



TRABALHO E GÊNERO NA COMUNIDADE SATERÉ-MAWÉ I'NHAÃ-BÉ EM MANAUS, AM

Wagner dos Reis Marques Araújo¹
Iraíldes Caldas Torres²

Neste artigo buscamos analisar as relações de gênero entre os Sateré-Mawé, habitantes da Comunidade I'nhaã-bé, localizada às margens do rio Tarumã Açu, afluente do rio Negro. Dentre as diversas comunidades étnicas de Manaus, os Sateré-Mawé se destacam pela representatividade e busca de alternativas à sobrevivência na Manaus. Nesse processo de (re)apropriação territorial, a mulher Sateré-Mawé tem assumido papel preponderante para a subsistência do grupo étnico (inserção no trabalho doméstico, produção e venda do artesanato, ação política frente as suas comunidades, associações e conselhos)³. Sua presença na arena política “tem complexificado a configuração de identidades étnicas e de gênero no conteúdo atual do movimento indígena” (SACCHI, 2003, p. 103).

Nas sociedades indígenas da Amazônia brasileira, a mulher índia tem uma função social preponderante na organização do trabalho e da economia doméstica de suas comunidades. Como a divisão do trabalho se dá por sexo, homens e mulheres indígenas têm suas funções bem definidas e demarcadas pelas relações de gênero. O *labor* na roça e o transporte dos tubérculos para a farinha são tarefas realizadas pelas mulheres jovens e adultas. Tradicionalmente são tidas como atividades exclusivamente masculinas a caça e a pesca, a abertura e o preparo do solo, mas o plantio das roças de mandioca e de outros produtos e de atribuição feminina.

As relações sociais nas sociedades indígenas tradicionais são marcadas pelo espaço doméstico e pelo espaço público. O espaço público é *locus* dos assuntos, deliberações e das relações políticas da comunidade com a sociedade envolvente. A esfera doméstica é o espaço de pertencimento da família que pode ser nuclear ou extensa. O primeiro é o espaço majoritariamente masculino, o segundo é o espaço da mulher enquanto responsável pelas atividades da maloca.

No espaço público, marido e esposa não trocam carícias, sentam-se separados nos eventos coletivos e não caminham lado a lado diante da comunidade. Se vão à roça juntos, “ele vai à frente,

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – UFAM, Filósofo pela UFMG (2000) e professor da Uninorte, e-mail: marquesreis@hotmail.com

² Doutora em Ciências Sociais/Antropologia e professora da UFAM.

³ São cinco as comunidades étnicas em Manaus: Comunidade Waikuru; Comunidade Sahu-ape; Comunidade Indígena Y'apyreryt e Comunidade I'nhaã-be, dentre as associações.



segurando o terçado, e ela segue atrás, carregando o aturá⁴. Mas a natureza de sua parceria parece de tal modo definida e explicitada nas atitudes e disposições mútuas, que às vezes somos levados a crer que a comunicação verbal seja de fato redundante” (LASMAR, 2005, p. 122).

Ao contrário do ocorre na sociedade envolvente, o âmbito doméstico dispõe de mais autonomia e prestígio que a esfera pública. É nesse espaço “que se deliberam e encaminham decisões que afetam a reprodução não somente doméstica, mas também do grupo como um todo. Nesse sentido, o que acontece no espaço doméstico é também político e tem impacto na vida da comunidade” (SEGATO, 2003, p. 14). Em certas etnias, o âmbito doméstico também é reservado ao ritual de passagem da menina índia que está se tornando mulher⁵.

Nosso campo de pesquisa mostra que o contato entre os Sateré-Mawé e a sociedade nacional tem influenciado nos modelos tradicionais de gênero dessa etnia, principalmente a divisão sexual do trabalho. Nas atividades extrativistas e agrícolas praticadas pelos indígenas como a coleta de frutos, insetos (formigas, larvas), palhas, fibras e matérias-primas para a manufatura de artefatos, tradicionalmente são empregadas mão-de-obra de ambos os sexos apenas nas coletas em grande escala. O trabalho nos roçados é praticado à moda puxirum⁶, “neles plantando a mandioca para a farinha e para o preparo do tarubá. Plantam milho e arroz, cará, batata-doce, favas, fumo e algodão” (PEREIRA, 2003, p. 50).

