

# VIOLÊNCIA & GÊNERO ENTRE INDÍGENAS E QUILOMBOLAS: O DESAFIO DE FUGIR DA MATRIZ “URBANA” E “OCIDENTAL”<sup>1</sup>

**Mariah Aleixo<sup>2</sup>**  
**Jane Felipe Beltrão<sup>3</sup>**

## Resumen

Pesquisar e refletir, via interseções entre os marcadores sociais de gênero e etnia/raça a partir das “conversas” com interlocutoras indígenas e quilombolas, mulheres em situação de violência, é o objetivo do trabalho. Escrito na fronteira entre a Antropologia e Direito, trabalha-se tomando o discurso gerado pelo depoimento de indígenas e quilombolas, ouvidas em suas comunidades e/ou em eventos que debateram os temas nos últimos três anos, na Amazônia brasileira, particularmente no Pará. As especificidades da violência praticada contra mulheres étnica e racialmente diferenciadas foram observadas, pois desafiam as formas de pensar tanto dos povos tradicionais, como de pesquisadoras, porque

---

<sup>1</sup> A versão inicial deste artigo foi apresentada e debatida no Simpósio 75 *Pueblos indígenas y género en América Latina: historia, realidades y perspectivas* coordenado por Maria Clara Medina (GU) & Eugenia Morey (UBA) durante o VII Congresso Internacional Ceisal, cujo tema geral denominava-se *Memoria, Presente y Porvenir en America Latina* ocorrido no Porto/Portugal, entre 13 e 15 de junho de 2013.

<sup>2</sup> Advogada, mestranda junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA), com interesse em pesquisas que se debruçam sobre violência de gênero, povos tradicionais, direitos humanos e lei Maria da Penha. Endereço eletrônico: [mariahaleixo@gmail.com](mailto:mariahaleixo@gmail.com).

<sup>3</sup> Antropóloga, historiadora, docente junto aos programas de pós-graduação em Direito (PPGD) e Antropologia (PPGA) da UFPA. Bolsista de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Trabalha de forma interdisciplinar nas áreas de Antropologia, História e Direito entre povos tradicionais indígenas e não- indígenas dialogando a partir da educação, da saúde e dos direitos diferenciados, com os necessários recortes de gênero, etnicidade, educação, cidadania, e particularmente de direitos humanos e étnicos. Endereço eletrônico: [janebeltrao@gmail.com](mailto:janebeltrao@gmail.com).

aparentemente acionam a matriz “urbana” e “ocidental” de lidar com as violações.

Palabras clave: indígenas, quilombolas, situação de violência, marcadores sociais da diferença.

### **Indígenas e quilombolas mulheres em contextos interculturais**

As reflexões apresentadas referem-se à análise de discurso dos depoimentos obtidos em “conversas com finalidade” realizadas com indígenas e quilombolas sobre “violência contra a mulher”<sup>4</sup> considerando registros pessoais e/ou de parentes ou pessoas de sua convivência. A interlocução foi realizada em suas comunidades e, ainda, em eventos que discutiram o tema.

Selecionou-se os depoimentos de seis mulheres indígenas e quatro quilombolas que possuem em comum entre si a intensa convivência nas cidades próximas às suas comunidades ou não; apesar da manutenção do vínculo de pertença com aldeias e/ou quilombos. Mulheres que vivem em contextos interculturais, sobretudo, em face do crescimento das cidades próximas, as quais, de certa forma, adentram aldeias e quilombos. No caso de seis das interlocutoras, elas se deslocam com frequência para estudar – ir à universidade – e “param” na casa de parentes ou amigos que há muito abdicaram da “vida de antigamente” e saíram em busca de oportunidades de educação, saúde e emprego. Quatro mulheres estabeleceram relações de conjugalidade com pessoas que não são nem indígenas, nem quilombolas. Apesar do intenso trânsito aldeia/cidade/aldeia, quilombo/cidade/aldeia, apenas, as indígenas Lourdes<sup>5</sup> – que jamais viveu na aldeia – e Dora, moram na cidade.

---

<sup>4</sup> Utiliza-se o termo “violência contra a mulher” porque não se discute as diferenças conceituais que envolve a seleção de termos como: “violência de gênero”, “violência conjugal” ou “violência doméstica” podem engendrar, o foco são os depoimentos de mulheres pertencentes a povos etnicamente diferenciados.

<sup>5</sup> O nome, bem como, a origem das interlocutoras não são revelados para resguardar e proteger a intimidade das protagonistas e não quebrar o vínculo estabelecido com elas. Portanto, os nomes atribuídos às mulheres é fictício.

É importante destacar que as interlocutoras que frequentam a universidade são beneficiárias de políticas afirmativas que vem sendo implantadas nas instituições de ensino superior brasileiras, sob forma de: cotas, vagas reservadas e cursos específicos a pessoas étnica e racialmente diferenciadas. Tais ações afirmativas são resultado da demanda política de movimentos indígenas e quilombolas.

Anteriormente, evidenciou-se (Aleixo & Beltrão, 2011)<sup>6</sup> a possível relação entre o aumento da violência contra as mulheres indígenas e a intensificação da relação aldeia/cidade e vice-versa. À época deduziu-se que as situações de violência, não ocorre somente pela proximidade física que, muitas vezes existe entre os dois “mundos”, mas pela propagação de ideias e comportamentos ocidentais, via meios de comunicação, acessados pelos membros de aldeias e comunidades, principalmente, a televisão e, recentemente, em algumas localidades, a rede mundial de computadores.

Ao realizar trabalho de campo, agora, não somente com indígenas mulheres, mas compreendendo, também, quilombolas, ampliou-se a visão sobre a violência – mantida invisível aos olhos de muitos – que ocorre contra as mulheres pertencentes a coletivos etnicamente diferenciados. Acredita-se que a violência que atinge indígenas e quilombolas mulheres está inserida na “cifra oculta” dos casos de violência contra a mulher, isto é, eventos que não são registrados em boletins de ocorrência e/ou processos judiciais – portanto não figuram nas estatísticas, pois as narrativas das interlocutoras não indica que houve denúncia junto a delegacias, até porque no mundo rural estas são instituições escassas. Operadores do direito, entrevistados na pesquisa, anteriormente referida, informaram não ter conhecimento de processos envolvendo indígenas e quilombolas. Demonstrando, inclusive, surpresa quando se fez referência ao tema.

