

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PROPESP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
E SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA – PPGSS

**ROTAS CRÍTICAS DAS MULHERES SATERÉ-MAWÉ NO
ENFRENTAMENTO DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA: NOVOS
MARCADORES DE GÊNERO NO CONTEXTO INDÍGENA**

MILENA FERNANDES BARROSO

MANAUS
2011

MILENA FERNANDES BARROSO

**ROTAS CRÍTICAS DAS MULHERES SATERÉ-MAWÉ NO
ENFRENTAMENTO DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA: NOVOS
MARCADORES DE GÊNERO NO CONTEXTO INDÍGENA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Linha de Pesquisa: Questão Social, Políticas Públicas, Trabalho e Direitos Sociais na Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres.

Manaus
2011

MILENA FERNANDES BARROSO

**ROTAS CRÍTICAS DAS MULHERES SATERÉ-MAWÉ NO
ENFRENTAMENTO DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA: NOVOS
MARCADORES DE GÊNERO NO CONTEXTO INDÍGENA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Linha de Pesquisa: Questão Social, Políticas Públicas, Trabalho e Direitos Sociais na Amazônia.

Aprovado em 13 de maio de 2011.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Iraildes Caldas Torres – Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof^a. Dr^a. Cristiane Bonfim Fernandez – Membro
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Roberto Jaramillo Bernal – Membro
Universidade Católica de Pernambuco

*À minha mãe, Toinha, mulher, sábia e guerreira que me ensinou
a ser uma pessoa melhor e a encontrar meu próprio caminho
(em memória).*

AGRADECIMENTOS

A construção desta dissertação não seria possível sem o apoio de pessoas especiais, a quem devo agradecer por esta conquista.

À minha família, sobretudo à minha mãe, pela confiança construída ao longo da vida de que pudemos compartilhar. Ao Thiago, meu irmão, por respeitar minhas escolhas e por, mesmo distante, se fazer presente.

Ao meu companheiro, Lucas Milhomens, pelo amor, cuidado e incentivo incondicional em momentos difíceis nessa caminhada.

À minha família manauara, Andreza e André, pela acolhida quando cheguei a Manaus, pelo incentivo sempre irrestrito e por partilharem comigo sua casa e amizade.

À professora e minha orientadora Iraildes Caldas Torres, que com sua crítica construtiva e competência muito contribuiu na realização deste estudo.

Aos grandes amig@s que tive oportunidade de encontrar em Manaus, Luciana, Ildebrando e Alexandre, pelo apoio e momentos compartilhados ao longo dessa trajetória.

Aos amig@s cearenses, Yanne (amiga de tantas horas) e Luis Fábio, pela leitura e discussão atenciosa dos meus textos, pelas dúvidas e angústias partilhadas, mesmo quando não tinham tempo disponível.

À amiga Valmiene, belo presente do mestrado, pelas sugestões, trocas e apoio em momentos fundamentais dessa trajetória.

As amig@s de militância feminista, Sena, Beth e Cibele, com quem muito aprendi e compartilhei, entre outras coisas, das lutas e resistências das mulheres.

À Jana Carla e ao Jeferson (em memória), indígenas sateré-mawé, pelo acolhimento, confiança e disponibilidade ao longo desse processo.

Às mulheres sateré-mawé que aceitaram fazer parte desta pesquisa, afinal, sem a participação de vocês, este estudo não seria possível.

À guerreira Fátima Guedes, que me proporcionou o contato com as mulheres indígenas em Parintins, e a todas as mulheres da Articulação Parintins Cidadã, pelo acolhimento e respeito manifestado em minha chegada a Parintins.

Às professoras dra. Heloísa Helena e dra. Maria Helena Ortolan, por terem contribuído com este trabalho durante a banca de qualificação do projeto de dissertação.

À professora Cristiane Bonfim Fernandez, pelas importantes contribuições realizadas ao projeto durante o seminário de pesquisa e por aceitar participar da banca examinadora da dissertação.

Ao professor Roberto Jaramillo Bernal, por aceitar de pronto participar da banca examinadora final.

Aos colegas Celso e Celismar, que contribuíram para a realização e a agilidade da conclusão desse processo.

A tod@s que de maneira direta e indireta contribuíram para a realização deste trabalho, meus sinceros agradecimentos.

*Que faço com a minha cara de índia?
E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?*

*Que faço com a minha cara de índia?
E meus espíritos
E minha força
E meu Tupã
E meus círculos?*

*Que faço com a minha cara de índia?
E meu Toré
E meu sagrado
E meus cabôcos
E minha Terra*

*Que faço com a minha cara de índia?
E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?*

*Brasil, o que faço com a minha cara de índia?
Eu sou história
Eu sou cunhã
Barriga brasileira
(Eliane Potiguara)*

RESUMO

Esta pesquisa assumiu o propósito de identificar o significado e os tipos de violência cometidos contra mulheres no contexto indígena, situando a trajetória das mulheres sateré-mawé que vivem ou vivenciaram situações de violência doméstica. A violência contra as mulheres indígenas tem se configurado como uma expressão da questão social de extrema gravidade, a ponto de as mulheres engendrem estratégias para seu enfrentamento. As mortes e agressões contra as mulheres impulsionaram a articulação do movimento indígena em torno da temática de gênero, apresentando-se, atualmente, como uma das principais pautas e preocupações do movimento de mulheres indígenas. A ausência de estudos, principalmente no âmbito local, que contemplassem de forma sistemática as ações empreendidas pelas mulheres indígenas no rompimento do silêncio frente às relações de violência consideradas domésticas foi um dos motivos que nos levaram a pesquisar a temática. A pesquisa assumiu a perspectiva das abordagens qualitativas sem excluir os aspectos quantitativos, utilizando a técnica de entrevista semiestruturada dirigida a grupos focais, além das narrativas de histórias de vida. A pesquisa mostra que a violência doméstica tem trazido sofrimento e restrições para as mulheres sateré-mawé, detectando o que é violência na concepção delas e quais são as interferências desse fenômeno na vida dessas mulheres e de suas comunidades. Constatou-se, também, o distanciamento entre os aparatos jurídicos institucionais atuais e as mulheres indígenas sateré-mawé. As respostas encontradas pelas mulheres indígenas para lidar e/ou romper com a violência têm se pautado em estratégias e ferramentas locais, como é o caso da criação da polícia indígena sateré-mawé. Essa estratégia tem sido o principal caminho legitimado pela etnia para a resolução dos casos de violência contra as mulheres nas aldeias.

Palavras-chave: Violência doméstica; mulher indígena; sateré-mawé.

ABSTRACT

This study assumed the purpose of identifying the meaning and types of violence against women in the indigenous context, locating the trajectory of women sateré-mawé who live or have experienced domestic violence. Violence against indigenous women are characterized as an expression of social issue is extremely serious enough to engender the women strategies for coping. The killings and assaults against women drove the articulation of the indigenous movement around the theme of gender, presenting himself now as one of the main agendas and concerns of indigenous women's movement. The lack of studies, mainly at the local, that address systematically the actions taken by Indigenous women in breaking the silence in the face of relationships considered as domestic violence was one of the reasons that led us to investigate the issue. The research took the perspective of qualitative approaches without excluding the quantitative aspects, using the technique of semi-structured interview aimed at focus groups, in addition to the narratives of life histories. Research shows that domestic violence has brought suffering and restrictions for women sateré-mawé, detecting what violence is in designing them and what are the interference of this phenomenon in the lives of these women and their communities. It was noted, too, the distance between the current institutional and legal changes that indigenous women sateré-mawé. The answers found by Indigenous women to deal with and/or disrupt with violence has been based on local strategies and tools, such as the creation of the indian police sateré-mawé. This strategy has been the main way legitimized by ethnic group for the resolution of cases of violence against women in the villages.

Keywords: Domestic Violence, Indigenous Women, Sateré-Mawé.

LISTA DE MAPAS, FOTOS E TABELAS

Mapa 1 – Mapa da área indígena dos rios Andirá e Uaicurapá

Foto 1 – Residências em Molongotuba

Foto 2 – Cozinha de uma família e o barracão na comunidade de Molongotuba.

Foto 3 – Criança e mulher sateré-mawé fazendo uso do guaraná.

Foto 4 – Mulheres sateré-mawé trabalhando na preparação da farinha.

Foto 5 – Imagens do grupo com mulheres em Molongotuba (Grupo focal, 2010).

Foto 6 – Ilustração de uma situação de violência contra a mulher na comunidade (Grupo Focal, 2010).

Foto 7 – Ilustração de uma situação de violência física contra a mulher na comunidade (Grupo focal, 2010).

Foto 8 – Viagem ao campo

Foto 9 – A beleza do Rio Andirá

Foto 10 – Sorrisos sateré-mawé

Foto 11 – Família sateré-mawé

Tabela 1 – Povos sateré-mawé segundo o quadro de residência e sexo, 2002-2003.

Tabela 2 – Crimes x punição em Molongotuba

LISTA DE ABREVIATURAS

- Amism** – Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé
- Casai** – Casa de Saúde Indígena
- Cedaw** – Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher
- CNPI** – Comissão Nacional de Política Indigenista
- Coiab** – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
- Funai** – Fundação Nacional do Índio
- Deam** – Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher
- Funasa** – Fundação Nacional de Saúde
- IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- Inesc** – Instituto de Estudos e Pesquisas Socioeconômicos
- OEA** – Organização dos Estados Americanos
- PNAD** – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
- Ufam** – Universidade Federal do Amazonas
- Unifem** – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher
- UNFPA** – Fundo de População das Nações Unidas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – O CONTEXTO INDÍGENA SATERÉ-MAWÉ: HISTÓRIA, CULTURA E TRADIÇÃO	22
1.1 O contexto da pesquisa: história e cultura sateré-mawé	22
1.2 Conhecendo o campo e os sujeitos do estudo	29
1.3 Comunidade de Molongotuba: simbolismos e tradições	34
CAPÍTULO 2 – GÊNERO, VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES E CRIME: PERCEPÇÕES NA COMUNIDADE MOLONGOTUBA	48
2.1 A perspectiva de gênero em povos indígenas: trilhas possíveis	48
2.2 A violência contra a mulher no contexto indígena: uma busca pelo reconhecimento	55
2.3 As percepções da violência e da violência contra a mulher na comunidade Molongotuba	61
CAPÍTULO 3 – NORMALIZAÇÃO, CONTROLE SOCIAL E PUNIÇÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO CONTEXTO SATERÉ-MAWÉ	73
3.1 As experiências de violência doméstica: a fala das mulheres	73
3.2 O enfrentamento da violência contra as mulheres indígenas na aldeia: em busca de uma normalização	88
3.3 Dificuldades e possibilidades do pluralismo jurídico no campo da violência contra as mulheres indígenas	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	119
ANEXOS	127

INTRODUÇÃO

Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou sabe. Perigo de mexer no que está oculto – e o mundo vazio não está à-toa, está oculto em suas raízes submersas em profundidade do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. Neste vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue. Sou escritora que tem medo da cilada das palavras: as palavras que digo escondem outras – quais? Talvez as diga. Escrever é uma pedra lançada no fundo do poço.

(Clarice Lispector)

Clarice é perfeita ao elencar o desafio – ao mesmo tempo estimulante, prazeroso e enigmático – de escrever. É preciso extrair da alma o nutriente mais íntimo para esculpir palavras com significados relevantes. Essa é nossa intenção neste trabalho.

Em 2009, Patrícia, uma criança sateré-mawé, residente em Molongotuba, uma das comunidades do Rio Andirá, foi brutalmente assassinada pelo seu pai, também indígena. Patrícia foi estuprada, estrangulada e escondida em um buraco de tatu nos arredores da aldeia. O ciúme do pai era evidente aos parentes mais próximos. Contudo, o fato de Patrícia residir numa localidade afastada da comunidade agravava a situação, e a criança sofreu calada. O pai da menina foi preso após alguns dias do crime, mas logo foi solto. A comunidade Molongotuba hoje luta por justiça e contra a impunidade. Esse tipo de crime, para os Sateré-Mawé, não tem perdão.

O caso de Patrícia é um exemplo de como as crianças e mulheres indígenas sateré-mawé vivenciam as situações de violência. Quase sempre sofrem sozinhas e em silêncio. Suas histórias só conseguem visibilidade quando chegam a violar o direito à vida, como ocorreu nesse caso. Pensar sobre os significados desse silêncio é um dos desafios de nossa pesquisa, pois entendemos que ele faz parte de um complexo relacional significativo para a manutenção de um contrato de convivência saudável no contexto indígena. Desenvolvemos nosso estudo com o intuito de problematizar essa questão e acolher as narrativas das mulheres sateré-mawé em situação de violência.

Paralelo ao silêncio em relação à violência contra as mulheres no contexto indígena, tem se configurado como uma expressão da questão social de extrema gravidade, a ponto de as mulheres engendrem estratégias de mobilização para reivindicação do reconhecimento dos seus direitos. Nesse complexo em que a violência contra as mulheres indígenas tem se configurando como uma importante questão social, sobretudo no que tange ao campo da violência doméstica e suas significações atuais, é que elaboramos/construímos esta dissertação.

É importante ressaltarmos que, segundo levantamento da Sociedade Mundial de Vitimologia, que pesquisou casos de violência doméstica entre 138 mil mulheres de 54 países, 23% das mulheres brasileiras estão sujeitas à violência doméstica. De acordo com pesquisa do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), 300 mil mulheres sofrem violência por parte dos maridos ou companheiros por ano no Brasil (ONU, 2008)¹. Segundo constatou também uma pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), uma em cada quatro mulheres foi agredida fisicamente pelo cônjuge ou ex-cônjuge entre setembro de 2008 e setembro de 2009. Do total de mulheres agredidas, 280 mil (25,9%) foram vítimas de seus companheiros. O levantamento foi realizado com base em dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNDA) de 2009 e verifica também que 32,4% das mulheres foram agredidas por pessoas conhecidas².

Apesar de os estudos revelarem a violência contra a mulher como um problema vivenciado pelas mulheres indígenas, não se tem dados quantitativos sobre esse fenômeno. Trata-se de um tema que não tem visibilidade nem nos institutos de pesquisa nem na ciência. Os registros, em sua maioria, são pontuais e relacionam-se às denúncias realizadas pelas mulheres indígenas em eventos e encontros.

Não obstante, as mortes e agressões contra as mulheres impulsionaram a articulação do movimento indígena em torno da temática de gênero, apresentando-se, atualmente, como uma das principais pautas e preocupações do movimento de mulheres indígenas. A ausência de estudos, principalmente no âmbito local, que contemplassem de forma sistemática as ações empreendidas pelas mulheres indígenas no rompimento do silêncio frente às relações de violência consideradas domésticas foi um dos motivos que nos levou a pesquisar a temática.

A pesquisa que resulta na dissertação ora apresentada está, também, associada aos nossos estudos na temática de gênero, a qual compõe nossa área de interesse desde o processo de graduação como aluna do curso de serviço social e bolsista de iniciação científica na Universidade Estadual do Ceará. Gênero e violência estão relacionados também à nossa experiência como militante feminista e posteriormente como coordenadora do serviço da casa-abrigo para mulheres vítimas de violência doméstica no município de Fortaleza, onde permanecemos até maio de 2008. Essa experiência nos motivou a retomar os estudos e a buscar aprofundar os conhecimentos nessa temática.

¹ Disponível em: <<http://www.clubesat.com/noticias/onu-divulga-dados-sobre-violencia-domestica-no-brasil-772.html>> Acesso em: 10 maio 2009.

² Disponível em: <www.ecodebate.com.br/2010/12/16/ibge-uma-em-cada-quatro-brasileiras-ja-foi-agredida-pelo-companheiro-ou-ex-companheiro/> Acesso em: 15 dez. 2010.

Encontrar o caminho mais acertado para se chegar ao objeto de estudo é uma tarefa difícil, que exige atenção e cuidado. Se, para Bourdieu (2001), a construção do objeto não se dá de uma só vez, sendo necessárias aproximações diversas, reflexões, construções e reconstruções, o mesmo ocorre com a pesquisa que, por sua vez, exige também uma atitude de pensar reflexivamente sobre o seu próprio fazer. Podemos dizer que foi num processo de idas, vindas e descobertas que ocorreu a construção do objeto de estudo aqui apresentado.

Em um primeiro momento, ao elaborar o projeto de pesquisa para concorrer à seleção do Mestrado em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, na Universidade Federal do Amazonas, nosso interesse concentrava-se em torno das discussões sobre a violência doméstica contra a mulher em Manaus. Com o aprofundamento das disciplinas cursadas ao longo do mestrado, somado à residência no município de Parintins, onde exerço o cargo de docente do curso de serviço social da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), e com a participação no I Encontro de Estudos sobre as Mulheres da Floresta (Emflor), realizado em 2009 na Ufam, redefinimos nosso campo de pesquisa.

Nesse evento tivemos a oportunidade de nos aproximar da realidade indígena no Amazonas, o que foi determinante para redirecionar nosso objeto de estudo, voltado, agora, para as mulheres indígenas. O objetivo inicial consistia em situar a trajetória de mulheres sateré-mawé que vivem ou vivenciaram situações de violência doméstica, a partir da sequência de suas ações e das respostas encontradas na busca de soluções para o enfrentamento da violência no município de Parintins. Atendendo à sugestão das mulheres lideranças indígenas do Rio Andirá, ampliamos o lócus da pesquisa para a comunidade Molongotuba, localizada na área rural do município de Barreirinha, também no Amazonas.

Outros objetivos foram construídos ao longo da pesquisa, entre os quais destacamos: perceber em que sentido a perspectiva de gênero aparece imiscuída à cultura indígena na Amazônia, dando destaque às mulheres sateré-mawé; identificar o significado da violência doméstica e os tipos de violência contra as mulheres sateré-mawé, apontando os caminhos percorridos por elas no processo de enfrentamento e superação da violência a que foram submetidas; e reconstruir trajetórias de vida de mulheres sateré-mawé, evidenciando situações de violência doméstica vividas por elas e as respostas sociais que fizeram/ fazem parte do processo de construção das rotas críticas dessas mulheres.

O fato de termos escolhido o tema da violência contra as mulheres sateré-mawé implicou para nós grandes desafios. Primeiro, o desafio de nos aproximarmos das questões indígenas, realidade até então desconhecida; segundo, o desafio de tentarmos compreender a violência contra as mulheres num universo permeado de significações que se entrelaçam às

relações sociais próprias da etnia sateré-mawé. Não é o nosso propósito tratar a violência doméstica indígena como um fenômeno social genérico, inserido no contexto ocidental da violência contra a mulher, mas como um fenômeno social que comporta múltiplas significações.

No caminho metodológico, tivemos como inspiração a investigação desenvolvida pela Organização Pan-Americana de Saúde, “*La Ruta Critica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar*” (DINIZ, 2007; MENEGHEL, 2007). De acordo com essas pesquisadoras, a proposta de estudos baseados nas *rotas críticas* assenta-se na concepção de que as mulheres são parte ativa/protagonistas do processo de investigação.

O trabalho de campo foi realizado junto aos índios e índias da etnia sateré-mawé, especificamente os que residem nos municípios de Barreirinha³ e Parintins⁴. Assumi a perspectiva das abordagens qualitativas sem excluir os aspectos quantitativos, com o uso da técnica de entrevista semiestruturada e captação de narrativas com utilização autorizada de gravador. Nessa etapa, a expectativa que nos guiava era de chegar o mais perto possível das histórias de violência doméstica vivenciadas pelas mulheres indígenas. Optamos por privilegiar o discurso e a experiência feminina por razões que dizem respeito ao objeto em si e a nós na condição de pesquisadoras.

Buscamos, ao longo da pesquisa, entender que as categorias que permeiam o imaginário do militante, apesar de ajudarem a construir o problema, devem ser relativizadas de forma reflexiva para uma compreensão do problema numa perspectiva científico-social. Isso significa que os juízos de valor que fazem parte do processo de imersão do militante devem ser considerados, mas a compreensão do universo pesquisado tem de ponderar os juízos de valor como problemas sócio-históricos que fazem parte do mundo social, sem que o pesquisador faça deles verdades que devem ser afirmadas politicamente. Esse cuidado fez parte de todo o processo de coleta e sistematização dos dados.

O roteiro das entrevistas foi composto de questões abertas, cujas falas foram gravadas, depois transcritas e em alguns casos traduzidas. A amostra empírica foi composta de dez sujeitos, entre mulheres e homens. Entrevistamos oito mulheres de acordo com os seguintes

³ Barreirinha, com uma população estimada em 28.162 habitantes, é considerada um município de pequeno porte, mas concentra a maior população indígena do Baixo Amazonas. São 4.996 indígenas divididos em 50 aldeias; destes, 2.549 são do sexo masculino e 2.447 são do sexo feminino (FUNASA, 2010), todos da etnia sateré-mawé.

⁴ Parintins é a segunda maior cidade do Estado do Amazonas, com uma população estimada em 107.250 mil habitantes (IBGE, 2000). De acordo com dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA, 2010), o município conta hoje com uma população de 622 indígenas, sendo que 327 são do sexo masculino e 295 são do sexo feminino. Desses, 100% são índios sateré-mawé. Em Parintins concentra-se a organização política dos Sateré-Mawé na região.

critérios: ter vivenciado alguma situação de violência doméstica e ter autoidentificação como indígena da etnia sateré-mawé. Não fizemos restrição de idade, como havíamos previsto inicialmente, pois a noção de mulher adulta entre as mulheres sateré-mawé difere dos parâmetros jurídico-legais da sociedade nacional. Entre os Sateré-Mawé, as mulheres são consideradas adultas após a menarca, que geralmente ocorre por volta dos 12 anos, e culmina com o ritual de passagem da infância para a idade adulta, nomeado de *ritual da moça nova*. Ouvimos também dois homens, sendo um tuxaua da comunidade Molongotuba e outro liderança e policial indígena da mesma comunidade.

Além das entrevistas, também tivemos como aporte metodológico a realização de três grupos focais: um realizado com homens e mulheres, um grupo só com mulheres e um grupo com as lideranças da comunidade – neste último participaram o tuxaua da comunidade, a equipe de polícia indígena sateré-mawé, alguns professores e o agente de saúde indígena. Os três grupos tiveram como tema central a violência contra a mulher na aldeia e foram todos realizados em Molongotuba. Os grupos não tinham sido previstos no início da pesquisa; porém, a demanda da comunidade em expressar coletivamente suas angústias em torno da violência nos fez adotar essa ferramenta como mais uma técnica importante de aproximação com a comunidade e apreensão das narrativas. De acordo com Gondim (2002), a combinação de resultados das entrevistas com os resultados dos grupos focais é importante, porque facilita a avaliação do confronto de opiniões, já que se tem maior clareza do que as pessoas isoladamente pensam sobre um tema específico.

Nossa experiência profissional e militante como educadora e facilitadora de grupos de discussão e rodas de conversa foi, certamente, de grande subsídio na condução dos grupos. A pesquisa de campo ocorreu em um período de oito meses, de abril a dezembro de 2010, dividido em quatro momentos. O primeiro momento, em abril, aconteceu em Parintins com a aproximação aos sujeitos da pesquisa, o que foi possibilitado pelo movimento de mulheres de Parintins, conhecido como Articulação Parintins Cidadã, do qual fazem parte as mulheres sateré-mawé. Importante registrar que tem sido através das organizações de mulheres indígenas que a questão da violência contra a mulher vem encontrando visibilidade e repercussão social, extrapolando o espaço privado, constituindo-se, assim, uma das bandeiras de luta desse movimento.

Nesse primeiro momento, participamos de algumas reuniões da Articulação Parintins Cidadã e de atividades propostas pelo movimento. Foi um momento importante para a realização da pesquisa e decisivo no estabelecimento de vínculos de confiança entre nós e os possíveis interlocutores da pesquisa.

Nosso contato com as mulheres sateré-mawé também foi intermediado por algumas lideranças indígenas, homens e mulheres da Casa do Índio Sateré-Mawé. Trata-se de um espaço que reúne indígenas na cidade de Parintins, ora de forma transitória, ora abrigando os alunos indígenas que saem de suas comunidades para continuar os estudos na cidade. Concordamos com Soriano (2004, p. 68) ao afirmar que as lideranças são fontes-chave para a coleta de informações relevantes sobre o problema a ser estudado. O objetivo desse contato, ainda de acordo com o autor, visa ao conhecimento e à compreensão mais ampla da problemática pesquisada, ao mesmo tempo em que possibilita-nos o contato com os sujeitos da pesquisa.

O segundo momento da pesquisa limitou-se a um período de uma semana e refere-se ao trabalho de campo realizado em Molongotuba em maio de 2010. Nossa ida para a comunidade foi possibilitada por uma família sateré-mawé residente em Parintins que participava das reuniões da Articulação Parintins Cidadã. A apresentação que fizemos dos objetivos da pesquisa culminou com o anseio da comunidade em falar sobre as situações de violência que vivenciavam. Em menos de duas semanas, estávamos (eu e algumas lideranças da Casa do Índio Sateré-Mawé) organizando a ida para a comunidade.

Após essa etapa do trabalho, só retomamos a pesquisa de campo em agosto, em virtude do período necessário à elaboração do material para qualificação do mestrado.

Em agosto, setembro e outubro, concomitante à realização de um projeto de extensão (parte das nossas atividades de docência na universidade), deu-se o terceiro momento da pesquisa de campo, em Parintins. O trabalho nesse momento foi principalmente de observação. Participava das oficinas sobre direitos e saúde ministradas pelas discentes do curso de serviço social na Casa de Saúde Indígena de Parintins (Casai) e na Casa do Índio Sateré-Mawé.

Nesse período também programávamos um retorno à comunidade indígena, o que foi impossibilitado pela seca ocorrida no Rio Amazonas. Poucos barcos se arriscavam a fazer a travessia, afinal, eram escassos e estreitos os caminhos para a navegação. Para se chegar à comunidade, era preciso ainda trafegar um grande percurso a pé. De todo modo, ficou o aprendizado: na Amazônia, como já dizia Leandro Tocantins (2000), é o rio que comanda a vida.

A impossibilidade do retorno, porém, não inviabilizou a pesquisa. Demos continuidade às entrevistas com as mulheres que estavam de passagem em Parintins. Algumas entrevistas que deveriam acontecer individualmente ocorreram de forma coletiva. Por três

vezes agendamos a realização de entrevistas individuais e encontrava as mulheres reunidas à nossa espera para compartilhar suas experiências e histórias de vida.

Os últimos dois meses da pesquisa de campo (novembro e dezembro de 2010) foram também momentos de convivência com as nossas interlocutoras, principalmente com Uirapuru⁵, indígena da família que possibilitou nossa ida a Molongotuba. Nós a acompanhamos várias vezes em seus afazeres e em atividades junto aos seus parentes, como, por exemplo, no velório e enterro de seu esposo, no acampamento que fizeram na Funasa, nas reuniões de organização do encontro das mulheres indígenas, entre outros. A nossa presença nesses acontecimentos foi importante no processo de conhecimento sobre a vida do povo sateré-mawé.

Conhecer a realidade do outro é um primeiro momento que não se encerra em si mesmo, podendo a partir daí serem geradas outras formas de intercâmbio relacionadas aos esquemas de reciprocidade criados pelos compromissos, afetos e afinidades estabelecidas pelo contato entre o pesquisador e seus interlocutores.

Outro ponto importante da pesquisa refere-se à língua. Em muitos momentos, principalmente nas reuniões dos grupos, a linguagem falada era na língua sateré-mawé. Nesses casos, para a tradução das entrevistas e narrativas realizadas em sateré-mawé, contamos também com o apoio de Uirapuru e de Augusto Sateré (liderança indígena de Molongotuba), a quem recorriamos sempre que tínhamos alguma dúvida conceitual. Nessa direção, buscamos respeitar as histórias vividas pelas mulheres que aceitaram fazer parte da pesquisa, com a garantia da confidencialidade e segurança das informações.

A última fase da pesquisa está circunscrita à elaboração da dissertação. O trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, problematizamos a questão indígena na Amazônia e analisamos o contexto sociocultural dos Sateré-Mawé. Expusemos também o percurso da pesquisa à luz da noção de uma etnografia de campo, os passos dados em direção à apropriação do objeto de estudo, as idas e vindas da vida diária na comunidade indígena, dentre outras questões.

No segundo capítulo, colocamos em relevo as possibilidades de utilização do conceito de gênero para analisar as relações entre homens e mulheres no contexto indígena. Enveredamos pela discussão central do nosso estudo, que é a questão da violência contra a mulher no contexto indígena. Desenvolvemos a discussão do tema a partir da luta das

⁵ É a forma nominal que ela escolheu para ser citada na pesquisa.

mulheres indígenas, pelo reconhecimento delas como sujeitos políticos, momento em que nos debruçamos sobre a análise das percepções da violência por parte das mulheres indígenas.

O terceiro capítulo traz a reconstituição da história de violência de três de nossas entrevistadas, na tentativa de capturarmos os fatores que atuam como facilitadores e dificultadores no enfrentamento da violência, apresentando as decisões e ações empreendidas pelas mulheres em situação de violência doméstica, apontando as respostas encontradas no âmbito familiar e comunitário para conter os casos de violência. Ainda nesse capítulo apresentamos as formas de enfrentamento à violência contra as mulheres indígenas, a partir de uma incursão nas estratégias jurídicas não oficiais, criadas pelos indígenas para a resolução dos conflitos. Travamos uma discussão sobre o pluralismo jurídico a partir da análise da viabilidade da Lei 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, nos casos de violência contra as mulheres indígenas. Apesar dessa reflexão, apontamos no estudo a limitação da estrutura normativa do moderno direito positivo estatal. No contexto indígena, a estrutura normativa oficial atual é impotente e não atende às necessidades e demandas dos povos indígenas, o que exige a criação de novas maneiras de produção e aplicação da justiça, como é o caso da polícia indígena sateré-mawé.

Os desenhos ao longo da dissertação foram elaborados nos grupos realizados com os indígenas, por ocasião da pesquisa de campo. As imagens retratam a forma pela qual os indígenas sateré-mawé percebem a violência contra a mulher e como expressam seus sentimentos e memórias (principalmente as mulheres) de suas trajetórias de vida, também marcada por violências.

Para o serviço social, pesquisar temas como a violência contra a mulher é considerar que a questão social não pode mais ser tomada como objeto profissional a partir de uma única concepção, pois, como diz Faleiros (1999, p. 40), na atual conjuntura, os enfrentamentos de interesses, grupos e projetos estão sendo vistos num processo complexo de relações de classe, gênero, raça, etnia, cultura, religiões, parentescos, trazendo à discussão as mediações da subjetividade e que não se resumem *tout court* à noção de questão social, ou seja, estão em jogo novas configurações de relações sociais.

A violência contra a mulher também é um objeto de intervenção profissional do assistente social sobre o qual ele deverá formular um conjunto de reflexões e de proposições para a intervenção. Ampliar o olhar para a subjetividade intercultural de problemas que afetam a vida e a saúde das minorias sociais implica, ao serviço social, abrir-se às outras perspectivas de análises construídas no processo contemporâneo das mudanças sociais, históricas, culturais e epistemológicas.

Trata-se de uma pesquisa que poderá constituir-se em um documento para subsidiar e contribuir para a elaboração de políticas públicas, pensadas pelas mulheres indígenas a partir das suas necessidades individuais e coletivas.

CAPÍTULO I – O CONTEXTO INDÍGENA SATERÉ-MAWÉ: HISTÓRIA, CULTURA E TRADIÇÃO

*Sou igara nessas águas/Sou a seiva dessas matas/E o ruflar das asas de um beija-flor/Eu vivia em plena harmonia com a natureza/Mas um triste dia o kariwa invasor/No meu solo sagrado pisou/Desbotando o verde das florestas/Garimpando o leito desses rios/Já são cinco séculos de exploração/Mas a resistência ainda pulsa no meu coração/Na cerâmica Marajoara, no remo Sateré.../Canta índio do Brasil.
(Trecho da canção Índio do Brasil, de Demétrio Haidos e Geandro Pantoja)*

1.1. O contexto da pesquisa: história e cultura sateré-mawé

Há, no território brasileiro, em áreas rurais e urbanas, mais de 200 povos indígenas que falam aproximadamente 180 línguas, apresentando diferentes características sociais e culturais, trajetórias históricas, econômicas e políticas (PAGLIARO, 2005). Esse mesmo autor informa que a Amazônia abriga uma diversidade cultural expressiva. São cerca de 22 milhões de pessoas, incluindo 220 mil indígenas de 180 etnias distintas, além de comunidades tradicionais, ribeirinhos, extrativistas e quilombolas. Trata-se de uma sociobiodiversidade de grande monta abrigada pelo ecossistema amazônico.

Para Cunha (2009), não é por acaso que o grande contingente populacional indígena localiza-se na Amazônia. Para a autora, isso se justifica pela simples razão de que nos séculos passados grande parte da região ficou à margem dos surtos econômicos. Comenta ainda que

Onde houve borracha, por exemplo, no Acre, as populações e as terras indígenas foram duramente atingidas e a maior parte dos sobreviventes dos grupos pano do Brasil hoje estão em território peruano. Quanto aos Yanomami, habitam terras altas que até recentemente não interessavam a ninguém. As populações indígenas encontram-se hoje onde a predação e a espoliação permitiram que ficassem (CUNHA, 2009, p. 263).

Pode-se afirmar, a partir de Cunha (2009), que no século XVIII encontravam-se nas missões do Baixo Amazonas índios de 30 e 40 nações diversas, sendo que alguns grupos apenas foram mantidos nos seus lugares de origem para que atestassem e defendessem os limites da colonização portuguesa: foram eles os responsáveis pelas fronteiras atuais da Amazônia em suas regiões.

Os índios “eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir” (CUNHA, 2009, p. 261). Nos dias atuais, são os “heróis da natureza”, os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional da Amazônia.

A questão indígena está posta e, como sugere Cunha (2009), eivada de semelhantes reificações. Lasmar (2005, p. 41), ao se referir ao processo de dominação vivenciado pelos povos do Uaupés, adverte para o fato de que os momentos marcados pela ingerência mais agressiva do colonizador ressoam na experiência social dos índios hoje. Qualquer trabalho imbuído da esperança de compreender as etnias indígenas precisa estar atento, antes de tudo, à forma como eles se organizam social e simbolicamente. Ou seja, qualquer generalização poderá ser enganosa.

Dito isso, optamos por localizar as especificidades sócio-históricas e culturais dos povos sateré-mawé, no sentido de construirmos interpretações e análises articuladas aos significados socioculturais que estruturam essa etnia, da mesma forma que a diferencia no quadro das outras diversas etnias localizadas na Amazônia.

Convém também esclarecer o que estamos denominando de povos indígenas, uma vez que se trata de um conceito que traz significações importantes a serem consideradas do ponto de vista ideocultural. Almeida (2008) nos convida a pensar em novos instrumentos que sejam capazes de romper simultaneamente com a dimensão de conhecimento que leva a ver simplesmente a ideia de população tradicional⁶. Ao se referir aos indígenas, o autor chama atenção para o conceito de tradicional, que está vinculado ao biologismo como uma ideia de que o tradicional se prende ao quadro natural. Ao se pensar o tradicional, imagina-se o mundo rural, cria-se um dualismo rural-urbano, jogando tudo para o quadro natural. Aqui consiste, também, a crítica de Torres (2005), que desnuda a ideia indo-européia que vê o índio como um “duende imiscuído na natureza”, ou seja, embora o índio não se separe da floresta porque vive uma relação entrelaçada a ela, ele não sucumbe nela de forma imanente e hibernada.

