview press.
- Agier, M. (2001). Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, 7(1), 7-33.
- Alcoff, L. (1995). Cultural Feminism versus post-structuralism: the identity crisis in feminist theory. Em N. Tuana & R. Tong (orgs.), *Feminism and Philosophy* (p. 434-457). Boulder, San Francisco; Oxford: Westview press.
- Allport, G. W. (1973). *Personalidade: padrões e desenvolvimento*. São Paulo: EPU.
- Avalone, D. B. (2004). Uma análise crítica: a dificuldade da aculturação em relação ao design no mercado brasileiro. *Monografia de Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina*.
- Bandeira, L. & Siqueira, D. (1997). A perspectiva feminista no pensamento moderno e contemporâneo. *Sociedade e Estado*, 2(12), 263-284.
- Bakhtin, M. (1997). *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bakhtin, M. (1999). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- Baudelot, C (2003). Conclusão: nada está decidido. Em M. Maruani & H. Hirata (orgs.), *As novas fronteiras da desigualdade* (p. 315-322). São Paulo: Senac.
- Bhabha, H. K. (1998) *O local da cultura*. BH: UFMG.
- Bhatia, S. (2003). Is “integration” the development end goal for all immigrants? Redefining “acculturation strategies” from a genetic-dramatistic perspective. Em I. E. Josephs (org.), *Dialogicality in development* (p. 197-216). Wesport, Connecticut and London: Praeger.
- Bhatia, S. & Ram, A. (2001). Locating the dialogical self in the age of transnational migrations, border crossings and diasporas. *Culture & Psychology*, 7(3), 297-309.

- Branco, A. U. (2003). Social development in cultural contexts: cooperative and competitive interaction patterns in peer interactions. Em J. Valsiner & K. J. Connolly (orgs.), *Handbook of developmental psychology* (pp. xx-xx). London: Sage.
- Branco, A. U. & Valsiner, J. (1997). Changing methodologies: a co-constructivist study of goal orientations in social interactions. *Psychology and developing societies*, 9 (1), 35-64.
- Branco, A. U. & Valsiner, J. (2004). *Communication and metacommunication in human development*. Greenwood, CT: Information Age Publishers.
- Bronfenbrenner, U. (1977). Toward an experimental ecology of human development. *American Psychologist*, 32, 513-531.
- Bronfenbrenner, U. (1992). Ecological system theory. Em R. Vasta (Org.), *Six theories of child development* (p. 187-243). London: Jessica Kingsley.
- Bronfenbrenner, U. (1996). *A ecologia do desenvolvimento humano: experimentos naturais e planejados*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho originalmente publicado em 1979).
- Bronfenbrenner, U. & Ceci, S. (1994). Nature-Nurture reconceptualized in developmental perspective: A bioecological model. *Psychological Review*, 101, 568-586.
- Bronfenbrenner, U. & Morris, P. A. (1998). The ecology of developmental process. Em W. Damon & R. M. Lerner (Orgs.), *Handbook of child psychology: Vol. 1. Theoretical models of human development* (p. 993-1028). New York: Wiley.
- Brown, D. H. (1980) *Learning a second culture*. Em *Principles of Language Learning and Teaching*. Englewood, NJ: Prentice Hall Regents.
- Bruner, J. (1997). *Atos de significação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Bustos, D. M. (2001). *Perigo... Amor a vista!* (N. P. Lima, trad.) São Paulo: Aleph.
- Butler, J. (2003). *Problemas de Gênero – Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Camic, P. M., Rhodes, J. E. & Yardley, L. (2003). Naming the stars: integranting qualitative methods into psychological research. Em P. M. Camic, J. E. Rhodes & L.