---

<sup>6</sup> Trabalho apresentado por ocasião do *II Encontro de Antropologia do Direito* (II ENADIR), em 2011, quando se discutiu o pressuposto, apontado pelas mulheres indígenas, referindo o aumento da violência perpetrada contra elas pelos companheiros, à intensificação do contato com o mundo não-indígena, ao repetir reiteradamente que “... antes não era assim...”. As protagonistas identificam o passado como tempo de “calmaria” e o presente como tempo de “turbulência” (violência).

Tem-se plena convicção de que é preciso compreender melhor as nuances da violência que é identificada como resultado das relações homem/mulher, efeito ou produto do contato com os “mundos” não-indígena e não-quilombola. A questão impulsiona a pesquisa, pois talvez num passado próximo ou até recuado, a situação fosse diferente, pelo menos na visão das interlocutoras, ou fosse menos visível que hoje. Nos depoimentos, o mote “... antigamente não era assim ...” surge como marcador temporal, entretanto, como não se possui narrativas sobre o “tempo antigo, e nem indícios empíricos, a interrogação permanece sem resposta. Há escassez de trabalhos que associem marcadores étnico e raciais à violência e gênero, especialmente, na Amazônia, assim se avançou no terreno com cautela na tentativa de desatar os nós, sempre tomando como referência o ponto de vista das mulheres. Acerca do passado, o horizonte aponta a herança colonial que, se manifesta pelo sistema de gênero mesclando formas de procedimento colonial e modernos (Lugones, 2008), afora as ações que correspondem ao genocídio e ao etnocídio dada a ação dos agentes coloniais. Os fatos talvez contribuam para “naturalização” do passado recente, tornando a violência a ameaça de hoje!

Tomam-se os marcadores sociais da diferença como possibilidade de explicar de que maneira são instituídas socialmente desigualdades e hierarquias entre indígenas e quilombolas coletiva e individualmente. (Pereira & Rodrigues, 2010). Principalmente, os marcadores de gênero, raça/etnia,<sup>7</sup> indicam uma maneira possível de olhar e analisar as referidas nuances e, também, discutir as possibilidades de igualdade. As diferenças não são compreendidas de maneira essencialista, pois sabe-se que elas não estão dadas *a priori* e, também, são passíveis de mudanças de acordo com os contextos. (Brah, 2006)

A intersecção de gênero, etnia e raça faz com que as mulheres indígenas e quilombolas vivenciem a violência contra a mulher de forma peculiar, o postulado nos auxilia, de alguma maneira,

---

<sup>7</sup> Etnia é a categoria usada para referir as mulheres indígenas e raça para apresentar as mulheres quilombolas, pois se respeita os limites políticos estabelecidos pelos movimentos negro e quilombola. Antropologicamente, tanto indígenas, como quilombolas são pessoas etnicamente diferenciadas.

a problematizar o olhar que desconsidera os matizes tornados invisíveis, pois se configura homogeneizante. As reflexões oriundas do campo empírico permitem avançar demonstrando que a matriz “urbana” e “ocidental” não contempla, adequadamente, as mulheres étnica e racialmente diferenciadas.

### **“A violência que a gente sofre é a mesma em todo o lugar”, ser indígena ou quilombola produz diferenças?**

Quando as interlocutoras quilombolas e indígenas falam sobre as situações de violência praticada por maridos, companheiros, namorados e pessoas com as quais mantiveram relações próximas referem, em meio a relatos pessoais, outras situações que aconteceram com pessoas próximas que suportam/enfrentam as mesmas agruras, não fica explícito se as ocorrências aconteceram em suas comunidades, no trabalho, na escola com colegas ou se este é um subterfúgio para falar de si, dada a vergonha que sentem. Segundo Lúcia, “não faz diferença ser indígena é como ser daqui [cidade onde estuda], violência é tudo igual.”

Da mesma forma, as demais interlocutoras quilombolas e indígenas foram quase uníssonas em dizer “... a violência que a gente sofre é a mesma em todo lugar ...”, conforme asseverou Marta. Segundo Rosa, as palavras “... magoam mais que bater...” e elas também não sofrem, unicamente, “tapas e safanões”, “apanharam de rijo” com “ripa” (travessa fina de madeira) ou “perna-manca” (viga grossa de madeira) nas inúmeras situações em que sofreram agressões físicas, no quilombo, na aldeia ou mesmo na cidade. O contexto da cidade parece não diminuir a violência que até parece mais frequente quando o agressor não pertence a mesma condição da mulher agredida, ou seja não é indígena ou quilombola.

Para elas, ser indígena ou quilombola quando se é mulher e sofre violência não faz “diferença.” Ao que parece, a identidade de gênero<sup>8</sup> entendida nos dois mundos como “ser mulher” é

---

<sup>8</sup> Para efeitos desta discussão, pode-se entender gênero segundo a concepção difundida de Joan Scott (1995: 71-99), para quem gênero é (1) um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) uma forma primária de dar significado às relações de poder. Dessa maneira, quando se afirma que gênero tem a ver com o “ser mulher”, entende-

que entra em evidência quando o assunto é a violência. Diante disso, pergunta-se: a violência exercida pelo colonizador foi “herdada” pelos homens e estes utilizam contra as mulheres indígenas e quilombolas? As relações desiguais com base no gênero, típicas da sociedade “ocidental”, foram “assimiladas” pelos povos indígenas e pelas comunidades quilombolas, ao ponto de contextos diferenciados em relação aos marcadores de raça/etnia não serem relevantes para a análise? Ou quando o agressor não pertence ao mundo das mulheres etnicamente diferenciadas ele exerce maior poder sobre elas?

