



**Universidade Federal do Pará  
Instituto de Ciências Jurídicas  
Programa de Pós-Graduação em Direito**

**Indígenas e quilombolas *icamiabas* em situação de violência:  
rompendo fronteiras em busca de direitos**

**Mariah Torres Aleixo**

**Belém – PA  
abril/2015**

**Mariah Torres Aleixo**

**Indígenas e quilombolas *icamiabas* em situação de violência:  
rompendo fronteiras em busca de direitos**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito junto ao Programa de Pós- Graduação em Direito (PPGD), do Instituto de Ciências Jurídicas (ICJ) da Universidade Federal do Pará (UFPA), sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jane Felipe Beltrão.

**Belém – Pará  
abril/2015**

## **Indígenas e quilombolas *icamiabas* em situação de violência: rompendo fronteiras em busca de direitos**

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Banca examinadora em 17 de abril de 2015.

### **Banca examinadora**

Dr<sup>a</sup>. **Heloísa Buarque de Almeida**, PPGAS/USP (Examinadora externa)

Dr. **Girolamo Domenico Treccani**, PPGD/UFPA (Examinador interno)

Dr<sup>a</sup>. **Cristina Donza Cancela**, PPGA/UFPA (Examinadora suplente)

Dr<sup>a</sup>. **Jane Felipe Beltrão**, PPGD/UFPA (Orientadora, presidenta da Banca)

**Belém – Pará  
abril/2015**

## AGRADECIMENTOS

Esta dissertação teve muitos cúmplices a quem devo sinceros agradecimentos.

Em primeiro lugar, agradeço a CAPES, por possibilitar recebimento da bolsa de mestrado, viabilizando a realização deste trabalho e demais atividades relacionadas a pós-graduação. Ao PPGD/UFPA, especialmente aos professores Antônio Maués, José Cláudio de Brito Filho e Cristina Terezo, que contribuíram sobremaneira para minhas reflexões sobre direitos humanos ao provocarem rupturas com antigas certezas. Aos professores Girólamo Treccani e Cristina Donza Cancela, que ofereceram valiosas contribuições na qualificação do projeto. Ao professor Girólamo agradeço especialmente pelos questionamentos em relação às comunidades quilombolas e pela leitura sempre atenta. À professora Cristina, especialmente pelos ensinamentos em *História e Gênero* e por auxiliar brilhantemente no diálogo entre antropologia e direito a partir dos estudos de gênero e feminismo.

Agradeço à minha orientadora, Jane Beltrão, por toda a trajetória de parceria construída até aqui. Por estar sempre disposta a debater os pormenores do trabalho e incentivar estudos e inovações. Pelo exemplo de dedicação e compromisso com a pesquisa, a universidade e os grupos subalternizados. E, também, por ser admirável pela força e autenticidade.

Agradeço aos colegas e amigos do núcleo *Cidade, Aldeia & Patrimônio*, pelos debates, trabalhos de campo em conjunto e incentivo de sempre: Edimar Fernandes, Rosani Fernandes, Rhuan Lopes, Cristina Oshai e Telma Garcia. Especialmente às integrantes Andreza Smith, por parcerias e compartilhamento de dúvidas e sonhos, e Camille Castelo Branco, alma gêmea política-literária-poética-antropológica.

Agradeço ao Programa de Cooperação Acadêmica UFPA/UFPE/Unicape/ Unisinos, na pessoa do professor Paulo Weyl, por viabilizar ida à Unisinos em missão de estudos. Agradeço também à professora Fernanda Frizzo Bragato, por ter me recebido e orientado no tempo em que estive na instituição. A interface entre direitos humanos, pós-colonialismo e pensamento descolonial foi de grande valia à elaboração da dissertação. Aproveito também para agradecer a todo *Núcleo de Direitos Humanos* da Unisinos, especialmente à Thaís Gracia, Rafaela Viana, Karina Fernandes e Natália Castilho, pela atenção e amizade. Agradeço também aos amigos de Procad: Carol Salazar, Ana Cecília Gomes, Daniel Romaguera e Padre Paulo, por estima, leituras e experiências divididas.

Aos amigos, pequenas fortalezas que me ajudaram com conselhos, ouvidos, bibliografia e tantas outras coisas que palavras não conseguem explicar: Carla Marques, Danielle Moramay,

Diego Santos, Estella Libardi, Fabíola Sá, Flávia Vieira, Glauce Andrade, Joyce Martins, Luciana Gouveia, Luciana Lemos, Marjorie Begot, Paula Vanessa, Rancejanio Guimarães, Rodrigo Oliveira, Sandy Faidherb, Tarcísio Reis e Twig Lopes.

Agradeço aos meus avós, Maria Onete Torres e Horácio Torres, à tia Maria José Torres e primas, Carolina e Janaína Torres, por todo o “apoio moral” de perto ou de longe. Ao meu amado pai, Ricardo Aleixo, aos meus irmãos, Thamiris Sant’Ana e Lucas Aleixo, pelo afeto e carinho. À Dona Nazaré, por todas as ajudas diretas e indiretas. E ao Bartô, sempre ao pé da mesa quando eu achava que não ia conseguir.

*Às guerreiras.*

*Respirei fundo e escutei o velho e orgulhoso som do meu coração. Eu sou, eu sou,  
eu sou.*

*(Sylvia Plath)*

*E pela lei natural dos encontros, eu deixo e recebo um tanto.  
(Moraes Moreira)*

**Indígenas e quilombolas *icamiabas* em situação de violência:  
rompendo fronteiras em busca de direitos**

Mariah Torres Aleixo

**Resumo:** Este trabalho busca compreender as situações de violência que mulheres indígenas e quilombolas têm enfrentado em suas relações interpessoais e as estratégias de que lançam mão para suportar ou resistir. A dissertação tem como base empírica entrevistas e conversas informais com seis indígenas de quatro etnias diferentes do estado do Pará e cinco quilombolas provenientes de duas comunidades quilombolas, também do estado. Os aportes teóricos são estudos sobre direitos humanos e pluralismo jurídico no âmbito do direito, e feminismo, gênero e diversidade no campo da antropologia. As protagonistas enfrentam violências que envolvem inúmeras formas de diferenciação, tais como gênero, raça/cor, etnia, classe, religião. Suas estratégias de enfrentamento são inúmeras, fazendo mais ou menos uso do direito estatal (Lei Maria da Penha) na resolução dos conflitos.

**Palavras-chave:** Povos indígenas; Comunidade quilombolas; Mulheres em situação de violência; Lei Maria da Penha.

**Indigenous and quilombolas *icamiabas* in situation of violence: breaking boundaries for rights**

**Abstract:** This paper tries to understand the situations of violence that indigenous and quilombolas women have faced in their interpersonal relationships and the strategies that they use to support or resist. This dissertation has as empirical base interviews and informal conversations with six indians from four different ethnic groups in the state of Pará and five quilombolas from two quilombola communities, also from Pará. The theoretic contributions are studies on human rights and legal pluralism in the law area, and feminism, gender and diversity in the anthropology area. The protagonists faces violence involving many forms of differentiation, like gender, race/color, ethnicity, class, religion. They have a lot of confront strategies, making more or less use of state law (Maria da Penha Law) in conflict resolution.