- Yardley (orgs.) *Qualitative Research in Psychology* (pp. 3-16). Washington, DC: APA.
- Canclini, N. G. (1997). *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Canclini, N. G. (2003). *Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*. (A. R. Lessa & H. P. Cintrão, trad.). São Paulo: EDUSP.
- Cardoso de Oliveira, R. (1996). *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Chandler, M. (2000). Surviving time: the persistence of identity in this culture and that. *Culture & Psychology*, 6(2), 209-223.
- Chaudhary, N. & Sriram, S. (2001). Dialogues of the self. *Culture & Psychology*, 7(3), 379-392.
- Cohn, C. (2001). Culturas em transformação: os índios e a civilização. *São Paulo em Perspectiva*, 15 (2), 36-42.
- Cole, M. (1992). Culture in development. Em M. H. Bornstein & M. E. Lamb (orgs.), *Development psychology: an advanced textbook* (p.731-788). Hiflsdale, N. J.: Lawrence Earlbaum Associates.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: once and a future discipline*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Cole, M. (1999). Cultural psychology: some general principles and a concrete example. Em Y. Engeström, R. Miettinen & R. Punamäki (orgs.), *Perspectives on Activity Theory* (p.87-106). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cole, M. (2006). *Combining longitudinal, cross-historical, and cross-cultural methods to study culture and cognition: a special double issue of mind, culture, and activity*. London: Routledge.
- Cole, M. & Cole, S. (2004). *O desenvolvimento da criança e do adolescente*. (M. F. Lopes, Trad.) Porto Alegre: Artmed. (Trabalho originalmente publicado em 2003).

- Connel, R. (1990). An Iron Man: The Body and Some Contradictions of Hegemonic Masculinity. Em M. A. Messner, D. F. Sabo (Orgs.), *Sport, Men and Gender Order* (p.83-96). Champaign, Ill: Human Kinetics.
- Corsini, L. (2006). Rethinking identity in the context of migrations. *Psicologia e Sociedade*, 18(3), 23-33.
- Costa, C.L. (1999). Etnografia, representação e prática política: os dilemas do feminismo na escrita da cultura. Em A.L. Silva, M.C.S. Lago & T.R.O. Ramos (orgs.), *Falas de gênero: teorias, análises, leituras* (pp. 77-104). Florianópolis: Mulheres.
- Del Priori, M. (1993). *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (1998). Methods of collecting and analyzing empirical materials. Em N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (orgs.), *Collecting and interpreting qualitative materials*. (pp 01-45). Thousand Oaks, Ca: SAGE
- Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (2006). Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. Em N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (p. 15-41). Porto Alegre: Artmed. (trad. por S. R. Netz).
- Descarries, F. (2000). Teorias Feministas: Libertação e Solidariedade no Plural. Em T.N. Swain (org.), *Feminismos: Teorias e Perspectivas. Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB*, 8 (1/2).
- Dessen, M. A. (2005). Construindo uma ciência do desenvolvimento humano: passado, presente e futuro. Em M. A. Dessen & A. L. Costa Junior (Orgs.), *A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras* (p. 264-276). Porto Alegre: Atrmed.
- Dessen, M. A. & Costa Junior, A. L. (Orgs.) (2005). *A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras*. Porto Alegre: Artmed.
- De Mattos, R. (1978). *Informações Gerais sobre os Xerente*. Tocantínia, TO: texto não publicado.

- De Mattos, R. (2005). *Língua e cultura Xerente: coletânea de artigos e descrições sobre a língua e a cultura do povo Akwë Xerente do Tocantins*. Miracema TO: texto não publicado.
- De Mattos, R. & Waïkarnase Xerente, P. (1999). O sistema político Xerente. Em R. de Mattos (2005), *Língua e cultura Xerente: coletânea de artigos e descrições sobre a língua e a cultura do povo Akwë Xerente do Tocantins..* Miracema, TO: texto não publicado.
- De Paula, L. R. (2000). *A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação de mestrado não publicada. Universidade de São Paulo.
- Diniz, G.(1999). Condição feminina – fator de risco para a saúde mental? Em M.G.T. Paz & A. Tamayo (orgs.), *Escola, saúde e trabalho: estudos psicológicos*. Brasília: EdUnB.
- Eckenberger, L., Krewer, B. & Kasper, E. (1984). Simulation of cultural change by cross-cultural research: some methodological considerations. Em K. A. McCluskey and H. W. Reese (orgs.), *Life-span developmental psychology: historical and generational effects* (p. 132-156). New York: Academic Press.
- Elder Jr, G.H. (1996). Human lives in changing societies: life course and developmental insights. Em R. B. Cairns, G. H. Elder & E.J. Costello (orgs.), *Developmental Science* (pp. 31-62). New York: Cambridge University Press.
- Engeström, Y. (1999). Activity theory and individual and social transformation. Em Y. Engeström, R. Miettinen & R. Punamäki (orgs.), *Perspectives on Activity Theory* (pp. 19-38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Flick, U. (2002). Entrevista episódica. Em M. W. Bauer & G. Gaskell (orgs), *Pesquisa qualitativa, com texto, imagem e som: um manual prático* (pp. 114-136). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Foucault, M.(1984). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