No contexto boliviano, onde a população indígena é significativa, Rivera Cusicanqui (2010) diz que está há uma espécie de duplo processo de transformação, consistente na “ocidentalização” e “patriarcalização” do mundo indígena por meio do contato e interação constante das mulheres com o mundo não-indígena, fazendo entrar em confronto construções de gênero tradicionais com as típicas do mundo “moderno.” Segundo a autora, a suposta modernidade contribuiu para adjudicar à imagem das mulheres à maternidade, desvalorizando e tornando opacos papéis desempenhados pelas indígenas como pastoras, agricultoras, tecelãs e autoridades rituais, em um passado próximo, o qual se reflete nas hierarquias internas às comunidades.

Comparando a realidade das indígenas dos Andes com a das interlocutoras amazônicas com quem dialogamos, é razoável pensar que entre elas há significativa influência das construções de gênero típicas do modo de vida “ocidental” em seus modos de agir e inclusive nas concepções de mundo. A influência se estende à aldeia onde vivem – pois é inevitável, frente ao contexto – e impele problematizar a alegação dos parceiros de que as indígenas estariam deixando de cumprir

---

se que são as características do feminino e do masculino que são atribuídas aos sexos e que se constituem em formas de poder porque, geralmente, as identidades de gênero engendram relações assimétricas nas sociedades. Nos estudos mais recentes sobre gênero, especialmente o de Butler (2012), há a negação categórica da naturalização das diferenças sexuais. A autora questiona a divisão sexo/gênero, que faz com que o sexo corresponda à natureza e gênero à cultura, postulando então que sexo é gênero. Para Butler o gênero é performativo, ou seja, é uma prática reiterada que constrói corpos considerados masculinos e/ou femininos. Sobre a trajetória do conceito de gênero nos estudos feministas e na antropologia consultar Piscitelli (2009).

seus papéis de mulher nas aldeias quando vêm à cidade para trabalhar ou estudar. Observe-se que a assertiva masculina, quando feita por um indígena, reduz o papel das indígenas mulheres a um âmbito restrito e não condizente com as perspectivas do povo ao qual pertence, dita por um homem não-indígena remete à possibilidade de considerar a indígena sujeito de direito, em não reconhecendo a mulher como sujeito o tratamento dispensado a ela é nenhum.

É possível supor que os processos de “patriarcalização” e “ocidentalização”, também, possam ocorrer com as mulheres quilombolas – e talvez com mais intensidade – pois se observam que as fronteiras das comunidades quilombolas para com o mundo “exterior” são mais “frouxas”, dada a identificação destas comunidades como o seu entorno<sup>9</sup>.

Sabe-se que a violência contra a mulher em espaços “ocidentais” e “urbanos” decorre de relações assimétricas entre os gêneros. Considerando a ampla influência dos esquemas de gênero ocidentais – desde a época colonial aos nossos dias – é compreensível que a identidade de gênero ganhe destaque em detrimento das identidades de raça/etnia nas experiências das interlocutoras, fazendo com que a violência seja considerada talvez, de forma superficial, “igual” a situação das demais mulheres.

Talvez não seja difícil entender por que as indígenas e quilombolas consideram que, por serem mulheres, suas experiências com a violência são iguais às das mulheres “brancas” que vivem em espaços urbanos. O sistema de gênero colonial/moderno de que fala Lugones (2008) foi responsável pela criação das mulheres enquanto categoria, pelo olhar dos corpos a partir da visão binária homem/mulher e pela consequente implantação da heterossexualidade como padrão. A autora explica que a violência contra as mulheres

---

<sup>9</sup> O conceito de etnia utilizado conforme Barth (2000). Para o autor, os grupos étnicos não devem ser reconhecidos enquanto tais por meio de uma gama de características pré-estabelecidas, mas pelas fronteiras que criam e mantêm em relação aos demais grupos. A fronteira é “instituída” nas/pelas diferenças identificadas pelos próprios membros do grupo em relação aos demais, numa situação de contato interétnico. Assim considerando, é possível afirmar que as comunidades quilombolas também são, assim como os povos indígenas, grupos étnicos.

*não brancas* deve ser pensada a partir desse sistema, pois “[e]l colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribos cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales.” (íbid. 2008:90) Mesmo considerando a resistência política tanto dos povos indígenas quanto dos negros africanos transplantados ao território brasileiro, no sentido de manter suas práticas culturais, é possível identificar que os padrões de gênero coloniais/modernos estão presentes nos discursos das indígenas e quilombolas com quem dialogamos, pois elas parecem acreditar que sua experiência é semelhante a das demais mulheres em decorrência de uma diferença sexual, supostamente, inscrita biologicamente e, por isso, “inquestionável”. O fato de terem genitálias semelhantes faria delas mulheres, iguais a todas outras. Os marcadores étnicos são, neste caso, opacos.

Sandra – e não apenas ela – ao falar de sua vida conjugal e de suas irmãs, todas casadas com homens não-indígenas, advertiu que “... eles acham que podem fazer isso com a gente, se aproveitar da gente porque somos indígena, né!?” Ela diz que sua vida conjugal é tranquila, mas a de suas irmãs, que vivem com os maridos numa das cidades próxima à aldeia é “ruim”, porque elas aguentam todo tipo de tratamento violento que seus maridos lhes impõem.

Os depoimentos dissonantes, não podem ser desconsiderados frente a veemência dos demais, pois o conteúdo indica a existência de possíveis vulnerabilidades em decorrência de raça/etnia que surgem quando mulheres pertencentes a povos tradicionais se inserem em relações conjugais interétnicas ou inter-raciais<sup>10</sup> com “homens brancos”. Os casamentos interétnicos ou inter-raciais produzem conflitos nas famílias e nas comunidades, especialmente porque indígenas e quilombolas são vistas de forma preconceituosa e ocupam lugares hierarquicamente inferiores na escala social. Portanto, as relações assim étnicas mais amplas, são reproduzidas dentro dos grupos domésticos.

O relato da quilombola Zélia concorda em tese com o de Sandra. Zélia precisa se deslocar do lugar onde vive para frequentar a Universidade, situada numa cidade distante da

---

<sup>10</sup> Para uma visão acurada do assunto, consultar: Moutinho (2004).

comunidade de origem. É ela que narrou que quando estava em período letivo, pegou um *moto taxi* para ir ao encontro dos amigos de faculdade e o motorista a deixou na frente de um lugar com “luz vermelha”. Ela reclamou, dizendo: “eu não disse pra tu me deixares aqui, tu tás pensando que eu não sei o que é isso?”. Segundo ela aquele lugar era um “cabaré”, uma casa de prostituição. O fato deixou-a profundamente chateada e desde então nunca mais contratou *moto taxi*. Muito provavelmente se ela não fosse negra, o incidente não teria ocorrido.