Na sociedade tradicional Sateré-Mawé as mulheres têm participação preponderante na finalização do fabrico do pão de guaraná (bastão do guaraná), e no preparo do *çapó* (bastão do guaraná ralado na água) servido nos momentos importantes. Como destaca Lorenz (2008), era na etapa de lavagem dos pães de guaraná que se percebia a participação da mulher sateré-mawé durante as atividades de fabrico do guaraná. Pois,

[...] na sociedade sateré-mawé somente as mulheres adultas (mães) e velhas (avós) recebem das mãos dos padeiros, após breve descanso nos talos de bananeira, os pães de guaraná ainda frescos, moles e de cor castanha, para serem demorada e caprichosamente lavados. A lavagem dos pães de guaraná constitui-se, sem dúvida, no trabalho mais delicado do fabrico, o que não é suficiente para explicar a incursão feminina dentro do universo eminentemente masculino (LORENZ, 2008, p. 12).

⁴ O aturá consiste em um cesto grande, utilizado no Alto rio Negro para transportar produtos agrícolas como mandioca, frutos coletados, entre outros produtos, feito de cipó títica, é carregado pelas mulheres às costas com o apoio de um cipó transpassado na cabeça.

⁵ Entre os Tikuna a esfera doméstica é reservada para as etapas que antecedem a *Festa da Moca Nova*, após a primeira menstruação, a menina-moça é conduzida para um local reservado onde ela permanecerá reclusa por três meses, quando deverá se dedicar ao aprendizado dos afazeres considerados femininos: a fiação do tucum e do algodão, a confecção de cestas, redes e esteiras.

⁶ Trata-se de um termo indígena que designa mutirão, cooperação e união de pessoas para planejar e realizar ações coletivas como preparar a terra para o plantio da roça, realizar a colheita, entre outras atividades (TORRES, 2005).



A divisão social do trabalho é marcada por uma divisão sexual que reserva aos homens a tarefa de beneficiar o guaraná, enquanto a mulher Sateré-Mawé é reservada a função de lavar o guaraná. O simbolismo do qual está imbuindo o trabalho da mulher Sateré-Mawé, busca cimentar as relações sociais entre os sexos no interior das comunidades tradicionais. Um dos mitos sateré-mawé da conta de que,

As mulheres Sateré-Mawé estão representadas, em síntese, no corpus mítico sateré-mawé, pelas figuras femininas de Uniaí, Onhiámuçabê e Unhanmangarú. A partir disso podemos entender a participação das mulheres no fábriço, precisamente na lavagem dos pães de guaraná, uma vez que elas ocupam a posição de Onhiámuçabê na "História do Guaraná" - a mulher-xamã, esposa e mãe. Onhiámuçabê, cuja tônica central é a lavagem do cadáver do filho com sua saliva e o sumo de plantas mágicas faz nascer a primeira planta de guaraná, inaugurando a agricultura, ressuscitando seu filho - o primeiro Sateré-Mawé -, e fundando a sociedade" (ISA, 2008, p. 12-13).

São essas inversões que permitem a quebra de tabu na divisão sexual de trabalho na etapa do fábriço (lavagem do pão de guaraná), resguardando para as mulheres a continuidade das suas funções míticas na vida social. Essa inversão está associada à mística feminina do excessivo cuidado, dos dedos delicados, perfeccionismo e destreza que os homens não têm. Nesse sentido, o mito vem para dar sentido a esta prática. A partir delas vão surgindo formas de fazer comunidade no espaço urbano: associações de mulheres indígenas, conselhos e comunidades indígenas urbanas. Isto acontece pelo fato de que residem nelas "a força e o fundamento da construção de uma forma nova de instalação e estruturação urbana" (BERNAL, 2009, p. 99).