Tal esclarecimento se faz necessário, pois partimos do entendimento de que “ser ou não ser índio” não diz respeito à identificação biológica e muito menos jurídica, mas a um autorreconhecimento da identidade ética, que não é natural, e sim construída nos processos de sociabilidades ligados tanto às culturas indígenas como às estratégias sociais e políticas em contextos urbanos. É o que diz Viveiros de Castro (s/d, p. 2):

⁶ Para Almeida (2008), o termo “população” está vinculado ao natural e atribui aos povos e às regiões características fixas, como ocorre com Tocantins, Maranhão e Piauí. Cita como exemplo a imagem de uma mulher trabalhadora rural, quebradeira de coco-babaçu, que é vista vinculada à árvore que dá o fruto, fonte de seu trabalho. Nessa perspectiva, na região Sul, seria o gaúcho com suas vestimentas e hábitos típicos. No biologismo, essas figuras estão amarradas à natureza. O seringueiro não se separa da árvore. A quebradeira não se separa da palmeira. O índio não se separa da floresta. O advento das identidades coletivas, principalmente nos anos de 1980, promoveu uma ruptura entre o homem e a natureza. Os agentes sociais passam a ter uma existência política separada da natureza. Essa separação do quadro natural é uma ruptura com o biologismo. Ou seja, no plano do conhecimento, a intenção é de romper com o biologismo vinculado à ideia positivista de que tudo aquilo que se pode provar está inserido no campo das evidências.

Índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de 'estado de espírito'. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de 'diferença' anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade.

Para esse autor, ninguém tem o direito de dizer quem é ou quem não é índio, se não se diz (porque é) índio ele próprio. Vem somar a isso a autodeterminação das comunidades indígenas, aqui entendidas como comunidades fundadas em relações de parentesco ou vizinhança, e que mantém laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. As relações de parentesco e de vizinhança defendidas pelo autor incluem laços variados e, sobretudo, se definem em termos da atualização dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão. Não se restringe a uma ligação biológica, mas ao aspecto político de pertencimento identitário.

Castro (s/d) traz uma contribuição fundamental nessa discussão quando expõe que não podemos fugir das dimensões históricas, culturais e sociopolíticas. A situação atual dos povos indígenas, a questão indígena como se coloca nos dias de hoje, traz determinações importantes do processo de colonização, tais como as migrações forçadas, descimentos, reduções, aldeamentos e demais medidas de assimilação, oclusão e repressão étnicas⁷.

Com os Sateré-Mawé, povo indígena da Amazônia brasileira, não ocorreu diferente. O contato com o branco, em certos períodos históricos, resultou na exposição dos índios saterémawé a processos de dominação, deslocamentos forçados, perdas demográficas e esgarçamento das redes de relação social. Pereira (2003), em seu importante estudo sobre os Maués, faz referência às expedições punitivas organizadas pelos colonizadores portugueses contra os índios Maués, em virtude da reação desses índios ao processo de dominação. De acordo com o autor,

As expedições punitivas que os lusos organizaram contra esses lavradores pacíficos, mas ativos, laboriosos, mas destemidos, teriam sido impostas por sua insubordinação contra as autoridades civis lusas, contra os traficantes cúpidos, na busca das drogas, das especiarias dos sertões amazônicos, dentre as quais o guaraná seria a mais cobiçada (PEREIRA, 2003, p. 42).

⁷ Mais informações sobre essa questão, consultar artigo de Castro (s/d). Disponível em: http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. Acesso em: 18 maio 2010.

Segundo Lorenz (1992), o primeiro contato dos índios sateré-mawé com os brancos data de 1669, com a fundação de missão jesuíta na Ilha Tupinambarana, atual Parintins. As guerras com os Munduruku e Parintintin e o contato com os portugueses foram responsáveis pela perda de grande parte do território original desse povo. É o que registra Teixeira (2005, p. 142), quando afirma que desde o século XVIII o território dos Sateré-Mawé vem sendo reduzido:

Essa redução se deu a partir das tropas de resgate que penetraram grandes áreas da Amazônia; da implantação de missões jesuítas e carmelitas ao longo dos principais rios amazônicos; da busca desenfreada das drogas do sertão; com a exploração da borracha durante o século XIX e início do XX; e, por fim, da expansão econômica das cidades de Maués, Barreirinha, Parintins e Itaituba para o interior dos municípios, alocando fazendas, extraindo pau-rosa, abrindo garimpos, dominando a economia indígena através de regatões. As cidades de Maués, Parintins e Itaituba, inclusive, foram fundadas sobre restos de malocas dos Sateré-Mawé.

Os Sateré-Mawé habitam hoje uma área de 788.528 hectares, na terra indígena Andirá-Marau. São conhecidos regionalmente como Maués, no entanto, autodenominam-se Sateré-Mawé, sendo que “sateré” quer dizer lagarta de fogo⁸ e “mawé” significa papagaio inteligente e curioso.

A historiografia nos informa que a origem dos Sateré-Mawé remonta ao povo Tupinambá. Nimuendajú (PEREIRA, 2003) foi um dos primeiros a classificar a língua sateré como pertencente ao tronco tupi. Para Bernal (2005), os povos Tupinambá estabelecidos entre a região do Rio Tapajós e a do Rio Madeira faziam parte de uma corrente migratória que, partindo das regiões da costa dos estados de Pernambuco, Paraíba, Maranhão e Pará, tinham subido o Rio Amazonas escapando da dominação portuguesa até chegar à proximidade dos estabelecimentos espanhóis situados em terras que pertencem atualmente à Bolívia. Para o autor, pode ter sido uma “média de 60 mil indígenas que subiram o Rio Amazonas em busca da ‘terra sem males’ para chegar até as regiões onde moram hoje” (BERNAL, 2005, p. 75).

A história também registra que os Tupinambá eram os únicos capazes de falar a língua geral na região, razão pela qual assumiram um papel fundamental como intermediários entre colonizadores e populações regionais. A dominação tupinambá na região assinalada, de acordo com Bernal (2005, p. 76), determinou a tupinização na região pelo número de migrantes, pela grande mobilidade dos grupos situados na área interfluvial entre os rios Madeira e Tapajós e pela forte influência das características socioculturais dos imigrantes nas populações da região.

⁸ Nome do clã mais nobre, considerado no passado como o clã dos tuxauas: chefes de tribo.

Poder-se-ia dizer que entre as características dos Tupi está seu caráter guerreiro, em que a figura do pajé é uma forma de exercício do poder (não coercitivo), que se expressa pela realização dos conselhos e uso da palavra. A organização social do grupo se caracteriza pela divisão em clãs (ywánias) dispersos em várias comunidades. Para os Sateré-Mawé, os clãs são denominados também de nação.

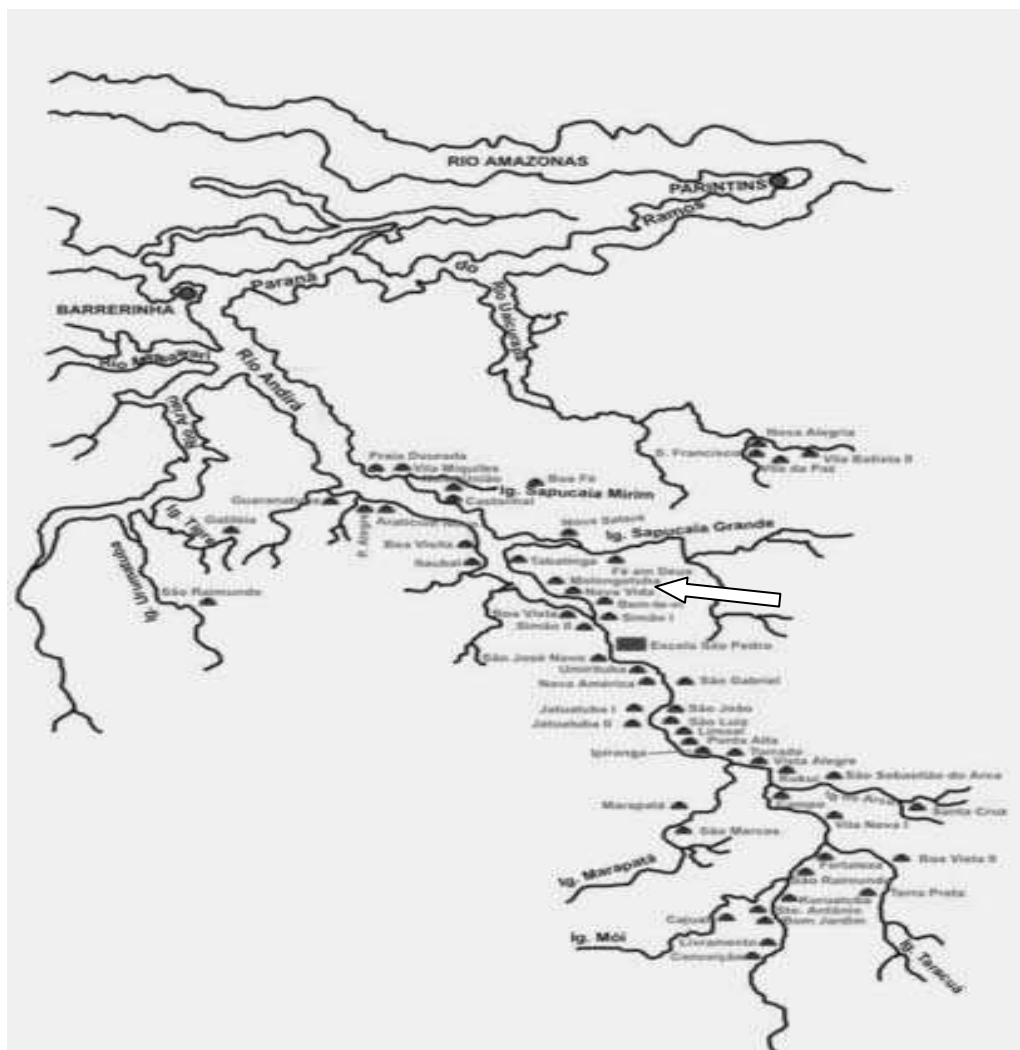
O território atual dos Sateré-Mawé é apenas uma escória daquele conquistado e construído no decorrer de sua história. A demarcação de seu território teve início em 1978, por técnicos da Fundação Nacional do Índio (Funai)⁹, sofrendo interrupção pelas várias ameaças de invasão de suas terras. Dentre elas destacamos a construção da estrada Maués/Itaituba, que tinha como propósito ligar Maués ao sul do País e que cortaria a terra indígena ao meio, o que impediria a demarcação de acordo com a orientação dos índios¹⁰. Outra invasão importante foi realizada pela empresa francesa de petróleo *Elf-Aquitaine* nos primeiros anos da década de 1980. As pressões dos Sateré-Mawé pela demarcação de suas terras resultaram na homologação de seu território pelo Estado nacional brasileiro em agosto de 1986, perfazendo, como já dissemos, um total de 788.528 ha e perímetro de 477,7 km (TEIXEIRA, 2005, p. 143). A terra indígena dos Sateré-Mawé está distribuída no Amazonas pelos municípios de Maués (148.622 ha), Parintins (30.994 ha) e Barreirinha (143.044 ha), e no Estado do Pará pelos municípios de Itaituba (350.615 ha) e Aveiro (115.253 ha).

O mapa a seguir mostra a área indígena dos rios Andirá e Uaicurapá. Essa região foi destacada porque contempla a comunidade de Molongotuba, a qual foi lócus de nosso estudo.

⁹ A Fundação Nacional do Índio (Funai) é a instituição do Governo Federal que estabelece e executa a política indigenista no Brasil.

¹⁰ Esse projeto foi embargado em virtude das diversas irregularidades constatadas.

Quadro 1 – Mapa da área indígena dos rios Andirá e Uaicurapá



Fonte: Relatório técnico do diagnóstico sociodemográfico participativo da população sateré-mawé. (UFAM, 2004).

Atualmente os Sateré-Mawé formam um grupo de 8.500 indígenas, dos quais 7.502 moram na terra indígena Andirá-Marau, nos municípios de Barreirinha, Maués e Parintins, e uma estimativa de 1.000 reside nas áreas urbanas desses municípios (TEIXEIRA, 2005). Um pequeno grupo vive também na terra indígena Coatá-Laranjal junto ao grupo Munduruku e no município de Borba. Além do povo que reside em Manaus (e nas proximidades), há pelo menos três gerações (ALVAREZ, 2005). Ressalta-se que dados recentes da Funai¹¹ já apontam a ampliação do número de 9.156 indígenas da etnia sateré-mawé.

A tabela a seguir mostra a distribuição dos povos sateré-mawé por município, exceto os residentes em Manaus.

¹¹ Dados disponíveis em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

Tabela 1 – Povos sateré-mawé segundo o quadro de residência e sexo, 2002-2003

	Homens	Mulheres	Total
Áreas urbanas	477	521	998
Parintins	247	265	512
Barreirinha	139	137	276
Maués	87	113	200
Nova Olinda do Norte	04	06	10
Terras Indígenas	3.811	3.691	7.502
Andirá	1.925	1.867	3.795
Marau	1.663	1.625	3.288
Uaicurapá	155	137	292
Koatá-Laranjal	68	59	127
Total	4288	4.212	8.500

Fonte: Relatório técnico do diagnóstico sociodemográfico participativo da população sateré-mawé. (UFAM, 2004).

Na terra indígena Andirá-Marau estão localizadas 91 aldeias ao longo dos principais rios e igarapés. De acordo com Teixeira (2005, p. 145), concentra-se na região do Rio Andirá a maior população dos Sateré-Mawé, na área do município de Barreirinha, onde existem 50 aldeias com população em torno de 3,8 mil pessoas, com média de cinco pessoas por domicílio. As maiores aldeias dessa região são: Ponta Alegre, Simão I, Molongotuba, Vila Nova, Castanhal, Conceição, Araticum Novo, Fortaleza, Umirituba e Nova América.

No Rio Marau, localizado no município de Maués, existem 37 aldeias, somando 3,3 mil pessoas, perfazendo um total de 4,9 por domicílio. As suas maiores comunidades são Santa Maria, Vila Nova II, Campo do Miriti, Nossa Senhora de Nazaré, Boas Novas, Nova Aldeia, Marau Novo, Kuruatuba e Menino Deus (TEXEIRIA, 2005, p. 146).

Ainda segundo Teixeira (2005, p. 146), no município de Parintins, Rio Uaicurapá, na terra indígena Andirá-Marau localizam-se quatro aldeias, com uma população em torno de 292 pessoas, apresentando a maior média de pessoas por domicílio (5,3). As quatro comunidades são: Vila Batista I, São Francisco, Nova Alegria e Vila da Paz.

Na terra indígena do Koatá-Laranjal, localiza-se apenas uma aldeia sateré-mawé, a Vila Batista II, com 127 habitantes. As demais aldeias dessa terra são da etnia Munduruku¹².

1.2. Conhecendo o campo e os sujeitos do estudo

Nossa ida à área indígena foi de grande importância e significado para uma aproximação¹³ com o modo de vida dos Sateré-Mawé. Saímos de Parintins numa terça-feira às 19h no barco Leão do Mar, ancorado no porto da Francesa, bairro periférico da cidade e que concentra a maior população indígena de Parintins. No barco, 99,9% das pessoas eram indígenas da etnia sateré-mawé. Essa viagem é feita semanalmente por eles para resolverem questões de aposentadoria, benefícios assistenciais, tratamentos de saúde, dentre outros.

A língua dominante (e mais falada em todo o percurso) é o sateré-mawé. Nosso contato com os passageiros ficou em certa medida prejudicado por não entendermos a língua. Muitos indígenas entendiam o português, mas não tinham domínio para falá-lo. Pudemos, dessa forma, observar suas atitudes, seus jeitos, mas sem entender o que verbalizavam, uma experiência diferente e também desafiadora.

O barco estava lotado e as redes (utilizadas como assento e local para dormir) encostavam umas nas outras¹⁴, facilitando de certa forma algum contato. Nos poucos momentos de diálogo, tivemos a oportunidade de ouvir o relato de uma indígena de 22 anos que nos disse ter três filhos e estar separada do marido, também indígena. Outra indígena relatou que ela tinha sido “abandonada pelo marido”. No barco ela estava namorando um jovem de outra comunidade próxima à sua, e a prima de 11 anos, sua acompanhante, cuidava de seu filho pequeno.

Durante a viagem, foi possível um contato com uma auxiliar de dentista que trabalha há nove anos com a população indígena. Sua fala demonstrara conhecimento da geografia local, porém, carregada de preconceitos sobre a cultura indígena. Dizia ela: “eles comem no chão”, “cuidado com suas bolsas”, “eles são ariscos” e “as mulheres são fáceis, gostam de sexo” (BRANCA, ENTREVISTA/2010).

¹² Esse detalhamento permite compreender a distribuição geográfica do povo sateré-mawé. Os números, apesar de serem considerados recentes pela literatura, não condizem com a população presente nas aldeias hoje. Isso se deve aos nascimentos e aos casamentos intraétnicos e interétnicos realizados nos últimos cinco anos. Como exemplo, podemos citar a comunidade Molongotuba (lôcus de nossa pesquisa). No período da coleta dos dados retromencionados, a comunidade tinha uma população de 281 habitantes; hoje possui uma população de 470 habitantes, quase o dobro. Ou seja, os dados são ilustrativos da dimensão das comunidades sateré-mawé, mas a população não deve ser tomada a partir do quadro atual.

¹³ É uma aproximação, porque, como escreveu Viveiros de Castro (2002b, p. 123), “o meu ponto de vista não pode ser o do nativo, mas o de minha relação com o ponto de vista nativo”.

¹⁴ Ver foto 8 em anexo.

Adentramos a área indígena ao amanhecer, com uma bela paisagem de raios solares refletindo o caudaloso Rio Andirá¹⁵. As imagens ficaram fortes na memória pela exuberante paisagem: parecia que navegávamos dentro de um grande espelho d'água, refletindo o céu e as árvores que margeavam nossa passagem.

Chegamos à comunidade de Molongotuba por volta das 9h30, onde fomos recebidos com um alimento à base de farinha, denominado chibé. À tarde fomos conhecer a comunidade onde permanecemos durante uma semana¹⁶. Em Molongotuba realizamos entrevistas com a liderança maior da comunidade (tuxaua), com um assessor indígena da Prefeitura na localidade, além de três momentos coletivos (grupos focais): um grupo misto (com homens e mulheres), um grupo só com mulheres e outro grupo com a equipe de polícia indígena sateré-mawé.

Em Molongotuba vivem 79 famílias, somando um total de 450 índios sateré-mawé. Na aldeia, cada família possui sua residência. As residências são ordenadas por grupos de parentes próximos (principalmente entre irmãos) e são construções feitas de madeira e palha – algumas possuem cobertura de telha de amianto. A madeira e a palha são retiradas da própria área indígena. A cozinha, local da feitura dos alimentos e da produção da farinha, é um espaço construído geralmente separado da residência, entre a casa e o rio, e é compartilhada com os parentes próximos.



Foto 1 – Residências em Molongotuba
Fonte: Pesquisa de campo/2010

¹⁵ Ver foto 9 em anexo.

¹⁶ Na oportunidade também nos deslocamos até a comunidade vizinha Umirituba, na qual realizamos uma das entrevistas da presente pesquisa.

A cozinha é um importante espaço de socialização dos Sateré-Mawé, pois, quando não estão na roça e/ou na caça, permanecem grande parte do dia nesse espaço, envoltos na produção de farinha, no preparo de alimentos e nas conversas informais sobre os mais variados assuntos da vida cotidiana.

A farinha é o principal alimento do consumo dos Sateré-Mawé. Com ela costumam preparar o chibé (preparo de farinha com água) e o tacacá (alimento preparado com o tucupi e goma de mandioca), sendo comercializados nas cidades próximas: Barreirinha, Parintins e Maués. O guaraná é a principal bebida e, como será demonstrado mais à frente, carrega um importante simbolismo para esse povo.

Outro espaço importante em Molongotuba é o porto, como é conhecido o local às margens dos rios e igarapés, onde as famílias tomam banho, lavam roupa, deixam a mandioca de molho, lavam o guaraná e ancoram suas rabetas (motor de popa tipo canoa). Na comunidade estão também as plantações que são propriedades de cada grupo de famílias: os guaranazais, as roças de mandioca, jerimum, batata doce e frutas como a laranja. No barco em que nos deslocamos até a comunidade, observamos uma grande quantidade de sacos de laranjas e farinha sendo levada ao município de Parintins para fins de comercialização.

Além da agricultura, o povo sateré-mawé também realiza a pesca no período da seca do rio e a caça de animais silvestres (principalmente para o consumo) tais como porcos do mato, tatus, pacas, formigas e lagartas, que complementam sua dieta.

Nos últimos anos, a economia na comunidade tem se concentrado nos benefícios sociais que as famílias recebem como o programa federal Bolsa Família e o auxílio-natalidade. Muitos homens, mulheres e crianças indígenas tiveram acesso à documentação pessoal (registro, identidade civil e CPF) em virtude da exigência dos referidos programas¹⁷.

No centro da comunidade, às margens do rio, estão localizados a escola, o posto de saúde, o barracão (onde ocorrem as reuniões com a comunidade e os rituais), a igreja (católica) e o refeitório, que também é dormitório para receber visitantes e parentes de outras comunidades quando há eventos. Constatamos a presença de dormitório apenas na comunidade de Mirituba, atual sede do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM). Algumas comunidades são consideradas pelos indígenas como mais estruturadas. A comunidade, segundo os indígenas, está circunscrita à sua localização geográfica (algumas comunidades se deslocam para outras em busca de tratamento dentário e participação de reuniões) e à sua organização. A localização dos polos de saúde nas aldeias, administrados

¹⁷ Carece de estudos esse novo elemento que tem modificado a economia das comunidades e contribuído para o acesso a bens e serviços nas aldeias indígenas.

pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa)¹⁸, foram decididos em assembleias gerais com as lideranças de todas as comunidades indígenas da região.



*Foto 2 – Cozinha de uma família e o barracão na comunidade de Molongotuba.
Fonte: Pesquisa de campo/2010*

A organização social na comunidade é hierárquica e está centrada na figura do tuxaua, considerado chefe maior da comunidade. No entanto, apesar de a estrutura social sateré-mawé assumir a forma hierarquizada no papel de um grande líder, esta pesquisa constata a presença de outros atores com importantes funções de liderança na comunidade. Esses outros são: o capitão, o capataz, os agentes de polícia indígena, os articuladores indígenas, os professores e os agentes de saúde que atuam no desenvolvimento de ações significativas na comunidade e têm relativizado o papel da figura do grande líder. Conforme as palavras do tuxaua Misael, “nós da linha de frente da comunidade montamos uma comissão para resolver o problema da violência na comunidade” (ENTREVISTA/2010). Não queremos dizer que o tuxaua perde sua importância, mas que ocorrem desdobramentos de sua função.

Mais à frente será explicitado melhor o simbolismo da figura do tuxaua para os Sateré-Mawé – momento também que detalharemos algumas das diversificações do poder na comunidade.

Tal como mencionamos, para a realização do presente estudo contamos com a participação de oito mulheres como nossas principais interlocutoras. Nesse sentido, cremos ser oportuno apresentá-las, ainda que brevemente, a partir dos seguintes perfis:

¹⁸ À Fundação Nacional de Saúde (Funasa) compete organizar o sistema de saúde dos povos indígenas de acordo com os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS), contemplando as especificidades sociais, étnicas, culturais e geográficas.

Coruja – Indígena da etnia sateré-mawé, 60 anos, nasceu na região do Rio Andirá, na comunidade de São José. Está no segundo casamento, é semianalfabeta, mãe de seis filhos, evangélica e liderança indígena. Fala sateré-mawé e compreende e fala parcialmente português.

Onça – Indígena da etnia sateré-mawé, 36 anos, natural da comunidade do Simão, localizada no Rio Andirá. Está no quinto casamento, tem cinco filhos, é semialfabetizada e reside há cinco anos Parintins. Fala sateré-mawé e compreende pouco o português.

Arara Azul – É indígena sateré-mawé, tem 39 anos, é separada, hoje reside na casa de um dos seus dois filhos em Parintins e é natural da comunidade de Molongotuba. Tem dois filhos, é analfabeta e está impossibilitada para as atividades laborais em virtude de problemas graves de saúde. Fala sateré-mawé e compreende pouco o português.

Uirapuru – Indígena da etnia sateré-mawé, tem 28 anos, é natural de Molongotuba, mas hoje reside na Casa do Índio Sateré-Mawé em Parintins. É viúva, tem três filhos, concluiu o ensino médio, compreende e fala português e sateré-mawé. É liderança indígena.

Gavião – É indígena da etnia sateré-mawé, tem 31 anos, é natural da comunidade de Vila Nova I (onde reside), é separada e mãe de três filhos. É semialfabetizada. Fala sateré-mawé e compreende pouco o português.

Borboleta – É indígena da etnia sateré-mawé, tem 18 anos, é natural da comunidade Ponta Alegre, mas desde os seis anos reside em Parintins, no bairro de Itaúna. Está concluindo o ensino médio, não tem filhos e no momento da pesquisa estava namorando. Fala e escreve português e compreende pouco o sateré-mawé.

Jibóia - Indígena da etnia sateré-mawé, tem 48 anos, é natural de Molongotuba, mas hoje reside na Casa do Índio Sateré-Mawé, em Parintins. É separada, tem sete filhos e trabalha como doméstica. Fala sateré-mawé e compreende bem e fala pouco o português.

As histórias de três dessas mulheres, *Coruja*, *Onça* e *Arara Azul*, estão colocadas em destaque no terceiro capítulo desta dissertação, com o intuito de demonstrarmos as rotas e os caminhos que elas viveram a partir da vivência da violência doméstica.

1.3. Comunidade de Molongotuba: simbolismos e tradições

A estrutura sociocultural dos Sateré-Mawé assenta-se em valores associados à arte da guerra e à capacidade para o diálogo. Tais elementos são expressos no *porantim* (em forma de remo), objeto sagrado da etnia. Para Pereira (2003), os aerogrifos que enfeitam o *porantim* poderiam ser considerados como uma escrita ideográfica que era lida em ocasião de rituais. Em um dos lados estava escrita a história da origem e no outro as histórias das guerras. Um professor sateré-mawé do Rio Andirá nos diz que “o *porantim* é nossa bíblia, só que apenas poucos podem ler. Existem dois *porantim* que se revezam nas comunidades indígenas da nação Sateré, mas ninguém sabe identificar qual é o verdadeiro”. De acordo com Figueroa (1997, p. 26),

O *porantim* é percebido como um instrumento sacrificial que marca uma tradição para um novo regime, não no registro da guerra, mas da convivência e do trabalho. De arma de guerra colocada entre as mãos do herói ancestral Anumaré, ele se tornou suporte simbólico do repertório cosmológico, da memória histórica e das regras de reprodução da sociedade.

Atualmente, parece não existir nenhum nativo que conserve o saber para ler os símbolos do *porantim*, mas o respeito ao objeto é presente até os dias atuais. Para Bernal (2005, p. 83), o *porantim* guarda estreita relação com o tuxaua. Para o autor, o bom tuxaua é aquele que segue os conselhos do *porantim*, que faz a promoção da partilha comunitária e que recolhe a palavra de todos, porque todos têm alguma coisa a dizer. Para Bernal (2005, p. 89),

A estrutura social do povo Sateré-Mawé é essencialmente fundada no acerto e na cooperação: as reuniões, o diálogo, a arte oratória, a elaboração coletiva de trabalhos, a ritualidade que coloca em cena esses valores fundamentais possuem um lugar central nessa sociedade.

A capacidade para o diálogo está ligada à figura do tuxaua (chefe maior e detentor da palavra na comunidade) para os Sateré-Mawé. O tuxaua é o responsável pela construção do *ethos* coletivo na comunidade. Antigamente a função do tuxaua era hereditária e vitalícia, passada de pai para filho, permanecendo na função até a morte. Atualmente os tuxauas podem ser eleitos e retirados dos seus postos caso não estejam respondendo aos interesses da comunidade. Exemplo disso ocorreu na comunidade Molongotuba há pouco mais de dois anos. Destaca-se, também nesse cenário, a experiência da comunidade de Sahu-apé, localizada na Rodovia AM 070, KM 37, no município de Manacapuru, que é dirigida por uma

mulher sateré-mawé, a qual exerce o cargo de tuxaua¹⁹, equivalente à figura do tuxaua masculino, o que revela a existência de novas configurações nas relações de poder e de gênero no seio da etnia sateré-mawé, incluindo a participação das mulheres nos espaços políticos.

Entretanto, na percepção dos indígenas sateré-mawé, o tuxaua deve ser um *homem* com características de liderança, “aquele que é esperto para orientar com boa vontade, sem ser autoritário, mas manda na calma, dando conselhos para o bem” (FIGUEROA, 1997, p. 263). Ou seja, a experiência do tuxaua na comunidade Sahu-apé configura-se como uma exceção à regra geral que determina apenas aos homens a possibilidade de instituir-se tuxaua.

Ao analisarmos, a partir de Morin (2006), o fato a partir da ideia de cultura como passível de metamorfose, inserindo o olhar das relações de gênero, desnaturalizamos tais representações como verdades acabadas. Procuramos demonstrar que o papel da mulher e do homem pode ser alterado, nas diversas culturas, com benefícios para o todo, como ocorreu na referida comunidade.

Ainda sobre o tuxaua, é importante destacarmos que o domínio da palavra deve ser uma das características inerentes ao cargo, pois a fala, para os Sateré-Mawé, tem um poder criador. Falar de alguma coisa ou dizer uma palavra é, de certa forma, mostrar que a coisa existe. Para Figueroa (1997), tudo indica que o exercício da coerção e da violência está totalmente em contradição com a concepção tradicional do que deve ser um verdadeiro tuxaua – ou seja, longe de uma postura autoritária, o tuxaua representa a fala do diálogo.

Apesar da importância simbólica do tuxaua, a estrutura do poder entre os Sateré-Mawé é diversificada e extensa. Bernal (2005, p. 89) verificou a existência de grupos de parentesco, grupos de residência, áreas presididas por uma comunidade, igrejas, diferentes formas de associação e de organização, vinculações políticas internas e externas. O autor afirma que

Cada instância possui seus representantes e posições políticas. Desse fato, entre os Sateré-Mawé, o peso dos indivíduos é muito importante na estrutura do poder. Não é o parentesco que estrutura as alianças. O jogo das probabilidades conjunturais, a estratégia de uns e de outros e o reconhecimento que um ou outro dirigente possa ter por parte das organizações ou das etnias com as quais precisa negociar, etc., são fatores fundamentais para a adesão ou distância em relação a um líder (BERNAL, 2005, p. 90).

A organização social e política dos Sateré-Mawé pode ser entendida a partir da ideia de cultura como algo móvel e inacabado. Para tal, laçamos mão de Morin (2008). Esse autor nos convida a pensar a importância do diálogo e tradução entre as diferentes culturas e a questionar as verdades absolutas e as explicações reducionistas sobre o tema.

¹⁹ Sobre o caso da tuxaua da comunidade Sahu-apé, consultar Nascimento (2010).

Morin (2006), ao pensar sobre as noções de cultura, questiona-se: “haveria um sentido da cultura que, fugindo à definição totalizante e à definição residual entre as quais ela oscila, explicasse uma e outra?”. Para responder sua indagação, afirma existir duas abordagens que buscam essa explicação: uma que reduz a cultura a estruturas organizadoras e outra que reconduz a cultura a um modelo existencial. Para o autor, cada uma das abordagens põe a ênfase em uma dimensão essencialista da cultura, mas sua oposição repulsiva desloca a problemática da cultura. E diz: “se é preciso encontrar um sentido na noção da cultura, é sem dúvida o que ligaria a obscuridade existencial à forma estruturante” (MORIN, 2006, p. 77).

Morin (2006) considera a cultura como um sistema que faz comunicar uma experiência existencial e um saber constituído. Nesse sentido,

Tratar-se-ia de um sistema indissociável em que o saber, estoque cultural, seria registrado e codificado, assimilável apenas pelos detentores do código, os membros de uma dada cultura (linguagem e sistema de signos e símbolos extralinguísticos); o saber seria, ao mesmo tempo, constitutivamente ligado a padrões-modelos que permitem organizar, canalizar as relações existenciais, práticas e/ou imaginárias (MORIN, 2006, p. 77).

Morin (2006) propõe também a relação cultura-experiência sob dois aspectos: 1) como um sistema que *assegura mudanças* (variáveis e diferenciadas segundo as culturas) entre os indivíduos, entre o indivíduo e a sociedade, entre a sociedade e o cosmos etc; 2) como um sistema que *deve estar articulado ao sistema social* em seu conjunto.

Acreditamos também que, mesmo diversas, as culturas englobam, em seu campo particular, uma parte da relação homem-sociedade-mundo – é o que percebemos entre os Sateré-Mawé. A diversificação e a extensão das relações de poder presente nesse grupo étnico são resultados das articulações com o sistema social e/ou sociedade envolvente, bem como das mudanças oriundas dessas relações.

Outro importante marcador da cultura sateré-mawé é o *waraná*, um símbolo ainda presente do poder tradicional. Para os Sateré-Mawé, o uso do *waraná* reforça a sabedoria, o conhecimento e a memória. A bebida faz parte do cotidiano do povo sateré-mawé, sendo utilizada nas reuniões, nas malocas e nos rituais. Sua importância simbólica está ligada aos mitos de criação e ao seu consumo ritual até os dias atuais.

O *waraná*, um dos mitos da criação para os Sateré-Mawé, remete à história de *Uniawasap*, uma das figuras femininas do grupo. Segundo a narrativa mitológica, *Uniawasap* morava com seus irmãos no *Noçoquém*, a terra sem males. Segundo Alvarez (2005, p. 144),

Ela era uma moça muito bonita e detentora do saber mágico sobre as plantas. Um dia foi engravidada por uma cobra. Os irmãos, temendo que *Uniawasap* fosse morar com a cobra, decidiram matar a criança. *Uniawasap* enterra a criança e de seu corpo brotam diferentes tipos de animais, o guaraná e o povo Sateré-Mawé. Quando enterra o corpo, *Uniawasap* abençoa o seu filho morto falando que ele voltará e presidirá as reuniões.

Daí surge o entendimento para o povo sateré-mawé de que o guaraná é fonte de saberia e conhecimento. O guaraná é usado nas reuniões, assembleias e festas como iluminador da fala, dos acordos. De acordo com um dos nossos entrevistados, “ele abre a mente” (PARDAL, ENTREVISTA/2010). Também para Alvarez (2005, p. 148), o *waraná* tem a capacidade de fazer as coisas acontecerem, é um “símbolo ilocucionário”.



Foto 3 – Criança e mulher sateré-mawé fazendo uso do guaraná.
Fonte: Pesquisa de campo/ 2010.

O *çapo* é a mistura do guaraná em bastão ralado com água. A mistura é tomada numa cuia e geralmente compartilhada por todos, homens, mulheres e crianças. Pereira (2003) se referiu ao *çapo* como sendo a bebida típica dos Sateré-Mawé. Para ele,

Essa bebida é o próprio guaraná ralado na ocasião, geralmente pela dona da casa. O pão de guaraná é atritado contra uma pedra de grão finíssimo, o que permite obter-se um pó facilmente solúvel na água. [...] Os Maué a todo instante estão dispostos a tomar *çapo*. Eles acreditam que, bebido associadamente, favorece todos os negócios, dá alegria e estimula o trabalho (PEREIRA, 2003, p. 83).

Presenciamos o *çapo* sendo compartilhado em uma das reuniões de que participamos com as mulheres na comunidade Molongotuba²⁰. Uma mulher sai da sala onde estávamos reunidos e retorna com a cuia, ela toma o primeiro gole e em seguida a cuia é passada para todas que estavam presentes.

Outro importante ritual, provavelmente o mais relevante para a cultura sateré-mawé, é o *waymat*, conhecido como ritual da tucandeira²¹. Esse ritual é genuinamente sateré-mawé, é o que os diferencia de outras etnias, juntamente com a cultura do guaraná, que, como exposto acima, é central para esse povo. O *waymat* tem como objetivo principal a formação educativa do homem como caçador e guerreiro, é um rito de passagem que marca a mudança de *status* de criança para a categoria adulta, “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” (ALVAREZ, 2005, p. 34). Ou seja, além de ser um ritual de passagem, é também um ritual de afinabilidade, estruturador das relações sociais, especialmente das relações matrimoniais. Os não Sateré-Mawé que quiserem se casar com uma mulher sateré-mawé terão de passar pelo ritual da tucandeira para ser aceito pelo grupo.