Os depoimentos de Sandra e Zélia tratam de discriminações raciais que têm a ver com a identificação das interlocutoras como indígenas e quilombolas; pensando no contexto em que ocorreram (lugares fora da aldeia e da comunidade), dizem respeito principalmente a discriminações engendradas contra mulheres vistas como *não brancas*. Piscitelli (2009) conta que estudos de feministas negras e do “Terceiro Mundo” atentaram para o fato de as mulheres negras não terem sido constituídas como mulheres da mesma maneira que as brancas. As primeiras foram animalizadas e sexualizadas e ao mesmo tempo excluídas da instituição casamento, reservado apenas para mulheres brancas, esposas em potencial, aptas à reprodução legítima e a formação da família nuclear burguesa. O sistema de gênero colonial/moderno de Lugones (2008), do qual falamos linhas atrás, também opera/operou por meio da racialização do gênero. Dividiu homens e mulheres como essencialmente diferentes e heterossexuais, eles formados para ocupar o espaço público e as instituições de poder e elas destinadas ao espaço privado e à reprodução, destino reservado às mulheres brancas, consideradas sexualmente passivas e física e mentalmente frágeis. Mulheres *não brancas* e escravizadas o destino era a servir, inclusive sexualmente, aos senhores. As vozes de Sandra e Zélia mostram que as discriminações sofridas persistem atualizando os estereótipos ligados ao modelo indicado por Lugones (2008).

Embora os depoimentos de Sandra e Zélia sejam dissonantes em meio ao quase uníssono “a violência que a gente sofre é a mesma em todo lugar”, pode-se inferir que o peso das situações de discriminação com base da raça/etnia é tanta que se torna difícil, para as interlocutoras, falar sobre assunto.

Especialmente, na sociedade brasileira, em que as pessoas geralmente negam a existência do racismo (Schwartz, 2009).

Mesmo considerando que os “golpes” da violência sejam semelhantes, há uma série de representações/imagens sobre as indígenas e negras/quilombolas mulheres que operam no imaginário das sociedades “modernas” produzindo chagas que engendram discriminações que excluem e são violentas que podem ser consideradas violência. Em relação às indígenas, diz Lasmar:

[...] [o] papel de iniciadoras sexuais e a decrepitude física das velhas índias, vistas pelas lentes da misoginia cristã a partir da teoria da degradação natural, deram origem à representação da velha como reservatório de lascívia da sociedade tupinambá. Essa concepção generalizava a equação entre o feminino e a luxúria: sexualidade supostamente exacerbada e falta de pudor – que da perspectiva dos primeiros observadores aparece como insígnia da decadência moral dos habitantes do Novo Mundo – eram atributos das mulheres; nesse caso os homens indígenas foram relativamente poupados (1999:146).

Nota-se também, pelo que argumenta Stolke, que a visão que se tem sobre as mulheres negras “repete” a experiência relatada por Zélia:

[...] [n]o Brasil, de forma semelhante ao que aconteceu na América espanhola, a população em veloz crescimento de mulatos correspondia na sua maioria a filhos de fazendeiros de cana-de-açúcar; estes engravidavam suas escravas domésticas, raramente se mostrando dispostos a legitimá-las pelo casamento. Como apontou Roger Bastide, ‘raça’ implicava ‘sexo’. Quando a mestiçagem acontece dentro do casamento ela de fato indica ausência de preconceito. Mas do modo como a mestiçagem ocorreu no Brasil, ela transformou toda uma raça em prostitutas (2006:21).

Pode-se inferir, diante da análise, que ser indígena e quilombola faz ou não “diferença” a depender do contexto em que as relações de violência ocorrem. De modo geral, as interlocutoras acreditam que a concretização do sonho da “vida sem violência” será viabilizado quando elas se graduarem e passarem a residir na cidade, pois os estudos, em nível superior, garantiriam algum empoderamento. Entretanto, se tivermos em conta o que colocam Sandra e Zélia, talvez o “sonho” não esteja próximo, pois a questão da raça/etnia, no espaço “urbano” e “ocidental”, pode se tornar negativamente evidente, aumentando a vulnerabilidade de indígenas e quilombolas à violência que têm enfrentado/suportado nos

contextos interculturais em que vivem, especialmente porque as relações de gênero permanecem assimétricas.

### **“Eles acham que são donos da gente”, o ciúme em evidência**

Os relatos feitos pelas mulheres indígenas cuja vivência maior se dava no pátio da aldeia, o uso do álcool é colocado como a principal causa da violência praticada pelos companheiros, é o estopim das situações de violência vivenciadas pelas indígenas, supostamente, justificada pelo ciúme do agressor.

A ingestão de bebidas alcoólicas é fato entre diversas etnias indígenas, mas a “bebida de branco”, cuja aquisição é propiciada pelo contato com espaços não-indígenas é vista pelas mulheres como algo pernicioso, principalmente, porque “antes” (no passado, quando afirmam não sofrer violência) eram elas que controlavam a ingestão de álcool dentro das aldeias, o que foi constatado no depoimento das indígenas interlocutoras e, também, em trabalhos que analisam os povos indígenas sob a perspectiva de gênero, como o de Lasmar (2005), anteriormente citado.<sup>11</sup>

O relato das seis indígenas com quem conversamos afirma que o álcool é o catalisador para a violência, mas ele deixou de ser o principal fator. O ciúme que entre outras mulheres indígenas com quem se manteve contato era apenas secundário, no que concerne às causas da violência, é recolocado, aqui, como fator principal para “ativar” ou “atiçar”, como referem as interlocutoras, discussões e desentendimentos que não raro levam a marcas físicas. O ciúme, nesses contextos, é entendido como a ideia de “posse” do companheiro em relação à mulher, “... essas briga acontecem porque eles acham que são donos da gente ...”, diz Vanda, uma das indígenas entrevistadas.