Diferente das etnias do Alto rio Negro⁷, o deslocamento Sateré-Mawé foi realizado tanto por famílias inteiras que se dirigiram para a cidade quanto por mulheres jovens e adultas que se deslocaram de suas comunidades de origem para a cidade em busca de trabalho. O deslocamento teve em um primeiro momento como referência as cidades próximas da Terra Indígena (TI) Andirá-Marau: Maués, Barreirinha e Parintins. A motivação para o deslocamento é à busca de oportunidades de emprego. Geralmente ocorre à busca de emprego no trabalho doméstico, alguém da tribo estabelece um contato prévio com o futuro empregador, que comumente é algum "parente" ou conhecido que também emprega ou já empregou alguma indígena. Segundo Bernal (2009 p. 99-100),

Trata-se particularmente de mulheres que saem da sua comunidade de origem para procurar um emprego, geralmente de serviços domésticos em Manaus ou outras capitais do país como São Paulo ou Rio de Janeiro. De maneira geral, elas agem sem ter mais informações preliminares que aquelas dadas pela pessoa que permitiu o contato inicial, e, depois, se perdem na cidade para trabalhar

⁷ O deslocamento das etnias do Alto rio Negro começa com as mulheres nas décadas de 1970 e 1980, a partir de suas experiências com o internato onde lhes era oferecida uma educação voltada para doméstico e a civilidade.



geralmente em condições degradantes, semelhantes àsquelas da escravidão. [...] essas jovens mulheres perdem rapidamente o contato com seus parentes do interior, quer seja pela força das circunstâncias ou de maneira intencional.

Na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau os chefes tribais e *painis* foram contrários à saída especialmente das mulheres das comunidades, mas “foi o deslocamento inicial de algumas delas para trabalhar na cidade e fazer tarefas domésticas ou para estudar, ou por terem casado com não-indígenas, entre outros motivos, que abriu a era da migração” (BERNAL, 2009, p. 97). Assim como as mulheres do Alto Rio Negro, as Sateré-Mawé também tiveram seus deslocamentos compulsórios motivado pelos militares e religiosos. Vejamos o depoimento de Zenilda da Silva Vilacio - Sateré-Mawé, ex-Coordenadora da AMISM, falecida aos 47 anos em 29 de julho 2007:

Militares e freiras: eles levam as mais novas, mais bonitas e mais fortes para trabalhar lá, com as freiras ou em casa de militares, para ser domésticas, servir. Depois, elas ficam por ai... perdidas. E já não conseguem nem marido para ficar brigando” (Entrevista recuperada de SEGATO, 2003, p. 68).

Todo esse processo de deslocamento promoveu alterações na divisão do trabalho dentro das organizações comunitárias fundadas na cidade. Nesse novo contexto, é atribuído um novo sentido ao trabalho assalariado e à ação política da etnia. Na busca de alternativas para o fortalecimento da dimensão comunitária, a mulher índia demonstra sua capacidade de reforçar a solidariedade entre os indivíduos e sua preocupação com os problemas coletivos.

A comunidade foi fundada em dois mil pelo casal Zeila da Silva Vieira (Kutera⁸) e Benedito Carvalho Vieira (Curum-bené) do clã gavião. Localizada na margem esquerda do Igarapé Tiú, a 1300 metros da sua foz com o Igarapé (rio) Tarumã-Açú, no sentido da jusante da sua foz está o rio Negro a uma distância de 11.900 metros. Seguindo a jusante por 12.800 metros está o porto de Manaus, perfazendo uma distância de aproximadamente 26 KM, ou 45 minutos de viagem de barco a motor de popa.

Os Sateré-Mawé organizam-se a partir de um grupo de co-residentes ligados por laços de sangue e relações de afinidade, que compartilha das mesmas crenças, território, costumes e tradição tradicional. Os mais velhos exercem uma autoridade moral sobre os indivíduos da comunidade. A função de autoridade política e administrativa é exercida pelo Tuxaua, que é o único filho homem dos fundadores da comunidade. O Tuxaua é eleito pelos adultos para um mandato de quatro anos (podendo ser reeleito), e atua, ainda, como coordenador do *Conselho Indígena I' nhaã-bé do Povo Sateré-Mawé*.