No ritual, os jovens colocam as mãos numa luva de palha onde estão as formigas tucandeiras com o ferrão voltado para o interior. Essa ação ocorre acompanhada de cantos e danças ritualísticas e tem participação de várias pessoas, homens e mulheres. A tradição diz que o rapaz deve introduzir a mão vinte vezes e passar por um teste de caça para completar a mudança de *status*. Durante o trabalho de campo, um dos professores da comunidade Molongotuba nos disse que: “o ritual é como se fosse uma vacina que protege o homem de doenças e males ao longo da vida” (JOÃO DE BARRO, ENTREVISTA/2010).

Interessante destacar que para os Sateré-Mawé a tucandeira é uma mulher. É uma mulher bonita e enfeitada, como aparenta a luva da tucandeira. Quem conseguir resistir às picadas da formiga/mulher, conseguirá ser um homem forte e caçador. E, apesar de ser o rito de passagem para idade adulta dos homens, a figura feminina está colocada em todo o ritual de maneira central, como sugerem Alvarez (2005) e Figueroa (2000).

Na interpretação de Alvarez (2005, p. 35-36), ao analisar os cantos do ritual da tucandeira,

A luva representa também a oposição entre os domínios masculino e feminino, onde a parte superior remete ao domínio do ar, masculino, enquanto que a luva propriamente dita, onde são inseridas as formigas, remete ao domínio do fundo, do encantado, de onde *Mypynukuri* traz a tucandeira mulher.

²⁰ Ver imagem na foto 3.

²¹ Tucandeira é um tipo de formiga (*Paraponera clavata*) conhecida pelo seu tamanho gigante e picada severa.

Atualmente o ritual é realizado apenas esporadicamente (principalmente como forma de espetáculo para os visitantes nas comunidades). Os jovens sateré-mawé com os quais tivemos contato durante a pesquisa de campo disseram não ter passado pelo ritual, referindo-se a ele como algo dos mais antigos. Procuramos saber também sobre a exigência do ritual para fins de aceitação de afinabilidade nos dias atuais. Um dos sujeitos da pesquisa afirmou que “não ocorre mais como antigamente, só se a pessoa quiser” (UIRAPURU, ENTREVISTA/2010).

Ouvimos também alguns relatos sobre a dor. Uma das entrevistadas sateré-mawé nos dizia: “não quero que meus filhos passem por essa dor, dá até febre, só se eles quiserem mesmo” (CORUJA, ENTREVISTA/2010). Outro sujeito da pesquisa nos informou o seguinte: “o pastor disse que não precisamos mais passar por isso” (TICO-TICO, ENTREVISTA/2010). Note-se que há uma relação entre o passado e o presente entre os Sateré-Mawé ainda bem latente nos ritos de passagem, embora esse da dança da tucandeira não seja mais obrigatório.

Novamente cabe dialogarmos com o conceito de cultura de Morin (2008). Para o autor, a cultura é metabolizante, vai se moldando conforme as conveniências, conforme o tempo histórico. Considera a cultura como a principal característica das sociedades humanas; sendo organizada a partir do capital coletivo do conhecimento, que se compõe de conhecimentos adquiridos, aptidões aprendidas, experiências vividas, consciência histórica e crenças míticas de uma sociedade. A cultura institui as regras que organizam a sociedade e governam os comportamentos individuais. Cultura e sociedade estão em relação geradora mútua e em constante movimento, a saber:

Uma cultura abre e fecha as potencialidades bioantropológicas do conhecimento. Ela as abre e atualiza fornecendo aos indivíduos o seu saber acumulado, a sua linguagem, os seus paradigmas, a sua lógica, os seus esquemas, os seus métodos de aprendizagem, de investigação, de verificação, etc., mas, ao mesmo tempo, ela as fecha e inibe com as suas normas, regras, proibições, tabus, o seu etnocentrismo, a sua auto-sacralização, a sua ignorância. (MORIN, 2008, p. 20).

Morin (2008) defende o inacabamento da cultura, do sujeito, das ideias, do conhecimento. A cultura não está acima dos sujeitos, nem o contrário: cultura e sociedade estão em mútua relação. Para o autor, o espírito individual pode autonomizar-se em relação à sua determinação biológica e em relação à sua determinação cultural. Ou seja,

O espírito individual pode alcançar a sua autonomia jogando com a dupla dependência que, ao mesmo tempo, o constrange, limita e alimenta. [...] Pode dispor tanto mais de possibilidades de jogo próprio e, assim, de autonomia, quanto na própria cultura, há jogo dialógico dos pluralismos, multiplicação das brechas e rupturas no interior das determinações culturais, possibilidade de ligar a reflexão com o confronto, possibilidade de expressão de uma idéia, mesmo desviante (MORIN, 2008, p. 23).

Tanto a festa da tucandeira como a do guaraná constituem marcas importantes da identidade étnica e cultural do povo sateré-mawé. Marcas em movimento. Ou seja, esses marcadores culturais sofrem mudanças ao longo do tempo, a partir do lugar que os Sateré-Mawé ocupam na sociedade e das relações que eles mantêm com a sociedade envolvente. Essas mudanças, vale destacar, não são critérios para definir quem é ou não índio; trata-se de mudanças históricas próprias das relações sociais²².

As mulheres estão presentes em muitos dos mitos sobre a origem e constituição dos Sateré-Mawé. Entre as figuras femininas, podemos citar: Oniamoire'i (serpente), Uniawasap'i (mãe do guaraná), Unia Wassatea Mombiera (moça branca), Moiria Nhãngo Sacui (moça preta), Sari Aimeriau (moça pintada). As três últimas mulheres são referência à origem da tucandeira. Vejamos a interpretação de Figueroa (2000, p. 6) quanto à figura feminina presente na luva da tucandeira:

A luva/asáripé/, enxeridas de tocadeiras, se apresenta como um artefato total, no sentido de configurar uma ilustração do cosmos e do lugar e destino da humanidade. O traçado de fibra, chamada 'saia', representa as irmãs ancestrais. A luva representa a terra, hábitat dos homens, na superfície, e das formigas, no seu interior. A estas se lhes considera como manifestação de Oniamoire'i, as serpentes, e como representação da pilosidade pubiana de Oniawasapí (padroeira da agricultura e mãe do menino transformado em guaraná). Portanto, a luva evoca o domínio do fundo, o que para os Sateré também evoca 'nossa parte baixa', a parte pubiana, da fertilidade.

Há aqui uma dualidade entre os espaços masculinos e femininos. As mulheres, ligadas à sexualidade e à fertilidade, representando a parte interna da luva, e os homens, associados ao lugar externo da luva, da fala, da palavra.

²² O esclarecimento vem no sentido de desvincular a reflexão sobre as mudanças culturais com os chamados "critérios de indianidade" defendidos pela Funai em 1980, quando considerava como indígenas apenas aqueles que tivessem "mentalidade primitiva, características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis, presença de mancha mongólica ou sacral, medidas antropométricas, desajustamento psíquico-social etc.". Ou seja, para a instituição, qualquer mudança/transformação cultural seria critério para a destituição dos direitos oriundos da condição de povos indígenas, fato que tem sido resgatado pelo Estado brasileiro nas discussões oriundas da Hidrelétrica de Belo Monte. De acordo com informações do Cimi, a Funai tem reforçado uma visão racista, ainda predominante na sociedade brasileira, sobre a existência de duas categorias indígenas, os índios puros e os índios misturados. Com essa distinção, de maneira sutil, o órgão insinua que na aplicação dos direitos indígenas poderia haver uma diferenciação, onde os primeiros, por serem puros, teriam mais direito do que os segundos. Para maiores informações, consultar: <http://www.brasildefato.com.br/node/6051>.

Em Alvarez (2005), as três figuras femininas associadas à origem da tucandeira/mulher são ambivalentes. Podem, sim, estar associadas à fertilidade e à reprodução humana, como podem conter elementos de tensão. Segundo a interpretação dos indígenas, *Moiria*, a cobra, se transforma e produz desordem. Vejamos um relato do *paini* (pajé) da comunidade Molongotuba sobre essa representação:

Moiria int sakurí é uma moça preta. A outra moça é uma moça pintada, e a outra moça branca. *Moiria* quer dizer um bicho que se transforma em moça ou em qualquer coisa. Não cobra-grande, senão um tipo de *moi* (cobra) que se transforma. Então é assim, a moça preta é a que não tem paciência, se transforma, por exemplo, quando um está alterado com outro, que passa e já fica logo com raiva dessa pessoa. Então, essa cobra *moiria*, ela é muito alterada com qualquer tipo de pessoa (ANTENOR apud ALVAREZ, 2005, p.69).

Do ponto de vista sociológico, segundo esse autor, a mulher é o ser capaz de transformar as relações de tensão ou enfrentamento em aliança e vice-versa, as relações de aliança em tensão. A desordem estaria também presente nas relações de matrimônio. Vejamos:

A mulher é submetida a uma socialização ambígua, parte no grupo de nascimento onde é criada e parte no grupo do cônjuge onde passará a residir depois do casamento. Ela é o operador que transforma as relações de oposição em aliança, mas essa é uma relação tensa que poderá ser revertida tal como é assinalado frequentemente nos mitos. A tucandeira como mulher é instauradora da ordem social (ALVAREZ, 2005, p. 36).

A etnia sateré-mawé é patrilinear porque se acredita que os filhos são do pai, que os deposita na mulher, como quem planta uma semente na terra. Daí a relação com o que Figueroa (2000) expôs sobre a mãe do guaraná e a parte interna da luva como espaço feminino – ou seja, como representação da genitália e do útero da mulher. Ela dá vida, vigor ao rapaz que está pronto para constituir família. Para Torres (2011), as mulheres sateré-mawé são centrais na vida da etnia porque são elas que transmitem a força para o homem. Sai da luva da tucandeira, do útero da mulher, o grande guerreiro e pai de família. Para a autora, elas imprimem a ordem na comunidade.

O trabalho das mulheres sateré-mawé é relevante no conjunto da organização social da etnia. As mulheres são responsáveis, junto com os homens, pelo plantio da mandioca e pela colheita. O processo da feitura da farinha e dos demais produtos advindos da mandioca, apesar da ajuda dos homens, é de responsabilidade das mulheres. Para elas, esse trabalho significa para além de uma alternativa de acesso a renda: é o lugar pelo qual as mulheres são

reconhecidas na etnia. Nossa experiência de campo presenciou essa relação das mulheres com a produção da farinha e seus derivados. As fotos abaixo ilustram esse trabalho.



*Foto 4 – Mulheres sateré-mawé trabalhando na preparação da farinha.
Fonte: Pesquisa de campo/ 2010.*

De acordo com Torres (2005, p. 154),

O significado social das atividades da mulher é bem mais diversificado e participante do que geralmente podemos supor. Além de realizar o importante trabalho de preparo do plantio, participa também das atividades de colheita [...] considerado trabalhos pesados.

Na feitura e preparo do guaraná, Lorenz (1992) assinala que a lavagem dos pães de guaraná é o único momento onde as mulheres, literalmente, põem a mão na massa. Somente as mulheres adultas (mães) e velhas (avós) participam da feitura do guaraná. Elas 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. Para a autora, a lavagem dos pães de guaraná constitui-se no trabalho mais delicado do fabrico do guaraná. Essa divisão sexual do trabalho não é suficiente para explicar a incursão feminina dentro desse universo considerado masculino.

Lorenz (1992) supõe que a quebra de tabu ocasionada pela entrada das mulheres (que já ficaram menstruadas e têm marido, filhos e netos) na fabricação do guaraná de forma tão determinada só pode ser compreendida através dos mitos. Aqui mais uma vez presenciemos a relação entre as mulheres sateré-mawé e a simbologia cosmológica centrada nos mitos femininos.

A autora chama atenção para as figuras femininas de Uniaí, Onhiámuáçabê e Unhanmangarú, que são ora irmãs de Anumaré (Deus), ora irmãs de Ocumaató e Icuaman (os irmãos gêmeos). Essas mulheres míticas possuem um conjunto de atributos e prerrogativas, que encontram ressonância na vida social sateré-mawé, mesmo que de forma invertida ou oposta, a saber:

É seguindo essa trilha que podemos entender a participação das mulheres no fabrico, precisamente na lavagem dos pães de guaraná, uma vez que elas ocupam a posição de Onhiámuáçabê na 'História do Guaraná' - a mulher-xamã, esposa e mãe. Onhiámuáçabê, através de práticas xamanísticas, 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 (LORENZ, s/d) ²³.

Novamente apresenta-se o mito da criação do guaraná como suporte de conhecimento das mulheres sateré-mawé. E, nesse aspecto, embora a vida social reserve aos homens a tarefa de beneficiar o guaraná, nos mitos é função da mulher o cuidado do guaraná. Para a referida autora, são essas inversões que permitem a quebra de tabu na divisão sexual do trabalho na fabricação do guaraná, resguardando para as mulheres a continuidade das suas funções míticas na vida social.

Entre as atividades de trabalho das mulheres, destaca-se também a confecção dos artesanatos indígenas (colares, brincos, pulseiras, anéis, paneiro, tipiti, entre outros). Grande parte do artesanato produzido pelas mulheres é comercializado nas cidades de Parintins e Barreirinha. Nessa atividade, cabe aos homens o trabalho com a madeira. Fazem parte dos objetos produzidos pelos Sateré-Mawé os utensílios de madeira, tais como: canoas, bancos, barcos, remos, entre outros.

No trabalho da agricultura, homens e mulheres dizem não haver uma divisão de atividades e apontam para uma complementaridade entre as ações na comunidade. Um jovem professor sateré-mawé da comunidade Molongotuba revela: “aqui fazemos tudo, um ajuda o outro, os homens e as mulheres vão pra roça e fazem a farinha, fazemos comida e ajudamos a cuidar dos meninos” (PROFESSOR SATERÉ-MAWÉ, ENTREVISTA/2010). Apesar de o discurso negar a divisão sexual do trabalho na comunidade, esta pesquisa constata que há uma prevalência da participação das mulheres nas atividades relacionadas às atividades domésticas (feitura dos alimentos e cuidado com os filhos), como aponta uma de nossas entrevistadas:

²³ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/971>. Acesso em: 19 maio 2010.

Buscar mandioca, fazer o processo da farinha é todo da mulher. Nossa regra é assim. Se eu tenho filhos, a minha obrigação é levar toda a cambada para a cozinha. Desde pequenos os meninos são acostumados a trabalhar. Tem que levar as crianças. Descascar a mandioca pra lavar, ralar a mandioca, peneirar. O menino já pode pescar. Mas tem mulher que pesca também, caça, faz roça e não depende do homem. Mas quase sempre o homem sai pra caçar e pescar (UIRAPURU, ENTREVISTA/2010).

Nesse sentido, assinala Araújo (2010, p. 1):

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.

Aos homens, além da caça e da pesca, estão reservados principalmente os espaços públicos da palavra e do discurso. Os homens, em sua maioria, são bilíngues, falam o sateré-mawé e o português (se não falam, conseguem entender), mas a maioria das mulheres, apesar de três séculos de contato com os brancos, só falam e entendem a língua sateré-mawé. Esse fato não representa um comportamento naturalmente feminino. Nada existe na natureza das mulheres sateré-mawé que as torne menos capazes de aprender outra língua; isso se deve às barreiras erguidas a partir das relações sociais e de gênero e do código de valores que as sustentam (OLIVEIRA, 2010).

Pereira (2003, p. 43), já no ano 1954, dizia: “que eles, ou Maués, jamais se afeiçoaram aos portugueses pela singular forma de reação que se impuseram: proibir às mulheres que lhes aprendessem a língua”. Não permitir as mulheres aprenderem o português era visto como forma de proteção contra os colonizadores, seria uma forma de resistência da comunidade.

No entanto, o episódio aponta para implicações de gênero, a partir do momento que se reveste como um impedimento destinado especificamente às mulheres. Representa, mormente, uma aproximação com elementos da cultura dominante, como nos indica Bourdieu (2005) na sua análise sobre *habitus*. Para o autor, os comportamentos são padronizados nas sociedades e incorporados nos corpos e hábitos, funcionando como sistemas de percepção, pensamento e ação. Ou seja, “existe uma concordância entre estruturas objetivas e cognitivas que leva a uma referência ao mundo que apaga as condições que a torna possível, legitimando o arbitrário como se fosse natural” (BOURDIEU, 2005, p. 17).

Destarte, o acúmulo de atividades realizadas pelas mulheres na esfera das atividades reprodutivas e a prevalência dos homens nos espaços públicos ou atividades produtivas indicam a existência de uma divisão sexual do trabalho baseada nos moldes de dominação/exploração. Não obstante, ao contrário do que ocorre nos padrões ocidentais, a

esfera do doméstico dispõe de mais autonomia e prestígio que a esfera pública. De acordo com Segato (2003, p. 14), 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”.

A divisão sexual do trabalho, contudo, não é um dado rígido e imutável. Como diz Kergoat (2003), problematizar em termos de divisão sexual do trabalho não remete, portanto, a um pensamento determinista. Para a autora, esse raciocínio supõe trazer à tona os fenômenos da reprodução social, ou seja, implica estudar simultaneamente os deslocamentos e rupturas daquilo, bem como a emergência de novas configurações que tendem a questionar a existência mesma dessa divisão.

Percebemos na pesquisa de campo que as mulheres sateré-mawé nutrem o desejo da fala e da participação mais efetiva nos espaços públicos. Na narrativa mitológica ancestral, no mito fundador dos Sateré-Mawé, as mulheres são figuras centrais, nobres, possuidoras de conhecimento. Porém, no mesmo mito, o filho morto da mulher, o qual ressuscita, voltará e presidirá as reuniões. É possível considerar que o lugar dos homens na etnia sateré-mawé, destinado ao espaço das reuniões, da liderança, da fala e do discurso, esteja associado à esfera pública como o lugar dos homens, uma espécie de ágora da polis grega.

Uma de nossas informantes, liderança indígena, se referiu às dificuldades de não entender nem saber falar português nos seguintes termos:

A irmã da dona Zenilda veio na comunidade, já faz uns 20 anos, reunir as mulheres e convidar para uma reunião em Manaus, para discutir projeto para a comunidade. Mas nesse tempo eu tinha medo, eu tinha muito medo. Eu não queria ir porque eu não sabia falar nenhuma palavra em português. Eu não sabia nem escrever meu nome (CORUJA, ENTREVISTA, 2010).

A narrativa sugere que a restrição posta às mulheres sateré-mawé pode ser vivenciada como um limite à participação das mulheres nos espaços públicos. Nessa perspectiva, Bourdieu (2005, p. 18) sugere que “a ordem social ratifica, por vias simbólicas, a dominação masculina sobre a qual estão alicerçadas a divisão social do trabalho e a estrutura do tempo e espaço, reservando às mulheres o espaço doméstico, da casa”.

A cultura sateré-mawé traz em seus acervos conhecimentos adquiridos, aptidões aprendidas e experiências vividas (MORIN, 2006). Não estão distantes da sociedade envolvente, tampouco livre de suas influências. Desse cenário, aferimos que tanto o desejo pela fala expressa por nossa entrevistada como a ausência do espaço para a fala das mulheres

na comunidade indígena pode trazer elementos desse processo de contato interétnico²⁴. No caso das mulheres indígenas, a participação em encontros, congressos e outras atividades, muitas vezes junto com mulheres da cidade, possibilitou a elas o contato com informações sobre direitos, fazendo com que reconhecessem que seu trabalho tem valor e buscassem visibilidade em suas comunidades.

Saffioti (2004, p. 60), ao analisar o processo de dominação masculina a partir de pesquisas paleontológicas, aponta que,

Embora não fossem detentoras de mais poder que os homens, nas sociedades de caça e coleta, (as mulheres) eram consideradas seres poderosos, fortes, verdadeiros seres mágicos, em virtude de sua capacidade de conceber e dar à luz, presumivelmente sozinhas. Como a caça não é uma atividade diária, aos homens sobrava muito tempo livre, imprescindível para o exercício da criatividade.

De acordo com a autora, foi o acúmulo das atividades reprodutivas das mulheres e o tempo livre dos homens que contribuíram para a divisão dos papéis e imagens que as sociedades constroem do masculino e do feminino.

Para a nossa entrevistada, o fato de ela não falar o português foi um obstáculo para começar a participar das reuniões e lutar pelo seu povo: “depois que escrevi meu nome, começou a luta e não parei mais” (CORUJA, ENTREVISTA/2010). Observa-se que Coruja rompe com a dominação androcêntrica circunscrita ao silêncio das mulheres.

Assinalamos, nesse sentido, o salto dado pelas índias sateré-mawé que, ao romperem com o silêncio instituído, começam a travar lutas não apenas por demandas específicas das mulheres, mas também por reconhecimento e cidadania para o seu povo. Podemos citar como exemplo a ousadia das mulheres sateré-mawé que, ainda na década de 1980, foram pioneiras na organização indígena de seu povo na cidade de Manaus, fortalecendo o movimento indígena com a criação da Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé (Amism).

Coruja não migrou para o espaço urbano, mas a luta pelo reconhecimento na cidade influenciou a comunidade na terra indígena. Após o contato com as mulheres indígenas que pretendiam se organizar em Manaus, Coruja começou a lutar junto com os homens pelos direitos de seus parentes²⁵. Atualmente, apesar de se colocar como representante da Amism na

²⁴ Essas transformações, apesar de produzirem um processo de diferenciação social na estrutura sateré-mawé, como já citamos, não provoca a extinção da sua identidade indígena. Pelo contrário, segundo Alvarez (2004), uma série de fatores produz um indígena de contato. Entre esses fatores, o autor cita: “a emergência do movimento indigenista, a política da demarcação das terras indígenas, sancionada na constituinte, e numerosas demandas que resultaram na presença dos índios na política do branco” (ALVAREZ, 2004, p. 3).

²⁵ Não nos cabe aqui avaliar as dificuldades vivenciadas pela AMISM ao longo dos anos, mas apontar a demanda das mulheres indígenas ao poder público.

região do Rio Andirá, faz críticas à organização por privilegiar suas ações na cidade de Manaus, estando ausente dos problemas vivenciados pelas mulheres nas comunidades. De acordo com suas próprias palavras: “hoje, eu quero respeito do meu pessoal, das minhas lideranças, dos meus professores e de todo mundo” (CORUJA ENTREVISTA/ 2010).

A fala de Coruja indica que as mulheres, ao adentrarem o espaço público, modificando as relações de gênero cristalizadas culturalmente, não buscam assumir o lugar dos homens, mas o reconhecimento e a valorização perante seus parentes e comunidade. De uma forma geral, esse espaço não tem sido fácil para as mulheres indígenas, pois, apesar de unirem suas vozes ao movimento indígena nacional, trazem às plenárias indígenas discussões novas, como as relacionadas às questões de gênero e à luta por direitos no plano da cidadania. Ou seja, a luta pelo reconhecimento das mulheres indígenas, além de sinalizar para as mudanças de gênero nas comunidades, introduz também a luta por direitos no contexto indígena.

CAPÍTULO II – GÊNERO, VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES E CRIME: PERCEPÇÕES NA COMUNIDADE MOLONGOTUBA

Antigamente, quando a gente falava em festa na nossa comunidade, o povo dizia assim: Ah, festa lá em Molongotuba?! Não vou... (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010).

2.1. A perspectiva de gênero em povos indígenas: trilhas possíveis

Refletir sobre o conceito de gênero e sua interface com as culturas indígenas supõe considerar dois movimentos: 1) dar voz aos sujeitos da pesquisa, fazendo aparecer a análise dos sujeitos; 2) evidenciar a perspectiva de gênero como heurística relacional que chama atenção para a visão transversal dos fenômenos, isto é, do entendimento de que a construção de gênero perpassa as mais diferentes relações sociais.

Estudos como os de Segato (2003) e Torres (2005) mostram que em determinados povos indígenas há uma diferenciação de gênero, marcada pela divisão sexual do trabalho e pela assimetria nas relações sociais. Essas desigualdades de gênero vão se modificando conforme as transformações que ocorrem nas próprias culturas e no maior ou menor contato com a sociedade envolvente. Tais mudanças interferem nos papéis atribuídos tradicionalmente a homens e mulheres, como também em muitos aspectos da organização social indígena. Nosso propósito consiste em analisar, a partir do recorte de gênero, o universo indígena sateré-mawé, especificamente no que diz respeito às experiências de violência doméstica vivenciadas pelas mulheres indígenas.

O conceito de gênero surge em meados dos anos 1970 e dissemina-se na ciência a partir dos anos 1980, com a intenção de separar o sexo (biológico) do gênero (aspectos históricos, sociais e culturais). Ou seja, a proposta era desnaturalizar os comportamentos considerados fixos de homens e mulheres na sociedade, desconstruir os binarismos que destinavam lugares fixos e naturalizados para os gêneros (MATOS, 2008).

Até o início do século XX, as mulheres foram excluídas da possibilidade de fazer ciência e de contribuir para a produção do conhecimento científico. De acordo com Matos (2008), as religiões e depois as próprias organizações científicas se incumbiram dessa opressão. Nesse contexto, a prevalência de homens na construção do conhecimento científico tradicional determinava o modo como as mulheres eram vistas e pautadas pela ciência.

Os trabalhos à luz de gênero desafiaram esse modo de pensar e fazer ciência denunciando que a construção de uma natureza (feminina ou masculina, de raça branca ou negra) não é independente do ponto de vista dos construtores, quase sempre exclusivamente

masculinos e frequentemente membros das classes sociais superiores.

Entre as críticas, destacavam-se aquelas voltadas para as noções de objetividade e de neutralidade, que garantiriam um conhecimento “único” e “verdadeiro”; o questionamento aos padrões de normatividade científica para muitas e muitos era impregnado de valores masculinos; a denúncia da produção de saberes como constituídas pelas relações de poder; a desvalorização da dimensão subjetiva, das emoções e das práticas do cotidiano; as concepções dualistas, dicotômicas, consideradas incapazes de dar conta da complexidade do real; e, sobretudo, a crítica à ideia de universalidade e de um sujeito único da história e do conhecimento (BANDEIRA, 2008).

A crítica feminista não se deu apenas como uma repreensão ao preconceito masculino embutido nas verdades científicas – constituiu-se, ao mesmo tempo, em um questionamento do próprio conceito de ciência formal. Foi nesse cenário de crítica à ciência que o conceito de gênero foi introduzido na academia, primeiramente pautado pelas intelectuais feministas, com a intenção de separar o sexo do gênero. Assim, a proposição se constituía na desnaturalização dos comportamentos cristalizados de homens e mulheres, superando os dualismos que designavam lugares sociais específicos e estáticos para os gêneros.

Nos Estados Unidos e na Europa (sobretudo na França, na Itália e na Espanha), os estudos de gênero já se encontram consolidados desde o final dos anos 1960 e com extensa produção nas décadas de 1970 e 1980. Entre as autoras feministas desse período, destacam-se Gayle Rubin, Juliet Mitchell, Michelet, Kate Millet, Bety Friedan, Nancy Fraser, Chodorow, Joan Scott, Sulamith Firestone, Elizabeth Badinter, dentre inúmeras outras²⁶. Nas duas últimas décadas, são de relevo as obras de Célia Amorós, Teresa de Lauretis e, mais recentemente, Judith Butler.

No Brasil, essa produção é um pouco mais recente: tem início no final da década de 1970 e começo dos anos 1980, destacando-se como importantes teóricas brasileiras Heloneida Studart, Heleieth Saffioti, Rose Mary Muraro e Elizabeth Sousa-Lobo. Nesse período, as produções brasileiras estavam centradas na *condição feminina*. De acordo com Grossi (1998, p. 3),

Inicialmente se pensava que havia um problema da mulher que deveria ser pensado unicamente pelas mulheres [...]. Era necessário que as mulheres se reunissem sem os homens, pois haviam sido silenciadas ao longo da história e a ausência de homens era uma forma de garantir a palavra das mulheres.

²⁶ Sem deixar de considerar as contribuições anteriores, marcos do pensamento feminista, como Alexandra Kolontai, Clara Zetkin e Simone de Beauvoir.

Esses estudos eram fortemente influenciados pelo marxismo e tinham como principal preocupação a opressão da mulher na sociedade. O conceito utilizado para a explicação da condição de opressão e subordinação das mulheres era o do patriarcado²⁷.

Nos anos 1980, as pesquisas apontavam para a necessidade de se pensar as diferenças de classe, aspectos regionais, etários e étnicos – ou seja, “além do interesse para pensar a condição feminina, os estudos apontam para a pluralidade de mulheres” (GROSSI, 1998, p. 3). É com esse debate que o conceito de gênero começa a ser discutido no Brasil, a partir da influência das feministas norte-americanas que passaram a usar a categoria *gender* para falar das origens sociais das identidades de homens e mulheres. Para Grossi (1998, p. 4),

A ênfase colocada na origem social das identidades subjetivas de homens e mulheres não é gratuita. De fato, não existe uma determinação natural dos comportamentos de homens e mulheres, apesar das inúmeras regras sociais calcadas numa suposta determinação biológica diferencial dos sexos, usados nos exemplos mais corriqueiros como mulher não pode levantar peso ou homem não tem jeito para cuidar de criança.

Essa abordagem do conceito de gênero está fortemente presente no texto de Joan Scott, *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, divulgado por Elizabeth Souza Lobo em 1987. O texto de Scott (1990) é uma referência clássica nos estudos sobre as relações de gênero, tendo em vista a relevância da sua abordagem – histórico-cultural – e a introdução das experiências pessoais e subjetivas em suas análises.

Scott (1990) propõe uma mudança teórica no conceito de gênero. Ao fazer uma espécie de revisão crítica da forma como se vinha trabalhando no campo das pesquisas sobre a mulher, a autora avalia três abordagens de discussão teórica feminista: a das teorias do patriarcado, a do marxismo e a da psicanálise. Para ela, as três apresentam um problema em comum: a busca por explicações universalizantes para a situação da mulher. As mudanças se dariam no sentido de “incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas” (SCOTT, 1990, p. 8 -9).

A autora acrescenta que a categoria gênero é constituída de quatro elementos: 1) os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas; 2) os conceitos normativos que põem em evidência as representações do sentido do símbolo, os quais se esforçam para limitar e conter suas possibilidades metafóricas; 3) as instituições e a

²⁷ Saffioti (2004, p. 55) refere-se ao patriarcado como sendo uma categoria analítica que explica a dominação dos homens sobre as mulheres. Para a autora, o patriarcado é um contrato social e sexual que cria o direito político dos homens sobre as mulheres e seus corpos, ou seja, “é um contrato entre homens, cujo objeto são as mulheres”.

organização social; e 4) a identidade subjetiva (SCOTT, 1990, p. 14-15). Ou seja, gênero refere-se ao discurso sobre a diferença entre os sexos. Não remete apenas a ideias, mas também a instituições, estruturas, práticas quotidianas e rituais, ou seja, a tudo aquilo que constitui as relações sociais.

Para Matos (2008), o conceito de gênero inicialmente utilizado para substituir a categoria analítica dos *estudos de mulher* ou dos *estudos feministas* pretendia tornar explícita a subordinação feminina e acompanhar o sentido da busca da igualdade no exercício dos direitos e das oportunidades, mas destacando a importância das relações, incluindo o ponto de vista masculino, bem como outros pontos de vista que fugissem dos binarismos.

Indubitavelmente, o conceito de gênero traz uma mudança no quadro conceitual dos estudos sobre as mulheres, ampliando e aprofundando o olhar sobre o contexto social, possibilitando, de acordo com Santos (2004, p. 72-73), “a compreensão das distintas formas de relação entre o feminino e o masculino, tanto no âmbito das relações sociais como no âmbito da linguagem”. Permite, também, a busca de sentido para o comportamento de homens e mulheres como seres sexuados, além da percepção de que toda relação de gênero é constituída de poder e que esse poder se encontra presente nos dois polos da relação de forma desigual.

Machado (2000, p. 6) chama a atenção para a utilização do conceito de gênero como um novo paradigma metodológico no seguinte sentido:

Em primeiro lugar porque se está diante da afirmação compartilhada da ruptura radical entre a noção biológica de sexo e a noção social de gênero. Em segundo lugar, porque se está diante da afirmação do privilegiamento metodológico das relações de gênero, sobre qualquer substancialidade das categorias de mulher e homem ou de feminino e masculino. Em terceiro lugar porque se está diante da afirmação da transversalidade de gênero, isto é, do entendimento de que a construção social de gênero perpassa as mais diferentes áreas do social. Estes me parecem os três pilares que permitem diferenciar a proposta paradigmática dos estudos de gênero frente à proposta metodológica dos estudos sobre mulheres.

Os estudos de gênero acabam trazendo para a academia, especialmente para as ciências humanas, diversas questões e temas que, de acordo com Castro (2001, p. 55), contribuíram “para tornar visíveis certos processos não considerados no pensamento científico dominante”. Bandeira (2008, p. 215-216), a partir da produção de várias estudiosas no Brasil e de outros países, elenca um conjunto de elementos sob o foco das teorias feministas que, segundo ela, contribuíram para uma crítica do conhecimento científico hegemônico:

A questão das diferenças de sexo e de gênero; as teorias de desenvolvimento moral; a visão das mulheres nas descobertas da pesquisa psicológica; a imagem das mulheres nos escritos e nos tratados médico-ginecológico; o monopólio masculino da representação histórica e a (in)visibilidade das mulheres na história; as visões androcêntricas da sexualidade; a imagem do patriarcado sustentada pelos escritos das Ciências Sociais e históricos; a invisibilidade das mulheres nas análises sociológicas; a baixa representação das mulheres trabalhadoras na pesquisa em Ciências Sociais; a exclusão da voz feminista na teoria política; os conflitos interpessoais, as agressões e as violências; a exclusão das mulheres na ciência, entre outras.

O que se observa é que, independentemente de qual terminologia se enquadre – estudos das/sobre as mulheres, estudos feministas ou estudos de gênero –, a produção teórica que evidencia e problematiza as mulheres e/ou as relações de gênero tem sido significativa no espaço acadêmico, especialmente no âmbito nas ciências humanas e sociais.

Nessa construção teórica nos deparamos, no entanto, com uma quase ausência de estudos de gênero voltados para os contextos indígenas. Apesar de os estudos apontarem, como expusemos acima, ainda na década de 1980, para a pluralidade de mulheres (GROSSI, 1998; SAFFIOTI, 1994), é colocado como desafio atual a reflexão das relações de gênero em contextos multiculturais diferenciados. É o que diz Grubits (2005, p. 365) sobre os artigos publicados nos *Cadernos PAGU* desde seu primeiro exemplar:

Em relação à discussão envolvendo gênero, raça e etnia, encontramos uma série de textos e artigos refletindo sobre a questão de gênero e a raça negra. Há inclusive um volume inteiro dedicado à questão Raça e Gênero (1996), mas nem neste nem em outros volumes aparece uma discussão relacionando gênero e etnias indígenas ou mulheres indígenas. Há uma única referência que parece vinculada à questão: o artigo intitulado ‘Gênero Feminino mebengokre (kayapó): desvelando representações desgastadas’ de autoria de Vanessa Lea, presente no volume 03, de 1994.

Essa constatação confirma o vasto campo aberto e quase “virgem” para exploração da temática de gênero envolvendo povos indígenas. Podemos dizer que são incipientes (o que não nega a importância dos que existem) os estudos de gênero relacionados a etnias indígenas ou mulheres indígenas. Gonçalves (2001), Lasmar (2005), Sacchi (2005), Segato (2003) e Torres (2008) são referências importantes na construção desse pensamento em gestação, as quais vêm fundamentando nossas análises.

As autoras supracitadas comungam de uma perspectiva antropológica, apontando para a importância de se olhar para a diversidade, a partir de uma leitura que respeite a cultura e as experiências vivenciadas em cada contexto analisado.