Segundo elas, o ciúme advém da independência, conquistada pelas mulheres quando estudam e/ou trabalham na cidade, dada a possibilidade de no futuro não estar mais sob a

---

<sup>11</sup> O trabalho de Lasmar (2005) é tomado como referência pela possibilidade de pensar dois mundos e as dissonâncias entre eles.

autoridade do marido. “Eles pensam assim ... que a mulher, quando começa a trabalhar elas ficam independente ...”, adverte Vanda, que trabalha e vive há anos longe de seu povo. Entre as quilombolas entrevistadas, o ciúme também é colocado como principal estopim para que elas sofram com a violência perpetrada pelos maridos. Dina diz que “... ninguém me chama pra trabalhar porque ele não deixa, ele briga com ciúme.” O fato é também referido por Rita, “... ciúme assim ... ele disse que eu não ia estudar que eu ia sair com outros homens ...” Percebe-se que frequentar espaços que impliquem sair ou se ausentar da aldeia ou do quilombo, como a universidade ou postos de trabalho formal nas cidades, é o que causa o ciúme e, por conseguinte, resulta em violência, pois este é segundo as interlocutoras, irrefreável.

A relação com a cidade contraria as “expectativas de gênero”, isto é, o lugar que as indígenas e quilombolas mulheres deveriam ocupar e as funções que exercem em seus respectivos grupos domésticos e comunidades, no caso das três indígenas que vivem na cidade. A mudança traz consequências para as mulheres, pois o estudar “quebra” as estruturas da tradição – cuidar, trabalhar e prover com alimentos seus parentes – e provoca os companheiros. O fato é visto pelas mais jovens como inevitável e irreversível para a conquista de direitos.

Os discursos mostram, no entanto, que as posturas das indígenas e quilombolas é de enfrentamento, pois mesmo sofrendo violência, não deixam de trabalhar, estudar ou fazer as atividades que consideram importantes, apesar de não receberem a aprovação dos parceiros. A independência das mulheres provoca o ciúme dos companheiros, pois indica a possibilidade de exercício da autonomia individual, que vai de encontro aos papéis que os companheiros ou a comunidade espera que elas cumpram.

É interessante observar que quando indígenas e quilombolas estudam e trabalham nas cidades, a “posse” e o “ciúme” parecem ser a força do que é “tradicional” em seus universos culturais a produzir “chamamento” para cumprir, preencher as expectativas sobre seu papel enquanto mulheres. Por outro lado, a ingestão de álcool, pelos homens desencadeia o ciúme e

a associação produz e reproduz situações de violência contra as mulheres.

Entende-se por “tradicional” as práticas da etnia da qual as indígenas provêm e da comunidade de origem das quilombolas, enquanto considera-se “moderno” e “ocidental” aquilo que advém do “mundo” não-indígena e não-quilombola, conforme o depoimento das protagonistas. No contexto, em que ocorre a violência sofrida por estas mulheres, explicitada via discurso, não há uma divisão forte do que sejam os valores da tradição e os ocidentais, há indicativos. A mudança – da suposta “tradição” à ‘modernidade’ – assusta e produz complexidades e perplexidades as quais, às vezes, são expressas/identificadas por marcas temporais: o passado, as vezes referido como “tempo antigo” (pensado como tradicional), no qual a violência, supostamente, não ocorria e o presente (associado à modernidade) quando os atos de violência se repetem cotidianamente.

Ao priorizarem o trabalho e o estudo na cidade, mesmo que para isso tenham que suportar/enfrentar a violência, as interlocutoras parecem eleger os objetivos pessoais como prioritários em detrimento do que os seus companheiros desejam e do que é considerado, por eles e, em algumas ocasiões também por elas, como tradicional. O afastar-se da comunidade é sempre um dilema! O fato permite inferir que as interlocutoras estão se colocando perante os demais enquanto detentoras de direitos (inclusive, o de escolher o seu modo de vida) e mostra que se seus papéis de mulher são “tradições”, precisam ser (re)avaliados. Com isso, parecem estar dando o “primeiro passo” para que a violência não seja aceita como um devir natural inerente à condição de indígenas/quilombolas mulheres.

Diante do contexto, as indígenas e quilombolas iniciam uma mudança de postura na relação com os companheiros. A modificação das atitudes é motivada pela nova rotina de trabalho e/ ou estudo, como demonstra Flávia, quilombola que cursa o ensino superior, quando ousa dizer ao marido:

[...] aí eu 'tava comentando que, na primeira etapa do curso ... aí meu marido mandou eu escolher, o meu curso ou ele; daí eu falei que eu escolhia meu curso, porque homem um dia eu arrumava e curso e oportunidade nem sempre aparece, né? Então, certos momentos a

pessoa tem que ter decisão mesmo. E o que acontece? Se eu ficasse quietinha, se eu não tivesse determinação, né (?), eu ... com certeza eu 'taria lá em casa, é... submissa a ele... aí ele vai dizer: "tu vai fazer tal coisa" e eu tinha que fazer. Aí quando eu voltei aqui da aula[?] ele falou assim... eu já não 'tava mais aceitando o que ele falava ... "Sim, agora tu veio de lá muito pra frente. Agora tu vem de lá, faz de conta que tu tem muita coisa". Aí eu disse: "não. Eu não tenho muita coisa, mas conhecimento eu tenho.

As indígenas e quilombolas com quem se conversou, vislumbram via estudo, a possibilidade de um emprego formal e o término "da faculdade" como possibilidade de um futuro sem violência, pois se livrariam dos agressores, adquiririam a "liberdade". Por isso, Dina, ao pensar em seu futuro nos diz: "...porque agora eu 'tô estudando e, [quando] terminar meus estudos eu pretendo arrumar um emprego que aí, deixa ele viver a vida dele." A indígena Célia afirma que a bolsa de pesquisa que conseguiu na universidade foi o que possibilitou que ela superasse o contexto de violência que vivia com o ex-marido.