- Fox, N. (1998). How to use observations in a research project. Em *The Qualitative Research Textual Resources*. Disponível no site <http://www.nova.edu> Acesso em: 25/06/05.
- Fraser, M. T. D. & Gondim, S. M. G. (2004). Da fala do outro ao texto negociado: Discussões sobre a entrevista na pesquisa qualitativa. *Paidéia - Cadernos de Psicologia Educação/USP*, 14 (28), 139-152.
- Frow, J. & Morris, M. (2006). Estudos culturais. Em N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (pp. 315-344). Porto Alegre: Artmed. (trad. por S. R. Netz).
- Garcia, C.C. (1999). Mulher e Desrazão – Mulher e insanidade. Em C.C. Garcia (org.), *Ovelhas na Névoa – Um estudo sobre as mulheres e a loucura* (p. 19-78). Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos.
- Garcia da Silva, D. E. & Narico, N. A. (2006). Discursos de mulheres terena: fragmentos de uma identidade étnica. Trabalho apresentado no *VI Congreso Latinoamericano de Estudios del Discurso*. Santiago, Chile.
- Gariépy, J. (1996). The question of continuity and change in development. Em R. B. Cairns, G. H. Elder & E. J. Costello (Orgs.), *Developmental science* (pp. 78-96). New York: Cambridge University Press.
- Gaskell, G. (2002). Entrevistas Individuais e Grupais. Em M. W. Bauer & G. Gaskell (orgs.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (pp.64-89). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gauy, F. V. & Costa Junior, A. L. (2005). A natureza do desenvolvimento humano: contribuições das teorias biológicas. Em M. A. Dessen & A. L. Costa Junior (Orgs.), *A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras* (pp. 53-70). Porto Alegre: Artmed.
- Geertz, C. (1978) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Geertz, C. (1997). *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

- Giligan, C., Spencer, R., Weinberg, M. K. (2003) On the listening guide: a voice-centered relational model. Em P. M. Camic, J. E. Rhodes & L. Yardley (orgs.) *Qualitative Research in Psychology* (p. 157-172). Washington, DC: APA.
- Gone, J. P., Miller, P. J. & Rappaport, J. (1999). Conceptual self as normatively oriented: the suitability of past personal narrative for the study of cultural identity. *Culture & Psychology*, 5 (4), 371-398.
- Gonçalves, M. M. & Salgado, J. (2001). Mapping the multiplicity of the self. *Culture & Psychology*, 7 (3), 367-377.
- Gotlieb, G. (1996). Developmental psychobiological theory. Em R. B. Cairns, G. H. Elder & E. J. Costello (Orgs.), *Developmental science* (pp. 63-77). New York: Cambridge University Press.
- Gotlieb, G. (2003). Probabilistic epigenesis of development. Em J. Valsiner & K. Connolly (Orgs.), *Handbook of developmental psychology* (pp. 3-17). London: Sage Publications.
- Grubits, S., Darrault-Harris, I. & Pedroso, M. (2005). Indigenous women: power and tradition. *Psicologia em estudo*, 10 (3), 363-372.
- Guimarães, A. S. (1997). A desigualdade que anula a desigualdade. Notas sobre a ação afirmativa no Brasil. Em J. Souza (org.), *Multiculturalismo e racismo*. Brasília: Paralelo 15.
- Guimarães, A. S. (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Edições 34.
- Guimarães, A. S. (2002). *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.
- Haesbaert, R. (2002). Fim dos territórios ou novas territorialidades? Em L. P. M. Lopes & L. C. Bastos (orgs.), *Identidades: recortes multi e interdisciplinares* (p. 29-52). Campinas, SP: Mercado de Idéias.
- Hall, C. S.; Lindzey, G. & Campbell, J. B. (2000). *Teorias de personalidade*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Hall, S. (1999). *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A.
- Hall, S. (2000). Quem precisa de identidade? Em T. T. Silva (org.), *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (p. 103-133). Petrópolis: Vozes.