**Key-words:** Indigenous groups; quilombolas communities; woman in situation of violence, Maria da Penha Law.



## SIGLAS E ABREVIATURAS

ABI	Associação Brasileira de Imprensa
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
ADVOCACI	Advocacia Cidadã pelos Direitos Humanos
AGENDE	Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento
CEPIA	Cidadania, Estudo, Pesquisa, Informação e Ação
CFEMEA	Centro Feminista de Estudos e Assessoria
CF/88	Constituição Federal de 1988
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLADEM/ Brasil	Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher
CNDM	Conselho Nacional dos Direitos da Mulher
Corte IDH	Corte Interamericana de Direitos Humanos
DDM	Delegacia de Defesa da Mulher
DEAM	Delegacia Especial de Atendimento à Mulher
DEM	Partido Democratas
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
FONAJE	Fórum Nacional de Juizados Especiais
FUNAI	Fundação Nacional do Índio

INCRA	Instituto de Colonização e Reforma Agrária
JECrim	Juizado Especial Criminal
LMP	Lei Maria da Penha
MNU	Movimento Negro Unificado
MPE/PA	Ministério Público do Estado do Pará
MPF/PA	Ministério Público Federal Pará
OEA	Organização dos Estados Americanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONGs	Organizações Não Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
PC do B	Partido Comunista do Brasil
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
THEMIS	Gênero, Justiça e Direitos Humanos
UNI	União das Nações Indígenas
UFPA	Universidade Federal do Pará
VDFM	Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher

## SUMÁRIO

<b>1. A propósito de <i>Icamiabas</i>, feminismos e agências</b>	<b>12</b>
Indígenas e quilombolas <i>icamiabas</i>	12
Dilemas de não- <i>icamiaba</i> as voltas com metodologias e campo	22
Feminismos, violências como chaves para compreensão de <i>icamiabas</i>	37
<i>Icamiabas</i> , Direitos Humanos e <i>Lei Maria da Penha</i>	51
	69
<b>2. <i>Icamiabas</i> entre diversidades e direitos</b>	
Povos indígenas, indigenismos e direitos diferenciados	70
Quilombolas & quilombos, ontem e hoje	77
Etnicidade, interlegalidades e colonialidade: caminhos à compreensão das experiências indígenas e quilombolas	90
	115
<b>3. <i>Icamiabas</i> em situação de violência</b>	
Gênero e violências	115
Indígenas mulheres/Mulheres indígenas	141

<b>Quilombolas mulheres/Mulheres quilombolas</b>	<b>162</b>
<b>De volta ao mito: <i>Icamiabas</i> rompendo fronteiras em busca de direitos</b>	<b>182</b>
<b>Referências</b>	<b>190</b>
<b>Documentais</b>	<b>190</b>
<b>Bibliográficas</b>	<b>190</b>

## 1. A propósito de *icamiabas*, feminismos e agências

### Indígenas e quilombolas *icamiabas*

*Há tempos, às margens do rio Nhamundá, também conhecido como Jamundá ou Yamundá (onde, hoje, se localiza a divisa entre os estados do Pará e Amazonas), havia um grupo de mulheres indígenas que viviam sem maridos. Eram hábeis guerreiras e protegiam o território das invasões de inimigos com admirável destreza.*

*Contam os mais antigos que uma vez ao ano elas convidavam os guaracís, homens indígenas de regiões vizinhas, para uma grande festa, na qual tinham relações sexuais com eles e, à meia-noite, quando a lua estava a pino, derramavam perfume e depois se banhavam no lago Yacy-uaruá (espelho da lua) para se purificarem. Mergulhavam fundo e retornavam à superfície, trazendo barro esverdeado nas mãos que, moldado, formava o muiraquitã, amuleto que lembra as formas de um pequeno sapo, com o qual elas presenteavam os guaracís, que o penduravam no pescoço. Após o ritual, elas engravidavam e, durante o parto, ajudavam umas as outras, pois sabiam manejar o corpo e lidar com os nascimentos. Caso viesse uma menina, criavam-na, caso fosse menino, era dado aos pais, pois não se aceitava que homens vivessem entre elas.*

Utilizarei o mito das *Icamiabas* para me referir às mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência, protagonistas da dissertação. Entendo mito a partir de Lévi-Strauss (1978), como uma espécie de linguagem e uma maneira de explicar a realidade, assim como o é a ciência, mas que se diferencia desta porque a elucida por meio de narrativa carregada de símbolos e alegorias. Nas palavras do autor: “[a]s histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte.” (1978:15), desempenhando também papel de pensamento conceitual ao explicar as origens de determinada coletividade e até mesmo algumas de suas normas sociais.

Aqui, o mito das *Icamiabas* servirá de metáfora a fim de proteger a identidade das interlocutoras, pois os casos me foram relatados em sigilo e é preciso respeitar o vínculo estabelecido com as protagonistas. Muitas mulheres com quem conversei contavam casos que não haviam ocorrido consigo e sim com outras pessoas da aldeia ou da comunidade, mas,

mesmo assim, em tom de segredo, o que muitas vezes me fez pensar se não falavam de si e usavam essa maneira de se referir aos acontecimentos como estratégia de autoproteção. Embora pudessem estar fazendo isso, também eram temerosas que os relatos se espalhassem tal qual uma “fofoca,” por isso a cautela com que contavam.

A ideia de pesquisar sobre mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência surgiu a partir da elaboração da monografia de conclusão de curso no bacharelado em Direito na Universidade Federal do Pará (UFPA), *Violências domésticas, gênero e diversidade cultural: a Lei Maria da Penha entre as indígenas*, que abordou a aplicabilidade da Lei n.º 11.340/06 – conhecida como Lei Maria da Penha, criada para prevenir e punir a violência doméstica e familiar contra a mulher no Brasil – às mulheres indígenas, considerando as demandas de gênero, que incluíam o fim da violência (SACCHI, 2003; VERDUM, 2008) e a existência de padrões normativos próprios dos povos indígenas e da lei estatal, no caso, representada pela própria Lei Maria da Penha.

Na época, questioneei a aplicabilidade do referido diploma legal às indígenas em razão das incertezas que elas demonstravam ter, mas também porque Castilho (2008), subprocuradora da república que participou da elaboração do anteprojeto de lei que deu origem à *Maria da Penha*, reconheceu que a questão da violência doméstica entre as mulheres indígenas não foi debatida na elaboração da lei, e Beltrão e Libardi (2009) afirmaram, na mesma linha da jurista, que a Lei é singular e parece não ter sido pensada fora dos limites do mundo urbano.

