“Andarilhas”: agência, mobilidade e rebeldia na experiência colonial das mulheres Murui

JUANA VALENTINA NIETO MORENO
Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil
juananieto@yahoo.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193595

resumo A partir do trabalho etnográfico sobre narrativas biográficas de mulheres Murui, um grupo indígena da Amazônia colombo-peruana, o artigo discute sobre a mobilidade como constitutiva da experiência feminina. Ainda que tanto homens como mulheres migram, se desloquem, e viajem geograficamente de um lugar a outro, a mobilidade na vida das mulheres se configura de forma particular. Tanto por distinções de gênero das socio-cosmologias nativas, como pela articulação com o sistema de gênero moderno-colonial. Se argumenta que ser “andariega” (andarilha) se refere não só a mobilidade como recurso e agência feminina, como também a versatilidade para enfrentar os desafios de trajetórias indeterminadas, entrar em relação, em articular territórios, novas socialidades e negociar os desafios de um mundo permeado pelas hierarquias, pelas fronteiras simbólicas, sociais e políticas. Nas suas narrativas agência, rebeldia e mobilidade tecem-se como experiências corporificadas, carregadas de ensinamentos e conselhos para suas filhas e filhos sobre formas de habitar, territorializar e re-existir no mundo contemporâneo.

palavras-chave Mulheres indígenas, Murui, Mobilidades, Narrativas.

“Andarilhas”: agency, mobility, and rebellion in Murui women’s colonial experience

abstract Based on ethnographic work on biographical narratives of Murui women, an indigenous group from the Colombian-Peruvian Amazon, the article discusses mobility as constitutive of the female experience. Although both men and women migrate, move, and travel geographically from one place to another, mobility in women's lives is configured in particular ways due to the gender distinctions in the Murui socio-cosmologies, and because its articulation with the modern-colonial gender system. It argues that being a “andariega” refers to mobility as a female resource and agency, and also to the versatility to face the challenges of indeterminate trajectories, to enter into relationships, to articulate territories, new socialities, and to negotiate the challenges of a world permeated by hierarchies, symbolic, social, and political boundaries. In the Murui women narratives, agency, rebellion, and mobility are woven as embodied experiences, laden with teachings and advice for their daughters and sons about ways to inhabit, territorialize, and re-exist in the contemporary world.

keywords Indigenous women, Murui, Mobilities, narratives.

Introdução

"Uno de mujer es andariega" e "Mi cuerpo está acostumbrado a viajar" são expressões comuns das mulheres Murui (Uitoto)[1] e apontam a mobilidade como um traço constitutivo de sua agencialidade e experiência social. Ainda que tanto homens como mulheres migrem, se desloquem, e viajem geograficamente de um lugar a outro, a mobilidade na vida das mulheres se configura de forma particular. Tanto por distinções de gênero das socio-cosmologias nativas, como pela articulação com o sistema de gênero moderno-colonial (Lugones, 2008). A partir do trabalho etnográfico numa comunidade Murui ao sul da Amazônia colombiana (2003-2006) e posteriormente sobre narrativas biográficas de mulheres Murui que migraram a Bogotá (2014-2015), discuto neste artigo as experiências de mobilidade das mulheres Murui em diversos contextos sócio-históricos e espaciais. Argumento que "ser andariega" se refere não só a mobilidade como recurso e agência feminina, como também a versatilidade para enfrentar os desafios de trajetórias indeterminadas. De negociar com os recursos a disposição, criar e atualizar redes de relações, territorialidades, num processo imanente de re-existência, de construir novas vidas, novos sentidos em novos lugares. Estas experiências corporificadas, carregadas de ensinamentos, constituem nas experiências narradas das mulheres conselhos para suas filhas e filhos sobre formas de habitar, territorializar e re-existir no mundo contemporâneo.

Os princípios de organização social Murui, baseados na exogamia generalizada, a filiação patrilinear e a residência virilocal marca uma distinção territorial de gênero, na qual às mulheres estão destinadas a mudar de residência, para morar no território dos sogros; enquanto os homens ficam no território de seu clã. Na linguagem ritual, os homens se denominam (*rayirai*) "pilares" que sustentam à maloca, e as mulheres (*juyeko*) "cuias" que circulam entre malocas (Echeverri, 2016). A este atributo de mobilidade dado a condição feminina na ideologia nativa, se somaram novas dinâmicas de mobilidade produzidas pelas diversas frentes coloniais, com implicações diferenciais de gênero. A colonização desta região iniciou na virada do século XIX para o XX com o início das economias extrativas. Diferentemente dos homens, as mulheres começaram a sair para outras regiões do país como esposas ou empregadas domésticas de seringueiros, militares, comerciantes. Conforme analisaram determinadas antropólogas em outros contextos indígenas, fugir da violência, procurar seus parentes, contrair matrimônios com brancos, estudar nos internatos, trabalhar como doméstica, têm sido as principais vias pelas quais as mulheres indígenas saem de seus territórios em direção às cidades (Langdon, 1982; Lasmar, 2003; 2008; Belaunde, 2011; Chernela 201; Echeverri, 2008; Sánchez, 2011; Galli, 2012; Rossi, 2016; Rosas, 2021). Na atualidade, a procura pela profissionalização, somente possível nas cidades regionais e na capital, tem se tornado uma motivação importante. Como foi descrito por

[1] No texto utilizo a denominação "Murui" em vez de Uitoto seguindo as decisões e discussões que tiveram os próprios indígenas deste grupo étnico (cf. Agga *et al*, 2016: 51)

Juan Álvaro Echeverri (2021) para o caso de Leticia[2], e da mobilidade indígena, as cidades regionais e a capital fazem parte de um padrão de deslocamento de muitos lugares, sendo as cidades uma das últimas etapas, ou ao menos a mais estável. No caso da Gente de Centro, a partir dos anos 1980 a migração para Bogotá foi majoritariamente feminina e desde então as mulheres são "os pontais mais importantes da rede migratória na cidade" (Sánchez, 2011: 136). Neste artigo falo especificamente sobre o importante papel que tiveram as mulheres na rearticulação territorial após a diáspora da borracha, bem como na articulação das redes migratórias que desde a década de 1980 ligaram a região à capital, Bogotá.