⁸ Dona Zeila da Silva juntamente com suas irmãs fundaram a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), e foi uma das mulheres pioneiras na organização do movimento dos índios no Amazonas.



No exercício do poder temporal, cabe à liderança mediar as relações do grupo étnico com as instituições políticas indígenas e não-indígenas da sociedade nacional como a FUNAI, Coiab, SEDUC e Seind, dentre outras. O Tuxaua, à frente da liderança política, toma decisões que visam ações que se revertam em benefícios para a comunidade, assim como representa o grupo em eventos que tratam de questões indígenas. Na função de coordenador da associação, o Tuxaua busca implementar projetos que revertam em melhorias para comunidade.

Na experiência política das mulheres da comunidade pode ser percebida no diálogo com a sociedade envolvente. Nos seus discursos estão presentes desde reivindicações que garantam seus territórios tradicionais, imprescindíveis à sobrevivência, e o direito a saúde e a educação diferenciadas de suas comunidades “urbanas”, como questões relacionadas à saúde da índia.

Outra dimensão percebida entre os Sateré-Mawé, da Comunidade I’ nhaã-bé, são as posições assumidas pelas mulheres na coordenação das organizações, que “têm por vezes entrado em conflito com os papéis tradicionais de gênero, bem como sinalizado a ausência de políticas públicas voltadas às populações indígenas em contexto urbano (SACCHI, 2003. p. 102). No dizer de uma liderança feminina Mazonina Sateré-Mawé:

A nossa política de organização tem avançado. Quando falamos de política, falamos em organização, em união. Eu vejo isso, hoje, em Manaus, não somente Sateré-Mawé, mas Kokama, Munduruku, Tikuna e outros povos estão se organizando em documento. Na política, [temos que] nos unir cada vez, mais, para que possamos avançar na saúde, educação, nos movimentos sociais, e ver o que é melhor para os povos indígenas dentro da cidade, não deixando esquecer, a língua, o ritual (Depoimento, 2008).

Na estrutural social dessa comunidade meninos e meninas gozam de plena autonomia e liberdade. São espontâneos e brincalhões, quando não estão juntos dos adultos exploram o entorno das habitações, simulam danças, catam na língua mawé. Sem qualquer tipo de vigilância ou restrição por parte dos adultos, nadam no igarapé e tomam banho na “bica” para aliviar o calor amazônico. Tanto as meninas como as meninas maiores exercem funções dentro da estrutural social da comunidade.

Cabe à menina acordar cedo acender o fogo da cozinha comunal e mantê-lo sempre vivo no transcorrer do dia. Suas tarefas são assumidas enquanto parte de um aprendizado natural. É função dos meninos e das meninas irem várias vezes durante o dia buscar água na “bica” para o consumo da comunidade. Também realizam pequenas atividades para os adultos como alcançar um copo de água, carregar objetos durante as caminhadas pela mata, entre outras coisas. Além disso, quando



não estão na escola pública, passam parte do dia na escolinha da comunidade aprendendo a língua mawé com o professor indígena.

Tantos os homens como as mulheres adultas dedicam-se à produção do artesanato sateré-mawé, confeccionado a partir de matérias primas locais como sementes de açaí, puca, morototo, fibras de arumã, fios de tucum e a jarina (marfim vegetal). O trabalho com o artesanato é a principal alternativa econômica do grupo. Nesse aspecto a mulher Sateré-Mawé se reafirma como provedora da família e liderança importante na comunidade. Vejamos o depoimento de Marta Sateré-Mawé:

Na parte econômica, nós trabalhamos com artesanato. Não temos um avanço maior porque não temos maquinário. Com o maquinário teria mais lucro para a gente, porque a gente compra o açaí todo furado, mas custa R\$ 20,00. Daí, a mulher, por exemplo, quer tantos colares, aí não temos lucro de nada porque vai tudo para pagar as sementes. Então, temos que ter uma infra-estrutura para a compra de maquinário, matéria-prima e confecção de nosso artesanato indígena diferenciado dos não-indígenas (Depoimento, 2008).