Tentando responder aos seguintes questionamentos: é possível aplicar a Lei n.º 11.340/06 às mulheres indígenas? De que forma? Quais os instrumentos que podem ser utilizados para combater a violência, caso não se considere que tal Lei possa beneficiar as indígenas? Realizei pesquisa de campo, na qual entrevistei mulheres indígenas de sete etnias, provenientes do estado do Pará, Amapá e Maranhão, em aldeias, eventos e ocasiões fortuitas e espontâneas; e também cinco profissionais do Direito: dois procuradores do Ministério Público Federal do Estado do Pará (MPF/PA), responsáveis pela observação dos direitos dos povos indígenas, duas promotoras do Ministério Público do Estado do Pará (MPE/PA), atuantes em processos envolvendo a Lei n.º 11.340/06 e a juíza titular da 2ª e 3ª vara do Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher da comarca de Belém.

A versão final do trabalho mostrou que, de maneira geral, as mulheres indígenas consideram que a *Lei Maria da Penha* é uma conquista de todas as mulheres, inclusive delas, mas, quando pensam na utilização do documento num caso específico que aconteça com elas em suas comunidades, tendem a afastar a aplicação da referida Lei e validar as noções de direito

próprias da etnia de pertença, mesmo em meio a inúmeras dúvidas em relação aos ditames legais.

Durante a realização da pesquisa empírica para a monografia, participei do projeto *Violências em contextos etnicamente diferenciados: a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas*<sup>1</sup> e pude ministrar a oficina *Maria(s) e Pen(h)as – Violência não!*<sup>2</sup>, fatores que possibilitaram o conhecimento de histórias de vida não somente de mulheres indígenas, mas também de quilombolas e agricultoras/trabalhadoras rurais, em que a violência se fazia presente. No entanto, a reflexão mais aprofundada sobre essas realidades demandavam reflexão teórica e trabalho de campo extenso, indisponíveis durante a graduação.

Assim, a proposta de dissertação com a qual ingressei no mestrado em Direitos Humanos na UFPA e que ora se apresenta concluída, tem como objetivo compreender as situações de violência que indígenas e quilombolas mulheres<sup>3</sup> enfrentam, empregada contra elas por seus maridos, companheiros, ex-companheiros, pais, padrastos, entre outros, considerando o contexto intercultural em que as agentes estão inseridas, a articulação dos marcadores sociais de gênero e raça/etnia, na análise dos discursos das interlocutoras em relação à violência e a necessidade de não atentar contra a autodeterminação dos povos indígenas e comunidades quilombolas.

Nomeio “intercultural” o contexto em que as protagonistas estão inseridas porque as mulheres com quem conversei não pertencem a uma única etnia indígena e nem somente a uma comunidade quilombola. Sem deixar de observar as devidas especificidades de cada aldeia e quilombo, é possível afirmar que tais mulheres vivem em intenso translado entre a aldeia/cidade e quilombo/cidade para frequentar a universidade, trabalhar, ter acesso a políticas públicas, comprar medicamentos e alimentos ou mesmo porque basta atravessar a rua ou a estrada para encontrar com os que não pertencem à aldeia ou à comunidade. Em relação às mulheres

---

<sup>1</sup> O referido projeto de pesquisa, coordenado pela Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão, foi executado entre 2010 e 2012, investigou como se manifestava a violência contra a mulher no campo, entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas, utilizando como referencial teórico-metodológico a categoria gênero. Buscou compreender demandas e propostas das interlocutoras em relação à violência que as atinge, por meio de (1) acompanhamento de encontros de mulheres trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas; (2) realização de grupos focais com as mulheres; (3) realização de oficinas (quando demandadas); (4) entrevistas-em-profundidade e (5) a observação direta.

<sup>2</sup> Oficina ministrada em 17 de agosto de 2011 para estudantes do curso de graduação em Etnodesenvolvimento da UFPA, *campus* Altamira. A oficina consistiu na exposição da trajetória do movimento de mulheres e do movimento feminista na constituinte, para garantir direitos de igualdade entre homens e mulheres e dispositivos que congregassem a cidadania feminina na Constituição de 1988; comentários sobre a proteção judicial do direito à não violência até a edição da Lei Maria da Penha; os caminhos que a lei indica para denunciar e as inovações que estabeleceu, seguida de debate sobre a violência contra a mulher e a Lei n.º 11.340/06.

<sup>3</sup> Durante todo o trabalho farei referência às interlocutoras ora como indígenas e quilombolas mulheres, ora como mulheres indígenas e quilombolas. Em momento adequado, explico o porquê da opção, que também compõe o argumento da dissertação.

indígenas<sup>4</sup> incluí no material analisado três entrevistas que fiz quando participava do projeto *Violências em contextos etnicamente diferenciados: a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas* e mais três conversas realizadas ao longo do mestrado, todas com indígenas do estado do Pará, totalizando seis conversas. O material que utilizei no TCC auxiliou na compreensão das realidades das mulheres indígenas, mas não o analisei em particular.

Quanto às mulheres quilombolas,<sup>5</sup> pude dialogar com cinco mulheres, de duas comunidades quilombolas do estado do Pará. Embora as interlocutoras preferenciais tenham sido as mulheres indígenas e quilombolas, também pude dialogar com outras pessoas, quilombolas e indígenas, na Universidade, em idas a aldeia (de onde algumas interlocutoras provêm) e a três comunidades quilombolas, duas das quais de onde vêm as cinco quilombolas com quem conversei. Assim, as inferências que faço acerca das violências possuem como base empírica não somente as entrevistas com as mulheres, mas também anotações em caderno de campo, feitas a partir de observações.

Em momento apropriado, explico as semelhanças e o porquê de analisar em conjunto situações de violência por que passam mulheres indígenas e quilombolas, mas, preliminarmente, importa dizer que elas fazem parte de grupos que acreditam ter uma origem comum, mantêm mais ou menos fronteira cultural em relação aos demais grupos sociais e podem ser genericamente chamados de povos e comunidades tradicionais. Uma possível definição do que sejam povos e comunidades tradicionais encontra-se no artigo 3.º, inciso I, do Decreto n.º 6.040 de 2007, referente à *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais*, que os definem como:

“[g]rupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.”

Entre os povos e comunidades tradicionais que existem no país, e, sobretudo, na Amazônia Legal,<sup>6</sup> estão não somente os povos indígenas e as comunidades quilombolas, mas

---

<sup>4</sup> Ao longo do trabalho utilizarei “mulheres indígenas” e “indígenas mulheres” para me referir às interlocutoras indígenas. Ao longo do texto, expliquei o porquê das duas nomenclaturas.

<sup>5</sup> De forma análoga às indígenas, usarei ora o termo “mulheres quilombolas”, ora “quilombolas mulheres” para me referir às interlocutoras quilombolas. Em momento oportuno também será explanada escolha pelo uso dos dois termos.