A geógrafa feminista Linda McDowell (2000: 15) aborda os fenômenos dos movimentos pós-coloniais e o lugar das mulheres na teoria do movimento e da viagem. Segundo a autora, a metáfora da viagem e do movimento permite repensar os conceitos essencialistas de lugar e cultura, assim como desestabilizar uma visão da história unilinear em que a única via é o progresso, a modernização e a urbanização. Ela questiona as abordagens que tratam a viagem e a emigração como fenômenos excepcionais, e propõe um enfoque analítico que aborde a viagem, o traslado, o movimento e suas interconexões como modos de vida. A viagem e o deslocamento podem ser vistos, como propõe James Clifford (1997) como um complexo espectro da experiência humana, um aspecto constitutivo da cultura, e não como uma mera transferência e extensão. A mobilidade e a viagem são excelentes oportunidades para sair do habitual e tornar visíveis os atos históricos de mulheres que "transgridem as normas" e saem de seu lugar (McDowel, 2000, Anzaldua, 1987). Estudos recentes da antropologia ameríndia enfatizam a mobilidade a necessidade de articular a interface urbano-rural, não desde a desterritorialização, se não a partir da compreensão da mobilidade, e da apropriação e rearticulação territorial (Alexiades e Peluso, 2016; Albuquerque, 2011; Calavia Sáez, 2004; Chernela, 2015; Fischer, 2015; Lasmar, 2008; Magnani, 2013; Otero, 2008; Peluso, 2003; Peluso 2015; Portela, 2017; Rossi, 2017; Sánchez, 2016; Virtanen, 2016).

Para compreender a mobilidade para as cidades das mulheres murui utilizei um enfoque em narrativas, como exercício dialógico e criativo da memória, que implica o reconhecimento da experiência desde a perspectiva das mulheres, dos seus saberes, reflexões e interpretações (Langdon, 1999; Bruner, 1991; Maluf, 1999; Turner, 1981; Ochs e Capps, 1996; Jackson, 2002; Nieto-Moreno e Langdon, 2018). Em suas narrativas biográficas, a mobilidade emerge como uma experiência imanente em suas vidas, vinculada à agência, configurada de forma distinta em contextos sócio-históricos diversos. As mulheres murui deixam seus lugares por rebeldia, para seguir seus desejos, cuidar dos seus, fugir de alguma opressão ou violência, mas muitas chegam a se defrontar com novas formas de violência, da quais devem também fugir. Em alguns casos,

[2] Leticia é a capital do Departamento do Amazonas Colombiano. Localizada no extremo sul da Colômbia, na margem esquerda do rio Amazonas/Solimões, na fronteira com Peru e Brasil.

a rebeldia impulsa o movimento, a viagem, mas em outros, a rebeldia é uma resposta à vulnerabilidade imposta por deslocamentos que não sempre respondem a decisões ou eleições pessoais. "Ser andarilha" significa ter a versatilidade de entrar em relação, em articular territórios, novas socialidades e negociar os desafios de um mundo permeado pelas hierarquias, pelas fronteiras simbólicas, sociais e políticas. Em suas narrativas as mulheres apresentam a mobilidade e a adaptação às cidades como campos ativamente construídos e negociados, apesar das contradições e conflitos. Em seus relatos, esta experiência de circular, conectar e articular, constitui saberes, ensinamentos e conselhos para seus filhos e filhas.

Considero importante apontar que apesar de me referir às "mulheres Murui", esta categoria não dá conta da "multiplicidade de experiências" (Brah, 2004; Lorde, 2020), é sempre uma categoria relacional, histórica, contextualmente determinada, espacialmente contingente (McDowel, 2000: 44), um lugar de ressignificações possíveis (Butler, 1998: 25), uma perspectiva, heterogênea, múltipla (Strathern, 2008: 75).

Começo contextualizando alguns acontecimentos importantes que provocaram transformações territoriais dos Murui na história colonial. Depois, falo sobre o casamento e a virilocalidade desde o enfoque das narrativas das mulheres e suas mobilidades. Posteriormente, sobre o lugar dos vínculos entre as mulheres na diáspora da borracha no caso das comunidades Murui no sul da Colômbia. E, finalmente, sobre a migração de mulheres para a capital do país como empregadas domésticas, discutindo como se conectam nestes momentos distintos a agência, a rebeldia e a mobilidade.

Dinâmicas territoriais dos Murui na história colonial

Os Murui (Uitoto) habitam o território da Amazônia colombo-peruana e fazem parte do complexo cultural denominado Gente de Centro.[3] Seu território tradicional fica no interflúvio do baixo curso dos rios Caquetá (Japurá) e Putumayo (Içá). Atualmente se estima que a Gente de Centro tem uma população de 11.600 pessoas das quais 6.800 residem no Putumayo, e o restante, em outras regiões da Amazônia colombiana e peruana. Uma população importante na cidade de Leticia e em Bogotá, onde há mais de 250 famílias. Sua atual distribuição territorial, social e política é resultado da história colonial que teve um abrupto início na virada do século vinte (1900-1930) com a exploração de borracha pela empresa peruano-britânica Peruvian Amazon Company ou Casa Arana. Esta implantou um regime escravagista, que exterminou grande parte da população pela violência, por epidemias, e pelo deslocamento forçado (Casement, 1913; Hardenberg, 1912; Taussig, 1987). Entre 1932 e 1933, a disputa de fronteiras entre Colômbia e Peru provocou choques entre seringueiros colombianos e peruanos,

[3] Gente do Centro é uma identidade supra-étnica autodefinida nos anos de 1980 e 1990, e formada por sete grupos éticnos: Murui (uitoto), Ocaina, Nonuya, Borá, Miraña, Muinane, Resigaro e Andoke. Esses grupos são falantes de idiomas mutuamente inteligíveis (Fagua, 2015: 132).

desencadeando uma guerra na região, ao final da qual os barões da borracha levaram, a força, milhares de indígenas para a bacia do rio Ampiyacu, no Peru (Pineda, 2000: 193). Esta dispersão foi seguida por um período de concentração promovido pelos missionários capuchinhos que estabeleceram internatos indígenas, com o propósito de atender as vítimas, “órfãos” da Casa Arana, de dar-lhes educação cristã e estabelecer povoados (Echeverri, 1997: 40). Um decreto do Estado colombiano permitiu a instalação de um orfanato para reagrupar a população dispersa, e um hospital na Chorrera, no mesmo imóvel que foi sede da Casa Arana (Sánchez, 2011: 114). Em 1936 vincularam-se a eles a congregação das Hermanas de María Inmaculada, conhecidas como as Lauritas, que fundaram, anos depois, o internato feminino de Santa Teresita del Niño Jesús na Chorrera. Outros internatos se estabeleceram em outros assentamentos da região na década de 1960 e 1970. A maioria dos indígenas estudou o ensino fundamental nestes internatos (Echeverri, 1999) até finais dos anos 1990. As mulheres narraram os métodos violentos com que missionários e missionárias ensinaram as mulheres a limpar, varrer, passar roupa, costurar, cozinhar sopas e preparar café. O recato, a modéstia e o pudor foram condutas inculcadas como virtudes femininas, enquanto se desvalorizava o trabalho agrícola, na roça, como penoso e difícil (Sánchez 2011:120). As freiras foram questionadas e transgredidas pelas indígenas: “Eu nunca me subordinei às freiras”, dizem algumas delas reafirmando-se como rebeldes desde pequenas. As missionárias tiveram um papel importante na migração das mulheres para as cidades. De um lado, ensinando as atividades doméstica adequadas para seu gênero, etnicidade e classe, que posteriormente serviria para que trabalhassem como empregadas domésticas nas cidades. E, por outro, recomendando as jovens para trabalhar em casas de família nas cidades. Somado a isto, na segunda metade do século XX, foi fundado o internato feminino na atual comunidade de Nazareth, no rio Amazonas, perto da cidade de Leticia, onde as mulheres murui fizeram os estudos secundários.