Na comunidade os espaços sociais são organizados a partir das unidades domésticas e dos espaços considerados de uso coletivo: o centro cultural, a casa e a cozinha da Kutera, a casa do Ramaw-Wató e a cozinha da Irá, sua esposa, a casa do Projeto-Pró-Chuva, a casa da Mói, a casa do Ariá, a casa de farinha e a escolinha.

Ocasionalmente caçam e pescam, principalmente nos períodos de seca quando os peixes escasseiam. A área ocupada pela comunidade não oferece frutos que eles possam coletar como pupunha, açaí e tucumã, por isso parte significativa dos alimentos consumidos pelos Sateré-Mawé é industrializada. No plantio utilizaram a técnica tradicional da roça de toco ou coivara, intercalando o plantio de cará, macaxeira, mandioca, abacaxi, manga, caju e raízes, que o cacique denominou de “agro-frutíferas”.

O Centro Cultural ⁹ I'nhã-bé está localizado acima do igarapé, constituindo um amplo barracão onde a comunidade se reúne para as reuniões políticas, realizar seus rituais, receber visitantes e pesquisadores. O barracão constitui-se no *lócus* político ou a *agora* no sentido grego, no qual as alianças políticas e culturais da comunidade são construídas. No barracão é realizado o ritual da tucandeira que adquire múltiplos sentidos entre os Sateré-Mawé que se deslocaram para Manaus.

Realizado anualmente, o ritual é a ocasião propícia para os intercâmbios tão necessários à subsistência da comunidade étnica. É o momento em que se aproveita para estabelecer alianças políticas, comercializar o artesanato (de sementes, fibras e penas) produzido pelas mulheres e

⁹ O termo Centro Cultural é utilizado por eles para nomear o espaço onde são realizadas as reuniões sociais do grupo. Embora eu não tenha ouvido referência ao termo “barracão”, esse espaço adquire o mesmo significado que o barracão possui na comunidade indígena tradicional.



homens da comunidade. São realizadas as trocas rituais e principalmente as trocas de experiências entre as lideranças (caciques) das comunidades presentes. É o que diz Alvarez (2006, p. 14-15):

Como rito de passagem, o *waumat* marca a mudança de *status* de uma criança para a categoria de jovem, que implica tanto a transformação em caçador e tradicionalmente em guerreiro, como a entrada na categoria de homens que podem se casar e formar uma nova família. Tem um outro dado que reforça esta interpretação que é que os não sateré (seja branco, mestiço ou pertencente a outro grupo étnico) que quer se casar com uma mulher Sateré têm que passar pelo ritual da tocandira para ser aceito pelo grupo [...]. No plano político este modelo se apor também à relação com os tuxauas. Estes dados permitem afirmar que o ritual introjeta este paradigma político.

Nessa ordem, o sentido da *Festa da Tucandeira*¹⁰ supera a visão primordialista que trata o empiricamente dado pelo próprio empírico, descrevendo e analisando o conjunto das representações como uma atividade com fim em si mesma. Uma seqüência de eventos presenciados nos decorrer desse dia memorável deu-me a impressão de ter o ritual um significado eminentemente político e cultural. Na perspectiva de Almeida *et al* (2008, p. 27),

O primordialismo, enquanto estático e naturalizador, predefine os indivíduos através de laços de sangue, religião, linguagem, região e 'costumes'. Este tipo de operacionalidade, fundado num princípio essencialista, enfatiza a crença na uniformidade e nas origens 'ancestrais' das comunidades étnicas, recusando conceituá-las consoante um fator coletivo ou político-organizativo variável, caracterizado pela heterogeneidade, e negando-as como um fator contingente ou variável nas relações sociais.

Na primeira etapa do ritual (da preparação), a mulher solteira auxilia o rapaz na realização de sua pintura corporal a base de jenipapo. A preparação consiste tanto na preparação do corpo (interditos alimentares) como do espaço. Uma das informantes relatou que: *A moça ajuda o rapaz a pintar o corpo para poder conhecer melhor. Assim agente pode conhecer o rapaz, e o rapaz conhecer a moça. Fazer amizade, conhecer, sabe.... Se o rapaz gostar da moça ele oferece! Porque a tucandeira é a moça.* (Diário de Campo, Ruywi, 2009).