É interessante notar que a ideia de que a violência contra a mulher representa uma reação masculina em face do descumprimento dos papéis de gênero pré-determinados pela tradição – que do ponto de vista ocidental poderia ser chamado "natureza" – é a conclusão de diversos estudos cujo enfoque não são as mulheres de pertencas étnico-raciais (Gregori, 1992; Moraes & Ribeiro, 2012), como as indígenas e quilombolas mulheres com quem estabelecemos diálogo.

Decerto esta "semelhança" deve ser mais problematizada, mas, diante dela é possível questionar: a causa da violência contra as mulheres é a mesma em (quase) todos os contextos? No tópico anterior afirmamos haver vulnerabilidades em relação à pertença étnico-racial das interlocutoras, principalmente, nos ambientes fora das aldeias e comunidades e em relações interétnicas e inter-raciais. No entanto, mesmo insatisfeitas diante de situações discriminatórias, aparentemente, causadas pelo fato de serem mulheres *não brancas*, conforme relatam Sandra e Zélia, não inserem esses fatores nas narrativas da violência. Ao que parece, não reconhecem tais elementos como violência e relatam os episódios e as possíveis causas do problema como que ratificando a ideia que se tem, a partir do senso comum, do que seja violência contra a mulher e suas causas.

## Indígenas e quilombolas mulheres e o Estado multicultural

Sabe-se que o Estado brasileiro, a partir da Constituição de 1988, reconheceu a existência de uma série de direitos aos povos etnicamente diferenciados, principalmente povos indígenas e, de maneira mais tímida, comunidades quilombolas. Yrigoyen Fajardo (2011) explica que as mais recentes constituições latino-americanas, ao reconhecerem os direitos dos povos, inserem-se no chamado *constitucionalismo pluralista*, do qual há três níveis de implementação: *multicultural*, *pluricultural* e *plurinacional*. O Brasil está no primeiro nível: reconhece a diversidade, mas não a ideia de que os povos diferenciados possuem uma concepção de Direito própria e merecem tê-la reconhecida.

De acordo com Geertz (1998), o Direito não é apenas a reflexo “passivo” dos valores sociais, mas uma forma específica – entre tantas outras, como a religião ou a moral – de conceber a realidade. O sistema jurídico é tão importante quanto os demais para indicar as características culturais de uma sociedade, e é desta afirmação que advem a noção de *sensibilidadade jurídica*, que consiste nos diferentes conceitos e modos de conceber o que é justo e a justiça, isto é, o que é direito entre as diferentes possibilidades culturais existentes na diversidade. (Geertz, 1998:249-356) Por isso, apesar de a postura do Estado brasileiro pautar-se pelo reconhecimento da diversidade com ressalvas, toma-se o conceito de *sensibilidadade jurídica* como possibilidade de compreender as concepções normativas dos povos, inclusive das indígenas e quilombolas mulheres que parecem ora manejar o direito ocidental, ora o direito “comunitário” na tentativa de driblar as situações violentas. Os depoimentos abaixo transcritos e discutidos expõem as formas como quilombolas e indígenas tratam a violência contra a mulher, quando ela ocorre com elas ou no âmbito de suas aldeias e comunidades.

Ao examinar os dados preliminarmente percebe-se que ora as mulheres se sentem impotentes pela vulnerabilidade em que são colocadas, pelo receio de alardear as situações e ser morta; ora negociam o que parece, aos nossos olhos, não negociável. Os companheiros das quilombolas, por exemplo,

ameaçam-nas de forma torturante e penosa, como informa Rita, ao referir o comportamento do marido que – segundo suas palavras – a ameaça dizendo:

[...] ah, tu pode até me denunciar, eu sei que eu vou preso, mas aí eu vou preso não porque eu só te espanquei, eu vou preso porque ... [ela para olha e não repete, eu mato] Mas antes eu fazer o serviço logo completo [matar], que eu vou pagar logo duma vez. Aí ele diz que nunca ele vai preso só porque ele me bateu, melhor ele logo ele me matar, pelo menos ele vai preso e logo ele sai, como que for ... A mesma coisa a minha irmã sofreu tanto, tanto ... [até a morte do marido] não fosse ter morrido, ‘tava aí, como eu.

Ela prossegue, relatando a saga entre o “não denunciar” e o “tornar público.” No contexto, para a interlocutora, o importante é “não esconder” o fato:

[...] pois é, aí ele me espancava assim num sábado, aí quando chegava assim, as pessoas chegavam lá, perguntavam ... Porque às vezes eu amanhecia com a cara inchada, aí perguntavam o que era, o que foi que aconteceu? Eu não mentia não, eu dizia, eu contava tudo, eu nunca neguei, eu nunca neguei pra ninguém o que acontecia comigo, ao contrário da minha irmã que ela dizia mentira, dizia que ela caía, ela caía de bicicleta ou então ela se batia, por ela mesmo, comigo nunca acontecia isso ...

Rita informa que “... tinha que falar...” e que falava mesmo, porque “... era pra ele passar a mesma vergonha que eu ia passar, porque eu ia andar vários dias toda roxa, toda marcada...”. A estratégia da interlocutora é dar publicidade ao fato para envergonhar o companheiro e se proteger. Talvez, sem se dar conta, ela se protegeu, apenas, do “serviço completo” [da morte]. Até quando, é a pergunta que ela mesma se faz, sem saber como responder.

O quadro contextual aponta uma moralidade diferente que opera/funçiona na comunidade de origem de Rita, pois, se ao homem cabe o papel de prover e chefiar a família – conforme os depoimentos das quilombolas sugerem – ser deixado “nu” diante dos demais, com a publicização que a parceira fez/faz de suas práticas violentas é uma estratégia aceita, pois a comunidade parece acreditar e “dar ouvidos” aos reclamos de interlocutora, mas ao mesmo tempo nada de concreto é feito para evitar outros acontecimentos violentos.