As economias extrativas de recursos locais (peles, coca, madeira, oro) tem, em certa medida, marcando os ritmos da colonização masculina nesta região amazônica, incrementando a violência, principalmente com a presença de diferentes grupos armados ilegais, assim como do exército nacional. Nos últimos 30 anos do século XX, houve uma grande transformação em matéria de direitos e reconhecimento da diversidade cultural no país e no mundo. Ao final dos anos 1980, o governo colombiano entregou aos indígenas do Caquetá-Putumayo a propriedade legal de mais de cinco milhões de hectares: a reserva do Predio Putumayo, a maior entregue no território nacional. O que em aparência é um paradoxo é que, nos anos 80, enquanto os indígenas se faziam novos “sujeitos de direitos coletivos” na legislação do Estado, e recebiam o reconhecimento legal de seus territórios, mulheres jovens indígenas chegavam às capitais (Bogotá, Leticia, Florencia) a trabalhar como empregadas domésticas internas (Sánchez, 2011; Nieto-Moreno, 2017).

Casamento e mobilidade: cuia de outro lar

Como falei acima, as prescrições de casamento para estes grupos com descendência patrilinear e residência virilocal, marcam uma diferença na experiência territorial das mulheres, em contraste com os homens. Segundo as normas sociais, as mulheres casadas devem deixar seus consanguíneos, seu lugar de origem, e se deslocar para viver no território dos sogros, cunhados e demais parentes do clã do esposo, que geralmente é longe dos seus. A principal regra de aliança é que uma pessoa não pode se casar com nenhum consanguíneo, nem ninguém que os pais (pai e mãe), avós ou tios reconheçam como parente (Echeverri, 2016). O casamento, assim, amplia em cada geração a rede de parentes, sem conduzir nenhum padrão de troca entre clãs. Como falei, esta distinção de gênero na linguagem ritual se expressa como "os homens são pilares" que sustentam a maloca e as "mulheres são cuias" que circulam entre as pessoas para distribuir o que sabem, dar comida e abundância.[4] Assim, para as mulheres, se casar significa deixar o terreno seguro da consanguinidade, assumir o desafio de viver em um território estrangeiro, assumir as tensões com estes não parentes e se tornar parente, longe das redes de solidariedade e apoio familiar. Com ensinamentos e conselhos de seus pais as mulheres desenvolvem habilidades e fortalezas para assumir, sozinhas, o deslocamento, e aprender a criar relações e autonomia no território estrangeiro. Rufina, uma mulher Murui que em 2015 tinha perto de 40 anos lembrou como eram os ensinamentos:

> Meu pai nos acordava cedo: — Acorde, uma mulher deve estar de banho tomado às 4 da manhã. A gente acordava chorando. Ele nos aconselhava, e nós tiritávamos de frio no rio. (...) Esse banho cedo era para deixar forte, porque "eu iria carregar o cesto de minha sogra" (risos). Mas eu sempre fui muito rebelde: — Eu não quero. Por que com meu irmão não fazem isso? Quando tinha caça, as melhores partes iam para meu irmão, e para mim só as patas, a cabeça. Para que eu não fosse muito carnívora e pedisse muita carne pro meu futuro marido, porque meus sogros assim poderiam me devolver e isso seria uma vergonha. Então, por educação, a gente não come muita carne. Mas minha mãe dizia que eu ficava rebelde. E que na nossa cultura a mulher é cuia de outro lar.

Rufina morava no povoado de Araracuara, perto de seus pais, com seu marido de outra etnia, escolhido por ela e não pelos pais. Depois dela narrar o citado acima, perguntei para ela de forma irônica: "Assim como você?" Rindo me respondeu: "Por favor, nada a ver. Minhas

[4] As implicações de gênero nos grupos patrilineais e virilocais têm sido analisados por Lasmar (2008) no caso dos grupos do Rio Negro e o Uaupés colombiano. A autora argumenta que as mulheres teriam uma posição "deslocada", em contraste com a masculina, fortemente centrada na noção de "pertencimento".

amigas dizem: 'você é uma índia atípica'" (risos). Rufina pertence a uma geração em que aconteceu a transição entre os casamentos acordados pelos pais da noiva para os casamentos por decisão dos jovens. Esta realidade se evidencia no contraste entre o que ela narra, as memórias de ensinamento das regras, sua rebeldia como uma característica subjetiva, e, por outro lado, uma realidade social diferente da norma.

As mulheres da geração anterior a Rufina, maiores de sessenta anos, se casaram sem namoro, e com homens escolhidos pelos pais. Com a chegada dos missionários e o internato feminino, as freiras passaram a participar destes acordos, tomando decisões, inclusive, contra os acordos dos pais. As trajetórias das mulheres mostram que o casamento parece ser menos atrativo para as mulheres que para os homens, como foi descrito em outros contextos (Jackson, 1983; Lasmar, 2008). Elas se opõem aos pais, às visitas dos noivos, aos presentes dos sogros, aos conselhos das freiras, por longos períodos. Algumas preferem ir para as cidades, a trabalhar, para evitar estes casamentos. Nas cidades, porém, ficam expostas a formas de violência conjugal, sem o suporte dos acordos entre os pais, muitas vezes abandonadas pelos conjugues e assumindo a maternidade, sozinhas.

Os relatos das mulheres das gerações mais velhas sobre suas memórias dos primeiros dias na casa dos sogros costumam estar acompanhados de sentimento de tristeza. Mas isto vai mudando com a convivência e a comensalidade, principalmente com os cuidados dos sogros e das cunhadas. A história de Alicia é reveladora neste sentido.

Alicia é uma mulher que em 2015 tinha 60 anos. Ela tinha quinze quando, em um domingo, depois da missa e do jogo de basquete entre as jovens do internato, uma das freiras lhe disse: "um jovem gosta de você". "Eu não quero marido nunca", respondeu Alicia. Mas o jovem insistiu e a visitou algumas vezes no internato. Alicia lembrou que estando na cozinha, fazendo comida, a freira indicou a ela: "Visita para você, vai se trocar". Mas Alicia se escondeu no dormitório até que, obrigada, foi ao encontro num salão. "Você gosta de mim?", perguntou o jovem a Alicia, mas ela não respondia, sequer olhou para ele. Um tempo depois Alicia recebeu presentes dos sogros: peixe, comida e roupas para Alicia. Ela os aceitou "Sim, vou casar, porque já veio ele com meus sogros, já vieram os três". As freiras orgaizaram o casamento e assim ela saiu do internato.