Em estudo sobre gênero na sociedade, Paresi Gonçalves (2001) aponta que a assimetria de gênero porventura existente entre os povos indígenas não implica

necessariamente desigualdade ou dominação e subordinação. Contudo, é plausível desconfiar que diversas sociedades indígenas que vivenciam o contato cada vez mais intenso e permanente com a sociedade não indígena sofram transformações nos padrões de relações entre os gêneros. É o que afirma Lasmar (2005), em relação aos Tukano do Alto Rio Negro. Segundo a autora, tais mudanças estariam relacionadas não apenas à influência crescente dos valores ocidentais, mas também às forças modernizadoras (representadas, no caso, pelos missionários) que intervêm, promovendo rupturas nos padrões tradicionais de organização da sociedade para que os valores não indígenas sejam absorvidos.

Torres (2008), em artigo intitulado *A formação social da Amazônia sob a perspectiva de gênero*, aponta a importância do olhar das relações de gênero para a formação social da Amazônia, porque este desmistifica a visão errônea de que a mulher indígena é lasciva e despolitizada. Segundo essa autora, “pesa sobre a amazonense a fama de mulher oferecida porque a colonização forjou a imagem da índia que ‘solta a franga’. Isto é uma grande injustiça, é um rótulo vulgar que avilta e insulta a mulher indígena” (TORRES, 2008, p. 181).

A contribuição de Sacchi (2005) para o nosso estudo reside na articulação que a autora faz das questões de gênero com as lutas das mulheres indígenas. Afirma que a discussão de gênero se tem feito presente nas organizações indígenas da Amazônia e que muito do que as mulheres indígenas têm buscado no momento atual refere-se à reivindicação de direitos próprios de seu gênero e o fortalecimento de antigas lutas de seus povos, o que faz com que negociem com diferentes atores no contexto interétnico. A autora oferece uma reflexão sobre como a prática política realizada pelas organizações de mulheres indígenas complexifica a configuração das identidades étnica e de gênero no momento atual do movimento indígena. Essa reflexão é oportuna para o nosso estudo, pois é no movimento de mulheres indígenas que as demandas das mulheres – dentre elas, a denúncia da violência doméstica em contextos indígenas – passam a ser visibilizadas.

A reflexão sobre gênero entre os povos indígenas, entretanto, é delicada, pois, do ponto de vista de parte do movimento indígena, “[o] tema gênero no universo indígena é clara expressão da força interventora do mundo branco.” (LUCIANO, 2006, p. 209). A crítica de Luciano (2006), feita a partir da sua condição de Baniwa, ao debate sobre gênero em tais sociedades (ou à forma como o debate tem sido feito) refere-se ao fato de que a discussão reflete a concepção fragmentada que se têm da sociedade e da vida nas sociedades não indígenas, nas quais cada segmento geracional, profissional, de gênero e religioso é pensado como destacado da coletividade e por vezes são diferenciados, distintos e concorrentes entre si, e daí a necessidade de se buscarem mecanismos impositivos de proteção dos supostos

direitos e interesses setoriais. Além disso, o autor critica a defesa de (supostos) “direitos individuais” (das mulheres) que a questão suscita.

Diferente dos argumentos de Luciano (2006), para as mulheres sateré-mawé, a inclusão de suas demandas específicas, como, por exemplo, a luta contra a violência, é entendida como uma questão de direitos coletivos, conforme nos expõe uma de nossas entrevistadas: “as nossas lideranças têm nos apoiado, a luta das mulheres são importantes para nosso povo, lutamos contra a violência e também para melhorar a vida de nosso povo” (UIRAPURU, ENTREVISTA/ 2010).

Segato (2003, p. 33) é uma das pesquisadoras que tenta compreender: “como as mulheres indígenas podem lutar pelos seus direitos específicos como mulheres, sem que isso prejudique sua luta pelos direitos dos seus povos?”. A autora tem traçado discussões envolvendo a questão cultural, pontuando a importância da valorização e respeito às diferenças, dentro de um mundo plural e de direito dos sujeitos coletivos.

A partir da problematização trazida pela autora, questionamo-nos: como pensar a realidade das mulheres sateré-mawé a partir do olhar da perspectiva de gênero? Não é o propósito deste estudo enveredar por uma análise pronta do conceito de gênero que aprisione os papéis de homens e mulheres e as desigualdades, mas sim uma análise transversal descolada de modelos rígidos e voltada para ouvir a voz dos sujeitos, com destaque para a valorização das diferenças e de suas especificidades.

Kaxuyana e Silva (2008) destacam que, nas sociedades indígenas, os indivíduos estão subordinados aos interesses da sociedade e, portanto, não há direitos individuais no sentido da sociedade “democrática”, não indígena. Segundo as autoras, as mulheres indígenas compartilham com suas sociedades a visão do papel que essas sociedades reservam às mulheres. A questão suscita desafios teóricos, pois, como nos diz Castilho (2008), discutir gênero nas comunidades indígenas é um desafio perturbador, pois o conceito de gênero foca os papéis socialmente construídos para homens e mulheres e questiona esses papéis construídos nas sociedades. Propugnar uma igualdade de gênero poderia, na visão da autora, levar à desestruturação dessas sociedades.

Todavia, as mulheres sateré-mawé, como expusemos anteriormente, não buscam assumir o lugar dos homens: estão na realidade lutando para terem o seu espaço reconhecido. Acreditam que sua luta é um meio para se acionar direitos de cidadania para seu povo. É o que diz uma de nossas interlocutoras: “nós temos direitos como os homens de participar das coisas, de falar e defender a nossa comunidade”. (UIRAPURU, ENTREVISTA/2010).

É nesse sentido que pautamos nossas análises nos estudos teóricos de Scott (1990), que não aprisiona o conceito de gênero, mas o entende como uma categoria útil de análise, com relevo para a abordagem histórico-cultural e a introdução das experiências pessoais e subjetivas das mulheres. Isso vem se somar à perspectiva feminista de Nancy Fraser (2000), que rejeita as explicações universalizantes e combina a luta pela justiça redistributiva com a luta por justiça de reconhecimento. No pensamento dessa autora, a classe social é apontada como situação pura da injustiça de distribuição; a sexualidade menosprezada, como situação pura da injustiça de não reconhecimento; e gênero e etnia como situações paradigmáticas de coletividades ambivalentes que acumulam os dois tipos de injustiças, diante das quais os sujeitos precisam lutar tanto por *redistribuição* quanto por *reconhecimento* (FRASER, 2001).

O reconhecimento é uma questão de justiça que requer tanto de políticas de redistribuição para responder as injustiças de ordem econômica, quanto de reconhecimento para as injustiças de ordem cultural. Nesse sentido, uma vez que a violência contra as mulheres no contexto indígena tem se configurado como um fenômeno invisível, acreditamos que a abordagem do reconhecimento pode promover uma reflexão crítica, multicultural e ressignificada desse fenômeno.

2.2. A violência contra a mulher no contexto indígena: uma busca pelo reconhecimento

Ao longo dos últimos 30 anos, muitas foram as pesquisas e estudos voltados para o desvendamento do fenômeno da violência contra a mulher. O termo violência contra a mulher foi utilizado pelo movimento feminista, ainda na década de 1960, como denúncia da violência praticada contra a mulher no espaço doméstico. A intenção consistia também em substituir o termo jurídico “legítima defesa da honra”, que figurava como justificativa dos crimes praticados pelos maridos contra suas esposas.

O conceito de violência contra a mulher foi elaborado, por sua vez, a partir das experiências políticas na década de 1980, em que, ao lado de ações de mobilizações e conscientização, militantes feministas atendiam mulheres que sofriam violência nos conhecidos SOS-Mulher²⁸. Nesse período, a violência doméstica contra a mulher era vista pelo feminismo como expressão radical da relação hierárquica entre os sexos no núcleo

²⁸ O primeiro SOS foi criado em outubro de 1980 em São Paulo, logo em seguida em Campinas e no Rio de Janeiro. Os SOS eram entidades autônomas e tinham como objetivo atender a mulher vítima de violência, com um serviço de voluntárias que incluía psicólogas e advogadas. Além de atender as mulheres, faziam grupos de reflexão sobre a violência e procuravam os meios de comunicação para promover o debate junto à opinião pública. No mesmo período foi criado o slogan “Quem ama não mata”.

familiar, como uma relação assimétrica, em que o homem ocupa a posição de mando, podendo usar da sua autoridade para punir, exigir e por vezes agredir os outros componentes da família, enquanto a mulher, cujo papel é o de lidar com as tarefas domésticas e cuidar dos filhos, está subordinada aos desígnios do homem²⁹ (GREGORI, 1993).

Os conceitos que deram substância a essa expressão foram elaborados a partir de uma compreensão particular acerca da opressão sofrida pelas mulheres no âmbito do patriarcalismo. A condição feminina tinha seu significado articulado a pressupostos universalizantes, como a ideia de que a opressão seria partilhada apenas pela diferença de sexo, sem levar em consideração o contexto histórico e social observado (DEBERT, 2008). Porém, não se pode desconsiderar, apesar dos limites da utilização inicial do termo, a importância da publicização de uma abordagem sobre conflitos e violência na relação entre homens e mulheres como resultante de uma estrutura de dominação³⁰.

Na década de 1990, a violência contra a mulher passa a constituir-se num fenômeno explicado pelo conceito de gênero. Como diz Torres (2005, p. 25), a cultura do patriarcado foi importante na leitura das sociedades historicamente construídas pelo recorte de gênero; contudo, “o conceito de relações de gênero é mais abrangente e mais adequado para dar conta da complexidade que envolve ambos os sexos e as relações que se estabelecem no tecido social”³¹. Comungamos com a autora ao passo que elegemos o conceito de gênero como suporte para a análise da violência contra as mulheres no contexto indígena.

Entendemos que, a partir dessa perspectiva, a violência contra as mulheres no contexto indígena refere-se a uma categoria socialmente construída, em que suas significações são específicas e por tal motivo devem ser compreendidas dentro de um determinado contexto;

²⁹ Nesse primeiro momento, os trabalhos acadêmicos sobre o tema da violência contra a mulher no Brasil tinham pelo menos dois referenciais teóricos em comum. O primeiro é o trabalho de Maria Amélia Azevedo, *Mulheres espancadas: a violência denunciada*. E o segundo, o artigo de Marilena Chauí *Participando do debate sobre mulher*. A tônica desses trabalhos era a denúncia das situações de violência vividas pelas mulheres, sem apontar saídas para modificar a condição feminina e dar voz às mulheres (IZUMINO, 1998).

³⁰ Podemos citar como referência contemporânea dessa abordagem no Brasil a produção teórica de Heleieth Saffioti (1994). A autora defendia a tese de que o patriarcado (relações hierarquizadas entre indivíduos socialmente desiguais) constitui uma forma histórica particular das relações de gênero. Considera ainda que a dominação do sexo masculino sobre o feminino só pode ser entendida por intermédio da simbiose dos três sistemas: patriarcado – racismo – capitalismo. A autora refutava o uso substantivo de um desses sistemas, alegando que explicar a dominação por apenas um dos sistemas citados resultaria em várias consequências do ponto de vista das estratégias de luta dos contingentes humanos oprimidos, dominados e explorados.

³¹ Gregori (1993), em seu estudo *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*, se dedicou ao estudo da dinâmica das relações violentas entre homens e mulheres pressupondo que os relacionamentos violentos não são essencialmente iguais. Demonstrou como a construção dos gêneros é atualizada nas relações interpessoais de forma dinâmica, incorporando os diversos significados assumidos pela violência em diferentes relacionamentos. Segundo a autora, “é equivocado atribuir genericamente ao fenômeno da violência contra a mulher um conflito de padrões entre o casal ou mesmo excluir essa hipótese também de maneira genérica” (GREGORI, 1993, p. 139).

afinal, os atos considerados violentos não possuem um sentido fixo, mas são significados em seu entrelaçamento com outras práticas sociais.

No Brasil, por sua vez, ainda são poucos os estudos que abordam a questão da violência contra as mulheres em contextos indígenas. Entre as produções acadêmicas, destaca-se a publicação realizada pelo Instituto de Estudos e Pesquisas Socioeconômicas (Inesc), *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*, que traz relatos de casos de violência contra as mulheres indígenas tanto no contexto interétnico (entre brancos e indígenas) como intraétnico (entre indígenas). Entre os tipos de violências consideradas no referido texto, destacam-se os matrimônios forçados, a prática de doar filhas a outras famílias, a frequente violência doméstica, a violação das meninas, o despejo de suas propriedades, o limitado acesso das mulheres à propriedade da terra e outras formas de supremacia masculina e patriarcalismo (VERDUM, 2008).

Os contatos com a sociedade nacional através da presença de posseiros, grileiros, garimpeiros, fazendeiros, funcionários de empresas extrativistas, militares, comerciantes e missionários agem sobre as mulheres indígenas, causando muitas vezes imensos sofrimentos morais, psicológicos e físicos ao recrutá-las, desde muito jovens, para o trabalho doméstico em regime de semiescravidão, a prostituição formal ou informal e até o tráfico de drogas³². O estupro torna-se mais frequente, assim como outras formas de agressão física e verbal. Um caso ilustrativo dessa questão é o da indígena Adélia Garcia Garcette, de 37 anos, ocorrido em Mato Grosso do Sul:

Seu estado de saúde era grave. Adélia foi atingida por vários golpes de facão na cabeça. A agressão foi tão forte que a indígena teve o olho esquerdo arrancado. Ela também teve a mão esquerda praticamente decepada. No Hospital Evangélico ela passou por uma cirurgia no crânio e outra para amputar os quatro dedos mutilados. Após passar por cirurgia, foi transferida para a UTI, onde estava em estado de coma, entubada, inconsciente e respirando com a ajuda de aparelhos. Adélia não resistiu e morreu. O principal suspeito da agressão foi preso. Adélia teria dito a Aristides Soares, de 30 anos, que ele seria o pai de seu bebê. (KAXUYANA; SILVA, 2008, p. 42)

O debate sobre os direitos das mulheres indígenas brasileiras é bastante recente. Em 2000, na Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), em Santarém, Pará, foi reivindicada a criação de um espaço específico para as demandas das mulheres indígenas. Em junho de 2002, foi realizado em Manaus o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira. Com o objetivo de defender os

³² Ver os estudos de Segato (2002).

direitos e interesses das mulheres indígenas em âmbito local, regional, nacional e internacional, foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI/Coiab). Em 2006, o Inesc, em parceria com o Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (Unifem), realizou o I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, em Brasília, no qual foram definidas três áreas temáticas prioritárias para a discussão e a proposição de políticas públicas, a saber: discriminação e violência; desenvolvimento econômico e saúde.

É, portanto, nos marcos dos anos de 1990, com a institucionalização das demandas por igualdade de direitos e respeito às diferenças de gênero no meio indígena brasileiro, que a violência familiar interétnica e intraétnica foi inserida na pauta do movimento indígena e nos espaços de debate e decisão de políticas públicas, pela pressão das mulheres de várias etnias. A Conferência Nacional dos Povos Indígenas, realizada em 2006, propôs a criação de uma ouvidoria na Fundação Nacional do Índio para atuar diretamente nos problemas da saúde da mulher indígena: físicos, psicossomáticos, violência contra a mulher, entre outros.

Na busca de compreendermos a luta das mulheres em torno do enfrentamento da violência contra as indígenas nas aldeias, utilizamos as contribuições de Nancy Fraser (2001) sobre o reconhecimento. Cabe aqui indagarmos o que entendemos por reconhecimento, como ele opera e de que forma percebemos a luta das mulheres indígenas como uma busca pelo reconhecimento.

Para Fraser (2001), o reconhecimento é uma questão de *status* social. De acordo com sua perspectiva teórica, o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. E o não reconhecimento, conseqüentemente, não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como um(a) igual na vida social – significa, no caso das mulheres indígenas, a visibilização de *sentimentos de injustiça*, como relata uma de nossas entrevistadas:

Nós não queremos só fazer a vontade do marido, queremos ter relação só quando os dois quiserem. Nós não podemos aceitar que eles (os maridos) forcem a nós fazer relação, mas às vezes acontece. Nós precisamos nos organizar. (GRUPO FOCAL, PESQUISA DE CAMPO/2010).

É nesse sentido que articulamos as reflexões de Fraser (2001) com a luta das mulheres indígenas. Para a autora, o não reconhecimento pode ser superado nos seguintes termos:

Reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa mais uma política de identidade. No modelo de status, ao contrário, isso significa uma política que visa a superar a subordinação, fazendo do sujeito

falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual. Elas objetivam, assim, desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam (FRASER, 2001, p. 7).

A questão que se apresenta como demanda para as mulheres indígenas na questão da violência contra as mulheres, qual seja, o fim dos maus-tratos e agressões, faz parte de um arsenal permeado de significações elaborado pelas mulheres indígenas em torno de uma luta maior por *status* social, a luta por justiça, a luta pelo reconhecimento, conforme expõe uma de nossas interlocutoras:

Precisamos conhecer nossos direitos para nos defendermos e buscarmos ajuda, precisamos também que nossos maridos saibam que não podem bater e maltratar a gente, precisamos ser respeitadas. Quero respeito de todos e dos meus parentes (CORUJA DA AMAZÔNIA, ENTREVISTA/2010).

As mulheres sateré-mawé, como já citado, têm como importante referência na luta por direitos a Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (Amism). Essa associação tem sede em Manaus e sua constituição guarda relação com o fenômeno migratório ocorrido com os povos indígenas a partir das décadas de 1970 e 1980³³. As bandeiras de luta da Amism estão voltadas para a garantia de renda, através da produção de artesanato, o enfrentamento ao alcoolismo e o combate à violência contra as mulheres. No entanto, apesar da importância simbólica na organização política da etnia, de acordo com nossas entrevistadas, a Amism não tem conseguido agregar as mulheres indígenas que estão fora do perímetro próximo a Manaus.

A ausência das lideranças da Amism presencialmente nas aldeias foi percebida no período da pesquisa. Destacamos a lacuna sentida pelas mulheres indígenas de um espaço de discussão sobre os assuntos específicos das mulheres – fato que tem, na nossa avaliação, aproximado as mulheres indígenas do movimento feminista em Parintins. No último mês da pesquisa de campo, fomos surpreendidas com a criação de uma Comissão de Mobilização para Organização Social das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé do Rio Andirá. A comissão, de acordo com uma das lideranças, surge para tornar-se referência na luta pelos direitos das mulheres sateré-mawé nas comunidades do Rio Andirá. Ela diz: “precisamos nos organizar, porque quem irá defender nossos direitos? E quem vai às comunidades falar com nossas

³³ De acordo Sacchi (2003), a migração Sateré-Mawé para Manaus foi realizada por famílias que buscavam alternativas à sobrevivência no espaço da cidade. As mulheres nesse período trabalhavam principalmente como domésticas.

parentas sobre os direitos? Por isso, mana, precisamos nos juntar” (UIRAPURU, ENTREVISTA/ 2010).

A luta pelo reconhecimento está representada na luta por direitos e no respeito à condição de ser indígena e de ser mulher. A luta das mulheres sateré-mawé começa com a discussão da violência doméstica e toma vulto com as reivindicações dos direitos sociais de seu povo. No entanto, só a luta contra a violência doméstica já justifica a sua organização na medida em que visibiliza padrões culturais que as constituem como vítimas preferenciais das práticas de violência. Nesse caso, a luta pelo fim da violência contra as mulheres no contexto indígena tem como objetivos principais o respeito e o reconhecimento.

Fazemos, entretanto, uma ressalva ao pensamento de Fraser (2000) quanto à sua negação das identidades, pois percebemos que a articulação das mulheres indígenas em torno da violência visa, além da superação da busca pelo reconhecimento e respeito, à valorização da identidade étnica. Ou seja, no contexto indígena as coalizões só estão sendo possíveis com o reconhecimento mútuo dos grupos de mulheres de várias etnias, mas principalmente pela afirmação de suas identidades³⁴.

A luta pelo reconhecimento não é isolada. Pelo contrário, soma-se à luta por políticas de redistribuição. Fraser (2000) considera que um programa que desafie as injustiças de gênero no contexto de expansão das políticas neoliberais deve combinar *redistribuição, reconhecimento e representação*. A luta por redistribuição não pode correr o risco de ficar enquadrada numa lógica exclusivamente economicista. Inversamente, a luta por reconhecimento não pode ficar enquadrada numa lógica exclusivamente culturalista. Por sua vez, a luta por representação diz respeito ao aspecto mais propriamente político de exercício de poder na defesa de demandas.

Destacamos esse ponto da discussão de Fraser (2002), pois aqui também reside outra relação com a luta das mulheres indígenas. Uma das recusas das mulheres indígenas ao movimento feminista está no fato de considerarem a luta dos direitos das mulheres “brancas” apenas parte de uma luta maior. “A nossa luta é pelos direitos dos povos indígenas. Lutamos para que todos nós, homens e mulheres, possam ter uma vida melhor, pela nossa comunidade e nossos parentes”, refere-se uma indígena à sua luta. Quer dizer, a luta pelo reconhecimento das mulheres indígenas, além de relativizar os papéis de homens e mulheres nas comunidades, introduz a luta por direitos no contexto indígena.

³⁴ Essa perspectiva é defendida por Young (1997), segundo a qual sem identidade não há ação coletiva, pois sem ela o ator coletivo não se constitui. É pela afirmação de sua identidade que um grupo pode se apresentar como igual diante de outros grupos, abrindo espaço para ações conjuntas.



Foto 5 – Imagens do grupo com mulheres em Molongotuba (Grupo focal, 2010).
Fonte: Pesquisa de campo/ 2010.

Apesar de o movimento das mulheres indígenas ter se configurado como uma questão relevante no contexto indígena, a situação da violência doméstica nesse contexto, de acordo com Verdum (2008), tem sido camuflada pelo silêncio das experiências pessoais. Nesse sentido, convém indagarmos: como se manifesta a violência doméstica contra as mulheres sateré-mawé e quais são as formas ou os meios que essas mulheres encontram para lidar e superar as experiências relacionadas às agressões sofridas no seu cotidiano?

2.3. As percepções da violência e da violência contra a mulher na comunidade Molongotuba

A violência é um fenômeno social de múltiplas significações. Ela não é uma realidade uniforme: apresenta-se ao longo da humanidade sob perspectivas históricas e com diferentes elementos culturais. Para Freitas (2003, p. 89), a violência é um conceito ambivalente e aparece como algo estrutural na formação das relações sociais. Aparece como algo negativo, ao atentar contra a vida e valores normativos, e, ao mesmo tempo, pode ser representada como um fenômeno positivo e desejado. Diz o autor:

A violência é tanto um fenômeno censurado, por princípio, ocupando o espaço do intolerável, quanto é tolerado, quando realizado do que pode ser considerado como legítimo. Deste modo, a violência não pode ser analisada e compreendida sem levar em consideração os pontos sob os quais ela é percebida e engendrada (FREITAS, 2003, p. 89)

Sendo assim, quando nos propomos a estudar a violência contra as mulheres indígenas sateré-mawé, buscamos compreender um universo de significações que perpassam as relações sociais próprias desse grupo social. Em Molongotuba nos surpreendeu o fato de a violência estar impregnada no imaginário dos moradores da comunidade para além da questão que pretendíamos discutir, a já referida violência doméstica contra as mulheres indígenas. Ao iniciarmos os contatos diretos na comunidade, logo identificamos uma narrativa sobre a repercussão negativa da comunidade em razão dos casos ocorridos de violência. Molongotuba aparecia no imaginário coletivo das demais comunidades do Rio Andirá como um local estigmatizado pela violência e pelo perigo, como nos expõe a fala do tuxaua da comunidade:

Antigamente, quando a gente falava em festa na nossa comunidade, o povo dizia assim: 'Ah, festa lá em Molongotuba?! Não vou'. Eles sabiam que a gente era ruim [...]. Antigamente havia muita violência durante toda a semana em nossa comunidade, porque toda quarta-feira, depois que o barco chegava, o povo da nossa comunidade trazia muita bebida. As lideranças mais antigas falavam muito desses acontecimentos e pediam muito para o povo não trazer bebida, mas mesmo assim eles continuavam (MISAEL, ENTREVISTA/2010)

Sobre o mesmo assunto, um dos policiais indígenas expôs o seguinte:

Nossa comunidade era afamada por conta da violência. Quando tinha festa, torneio, as pessoas não vinham mais na comunidade, os próprios jovens daqui eram violentos, o pessoal tinha medo de vir pra cá com medo de agressão física, ameaça, todos ficavam com medo (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010).

Nesses relatos podemos perceber as representações negativas da ocorrência da violência na comunidade e a vinculação dela ao contato com a sociedade envolvente, principalmente através do consumo de bebida alcoólica. Essas eram as razões também citadas pelos indígenas para justificar a violência contra a mulher na comunidade.

O medo presente nas falas é um aspecto recorrente nas situações de violência relatadas. Nesse caso, o medo aparece articulado à visão dos parentes de outras comunidades sobre Molongotuba. Recorremos à teorização elaborada por Freitas (2003, p. 98) para reafirmar que a violência em Molongotuba extrapolou a insegurança individual vivenciada pelas pessoas da comunidade isoladamente. Tornou-se um fenômeno exteriorizado, objetivado no mundo social.

O álcool³⁵ merece destaque em nossa análise, pois tanto na literatura estudada (VERDUM, 2005; LASMAR, 2005) como em nossa pesquisa de campo aparece como marcador importante para justificar a violência em Mologontuba. Quanto a essa questão, vejamos o que relatam duas mulheres indígenas que participaram dos debates de grupos na comunidade:

Ela tá dizendo o aconteceu com o filho dela, que ele bebe muito e ele não obedece ela, até se furou com uma faca (na coxa dele mesmo), é agressivo, joga as coisas no chão. Ela disse que ficou muito espantada com tudo isso e, como não tinha lei, ficou tudo por isso mesmo. Toda vez que o pessoal vai lá pra cidade, trazem bebida. Ela disse que seu filho chegou até a quebrar o violão da igreja com raiva. Ela sofreu ameaças, e ninguém faz nada com quem foi violento, se ninguém fizer nada a gente dá conselho (TRADUÇÃO DE JANA CARLA/GRUPO FOCAL/2010).

Ela tá dizendo que aconteceu com o marido, que bebeu muito, furou até o colchão dela, ameaçou matar, mas não aconteceu. Mas brigaram muito, isso foi o que aconteceu, a bebida faz tudo (TRADUÇÃO DE JANA CARLA/GRUPO FOCAL/2010).

A embriaguez alcoólica é sempre apontada pelas mulheres indígenas como um dos problemas mais graves enfrentados pela comunidade. É citado como a maior causa de violência doméstica e fonte de conflito entre marido e mulher, como podemos verificar no desenho da foto 6:



Foto 6 – Ilustração de uma situação de violência contra a mulher na comunidade (Grupo focal, 2010).
Fonte: Pesquisa de campo/ 2010.

³⁵ O álcool referido nas narrativas está aludido ao consumo frequente e desmedido de cachaça (ou outras bebidas industrializadas que contêm álcool), e não à ingestão ritualizada do tarubá. Esta é uma bebida feita com mandioca pelos mais antigos e o estado de embriaguez provocado pelo tarubá é comum e desejável durante as festas nas comunidades do interior. Para que ele seja atingido, é preciso que se beba por muitas horas seguidas.

A ilustração foi feita na ocasião de um dos debates de grupos que realizamos em Molongotuba e é representativo da forma como a violência ocorre na comunidade. Podemos verificar na figura que a mulher aparece sendo agredida fisicamente por um homem, supostamente seu marido. Ao lado da cena da agressão, tem destaque uma garrafa de bebida no sentido de apresentar o uso do álcool como justificava para a agressão realizada. Na cena também é relevante a presença de uma criança representando o filho do casal e os pertences da mulher jogados nos arredores da casa. A autora da imagem procura evidenciar o sofrimento do filho, quando ele aparece com lágrimas no rosto, ao presenciar a situação.

Castilho (2008) informa que a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (Omir) tem denunciado a violência praticada contra as mulheres por seus pais, companheiros e filhos devido ao consumo de bebida alcoólica e pedem o fim da comercialização nas comunidades e arredores. De acordo com um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa,

É preciso olhar e pensar sobre o que está acontecendo nas nossas comunidades, dentro das casas. Para nós, mulheres indígenas, a violência doméstica acontece principalmente quando a pessoa ingere bebida alcoólica. Os homens, quando bebem, não sabem conversar, não têm paciência e usam logo a força física (JIBOIA, ENTREVISTA/ 2010).

As mulheres afirmam que, quando alcoolizados, seus maridos mostram-se “geniosos” e as agredem pelos motivos mais banais. É também o que constata Lasmair (2005, p. 204): “de acordo com as mulheres, qualquer coisa parece ser motivo para que o marido ébrio as hostilize ou machuque. Por isso, a cachaça é vista como uma bebida altamente danosa à harmonia doméstica”.

A vinculação do abuso do álcool com as situações de violência contra as mulheres também é recorrente nas pesquisas com mulheres não indígenas. Dados do Ministério da Saúde apontam que a suspeita de ingestão de bebida alcoólica por parte do provável agressor foi relatada por 30,3% das mulheres vítimas de violências doméstica, sexuais e outras violências, durante todo o ano de 2008³⁶.

Outros estudos, como o levantamento realizado por Fonseca (2008), que envolveu 7.939 domicílios em 108 cidades brasileiras com mais de 200 mil habitantes, afirmam que a gravidade das agressões é maior quando há ingestão da droga. O uso de armas e o abuso sexual (tanto ameaça quanto consumação) ocorrem, respectivamente, numa proporção dez e

³⁶ Disponível em: http://www.correiadoestado.com.br/noticias/alcool-esta-associado-a-30-dos-casos-de-violencia-domestica_92100/. Acesso em: 10 nov. 2010.

quatro vezes maior quando comparado aos domicílios nos quais o agressor não estava sob efeito do álcool.

Contudo, essa relação deve ser cuidadosa. A crença de que o álcool é responsável pelas agressões costuma diminuir a culpa do agressor e aumentar a tolerância da vítima. A questão é complexa e deve levar em consideração que não é possível afirmar que o álcool seja a causa da violência, pois nem todas as pessoas que bebem são violentas, assim como nem todas aquelas que praticam atos violentos bebem.

Por outro lado, a ingestão de álcool pode agravar os atos considerados violentos e a reincidência das agressões. Como aponta Fonseca (2008), ao comparar a recorrência das agressões com episódios de embriaguês, “nos domicílios com agressores embriagados, a violência ocorre três vezes mais em períodos de um a cinco anos; seis vezes mais, entre 6 e 10 anos e, quatro vezes mais, quando as situações ultrapassam uma década”.

O álcool operaria como um desinibidor, abrandando a censura da pessoa e ressaltando uma agressividade já latente. Segundo Fonseca (2008), independentemente de sinais de embriaguez, os agressores são, em sua maioria, homens. Quando o álcool está colocado nessas situações, o sexo masculino é responsável por quase 90% dos casos de violência, contra 53% quando o homem está sóbrio. Entre as vítimas mais atingidas estão as esposas: 35,7% quando há embriaguez e 17,9% nos episódios com sobriedade (FONSECA, 2008).

Souza (2007) defende que, para se entender o uso de álcool em comunidades indígenas, faz-se necessário contextualizar histórica e culturalmente o uso de bebidas alcoólicas, pois há dificuldade em definir, nessas culturas diferenciadas, quando a ingestão de bebidas se torna um problema. De acordo com a autora, entre os indígenas, o foco da questão deixa de ser a dependência ao álcool (como ocorre entre os não indígenas) e passar a consistir nos problemas relacionados ao uso de álcool, entre os quais cita: *comportamentos violentos*; tornar-se mau exemplo para os filhos ou para outras pessoas na aldeia; ter dificuldade em cuidar dos filhos; apresentar episódios de amnésia alcoólica; fazer gastos excessivos com bebidas; e não cumprir as obrigações laborais (SOUZA, 2007).

Pesquisas como a realizada por Verdum (2008) também apontam que no contexto indígena a introdução das bebidas alcoólicas, principalmente a cachaça, é vista como resultado do contato interétnico. A Funasa (2002), por exemplo, assinala o alcoolismo como um dos problemas cada vez mais frequentes nas comunidades indígenas que têm um relacionamento mais estreito com a população regional. O relato de uma de nossas informantes sobre o uso do álcool na comunidade revela que

Essa história de bebida na comunidade começou há muito tempo. A bebida entrou muito na aldeia foi com a ida da Petrobrás na comunidade, aquele projeto. Eles trocavam a bebida por mercadoria com os indígenas. É desse jeito que entrou a bebida alcoólica (UIRAPURU, ENTREVISTA/2010).

O projeto a que Uirapuru se refere diz respeito à invasão, citada por nós no capítulo anterior, realizada pela empresa francesa de petróleo *Elf-Aquitaine* na década de 1980 na área indígena em que habitavam os Sateré-Mawé. Alvarez (2005, p. 24) cita os problemas decorrentes desse evento dizendo que

O episódio do petróleo apresenta uma complexidade maior. A experiência com a companhia petroleira internacional, um dos ícones da modernidade, traduzia-se em devastação ecológica, stress cultural, pela presença de operários, consumo de álcool, assédio sexual, prostituição e distúrbios comuns nos acampamentos dos grandes projetos. Alguns dos indígenas foram contratados para trabalhar nas obras de prospecção.

Isso nos leva a considerar que, apesar de a luta pela terra ter sido remida naquele momento com a conquista da demarcação do território sateré-mawé, os prejuízos desse momento histórico de resistência ao capital internacional ainda são vivenciados hoje³⁷.

Essa relação com o “mundo dos brancos” aparece também nas falas no que diz respeito à entrada da bebida alcoólica na comunidade por ocasião da ida dos jovens à cidade. É, pois, nessa relação cidade-comunidade que os indígenas justificam a ocorrência da violência contra a mulher na comunidade: em um primeiro momento, pela entrada da bebida na comunidade, e, em outro momento, como uma prática aprendida na cidade. Em outras palavras, é como se a violência contra a mulher não fosse algo que fizesse parte dos costumes do povo sateré-mawé, mas da sociedade envolvente. É visível que a familiaridade com os códigos urbanos, com o viver/estar na cidade influencia diretamente na ocorrência das situações de violência. Kaxuyana e Silva (2008) afirmam que os homens indígenas, interagindo em maior grau com a sociedade dita “dominante”, têm sido fortemente impactados pela cultura “do branco” e pelo machismo.

Essa familiaridade, por outro lado, é limitada, pois, durante as entrevistas com as lideranças masculinas, algumas falas sugeriram a carência de informações como um marcador da violência: “precisamos saber o que podemos ou não fazer, o que é crime e o que não é”.

³⁷ Esse fato é atual pela recorrência de situações como a vivida pelos Sateré-Mawé na década de 1980. Hoje presenciamos a luta dos povos indígenas do Mato Grosso e do Pará contra a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte no Rio Xingu em virtude dos impactos sociais e ambientais que a obra poderá causar em toda região, prejudicando os moradores das margens dos rios afetados e modificando as vidas dos seres humanos que vivem nessa região e que dependem do meio ambiente para sobreviver.

Interessante a narrativa, pois nos remete ao conceito de violência como algo socialmente construído. Nesse caso, o ato só se torna violento se for amparado legalmente: a legitimidade da violência ampara-se na institucionalização de uma norma. Tal como afirma Riffiotis (2008, p. 256), “a violência é um problema social e funciona nos discursos como um operador que, ao mesmo tempo, descreve e qualifica eventos”. A fala também ilustra a demanda da comunidade em debater sobre o assunto e tentar encontrar critérios e parâmetros para avaliar as diversas situações conflituosas que aparecem no cotidiano da comunidade.

Nesse sentido, Riffiotis (2008, p. 256) aponta que a

Violência é uma palavra singular. Seu uso recorrente a tornou de tal modo familiar que parece desnecessário defini-la. Ela foi transformada numa espécie de significante vazio, um artefato sempre disponível para acolher novos significados e situações.