<sup>6</sup> Segundo Esterici “[a] Amazônia Legal abrange uma extensão maior que o bioma Amazônia e nela se incluem os estados do Amazonas, Pará, Roraima, Rondônia, Acre, Amapá, Tocantins, Mato Grosso e parte do Maranhão.” (2011:32-33)



também ribeirinhos, seringueiros, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, ciganos entre outros, com práticas culturais, histórias, conhecimentos, religião e identidades coletivas específicas, distintas. (ESTERCI, 2011) Importa assinalar, como faz Oliveira (2013), que a noção de povos e comunidades tradicionais não é estanque e constitui um desafio constante a reunião de coletividades diversas em torno de uma única nomenclatura, visto que há sempre o risco de não correspondência entre as realidades dos povos e as características elencadas como sendo o tipo ideal de povo/comunidade tradicional. Mesmo assim, quando tais grupos se auto-reconhecem como indígenas ou quilombolas, como é o caso específico do trabalho, estão manejando uma identidade étnico-política em prol da garantia de direitos diferenciados e também do reconhecimento, compreendido como a valorização social de seus padrões culturais. Como explica Pacheco de Oliveira (2008), ser indígena em tempos atuais tem a ver com este auto-reconhecimento e não com uma pretensa originalidade e isolamento dos grupos em relação à “vida civilizada.” Segundo o autor, as políticas indigenistas estatais desde a colonização, passando pela república até o regime militar, criaram a ideia de que ser verdadeiramente indígena é viver em isolamento. Este “índio bravo” estaria presente, sobretudo na Amazônia, imensidão florestal em que tais povos podem ainda manter-se longe do mundo “dos brancos.”

Dessa forma, considerando que o argumento de Pacheco de Oliveira (2008) pode ser válido também para comunidades quilombolas, debruçar-me sobre as narrativas de mulheres indígenas e quilombolas, em contexto amazônico, impele a enfrentar o pensamento equivocado de que os povos diferenciados estão em total condição de isolamento. Tal ideia se junta à noção de que a Amazônia seja apenas um vazio demográfico e somente pode oferecer recursos naturais para exploração. Essas concepções enviesadas têm a ver com a visão colonialista sobre a região que esteve presente desde o início de sua ocupação e vem se mantendo em tempos atuais. Para citar apenas um exemplo, a ditadura militar executou política de distribuição de terras para agricultores de outras regiões do país em lugares que “já tinham dono,” instaurando inúmeros conflitos fundiários, ignorando os conhecimentos, modos de vida e direitos dos sujeitos e coletividades que viviam/vivem aqui, pois compreendiam a região somente a partir destes raciocínios, genéricos e homogeneizantes. (ALMEIDA, 2008)

Assim, as mulheres indígenas e quilombolas com quem estabeleci contato estão ora num lugar, ora noutro, em intenso traslado entre suas comunidades de origem e os espaços urbanos, próximos ou distantes de onde vivem. E isso também explica o porquê de chamá-las de *Icamiabas*. Frei Gaspar de Carvajal, cronista da expedição de Francisco de Orellana, que navegou toda a extensão do rio que posteriormente viria a ser chamado rio Amazonas, de 1540 a 1542, aos mandos da coroa espanhola, teria sido o primeiro a relatar e registrar a existência

de um grupo de indígenas guerreiras. A descrição de Carvajal mostra que o encontro resultou na derrota dos espanhóis diante de tamanha habilidade das indígenas com a guerra; os expedicionários acreditavam ter encontrado as guerreiras da mitologia grega, por isso nomearam-nas Amazonas. Mais tarde, no século XVIII, o pesquisador francês De La Condamine, percorreu o rio Amazonas, e, na mesma região indicada por Carvajal, no baixo Amazonas, que abrange a área do rio Tapajós, municípios de Santarém, Alter do Chão, Belterra, teria encontrado um talismã feito de Jade, com formato batraquiano (sapo) entre os indígenas da região, o Muiraquitã. O pesquisador conta que o avô de um ancião com quem conversou teria visto as Amazonas e que na região era comum relacionar o Muiraquitã às guerreiras, que para os indígenas chamavam-se *Icamiabas*. (COSTA, SILVA, ANGÉLICA, 2002)

Costa *et al* (2002) explicam ainda que, após De La Condamine, Barboza Rodrigues, no final do século XIX, ao estudar os Muiraquitãs, confirmou a relação do talismã com as Amazonas, pois na época, acreditava-se que a Jade, material de que eram feitos a maioria dos talismãs batraquianos, era de origem asiática, já que até então a pedra não havia sido encontrada no Brasil. Diante disso, os estudos de Barboza Rodrigues corroboraram os relatos de Carvajal, de que as índias guerreiras seriam as Amazonas, sobretudo porque uma das teses arqueológicas vigentes na época, era a de que o povoamento das américas teria sido feito por meio da migração dos povos da Ásia via Estreito de Bering.

Porém, ainda segundo Costa *et al* (2002) estudos mostraram a existência de Jade em outros locais do país, assim como evidências arqueológicas mais recentes puseram em xeque a tese do povoamento do continente pelo Estreito de Bering. Aliado a isso, há, desde meados do século XIX, a divulgação do mito das *Icamiabas* pela região e também pesquisas etnológicas mostrando que as etnias *Tapajó*, *Uaboi* e *Uapés* possuem o mito em sua cosmologia, associando-o à origem do Muiraquitã, em diferentes versões; além dos estudos de De La Condamine, que, desde o século XVIII, asseveravam existir narrativas sobre as guerreiras entre os povos indígenas do baixo Amazonas, como disse ainda pouco.

Diante disso, é interessante observar que a história das *Icamiabas*/Amazonas traz à cena a relação entre história e mito. Para Lévi-Strauss, a mitologia tem por finalidade assegurar que o futuro será igual ao presente e ao passado, ao passo que na história se pretende que tanto o presente quanto o futuro sejam diferentes do passado. No entanto, história e mito se aproximam “[...] pelo estudo de histórias concebidas já não como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da mitologia.” (1978: 41) Esse é o caso do mito das *Icamiabas*/Amazonas, em que não há como afirmar se foi a história que continuou ou impulsionou o mito ou se, ao contrário, foi a crença no mito que impulsionou a história. Afirmo isso porque não se sabe ao certo se

Orellana e sua expedição encontraram de fato com as guerreiras e, em meio a esta dúvida, persistem as narrativas indígenas sobre elas, entre diversas etnias na região amazônica.

Tal como as mulheres quilombolas e indígenas deste trabalho, que estão sempre entre as realidades de suas comunidades e aldeias de origem e outros diversos lugares, o mito das guerreiras *Icamiabas/Amazonas* parece ter diversas origens. No entanto, seja ele proveniente da visão colonizadora sobre a Amazônia, seja vindo das cosmologias das etnias indígenas, é certo que ele possui um apelo forte na região: nomeia seu principal rio, o rio Amazonas, o estado do Amazonas, bem como a própria região, denominada Amazônia. Por isso, mesmo que a narrativa das *Icamiabas* diga de mulheres indígenas, estendo a metáfora para as mulheres quilombolas, pois o mito indica a região do país de onde as interlocutoras provêm: a Amazônia Legal. Pode ser tomado como mito de origem fundador dos povos indígenas na Amazônia ou mesmo como mito fundador da sociedade amazônica que ressalta o protagonismo feminino, e é esta última acepção que uso no trabalho.