Ela me contou que nos primeiros dias na maloca dos sogros ficava triste, mas a sogra falava para ela: "— Filha, não fique triste, você vai estar bem aqui". Até que nasceu o primeiro filho. Alicia olhava para ele e achava ele "muito bonito". "Meus sogros me queriam, nos cuidava. Já tinha minha roça, vivíamos bem". Ela teve seus filhos, morou com este esposo por vinte e dois anos. Até que conheceu um jovem indígena, vários anos mais novo e que se apaixonou por ela, e com quem decidiu sair para a cidade regional de Leticia. Ela me falou que agradeceu seu ex-marido por criar seus filhos juntos, mas partiu. Me disse que agora vive feliz, tem sua roça cheia

de mandioca e a liberdade de ir à cidade quando quer, e encontrar suas amigas, sem que ninguém a incomode.

Na sua história se evidencia a importância da relação entre os sogros e a nora e, principalmente, entre a sogra e a nora, pois é ela quem a recebe e cuida dela na sua chegada. A nora deve trabalhar um tempo na roça da sogra e receberá dela os talos de mandioca para ter sua própria roça. Também são os sogros os que recebem os primeiros filhos do casal. O fato de que seja a sogra que entrega os talos de mandioca às mulheres é significativo pois é precisamente na autonomia econômica que dá as mulheres ser donas de roça, e a valoração que tem as atividades de produção de pessoas nestes contextos murui, que o casamento representa vantagens. O controle que elas têm sobre os alimentos cultivados, sua transformação, distribuição, e importância que têm como fonte de energia, de bem-estar, saúde coletiva, dão às mulheres casadas uma posição privilegiada. Um poder do qual sempre se fazem valer quando necessário. Situação que contrasta com os casamentos nas cidades, ou com homens não indígenas de forma similar ao descrito por Luisa Elvira Belaunde (2011) na Amazônia peruana. Onde há uma ruptura das relações de apoio mútuo, convivência e troca de comida entre a mulher e seus parentes políticos, as mulheres ficam mais vulneráveis às formas de violência doméstica pela dependência econômica ao esposo, e a formas de discriminação por sua situação nas hierarquias de classe, etnicidade e gênero urbanas.

É importante analisar estes fenômenos desde o ponto de vista das mulheres, suas preocupações e seus interesses. Os relatos das mulheres são valiosos, pois, entre outras coisas, exprimem como são vividos o casamento e a virilocalidade acima da tipicidade produzida nos relatos sociais científicos generalizantes (Abu-Lughod, 1991; 2020). Desde a perspectiva das mulheres indígenas murui, o casamento é sempre um campo contraditório, em que se entrelaçam rebeldia, tristeza, autodeterminação, resignação. Mas elas sempre se representam como sujeitos que decidem, que resistem, que devem ser convencidas com cuidados, presentes e conselhos.

O modelo de gênero colonial/moderno foi sendo incorporado na consciência das jovens indígenas por anos de escolarização e circulação de imaginários que desvalorizaram o modo de vida da mulher indígena, que trabalha na roça, frente ao modo de vida da mulher da cidade, educada, livre, elegante (Echeverri, 2008). O namoro e a liberdade na escolha do conjugue se tornaram condição de um bom casamento na consciência de muitos jovens. Assim, fugir dos casamentos acordados, ou viver com um namorado que conheceram nos internatos, foi uma das causas pelas quais algumas destas mulheres começaram a sair para as cidades nos anos 1980.

Mobilidade colonial e a rearticulação posterior a diáspora da borracha

A virilocalidade como regra da exogamia possivelmente facilitou a saída das mulheres indígenas não só com os indígenas, se não posteriormente com homens não indígenas para as

cidades. Ao contrário dos homens, algumas mulheres partiram para outras regiões do país como esposas de seringueiros, soldados ou comerciantes. Inicialmente, essas alianças foram facilitadas pelo ideal exogâmico, mas também responderam às estratégias planejadas de intervenção e conquista por parte do governo. Chava, filha de um seringueiro colombiano e uma mulher Murui me contou, em 2003, que seu pai chegou à bacia do Putumayo, no final do conflito colombo-peruano nos anos 30 como parte de uma comissão enviada para tirar as pessoas da escravidão, ensiná-las a manejar a moeda, a vestir-se, a comer, “tudo o que fora da civilização”. “Eram quinze senhores que se casaram com quinze mulheres indígenas para poder entrar na selva. Ele o fazia em nome do governo da Colômbia” (Depoimento de Chava, Letícia, 2003). Sua mãe havia sido comprada pelos seringueiros peruanos, então ficou órfã. Casou-se com o pai de Chava (seringueiro colombiano) e foi para Leticia.

Sua história é um exemplo das práticas relacionadas ao gênero instauradas pela colonização e, também, do lugar dos casamentos entre homens brancos e mulheres indígenas como uma de suas estratégias principais na colonização Amazônica (Rossi, 2017: 122; Belaunde, 2011: 183). Para os conquistadores e seringueiros, fazer parente por meio da aliança com a mulher indígena assegurava a continuação do projeto de civilização (Nieto-Moreno, 2006). Para as mulheres indígenas, estes casamentos tiveram consequências na sua mobilidade, pois iniciou um fenômeno em que muitas saíram da região como companheiras de homens colonos, comerciantes, seringueiros e soldados. Outras também saíram na condição de empregadas domésticas. Isabel é uma delas. Em 2003, quando a conheci, tinha mais de 80 anos, e me contou que foi para Leticia, nos anos do conflito colombo-peruano, como empregada doméstica da família de um seringueiro colombiano que a resgatou quando tinha dez anos, após ter ficado órfã de ambos os pais:

> Eu vim do Putumayo com minha patroa. Eu era menina, tinha como onze anos. A senhora tinha dois filhos, comigo eram três. Ela me disse: Isabel, seus pais morreram, sua mãe, você ficou sozinha., vá descascar batatas. Assim aprendi a descascar batatas e fiquei com eles.
> (Depoimento de Isabel, Letícia, 2003)

Com os anos, estas mulheres que, como Chava e Isabel, chegaram com esposos, filhas ou patrões seringueiros, foram estabelecendo alianças com descendentes dos grupos deslocados à força pelos seringueiros para o Peru, e que na metade do século XX chegaram a Leticia pelo Rio Amazonas, procurando retornar a seus antigos territórios. Com base nestas alianças e na atualização de redes de parentesco, sustentadas na memória de um passado histórico, uma etnicidade e percursos compartilhados, permitiram a reterritorialização nesta região ao sul da

Amazônia colombiana, nas proximidades da cidade de Leticia. Nesta rearticulação territorial as mulheres tiveram um papel chave como mães, avós, lideranças, interlocutoras e matriarcas destes grupos.