Os conflitos afetam a decisão de Rita em estudar, mas ela luta e afirma:

[...] eu tenho medo de falar as coisas assim, eu tenho trauma eu não sei, eu não sei me expressar, eu tenho medo ... Eu fui expor um trabalho sobre memória eu não conseguia, eu falei umas cinco palavra, eu chorei no meio de todo mundo, assim do pessoal que 'tava lá na sala porque, se tratando de memória tinha que falar da infância e eu vinha falando, que a minha infância foi péssima. Eu tive que sair de casa com sete anos pra trabalhar na casa dos outros, aí aquilo veio tudo, parece que aquilo caiu na minha cabeça tudo o que eu passei ... o que eu continuo passando, aí veio aquilo tudo [a violência], veio tudo à tona que não consegui me deu uma coisa, um nervoso que me fez chorar no meio de todo mundo, eu destruí todas minhas coisa, nesse período, nesses 10 anos que eu apanhava e tudo, eu arrumava minhas coisas, eu quebrava tudo, eu dava fim de tudo, eu cansei de ficar com uma única muda de roupa só, eu queimava tudo. Eu não podia me vingar dele, eu me vingava nas minhas coisa, queimava tudo, destruí tudo ...

O medo consome as quilombolas e elas parecem recuar diante do agressor. Ao mesmo tempo, porém, produzem estratégias que, aos olhos dos demais parecem ingênuas, mas que têm “funcionado”, pois produzem vergonha ao companheiro. Diante do quadro de violência sistemática, a interlocutora “negocia” seu direito à intimidade – tornando públicas as humilhações que seu marido lhe impõe – para ver resguardado seu direito à integridade física, isto é, direito de não sofrer violência, pois o depoimento sugere que quando a violência se torna pública o marido é “mal visto” pelos demais integrantes da comunidade e os “ataques” arrefecem. Entretanto, pelos depoimentos é possível pensar que não há arrefecimento das ações violentas. Como as mulheres agem com diplomacia, mesmo roxas, com braços quebrados, portando complicações emocionais – “de nervos”, como elas referem – e tendo o corpo marcado por uma vida corroída pela peia (surras desumanas), a pergunta que não quer calar é por que permanecem junto ao agressor?

Entre as indígenas, também se negocia, mas as negociações percorrem outras veredas, tão complexas e difíceis de entender como a “razão” quilombola.

É Mônica uma das interlocutoras indígena, moradora de uma das cidades indianizadas, no Pará, e importante liderança do movimento indígena, que diz:

[...] as famílias de lá (fala das aldeias de forma indistinta), eu digo assim, entre marido e mulher, eles vive tudo bem, quando tem um atrito assim que envolva a comunidade, aí o cacique tenta conversar,

aconselhar, para que não possa tomar nenhuma medida que venha aqui pra cidade, que nem por exemplo, tenha que incorrer nessa lei aqui da Maria da Penha né ... Na comunidade da gente nunca teve nenhum desses problema que possam ocorrer ... Pra que a pessoa, o marido ou a mulher, possa tá enquadrado nessa lei ...

É preciso considerar que a situação vivida pelos indígenas encarcerados no país é indesejável,<sup>12</sup> e as reações à possibilidade de “entregar” alguém a polícia, qualquer que seja, é rejeitada pelos povos indígenas. As nuances do assunto não geram consenso. Mônica informa sobre as contradições entre sistemas jurídicos, o sistema hegemônico nacional e os diversos sistemas jurídicos indígenas que vêm sofrendo mudanças mais ou menos aceleradas desde o período colonial. E, sobretudo, vem sendo alterados pelo contato, criando descompassos nas formas de agir.

Elaine indica as dificuldades que estão ausentes no depoimento de Mônica e confirma que as situações são resolvidas internamente, mas algumas vezes a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é chamada e o coordenador geral que, não necessariamente compreende os conflitos, segundo a interlocutora: “... aconselha que a gente fique dentro da aldeia...”. Então, quem tem que “tomar o castigo”, não vem para cidade, pois “... pra ir preso, pra ficar preso, fica preso diretamente dentro da aldeia ...” O agressor fica na aldeia sob as ordens das lideranças locais. Ainda, segundo Elaine, o agressor deve obedecer a liderança de forma incondicional e “... o que ele mandar fazer [deverá ser feito], não vai ter aquele direito, sabe? De ‘tá em liberdade, de ‘tá brincando, de ir pescar, porque ele vai ter lá um quarto reservado pra ele cumprir essa pena dele lá ...”

Evidentemente, Elaine refere-se a sua aldeia, mas a situação, não se reproduz da mesma forma, pois a proximidade aldeia/cidade pode compreender diferenças e expectativas diversas. Um fato parece ser regra: o agressor na aldeia tem chance de se reintegrar socialmente após o afastamento – pois as sanções não contemplam exclusões para sempre, mas as lideranças da aldeia só alcançam sucesso na aplicação do

---

<sup>12</sup> Sobre o assunto, ver os relatórios sobre a situação dos indígenas encarcerados, que no mais das vezes tem a pertença étnica invisibilizada, conferir: Silva (2009).

direito indígena se forem consideradas e ouvidas, caso contrário a situação se complica. Acrescenta-se a punição não garante o fim das agressões, especialmente se o álcool se fizer presente e for consumido em excesso.

Prossegue Elaine, “... as regras que a gente tem lá ... vai, levar a justiça, vai ser lá dentro da aldeia, não trazer prá cidade ...”, pois “... a gente teve já casos como esses com outros parente né, em outras aldeias né, ‘teve até morte ... mas hoje o índio é preso dentro da aldeia ...’ A situação apontada, não é provavelmente “de hoje”, mas talvez de um passado, hoje “recriado” por força da reivindicação dos movimentos indígenas pós *Constituição de 1988* e *Convenção Nº. 169* da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Como a interlocutora trabalha na agência indígena (FUNAI), suas interpretações estão impregnadas de viés indigenista, dada a convivência com não-indígenas pouco observadores dos direitos indígenas. Informa que, algumas vezes,

[...] os familiares da vítima querem trazer [o acusado] pra ser preso na cidade, mas os familiares do acusado e ‘a gente da FUNAI’ estamos, aqui [na cidade] pra apoiar esse tipo de coisa: ‘não deixar vir pra cidade’, porque se hoje nós liberar a porta pra justiça entrar lá dentro, pegar o índio, trazer preso e ele cumprir dez, 15 anos de cadeia aqui, isso vai ser em todas as aldeia, e isso em todas as aldeia não é todo mundo que fala português né... Então ‘a gente botou essa norma pra ser cumprida dentro da aldeia, então isso fica pra todos os povos indígena ...