- Hall, S. (2001). Foucault: Power, knowledge and discourse. Em M. Wetherell, S. Taylor & S. J. Yates (Orgs.), *Discourse theory and practice: A reader* (p.72–81). London: Sage.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representações da UNESCO no Brasil.
- Hermans, H. (1999). The innovative potentials of agreement and disagreement in dialogical history: comment on Lyra. *Culture & Psychology*, 5 (4), 491-498.
- Hermans, H. (2001). The dialogical self: toward a theory of personal and cultural positioning. *Culture & Psychology*, 7(3), 243-281.
- Hinde, R. (1992). Developmental psychology in the context of other behavioral sciences. *Developmental Psychology*, 28, 1018-1029.
- Hinde, R. (1997). *Relationships: A dialectical perspective*. London: Psychology Press.
- Hofbauer, A. (1999). *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Dissertação de mestrado não publicada. Universidade de São Paulo.
- Hofbauer, A. (2003). O conceito de ‘raça’ e o ideário do ‘branqueamento’ no século XIX – Bases ideológicas do racismo brasileiro. *Teoria e pesquisa*, 42-43. São Carlos-SP: UFSCar.
- Jahoda, G. (2003). The different facets of “culture”: a commentary on Toomela. Em I. E. Josephs (org.), *Dialogicality in development* (p. 165-178). Westport, CT and London: Praeger.
- James, W. (1890). *The principles of psychology*. New York: Henry Holt.
- Jovchelovitch, S. & Bauer, M. W. (2002). Entrevista narrativa. Em M. V. Bauer & G. Gaskell (orgs.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som* (pp. 382-394). Petrópolis: Vozes.
- Laqueur, T. (2001). *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará.
- Lago, M. C. S. (1999). Identidade: a fragmentação do conceito. Em A. L. Silva, M. C. S.

- Lago & T. R. O. Ramos (orgs.) (1999), *Falas de gênero: teorias, análises, leituras* (pp. 119-131). Florianópolis: Mulheres.
- Laraia, R.B. (2003). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (2004). *O cru e o cozido. Mitológicas v.1.* (B. Perrone-Moisés, trad.). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho originalmente publicado em 1908).
- Lévi-Strauss (2004). *Do Mel às cinzas. Mitológicas v.2.* (Carlos Eugenio Marcondes de Moura & Beatriz Perrone-Moisés, trad.). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho originalmente publicado em 1964).
- Lévi-Strauss, C. (1975). As Estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental. Em *Antropologia Estrutural* (pp.141-154). Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- Linell, P. (1998). *Approaching Dialogue: Talk, Interaction and contexts in dialogical perspectives*. John Benjamins B.V, Amsterdam, Philadelphia.
- Linell, P. (2003). *What is dialogism? Aspects and elements of a dialogical approach to language, communication and cognition*. Linkoping University, Sweden.
- Lopes de Oliveira, M. C. S. (2003) Subjetividade e Conhecimento: do sujeito da representação ao sujeito dialógico. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, 15(1), 33-52.
- Lopes de Oliveira, M. C. S. (2006). Identidade, narrativa e desenvolvimento na adolescência: uma revisão crítica. *Psicologia em Estudo*, 11 (2), 427-436.
- Lopes de Oliveira, M. C, S. & Barcinski, (2006). Interview in the qualitative developmental research. *Book of Abstracts of V International Meeting of the Dialogical Self*. Braga, PT: Braga University.
- Louro, G. L. (2003). *O corpo educado – pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte, Autentica.