Porém, esta não é a única interpretação possível da narrativa. Conforme aduz Langer, ele remete ao exotismo, pois: “[...] formas de sociedade onde o homem não existe é próprio de locais onde a natureza predomina sobre a razão, onde as expressões animais suplantam as leis estabelecidas e os princípios da ética humana.” (2004:03) De tal forma, o mito das Amazonas seria mais um artifício legitimador da missão civilizatória européia no continente americano. Martins (2007) explana que a interpretação da narrativa tem a ver com o contexto em que a viagem de Orellana foi realizada. A expedição originária teria começado em Quito (Equador), liderada por Francisco Pizarro em busca do “País da Canela;” após enfrentar a Cordilheira e o frio, as espécimes foram encontradas, mas em qualidade inferior às orientais. Segundo relatam, muitas teriam sido as dificuldades, ao ponto de a expedição ser dividida, momento em que diversos homens, liderados por Francisco de Orellana, seguiram viagem pelo rio em busca de alimentos. No entanto, não retornaram conforme acertado, mas seguiram dois anos navegando e acabaram por cruzar toda a extensão do rio, que posteriormente viria a ser chamado Amazonas.

A escrita do documento *Relación de Gaspar de Carvajal*, intitulada *Descubrimiento del río de las Amazonas por el Capitán Francisco de Orellana* ao rei espanhol, objetivava, segundo Martins (2007), isentar de culpa o capitão e os demais perante a Coroa, visto que não haviam retornado para reencontrar Pizarro, conforme tinham acertado. A “Relação” era uma espécie de documento utilizado para informar algo que realmente aconteceu. Nesta, Carvajal narra o encontro dos viajantes com as *Icamiabas/Amazonas*, bem como sua derrota diante do preparo daquelas mulheres para o combate. Dessa forma, o mito pode ser interpretado também

como uma estratégia usada pelos viajantes para fugir das punições da coroa e legitimar suas “descobertas” e sua coragem, afinal, eles teriam enfrentado todo o tipo de risco em prol do projeto ibérico de colonização.

Porém, ao nomear as interlocutoras, indígenas e quilombolas, conjuntamente, como *Icamiabas*, exploro a ideia de força feminina que essa história também é capaz de engendrar. Se em outras interpretações a narrativa pode sugerir dominação e justificar os feitos colonizadores (MARTINS, 2007; LANGER, 2004), aqui ela representa as possibilidades de agência das protagonistas diante das situações de violência que enfrentam, diz respeito aos seus movimentos mais ou menos conscientes em busca de alternativas às circunstâncias indesejadas. Tais ações envolvem negociações – geralmente, permeadas de tensões – com familiares, com as coletividades de que fazem parte e também com os empregadores, os professores do curso universitário que frequentam, entre outras possibilidades.

Entendo agência por meio das ideias de Ortner (2006), como a capacidade e intenção, mais ou menos conscientes, que as pessoas têm de realizar projetos coletivos ou individuais; diz respeito tanto à resistência dos sujeitos diante de formas mais estruturais de poder, tais como o modelo econômico capitalista ou o patriarcado,<sup>7</sup> por exemplo, quanto às estratégias utilizadas a fim de perseguir e concretizar projetos, em diversas micro relações de poder das quais fazem parte. Importa assinalar também que a agência é culturalmente determinada, de modo que os sujeitos são constituídos como mais ou menos empoderados a depender dos contextos histórico-culturais nos quais estejam inseridos; não há pessoas ou grupos totalmente desprovidos de agência, o que existem são maiores ou menores possibilidades de exercê-la.

É necessário que essa consideração seja feita devido ao meu lugar de fala enquanto pesquisadora. O que despertou o interesse pelo tema da monografia final da graduação, bem como da dissertação de mestrado ora apresentada, foi a militância no movimento feminista<sup>8</sup> que teve início justamente com meu ingresso no curso de graduação. Assim, embora nos últimos anos meus esforços estejam mais voltados à pesquisa que à militância, cabe destacar que a escolha do objeto de pesquisa tem a ver com as convicções políticas, porque denuncia a preocupação com as mulheres em situação de violência e a intenção de garantir-lhes melhores

---

<sup>7</sup> Compreendo patriarcado segundo as acepções feministas, como a de Puleo (1995), para quem ele consiste num sistema de dominação e exploração masculina sobre as mulheres. Nas próximas páginas tecerei mais considerações sobre o termo.

<sup>8</sup> Nas próximas páginas explico mais detidamente a ideia de feminismo. Por ora, importa dizer que consiste em ideologia e teoria política que identifica as mulheres e o feminino em condições de subordinação na sociedade, elaborando propostas para mudar essa situação.

condições de vida com a consequente redução das desigualdades de diversas ordens, que impedem que nós gozemos plenamente de nossos direitos.

Porém, se a escolha do objeto de pesquisa e do tema de dissertação foi influenciada por convicções advindas da vivência no movimento feminista, a execução do trabalho levou-me a problematizar certos pressupostos do feminismo enquanto proposta transformadora, sobretudo (1) a universalidade da opressão da mulher e (2) as construções de gênero como principais geradoras de hierarquia e desigualdade, em todo e qualquer contexto considerado. O fato de as interlocutoras serem étnica e racialmente diferenciadas impeliu necessariamente à relativização dessas duas assertivas, pois se sabe que para manter a radicalidade de algumas propostas feministas conta-se, muitas vezes, com certo comprometimento etnocêntrico<sup>9</sup> do discurso, conforme aduzem Franchetto *et al* (1980).

Por isso, procurei estar atenta ao que expôs Mohanty (2008) ao criticar as estratégias metodológicas colonizadoras de certas feministas dos países centrais em relação a pesquisas sobre as “mulheres do terceiro mundo,” estendidas também às pesquisadoras localizadas em países subdesenvolvidos que se comportam de maneira semelhante ao estudar mulheres rurais ou trabalhadoras. Trata-se da apropriação discursiva em relação às “mulheres do terceiro mundo” por meio de categorias analíticas particulares, formuladas num contexto histórico e lugares específicos, qual seja, o “mundo” urbano ocidental, que pode ser exemplificado pelo uso transcultural da noção de patriarcado. Com isso, Mohanty (2008) explica que o uso do termo “mulheres do terceiro mundo” é problemático porque generaliza e simplifica, num mesmo termo, amplo conjunto de mulheres que são constituídas através de relações específicas que envolvem também classe, etnia, entre outros fatores, e que se mobilizam em torno de interesses políticos que surgem dessas mesmas relações. Por isso, a autora utiliza o termo “feminismo ocidental” sob rasura, como forma de denunciar a prática equivocada destas acadêmicas/militantes de se colocarem como referência implícita – e, portanto, como a norma – nos estudos sobre as “mulheres do terceiro mundo,” constituindo-se a si mesmas como ocidentais.