A comunidade *Nimaia Naimeki Ibiri* é uma comunidade majoritariamente Murui, localizada no quilômetro 11 da estrada Leticia-Tarapacá. Esta comunidade faz parte do Resguardo Indígena "Tikuna-Uitoto Kilometros 6 e 11", formado por comunidades ticuna e murui. Esta comunidade foi formada por grupos que vinham da bacia do Rio Ampiyacu, no Peru e se assentaram nesta região, na bacia do rio Tacana, afluente do Amazonas. Fiz etnografia nesta comunidade em 2005 para a dissertação de mestrado (Nieto-Moreno, 2006). Uma questão central que surgiu é que, ao contrário da ideologia da organização social centrada nas linhagens entre os homens, foram as mulheres que estruturaram a rede de alianças que conformam o assentamento. As linhagens masculinas como base da organização social foram aqui substituídas por critérios de proximidade em termos de parentesco ou vizinhança, entre mulheres que formam grupos de solidariedade. Por exemplo, há duas mulheres do clã gidoni, filhas de um chefe de maloca do Rio Ampiyacu, que moram com suas filhas, adultas, através das quais criaram alianças com outros clãs e inclusive com homens indígenas de etnias diferentes.

Conversando um dia com Laura, uma destas matriarcas, ela me explicou o princípio da virilocalidade: "Se uma filha sai de mim, ela tem que sair de meu lar e morar em outro clã, ela já sabe por que vai embora. Ela tem que aumentar outro povo, enquanto outras mulheres têm que vir morar com nossos homens para nos aumentar". Então eu perguntei a ela por que, apesar deste princípio virilocal, ela morava junto de suas filhas e seus genros, num padrão uxorilocal, e ela me responde: "Também pode ser assim. Porque se tu não quer mudar de clã. Claro, nunca pode ser teu próprio clã, tem que ser outro. Esse aumenta aí, não vai embora, como aqui [se referindo à comunidade]". Depois desta afirmação, ela ficou em silêncio um tempo e continuou: "É que uma menina sempre lembra de sua mãe, mas uma menina mulher. Homem não. Aonde ele vá não se lembra de você. Mulher sim, ou está atenta, se está longe, liga, volta".

Laura desloca o assunto à memória, uma memória com uma particularidade de gênero. Diferentemente dos filhos homens, as filhas mulheres lembram da mãe, conservam e sustentam o vínculo materno. É um parentesco criado pela memória dos cuidados entre mães e filhas. A força dos vínculos femininos transforma os modos de residência em tempos de escassez, violência e dispersão, fazendo da uxorilocalidade uma opção na ruptura das linhagens como formas organizativas tradicionais. Embora determinadas jovens se desloquem num momento de suas vidas para residir com um novo marido em locais distantes, posteriormente retornam para perto de suas mães, na maioria das vezes acompanhadas pelos filhos. Em outros casos, as mulheres, como a filha de Laura, podem visitar a comunidade com suas mães, encontrar um marido, e decidir ficar. E, com o tempo, esta mulher traz suas irmãs e sua mãe, que se unem a outros homens solteiros. Assim, em uma perspectiva sincrônica, uma mulher vai morar com a

família de seu novo marido, mas em uma perspectiva diacrônica o que se translada é uma família completa, particularmente um grupo de mulheres. Essas relações entre mulheres consanguíneas na distância constituem um recurso disponível para enfrentar a instabilidade de outras relações, como é a fragilidade dos vínculos conjugais atuais. Estes laços entre mulheres, suportam seus deslocamentos para, pouco a pouco, construir novas territorialidades, através das alianças, dos grupos de solidariedade que consolidam, bem como o seu trabalho de transformação, domesticação e purificação do espaço através da produção de alimentos.

As condições na região de Letícia – o acesso à biodiversidade para manter práticas e um modo de vida próprio e produzir seus próprios alimentos a partir de redes de parentesco consolidadas, além da proximidade com a cidade – deram a elas a autonomia necessária para se estabelecerem, mantendo as práticas de fabricação de corpos, território, parentesco, cosmologias. Agora, essa autonomia contrasta com outra realidade, a de muitas jovens murui que, desde a década de 1980, partiram para as capitais do país para trabalhar como empregadas domésticas em casas de famílias de classe média.

Empregadas domésticas nas cidades

Em 1984 Jean Langdon publicou *Siona Women and Modernization: effects on their status and* Mobility, um artigo pioneiro em visibilizar as transformações do status das mulheres indígenas amazônicas em um contexto histórico de colonização e expansão da economia capitalista e dos governos nacionais. Neste artigo Langdon nota que a migração das mulheres Siona para os centros urbanos nos anos 1970 refletia uma tendência crescente na América Latina. De fato, na segunda metade do século vinte as cidades latino-americanas foram recebendo mulheres indígenas que chegaram a trabalhar como empregadas domésticas nas casas de famílias de classe média e alta urbanas. Esta realidade contrasta com a ausência das análises deste fenômeno na antropologia das terras baixas da América Latina nas décadas posteriores ao artigo de Jean. Só recentemente o assunto dos deslocamentos femininos para as cidades e a vinculação laboral tem sido retomado (Lasmar, 2003, 2008; Belaunde, 2011; Chernela 2015, Echeverri, 2008; Sánchez, 2011; Galli, 2012, Rossi, 2016, Rosas, 2021).

Luisa Sánchez (2011) e Nieto-Moreno (2017) mostram em seu trabalho sobre a migração da Gente de Centro para as cidades que, desde os anos 1980, eram principalmente jovens mulheres indígenas que partiram para as cidades para trabalhar como empregadas domésticas nas casas de famílias de classe média urbana. Algumas foram primeiro para as pequenas cidades regionais e depois para a capital, e outras diretamente para Bogotá. As causas pelas quais as mulheres saíram são diversas. Entre elas ter autonomia em relação aos pais, o desejo de poder estudar, o imaginário sobre a cidade como "lugar de oportunidades" que circulou ao longo de anos de contato e colonização. O que, como disse acima, desvalorizou o modo de vida das mulheres indígenas em relação às mulheres da cidade. Muitas vezes seus deslocamentos

respondem a formas de resistência frente a repetidas tentativas de dominação e sujeição por parte das freiras, pais, cônjuges, patrões, entre outros. O deslocamento lhes permitiu, em muitos casos, administrar a proximidade social e dar tempo aos conflitos.