Pelo depoimento de Elaine, ficam claras as interferências diretas da FUNAI e a possibilidade de “empréstimos” que ocultam, no sentido de mascarar a origem do procedimento adotado, não se sabe se ele é indígena ou é indigenista, se reflete o comportamento do povo ou se é uma imposição da agência ou dos indígenas “convertidos” à política indigenista. As decisões contemplam as interessadas no evento ou não? São dúvidas que merecem melhor tratamento e ampliação das observações feitas até aqui. Inclusive, porque é preciso desvendar a aplicação e a recepção da *Lei Maria da Penha* entre os povos etnicamente diferenciados e, compreendendo que os povos indígenas possuem *sensibilidades jurídicas* diferenciadas, sabe-se que a *Lei Nº. 11.340/2006* não poderá se converter em instrumento de intervenção. Ao mesmo tempo, as veredas são largas e difíceis, pois as situações de violência

experimentadas pelas indígenas e quilombolas não deixam de surpreender e, quando elaborada, a *Lei Maria da Penha* não contemplou, adequadamente, os marcadores sociais da diferença.

Seguimos tentando compreender as experiências, até porque, como assevera a quilombola Flávia, a violência contra elas é encoberta tanto na comunidade/aldeia quando no espaço urbano/ocidental. O combate às situações de violência é uma luta diária, que elas travam sozinhas:

[...] o cara vem te dá um cascudo e tu fica lá quietinha chorando?! Não! Tu me dá um cascudo daqui, eu te dou outro de lá, né? Então se tu é mais forte, pega um banco, joga nele... sei lá, joga nele, vai se defendendo como pode, né? Então, é assim. Muitas das vezes a resolução de todos os problemas é a pessoa mesmo que resolve. Porque a gente vê que **realmente as autoridades não... não... elas não tão dando muita importância pra isso**. (Negritos nossos, em função da alteração do tom da narrativa).

## REFERÊNCIAS

### Documentais

**Brasil** (2009) *Constituição Federal de 1988*. Vade Mecum Universitário de Direito Rideel. São Paulo. Editora Rideel. pp. 23-114.

**Entrevistas realizadas com mulheres indígenas** e quilombolas sobre situações de violência contra a mulher pertencentes ao *Corpus* do Projeto *Violências em contextos etnicamente diferenciados, a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas* – Edital MCT/CNPq/MEC/CAPES N.º 02/2010. Processo N.º 401066/2010-0.

### Bibliográficas

**Aleixo**, Mariah Tores, Beltrão, Jane Felipe. Violências domésticas, gênero e diversidade cultural: a Lei Maria da Penha entre as indígenas In *II Encontro Nacional de Antropologia do Direito*. São Paulo - SP. Disponível em: <http://enadir2011.blogspot.com/>. Acesso em 12.08.2011.

**Barth**, Fredrik (2000) Os grupos étnicos e suas fronteiras In LASK, Tomke. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria, pp. 25-67.

- Brah**, Avtar (2006) Diferença, diversidade, diferenciação. In *Cadernos Pagu* (26), janeiro-junho de 2006: pp. 329-376.
- Butler**, Judith (2012) *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- Geertz**, Clifford (1998) O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa In *O Saber Local*. Petrópolis. Vozes, pp. 249-356.
- Gregori**, Maria Filomena (1992) *Cenas e Queixas – um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo. Paz e Terra, 1992 (218).
- Lasmar**, Cristiane (2005) *De volta ao lago do leite - gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo. UNESP, 2005 (288).
- Lasmar**, Cristiane (1999) Mulheres indígenas: representações In *Revista Estudos Feministas*. Santa Catarina, v. 7, n. 1-2, pp. 143-155.
- Lugones**, María (2008) Colonialidad y Género. In *Tabula Rasa*. Bogotá-Colômbia, nº 9: 73-101, julho-diciembre 2008.
- Moraes**, Aparecida Fonseca. & Ribeiro, Letícia (2012) As políticas de combate à violência contra a mulher no Brasil e a ‘responsabilização’ dos ‘homens autores de violência” In *Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad*. n. 11. Ago. 2012: pp. 37-58.
- Moutinho**, Laura (2004) *Razão, Cor e Desejo: Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais inter-raciais no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004 (450).
- Pereira**, Edilene Machado & Rodrigues, Vera (2010) Amor não tem cor?! Gênero e raça/cor na seletividade afetiva de homens e mulheres negros (as) na Bahia e no Rio Grande do Sul In *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros (ABPN)*. V 1, n. 2, jul-out de 2010: pp.157-181.
- Piscitelli**, Adriana. (2009) Gênero: a história de um conceito. In Almeida, Heloísa Buarque de. SWAKO, José. (Orgs.). *Diferenças, igualdade*. São Paulo. Berleandis & Vertecchia Editores, pp. 116-148.
- Rivera Cusicanqui**, Silvia (2010) La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidade postcolonial: indígenas y mujeres em Bolívia In *Violências (re)encubiertas en Bolívia*. La Paz. Piedra Rota, pp. 199-211.
- Scott**, Joan (1995) Gênero: uma categoria útil de análise histórica In *Educação e Realidade*, Porto Alegre, V. 20, n. 2, jul/dez, pp. 71-99.
- Schwarcz**, Lilia Moritz (2009) Racismo “à brasileira.” In Almeida, Heloísa Buarque de. SWAKO, José. (Orgs.). *Diferenças, igualdade*. São Paulo. Berleandis & Vertecchia Editores, pp. 71-115.

**Silva, Cristhian Teofilo da** (2009) Criminalização indígena e abandono legal: Aspectos da situação penal dos índios no Brasil In Silva, Cristhian Teofilo da; Lima, Antonio Carlos de Souza & Baines, Stephen. (Org.). *Problemáticas sociais para sociedades plurais: Políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. São Paulo. Annablume, pp. 209-222.

**Yrigoyen Fajardo, Raquel** (2011) El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: Rodríguez Garavito, César (Coord.). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, p. 139-159.