Durante o ritual propriamente dito, ou seja, na segunda etapa, os iniciados introduzem a mão na luva sendo "reintegrados" à comunidade com um novo *status*. Por esse aspecto, podemos concluir que o ritual da tucandeira não se trata propriamente de um ritual masculino. O papel social da mulher é bem definido nas três fases do ritual. Todas podem assistir, mas a participação na dança é permitida apenas as não-casadas. Elas entram na dança junto com outros homens jovens e rapazes, para acompanhar os candidatos à ferrada.

¹⁰ O ritual é dividido em três partes: a preparação que é iniciada dias antes; o ritual propriamente dito, finalmente a reintegração do *status* do iniciado (ALVAREZ, 2005).



Considerações finais

Embora o contato com a sociedade envolvente tenha motivado essa etnia a deslocar-se do seu território tradicional, localizado na região do médio rio Amazonas, entre o estado do Amazonas e a divisa do estado do Pará, sua cultura tradicional é acionada na cidade para a afirmação da identidade étnica. Nesse caso, o ritual da tucandeira é resgatado como parte do patrimônio imaterial da etnia e, dentre os múltiplos sentidos que adquire, demarca as relações sociais e de gênero entre os índios Sateré-Mawé. E o trabalho com o artesanato indígena consiste, atualmente, em uma estratégia econômica importante para a subsistência da comunidade étnica. A venda das peças não consiste tão somente numa estratégia econômica necessária para a subsistência na cidade, mas apresenta-se como elemento de manutenção de uma cultura material diferenciada que surge como um fator de resistência e organização política. Os trançados, as tramas e as sementes trabalhadas apresentam-se como elementos diacríticos de identidade que os diferencia dos demais.

Nesse processo de (re)apropriação territorial, a mulher Sateré-Mawé tem assumido papel preponderante para a subsistência do grupo étnico (inserção no trabalho doméstico, produção e venda do artesanato, ação política frente as associações e conselhos). Se no passado as mulheres foram as primeiras a deslocar-se para as áreas urbanas em busca de melhores condições de subsistência, trabalho, saúde e educação, hoje elas reivindicam o direito à preservação do seu território tradicional, à educação e saúde diferenciadas, tanto para suas comunidades urbanas como para as comunidades de base.

Nesse caso, o trabalho da mulher Sateré-Mawé adquire múltiplos sentidos: a subsistência da comunidade, a afirmação da identidade étnica do grupo, as relações sociais e econômicas com a sociedade envolvente estabelecendo “parcerias” e “alianças” com programas governamentais e não-governamentais, para o fortalecimento das relações no interior da comunidade.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo W. B; SANTOS, Glademir S. [et al]. *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

ALVAREZ, Gabriel O. *O ritual da tucandeira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos*. UNB, 2005. In: Série Antropologia. 368. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Série69empdf> >Acesso: em 30 de março de 2005.

_____, *Pós-dravidiano: parentesco e ritual*. Sistemas de parentesco e rituais de afinidade entre os Sateré-Mawé. In: Série Antropologia. 403. Brasília: UNB. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Série403empdf> >Acesso: em 19 de setembro de 2006.



BERNAL, Roberto J. *Índios Urbanos: processo de reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus*. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / Faculdade Dom Bosco, 2009.

ISA. Instituto Sócioambiental. *Povos Indígenas no Brasil: Sateré-Mawé*. In: ISA, Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://pib.Socioambiental.org/pt/povo/sateré-mawé/1717>. Acesso em: 10 de outubro de 2008.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTRI, 2005.il.

LORENZ, Sônia da S. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. – São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1992. – (Projetos 1).

PEREIRA, Nunes. *Os Índios Maués*. – 2ª ed. rev. Manaus: Editora Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2003 [1954].

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. In. Revista ANTHROLÓGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2): 95 -110 (2003).

SEGATO, Rita L. Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. Série Antropologia. Texto 326 (nova versão). Departamento de sociologia da universidade de Brasília: Brasília: departamento, 2003.

TORRES, Iraildes Caldas. *As novas amazônidas*. – 1ª. Ed. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.