- Louro, G. L. (2004). *Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes.
- Lugones, M. C. & Spelman, E. V. (1995). Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for “the woman’s voice”. Em N. Tuana & R. Tong (orgs.), *Feminism and Philosophy* (p. 491-507). Boulder, San Francisco, Oxford: Westview press.
- Luz, E. M. (1999). *As festas Xerente. Ritual e política em uma situação de liminaridade nas relações interétnicas entre a sociedade Xerente e parcelas da sociedade nacional*. Monografia de Graduação não publicada. Universidade de Brasília.
- Luz, E. M. (2005). *Em busca do passado perdido: uma análise estruturalista dos mitos sobre três heróis culturais akwë-xerente*. Dissertação de mestrado não publicada. Universidade de Brasília.
- Lyra, M. C. D. P. (1999). An excursion into the dynamics of dialogue: elaboration upon the dialogical self. *Culture & Psychology*, 5 (4), 477-489.
- Madureira, A. F. A. (2000). A construção das identidades sexuais não hegemônicas: gênero, linguagem e constituição da subjetividade. *Dissertação de mestrado*. Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília.
- Madureira, A. F. A. & Branco, A. U. (2004). Co-construction of gender identity in social interactions: the role of communication and metacommunication processes. Em A. U. Branco & J. Valsiner (orgs.), *Communication and Metacommunication in Human Development* (pp.151-189). Greenwood, CT: Information Age Publishers.
- Madureira, A. F. A. & Branco, A. U. (2005). A noção do sujeito na ciência psicológica: linguagem e constituição da subjetividade em discussão. Em F. G. Rey (org.), *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia* (pp. 127- 154). São Paulo: Thompson.
- Magnusson, D. & Cairns, R. B (1996). Developmental science: Toward a unified framework. Em R. B. Cairns, G. H. Elder & E. J. Costello (orgs.), *Developmental science* (pp. 7-30). New York: Cambridge University Press.
- Malinowski, B. (1978). *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.

- Marecek, J. (2003). Dancing through minefields: toward a qualitative stance in psychology. Em P. M. Camic, J. E. Rhodes & L. Yardley (orgs.), *Qualitative Research in Psychology* (pp. 49-70). Washington, DC: APA.
- Maruani, M. & Hirata, H. (2003). *As novas fronteiras da desigualdade: homens e mulheres no mercado de trabalho*. São Paulo: Senac.
- Massini, M. (2003). Representações acerca dos índios brasileiros em documentos jesuítas do século XVI. *Memorandum*, 5, 69-85.
- Maturana, H. (1997). *A ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Maybury-Lewis, D. (1988). *The savage and the innocent*. Boston: Beacon Press.
- Melatti, J. C. (1993). *Índios do Brasil*. São Paulo-Brasília: Edunb e Hucitec.
- Miller, P. J., Hengst, J. A. & Wang, S. (2003). Ethnographic methods: applications from developmental cultural psychology. Em P. M. Camic, J. E. Rhodes & L. Yardley (orgs.), *Qualitative Research in Psychology* (pp. 219-242). Washington, DC: APA.
- Mishler, E. O. (2002). Narrativa e identidade: a mão dupla do tempo. Em L. P. M. Lopes & L. C. Bastos (orgs.), *Identidades: recortes multi e interdisciplinares* (pp. 97-122). Campinas: Mercado de Idéias.
- Moll, I. (2001). Is the individual anything other than culture? *Culture & Psychology*, 7 (4), 495-506.
- Moreno, J. L. (1975). *Psicodrama*. São Paulo: Cultrix.
- Moreno, J. L. (1992). *As palavras do pai*. Campinas: Editora Psy.
- Morin, E. (1996). Epistemologia da complexidade. Em D. F. Schnitman (org.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade* (pp. 274-289). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Muraro, R. M. & Boff, L. (2002). *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Murray, M. (2003). Narrative psychology and narrative analysis. Em P. M. Camic, J. E. Rhodes & L. Yardley (orgs.), *Qualitative Research in Psychology* (pp. 73-94). Washington, DC: APA.