Em geral, os tipos de violências vividos pelas mulheres sateré-mawé não são diferentes daquelas apresentadas pelos demais grupos de mulheres indígenas no Brasil. Ao inquirirmos um policial indígena sobre os tipos de violência na comunidade, obtivemos a seguinte resposta: “ameaças, abuso, estupro, briga também de casais, onde o homem bate na sua esposa, as separações” (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010). Na ilustração a seguir, podemos verificar uma ameaça de agressão física a uma mulher grávida. O desenho foi provocado a partir da seguinte indagação: que tipos de violência as mulheres vivenciam na comunidade?



Foto 7 – Ilustração de uma situação de violência física contra a mulher na comunidade (Grupo focal, 2010).
Fonte: Pesquisa de campo/ 2010.

A imagem indica o destaque da violência física nas representações sobre a violência contra a mulher em Molongotuba. A violência física é aqui entendida como qualquer ação ou omissão que ofenda a integridade física e a saúde corporal de alguém (BARROSO, 2002). Todavia, esse tipo de violência não era a única ou a principal forma de violência vivenciada pelas mulheres na comunidade. Acreditamos que a repetição desse tipo de violência, especificamente nas ilustrações, guarda relação com a própria natureza do fato; ou seja, as agressões físicas, em sua maioria, resultam em lesões corporais, característica que facilita o seu reconhecimento como violência.

No campo jurídico, a violência física é descrita como lesão corporal. A lesão corporal pode se apresentar de diversas maneiras: agressões físicas (socos, chutes, tapas, violência sexual) ou agressões com qualquer tipo de objeto que possa machucar ou prejudicar a saúde da pessoa. A lesão corporal pode ser de natureza leve ou grave, conforme prevê o Código Penal Brasileiro. A lesão corporal de natureza leve é aquela que não causa grande ofensa à integridade corporal, embora possa originar traumas psicológicos. É considerada lesão corporal de natureza grave, conforme o artigo 129 do Código Penal Brasileiro, a agressão de que resulta: incapacidade para as ocupações habituais por mais de 30 dias; perigo de vida; debilidade permanente de membro, sentido ou função; aceleração de parto; incapacidade permanente para o trabalho; enfermidade incurável; perda ou inutilização de membro, sentido ou função; deformidade permanente; aborto.

Em 2004, foi adicionado ao crime de lesão corporal o tipo especial violência doméstica (Art. 129 § 9º CPB) para casos em que a lesão fosse praticada “contra ascendente, descendente, irmão, cônjuge ou companheiro, ou com quem conviva ou tenha convivido, ou ainda, prevalecendo-se o agente das relações domésticas, de coabitação ou de hospitalidade”.

Em Molongotuba, os indígenas não se ocupam dessas terminologias e/ou classificações jurídicas. O que consideram violência, ou seja, suas representações sobre esse fenômeno estão associadas às situações de incômodo e sofrimento vivenciadas por pessoas da comunidade. Conforme Zaluar (1999, p. 28), “um fato é definido como violento pela percepção de limite e de perturbação, isto é, da ruptura de acordos variáveis decididos cultural e historicamente e cujas implicações são consideradas como negativas ou maléficas”.

Nesse sentido, as especificidades da violência na comunidade podem ser compreendidas a partir do contexto cultural, quando entre os Sateré-Mawé a violência contra a mulher não é algo considerado natural. Desse modo, apresentou-se como um diferencial no estudo a ausência, por parte das mulheres e dos homens com quem tivemos oportunidade de dialogar e conviver durante a pesquisa de campo, de uma justificativa cultural para a prática

de agressões contra as mulheres. Dizia um indígena em um dos grupos: “não é coisa de índio bater em mulher” (UIRAPURU, ENTREVISTA/2010).

Dois tipos de violência aparecem nas narrativas como *crimes imperdoáveis*, são eles: o estupro e o assassinato, a saber:

A menina tava bebendo com os jovens no meio do mato, só que os meninos tavam dando cachaça para a menina, já com o pensamento de fazer abuso dessa menina. Deixaram ela bêbada, depois fizeram relação com ela sem ela perceber, ela tava muito embriagada. Isso era de dia, nós estávamos aqui e eles lá pro mato, aí uns meninos vieram comunicar o que tava acontecendo. Quando a gente foi lá, realmente era verdade, tinha acontecido. Aí nesse caso não teve perdão, o pai chegou aqui e queria que a gente encaminhasse no mesmo dia. Os que estavam só olhando e não estavam praticando levaram a palmada, os dois que praticaram foram encaminhados pra Barreirinha. Eles levaram 10 palmadas cada um, e o dois que praticaram foram pra Barreirinha. Aconteceu também que a menina foi chamada pra Barreirinha e o agente de polícia acompanhou ela e lá ela negou perante o delegado e a juíza, ela é de menor, ela tem 13 anos. Ela disse que tudo era mentira (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010).

É procedente esclarecermos que nem todo evento denotado como violência ou legitimado como problema social é classificado como crime; porém, a concepção de crime circunscrita nos tipos penais do Código Penal Brasileiro está vinculada à noção de coerção, uso da força e dano, sobretudo ao referir-se aos crimes contra a pessoa, com os quais o ordenamento jurídico tutela a vida, a integridade física, a honra e a liberdade individuais (CUNHA, 2008).

No contexto indígena sateré-mawé, como pode ser observado no relato acima, a concepção de crime se relaciona à gravidade elencada na avaliação dos atos violentos e na impossibilidade de perdão pela comunidade. Coincide em termos com o ordenamento jurídico brasileiro ao considerar crimes o assassinato e a violência sexual – crimes que ferem a integridade física, a honra e a liberdade individual.

Nesses casos, como vamos conferir no próximo capítulo, a punição é a desfiliação do indígena da comunidade³⁸, “não tem perdão”. Quando o caso não é passível de punição na própria comunidade, é encaminhado para a polícia civil do município mais próximo, no caso, Barreirinha. O indígena que praticar esse tipo de violência será punido pela legislação dos não indígenas.

Não diferente do que ocorre nas áreas urbanas dos municípios brasileiros, na comunidade indígena é complicada a comprovação dos casos de violência sexual, como aponta o relato de uma professora indígena:

³⁸ É uma espécie de banimento do seu lugar de origem.

Ela tava gritando e eu ouvia os gritos, aí eu peguei a lanterna e corri pra lá. Perguntei por que ela estava gritando. Tinha dois rapazes puxando ela. Depois que eles me viram, saíram correndo, mas ela já estava sem calcinha. Eu perguntei o que ela fazia essa hora na rua [...]. Eu falei para meu tio, que é policial, e ele disse que a menina estava acostumada, porque ela já fazia relação com um monte de pessoal. Mas certo dia também um menino falou assim: ‘vamos lá pro campo’, e arrastou ela. Para mim, isso é violência, porque ela foi arrastada (PROFESSORA INDÍGENA, GRUPO FOCAL/ 2010).

É comum entre as mulheres vítimas de violência sexual a crença que, em razão de o crime não ter sido presenciado por nenhuma testemunha, nem ter deixado marcas pelo corpo, não será passível de reconhecimento e punição. O relato também apresenta uma divergência nas representações acerca da violência. Percebemos que nem todos os citados na fala acima compartilham da mesma opinião. Compõe o arsenal discursivo do policial indígena da comunidade um questionamento sobre o ato violento em razão de um comportamento anterior da vítima, relativizando as circunstâncias em que o fato pode ser considerado crime ou não. Contrariamente, a professora indígena observa que o que classifica a violência é a tentativa ou ato sexual sem o consentimento das partes envolvidas.

De um modo geral, a visão da comunidade sobre a violência sexual estava vinculada à prática de relação sexual indesejada mediante ameaça ou uso da força. A ocorrência da prática sexual forçada era uma narrativa bastante presente nas entrevistas e grupos, como no caso de Patrícia. Vejamos o caso a partir do olhar de uma de nossas entrevistadas:

O pai que fica com uma filha é violência, é um crime. Eu soube da morte dela [da Patrícia, assassinada pelo pai na comunidade], ela chegou a contar pros colegas [do assédio do pai], mas acho que as pessoas não acreditavam, senão tinham feito alguma coisa antes disso. Ela contou o que acontecia, e no dia seguinte ela foi morta. Eu cuidei da criança antes do que aconteceu [...] [tradução]. Ela está contando o que aconteceu com a menina. Primeiro o pai tinha ciúme do menino que fazia o transporte, ele não aceitava as coisas [presentes] que a gente dava pra ela, ele jogava, brigava, queimava, só que eu acho que ela sabia que já ia morrer, aí no dia seguinte o pai assassinou a criança. Depois de ele ter matado, ele foi acusar os outros, dizendo: ‘A minha filha sumiu, não sei se ela se afogou na lagoa’, inventou estórias. Só que a maioria das pessoas já sabia que ele tinha matado. Ele pegou ela, cortou a criança, deslocou as coxas da criança, abusou dela e empurrou ela num buraco totalmente nua... Foi muito feio. Ela tinha nove anos, a criança já estava com três dias enterrada no mato quando a encontraram. Ele foi punido uns três meses só, mas agora já está solto em Barreirinha. Parece que a irmã dele tem dinheiro e pagou para ele sair logo. [...] Ninguém aceitou esse crime, todo mundo queria que fizessem justiça, mas ele continua solto, e ele falou que vai voltar pra cá pra matar mais pessoas, assim ele diz quando está bêbado (PROFESSORA INDÍGENA, GRUPO FOCAL/ 2010).

O caso acima traz uma classificação da violência sexual, o incesto. O incesto é definido como sendo a relação sexual ou marital entre parentes próximos ou alguma forma de restrição sexual dentro de determinada sociedade. É um tabu em quase todas as culturas

humanas (LÉVI-STRAUSS, 1988). Em razão da diversidade cultural no mundo, variam as definições de parentesco, pois, além de parentes por nascimento, podem ser considerados parentes aqueles que se unem ao grupo familiar por adoção, casamento e afinidade.

Para os índios sateré-mawé, são parentes todos aqueles que pertencem à sua mesma etnia. Nesse caso, ser considerado parente não é impeditivo sexual. O impeditivo para os Sateré-Mawé se limita à prática sexual entre pais e filhos e entre irmãos, como pudemos observar no relato acima.

No Brasil, o incesto não é punido criminalmente se as duas pessoas forem maiores de 14 anos (idade mínima para o consentimento). A legislação permite o casamento entre tio/tia e sobrinha/sobrinho desde que seja apresentado um exame médico atestando a saúde dos dois e de uma possível prole, apesar de moralmente ser considerado incesto pela maioria dos brasileiros³⁹.

A idade como critério, de acordo com o que prevê a legislação brasileira oficial, não responde também à realidade dos Sateré-Mawé, pois, como já referido, o elemento definidor da maioridade para meninos e meninas está ligado a aspectos culturais. Assim, deixa-se de ser criança, no caso das meninas, após a primeira menstruação, quando ela passa pelo ritual de passagem da menina-moça e, no caso dos meninos, quando da passagem do ritual da tucandeira.

Em outros cenários indígenas, a percepção sobre o incesto é diferente, como para os índios do México. Para eles, o incesto entre pai e filha ainda é comum. Dizem que esse incesto é provocado pela economia: como o roçado é longe de casa, o pai precisa de uma mulher para moer o milho que colhe e por isso leva a filha, enquanto sua mulher fica em casa com os outros filhos. Geralmente tem um cobertor e, por este custar caro, divide com a filha. A combinação do contato físico, do isolamento e do costume torna o incesto inevitável.

O incesto considerado crime pode significar violência ou não. Para Lévi-Strauss (1988), o incesto foi responsável pela passagem de um estado não cultural a um estado cultural pelo fato de o incesto incentivar alianças (troca de mulheres entre grupos sociais

³⁹ De acordo com Ballone (2009), em vilarejos ribeirinhos da Amazônia é costume o pai iniciar sexualmente suas filhas menores. A prática é surpreendentemente aceita por aquelas comunidades. Essa combinação de incesto e pedofilia pode explicar, inclusive, a origem da lenda do boto, um peixe grande dos rios da Amazônia. Em noites de lua cheia, o boto se transformaria em homem, engravidando as virgens incautas. O *mito do boto* serviria para ocultar os responsáveis por muitas das gestações infantis que ocorrem na região. Grande parte dos filhos de boto é fruto de incesto, diz a advogada Maíra Barreto, doutorada em direitos humanos pela Universidade de Salamanca e estudiosa de infanticídio indígena. Disponível em: www.psiqweb.med.br. Acesso em: 15 fev. 2011.

distintos). Para Patrícia, por exemplo, o incesto foi objetivado através de agressões físicas e psicológicas que culminaram com sua morte.

Esse caso tornou-se emblemático para a comunidade, pois, junto com a exteriorização da violência, foi mobilizador das ações de prevenção e punição para a violência em Molongotuba. Encontramos aqui a ambivalência do conceito de violência já referida por Freitas (2003). As indignações com o caso de Patrícia e as demais ocorrências de violência na comunidade impulsionaram sua organização para a criação de estratégias de controle e punição da violência.

CAPÍTULO III – NORMALIZAÇÃO, CONTROLE SOCIAL E PUNIÇÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO CONTEXTO SATERÉ-MAWÉ

*Amazônia
Ao me vestir de verde nesta festa
Venho descrever em poesia
A viagem encantada na floresta
Encontrei as mulheres guerreiras
Fazendo loucuras com a flecha na mão
Cada tempo era tempo de luta
Era a valentia impondo a razão
(Trecho da canção “As Icamíabas”, de
Amaury dos Santos, Netinho, Jacy Inspiração e Guto)*

3.1. As experiências de violência doméstica: a fala das mulheres

Nosso empenho na reconstrução das histórias de violência vivenciadas pelas mulheres participantes deste estudo teve como principal objetivo a compreensão das *rotas críticas* vividas pelas mulheres indígenas sateré-mawé no processo de superação das situações de violência.

Rota crítica é aqui compreendida, nos termos de Sagot (2007, p. 26), como “o processo construído a partir da sequência de decisões e ações realizadas pelas mulheres em situação de violência doméstica e das respostas encontradas na sua busca por mudanças”. Esse é um processo recorrente, formado tanto pelos elementos relacionados às mulheres e às ações empreendidas por elas como pela resposta social encontrada, a qual, por sua vez, torna-se um elemento decisivo da rota crítica.

O conceito de rota crítica parte do pressuposto de que existe uma série de fatores que atua como facilitadores e dificultadores para o enfrentamento da violência doméstica, que envolvem desde decisões e ações empreendidas pelas mulheres até respostas encontradas no âmbito familiar, comunitário e institucional. Nesse sentido, buscamos perceber como se manifesta a violência doméstica contra as mulheres indígenas sateré-mawé e quais são as formas ou os meios que essas mulheres encontram para lidar e superar as experiências relacionadas às agressões sofridas no seu cotidiano. Em nossa análise, procuramos estar atentas à complexidade do processo de superação, que se apresenta como algo difícil e diverso e que nos faz considerar situações em que as mulheres podem resistir de forma direta ou ter uma relação “passiva” com a violência

sofrida, resistindo em silêncio durante anos a fio em função de valores que elas acreditam ser verdadeiros e/ou de ausência de alternativas à situação vivenciada.

As narrativas de violência das mulheres entrevistadas comportam uma recorrência: a ideia da *moral* e do *respeito*, já apontada na discussão sobre reconhecimento. Para darmos visibilidade a essa recorrência, catalogamos as situações de violência a partir de três aspectos presentes no arsenal narrativo das mulheres: o primeiro circunscrito ao *reconhecimento*, o segundo vinculado à *agressão física* e o terceiro relacionado à *infidelidade masculina*. Discorremos sobre esses três aspectos a partir das trajetórias de vida e violência de três de nossas entrevistadas: Onça, Coruja e Arara Azul.

É importante salientarmos que uma das características principais do método da história de vida é o vínculo de confiança que se estabelece entre pesquisador e sujeito. Ao contar sua vida, o sujeito fala dos momentos por ele experimentados, intimamente ligados à conjuntura social em que se encontra inserido (SILVA, 2007). Queiroz (1988) diz ainda que toda história de vida se constitui em um conjunto de narrativas e que, embora tenha sido o pesquisador a escolher o tema e a esboçar um roteiro temático, é o narrador quem decide o que narrar, como veremos nas histórias descritas abaixo.

Onça

Onça, indígena da etnia sateré-mawé (36 anos), é natural de Barreirinha, da comunidade de Simão I, e mora em Parintins há cinco anos. Tem cinco filhos e está vivendo o quinto casamento. O nome utilizado para representá-la no estudo foi uma escolha sua, pois, como afirma, “a onça é silenciosa e forte como eu”. O silêncio e a fortaleza estão presentes na sua história de resistência e dor vivida em meio a relacionamentos conjugais conflituosos.

Quando ainda morava na sua comunidade de origem, casou com um indígena com quem pensava viver o resto de sua vida. Em uma de suas gestações, Onça precisou deslocar-se até Parintins, pois apresentava sinais de uma gravidez de risco. Como seu caso era grave, permaneceu um período em Parintins até que, quando retornou para sua aldeia, deparou-se com o namoro de seu marido com sua tia. Ela relata sobre a situação:

Na gestação eu tinha problema e tive que vir pra cidade. Quando cheguei na comunidade, o meu marido tava tendo um caso com minha tia, que morava

na mesma minha comunidade. No período que eu vim me tratar, era complicada a minha situação. Ele andava com a tia pelo mato, como se fosse uma esposa, e ainda usava minha máquina de secar mandioca. Ele tinha me substituído (ONÇA, ENTREVISTA/ 2010).

Para Onça, a violência não estava apenas na infidelidade conjugal, mas residia no desrespeito do seu esposo em permitir que outra mulher usasse seus objetos sagrados. Para as mulheres sateré-mawé, o trabalho com a farinha significa muito mais que a possibilidade de acesso a renda: representa especialmente a importância que a mulher tem na comunidade. Ela é a responsável pelo principal alimento da aldeia – alimento que, para os indígenas, não é apenas para o corpo, mas para a alma. Nas entrevistas com Onça, ela destacava a importância do espaço e dos objetos utilizados para a feitura da farinha para as mulheres:

No casamento, o homem já tem a responsabilidade de assumir a mulher e fazer toda a vontade dela. Fazer uma casa, uma roça bem grande pra ela, paneiro, tipiti, tudo separado pra mulher. Quanto maior a roça, melhor pra ela, porque ela pode fazer mais farinha. Lá pra nós as regras são bem diferentes das regras aqui da cidade (ONÇA, ENTREVISTA/2010).

A narrativa demonstra também que, no contexto sateré-mawé, além da divisão sexual do trabalho já apontada, são perceptíveis comportamentos naturalizados de homens e mulheres relacionados à simbologia da própria etnia – por exemplo, quando é vinculada aos homens a função de construção da casa e dos utensílios (considerados sagrados) para feitura da farinha. A análise sob o olhar das relações de gêneros questiona isso, ou seja, os considera como resultado da história, e não como algo natural.

Não obstante, a agressão considerada por nossa interlocutora era moral: deixar outra mulher utilizar aquilo que a mulher tem de mais sagrado ofendia sua dignidade, ou seja, a agressão moral vincula-se ao aspecto dialógico da concepção de reconhecimento (FRASER, 2000). A dignidade citada acima é caracterizada como uma condição dependente de demonstrações de reconhecimento ou de manifestações de consideração. A negação de sua identidade e o desrespeito à sua cultura foram vividos como um insulto, como uma agressão.

O desenrolar do conflito veio com a separação conjugal e a perda do filho que esperava. Como Onça tinha sua família na comunidade, pais e filhos, deixou o marido, justificando: “o que ele fez não tinha perdão”.

Passados alguns anos, Onça decide morar na Casa do Índio, em Parintins, para procurar trabalho. Considerada uma mulher muito esforçada pelas demais indígenas na comunidade, acreditava em melhores condições de vida na cidade. Nesse período, conheceu um indígena de uma comunidade diferente da sua, com quem estabeleceu seu segundo casamento. Sobre o segundo matrimônio, Onça revela:

Namorei, casei assim, com um indígena da última comunidade, ele me conquistou. Mas não deu certo. Ele tinha muito ciúme. Não queria que eu conversasse com ninguém. Um dia eu comprei um rancho e dividi com o meu filho, deixei lá no Simão, onde ele morava. No meio de todo mundo ele pegou toda a comida, as minhas roupas que ele tinha comprado e tomou tudo de mim. Ele me batia sempre que bebia. Eu ficava com medo e, quando vinha pra cidade, já ficava pensando que ele podia beber e bater de novo. Tinha gente que falava que ele era muito feio pra mim. Eu não tinha ajuda. Ficamos ainda um ano juntos. Aguentei sozinha e depois decidi deixar ele. Ninguém sabia que passava isso, sofria tudo sozinha (ONÇA, ENTREVISTA/2010).

O relato de Onça sobre seu segundo relacionamento aponta a vivência de agressões física e psicológica. Segundo Sagot (2007), embora a violência física seja mais evidente e a que socialmente se considera a mais perigosa, a agressão psicológica é sentida por muitas mulheres como a mais dolorosa, danosa e demolidora. Onça também relata o silêncio que circunda as relações permeadas pela violência doméstica. De acordo com Strey (2007, p. 103), o medo e a vergonha dificultam o rompimento do silêncio das mulheres, “sentem-se acorrentadas pela ausência de alternativas, temos vergonha, isolamento, falta de informações, pouca esperança e falta de proteção”.

Após a separação, Onça voltou a residir novamente na Casa do Índio, em Parintins. No seu retorno, encontra seu terceiro companheiro. Este, de acordo com ela, bem melhor que os outros. Ela diz:

O terceiro não era indígena. Ele era bom, conseguia tudo pra mim. Conseguia alimento, ele era bem virado. O problema é que ele bebia e era muito ciumento. Mas ele era ótimo. Porque ele conseguia alimento e repartia pra todo mundo. Quando ele bebia, nós brigava mesmo, parecia homem com homem. Um dia ele levou um peixe errado pra mim, que eu não comia. Quando eu falei isso, ele foi pra cima de mim e eu também fui pra cima dele (ONÇA, ENTREVISTA/ 2010).

No terceiro relacionamento, o ciúme e a vinculação da violência com o consumo de bebida alcoólica se repetem. Onça, contudo, demonstra um posicionamento mais incisivo de reação às agressões. Não obstante, considera sua própria reação como sendo um comportamento exterior ao universo feminino e intrínseco ao mundo masculino. Acerca dessa discussão, alguns estudos realizados sobre masculinidades sugerem que

A violência é muitas vezes considerada como uma manifestação tipicamente masculina, uma espécie de instrumento para a resolução de conflitos. Os papéis ensinados desde a infância fazem com que meninos e meninas aprendam a lidar com a emoção de maneira diversa. Os meninos são ensinados a reprimir as manifestações de algumas formas de emoção, como amor, afeto e amizade, e estimulados a exprimir outras, como raiva, agressividade e ciúmes⁴⁰.

O conceito de gênero elucida essa relação a partir da desconstrução dos binarismos fortemente arraigados na sociedade ocidental, que facultavam lugares fixos e naturalizados para os gêneros e que influenciam as relações sociais (MATOS, 2008).

O quarto marido também não era indígena. Segundo Onça, ele a perseguia sempre: em todos os lugares em que ela estava, ele a encontrava. Ela diz: “ele insistia, insistia, insistia”. Passaram um ano juntos. Ela também nos diz sobre essa relação: “ele me batia também, rasgou toda a minha roupa, derramou meu xampu. Ele faz pior que os curumins quando se enraiva”. Após o ocorrido, Onça decidiu deixá-lo, mas sem ajuda e em silêncio. Onça revela que não contava a situação por vergonha e não sabia como e onde buscar apoio. Apenas uma amiga indígena que morava na Casa do Índio sabia da situação que se passava com Onça, tornando-se seu único e importante auxílio. Para Strey (2007, p. 100), “as mulheres têm dificuldade em buscar apoio porque acham que não serão escutadas, que as pessoas não acreditarão nas suas demandas. Sentem que não têm opção”. Frente às poucas ou quase nenhuma possibilidade, torna-se mais difícil qualquer iniciativa pessoal para enfrentar a violência.

Ainda na cidade, Onça encontra seu quinto e atual parceiro. Ela se refere a ele como um homem diferente dos demais. Ressalta a idade como um fator relevante para uma relação mais tranquila, como observamos em sua narrativa:

⁴⁰ Disponível em: <http://copodeleite.rits.org.br/apc-aa-patriciagalvao/home/noticias.shtml?x=105>. Acesso em: 10 fev. 2011.

Ele já é de idade. É um senhor de 49 anos, trabalha na feira. E até agora tá tudo bem. O que eu preciso, ele compra. Ele só fala em português, mas conseguimos nos entender. Até agora ele está sendo uma boa pessoa, ela sabe que eu tenho filhos e ele ajuda os meus filhos. Eu penso que ele é uma pessoa legal, porque ele tá entendendo os meus filhos.

Na história de Onça, percebemos a reprodução de várias histórias de violência – fato que a bibliografia estudada sobre violência doméstica já apontava no que se denomina “ciclo da violência doméstica”. No caso de Onça, o ciclo não era vivenciado numa mesma relação, mas na sua trajetória de relacionamentos violentos. Onça também compartilha de situações vivenciadas por outras mulheres que residem nas áreas urbanas, tais como a violência patrimonial. Por outro lado, sua história traz algo que a diferencia da violência doméstica entendida pelos aparatos normativos ocidentais. Para Onça, apesar da evidência das marcas da violência física, a mais grave agressão está relacionada ao *reconhecimento*, aspecto que diz respeito à sua cultura. A violência vivenciada e exteriorizada por Onça é resultado, principalmente, da negação de sua identidade como mulher, mãe e esposa indígena sateré-mawé.

Coruja

Coruja é indígena sateré-mawé e nasceu na região do Rio Andirá, na comunidade de São José. É casada, mãe de seis filhos e evangélica. Tem 60 anos, mas diz que foi uma idade calculada, pois só foi registrada há pouco tempo⁴¹. De acordo com Coruja, sua mãe era sateré-mawé, mas seu pai era português, filho de uma família que morava no alto do Rio Andirá. Aos 12 anos, passou pelo ritual de passagem da menina-moça⁴² e perdeu a mãe com 15 anos. Coruja, saudosa e preocupada com a cultura do seu povo, diz que os rituais estão sendo esquecidos pelos mais jovens: “acho que as mães não ensinam mais os costumes. Agora as moças não sabem, a moça tem medo de cortar o corpo”. O discurso de Coruja aponta a importância das mulheres na manutenção da cultura indígena sateré-mawé, ao atribuir a responsabilidade de

⁴¹ É recorrente tanto em comunidades rurais como em áreas indígenas a ausência de documentação das mulheres, tornando-se, às vezes, impeditivo para a inclusão em programas sociais e para a conquista de direitos como a aposentadoria (CORDEIRO, 2006).

⁴² O ritual da menina-moça é um ritual de passagem em que, na primeira menstruação, a menina fica dois meses presa em um quarto. Quando sai, seu corpo é arranhado por uma espécie de pente de dente de cotia. Após a sessão, ela toma banho e uma mistura que inclui a mangarataia, entre outros produtos, é espalhada em seu corpo. Em seguida, é enviada para trabalhar no roçado e aprender a cuidar da casa e fazer farinha.

ensinamento dos costumes à mulher. Aos 15 anos, Coruja casou e teve seu primeiro filho. Morava com a família do marido até o dia em que ele tentou agredi-la com um machado. Sobre esse fato, ela relata:

Um dia ele foi ao mato e matou uma caça. Trouxe e eu torrei na farinha. Minha sogra falou: 'tu guarda um pedaço pro nossos vizinhos'. 'Tá bom'. Eu guardei. É sobre isso que ficou bravo comigo, ele disse que eu não desse. Ele ficou bravo comigo, depois também eu fiquei brava. Depois ele me bateu e depois também eu bati. Nós brigamos. Ele bateu com a mão mesmo, três vezes, ele bateu na minha cabeça. Depois eu bati na costas dele, foi quando ele puxou o machado e disse: 'agora tu vai morrer'. Quase ele ia me matar. Só não matou porque o irmão dele tomou o machado. Nessa hora, meu pai estava longe de mim. Eu chorei. Aquilo me doía muito. Depois ele veio e disse: 'eu não te quero mais, porque você é feia, tu não sabe fazer nada, quero que você vá embora agora mesmo' (CORUJA, ENTREVISTA/2010).

O relato de Coruja confirma a bibliografia estudada, ao expor a ocorrência de vários tipos de violência em um único episódio considerado violento. No caso de Coruja, podemos apontar a concomitância entre a violência psicológica, através de ameaça e xingamento; a violência física, através da agressão física; e a violência moral, a partir das ofensas. Nesse sentido, Sagot (2007, p. 31) assinala que

A violência psicológica acompanha todas as manifestações da violência doméstica. Quase todas as mulheres sofrem violência física em algum momento de suas vidas. Os golpes, empurrões, bofetadas, puxões de cabelos são formas frequentes de violência física, porém não são as únicas nem as mais frequentes.

Coruja não foi embora no mesmo dia, pois não tinha como realizar o deslocamento, que só é possível por barcos, e nessa época era difícil aparecer um transporte. A dificuldade de deslocamento vivenciada por Coruja na área indígena guarda relação com situações relatadas pelas mulheres rurais, como podemos observar no depoimento abaixo, de uma mulher seringueira, ocorrido em novembro de 2007 no Seminário sobre Violência contra as Mulheres no Meio Rural: “na roça ninguém ouve o grito de socorro da mulher, a mulher não tem como buscar ajuda, não tem transporte, o povoado fica distante 40,50 km. Não tem nada” (SCOTT, 2010).

Após uma semana, seu pai ficou sabendo do ocorrido e a autorizou retornar para casa. Segundo Coruja, esperou seu esposo ir ao mato caçar para sair de casa e retornar à casa do seu pai. Decidiu, nesse dia, não mais permanecer casada, mesmo ele (marido)

tendo ido lhe procurar e fazer promessas na casa do seu pai. Nos casos de violência doméstica, o arrependimento é um comportamento recorrente entre os agressores. No processo, já referido como “ciclo da violência”, esse momento é definido com a fase da “lua de mel” ou da reconciliação. De acordo com Barroso (2002, p. 70), nessa fase

O agressor pede perdão e promete mudar de comportamento, ou finge que não houve nada, mas fica mais carinhoso, traz presentes, fazendo a mulher acreditar que aquilo não vai mais voltar a acontecer. Nessa fase, geralmente, ela passa a ter esperança de que o agressor realmente mude, e é nesse momento que normalmente a mesma desiste de buscar ajuda.

Sobre o pedido de desculpas, Coruja diz:

No início eu tinha saudades, mas depois não. Quando deu uma semana, eu tava lá na casa do meu pai e ele chega. Ele foi atrás de mim. E meu pai, que é muito brabo, quase bateu nele. Meu pai disse a ele: ‘ela não te quer mais’. Depois eu disse: ‘eu não te quero mais, você disse que não me queria mais, me mandou embora, então porque tu vem atrás? Procura outras mulheres, que eu vou procurar outros homens’, eu falei pra ele [risos] (CORUJA, ENTREVISTA/2010).

De acordo com Coruja, muitas foram as promessas para que ela voltasse à casa do seu esposo, mas o medo e a presença da família foram determinantes para que ela não retomasse o casamento. Interessante destacar a configuração do rompimento do ciclo da violência realizado por Coruja. Diferente do que apontam as pesquisas com mulheres não indígenas, em que as fases da violência tornam a se repetir e a violência a se acentuar em um mesmo relacionamento afetivo, entre as mulheres indígenas, pode-se supor, a partir das histórias de nossas entrevistadas (Onça e Coruja), que as decisões pelo fim dos relacionamentos apreciados como violentos têm ocorrido de forma mais pragmática. Atentamos para a necessidade de um maior aprofundamento em torno dessa questão, uma vez que não nos coube, neste estudo, enveredar pela temática das separações conjugais em razão da violência.

Não podemos esquecer que na narrativa de Coruja o rompimento do ciclo é atribuído ao medo do agressor e ao apoio da família. A família em grande medida é responsável pela segurança manifestada por Coruja no rompimento do ciclo da violência, fato recorrente nas situações de violência ocorridas em contextos rurais. Para Scott (2010, p. 77), “na hora de procurar socorro, as mulheres da área rural recorrem mais a familiares (especialmente pais e irmãos) e outras pessoas próximas”.

Coruja permaneceu residindo três anos com seu pai até encontrar o segundo e atual esposo, em uma festa na comunidade indígena do Simão. Depois de um mês que se conheceram, já estavam morando juntos, e no novo casamento teve cinco filhos. De acordo com Coruja, no novo relacionamento as coisas eram diferentes. Relata que tiveram apenas um desentendimento por conta das mentiras de seu esposo. Coruja dizia que “ele queria sair com outras mulheres, mas eu não aceitava”. Depois dessa discussão, ela informa:

Se quiser ficar comigo, tem que me amar, meu marido tem que me amar, tem que eu ajudar ele e ele me ajudar também. É isso que eu penso. Se não for assim, não tem moral. Eu também tenho um trabalho respeitado (CORUJA, ENTREVISTA/2010).

Quando indagada se alguma vez ela havia se sentido agredida pelo atual esposo, ela diz que não e complementa: “não, nunca, nunca. Ele é homem mesmo”. Para Coruja, o homem verdadeiro é aquele que “ajuda e dá conselho”. Coruja, no seu relato, também fala do seu trabalho na roça e de como compartilhava as atividades com seu esposo. Afirma:

Eu trabalho na roça. O trabalho na roça é todo ano para fazer a farinha. Com a farinha é que a gente aqui vive. A gente vende a farinha e compra as coisas: sabão, roupa, açúcar, café, comida, chumbo. Eu já comprei até espingarda, comprei a máquina de costura, tudo com a farinha. No tempo da roça, meu marido me ajudava, às vezes ajudamos os parentes e os parentes ajudam a gente também. Ele me ajuda também carregar a mandioca com o paneiro, carregar lenha quando é pra torrar. Quando não tem o trabalho dele mesmo, ele me ajuda a torrar, ele sabe torrar farinha também (CORUJA, ENTREVISTA/2010).

Sobre a divisão do trabalho na comunidade, Coruja considera que o trabalho dos homens é roçar, irrigar, cavar e plantar a roça, mas que as mulheres também ajudam os homens nesse trabalho. Ela complementa: “é assim que nós vive aqui”, se referindo à vida na comunidade. Nesse sentido, Torres (2005, p. 35) sugere que

Nas sociedades indígenas a divisão sexual do trabalho não obedece *ipso facto* às normas canônicas das sociedades ocidentais. Homens e mulheres têm uma participação efetiva na manutenção da família. Ambos trabalham na agricultura de subsistência, na feitura de farinha e seus derivados, no trabalho da juta, malva e piaçava.

Coruja não imaginava galgar outros espaços, até que um dia participou de uma reunião em sua comunidade (Umirituba) promovida por uma indígena sateré-mawé que morava em Manaus, a qual gostaria de elaborar um projeto de incentivo à geração de renda entre as indígenas. A reunião ocorria em razão da criação da Amism. Coruja relata essa reunião como sendo um marco em sua história. Após esse evento, começou sua militância pelas questões indígenas ou, como ela prefere dizer, tornou-se uma liderança indígena. Foi convidada a participar de várias reuniões em Manaus e, com o tempo, tornou-se referência em sua comunidade. Para Araújo (2010), a participação política das mulheres indígenas demonstra a capacidade delas para reforçar a solidariedade entre os indivíduos e sua preocupação com os problemas coletivos.

Um dos limites narrados por Coruja diz respeito à língua. O fato de não entender e não falar português a deixava tímida, muitas vezes silenciada nos momentos de discussões com os não indígenas. Para Coruja, hoje, o fato de entender e saber português foram determinantes na sua trajetória, pois, com o tempo, conseguiu o respeito de todos. Ela comenta: “respeito do meu esposo, que hoje ocupa uma função de liderança importante na comunidade, das mulheres, dos professores, das lideranças indígenas, dos agentes de saúde”. Novamente nos deparamos com a ideia do reconhecimento na fala de nossa interlocutora. Nesse caso, Coruja explicita a validação de sua atuação na comunidade como um critério para ser reconhecida, ou seja, respeitada como mulher indígena.