Nos primeiros anos, o vínculo com o serviço doméstico se dava por meio de laços de compadrio que os indígenas estabeleceram com atores não indígenas que vinham para seu território. As mulheres indígenas eram consideradas pelas famílias urbanas como excelentes empregadas domésticas, recém-saídas dos internatos missionários, onde as freiras as ensinavam a cozinhar, passar café, passar roupa, costurar, realizar tarefas domésticas do lar urbano. Contava ainda o fato de serem uma mão de obra "barata", isso quando pagavam, dado que muitas vezes descontavam a passagem, o valor da hospedagem, as roupas, e a comida consumida. Muitas delas sofreram maus-tratos, abusos, confinamento, tiveram que realizar toda uma série de trabalhos imprevistos, sem prazo e sob total controle de sua vida privada. De fato, nesta forma de emprego, mais do que em outras, se cruzam múltiplos sistemas de subordinação — étnico- racial, gênero, classe, migração - que historicamente legitimaram a expropriação, a sujeição, a agressão e a disponibilidade ilimitada dos corpos das mulheres em um trabalho mal pago, subvalorizado, com pouca ou nenhuma regulamentação legal (Jelin, 1977; Arizpe, 1977; Rubbo e Taussig, 1983; Langdon, 1984; Barrig, 2001; Brites, 2004; Posso, 2008; Sánchez, 2011; Wade, 2013; Chernela 2016; Galeano, 2018). Uma lógica colonial reiterativa que atualiza, legitima e prolonga uma história de invasões, e apropriações de seu território e de seus corpos, que adquirem novos contornos em uma ordem social supostamente democrática. Na maioria dos países latino-americanos, o serviço doméstico é a porta de entrada das mulheres indígenas nas cidades e no mercado de trabalho. Essa força de trabalho – fundamental para o crescimento das cidades – e a violência que se exerce contra as mulheres "de dentro" das casas urbanas permanecem invisíveis nas memórias históricas e nos discursos de demandas e resistências étnicas, sendo inclusive socialmente normalizadas.[5]

Ao contrário das que se estabeleceram em Letícia, as primeiras mulheres que chegaram a Bogotá viajaram sem redes de parentes para recebê-las, e até foram proibidas de se comunicar com seus familiares. Aos poucos, as jovens foram ganhando autonomia na cidade e mobilizando outras amigas indígenas, com as quais compartilhavam a memória de seus recorridos, recomendando-as a outros possíveis empregadores e criando, assim, na cidade, uma base social que sustentava seus deslocamentos e adaptações. Graças a essas amigas indígenas, as mulheres conseguiram sair das casas e conhecer a rua, caminhar pela cidade e assim manter relações mais horizontais das que vivem no seu trabalho nas casas.

[5] Um cenário semelhante é descrito por Janet Chernela (2015) para o caso das mulheres indígenas do Alto Rio Negro para trabalharem como empregadas domésticas em Manaus, nas casas de militares. Elas reconstruíram suas trajetórias após as denúncias feitas no Tribunal Russell, tendo fundado, inclusive, a primeira associação indígena do Brasil.

Redes que vinculam não apenas os indígenas da cidade, mas também a cidade à região amazônica, principalmente por meio da circulação de alimentos e de crianças. Nas suas trajetórias para as cidades é frequente que estas mulheres engravidem e devam assumam a maternidade só, sem o conjugue. Para garantir o cuidado de seus filhos e permanecer na cidade elas enviam as crianças para o território de origem onde permanecem por um tempo com os avós. Esta complementaridade do cuidado pelas avós no território de origem é um recurso fundamental para as mães neste contexto de mobilidade. Essa circulação de crianças também nos fala de noções importantes de continuidade e reprodução cultural. Crianças que crescem sendo orientadas pelos avós, recebendo suas proteções, seus alimentos e suas curas. A participação da família extensa no cuidado atualiza o quadro efetivo das relações de parentesco, gera sentimentos de pertencimento nas novas gerações, produz memória cultural e gera novas territorialidades.

Como analiso em outros trabalhos (Nieto-Moreno, 2017; no prelo; Nieto-Moreno e Langdon, 2020), nas narrativas de mobilidade das mulheres que moram em Bogotá, elas lembram das violências vividas, das proibições, das reclusões, dos enganos, dos despojos, dos abusos sobre seus corpos, sua capacidade produtiva e reprodutiva. Não obstante, ao mesmo tempo em que refletiram e reinterpretaram estas situações, enfatizaram nos encontros, os vínculos, os afetos, as solidariedades e os movimentos que lhes permitiram adaptar-se, escapar-se ou buscar novas saídas. Elas contaram como conseguiram perseguir suas motivações e desejos, superar os despojos, libertar-se do enclausuramento, parir e cuidar de seus filhos. Em outras palavras, resistir, re-existir e agir, apesar das repetidas tentativas de subordinação. Recordando e narrando, as mulheres refletiram sobre os modos pelos quais conseguiram transformar as circunstâncias adversas, utilizando e negociando os recursos ideológicos, materiais, sociais e culturais que tiveram à disposição. Nas suas narrativas: corpo, palavra e memória tecem-se como mecanismos de transformação que permitem às mulheres reconstruir os seus cotidianos apesar da violência vivida (Nieto-Moreno, no prelo).

Apontamentos finais

Uma das perguntas que nos reuniu no encontro "Perspectivas Feministas na Amazônia Indígena" (2021) foi o de pensar quais novas perspectivas poderíamos trazer para as discussões teorizadas desde o sul que propõe a literatura feminista descolonial. Como poderíamos questionar as heranças da dominação e, ao mesmo tempo, imaginar outras cartografias de resistência possíveis (Hernandez et al.; 2008). A antropóloga Veena Das (2020 [2006]) convida-nos a perguntar: como é que alguém faz do mundo seu próprio mundo? Trabalhar com narrativas de experiências de mulheres, desde suas lembranças, discussões, reflexões, conflitos e interpretações, é um enfoque interessante para aproximar-nos a entender como as mulheres murui habitam o mundo de hoje, que dilemas enfrentam no seu cotidiano e que recursos têm

para isso. Construir um feminismo da diversidade significa reconhecer a pluralidade de contextos em que as mulheres latino-americanas, ameríndias constroem suas identidades de gênero, vivem as relações de desigualdade e desenvolvem suas estratégias de luta (Hernandez et al 2008). Neste artigo me concentrei na experiência feminina, mas para ver as reconfigurações das relações de gênero no projeto colonial/moderno é necessário compreender seu impacto nas masculinidades, assim como as múltiplas formas em que re-existem.