- Nimuendajú, C. (1937). *Carta ao Dr. Carlos em Boa Vista, Goyaz*. Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro.
- Nimuendajú, C. (1942). *The Serente*. Los Angeles, CA: The southwest museum administrator of the fund.
- Olesen, V. L. (2006). Os feminismos e a pesquisa qualitativa neste novo milênio. Em N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (pp. 219-258). (S. R. Netz, trad.). Porto Alegre: Artmed.
- Oliveira-Reis, F. C. (2001). *Aspectos do contato e formas socioculturais da sociedade Akwẽ-Xerente*. Dissertação de mestrado não publicada. Universidade de Brasília.
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ozella, S. (2003). A adolescência e os psicólogos: a concepção e a prática dos profissionais. Em S. Ozella (org.), *Adolescências construídas: a visão da psicologia sócio-histórica* (pp. 17-40). São Paulo: Cortez.
- Polonia, A. C., Dessen, M. A. & Pereira-Silva, N. L. (2005). O modelo bioecológico de Bronfenbrenner: contribuições para o desenvolvimento humano. Em M. A. Dessen & A. L. Costa Junior (orgs.), *A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras* (pp. 71-89). Porto Alegre: Artmed.
- Ramos, A. R. (1995). *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Editora Ática.
- Rama, A. (1983). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Rappaport, C. R., Fiori, W. R. & Davis, C. (1981). *Teorias do desenvolvimento: conceitos fundamentais*. São Paulo: E.P.U.
- Reis, L. F. (2005). Transculturação e transculturação narrativa. Em E. Figueiredo (org.), *Conceitos de literatura e cultura* (pp. 465-488). Juiz de Fora, MG: Editora da UFJF; Niterói, RJ: EdUFF.
- Rey, F. G. (1997). *Epistemologia cualitativa y subjetividad*. São Paulo: EDUC.
- Rey, F.G. (1999). *La investigación cualitativa em psicologia: rumbos y desafios*. São Paulo: EDUC.

- Rey, F. G. (2002). La subjetividad: su significación para la ciencia psicológica. Em O. Furtado & F. G. Rey (orgs.), *Por uma epistemologia da subjetividade: um debate entre a teoria sócio-histórica e a teoria das representações sociais* (pp. 19-42). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Rey, F. G. (2005a). *Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação*. São Paulo: Thompson.
- Rey, F. G. (2005b). O valor heurístico da subjetividade na investigação psicológica. Em F. G. Rey (org.), *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia* (pp. 27-52). São Paulo: Thompson.
- Ribeiro, D. (1970). *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Riessman, CK. (1993). *Practical models. Narrative analysis* (p.25-78). Thousand Oaks: Sage.
- Rodrigues, C. (2005). Butler e a desconstrução do gênero. *Estudos Feministas*, 13 (1), 179-183.
- Rommetveit, R. (1992). Outlines of a dialogically based social-cognitive approach to human cognition and communication. Em A. H. Vold (orgs.) *The dialogical alternative: Towards a theory of language and mind* (pp.19-44). Oslo: Scandinavian University Press.
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil à análise histórica. *Educação e Realidade*, 20 (2), 71-99.
- SEET (2001). *Coletânea dos trabalhos desenvolvidos na 3ª. Etapa do curso de formação de professores indígenas no estado do Tocantins* (p.5). Palmas, TO: Secretaria de Educação do Estado de Tocantins.
- Segato, R. L. (1997). Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Sociedade e Estado*, 12 (2), 235-261.
- Segato, R. L. (2006). Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, 12 (1), 207-236.

- Silva, A. L., Lago, M. C. S. & Ramos, T. R. O. (1999). *Falas de gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Mulheres.
- Silva, A. L. (1999). A pesquisa como prática de cuidado na emancipação da mulher. Em A. L. Silva, M. C. S. Lago & T. R. O. Ramos (orgs.) *Falas de gênero: teorias, análises, leituras* (pp. 105-118). Florianópolis: Mulheres.
- Silva, T. T. (2005). A produção social da identidade e da diferença. Em T. T. Silva (org.), *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais* (pp. 73-102). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Siqueira, S. (2005). O desenvolvimento da consciência cultural crítica como forma de combate à suposta alienação do professor brasileiro de inglês. *Revista Inventário*, 1-27.
- Tacca, M. C. (2005). Relação pedagógica e desenvolvimento da subjetividade. Em F. G. Rey (org.), *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia* (pp. 215-240). São Paulo: Thompson.
- Tappan, M.B (1992). Texts and Contexts: Language, culture and the development of moral functioning. Em L. T. Winegar & J. Valsiner (orgs.), *Children's development within social context* (pp. 93-117). Hillsdale, NJ: Lawrence Earlbaum Associates.
- Tolman, C. W. (1999). Society versus context in individual development: does theory make a difference? Em Y. Engeström, R. Miettinen & R. Punamäki (orgs.), *Perspectives on Activity Theory* (pp.70-86). Cambridge: Cambridge University Press.
- Toomela, A. (2003). Culture as semiosphere: on the role of culture in the culture-individual relationship. Em I. E. Josephs (org.), *Dialogicality in development* (pp. 129-164). Westport, CT, and London: Praeger.
- Torres, S. (2005). La conciencia de la mestiza/towards a new consciousness: an inter-american conversation with Gloria Anzaldúa. *Revista Estudos Feministas*, 13 (3), 720-737.