Conhecemos Coruja nas reuniões de que participávamos no movimento de mulheres em Parintins. Apesar de não residir no município, ela se desloca frequentemente à cidade para prestar assistência aos filhos que estão estudando. Mantém uma casa alugada num bairro de periferia, que também serve de apoio aos parentes que vêm da comunidade. Hoje não trabalha mais na roça, pois tem como renda a comercialização do artesanato que ela mesma produz. De acordo com Araújo (2010), a mulher sateré-mawé tem assumido papel preponderante para a subsistência do grupo étnico, seja através de sua inserção no trabalho doméstico e produção e venda do artesanato ou na ação política frente a suas comunidades.

Uma questão importante na história de Coruja é sua relação com a religião. A ligação com a igreja evangélica apareceu várias vezes nas conversas que tivemos e nos grupos de mulheres que ela conduzia. Lembramos bem do dia em que ela, em um de

nossos encontros, nos falava do desejo de comprar um lindo vestido branco para casar, pois o pastor dizia que era necessário oficializar seu casamento na igreja. Nos grupos, ela era uma das indígenas que sempre iniciava as discussões com uma oração em sateré-mawé. Nas conversas sobre saúde, também percebíamos a influência da religião em seus posicionamentos. Apesar de não manifestar uma opinião sectária, Coruja dizia que era contra o uso de preservativos e contraceptivos na comunidade, pois o pastor também havia proibido. Sabemos das controvérsias sobre o uso de contraceptivos nas comunidades indígenas, afinal, é comum o uso de meios tradicionais (como chás) para se evitar a gravidez. O discurso de Coruja, contudo, era desprovido de argumentos que reforçassem os costumes e tradições indígenas. Reproduzia o pensamento defendido pelas igrejas evangélicas, permeado de uma visão moralista sobre a vivência da sexualidade.

É interessante registrarmos que nos encontros de mulheres indígenas a pauta do direito à saúde tem sido relevante. Contrariando a postura do pastor, relatada por Coruja, as mulheres indígenas têm demandado que os direitos reprodutivos possam estar intimamente ligados às suas culturas tradicionais e que a espiritualidade feminina seja reconhecida como caminho para a determinação e importância do papel político da mulher na preservação da cultura.

Tivemos também a oportunidade de acompanhar Coruja na ida a dois eventos nacionais representando as mulheres indígenas do Baixo Amazonas. E, apesar do contato com o “colonizador” e suas influências, Coruja segue defendendo o interesse do seu povo e os direitos das mulheres indígenas. No caso de Coruja, o suporte familiar e a militância política foram os caminhos para o rompimento com a violência doméstica. A luta pelo reconhecimento influenciou decisivamente na transformação do seu lugar de mulher indígena. A história de Coruja é uma história de muitas resistências, inclusive com o silêncio das mulheres sateré-mawé.

Arara Azul

A história da Arara Azul foi reconstruída a partir de um relato seu com o objetivo de compartilhar sua história e com isso conseguir justiça e apoio dos seus parentes. Dessa forma, os fatos aqui elencados fazem parte do arsenal narrativo escolhido pela própria informante.

Arara Azul é indígena sateré-mawé, tem 39 anos e hoje reside na casa de um dos seus dois filhos. Quando tinha 13 anos, foi pedida em casamento pelo seu ex-esposo aos seus irmãos mais velhos. O pedido foi recusado à época, pois, de acordo com seus familiares, ela era criança e não tinha conhecimento sobre as atividades domésticas. Porém, devido à insistência de seu ex-esposo e a promessa de um casamento feliz, foram morar juntos e tiveram seu primeiro filho. Arara diz que nesse período seu ex-esposo tinha uma vida sedentária em virtude do alcoolismo, mas, nos primeiros anos de convivência, esse fato não chegou a ser um problema, afinal, era um marido e um pai presente.

No início da década de 1990, seu ex-esposo foi residir em Manaus para trabalhar e Arara foi convencida a acompanhá-lo, pois o pai sentia falta dos seus filhos e em Manaus ele poderia garantir uma melhor assistência econômica e emocional à família. Nesse período, seus filhos tinham quatro e oito anos, e ela não sabia falar português, nem seus filhos. Soma-se a isso o fato de desconhecer a nova cidade e não contar com conhecidos ou parentes próximos. Na cultura indígena se cultiva o hábito de compartilhar com a família extensa o mesmo local de residência e, quando migram para as grandes cidades, costumam fixar residência junto a outros parentes ou em suas proximidades. Sobre essa situação, Arara se posiciona dizendo o seguinte:

Embora eu soubesse escrever meu nome, não era o suficiente para viver tranquilamente em uma cidade desconhecida, perto de pessoas desconhecidas, e pra piorar meu marido não convivia com a gente, eu ficava sozinha com as crianças em uma casa alugada. Ele visitava a gente às vezes, trazia um rancho que nem sempre dava até sua próxima visita (RELATO, ARARA/2010).

Arara relata que viveu enclausurada durante quatro longos anos. Poucas vezes saiu de casa ou recebeu a visita de um parente. Lembra também que não tinha acesso a dinheiro, tampouco sabia fazer uso dele; por isso, não havia retornado a sua aldeia. Segundo ela,

Foram dias difíceis, várias foram as vezes que quis voltar pra minha aldeia quando meus filhos me pediam o que comer e não tinha pra dar. Eu não sabia o que fazer, não conhecia ninguém, nem sabia a direção do porto para pegar um barco, e também não tinha dinheiro nem sabia me expressar em português (RELATO, ARARA/2010).

Sagot (2007) afirma que a situação descrita acima por Arara é comum entre as mulheres em situação de violência doméstica. A autora afirma que nessas situações “os agressores têm mais facilidade para privar as mulheres da liberdade ou separá-las do grupo familiar ou social, no qual poderiam encontrar algum tipo de apoio” (SAGOT, 2007, p. 31). O isolamento é uma das principais formas de manifestação da violência psicológica. O objetivo primário do isolamento social é o controle absoluto da mulher, já que, ao restringir seu contato com o mundo externo, ela dependerá ainda mais de seu parceiro, tornando-se submissa a ele.

Até que um dia ele chegou à casa e disse que voltariam para Barreirinha. Para sua surpresa, seu ex-esposo estava mudando de cidade para assumir um cargo público importante no município. Ao chegar a Barreirinha, seu ex-esposo comprou uma casa onde ela passou a residir com seus filhos. De acordo com Arara, “a ausência e tudo de Manaus continuou, nada mudou, a não ser o fato de nesse momento eu estar mais perto de meus amigos e parentes, o que diminuiu minha tristeza”. No seu relato, Arara enfatiza a solidão e o sofrimento em razão das relações afetivas e sexuais que seu ex-esposo estabelecia com outras mulheres. Nesse sentido, destaca:

Meus filhos não tinham calçados, caderno e lápis para irem à escola e pouco o que comer, às vezes as crianças iam pra escola de barriga vazia. Além disso, ele arranhou outra amante, porque já tinha uma outra em Manaus. E pra ela (de Manaus) comprou uma casa e geladeira, vivendo melhor e tendo mais atenção do que seus filhos e esposa. Certo dia, quando eu estava gestante de dois meses, ele chega em casa já tarde, pedindo comida. Eu servi o que ele tinha deixado em casa, só feijão. Como ele estava bêbado, jogou o prato no chão por três vezes. Outra vez também ele chegou em casa quebrando o muro da casa e me colocando pra correr, eu e meus filhos fomos nos esconder na casa dos vizinhos (RELATO, ARARA/2010).

A violência psicológica evidenciada na fala de Arara pode ser definida, de acordo com o inciso II da Lei 11.340 (Lei Maria da Penha), como:

Qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da auto-estima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise a degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação.

Após o nascimento de seu terceiro filho, cansada da situação que vivenciava, Arara decidiu mudar de município, indo residir em Parintins com o objetivo de conseguir a separação do seu esposo. Mas a distância geográfica não a afastou dos problemas relatados. Arara nos diz sobre isso que:

Não adiantou muito, logo ele (ex-esposo) estava em Parintins implorando pra voltar, dizendo que tudo seria diferente, até que, em 2003, ele me chamou pra pegar um dinheiro. Como ele não tinha bebido e era cedo da noite, eu resolvi ir, pois não tinha nada em casa e as crianças estavam com fome. Quando ele pegou o dinheiro, ele resolveu ficar bebendo até as duas horas da madrugada, depois ele insistiu, me obrigou a subir na moto com ele e no caminho nós caímos (RELATO, ARARA/2010).

Na história de Arara, o *ciclo da violência* também se repete. O relato acima indica a fase do arrependimento e da reconciliação. Em virtude do acidente, Arara teve múltiplas fraturas na “bacia” e no fêmur, tendo de retornar a Manaus para tratamento médico. Passou quatro meses hospitalizada, sendo encaminhada posteriormente para a Casa de Saúde Indígena em Manaus (Casai). Impossibilitada de andar, utilizava uma cadeira de rodas como suporte. O período que passou em tratamento só agravava o seu sentimento de solidão. Dizia Arara que durante seu tratamento recebeu poucas visitas, dependia quase sempre da ajuda dos acompanhantes de outras pessoas.

Quando retornou a Parintins, sentia fortes dores e continuava a depender da cadeira de rodas. Nesse período, no seu relato, destaca o comportamento do ex-esposo, o qual considerava violento: “eu sofria fortes dores e estava numa cadeira de rodas, mas um dia ele chegou a levar a amante para lhe fazer comida. Só ele e a amante comiam e se beijavam e eu não podia fazer nada, era obrigada a ver tudo aquilo”. Sagot (2007) argumenta que a violência psicológica pode ser tão grave quanto as agressões físicas, por afetar a autoestima, a segurança e a confiança em si mesma.

O fato que a motivou ter coragem de publicizar seu sofrimento aos parentes e familiares ocorreu durante a realização de nossa pesquisa de campo. Seu ex-esposo embriagado bateu na porta da casa de seu filho, onde Arara reside atualmente, pedindo abrigo. Comovida com seu pedido, Arara aceita que ele durma aquela noite em sua casa. Mas a história se repete, conforme podemos perceber:

Por volta das duas horas da madrugada, sua amante chega batendo na porta. Como ninguém abriu, resolveu invadir, dando pontapé na porta e me pegando

pelo cabelo, me agredindo. A confusão foi tão grande que acordou os vizinhos e chamaram até a polícia para levar ele e sua amante (ARARA, 2010).

De acordo com Arara, os puxões em seu cabelo foram tão fortes que resultaram em edema em seu couro cabeludo. Em decorrência do acidente sofrido, Arara solicitou junto ao INSS a concessão do benefício de prestação continuada (BPC), tendo de retornar a Manaus para a realização de exames e perícia médica. Contudo, seu ex-esposo havia perdido seu processo e documentos, o que retardava a sua possibilidade de ter acesso ao benefício.

Quando tivemos acesso à história de vida de Arara, ela continuava residindo na casa dos filhos, sem renda fixa, tampouco sem o suporte financeiro que recebia anteriormente do ex-esposo. Arara, também em razão das dores, está impossibilitada de realizar tarefas domésticas e/ou outras que possam lhe trazer alguma renda e dignidade.

Arara esteve na Delegacia da Mulher em Parintins para denunciar a última agressão sofrida e pedir uma reparação moral por todo o sofrimento relatado. Para realizar o boletim de ocorrência (B.O.), Arara foi acompanhada de outras mulheres indígenas, posto que não fala português (hoje já consegue entender). Na ocasião foi intimidada pelo advogado do ex-esposo para não proceder com a denúncia. Uma vez que seu ex-esposo tem influências no município, o B.O. nem chegou a ser registrado. Essa situação é confirmada por Sagot (2007), ao apontar o descaso e a ineficiência do aparelho jurídico-policiaI como um empecilho presente nas rotas seguidas pelas mulheres. Arara, em silêncio, retorna para casa. A indignação era presente nos seus parentes, que pediam justiça e falavam que a Lei Maria da Penha teria de mandar prender seu ex-esposo. Arara perfaz um caminho permeado pelo silêncio. Atualmente, ainda busca uma resposta ao sofrimento que insiste em acompanhá-la.

A história de vida de Arara traz vários elementos importantes para serem analisados. Deles podemos tecer várias discussões sobre a fricção cultural existente entre o modo de viver indígena e o modo de viver do branco ocidental, bem como apontar um marcador que, no nosso ponto de vista, traz a ideia de respeito e prestígio para pensar as situações de violência no contexto indígena. Para Arara, a violência doméstica significava, para além da violência psicológica, o não cumprimento do papel de esposo e pai. Na cultura sateré-mawé, as mulheres já diziam, “o bom homem é aquele que é bom caçador, não pode deixar faltar o alimento em casa”. Não cumprir o

papel de provedor é sinônimo de desrespeito, não reconhecimento e, por isso, é considerado violência.

Outra questão que nos chamou atenção na história de Arara e nas histórias de outras entrevistadas foi a relação da infidelidade masculina com a violência doméstica. Outra entrevistada perguntava em uma de nossas conversas: se o marido arranjar outra mulher, isso é violência? Nesse momento devolvi a pergunta, e a entrevistada, pensativa, respondia: “não sei, mas eu sofri muito quando isso ocorreu” (GAVIÃO, ENTREVISTA/2010). Aqui podemos citar uma especificidade da violência no contexto sateré-mawé, que foi evidenciada nas entrevistas com homens e mulheres na comunidade indígena: a traição é considerada como violência.

Essa especificidade guarda particularidades da influência de catequizadores e missionários junto à etnia ao longo dos anos. Afinal, para a visão cristã, o casamento deve ser monogâmico e qualquer relação que transgrida esse preceito é repreendida moralmente, como no caso das relações extraconjugais. Assim, as relações sociais vão se alterando conforme as transformações que ocorrem na cultura sateré-mawé e no maior ou menor contato que esta estabelece com a sociedade envolvente, interferindo em muitos aspectos na sua organização social.

3.2. O enfrentamento da violência contra as mulheres indígenas na aldeia: em busca de uma normalização

Três fatores são importantes na construção das formas de enfrentamento à violência contra as mulheres em Molongotuba. São elas: a ausência de uma intervenção institucional para os casos considerados violentos em Molongotuba; a ocorrência de crimes considerados graves na avaliação dos/as indígenas e a visão criada em torno da comunidade como um lugar perigoso/violento.

Cabe-nos retomar as histórias de vida de nossas interlocutoras na pesquisa para demonstrarmos que é recente o tratamento coletivo dado à questão da violência na comunidade. A vivência da violência contra a mulher tem sido uma experiência silenciosa, como pudemos perceber. As saídas expostas nas histórias de vida eram individuais e solitárias, como nos dizia uma de nossas interlocutoras: “o tuxaua não faz muita coisa. Espera vir a denúncia. E as mulheres ficam caladas com medo. Os casos ficam abafados” (UIRAPURU, ENTREVISTA/2010).

As respostas encontradas pelas mulheres indígenas costumavam ser o retorno à sua comunidade de origem ou o deslocamento para a cidade, a separação conjugal e, em outros casos, o silêncio. O apoio, quando se fazia presente, estava relacionado à presença de alguém próximo, como uma amiga ou alguém da família, como ocorreu com Coruja ao retornar à casa do seu pai depois de se deparar com a violência doméstica.

Mesmo em Parintins, local de residência atual de algumas de nossas entrevistadas, as rotas das mulheres indígenas em situação de violência são individuais, como já apontado por Segato (2003). Apesar de o município de Parintins contar com uma Delegacia de Defesa dos Direitos das Mulheres, as mulheres indígenas residentes em Parintins não acessam esse instrumento. Ressalte-se ainda que, mesmo sendo a delegacia o único equipamento social de atendimento às mulheres no município e Parintins contando com uma população indígena considerável, a condição étnica não é considerada pela instituição em seus instrumentos de registro. Por outro lado, quando inquirida sobre o apoio da Funai nos casos de violência contra a mulher, uma de nossas entrevistadas relatou o seguinte:

Nas questões de violência, as instituições não servem, nem Funai, nem Funasa. Sempre enfrentamos os problemas sozinhas, sem apoio institucional algum. As mulheres seguem com boa vontade e determinação. Nós mulheres acabamos, cada uma, encontrando sua própria saída (UIRAPURU, ENTREVISTA/2010).

A ausência de intervenção do Estado para os casos considerados violentos, assomada ao aumento da ocorrência de crimes na comunidade e à imagem da aldeia como um lugar perigoso/violento, impulsionou os indígenas sateré-mawé em Molongotuba a pensarem estratégias/saídas para a problemática da violência. O caso de Molongotuba e de outras comunidades indígenas na Amazônia se aproxima do episódio descrito por Santos (1980) em Pasárgada. Para o autor, em virtude de diversos empecilhos ao acesso dos mecanismos oficiais de ordenação e controle social, como a polícia, os habitantes de Pasárgada passaram a tentar resolver seus conflitos de forma própria, com pouca ou nenhuma intervenção do Estado.

Podemos observar como se deu esse processo em torno da violência em Molongotuba a partir da narrativa abaixo sobre a primeira estratégia pensada para resolver os conflitos na comunidade, a saber:

Primeiramente, a gente comunicava qualquer coisa à liderança máxima, que é o tuxaua, e também aos professores da comunidade, pra gente tomar providência das ocorrências que aconteciam aqui. Com a polícia, a gente começou a decidir o que ia acontecer com quem não obedecia a lei, tipo chamava atenção para que não ocorresse violência. Há muito tempo já existia negócio de abuso aqui dentro da área, então com isso a gente vinha enfrentando uma dificuldade muito grande. Acabou que a gente teve a ideia de formar os policiais locais para amenizar esse tipo de violência. Porque antes, quando a gente dava só conselho, não tava conseguindo resolver a situação, estava é piorando cada vez mais a situação (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010).

A primeira estratégia pensada na comunidade foi o conselho. Nesse caso, o conselho antecipa qualquer atitude punitiva. Entendemos o conselho como uma espécie de mediação de conflitos, um momento de orientação, um aviso sobre a negatividade de determinado ato. A prática do conselho está ligada a um dos marcadores culturais da etnia sateré-mawé, qual seja, o exercício do poder (não coercitivo), que se expressa pela realização dos conselhos e pelo uso da palavra.

O conselho pode ocorrer no barracão, com a presença de toda a comunidade, e ser acompanhado de uma punição pelo trabalho, como demonstra a fala do tuxaua:

Olha, num primeiro momento, quando a pessoa erra, a gente colocou uma punição dentro da comunidade. Por exemplo, se um jovem erra, a gente comunica com os pais daquela pessoa e depois a gente se reúne, e aí a gente manda ele roçar a comunidade, essa é nossa primeira punição. Isso tinha dado resultado, só que, quando a pessoa repete o erro, ele é obrigado a convocar todas as pessoas que gostam dele e ele tem que roçar uma área maior dentro da comunidade. Mas a gente viu que só isso não dava certo e a gente se reuniu de novo e pensamos outra coisa [...]. Quando a pessoa bebe, briga com a família, a gente leva pro barracão e aí a gente dá um conselho. Se ela não quiser saber, a gente deixa por aí. Os erros que determinam aqui dentro da comunidade pra fazer o roçado são, por exemplo, o roubo de galinha ou de roupa (TUXAUA MISAEL, ENTREVISTA/2010).

A narrativa do tuxaua aponta os limites da prática do conselho como correção para os desvios de conduta no terreno da moral indígena, como é o caso do furto⁴³.

Em relação à violência doméstica, a comunidade e suas lideranças tiveram de construir outros caminhos. Vejamos:

⁴³ Os indígenas não fazem uma distinção entre furto e roubo como prevê o aparato jurídico oficial brasileiro, segundo o qual existe roubo quando, além de atingir o patrimônio, também atinge a integridade física ou psíquica da vítima, e furto quando a violência é dirigida apenas ao patrimônio.

As ameaças aconteciam: abuso, estupro, tortura, também de casais, onde o homem batia na sua esposa, as separações também, que a gente tomava providências, só que com o passar do tempo as pessoas diziam assim: “Ah, eles não resolvem nada, não. Eles não são policiais, eles não valem nada pra nós, não”. A partir daí, a gente conversando, dialogando, trocando ideia com as lideranças da comunidade, resolvemos formar a equipe de policiais da comunidade, pra tomar essas providências quando acontecesse algo, para que os policiais tomassem a frente das questões. O tuxaua ficava querendo participar, mas ficava de fora. Mas, quando a gente chamava, ele ficava pronto pra ajudar na discussão, dando conselho, essas coisas. A gente formou a equipe de policiais e hoje a gente mostrou para a nação Sateré-Mawé que pode dar certo (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010).

O processo de busca da comunidade pela resolução dos conflitos que se intensificavam culminou com a criação da equipe de polícia indígena na aldeia de Molongotuba. A criação da polícia nos traz duas reflexões importantes: a primeira nos confirma o distanciamento entre a comunidade e o sistema jurídico estatal e, segundo, aponta que essa distância é reflexo das representações que os indígenas têm dessas instituições e da incapacidade das próprias instituições responsáveis pela proteção e segurança nas aldeias em cumprir suas funções, como é o caso da Polícia Federal, que, de acordo com indígenas, só costumam atuar nos conflitos por demarcação de território.

Nesse sentido, Monteiro e Beltrão (2006, p. 5) assinalam que

A polícia, entendida como um dos braços do Estado, também não tem a exata compreensão das relações e isso faz com que rotineiramente se posicione ante aos possíveis conflitos, não como mediador, mas como executor de algum fim que privilegia interesses econômicos dominantes, em detrimento dos direitos de populações etnicamente diferenciadas. A prática social da polícia leva a crer que os policiais dêem maior crédito a um título de terra duvidoso, em detrimento dos direitos de pessoas que tradicionalmente ocupam a região.

Para os autores, a atuação da polícia nos conflitos por demarcação de território, por exemplo, não ocorre para proteger os interesses dos povos indígenas, mas, em sua maioria, privilegiam interesses econômicos dominantes, como pudemos verificar no episódio ocorrido em torno da demarcação da Reserva Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima⁴⁴. Monteiro e Beltrão (2006) apontam também a inexistência de efetivo na Polícia Federal capaz de atender às demandas dos povos indígenas em face dos conflitos, sem contar com as dificuldades operacionais, fato que leva a Fundação

⁴⁴ Informação sobre a Reserva Indígena Raposa Serra do Sol pode ser consultada no site: <http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa/>.

Nacional do Índio (Funai) a rotineiramente procurar a Polícia Militar nos estados para oferecer segurança aos povos indígenas. Essa situação é presenciada em Molongotuba, como aponta a narrativa abaixo:

Às vezes aconteciam fatos que a PM não tem obrigação de entrar na área indígena, só a Polícia Federal que pode entrar. Muitas vezes eles vinham buscar as pessoas e não podiam. Uma vez assaltaram um americano que estava na comunidade de Vila Nova, aí pegaram um menino que era inocente, ninguém tinha prova. E estava acontecendo o encontro pedagógico dos professores, eles ficaram revoltados com os policiais, queriam puxar a lancha dos policiais, depois a gente conversou e o delegado explicou o caso e os fatos, dizendo que eles só entraram na comunidade indígena porque tiveram ordem do tuxaua e que uma das lideranças nossas tava acompanhando. Esse rapaz foi pego, foi violentado em Barreirinha pelos próprios policiais e ele era inocente, ele era de Santa Cruz. Só porque o rapaz tinha fama assim de praticar roubo. Aí as pessoas disseram que só podia ser ele, mas não era. Perguntaram do americano e ele disse que era um baixinho, mas estava de máscara e não dava pra saber, [...] acabou levando dois mil reais dele [...]. Foi a partir daí que os professores se reuniram e decidiram que os policiais não tinham o direito de entrar nas comunidades indígenas, pois eles estavam invadindo nossa área. O delegado ainda explicou o porquê que eles entraram, mas a gente ficou insatisfeito. E a partir daí nós tomamos essa decisão (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010).

O relato demonstra que o distanciamento da comunidade e o sistema jurídico estatal dizem respeito também à relação entre aldeia e polícia, pois, apesar de os indígenas legitimarem o papel da Polícia Federal na atuação dos conflitos em terras indígenas, estes temem o modo pelo qual a Polícia Militar opera na comunidade. Conforme Monteiro e Beltrão (2006, p. 4), repetidamente há relatos de eventos nos quais os agentes encarregados da aplicação da lei “expõem essas sociedades a situações de dificuldade, de forma proeminente no que se refere ao desrespeito às rotinas do cotidiano e à cultura, tornando sua presença tão inoportuna, quanto aqueles que, por dever institucional, deveriam combater”. Os autores complementam, citando o caso do Estado do Pará que,

A despeito de várias tentativas de se estabelecer um convênio para preservar a atuação policial, isso jamais se concretizou por razões orçamentárias. Os homens pertencentes ao efetivo da Polícia Militar do Pará trabalham sob solicitação formal da Funai, a princípio como policiamento ambiental, mas com possibilidade de realizar atividades que fogem ao escopo inicial, que pode ser lido como ausência de respaldo legal, daí advindo complicações jurídicas.

Nesse sentido, cabe dizermos que constitucionalmente a competência para atuar em áreas indígenas pertence à Polícia Federal, órgão subordinado ao Ministério da Justiça, portanto, à União⁴⁵. Essa noção, contudo, de acordo com Souza (s/d), decorre de um paradigma já superado, o paradigma integracionista. Para o autor, essa visão fundamentava a crença de que o índio era um ser intelectualmente “inferior”, “primitivo” e ainda em “processo de evolução”, como expõe na afirmativa abaixo:

Este paradigma integracionista foi adotado desde o período colonial brasileiro até a promulgação da Constituição Federal de 1988. O Decreto nº 426, de 1845, tratava das missões de catequese e civilização dos índios. Por conta desse paradigma, toda a legislação nacional, desde o nível constitucional até os regulamentos administrativos, previa que: ou o indígena era isolado, e nessa condição não deveria ter qualquer interação com a sociedade envolvente; ou era integrado a essa sociedade e, então, deixava de ser considerado como índio (SOUZA, s/d, p. 2).

De acordo com Souza (s/d), a competência para as questões indígenas aos entes federais nasceu da ideia de que, para manterem sua identidade cultural, os índios não deveriam interagir com a cultura envolvente e, por decorrência, a única providência que deveria ser tomada pelo Estado era assegurar os territórios, ou seja, a questão da terra. “O direito de uso, posse e usufruto das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas é chamado pela doutrina de indigenato” (SOUZA, s/d, p. 3). Segundo o autor,

Enquanto perdurou o paradigma integracionista, a única forma legalmente prevista de respeito às comunidades indígenas era o indigenato. Não se preocupava em garantir a esses povos os demais direitos e garantias que gradualmente foram sendo incorporados às pessoas que viviam na sociedade envolvente. Direitos humanos, civis e trabalhistas eram tidos como alheios aos povos pré-colombianos.

Apenas com a Constituição Federal de 1988 o paradigma integracionista dá lugar à perspectiva interacionista, segundo a qual não existem sociedades primitivas, em evolução, mas sociedades diferentes. A cultura é complexificada, diz Morin (2006), e o intercâmbio cultural dialoga com a preservação das raízes de cada sociedade. Para Souza (s/d), a Constituição de 1988 segue essa linha ao colocar como categoria de garantia fundamental o direito à alteridade, à diferença, fixando o respeito à cultura dos povos tradicionais.

⁴⁵ As terras indígenas são de propriedade da União, segundo o que dispõe o artigo 20, inciso XI da Constituição Federal de 1988.

Porém, esse reconhecimento, presente no artigo 5º, incisos VI, VIII e IX e no artigo 231 da Constituição, ao passo que impõe respeito à diversidade étnica e cultural do Brasil, não altera os aparelhos do Estado, que condiciona a tutela e reproduz a visão de incapacidade dos indígenas, como é o caso da atuação da Polícia Federal em área indígena.

Consoante a isso, a intensificação dos conflitos na comunidade também foi importante para a criação da polícia indígena, como demonstra a narrativa abaixo:

E vendo o lado do fato que aconteceu aqui em nossas comunidades, na comunidade vizinha aqui, a comunidade de Simão, um primo meu, ele violentou um rapaz, isso apareceu no jornal em Parintins, ele matou o rapaz a paulada, e parece que esfaqueou um outro. Esse rapaz jogava no time dele, ele era um cara inocente, não bebia, não fumava, aí a esposa dele disse: ‘Tu não vai fazer nada, não?’. Aí ele pegou a espingarda dele e foi embora caçar o rapaz, até que achou e o matou com pauladas, inclusive foi até eu que fui socorrer o rapaz. Eu não sabia, era um campeonato, inclusive nós ganhamos do time de Umirituba; aí um primo meu chegou no barco de recreio e disse: ‘Pô, mano, nosso primo matou o Jatolino’, que era o nome do rapaz. ‘Como assim?’ ‘Ele matou a cacetada. Ele matou’. Isso aconteceu uma hora dessa, mais ou menos [...]. Eu sempre tive vontade de ser alguma coisa assim pra resolver esses problemas (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010).

A polícia indígena tem dois anos de funcionamento na comunidade Molongotuba e difere do que as últimas discussões sobre esse tema têm apontado, concernente à identificação dessas alternativas com as práticas ilícitas à luz do direito oficial ou como formação de milícias⁴⁶. As lideranças indígenas de Molongotuba, hoje agentes da polícia indígena, buscam legitimidade para suas práticas. É o que diz um dos nossos informantes:

Olha, essa ideia (da polícia) surgiu com o diálogo com o prefeito de Barreirinha com a Funai, de como a gente poderia conseguir essa força, essa ajuda pra nós. Como que a gente poderia tirar carteirinha como agente de

⁴⁶ Trecho de uma das matérias recentes sobre o tema: “Polícia Federal investiga existência de milícia indígena no Amazonas. A Polícia Federal investiga um grupo de índios suspeito de formar uma organização paramilitar no interior do Amazonas. Os integrantes adotaram o nome de “polícia indígena” e dizem combater a violência nas aldeias. A PF, no entanto, considera a organização perigosa e investiga crimes atribuídos à milícia. Na entrada da aldeia em Tabatinga, no interior do Amazonas, índios fardados revistam todos os veículos. A ordem é barrar bebidas alcoólicas e drogas, produtos que são associados ao aumento da violência nas tribos”. Disponível em: <http://noticias.r7.com/cidades/noticias/policia-federal-investiga-existencia-de-milicia-indigena-no-amazonas-20100810.html>. Acesso em: 5 jan. 2011.

polícia? O prefeito teve uma audiência com o delegado, aí chamou a gente pra lá e o delegado disse que não tinha problema nenhum em formar uma equipe de agentes de polícia dentro da área indígena [...]. Nós fizemos uma carteirinha dos agentes de polícia, parecida com os de fora mesmo, que é válida no município de Barreirinha. É uma carteirinha de agente de polícia civil. Nós somos oito policiais e um delegado (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA/2010).

Vamos recorrer novamente às análises de Boaventura de Sousa Santos acerca do pluralismo jurídico existente na comunidade de Pasárgada, para tentarmos analisar comparativamente a situação ocorrida em Molongotuba. Em Pasárgada, o autor constata aspectos relevantes quanto à questão da multiplicidade normativa estabelecida na comunidade. Esses aspectos referem-se basicamente às funções políticas e sociais que deveriam ser inerentes ao Estado brasileiro, no que tange à resolução pacífica de conflitos e ainda à contenção da violência.

Diante das normalizações oficiais, o direito elaborado pelos povos indígenas é, na visão de Santos (2006), tido como “não existente”. A *razão indolente* das sociedades ocidentais desperdiça a ampla experiência dos povos indígenas, invisibilizando suas histórias e seus modos de viver, ao mesmo tempo em que lhes impõe as normatividades estatais.

Em Molongotuba, por sua vez, a situação se complexifica de tal forma que a análise de Santos (1980) só cabe para entendermos parte do que propomos. Afinal, apesar da recusa da intervenção da Polícia Militar na comunidade pelos indígenas, a criação da polícia indígena é legitimada como uma extensão dessa mesma polícia.

Por outro lado, a multiplicidade normativa se faz presente na comunidade e é palco de diferentes projetos que disputam no interior da área indígena. Para explicarmos essa afirmação, é primordial que mencionemos a forma como se processa a polícia indígena na comunidade.

Se compararmos a polícia indígena sateré-mawé com os modelos policiais que figuram no Brasil, podemos dizer que a polícia indígena aglutina as funções que seriam da Polícia Militar, a qual é responsável pela prevenção ostensiva, e da Polícia Civil, responsável pela investigação repressiva, além de assumir a função que caberia ao Judiciário na determinação das penas e punições.

Quando nos referimos à disputa de projetos na comunidade, acenamos para as visões que conflitam no interior da aldeia entre os indígenas. Para alguns, a ideia é de

que “somos todos iguais perante a lei e, por isso, a lei dos brancos serve para a gente também”. Para outros, “nós somos diferentes, vivemos de forma diferente e quem deve decidir sobre como vamos fazer somos nós mesmos” (GRUPO FOCAL/2010).

A disputa que se apresenta para Souza (s/d) também se faz presente na sociedade envolvente e no interior dos operadores do direito. O autor defende a tese de que compete ao Estado garantir às comunidades indígenas a mesma dignidade humana que é buscada em relação aos cidadãos da sociedade envolvente. Direitos básicos como educação, alimentação, saneamento básico, habitação, segurança e trabalho digno devem ser requeridos nas comunidades indígenas com a mesma diligência que é dispensada aos demais membros da sociedade brasileira. Nesse sentido, observa que

Ao se reconhecer o direito à diferença é possível visualizar que as comunidades indígenas têm duas gamas de direitos e interesses. Uma que lhes é peculiar e vem sendo objeto de tutela do Estado desde o paradigma integracionista. Nessa área destacam-se a cultura tradicional e o indigenato. Entretanto, além dessa zona, os indígenas ainda são sujeitos de direitos comuns às demais pessoas. Direitos cuja garantia é essencial à sobrevivência e preservação cultural das comunidades e passaram a ter respaldo constitucional com o paradigma interacionista. [...] Frise-se que a distinção de duas gamas de direitos implica em reconhecer que as comunidades indígenas são sujeitos de direitos que não são tipicamente indígenas. São direitos essenciais a todos os seres humanos e não podem ser negados às comunidades tradicionais sob o argumento da não-integração (SOUZA, s/d, p. 4).

De acordo com o autor, os povos indígenas são sujeitos de direitos específicos à sua condição étnica (relacionados à cultura e demarcação de suas terras) e de direitos relativos à sociedade como um todo (direitos humanos). Contudo, não aponta os limites da universalidade, afinal, os direitos considerados humanos não trariam a imposição aos indígenas de regras e condutas universais? Tais direitos seriam contraditórios à defesa do respeito às diferenças?

Monteiro e Beltrão (2006) consideram que, da mesma forma que amplamente se aceita e se incentiva a atenção diferenciada no que diz respeito à saúde dos povos indígenas, que tem como premissa de “bom funcionamento” a participação ativa de indígenas na execução das propostas, é desejável que a segurança pública sofra modificações. E argumentam:

Mas como implementá-las se na seara da segurança pública as ações pensadas a partir do Estado Moderno, principalmente do Estado Democrático

de Direito, prevê o monopólio do uso da força às polícias? Como então, prever a participação de indígenas nas ações de segurança? (MONTEIRO; BELTRÃO, 2006, p. 9)

Deparamos-nos com uma discussão entre igualdade e diferença, que será mais bem desenhada no próximo item, no qual trataremos do pluralismo jurídico. Entretanto, podemos apontar que as visões expostas na comunidade (cada uma com sua importância), como nos sugere Segato (2003), não se somam nem se completam num repertório pacífico de normas cumulativas. Muito pelo contrário, elas se encontram numa articulação tensa e contraditória no cotidiano das decisões e práticas acerca da resolução dos conflitos na comunidade. Para Segato (2003, p. 10),

Na nossa prática, em geral, não ultrapassamos o relativismo aplicado aos povos, focalizando na diferença de visões de mundo de cada cultura. Com isso, não enxergamos a parcialidade de pontos de vista e grupos de interesse dentro desses povos, o que caracteriza sem exceção relatividades internas que introduzem fissuras no consenso monolítico de valores que a miúdo atribuímos às culturas simples. Por menor que a aldeia seja, sempre haverá nela dissensão e grupos de interesse. Contudo, a contra-regra aqui é que, enfatizar estes relativismos internos, com foco nas perspectivas e vontades diversas dentro de um mesmo grupo, leva, perigosamente, ao seu enfraquecimento, fragilizando seus interesses comuns e sua unidade na resistência e na luta política. Decidir entre essas alternativas não é uma questão simples, e todas as conseqüências devem ser ponderadas e sopesadas em detalhe.