Maria Lugones (2014) convida a pensar e imaginar interações íntimas e cotidianas, nas socialidades que resistem a diferença colonial, a imposição das hierarquias dicotômicas do projeto colonial/moderno. Em suas narrativas, as mulheres Murui quebram com os moldes de vitimização que legitima uma visão das mulheres indígenas migrantes como vulneráveis e frágeis, desconhecendo a potência de seus saberes, forças, redes entre parentes, conterrâneos/as, e com seu território. Elas narram como se revelam, transformam, purificam, curam, filtram, mobilizam, viajam, criam alianças, e assim, novas territorialidades, reconstruindo e tecendo novas formas de habitar o mundo, de cuidar dos seus, de restabelecer laços e recriar práticas. Essas são suas resistências e re-existências cotidianas. É necessário escutar as mulheres indígenas, suas representações para evitar representar o que Chandra Mohanty (1984, 2003) descreve como a imagem universal da mulher do terceiro mundo como uma unidade histórica, baseada na noção generalizada de sua subordinação, no arquétipo da vítima. Escutar as mulheres nos permite construir outras narrativas sobre as mulheres indígenas como pensadoras, criadoras de palavras (Behar, 2009), ou como as mulheres murui se definem como mulheres “berracas”, “andarilhas”, “trabalhadoras” que empregam seus conhecimentos adquiridos e negociam os desafios que significa andar pelo mundo contemporâneo, circulando entre fronteiras, conectando parentes, amigos, reassentando-se ou conectando a floresta e a cidade, territorializando o mundo nos seus deslocamentos.

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. 1991. “Writing against culture”. In: FOX, Richard. *Recapturing Anthropology*: Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-162.

ABU-LUGHOD, Lila. 2020 [2008]. *A escrita dos mundos de mulheres*. Histórias Beduínas. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens

AGGA CALDERÓN, Lucio; WOJTYLAK, Katarzyna; ECHEVERRI, Juan Alvaro. 2019. “Murui: Naie jiyakɨno. El lugar de origen”. *Revista Linguística,* vol. 15, n. 1: 50-87. DOI 10.31513/linguistica.2019.v15n1a25563. 2019.

ANZALDUA, Gloria. 1987. *Borderlands/La frontera*: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute.

ALBUQUERQUE, Marcos dos Santos. 2011. *O regime imagético Pankararú*: tradução intercultural na cidade de São Paulo. Florianópolis, Tese Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

ALEXIADES, Miguel; PELUSO, Daniela. 2016. "La urbanización indígena en la Amazonia. Um nuevo contexto de articulación social y territorial". *Gazeta de Antropología*, vol. 32, n. 1: s/p.

ARIZPE, Lourdes. 1977. "Women and the Informal Labor Sector: The Case of Mexico City". *Sings*, vol. 3, n.1:3-29. 1977.

BARRIG, Maruja. 2001. *El mundo al revés*: imágenes de la mujer indígena. Buenos Aires: Clacso.

BEHAR, Ruth. 2009. *Cuéntame algo, aunque sea una mentira*: las historias de la comadre Esperanza. México: Fondo de Cultura Económica.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2005. *El Recuerdo de Luna*: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2011. "La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos". In: BUNEO, Zulema (cord.) *Mujer rural*: cambios y persistencias en América Latina. Lima: ICCO y EED. 2011.

BRAH, Avtar. 2004. "Diferencia, diversidad y diferenciación". In: *Otras inapropiables*: Feminismos desde las fronteras. Editorial Traficantes de Sueños.

BRITES, Jurema. 2004. "Serviço doméstico: um outro olhar sobre a dominação". In: LISBOA, Maria Regina; MALUF, Sônia Weidner. (org.). *Gênero, Cultura e Poder*. Florianópolis, Editora Mulheres.

BRUNER, Jerome. 1991. "The narrative construction of reality". *Critical Inquiry*, vol. 18, n.1: 1-21. DOI 10.1086/448619

BUTLER, Judith. 1998. "Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo". *Cadernos Pagu*, n. 11: 11-42.

CALAVIA SAEZ, Oscar. 2004. "Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa". In: SURRALLÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro García. (Eds). *Tierra Adentro.* Territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: Iwgia.

CASEMENT, Roger. 1913. "The Casement Report". In: HARDENBURG, W. E. (Ed.). *The Putumayo the Devil's Paradise*: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein. London: Enock, pp. 264-338.

CHANEY, Elsa. GARCIA CASTRO, Mary (orgs.). 1993. *Muchacha / cachifa / criada / empleada/ empregadinha / sirvienta y ... más nada*: trabajadoras domésticas en América Latina y Caribe. Venezuela, Ed. EPU.

CHERNELA, Janet. 2015. "Directions of existence: indigenous women domestics in the Paris of the tropics". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 20, n. 11: 201-229. DOI 1 0.1111/jlca.12135

CLIFFORD, James. 1997. *Routes*: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge. Harvard University Press.

DAS, Veena. 2020 [2006]. *Vidas e palavras*. A violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Editora Unifesp.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. 1997. *La Gente del Centro del Mundo*. Curación de la historia en una sociedad amazónica. Tese de Doutorado. Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research. New York.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. 2021. "Leticia indígena: Visibilidad política y construcción territorial de indígenas urbanos". *Coloquio "Indígenas en la ciudad, ciudades indígenas*: Reconfiguraciones espaciales y políticas en la Amazonia" (proyecto ANR AMAZ), Paris, octubre 2021

ECHEVERRI, Juan Álvaro. 2016. "¿Qué es una comunidad indígena? Identidad y autonomía territorial en dos comunidades de la Gente de Centro". In: RODRIGUES Gilse; JUSTAMAND Michel; CRUZ, Tharcísio. (Orgs). *Fazendo antropologia no Alto Solimões*: diversidade étnica e fronteira. Alexa Cultural: São Paulo

ECHEVERRI, Juan Álvaro. 2008. "¿De chagrera a secretaria?: Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano". In: BERTELY, M.; GASCHÉ, J.; PODESTÁ, R. (Org.). *Educando en la diversidad*: investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües. Quito: Abya-Yala, pp. 135–166.

FAGUA, Doris. 2015. "Documentación de las prácticas lingüísticas y socioculturales de la Gente de centro, Amazonia noroccidental". *Mundo Amazónico*, vol. 6, n.1: 129-146.

FISHER, William; 2015. "Social organization as the framework for interpreting demographic measures of urban emigration among the Canela of south central Maranhão, Brazil". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 20, n. 1: 34-56. DOI 10.1111/jlca.12137

GALEANO, Katherine. 2018. *"U' y nasa pwesx" entre mujeres nasa de la diáspora urbana*. (Re)pensando la interseccionalidad, el multiculturalismo y la comunidad entre el cauca y Bogotá. Bogotá, Dissertação de Mestrado, Universidad Nacional de Colombia.

GALLI, Elissa. 2012. *Migrar transformándose*: género y experiencias oníricas entre los Runas de La Amazonía ecuatoriana. Quito Ecuador: Abyayala.