- Valsiner, J. (1989). *Human development and Culture: The social nature of personality and its study*. Lexington, MA: Lexington Books.
- Valsiner, J. (1994). Bidirectional cultural transmission and constructive sociogenesis. In: W. Graaf & R. Maier (orgs.), *Sociogenesis reexamined* (pp. 47-70). New York: Springer.
- Valsiner, J. (1998). *A sociogenetic approach to personality*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.
- Valsiner, J. (2000). *Culture and human development: an introduction*. London: Sage.
- Valsiner, J. (2001). The first six years: culture's adventures in psychology. *Culture & Psychology*, 7 (1), 5-48.
- Valsiner, J. (2003). Beyond social representations: a theory of enablement. *Papers on social representations*, 12 (7), 1-16.
- Valsiner, J. (2005). Transformations and flexible forms: where qualitative psychology begins. *Qualitative Research in Psychology*, 4 (4), 39-57.
- Valsiner, J. & Connolly, K (orgs.) (2003). *Handbook of developmental psychology*. London: Jessica Kingsley.
- van Geert, P. (2003). Dynamic systems approaches and modeling of developmental processes. Em J. Valsiner & K. Connolly (orgs.), *Handbook of developmental psychology* (pp. 640-672). London: Sage Publications.
- Vidich, A. J. & Lyman, S. M. (2006). Métodos qualitativos: sua história na sociologia e antropologia. Em N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (pp. 49-90). Porto Alegre: Artmed. (trad. por S. R. Netz).
- Vietta, K. (1997). Programa Kaiowá/Guarani - algumas reflexões sobre antropologia e prática indigenista. *Multitemas*, 4, 68-85. Campo Grande: UCDB.
- Vygotsky, L. S. (1991). *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vygotsky, L. S. (1993). *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.

- Von Borstel, C. N. (2005). O conflito étnico-cultural e interlingüístico de descendentes de poloneses. *Especulo (Madrid)*, 31 (1), 1-10.
- Webster, N. (1947). *Webster's new international dictionary*. Springfield, USA: G.&C. Merriam CO.
- Weller, W. (2005). A presença feminina nas (sub)culturas juvenis: a arte de se tornar visível. *Revista Estudos Feministas*, 13 (1), 107-126.

Apêndice - Galeria de Fotos



Foto 01 – Crianças e adultos em frente à TV



Foto 02 e 03 – Jogo de Futebol no centro da aldeia Salto



Foto 04 – Troféus dos torneios de futebol entre as etnias



Foto 05 – Penteadeira da filha de Wakrarê em sua casa (aldeia Salto)



Foto 06 e 07 – Casa com o ‘anexo’ feito nos moldes antigos



Foto 08 – Tio materno utilizando o colar masculino



Foto 09 – Mulheres da família paterna arrumando a noiva para o casamento



Foto 10 – Tio materno finalizando a arrumação da noiva (colocação dos adornos)



Foto 11 e 12 – A noiva e o colar de dente de capivara
(adorno que oficializa o casamento e simboliza a virgindade feminina)



Foto 13 – Cortejo até a casa do noivo



Foto 14 e15 – Noivos e o tio materno sentados de cabeça baixa em sinal de reverência ao velho que fala



Foto 16 – O choro das mulheres após o casamento

Anexos

1. Diagrama da antiga aldeia Xerente desenvolvido por Nimuendajú (1942);
2. Roteiro semi-estruturado para entrevista narrativa episódica;
3. Termo de consentimento livre e esclarecido para as participantes (modelo).