As reflexões da autora nos levam a destacar essa tensão presente na comunidade no sentido de expor as suas implicações nas possibilidades encontradas pela comunidade para a resolução dos conflitos. Abaixo, segue o relato de um dos policiais indígenas ouvidos na pesquisa:

A gente aconselha quando uma pessoa fala mal do outro, e que não dá certo, não se dão bem, e, se eles não quiserem ouvir a gente por bem, a gente pede a punição por palmatória. As primeiras punições foram quando a gente mandava roçar durante um dia, dois dias. Aconteceu uma situação que os meninos davam bebidas para as meninas, isso dá a gente punia mandando roçar. Só que com o passar do tempo o rapaz que aprontava tinha três, quatro, cinco amigos, colegas, e eles combinavam de roçar juntos quando cometiam algum erro, dizendo: 'Quando eu aprontar, tu me ajuda a roçar'. E pra nós não era justo isso. Aí não tava dando certo, quando a gente punia um, ia seis, sete pessoas roçarem. Toda vez que o barco chegava com bebidas, eles aprontavam. A gente discutiu muito sobre isso, veio o tuxaua, veio o delegado, aí eu disse que a gente não tava fazendo certo. A gente não tá chegando no nosso objetivo, porque nosso objetivo é amenizar a violência em nossa comunidade, e eu acho que não tá dando certo. A gente deve pegar essas pessoas que não estão respeitando a comunidade e a gente encaminha

direto pra cidade, talvez assim vai amenizar. Então a gente testou isso aí, já teve três casos que a gente encaminhou direto pra cidade. Já a palmada acontece com punição pra pessoas que dão uma tapa na namorada, um rapaz que dá uma tapa em outro. Nesse caso aí a gente toma providência aqui, se o pai e a mãe autorizar a gente aplica a palmatória na mão (POLICIAL INDÍGENA, ENTREVISTA/ 2010).

Apesar de a disputa interna entre os projetos na comunidade ser perceptível e a comunidade estar vivenciando um processo de busca por uma normalização, para Freitas (2003, p. 96), os dados indicam “a institucionalização da violência fora do âmbito das instituições jurídicas do Estado”. Segundo o autor, a violência instrumentalizada se objetiva no meio social através das práticas cotidianas dos indivíduos na resolução dos seus embates e conflitos. Nessa direção, assinala que

Difícilmente a sociedade sobreviveria sem normas e leis que estabeleçam e regulem os limites, os deveres e as obrigações de cada indivíduo no convívio social. A infração de algum desses valores pode ser julgada como um crime de violência, desde que fira os valores instituídos pelo contrato social (FREITAS, 2003, p. 93).

Em Molongotuba, a forma de atuação diante dos conflitos acaba seguindo certa lógica, exposta didaticamente por nós no quadro a seguir. Não é nosso objetivo limitar as possibilidades de violência e as punições ocorridas na comunidade; pensamos no quadro apenas para contribuir na visualização de algumas das situações expostas nas narrativas e na observação na comunidade:

Tabela 3 - Crimes x punição em Molongotuba

Ordem	Crimes	Punição
01	“Brigas e uso de bebida alcoólica” (Perturbação da ordem)	Conselho
02	“Roubo de galinha ou de roupas” (Furto)	Conselho e trabalho comunitário
03	“Brigas consideradas mais graves com ameaças” (Lesão corporal com ameaças)	Detenção em Barreirinha por 24 ou 48 horas
04	“Tapa na namorada, um rapaz que dá uma tapa em outro” (Violência física – lesão corporal)	Palmada
05	“Estupro e assassinato” (Violência sexual e assassinato)	Desfiliação. A punição seguirá como ditam os aparatos normativos institucionais.

Fonte: Pesquisa de campo/ 2010

A palmada ou “bolo” é realizado com o auxílio de uma palmatória. Também chamada férula, a palmatória é um artefato feito de madeira formado por um círculo e uma haste. Foi muito utilizada no passado nas escolas pelos professores a fim de castigar alunos indisciplinados, golpeando-a na palma da mão do aluno castigado. Abaixo segue um relato do policial indígena que entrevistamos. Ele conta sobre o uso da palmatória por uma mãe que constantemente batia no seu filho:

Teve uma senhora que é mãe de família, de quase 40 anos, que levou a palmatória porque ela batia muito no filho dela. Teve um dia que ela ameaçou até o tuxaua, dizendo que ela não tinha medo, que ela ia matar o tuxaua (e o tuxaua é cunhado dela). Aí não teve outro jeito, porque ela já tinha recebido um monte de conselho e o único jeito era largar o bolo nela. Não sei quantas palmadas foram, só sei que a mão dela ficou uns três dias sem poder pegar em qualquer objeto (POLICIAL INDÍGENA, ENTREVISTA/2010).

No caso exposto, percebemos uma relativização das situações consideradas violentas, pois a correção do ato considerado violento, qual seja, a violência contra a criança, é realizada através de uma prática também considerada violenta pelos indígenas. O relato parece justificar a existência de “dois pesos e duas medidas nos critérios de classificação sobre um fato violento ou não: contra uma violência reprovável, outra seria justificada e estaria representada como justa”, figurada como instrumento educativo de correção (FREITAS, 2003, p. 95). Isso aponta para a complexidade dos critérios adotados, tanto de avaliação dos crimes como das práticas punitivas. De acordo com Freitas (2003), tal situação pode ser explicada a partir de tipologias emblemáticas colocadas ao desvio das clausuras impostas pelos valores sociais dominantes na comunidade. Ou seja,

Uma vez instalados esses sistemas simbólicos de classificação, as consequências sociológicas da violência tornam o fenômeno cada vez mais complexo e polifônico. Assim experimentados, estes valores criam um cenário propício à realização de práticas de violência encaradas como positivas, socialmente aceitas e legitimadas, de modo consciente ou não. [...] Neste sentido, não apenas se justificam certas práticas de violência como estas se institucionalizam no imaginário, reproduzindo-se como um instrumento coadjuvante do equilíbrio social (FREITAS, 2003, p. 93).

O “bolo” é dado por um dos agentes de polícia indígena que, de acordo com seus parentes, tem o perfil para a função que lhe é destinada, como revela a seguinte fala: “é ele quem dá o bolo porque ele é mais respeitado. Ele também não dá chance pra ninguém, não, a pessoa errou pra ele, ele quer dar logo o bolo” (GRUPO FOCAL/2010). O relato reforça a ideia da utilização do instrumento (bolo) como meio de educação e correção de conduta.

No quadro exposto, verificamos que nas situações de estupro e assassinato a punição, além da palmada, é a desfiliação do indígena da comunidade, ou seja, ele deixa de ser considerado Sateré-Mawé e poderá ser punido pela “lei dos brancos”, sem a intervenção e proteção dos indígenas/ parentes. Ressalte-se que as mulheres têm sido as vítimas preferenciais desse tipo de violência na área indígena, fato que levou as mulheres de Molongotuba a pautar a necessidade da presença de uma mulher na equipe de polícia indígena. Segundo uma liderança feminina,

É bom que tenha uma mulher na equipe, pois temos mais facilidade de nos abrir com outra mulher, com os homens temos vergonha e, por isso, muitos casos não são descobertos de violência na comunidade (UIRAPURU, GRUPO FOCAL/2010).

Sobre a dificuldade da expressão oral das mulheres com os homens sobre as situações de violência, outra entrevistada apontava:

As mulheres falam, mas sem a presença dos homens. Se tiver os homens, elas não falam. Eles se expressam mais, querem saber mais informações. Quando tem reunião, sempre ocorre isso. Mas, quando o assunto é coletivo, as mulheres falam e dão a opinião. Elas falam. Mas sempre os homens falam mais. Algumas mulheres já falam também, mas só algumas. A maioria é fechada (JIBOIA, ENTREVISTA/ 2010).

A necessidade apontada pelas mulheres indígenas coincide com uma demanda das mulheres não indígenas, qual seja, de que a escuta às mulheres vítimas de violência seja realizada por outra mulher com o intuito de não revitimá-la, já que em grande parte os autores das agressões são do sexo masculino.

De acordo com os policiais, entre as punições, a ida para Barreirinha tem sido a mais eficaz, até mais que o castigo físico promovido pela palmada, como nos revela um dos nossos entrevistados:

Eu acho que a ida pra Barreirinha dá mais medo nas pessoas, porque hoje, depois que a gente começou a encaminhar pessoas pra Barreirinha, amenizou muito. Pararam mais com a bagunça e até mesmo bebida eles não dão mais pra qualquer um, já bebe escolhido: “Eu vou dar pro meu colega que sabe beber, e aquele ali não sabe, então não vou mais dar pra ele” (POLICIAL INDÍGENA AUGUSTO, ENTREVISTA 2010).

Hoje, outras três comunidades contam com agentes de polícia indígena na área do Rio Andirá, são elas: Castanhal, com oito policiais, Ponta Alegre e Vila Nova, com cinco. Em Molongotuba funciona a sede da polícia indígena sateré-mawé, comunidade onde reside o delegado e que funciona como referência para as demais aldeias, como relata um dos agentes voluntários de polícia⁴⁷:

Quem deu início à equipe de policiais foi a comunidade de Molongotuba. Então, todos os casos que ocorrem eles comunicam à gente primeiro. [...] Inclusive a gente já foi chamado por outras comunidades para a guarnição de festas, encontros, oficinas, que é organizado pela Opisma [Associação dos Professores Sateré-Mawé]. A gente procura ajudar as comunidades que não têm polícia, mas desde o momento que eles dão transporte e apoio pra gente. Nós não temos transporte fixo nem combustível para proteger toda a área aqui das comunidades. A gente não recebe nenhum incentivo para isso, nós temos um transporte [uma lancha], mas é da comunidade, não é só da polícia. Às vezes a gente empresta combustível para remover uma pessoa violenta para Barreirinha e de lá a prefeitura repõe a gasolina, mas a gente não tem uma cota certa de combustível por mês. É difícil a gente trabalhar assim, porque a gente vai poder trabalhar de uma forma mais ampla, um trabalho de forma mais à vontade. Hoje nós temos uma ocorrência na comunidade de Coroatuba e Conceição, porque acho que está tendo ameaça de duas ou três pessoas e a gente não pode resolver esse problema, a gente não pode chegar até aquela comunidade porque a gente não tem transporte fixo e combustível. Como as lideranças de outras comunidades querem que a gente mostre o trabalho dentro da comunidade deles, fica difícil sem estrutura (POLICIAL INDÍGENA, ENTREVISTA 2010).

A ausência de estrutura aparece como dificuldade para a atuação dos policiais e apresenta a limitação da relação institucional com a Polícia Civil do município de Barreirinha, à qual estão informalmente vinculados. Nas entrevistas também fica evidenciada a demanda dos policiais por capacitação e pagamento pelo serviço que executam, ou seja, a institucionalização de sua prática. Nesse sentido, Monteiro e Beltrão (2006, p. 4) ponderam que,

⁴⁷ Agente de polícia voluntário é o nome que consta na carteira de cada um que compõe a equipe de polícia indígena em Molongotuba. Essa nomeação também é utilizada nos registros de ocorrência elaborados na comunidade.

Partindo da premissa que os povos indígenas são grupo vulnerável que necessita de legislação especial, dada a situação colonial que enfrentam, discute-se a possibilidade de pensar o policiamento em áreas indígenas como tarefa especializada a qual requer preparo sob perspectiva antropológica, pois o policiamento será sempre especial, dadas as diferenças étnicas.

Como apontamos no início do tópico, a polícia indígena é hoje o principal caminho, legitimado pela comunidade indígena, para a resolução dos casos de violência contra a mulher. A expectativa da comunidade é de que os agentes de polícia indígena possam solucionar os casos de violência contra a mulher e punir seus agressores. Da parte dos policiais, essa expectativa tem motivado o grupo e as lideranças da comunidade a buscarem informações sobre o tema da violência contra a mulher e a legislação vigente para qualificar suas ações. Aqui retomamos a discussão dos direitos dos povos indígenas, que será pautado a partir da discussão do pluralismo jurídico e do aparato normativo que versa sobre a violência contra a mulher no Brasil.

3.3. Dificuldades e possibilidades do pluralismo jurídico no campo da violência contra as mulheres indígenas

Começamos nossa reflexão sobre direito com as seguintes indagações, já que nosso foco é a violência contra as mulheres indígenas: é possível aplicar os conceitos ocidentais de violência contra a mulher à realidade das mulheres indígenas? Os aparatos normativos ocidentais sobre violência contra a mulher dão conta de atender as especificidades e demandas das mulheres indígenas?

É sob a perspectiva do respeito às diferenças e especificidades dos povos indígenas que Verdum (2008, p. 8) chama a atenção para a possibilidade de se pensar mudanças nas tradições e nos costumes que podem afetar um modo de viver em comunidade (como a violência contra a mulher), sem que essa mudança signifique abandonar a luta em defesa de direitos e a autonomia de decisão sobre os projetos dessa mesma comunidade.

Pensar essas questões esbarra na dificuldade prática de compatibilizar direitos coletivos e individuais, no sentido de que, como afirma Luciano (2006), as mulheres indígenas precisam ter seus direitos garantidos e preservados como mulheres e membros de povos étnica e culturalmente diferenciados.

Nessa direção, Segato (2003, p. 31) observa que

O direito das mulheres dos povos indígenas é, portanto, uma área de dificuldades múltiplas. Depois de iniciado o período de contato intenso com a sociedade nacional, a mulher indígena padece todos os problemas e desvantagens da mulher brasileira, mais um: o mandato inapelável de lealdade ao povo a que pertence, pelo caráter vulnerável desse povo. Se elas reclamam seus direitos baseados na ordem individualista, elas parecem ameaçar a permanência dos direitos coletivos nos quais se assenta o direito comunitário à terra e à divisão do tradicional na unidade doméstica como base de sobrevivência. Isso torna frágil a sua vontade e legitimidade na reclamação de direitos individuais, que são, por definição e natureza, universais, e cujos pleitos dirigem-se aos foros de direito estatal e de direito internacional, ultrapassando a jurisprudência tradicional do grupo étnico.

Mas cabe a nós, com o suporte da bibliografia estudada, refletir sobre os limites e as possibilidades dos direitos das mulheres indígenas e suas implicações no enfrentamento à violência contra a mulher.

O direito das mulheres tem se apoiado historicamente nos direitos humanos. Em se tratando da luta pelo fim da violência, foi sumamente importante a Declaração de Viena de 1993, primeiro instrumento internacional a trazer a expressão “direitos humanos das mulheres”, preconizando em seu artigo 18 da parte I que “os direitos humanos das mulheres e das meninas são inalienáveis e constituem parte integrante e indivisível dos direitos humanos universais”. No parágrafo 38 da parte II do Programa de Ação, a declaração recomenda:

A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos salienta particularmente a importância de se trabalhar no sentido da eliminação de todas as formas de violência contra as mulheres na vida pública e privada, da eliminação de todas as formas de assédio sexual, exploração e tráfico de mulheres, da eliminação de preconceitos sexuais na administração de justiça e da erradicação de quaisquer conflitos que possam surgir entre os direitos da mulher e as consequências nocivas de determinadas práticas tradicionais ou costumeiras, do preconceito cultural e do extremismo religioso. A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos apela à Assembléia Geral para que adote o projeto de declaração sobre a violência contra a mulher e insta os Estados a combaterem a violência contra a mulher, em conformidade com as disposições da declaração. As violações dos direitos humanos da mulher em situação de conflito armado são violações dos princípios fundamentais dos instrumentos internacionais de direitos humanos e do direito humanitário. Todas as violações desse tipo, incluindo particularmente assassinatos, estupro sistemáticos, escravidão sexual e gravidez forçada, exigem uma resposta particularmente eficaz.

A violência contra a mulher é também objeto da Declaração de Viena, que considera, nos termos do segundo parágrafo do referido artigo 18, os vários graus e

manifestações da violência, inclusive as resultantes de preconceito cultural e tráfico de pessoas, prevendo que sua eliminação poderia ser alcançada “por meio de medidas legislativas, ações nacionais e cooperação internacional nas áreas do desenvolvimento econômico e social, da educação, da maternidade segura e assistência de saúde e apoio social”. Para Segato (2003, p. 8), os direitos humanos servem para serem aplicados às mulheres indígenas em dois campos: “para alavancar suas reclamações no interior dos povos tradicionais, não ocidentais, que precederam às nações modernas na ocupação dos territórios, e para ampará-las enquanto indivíduos iguais e livres na sociedade nacional”.

A autora problematiza que, por outro lado, o caráter universal dos direitos humanos obscurece a percepção dos problemas particulares e idiossincráticos das mulheres indígenas aos olhos da legislação moderna e dificulta a formulação de leis específicas. O direito das mulheres indígenas é, portanto, uma área de dificuldades múltiplas.

Além das questões expostas, constatamos a pequena participação das mulheres indígenas nos eventos e conferências sobre mulheres, bem como nas legislações, tratados e plataformas de ações oriundas dos Ciclos de Conferências das Nações Unidas nas últimas décadas. Somente duas vezes os direitos das mulheres indígenas são mencionados na Plataforma de Ações elaborada pela Conferência de Beijing (1995). Trata-se de uma recomendação de estratégias educativas específicas para alcançar as jovens indígenas, e a outra em relação à proteção dos saberes tradicionais das mulheres indígenas. Também só existem dois documentos referentes às mulheres indígenas, resultantes de Beijing: uma Declaração das Mulheres Indígenas assinada por 100 representantes de 26 países que se reuniram na tenda das mulheres indígenas, cujo texto foi divulgado numa publicação de International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), de 1998, e uma Plataforma de Ação para as Mulheres Indígenas, adaptação da Plataforma de Compromissos da Conferência, elaborada em 1995 pelo Centro de Culturas Índias do Peru (Chirapaq).

Ao ser analisada a legislação brasileira, em razão da realização do Encontro Nacional de Mulheres Indígenas para a Proteção e Promoção dos seus Direitos em novembro de 2010, constatou-se que nem a Lei 6.001 (Estatuto do Índio, de 1973), nem os projetos de lei que tramitam no Congresso Nacional – como, por exemplo, o

substitutivo ao Projeto de Lei 2057⁴⁸, de 1994 – contempla o reconhecimento dos direitos das mulheres indígenas. Tampouco o texto produzido pela Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) em 2009, o denominado Estatuto dos Povos Indígenas, que foi objeto de debates acalorados em um seminário nacional e em dez oficinas regionais, envolvendo um total aproximado de 1.150 mulheres e homens de diferentes povos, contempla uma única vez a palavra “mulheres”.

Esse mesmo texto apontou que os direitos das mulheres indígenas ainda têm uma longa caminhada até se tornar algo (de fato) reconhecido, considerado e incorporado nas decisões e no desenho das políticas públicas – ao passo que precisa se afirmar no interior do próprio movimento indígena, em cujas estruturas ainda é marcante a presença masculina.

Há, portanto, uma lacuna nas legislações e políticas públicas brasileiras concernentes aos direitos das mulheres indígenas. Essa lacuna torna-se visível ao passo que as mulheres indígenas articuladas lutam pelo reconhecimento dos seus direitos, como evidenciamos ao longo deste trabalho. Uma das principais demandas apontadas pelas mulheres sateré-mawé refere-se à garantia de medidas que assegurem às mulheres e às crianças indígenas nas aldeias a proteção contra as várias formas de violência e discriminação. De acordo com Souza (2010, p. 2),

A discussão é relevante e atende às demandas das mulheres indígenas, pois a movimentação destas em torno da violência doméstica e familiar se faz presente. Com o fortalecimento da articulação dos povos indígenas no movimento indígena organizado, nos anos 70 e 80, as mulheres indígenas, nos últimos anos, também têm se mobilizado, tanto dentro do movimento indígena geral, em departamentos de mulheres, como a partir de associações próprias, das quais participam apenas mulheres indígenas. Entre as pautas das indígenas – que abarcam reivindicações que não dizem respeito exclusivamente às mulheres, como, por exemplo, saúde e educação indígena – o combate à violência intra-étnica, praticada por homens indígenas contra mulheres indígenas, têm se destacado como um dos temas principais.

Nesse sentido, a luta pelo direito à proteção das mulheres indígenas traz também à tona a discussão sobre as formas de enfrentamento da violência contra a mulher no Brasil, incluindo o debate sobre a aplicação ou não da Lei Maria da Penha no contexto indígena.

⁴⁸ O substitutivo visa à atualização do Estatuto dos Povos Indígenas.

O enfrentamento da violência contra a mulher se confunde no Brasil com a própria luta das mulheres articuladas em movimentos sociais por direitos. A visibilidade desse tipo de violência como problema social teve como marco a atuação do movimento feminista a partir da década de 1970 através da denúncia de maus-tratos conjugais que impulsionaram a criação dos primeiros serviços de atendimento às mulheres vítimas de violência, nos já referidos SOS Mulher, e, na esfera governamental, as Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (Deams) em 1985.

Na década de 1980, em virtude também da pressão dos movimentos feministas, ocorreu uma mudança no campo jurídico. A Carta Constitucional de 1988 proclama igualdade entre os sexos no inciso 1 do artigo 5º, ao mesmo tempo em que insere no parágrafo 8º a garantia de assistência do Estado a todos os membros do grupo familiar, através da criação de mecanismos capazes de inibir a violência na esfera de suas relações.

Nos anos 1990, o Brasil foi signatário das Conferências da ONU realizadas em Viena (1993), Cairo (1994) e Beijing (1995), bem como da Conferência Mundial de Direitos Humanos ocorrida em Viena (1993) e da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (1994), entre outras. Apesar dos avanços alcançados, cabe destacar que, embora a violência doméstica e sexual contra as mulheres tenha sido contemplada no Protocolo Opcional à Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (Cedaw) (1997), isso somente se torna foco de discussão na Declaração sobre a Eliminação da Violência contra a Mulher (1993) e na Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (1994), que ficou conhecida como Carta de Belém do Pará (BANDEIRA, 2005).

Nessa mesma década, em 1995, foram criados os Juizados Especiais Criminais (JECRIMs) para resolução dos conflitos de natureza penal considerados de menor potencial ofensivo. A proposta dos JECRIMs era garantir a agilidade dos processos. No que se refere ao tratamento dispensado à violência contra a mulher, no cumprimento da referida lei, os conciliadores aplicavam uma multa, geralmente através do pagamento de cestas básicas, como forma de reparar os danos causados. Nesse período, também alguns serviços governamentais são criados com objetivo de dar suporte ao atendimento

das Deams, são eles: as casas-abrigo para mulheres em situação de risco de morte e os Centro de Referência de Atendimento à Mulher Vítima de Violência⁴⁹.

Em 2006, a Lei de Enfrentamento à Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher – Lei 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha, é sancionada, representando um marco histórico no processo de luta das mulheres pelo reconhecimento público da violência contra a mulher como um problema social e jurídico no Brasil. A lei garante a criação de mecanismos legais de proteção às mulheres em situação de violência, de punição aos agressores e retira o crime de violência contra as mulheres do rol dos crimes de menor potencial ofensivo.

Em 2007, as discussões da II Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres resultam no II Plano Nacional de Política para as Mulheres (PNPM), que dedica o capítulo 4 ao enfrentamento de todas as formas de violência e considera prioritária a implementação da Lei Maria da Penha.

Em 2008, para fortalecer as ações dos estados no enfrentamento à violência contra a mulher, a Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) lança o Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra a Mulher. O pacto tem como objetivo central promover, no período de 2008 a 2011, um conjunto de políticas públicas executadas de forma articulada por ministérios e secretarias especiais, tendo em vista prevenir e enfrentar as diferentes formas de violência contra as mulheres, em função do maior grau de discriminação e vulnerabilidade social a que estão expostas. De acordo com a então ministra Nilcéa Freire, “o plano tornou-se um guia estratégico para a ação governamental da União, estados e municípios, em prol da efetivação dos direitos da mulher no Brasil”⁵⁰. O Estado do Amazonas foi um dos contemplados com o referido pacto. Durante a sua assinatura no Amazonas, Nilcéa Freire comprometeu-se em priorizar o enfrentamento à violência que atinge as mulheres em todo o Estado. De acordo com suas próprias palavras: “No Amazonas, queremos priorizar o combate à

⁴⁹ As casas-abrigo são serviços de caráter sigiloso e temporário com objetivo de proporcionar segurança e proteção para as mulheres em situação de violência e seus filhos, em situação de risco de vida eminente em razão da violência física, psicológica e sexual. Os centros de referência são estruturas que visam a promover a ruptura da situação de violência e a construção da cidadania por meio de ações globais e de atendimento interdisciplinar (psicológico, social, jurídico, de orientação e informação) à mulher em situação de violência. Devem exercer o papel de articuladores dos serviços organismos governamentais e não governamentais que integram a rede de atendimento às mulheres em situação de vulnerabilidade social, em função da violência de gênero.

⁵⁰ Disponível em: www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2007/03/31/materia.2007-03-31.0398860568/view. Acesso em: 7 nov. 2009.

violência contra mulher e à violência sexual, além de ampliar e consolidar os serviços especializados no atendimento e colaborar, estabelecer financiamentos para projetos nessa área”.

Não obstante a criação de políticas, serviços e legislações nos últimos anos, inexistem qualquer diretriz específica de enfrentamento à violência contra as mulheres indígenas no Plano Nacional de Políticas para as Mulheres, demonstrando a *invisibilidade* da questão no Brasil. Contrários a essa invisibilidade, foram organizados diversos encontros na última década pelos movimentos de mulheres indígenas e em reuniões promovidas por órgãos governamentais – como, por exemplo, a I Conferência Nacional das Mulheres Indígenas, realizada em Brasília, em 2004, e especialmente o Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, realizado em Brasília, em 2006, que teve a Lei Maria da Penha como pauta das discussões. A oficina “Mulheres Indígenas e a Lei Maria da Penha”, realizada em Brasília, em julho de 2008, reuniu mulheres de várias organizações indígenas para discutir os impactos da Lei Maria da Penha em suas comunidades.

De acordo com Kaxuyana e Silva (2008), a preocupação das indígenas diz respeito à ausência de informação sobre a lei ou as distorcidas informações que são repassadas, que amedrontam bastante – por exemplo, ao se afirmar que, caso façam denúncia de que foram vítimas de violência, serão tiradas das suas casas, das suas terras, dos seus territórios de convívio e levadas para casas-abrigo.

Essa demanda por informações revelou-se no âmbito de nossa pesquisa junto às mulheres indígenas. Elas nos perguntavam de que forma poderiam utilizar a lei na aldeia, de que forma deveriam proceder em caso de alguma ocorrência de violência. Apenas duas de nossas entrevistadas já tinham tido acesso a informações sobre a lei e sabiam superficialmente do que se tratava.

A demanda das mulheres, por outro lado, é confrontada com a própria lei que, ao adotar como parâmetro a mulher não indígena, moradora de áreas urbanas e inseridas na cultura ocidental, não foi pensada para as indígenas. Como nos revela Ela Wiecko V. de Castilho (2008), procuradora federal que participou da elaboração do anteprojeto de lei que serviu de base para o projeto que foi convertido posteriormente na Lei 11.340/2006, não se pensou na violência praticada no contexto de uma aldeia indígena ou fora dela por homens do mesmo grupo étnico. A Lei Maria da Penha traz em seu texto três eixos

de ação: punição, proteção e prevenção e educação. De acordo com Izumino (2008, p. 9),

O primeiro eixo é de punição, numa forma de reverter a situação criada pela aplicação da lei 9099/95 aos casos de violência doméstica, denunciada como discriminatória e banalizadora da violência baseada no gênero. Neste eixo estão procedimentos como a retomada do inquérito policial; aplicação de medidas de prisão em flagrante delito, preventivamente ou como decorrente de decisão condenatória; a proibição da aplicação de penas alternativas, a restrição da representação criminal para determinados delitos e o veto para a aplicação da lei 9099/95 a qualquer crime ou contravenção que se configure como violência doméstica e familiar contra a mulher. No segundo eixo encontram-se medidas de proteção da integridade física e dos direitos da mulher que se executam através de um conjunto de medidas de urgência para a mulher aliado a um conjunto de medidas que se voltam ao seu agressor. Integra também esse eixo as medidas de assistência, o que faz com que à atenção mulher em situação de violência se dê de forma integral, contemplando o atendimento psicológico, jurídico e social. Finalmente, no terceiro eixo, estão as medidas de prevenção e de educação, compreendidas como estratégias possíveis e necessárias para coibir a reprodução social do comportamento violento e a discriminação baseada no gênero. A articulação dos três eixos depende, em certa medida, da criação dos Juizados da Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher que devem se organizar para que esses três eixos sejam operacionalizados de forma articulada, proporcionando às mulheres acesso aos direitos e autonomia para superar a situação de violência em quem se encontram.

A citação longa é um esforço para demonstrarmos como as medidas propostas pela Lei Maria da Penha introduzem mudanças nos campos político, jurídico e cultural, as quais implicam uma série de desdobramentos. Em se tratando das áreas indígenas, podemos dizer que a aplicação de tais medidas torna-se *incompatível* com o modo de vida, a cultura e a estrutura física e organizacional que essas áreas compreendem. Podemos confirmar essa incompatibilidade ao trazer novamente Molongotuba, nosso locus de pesquisa, como exemplo. Como dissemos anteriormente, Molongotuba possui um modo de vida tradicional que não abarca as exigências postas na referida lei.

Os serviços que compõem as redes de atendimento às mulheres vítimas de violência no Brasil, as delegacias especializadas, as casas-abrigo e os centros de referência, da forma como estão pensados e estruturados hoje, se mostram incapazes de se adequar ao contexto indígena. Essa incompatibilidade tem sido dita pelas mulheres quando elas expressam preocupações do tipo: caso as mulheres indígenas façam denúncia de que estão em situação de violência, serão retiradas de suas casas, de suas terras e serão levadas a casas de abrigos? Nossos parentes, uma vez denunciados, terão de responder criminalmente? Onde cumpririam as penas? Nas cadeias e prisões das

idades? Como o Estado garantiria o não constrangimento produzido pelo convívio em espaços estranhos a sua cultura? Quais os efeitos do afastamento para a família extensa na comunidade? Quem irá caçar? Quem irá pescar? Quem irá ajudar na roça?

Kaxuyana e Silva (2008) afirmam que seria acertado ouvir as mulheres indígenas se a lei se aplica também à realidade étnica de cada povo indígena no País ou se elas preferem manter a tradicionalidade dos códigos de conduta de punição próprios de seus povos e se utilizar da legislação vigente quando entenderem que a situação foi além da esfera de controle e entendimento de sua comunidade. O que as autoras apontam verificamos em Molongotuba. Lá, as punições são realizadas sob os critérios de julgamento adotados pela comunidade, exceto nos casos de estupro e assassinato, considerados imperdoáveis pelos Sateré-Mawé. Nessas situações, os casos são encaminhados para o município de Barreirinha e conduzidos pela legislação estatal vigente (direito positivo).

Em Molongotuba, como verificamos no tópico anterior, ainda não se tem definida uma posição coletiva definida de como administrar os casos de violência contra a mulher na comunidade. Entretanto, se retomarmos a forma como a comunidade vem conduzindo as ocorrências de violência contra a mulher, podemos afirmar que, de modo geral, os Sateré-Mawé preferem que as práticas de violência ocorridas no âmbito familiar e comunitário sejam tratadas preferencialmente no âmbito local, através da ação da polícia indígena, sem a interferência de agentes externos. Todavia, demonstram o desejo de conhecer a Lei Maria da Penha para que esta os possa auxiliar na gestão dos casos que porventura ocorram na comunidade, confirmando o que a bibliografia estudada já apontava. Nesse sentido, Verdum (s/d) aponta que, talvez, o que as indígenas queiram é ter maiores conhecimentos sobre a Lei Maria da Penha para ter condição de decidir se tal mecanismo legal convém para elas e, principalmente, em que situações. As indígenas pensam a lei mais como um complemento aos códigos de conduta para julgar, punir e resolver conflitos estabelecidos pelos próprios povos, aperfeiçoados quando necessário.

Souza (2010, p. 4), ao refletir sobre a possibilidade (ou não) de aplicação da lei às situações de violência contra mulheres indígenas, sugere que

Tratar da violência contra as mulheres no contexto das aldeias implica em discutir as relações de gênero estabelecidas, tema que comporta desafios

teóricos e gera desconfianças, considerando que o debate sobre gênero é considerado estranho aos povos indígenas e causa temor pela possibilidade de justificar a intervenção nas estruturas sociais indígenas; e os povos indígenas possuem sistemas jurídicos próprios, portanto, a aplicação da lei estatal, desconsiderando a diversidade (cultural e jurídica), pode representar a violação do direito constitucional dos povos indígenas aos seus costumes e tradições, principalmente, ao direito de se autogovernarem e determinarem.

A autora sugere ainda a possibilidade de uma aplicação diferenciada de Lei Maria da Penha, como podemos observar na citação abaixo:

A aplicação da Lei *Maria da Penha* entre os povos indígenas demanda discutir a necessidade de aplicação diferenciada, pois, não obstante as mulheres indígenas considerem a Lei importante mecanismo para coibir a violência que as atinge nas aldeias, questionam os efeitos da aplicação da lei nas suas comunidades, especialmente, a pretensão de aplicação *universal ignorando as diferenças*, de costas para a diversidade (SOUZA, 2010, p. 8).

Para a autora, o cuidado é de que a lei possa se transformar em mais um mecanismo de ingerência político-cultural do Estado brasileiro sobre a autonomia dos povos indígenas nos processos individuais e coletivos de decisão e gestão da vida comunitária. Isso foi conquistado com grandes esforços no enfrentamento das situações coloniais, hoje consolidada na Constituição Federal de 1988 e em documentos internacionais, como na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e na Declaração dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas da Organização das Nações Unidas.

Acreditamos estar novamente diante de uma discussão acerca do pluralismo jurídico, como diz Wolkmer (2001), para além das formas jurídicas, positivas e dogmaticamente instituídas, herdadas do processo de colonização. Torna-se imperioso reconhecer a existência de outras manifestações normativas informais, não derivadas dos canais estatais, mas emergentes de lutas, conflitos e das flutuações de um processo histórico-social participativo em constante reafirmação.

Nesse sentido, Nóbrega (2009) aponta que

A problemática mencionada, de convivência, em um mesmo território, de sistemas jurídicos distintos e, muitas vezes, divergentes, é potencializada em Estados multiculturais e multiétnicos, como é o caso do Brasil. Isso porque ainda prevalece no Direito uma visão evolucionista das sociedades, em que as culturas vão se aperfeiçoando até chegar a um estágio superior que é o da sociedade nacional.

No campo do direito, o pluralismo jurídico proposto por Antônio Wolkmer (2001) pode nos oferecer pistas para análise. O autor define o pluralismo jurídico como “a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sociopolítico, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (WOLKMER, 2001, p. 219).

Escapando do dogmatismo da ciência jurídica, o autor assinala que

Os centros geradores do Direito não se reduzem, de forma alguma, às instituições e aos órgãos representativos do Estado, pois o Direito, por estar inserido nas e ser fruto das práticas sociais, emerge de vários e diversos centros de produção normativa (WOLKMER, 2001, p. 152).

O autor expõe ainda a limitação e a insatisfação da estrutura normativista do moderno direito positivo estatal. Para ele, a estrutura atual é impotente e não atende mais ao universo complexo e dinâmico das distintas sociedades, como as sociedades indígenas, que exigem novas maneiras de produção e aplicação da justiça.