HARDENBERG, Walter E. 1912. *The Putumayo*: The Devil ś Paradise. London: T. Fisher Unwin.

HERNÁNDEZ, Rosalva Aída; SUÁREZ Lilian. 2008. *Descolonizando el Feminismo*: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. Madrid: Cátedra.

JACKSON, Jean. 1983. *The fish people*: linguistic exogamy and tukanoan identity in northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

JACKSON, Michael. 2002. *The politics of storytelling*: Violence, transgression, and intersubjectivity. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen..

LASMAR Cristine. 2003. "Experiência urbana e relações de gênero no alto rio negro". *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, XXVI RBA, 2003. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 26 set. 2017. 2009.

LASMAR, Cristiane. 2008. "Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro". *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 14, n. 2: 429-454. DOI 10.1590/S0104-93132008000200006

LANGDON, Esther Jean. 1982. *Siona Women and modernization: Effects on their status and Mobility*. Working Papers on Women in International Development, East Lansing, Michigan, Office of Woman in International Development, Michigan State University.

LANGDON, Esther Jean. 1999. "A Fixação da Narrativa: do mito para a poética de literatura oral". *Horizontes Antropológicos*, ano 5, n. 12: 13-36. DOI 10.1590/S0104-71831999000300002

LORDE, Audre. 2020. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica.

LUGONES, María. 2008. "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, n. 9: 73-101.

LUGONES, María. 2014. "Rumo a um feminismo descolonial". *Revista de Estudos Feministas*, vol. 22, n. 3: 935-952. DOI 10.1590/%25x

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2013. "Índios em contextos urbanos: o caso de Manaus e outras cidades da Amazônia". In: FORTUNA, Carlos; LEITE, Rogério Proença. (Orgs). *Diálogos Urbanos*: territórios culturais, patrimoniais. Rio de Janeiro: Ed. Almedina.

MCDOWEL, Linda. 2000. *Género, identidad y lugar*. Madrid: Ediciones Cátedra.

MALUF, Sônia Weidner. 1999. "Antropologia, narrativas e a busca de sentido*". Horizontes Antropológicos*, vol. 5., n. 12: 69-82. DOI 10.1590/S0104-71831999000300005

MOHANTY, Chandra. 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary* 2, vol. 12, n. .3.

MOHANTY, Chandra. 2003. "'Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles". *Signs*, Vol. 28, N. 2: 499-535. DOI 10.1086/342914.

NIETO-MORENO, Juana Valentina. (no prelo). "Yo no me varo": movilidad, servicio doméstico y agencia en las narrativas de las mujeres murui en Bogotá. Actes y memorias IFEA.

NIETO-MORENO, Juana Valentina. 2017. *Uno de mujer es andariega*: palavras e circulações de mulheres uitoto, entre a selva e a cidade. Florianópolis, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

NIETO-MORENO, Juana Valentina. 2006. *Mujeres de la Abundancia*. Letícia, Dissertação de Mestrado, Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia.

NIETO-MORENO, Juana Valentina; LANGDON, Esther Jean. 2020. "Narrativas de violência e transformação de mulheres indígenas uitoto em Bogotá". VERDUM, Ricardo; RAMOS, Ana Margarida. (Orgs). *Memorias, violências e Investigação colaborativa com povos indígenas*. Contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico. Brasília: ABA Livros, pp. 107- 144.

OCHS, Elinor; CAPPS, Lisa. 1996. "Narrating the self". *Annual Review of Anthropology*, n. 25: 19-43. DOI: 10.1146/annurev.anthro.25.1.19

OTERO, Andrea Grazziani. 2008. "O esperar troquinho no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani". *Ponto Urbe*, vol. 2.

PELUSO, Daniela. 2003. *Ese Eja Epona*: Woman's Social Power in Multiple and Hybrid Worlds. New York, Tese de Doutorado, Columbia University.

PELUSO, Daniela. 2015. "Circulating between Rural and urban communities: multi-sited dwellings in Amazonian frontiers". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 20, n. 1: 57-79. DOI 10.1111/jlca.12134

PINEDA, Roberto. 2000. *Holocausto en el Amazonas*: una historia social de la Casa Arana. Bogotá: Espasa Forum.

PORTELA GARCIA, Sandra Carolina. 2016. *Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina*: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens. Florianópolis, Tese de Doutorado, 2016.

POSSO, Jeanny. 2008. *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali*. Cali: Programa Editorial Universidad Del Valle.

ROSAS, Diana. 2021. *Ir fuera*: menstruación, yuruparí y movilidad. Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Miritί-Paraná. Tesis de Doctorado Antropologia na Universidad Nacional de Colombia. 2021.

ROSSI IDÁRRAGA, María. 2016. *Identidade sem pertencimento?* Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RUBBO, Anna; TAUSSIG, Michael. 1983. "Up Off Their Knees: Servanthood in Southwest Colombia Collection". *Michigan Feminist Studies*, vol. 10, n. 4: 5-24. DOI 10.1177/0094582X8301000402

SÁNCHEZ, Luisa. 2011. De totumas y estantillos: procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro. Paris, Tese de Doutorado, Université Sorbone Nouvelle, Paris 3.

SMITH, Margo. 1982. Institutionalized Servitude: The Female domestic Servant in Lima, Peru. Indianapolis, Tese de Doutorado, University of Indiana.

STRATHERN, Marilyn. 2008. O Gênero da Dádiva. Problema com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. São Paulo: Editora Unicamp.

TAUSSIG, Michael, 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press.

TOBÓN, Marco, 2016. *Humanizar o Feroz*. uma antropologia do conflito armado na Amazônia Colombiana. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

TURNER, Victor. 1981. "Social Dramas and Stories about Them". In: MITCHELL, W. J. T. (org.) *On Narrative*. Chicago, University of Chicago Press. pp. 137-164.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2016. "Relational Centers in the Amazonian Landscape of Movement". In: BON, Natasa Gregoric; REPIC, Jaka. *Moving places*: relations, return and belonging. Londres: Berghahn Books, pp.126-147.

WADE, Peter. 2013. "Articulations of eroticism and race: Domestic service in Latin America". *Feminist Theory*, vol. 14, n. 2: 187–202. DOI /10.1177/1464700113483248

sobre a autora

Juana Valentina Nieto Moreno
Pós-Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, onde também obteve o título de doutora em Antropologia Social. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural.

Contribuição de Autoria: A autora é responsável pela estruturação e análise do material e pela escrita do artigo.

Financiamento: A pesquisa de doutorado que levou à produção deste artigo foi viabilizada com recursos da CAPES, que também financia o estágio de pesquisa pós-doutoral a que a pesquisa está vinculada.

Recebido em 02/12/2020
Aprovado para publicação em 16/11/2021