Anexo 01 – Diagrama da antiga aldeia Xerente

Anexo 02 - Roteiro semi-estruturado para entrevista episódica

1. Identificação:
 - a) Nome em português e *akwë*.
 - b) Significado do nome.
 - c) Idade.
 - d) Clã.
2. Sobre o mito de origem da mulher: (pedir que contem uma história)
 - a) Conversar sobre a história que foi o Aptoqwá quem criou as mulheres...
 - b) Checar a crença.
3. Sobre a infância (brevemente – para ver o quanto distingue da adolescência e da vida adulta): (contar história)
 - a) Como é a vida de uma criança xerente.
 - b) Como foi a sua da entrevistada.
 - c) Sonhos de infância.
4. Histórias da adolescência (pensar nas transições e mudanças):
 - a) Ver se elas conhecem esse termo e perguntar o que elas acham que seja adolescência.
5. Sobre escolarização:
 - a) Ver se estudou. Até que série?
 - b) Frequentou escola na aldeia ou na cidade?
 - c) Se parou de estudar? Por quê? Qual era sua idade quando parou?
6. Perguntas de aprofundamento: (pedir que conte a história)
 - a) Mora na reserva ou na cidade? (durante quanto tempo? Porque se mudou para a cidade? Em que aldeia mora? Pq ficou na reserva?)
 - b) Ver a força do clã, as relações entre as metades, o casamento e as escolhas.
7. Sobre religião:
 - a) Se tem alguma religião. Qual?
 - b) Observar como isso se articula com os outros aspectos de sua vida.
8. Sobre o casamento (pedir que conte a história):
 - a) Se é casada. Como foi a história do casamento...
 - b) Filhos? Quantos? Qual a idade deles? Como é o relacionamento com filhos e filhas?
 - c) Acontece com os filhos hoje o que aconteceu com você? Você quer que suas filhas casem do mesmo jeito que você casou?
 - d) Como uma mulher xerente deve se comportar.
9. Atividades de sustento:
 - a) Descrever o dia, rotina feminina e masculina. E se fosse homem, como seria?
 - b) Perguntar sobre as tarefas do marido.
 - c) Ver se as atividades de antes entre homens e mulheres são iguais as de hoje.
 - d) Ver se existe o conceito de diversão.
10. Perspectivas para o futuro:
 - a) O que você sonha para ela, para os filhos, para a comunidade Xerente e para as mulheres.
 - b) Que valor acha importante passa adiante.

Anexo 03 – Modelo do termo de consentimento livre e esclarecido

Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa da Pós-graduação
Departamento de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento

Termo de consentimento livre e esclarecido

Você está sendo convidada(o) para participar de uma pesquisa sobre as mulheres indígenas e suas histórias. Sua participação não é obrigatória. Mesmo que concorde em participar, você pode desistir e retirar o seu consentimento a qualquer momento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo à sua relação com a pesquisadora.

Sua participação na pesquisa consistirá de entrevistas abertas conduzidas pela pesquisadora. As entrevistas serão audiogravadas e, ocasionalmente, poderão ser videogravadas (sempre com seu consentimento prévio).

Todas as informações obtidas nessa pesquisa serão confidenciais e asseguramos o sigilo sobre a sua participação. Os dados não serão divulgados com a sua identificação, pois não haverá colocação de nomes reais na pesquisa.

Você receberá uma cópia deste termo onde consta o telefone e o endereço do pesquisador principal, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e a sua participação, agora ou a qualquer momento.

Informo que o projeto que descreve esta pesquisa foi encaminhado à FUNAI com o compromisso de obtenção da sua anuência para o trabalho com a comunidade Xerente.

Pesquisadora: Thirza Reis Sifuentes

Ass. _____

Telefones: (61) 9214.1785 e (61) 3272.0414

Endereço: SHCGN 707 bloco A casa 36 CEP:70740-731 Brasília, DF.

Orientadora: Maria Cláudia Santos Lopes de Oliveira

Ass. _____

Contato: (61) 81279275

Declaro que entendi os objetivos e como será a minha participação na pesquisa e concordo em participar.

Nome do participante: _____

Assinatura