De acordo ainda com Wolkmer (2003), é necessário realçar o processo de formação da normatividade em função das contradições, interesses e necessidades de sujeitos sociais emergentes. Esse direcionamento ressalta a relevância de se buscarem formas plurais de fundamentação para a instância da juridicidade que contemplem, a saber:

Uma construção comunitária participativa solidificada na realização existencial, material e cultural dos atores sociais. Trata-se, principalmente, daqueles sujeitos históricos que, na prática cotidiana de uma cultura político-institucional e um modelo sócio-econômico particular, são atingidos na sua dignidade pelo efeito perverso e injusto das condições de vida impostas pelo alijamento do processo de participação social e pela repressão da satisfação das mínimas necessidades (WOLKMER, 2003, p. 7).

Eis, portanto, que a emergência de uma juridicidade “nova”, plural e alternativa passa, presentemente, pela delimitação do conceito de “justas necessidades” e “sujeitos sociais emergentes”. Dessa forma, analisando o direito produzido pelos povos indígenas, a exemplo dos espaços de “resolução de conflitos pela via não institucionalizada” (WOLKMER, 2001), é possível pensarmos em uma ordem pluralista, que se baseie na diferença e na diversidade.

A imprevisibilidade, a autenticidade e a autonomia que transgridem e escapam do “instituído” devem ser redimensionadas num pluralismo-participativo, cuja fonte de direito é o próprio homem projetado em nível de ações coletivas, internalizadoras da historicidade concreta e da liberdade emancipada. Por fim, a formação de sujeitos coletivos e a ampliação de focos de poder social autodeterminados, num espaço de invenção democrática, se processam, simultaneamente, com a subversão do instituído, com a reivindicação permanente do social e do político e a criação de novos direitos, direitos que vão se refazendo na circunstancialidade dos casos, direitos que vão se redefinindo a cada momento (WOLKMER, 2003).

No caso da possibilidade de aplicação ou não da Lei 11.340/2006 para mediar relações entre homens e mulheres indígenas, ela deve respeitar a autodeterminação desses povos em decidir se a lei pode ou não se adequar ao contexto indígena. Como diz Sacchi (2003, p. 105), “são os povos indígenas que devem decidir quais os aspectos devem ou não ser preservados na Lei de acordo com sua organização social”.

No caso específico dos Sateré-Mawé, acreditamos que a lei pode ser útil como um subsídio para as práticas já existentes, pois a tentativa de aplicá-la no contexto de Molongotuba poderá acarretar a sobreposição dos valores ocidentais à cultura indígena, bem como poderá contribuir para a impunidade dos casos de violência contra a mulher, já que o sistema jurídico estatal se mostra incapaz de responder as demandas dos povos indígenas.

A possibilidade de aplicação da Lei 11.340 nas comunidades indígenas deve ser cuidadosamente analisada, em face do direito de elas se autodeterminarem. No contexto indígena, não cabe uma lei singular, como a Lei Maria da Penha, cuja aplicabilidade não vai passar dos limites da cidade. Para a afirmação dos direitos dos povos indígenas, ao aplicar-se a lei, deveria ser considerada a diversidade étnica e cultural e, sobretudo, o respeito à diversidade jurídica, tendo em vista que os povos indígenas possuem sistemas jurídicos próprios, que admitem sensibilidades jurídicas diferenciadas.

Uma possibilidade seria compatibilizar o direito estatal e os diversos direitos indígenas, de modo que a Lei Maria da Penha servisse como uma das referências para se pensar alternativas de enfrentamento à violência contra as mulheres no âmbito indígena. Contudo, tendo em vista o princípio da autodeterminação, acreditamos que deve ser da

competência de cada povo indígena a definição das formas e meios de melhor superar as situações de violência e de violência doméstica vivenciadas em suas aldeias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada nova escrita é uma viagem. Só que é uma viagem de olhos vendados em mares nunca dantes revelados – a mordaça nos olhos, o terror da escuridão é total. Quando sinto uma inspiração, morro de medo porque sei que de novo vou viajar e sozinho num mundo que me repele.
(Clarice Lispector)

É oportuno destacarmos em nossas palavras finais o quanto a viagem do conhecimento (olhar, ouvir, escrever) é por vezes difícil. Difícil pelo medo e pela insegurança do caminho desconhecido, como nos diz Lispector – mas, no mesmo movimento, uma experiência prazerosa. Afinal, o desafio do desejo pelo novo, o envolvimento no processo e as histórias partilhadas foram fundamentais para o aprendizado que permeou a construção dessa trajetória.

A nossa viagem, a nossa busca por conhecer se cruza com a viagem das mulheres sateré-mawé que fizeram parte deste estudo. Cruzamento consolidado ao longo de um intenso ano em que tivemos a oportunidade de acolher suas histórias de vida, de vivenciar fragmentos de seus cotidianos, de nos aproximarmos da realidade dos povos indígenas amazônicos, em especial do povo sateré-mawé.

O estudo desvendou questões importantes. A primeira delas é que a violência doméstica tem trazido sofrimento e restrições para as mulheres sateré-mawé. Os indígenas justificam a ocorrência dessa violência por duas razões: a primeira relacionada à entrada da bebida alcoólica na comunidade e a segunda pelo contato com a sociedade envolvente. A pesquisa apontou que a familiaridade com os códigos urbanos, com o viver/estar na cidade e o contato com as forças modernizadoras (representadas, no caso, pelas instituições do Estado e pelos missionários) que intervêm na aldeia têm influenciado diretamente na ocorrência das situações de violência em Molongotuba.

A segunda questão que apontamos diz respeito aos significados da violência para as mulheres sateré-mawé. Em geral, os tipos de violências vividos pelas mulheres sateré-mawé não são diferentes daquelas apresentadas pelos demais grupos de mulheres indígenas no Brasil. Casos de violência física, psicológica e sexual são recorrentes. As mulheres indígenas, contudo, não se ocupam dessas terminologias e/ou classificações jurídicas. O que consideram como violência, suas representações sobre esse fenômeno,

está associado a situações de incômodo e sofrimento vivenciadas no cotidiano da comunidade.

Os significados da violência para as mulheres sateré-mawé perpassam desde uma visão da violência ligada à ideia de agressão física, resultado do uso de drogas lícitas e ilícitas, sendo o álcool o principal responsável pela violência doméstica, até questões ligadas à infidelidade masculina e ao reconhecimento. A pesquisa evidenciou que o reconhecimento considerado por nossas interlocutoras, como insulto e violência, está presente nos *sentimentos de injustiça*, resultados da negação da identidade de mulher indígena e do desrespeito à sua cultura. As histórias de vida das mulheres sateré-mawé demonstraram assim que, no contexto indígena, a violência contra as mulheres apresenta-se como um fenômeno social de múltiplas significações que, por sua vez, precisa de novos conceitos relacionados às diferenças culturais para sua maior compreensão.

Outra questão apresentada pela pesquisa está relacionada à ambivalência da violência contra a mulher no contexto indígena, pois, ao passo que se revela uma agressão às mulheres que a vivenciam, tem se configurado como uma questão relevante no contexto indígena, pois vem sendo mobilizadora da organização das mulheres nas reivindicações pelo reconhecimento de seus direitos. A luta das mulheres sateré-mawé começa com a discussão da violência doméstica e toma vulto com as reivindicações dos direitos sociais de seu povo, tendo como objetivos principais o respeito e o reconhecimento.

Apontamos também nessa trajetória o distanciamento entre os aparatos jurídicos institucionais atuais e as mulheres indígenas sateré-mawé. Não obstante a criação de políticas, serviços e legislações na área da violência contra a mulher no Estado do Amazonas e no Brasil nos últimos anos, inexistem qualquer diretriz específica de enfrentamento à violência contra as mulheres indígenas nesses aparatos institucionais, demonstrando a invisibilidade dos direitos das mulheres indígenas no Estado brasileiro.

Podemos afirmar que os direitos das mulheres indígenas ainda têm um longo caminho até se tornar algo reconhecido e incorporado nas decisões e nas políticas públicas. Esses direitos precisam também se afirmar no interior do próprio movimento indígena, em cujas estruturas ainda é marcante a presença masculina.

A invisibilidade destacada está presente também nas respostas encontradas pelas mulheres indígenas para lidar e/ou romper com a violência. As saídas para a violência são não institucionais e costumam ser o retorno à sua comunidade de origem ou o deslocamento para a cidade, a separação conjugal e, em outros casos, o próprio silêncio. Quando há algum tipo de apoio, ele ocorre através de alguém próximo, na maioria das vezes por algum parente ou congênere.

Outra questão que assinalamos na pesquisa refere-se à lacuna existente entre as demandas específicas das mulheres indígenas e o que prescreve a Lei 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha. Nosso estudo apontou que a referida lei tem como parâmetro a mulher branca urbana inserida na cultura ocidental, e por isso sua aplicabilidade não ultrapassa os limites da cidade, sendo, pois, incompatível com o modo de viver das mulheres sateré-mawé.

Apesar disso, as mulheres sateré-mawé revelam ter interesse em conhecer a Lei Maria da Penha para que possa auxiliá-las na gestão dos casos que porventura ocorram na comunidade. Elas avaliam a lei mais como um complemento aos códigos de conduta para julgar, punir e resolver conflitos já estabelecidos pelo seu povo, como é o caso da polícia indígena sateré-mawé.

A invisibilidade das questões indígenas e os empecilhos ao acesso dos mecanismos oficiais de ordenação e controle social, como a polícia e os tribunais, foram determinantes para que os Sateré-Mawé resolvessem seus conflitos de forma própria, com pouca ou nenhuma intervenção do Estado. Atualmente a polícia indígena sateré-mawé é o principal caminho, legitimado pela comunidade indígena, para a resolução dos casos de violência contra a mulher. A expectativa da comunidade é de que os agentes de polícia indígena possam solucionar os casos de violência contra a mulher e punir seus agressores. As punições vão desde o aconselhamento até o banimento da comunidade. Tais afirmações nos levam à conclusão de que os Sateré-Mawé preferem que as práticas de violência ocorridas no âmbito familiar e comunitário sejam tratadas preferencialmente no âmbito local, sem a interferência de agentes externos.

Esses espaços não estatais criados pelos Sateré-Mawé para a resolução dos conflitos trouxeram a necessidade do debate sobre o pluralismo jurídico, não previsto inicialmente no nosso estudo. Essa discussão nos exige pensar que precisamos estar atentos e reconhecer a existência de outras manifestações normativas informais, não

derivadas dos canais estatais. Emergem da organização política, dos conflitos e das flutuações de um processo histórico-social participativo em constante reafirmação.

Finalizando nosso caminho, apontamos a necessidade de ampliarmos o olhar para a complexidade das relações sociais e, assim, pensarmos a violência contra a mulher no Brasil como um fenômeno social de múltiplas significações, considerando que são diversas também as várias formas de enfrentamento desse fenômeno, que, por sua vez, precisa de novos conceitos relacionados às diferenças culturais para sua maior compreensão.

Ampliar o olhar para as problemáticas vivenciadas pelas mulheres indígenas implica a nós, pesquisadoras e profissionais do serviço social, estarmos acessíveis às outras perspectivas de análises construídas no processo contemporâneo das mudanças sociais e epistemológicas. Estudos e pesquisas sobre a violência contra a mulher em contextos indígenas apresentam-se, além de um desafio de conhecimento para o serviço social, uma possibilidade de trilhar novos campos de atuação junto aos chamados povos da Floresta. Como nos disse Lukács: “quando pensamos que o caminho acabou, a viagem apenas começa”.

Nesse sentido, esperamos que esta dissertação não sirva apenas para aumentar os títulos que compõem as estantes de uma biblioteca empoeirada, mas que possa constituir-se em um documento para subsidiar e contribuir com a elaboração de políticas públicas, pensadas pelas mulheres indígenas, *icamiabas*, a partir das suas necessidades individuais e coletivas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de (Org.). *Conhecimento Tradicional e Biodiversidade: normas vigentes e propostas*. v. 1. Manaus, AM: UFAM, 2008. Disponível em: < http://www.novacartografiasocial.com/pub_livros.asp > Acesso em: 20 set. 2010.

_____. Conceito de terras tradicionalmente ocupadas. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 1, ANPUR, maio 2004.

ALVAREZ, Gabriel O. *Satereria: tradição e política Sateré-Mawé*. Manaus: Valer, 2009.

_____. *Pós-drauidiano, parentesco e ritual: sistemas de parentesco e rituais de afinidade entre os Sateré-Mawé*. Série Antropologia 403. Brasília: UNB, 2006. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Série403empdf> >. Acesso em: 20 set. 2010.

_____. *O ritual da tucandeira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos do waumat*. Série Antropologia 368. Brasília: UNB, 2005. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Série69empdf> >. Acesso em: 30 mar. 2010.

_____. Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Funai, Brasília, v. 1, n. 2, p. 9-44, dez. 2004.

ARAÚJO, Wagner dos Reis Marques. *Das margens dos rios à margem da sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus (AM)*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2006.

BALLONE, Geraldo José. *Incesto*. Disponível em: www.psiqweb.med.br. Acesso em: 15 jan. 2010.

BANDEIRA, Lourdes. A contribuição da crítica feminista à ciência. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 2008.

_____. *Fortalecimento da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres avançar na transversalidade da perspectiva de Gênero nas Políticas Públicas*. Convênio Comissão Econômica para América Latina e Caribe (Cepal), Secretaria Especial de Política para as Mulheres (SPM). Brasília, jan. 2005.

BARROSO, Milena Fernandes. *Pássaros com asas quebradas não voam: um estudo da violência conjugal na cidade de Itapipoca*. Monografia de Graduação (Graduação em Serviço Social). Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2002.

BERNAL, Roberto Juramillo. *Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / Faculdade Dom Bosco, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRASIL. Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 19 dez. 1973.

_____. *Constituição (1988)*. Constituição da República do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. Lei 9.099 de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre os juizados especiais cíveis e criminais e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 27 set. 1995.

_____. Lei 10.886 de 17 de junho de 2004. Acrescenta parágrafos ao artigo 129 do Decreto-Lei 2.848 de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal, criando o tipo especial denominado “violência doméstica”. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF: Imprensa Nacional, 18 jun. 2004. Seção 1, p. 1.

_____. Lei 11.340 de 7 de agosto de 2006. Coíbe a violência doméstica e familiar contra a mulher. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 8 ago. 2006.

_____. *Código Penal Brasileiro*. São Paulo: Editora Saraiva, 2002.

CASTILHO WIECKO, Ela V. de. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar? In: VERDUM, R. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: INESC, 2008.

CASTRO, Mary Garcia. Gênero e poder. Leituras transculturais: quando o sertão é mar, mas o olhar estranha, encalha em recifes. *Cadernos Pagu*, Campinas, 2001.

CASTRO, Viveiro de. *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. Disponível em:

<http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>. Acesso em: 18 maio 2010.

_____. O nativo relativo. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, abr. 2002.

CEDAW. *Relatório Nacional Brasileiro: convenção sobre a eliminação sobre todas as formas de discriminação contra a mulher*. Protocolo facultativo. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher, 2002.

CUNHA, Flávia Melo. *Delicta factis permanentis: marcas de um delito invisível*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DINIZ, Simone. *Violência contra a mulher: estratégias e respostas do movimento feminista no Brasil (1980-2005)*. São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.observatoriodeseguranca.org/files/simonepdf.pdf>. Acesso em: 18 maio 2005.

FALEIROS, Vicente. *Estratégias em Serviço Social*. São Paulo: Cortez: 2009.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Guerroers de l'écriture et comercants du monde enchanté: historie, identité et traitement du mal chez lês Sateré-Mawé*. Tese de Doutorado. Paris: École de Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1997.

_____. O Imperador dos Sateré-Mawe. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). *Povos indígenas no Brasil 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2000.

FONSECA, Arilton Martins. *Retrato epidemiológico da violência domiciliar associada ao uso de álcool: um levantamento nas 108 maiores cidades brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Psicobiologia). Universidade Federal de São Paulo, UNIFESP, 2008.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Revista Lua Nova*, São Paulo, v. 70, p. 101-138, 2007.

_____. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas na justiça na era pós-socialista*. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 245-282.

_____. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (Org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: FCC; Ed. 34, 2002. p. 59-78.

_____. Rethinking recognition. *New Left Review*, n. 3, p. 107-120, maio-jun. 2000.

FREITAS, Geovani Jacó de. *Ecos da violência: narrativas e relações de poder no Nordeste canavieiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.

FUNASA. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Brasília, 2002.

GONÇALVES, Marco Antônio. Uma mulher entre dois homens e um homem entre duas mulheres: gênero na sociedade Paresi. In: BRUSCHINI, Cristina; PINTO, Céli Regina (Orgs.). *Tempos e lugares de gênero*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Editora 34, 2001. p. 241-274.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

GREGORI, Maria Filomena; DEBERT, Guita Grin. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n.

66, 2008. p. 165-211. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbsoc/v23n66/11.pdf>. Acesso em: 18 maio 2010.

GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, UFSC, n. 24, 1998.

_____. *Violências e gênero: coisas que a gente não gostaria de saber*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

GRUBITS, Sonia. Mulheres indígenas: poder e tradição. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2005.

IZUMINO, Wânia Pasinato. *Estudo de Caso sobre os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher e a Rede de Serviços para Atendimento de Mulheres em Situação de Violência em Cuiabá, Mato Grosso*. 2008. (Relatório de pesquisa). Observatório Lei Maria da Penha. Inst. promotora/financiadora: Observatório Lei Maria da Penha – SPM/UNIFEM.

_____. *Justiça e violência contra a mulher: o papel do sistema judiciário na solução de conflitos de gênero*. São Paulo: Annablume, 1998.

_____. *Justiça para todos: os juizados especiais criminais e a violência de gênero*. 2003. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, 2003.

KERGOAT, Daniele. Divisão Sexual do Trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena (Org.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: Presses Universitaires de France, nov. 2000.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, 2005.

LEVI-STRAUSS, C. *Las Estructuras elementares de parentesco*. Barcelona: Paidós, 1988.

LISBOA, T.K; PINHEIRO. E. A. A intervenção do Serviço Social junto à questão da violência contra a mulher. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 8, n. 2, 2005.

LORENZ, Sônia da Silva. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1992.

LUCIANO, Gersen. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/SECAD – LACED/Museu Nacional, 2006.

Disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET12_Vias01WEB.pdf. Acesso em: 15 jan. 2011.

MACHADO, Lia Zanota. *Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?* Série Antropologia, n. 284. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2000.

MATOS, Marlise. Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformam em um campo novo para as ciências. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 2008.

MENEGHEL, Stela Nazareth. *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

MINAYO, Maria Cecília. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

_____. Prefácio. In: MENEGHEL, S.N. (Org.) *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

MONTEIRO, Alisson Gomes; BELTRÃO, Jane Felipe. *Povos indígenas e segurança policial: os Tembé do Alto Rio Guamá (PA)*. 2006. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_alisson_g_monteiro_e_jane_beltrao.pdf> Acesso em: 22 fev. 2011.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: necrose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *O método 4: as idéias*. Porto Alegre: Sulina, 2008.

NÓBREGA, Luciana Nogueira. *Lei Maria da Penha e mulheres indígenas: discutindo a violência doméstica e familiar à luz do direito à autodeterminação dos povos indígenas*. 2009. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/i_enadir_2009/gts/papers/GT6/GT6%20Luciana%20Nobrega.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2011.

OLIVEIRA, Hersilia M. Cadengue de Oliveira. Relações de gênero e poder no assentamento rural Arariba da Pedra – Cabo de Santo Agostinho – Pernambuco. In: SCOTT, Parry (Orgs.). *Gênero e geração em contextos Rurais*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

PAGLIARO, Heloisa (Org.). *Demografia dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

PANDJIARJIAN, Valéria. Os estereótipos de gênero nos processos judiciais e a violência contra a mulher na legislação. In: MORAES, Maria Lígia Quartim de; NAVES, Rubens (Orgs.). *Advogacia pro bono em defesa da mulher vítima de violência*. Campinas/São Paulo, UNICAMP/Imprensa Oficial SP, 2002. p. 75-106.

PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. Manaus: Editora Valer, 2003.

QUEIROZ, M.I. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON (Org.) *Experimentos com Histórias de Vida*: Itália-Brasil. São Paulo: Vértice, 1988.

RIFIOTIS, Theophilos. Judicialização das relações sociais e estratégias de reconhecimento: repensando a ‘violência conjugal’ e a ‘violência intrafamiliar’. *Rev. Katálises*. Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 225-236, jul./dez. 2008.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas: processo organizativo e as demandas de gênero. In: VERDUM, R. *Assistência Técnica e Financeira para o Desenvolvimento Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

_____. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista ANTHROLÓGICAS*, ano 7, v. 14, p. 95-110, 2003.

SAFFIOTI, Heleieth. Violência de gênero no Brasil Contemporâneo. In: VARGAS, Mônica Munhoz (Org.). *Mulher Brasileira é assim*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1994.

_____. *Gênero, Patriarcado, Violência*. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

SAGOT, Montserrat. A rota crítica da violência intrafamiliar em países Latino-Americanos. In: MENEGHEL, S.N. (Org.) *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada. In: SOUTO, Claudio; Falcão, Joaquim (Org.). *Sociologia e Direito*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, p. 107-117, 1980.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *A gramática do tempo: por uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Maria Inês Detsi de Andrade Santos. Gênero e representação: uma contribuição para os estudos de representação à luz do conceito de gênero. In: FROTA, Maria Helena de Paula. *Família, gênero e geração: temas transversais*. Fortaleza: EDUECE, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. UFRGS, n. 2, 1990.

SCOTT, Parry. Onde mal se ouvem os gritos de socorro: notas sobre a violência contra a mulher em contextos rurais. In: _____. (Org.). *Gênero e geração em contextos rurais*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

SECRETARIA NACIONAL DE POLÍTICAS PARA MULHERES/PR. *Norma técnica de padronização das delegacias especializadas de atendimento à mulher*. Brasília: SPM/PR, 2006.

_____. *II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres*. Brasília: SPM/PR, 2008.

SEGATO, Rita Laura. *Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil*. Série Antropologia, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003.

_____. *Que cada povo trame os fios de sua história: em defesa de um Estado restituidor e garantidor da deliberação no foro étnico*. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1190056936_Rita%20Segato%20-%20INFANTICIDIO.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2009.

SILVA, Aline Pacheco. Conte-me sua história: reflexões sobre o método de História de Vida. *Mosaico Estudo em Psicologia*, v. I, n. 1, p. 25-35, 2007.

SILVA, Suzy Evelyn de Souza; KAXUYANA, Valéria Paye Pereira. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, R. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: INESC, 2008.

SORIANO, Raul Rojas. *Manual de pesquisa social*. Petrópolis: Vozes, 2004.

SOUZA, Willian Lira de. *Atribuição do Ministério Público Estadual na questão indígena: a interação como meio de resolução de conflitos culturais*, s/d. Disponível em: <<http://www.ceaf.mp.pr.gov.br/arquivos/File/teses09/WillianLira.pdf>> Acesso em: 22 fev. 2011.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de Souza et al. O processo de alcoolização em populações indígenas do Alto Rio Negro e as limitações do CAGE como instrumento de screening para dependência ao álcool. *Revista de Psiquiatria Clínica*, n. 34, v. 2, p. 90-96, 2007.

STREY, Marlene Neves. O sofrimento emocional de mulheres em busca de ajuda. In: MENEGHEL, Stela Nazareth. *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia*. Manaus: Editora Valer/Edições Governo do Estado, 2000.

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

_____. A formação social da Amazônia sob a perspectiva de gênero. In: NORONHA, Nelson Matos de; ATHIAS, Renato (Org.). *Ciência e saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gênero e etnias*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

_____. A luva da tucandeira como representação uterina. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 2011 (prelo).

TEIXEIRA, Pery. Estudo Demográfico dos Sateré-Mawé: um exemplo de censo participativo. In: PAGLIARO, Heloisa (Org.). *Demografia dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

VERDUM, Ricardo. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: INESC, 2008.

WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Humanismo e cultura jurídica no Brasil*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2003.

_____. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

ZALUAR, A. Violência e crime. In: MICELI, S. (Org.) *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo/SP: ANPOCS, Sumaré, 1999.

ANEXOS

ANEXO 1

ROTEIRO DE ENTREVISTA

Mulheres indígenas

1. Dados Pessoais

Nome
Idade
Etnia
Endereço
Telefones para contato
Naturalidade (Município/UF)
Grau de instrução
Religião
Estado civil. Já foi casada? Quantas vezes?
Tem filhos? Com quem mora?
Profissão. Se trabalha, onde? Tem vínculo empregatício?
Renda familiar

2. Relações de gênero

O que é ser mulher para você? O que é ser mulher indígena?
Que atividades as mulheres indígenas realizam em sua comunidade e na cidade? E os homens?
Como ocorrem os relacionamentos entre homens e mulheres na sua comunidade e na cidade? Com brancos? Entre indígenas?

3. História de violência

O que você considera violência?
Você já foi agredida por alguém? Quem? Em que situação?
Atualmente você vive algum tipo de relacionamento amoroso?
Na relação atual, você já foi agredida por seu companheiro?
Há quanto tempo vivem ou por quanto tempo viveram juntos/foram casados/namoraram? Como viviam ou vivem: dificuldades, alegrias?
Quando e como começaram as agressões?
Quanto tempo está ou esteve nessa relação?

4. Construindo a rota crítica

Você contou para alguém sobre o ocorrido? Quem?
Depois da agressão, você procurou ajuda? Com alguém? Em alguma instituição?
Se procurou algum serviço, qual foi? Por que e como procurou? Como foi o atendimento?
O que houve depois disso? Houve outras agressões?
Encontrou alguma dificuldade nesse período?

5. Políticas públicas de enfrentamento à violência contra a mulher

Você conhece algum serviço de atendimento às mulheres vítimas de violência?
Se conhece, qual? Já procurou alguma vez? Em que situação?
Conhece a Lei Maria da Penha? Sabe do que se trata? Essa lei inclui as mulheres indígenas?

6. Projeto de vida

Mudou alguma coisa na sua vida depois das agressões sofridas? O quê? Por quê?
Conte-me sobre a sua vida hoje: o gosta de fazer?
Que projetos tem para o futuro?
Tem algum sonho? Qual?

Milena Fernandes Barroso
Pesquisadora responsável

ANEXO 2

Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA – CEP/UFAM



PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

O Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas aprovou, em reunião ordinária realizada nesta data, por unanimidade de votos, o Projeto de Pesquisa protocolado no CEP/UFAM com CAAE nº 0173.0.115.000-10, intitulado: “**Rotas críticas: Mulheres Sateré-Mawé e Violência Doméstica no município de Parintins**”, tendo como pesquisadora responsável Milena Fernandes Barroso. Por se tratar de área Temática Especial “Populações Indígenas”, este projeto será encaminhado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) para avaliação e emissão de parecer, e só poderá ser iniciado após a aprovação pela CONEP, segundo a Res.196/96 CNS.

Sala de Reunião da Escola de Enfermagem de Manaus (EEM) da Universidade Federal do Amazonas, em Manaus/Amazonas, 26 de maio 2010.

Prof. MSc. Plínio José Cavalcante Monteiro
Coordenador CEP/UFAM

Of. 3087



CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE
COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA

PARECER N° 558/2010

Registro CONEP 16069 (Este n° deve ser citado nas correspondências referentes a este projeto)

CAAE 0173.0.115.000-10

Processo n° 25000.133398/2010-71

Projeto de Pesquisa: *“Rotas Críticas: Mulheres Saterá-Mawé e Violência Doméstica no município de Manaus.”*

Pesquisador Responsável: Milena Fernandes Barroso.

Instituição: Universidade Federal do Amazonas - UFAM.

CEP de origem: UFAM

Área Temática Especial: Populações indígenas.

Patrocinador: a pesquisadora.

Sumário geral do protocolo

A violência é uma das grandes preocupações da humanidade na atualidade. É corriqueiro assistirmos nos noticiários inúmeros casos que repercutem e contribuem para o imaginário de insegurança na sociedade. A violência contra as mulheres, neste cenário, é agravante, crescente e a cada dia apresentam graus de brutalidade maiores. De acordo com os dados da Delegacia Especializada em Crimes contra a Mulher de Parintins, em 2009, foram registradas 1.610 ocorrências de violência contra as mulheres no município. É importante dizer que estes números não representam o retrato real dessa questão, uma vez que muitos casos não chegam a ser notificados. Apesar da magnitude do problema ainda não ser dimensionado com precisão, sabe-se que o agravo é de elevada prevalência e tem assumido caráter endêmico.

Os custos da violência contra as mulheres são significativos, pois envolvem gastos com saúde, processos legais, transporte, incapacidades e absenteísmo no trabalho podem significar altas somas financeiras para as instituições públicas e privadas. “A violência intrafamiliar representa quase 01 ano de vida perdido para cada 5 anos de vida saudável para as mulheres de 15 a 44 anos”

A pesquisa tem como objetivo situar a trajetória de mulheres Sateré-Mawé residentes no município de Parintins que vivenciaram situações de violência doméstica, a partir da sequência de suas ações e das respostas encontradas na busca de soluções para a violência. A violência contra as mulheres indígenas têm se configurado como uma violação dos direitos humanos e a causa da morte de muitas mulheres, inclusive das mulheres indígenas.

Serão realizadas entrevistas semi-estruturadas e histórias de vida, de modo a apreender, de forma complexa, a teia de significados mobilizadoras das ações pessoais e ou coletivas vividas pelas mulheres no rompimento das situações de violência.

Objetivo Geral: situar a trajetória de mulheres Sateré-Mawé residentes no município de Parintins que vivenciaram situações de violência doméstica, a partir da

Cont. Parecer CONEP nº 558/10

sequência de suas ações e das respostas encontradas na busca de soluções para a violência. Objetivos específicos: (1) Analisar a perspectiva de gênero no contexto indígena, pontuando a dimensão da multiculturalidade e o significado da violência doméstica na visão das mulheres Sateré-Mawé; (2) Identificar os tipos de violência doméstica contra as mulheres Sateré-Mawé, apontando os caminhos percorridos por elas no processo de enfrentamento e superação da violência a que foram submetidas; (3) Reconstruir trajetórias de vida de mulheres Sateré-Mawé residentes em Parintins, evidenciando os processos de violência doméstica vividos por essas mulheres e as respostas sociais que fizeram/fazem parte do processo de construção das Rotas Críticas dessas mulheres.

Os critérios de inclusão são: mulheres adultas (foco do estudo: acima de 18 anos) que já vivenciaram alguma situação de violência doméstica. As 10 (dez) mulheres da amostra serão ouvidas sob a técnica de entrevista semi-estruturada com o uso autorizado do gravador. Para tanto, será utilizado um roteiro semi-estruturado de questões que servirá de guia nas entrevistas. Entre estas, serão escolhidas 03 (três) mulheres com trajetórias diferentes e que apresentem elementos de constituição das Rotas Críticas para realização de histórias de vida. A aproximação com os sujeitos da pesquisa está sendo possibilitada pelo movimento de mulheres de Parintins, conhecido como Articulação Parintins Cidadã, do qual fazem parte as mulheres Sateré-Mawé.

A presente pesquisa está dividida em três fases: (1) Na primeira fase da pesquisa cursamos as disciplinas obrigatórias e optativas do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade e procedemos à reformulação do projeto de pesquisa a partir dos estudos empreendidos e das trocas realizadas em sala de aula. Nesta fase realizamos, também, a revisão de literatura para dar baliza aos conceitos adotados neste estudo. (2) A segunda fase está voltada para o trabalho de campo e a realização do exame de qualificação, que ora estamos nos submetendo. (3) A terceira fase da pesquisa está reservada para a elaboração da dissertação e posterior apreciação pública. Em seguida serão socializados os resultados da pesquisa com os sujeitos pesquisados e as organizações de mulheres da cidade, por meio de reunião programada para entrega e divulgação do trabalho final.

Local de realização

Trata-se de projeto unicêntrico e nacional. Serão recrutados 10 (dez) sujeitos de pesquisa, cujo trabalho de campo será realizado em Parintins/AM. De acordo com dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) de Parintins, o município possui uma população de 622 indígenas, sendo que, 327 são do sexo masculino e 295 são do sexo feminino. Destes, 100% são índios Sateré-Mawé.

Apresentação do protocolo

Apresenta Folha de Rosto corretamente preenchida.

Constam os seguintes documentos: Roteiro de Entrevista (página 37, numeração do CEP), Orçamento financeiro detalhado (página 38, numeração do CEP), Declaração de Publicização dos resultados da pesquisa (página 39, numeração do CEP), Declaração dos Fins e Usos da Pesquisa (página 40, numeração do CEP), Termo de Responsabilidade do Pesquisador (página 41, numeração do CEP), Termo de Anuência (página 42, numeração do CEP), Currículo do Pesquisador (páginas 43/81, numeração do CEP). Consta TCLE (página 36, numeração do CEP).

Cont. Parecer CONEP nº 558/10

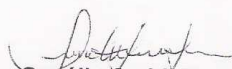
Comentários/Considerações

1. Solicita-se adequar o cronograma de execução da pesquisa.

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS 196/96, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto, devendo o CEP verificar o cumprimento das questões acima, antes do início do estudo.

Situação: **Protocolo aprovado com recomendação.**

Brasília, 30 de setembro de 2010.



Gyselle Saddi Tannous
Coordenadora da CONEP/CNS/MS

ANEXO 3
Fotos da pesquisa de campo



Foto 8 – Viagem ao campo

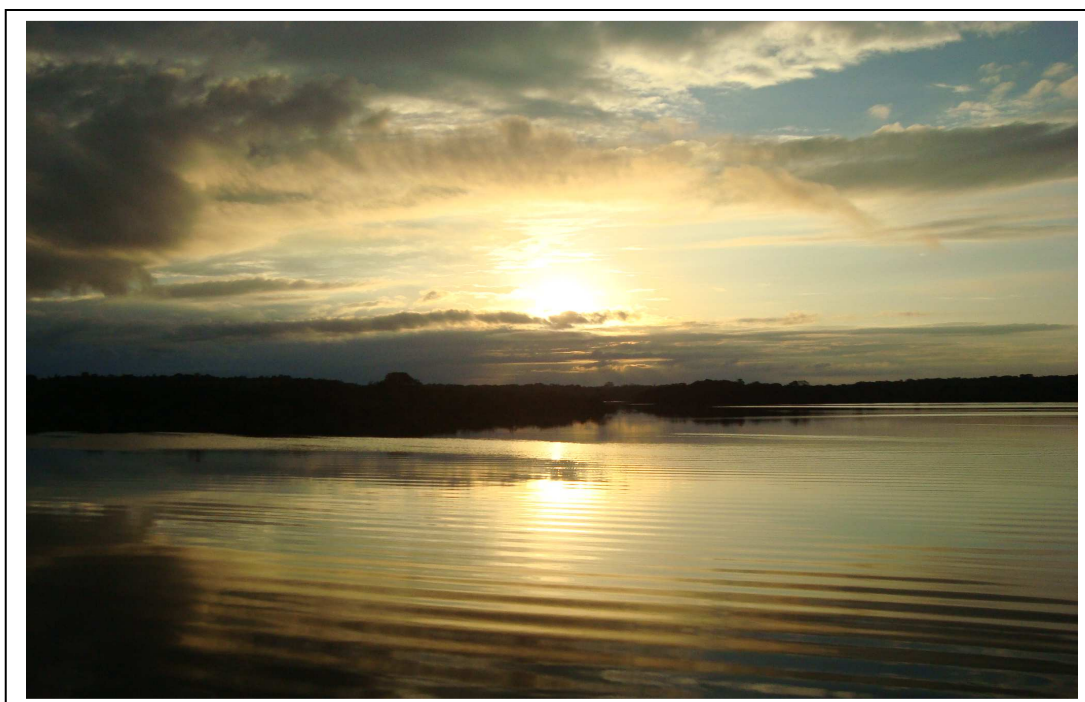


Foto 9 – A beleza do Rio Andirá



Foto 10 – Sorrisos sateré-mawé



Foto 11 – Família sateré-mawé