Segundo Mohanty (2008) elas pressupõem que nas mais diferentes sociedades há o grupo homogêneo e coerente de “mulheres,” fazendo supor erroneamente que todos os membros do gênero feminino estejam identificados enquanto grupo anteriormente a qualquer análise; fazem isso ignorando também questões culturais e de classe que mereceriam ser levadas

---

<sup>9</sup> Etnocentrismo é a atitude de repudiar as formas culturais, sejam elas religiosas, morais, sociais, estéticas. São julgamentos de valor que incentivam a intolerância e instituem formas racistas de perceber o outro. Sobre o assunto ver Bonte e Izard (2008).

em consideração. Todas essas operações colonizam aquelas que não se identificam com o referencial ocidental, principalmente porque lhes roubam agência histórica e política.

Os argumentos da autora podem ser utilizados para pensar a pesquisa sobre mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência, de modo a não repetir os equívocos que muitas acadêmicas feministas ocidentais cometeram, conscientes ou não, acerca das “mulheres do terceiro mundo.” Sobretudo porque, acreditando no potencial transformador do feminismo, não reivindicando a identidade indígena ou quilombola, vivendo em meio urbano, corro o risco crer na existência de certas realidades ou categorias *a priori*, tomando como referência meu lugar de fala. Exatamente por isso é importante frisar que considero a agência das *Icamiabas*, pois assim há a possibilidade de análise não colonizadora das situações por que passam indígenas e quilombolas mulheres.

Dessa forma, quando afirmo que este trabalho trata de “mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência,” considero que as noções do que seja *mulher, indígenas, quilombolas* – bem como, *mulheres indígenas/ indígenas mulheres* e *mulheres quilombolas/ quilombolas mulheres* – e *violência*, existem a partir de um contexto, que busquei delimitar via pesquisa empírica aliada às reflexões teóricas. Tal operação faz parte da preocupação em não repetir as operações discursivas colonizadoras vindas das pesquisadoras feministas que Mohanty (2008) denunciou. Uma dessas operações consiste/consistia em definir as “mulheres do terceiro mundo” como vítimas incontestes da violência masculina, como se estivessem assoladas e paralisadas por esta violência. Tal maneira de descrever e analisar as situações enfrentadas pelas mulheres não ocidentais sugeria um barbarismo ou selvageria intrínsecos a sua condição de “mulher do terceiro mundo.” Esta foi uma tensão durante as leituras e a pesquisa de campo, pois era preciso não incorrer no mesmo problema em relação às mulheres quilombolas e indígenas em situação de violência.

### **Dilemas de não-icamiaba as voltas com metodologias e campo**

Importante dizer que, além do fim da violência ser uma reivindicação cada vez mais presente na militância de indígenas e quilombolas<sup>10</sup> no país, as inúmeras situações de violência

---

<sup>10</sup> Quanto às demandas das mulheres indígenas pelo fim da violência ver Sacchi (2010), Verdum (2008) e Libardi, Aleixo e Begot (2010). Ainda quanto às indígenas, entre 2008 e 2010, houve treze seminários regionais sobre a Lei Maria da Penha, realizados pela Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em parceria com as organizações indígenas. Dessa experiência surgiu proposta de realizar a mesma espécie de seminários com homens indígenas, que ocorreram entre os anos de 2012 e 2013. Mais informações em <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2011/08/governo-e-comunidades-indigenas-debatem-lei-maria-da-penha>. Quanto às quilombolas, houve a realização, nos dias 12,13 e 14 de setembro de 2014, do VII Encontro da Mulher Negra Quilombola, na comunidade de São Bernardino, município de Moju – Pará, cujo tema foi: “Pelos braços da mulher negra: a força de um quilombo.” Um dos motes do encontro regional foi a participação das

relatadas durante a pesquisa para a monografia, quando o objetivo era apenas saber, por meio do discurso das indígenas, se a *Lei Maria da Penha* poderia lhes servir para garantia do direito a viver sem violência, impeliu uma mudança de enfoque, proposta no mestrado.

Assim, tentei entender as situações de violência que mulheres quilombolas e indígenas enfrentam, bem como sua maneira de lidar com elas. A idéia foi “compreender” que violência é esta que as indígenas e quilombolas têm vivenciado para então entender “como” as agentes lidam com ela. Elaborada a pergunta de partida e o objetivo da proposta, destacando que este objetivo era tentar compreender as experiências das interlocutoras em relação à violência, defini juntamente a orientadora, quais seriam as estratégias utilizadas para atingir o objetivo proposto e tentar obedecer satisfatoriamente os caminhos traçados no projeto de dissertação.

No entanto, é preciso dizer que o trabalho se insere no campo interdisciplinar, naquilo que se convencionou como *antropologia jurídica* ou *antropologia do direito*, área de pesquisa que é tradicional em países ocidentais de língua inglesa, considerada recente no Brasil, mas que tem produzido inúmeras reflexões, sobretudo após a promulgação da Constituição Federal de 1988. (SCHITZMEYER, 2010) Segundo Schitzmeyer,<sup>11</sup> há dois grandes “encontros” da antropologia e do direito no país: o primeiro, mais ou menos entre os séculos XVII ao XIX, em que os estudos da antropologia de certa forma ofereciam munção para os propósitos colonizadores; e o segundo, no período da constituinte e que se estende após a promulgação da Constituição, quando as demandas das chamadas minorias políticas, tais como povos indígenas, mulheres, negros/quilombolas, entre outros grupos sociais, ganharam evidência e foram parcialmente atendidas. No segundo “encontro,” os aportes da antropologia aos estudos sobre diversidade auxilia(ra)m as reivindicações políticas e, em muitos casos, também legislativas, dos mais diversos movimentos sociais, com mais ou menos tensão, a depender do caso, pois nem sempre há concordância entre os estudos da academia e as propostas de militantes. Como episódios exemplares dessa segunda aproximação em tempos recentes, podem ser citados o julgamento da união homoafetiva no Supremo Tribunal Federal (STF)<sup>12</sup> e a discussão em torno

---

quilombolas paraenses na Marcha das Mulheres Negras, que acontecerá em 2015, e tratará, entre outros temas, da violência que atinge as mulheres negras. Mais informações em: <http://malungupara.wordpress.com/> e <http://www.etc.com.br/cidadania/2014/07/marcha-das-mulheres-negras-tera-edicao-nacional-em-2015>.

<sup>11</sup> Refiro-me às considerações feitas pela professora doutora no minicurso *Antropologia e direito: encontros, desencontros e desafios*, organizado pelo PPGD/UFPA, que aconteceu nos dias 20 e 21 de maio de 2010. Mais informações em: <http://www.icj.ufpa.br/doc/2010/17-05/PPGD/MINICURSO.pdf>.

<sup>12</sup> Trata-se de decisão colegiada da Corte Suprema proferida no julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 132/RJ cominada a Ação Declaratória de Inconstitucionalidade (ADI) nº 4277. Na ocasião, o STF admitiu como constitucional a união estável de pessoas do mesmo sexo, reconhecendo-as, portanto, como entidade familiar. Organizações que trabalham com direitos humanos e diversidade sexual participaram da contenda como *amicus curiae* (“amigo da Corte”), oferecendo informações que muitas vezes

do direito à consulta prévia, previsto na Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT),<sup>13</sup> momentos em que os saberes e conceitos antropológicos são mobilizados para legitimar (ou não) disputas envolvendo a esfera judicial.

Entre as pesquisas que compõem esse campo de estudos estão aquelas que tratam das noções de direito e justiça entre os distintos grupos sociais e as que analisam as instâncias do direito estatal oficial por meio do olhar etnográfico, para citar alguns exemplos. A dissertação que ora apresento também compõe essa linha de estudos na medida em que caminha *entre* o direito e a antropologia, num “[...] ir e vir hermenêutico entre os dois campos, olhando primeiramente em uma direção, depois na outra, a fim de formular as questões morais, políticas e intelectuais que são importantes para ambos.” (GEERTZ, 2013, p.171) Para Geertz (2013), tanto antropólogos quanto juristas são especialistas em casos singulares, pois têm a “[...] tarefa artesanal de descobrir princípios gerais em fatos paroquiais” (Idem, 2013, p. 169); nos dois âmbitos disciplinares, há a articulação entre o geral e o particular, por meio da elucidação de casos específicos, sejam estes o objeto de estudo do antropólogo ou a contenda que se apresenta para ser resolvida por autoridade judiciária competente. Essa seria uma das evidências da (necessidade de) aproximação dos campos do direito e da antropologia. De modo semelhante, tento, a partir dos casos de histórias de sofrimento e superação, desvendar os sentidos da violência entre as mulheres indígenas e quilombolas e suas estratégias para escapar ou resistir à violência.

É necessário dizer que Geertz (2013) parte da tradição jurídica norte-americana da *Common Law* em sua comparação entre os campos disciplinares da antropologia e do direito, como destaca L.R. Cardoso de Oliveira (2010). Conforme o autor, se na tradição jurídica anglo-americana há grande preocupação com a elucidação dos fatos, de modo a criar um consenso sobre os episódios válidos que vão direcionar a resolução do conflito, no Brasil, de tradição civilista, as coisas funcionam de modo um pouco diferente. Contudo, é importante saber que em ambos os casos há a exclusão de elementos importantes do embate na óptica dos litigantes, devido à atitude interpretativa própria do direito, que tende a filtrar os casos para conferir-lhes sentido normativo, a fim de “encaixá-los” nas leis. Voltarei à discussão em outro momento.

---

diziam de conceitos antropológicos de identidade, gênero e sexualidade. Conferir em: <http://www.abglt.org.br/docs/stf-adi-4-277--acordao-unic3a3o-homoafetiva.pdf>.

<sup>13</sup> A Convenção n.º 169 da OIT, estabelece que povos indígenas e tribais devam ser consultados previamente sobre quaisquer políticas, medidas e/ou obras que lhes afetem. Porém, não há consenso sobre os efeitos da consulta prévia, se os povos devem ser meramente consultados ou se poderão ter poder de veto (consentimento). O debate quanto ao impasse está em curso, principalmente porque o Governo Federal instituiu Grupo de Trabalho para elaborar proposta de regulação da consulta prévia. Essa discussão traz à tona noções diferenciadas de justiça e a questão da manutenção da diversidade cultural nas fronteiras nacionais, por exemplo. No cenário, os agentes sociais envolvidos lançam mão de saberes jurídicos e antropológicos. Ver mais em Oliveira & Aleixo (2014).



No país, a tradição da *Civil Law* não aproxima os advogados da elucidação empírica dos fatos que originaram o conflito e, por conseguinte, o processo judicial. Isso porque, nesta, predomina a lógica *do contraditório*, em que a persuasão está distante da experiência dos agentes envolvidos na disputa. Há a confrontação de teses opostas com base nas doutrinas existentes, com escassa referência acerca dos acontecimentos, fazendo com que eles exerçam pouca importância no resultado das querelas, o que difere da prática adjudicatória anglo-saxã. Nas palavras de Cardoso de Oliveira:

“A ausência de critérios de validação discursiva do referencial empírico, o embate retórico que não distingue adequadamente entre argumento (fundamentado) e opinião, e o processo decisório que prioriza o argumento da autoridade em oposição à autoridade do argumento, tornam o estilo de *contraditório* vigente na apropriação brasileira da tradição civilista mais distante da perspectiva das ciências sociais.” (2010:456. Grifos do autor)

Ao destacar o maior distanciamento entre os campos da antropologia e do direito no Brasil, o autor sugere que a aproximação é necessária, visto que a antropologia do direito tem o objetivo de desvendar a dimensão simbólica dos conflitos, na ótica dos que deles participam. Interessa, para a área, compreender “[...] como os direitos são vividos e como ganham sentido para as partes.” (2010: 456-457) Além disso, Cardoso de Oliveira (2010) destaca que à especialidade cabe também averiguar sobre as formas reconhecidas ou instituídas de equacionamento de tais conflitos. Tendo em conta esses fatores, afirma o autor que o campo de estudos é vasto, visto que não há grupo social sem conflitos, compreendendo que eles vão além daqueles que têm seu desenrolar nas instâncias judiciárias estatais.

Há diversas questões envolvidas em contextos de violência e uma interpretação que leve em consideração apenas as determinações legais e/ou jurisprudenciais será insuficiente para a compreensão dos acontecimentos. Buscar a dimensão simbólica dos direitos foi crucial no estudo sobre mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência, pois a abordagem levou-me a atentar para o que as protagonistas nomeavam/consideravam como violência, de que maneira a vivenciavam, quais as estratégias utilizadas para driblá-la, entre outras nuances das situações.

Assim, a pesquisa realizada utiliza as ferramentas teórico-metodológicas da antropologia, tendo em conta que a realização de trabalho de campo constitui ponto nevrálgico da disciplina e também as reflexões da antropologia feminista; juntamente aos aportes teóricos dos direitos humanos e pluralismo jurídico, no campo da ciência jurídica. Tentando dizer algo universalizável a partir das histórias específicas e estando atenta aos matizes de como a violência é experimentada pelas *Icamiabas*, lancei-me à realização de pesquisa qualitativa. Tal

modelo é considerado mais adequado aos objetos de estudo das Ciências Sociais e das Humanidades em geral, pois os objetos de estudo são pessoas, de determinado grupo e classe social, com crenças, valores, normas e significados. Isso faz com que os sujeitos de pesquisa sejam inexoravelmente complexos, contraditórios, dinâmicos, inacabados e sempre em transformação. (MINAYO, 2000, p.22) A realização deste tipo de investigação impele à interação do pesquisador com o grupo, a fim de aprofundar a compreensão a respeito deste. Nesse caso, a preocupação maior não é com a representatividade numérica do grupo e sim com a possibilidade de aprofundar a compreensão sobre ele, pois “[o] número desses é menos importante do que a teimosia em enxergar a questão sob várias perspectivas.” (GOLDENBERG, 2004, p. 27)

Além disso, as pesquisas sociais qualitativas possibilitam inovação nas estratégias de pesquisa de acordo com as realidades para as quais o olhar investigativo se volta. Segundo Minayo (2000), tal modalidade permite explicar processos sociais ainda pouco conhecidos e inovar nas estratégias de investigação e abordagens, podendo revisar conceitos e/ou criar novos conceitos e categorias durante o processo de pesquisa, mais adequados aos universos pesquisados. Aprender o que diz a autora neste ponto foi particularmente importante para que eu pudesse entender os pormenores da violência que aflige mulheres indígenas e quilombolas, pois, como o assunto é delicado e comumente não se quer falar dele, a maneira de interagir com as interlocutoras foi (re)pensada durante todo o processo. Da mesma forma, foi necessário questionar e adequar às realidades das protagonistas determinados conceitos e categorias,<sup>14</sup> visto que as interlocutoras fazem parte de grupos étnica e racialmente diferenciados.

A realização de entrevistas não estruturadas e o uso da observação participante e da história de vida como complementos foram estratégias eleitas para seguir nas trilhas da pesquisa. De acordo com Minayo (2000), a entrevista é instrumento privilegiado de coleta de dados na pesquisa social, porque a fala individual pode revelar os valores, normas, símbolos e as inúmeras condições históricas, socioeconômicas e culturais de grupos sociais. Na entrevista não estruturada há um roteiro, formulado geralmente a partir das hipóteses acerca do objeto de estudo, mas que não precisa ser seguido à risca, serve apenas para orientar a conversa com os interlocutores, nunca para cercear a fala das pessoas entrevistadas, a ideia é justamente a interação, por isso o pesquisador “[...] se libera de formulações prefixadas para introduzir perguntas ou fazer intervenções que visam a abrir o campo de explanação do entrevistado ou a aprofundar o nível de informações ou opiniões.” (2000: 122)

---

<sup>14</sup> Refiro-me principalmente ao uso da categoria mulher e gênero e da noção de violência de gênero no contexto dos povos indígenas e das comunidades quilombolas.

A observação participante é um recurso qualitativo que provém especificamente da antropologia. Seu surgimento tem como marco os estudos de Malinowski (2008[1926]) entre o trobriandeses da Melanésia, realizado a partir da vivência do antropólogo com o grupo por extensas temporadas. De tal forma, a técnica pode ser definida como: imersão do pesquisador na vida do grupo pesquisado por período de tempo considerável, acompanhada de interação com as pessoas, observações a respeito da vida “nativa” devidamente anotadas em diários de campo, juntamente às constantes reflexões sobre a inserção no campo. A história de vida, por sua vez, trata do conjunto de experiências vividas por uma pessoa, grupo ou instituição, podendo ser escrita ou verbal (realizada por meio de entrevista prolongada) e que combina inúmeros relatos e lembranças. (MINAYO, 2000)

Como disse no tópico anterior, realizei entrevistas com 5 mulheres quilombolas de duas comunidades do Pará e 6 mulheres indígenas também do Estado; em relação às indígenas, incluí no material analisado os relatos de campo colhidos durante a elaboração da monografia de conclusão de curso. As situações nas quais realizei as entrevistas foram as mais diversas: durante seminários, após oficinas na Universidade, no intervalo de aulas (no caso de interlocutoras que residem em Belém para estudar) e em idas a uma aldeia indígena e a três comunidades quilombolas do estado. Estive na aldeia durante quatro dias na primeira vez; em outro momento acompanhei uma assembleia indígena durante um dia todo e depois, pude passar mais dois dias na aldeia, momento em que acompanhei também outra assembleia. Durante quatro dias estive também em três comunidades quilombolas. As idas às comunidades e à aldeia ocorreram sempre em grupo, com outros estudantes e/ou a orientadora, num primeiro momento no âmbito do *Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais - PAPIT*<sup>15</sup> e, posteriormente, dentro das atividades do projeto de pesquisa *Indígenas e quilombolas mulheres em situação de violência: diversidade sociocultural, Direitos Humanos e Políticas Públicas na Amazônia*.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> O Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (PAPIT), em funcionamento desde 2008 até o ano corrente e coordenado pela Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão, desenvolve ações de pesquisa, ensino e extensão na Universidade Federal do Pará (UFPA), a partir dos campi de Belém, Altamira e Marabá, com o objetivo de implementar ações que permitam: acesso, permanência e formação superior aos povos indígenas e populações tradicionais na Instituição.

<sup>16</sup> O projeto, iniciado em 2012 e ora em andamento, coordenado pela Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão, visa compreender de forma interdisciplinar (entre a antropologia e o direito) as múltiplas estratégias de negociação de mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência que se desenham em face aos contextos de mudança acelerada nos cenários rurais, matizados pelas diferenciações étnicas, raciais, sexuais e de gênero na Amazônia. Espera-se avançar na compreensão das políticas públicas concernentes às diversas situações de violência que vitimizam as mulheres a partir da lógica daquelas que vivem no campo e na floresta, frequentemente ofuscadas pela imagem de uma mulher universal, quase sempre urbana e, portanto, com maiores oportunidades de acesso a serviços. Via pesquisa de campo, e valendo-se dos resultados da pesquisa anterior *Violências em contextos etnicamente diferenciados*, a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas a presente

As conversas com as mulheres fora da aldeia e das comunidades foram realizadas em seminários e no espaço universitário. Na oportunidade, apresentava-me como mestrande, dizia que o tema da pesquisa era violência contra a mulher entre povos indígenas e comunidades quilombolas e explicava-lhes que, aceitando serem entrevistadas, suas identidades seriam mantidas em sigilo. Questionava sobre os relacionamentos conjugais em geral, se em sua aldeia/comunidade havia muitas brigas entre casais ou familiares, como elas aconteciam e como eram resolvidas, se pessoas de outras famílias ou que não eram indígenas nem quilombolas eram envolvidas, se houve registro de ocorrência em delegacias e se tais casos originaram processos judiciais, entre tantas outras questões que iam surgindo conforme os diálogos fluíam.

Ditas as primeiras indagações, a entrevista enveredava pelos mais diversos caminhos narrando as situações de violência<sup>17</sup> que aconteceram com membros da aldeia/comunidade e também com pessoas mais próximas, algumas vezes disseram em tom confessional as situações de violência que elas haviam passado ou estavam enfrentando com os maridos, companheiros, namorados. Discorriam acerca dos conflitos familiares e comunitários em geral e eventualmente citavam a LMP como protetora dos direitos das mulheres no país. Importante destacar que nas entrevistas realizadas ainda na graduação e que foram inseridas neste trabalho, questionei as indígenas primordialmente a respeito Lei n.º 11.340/06, o que sabiam do assunto e suas opiniões sobre o diploma e elas, em meio às respostas, também diziam da vida cotidiana e falavam de episódios violentos que ocorreram (ou ocorriam) consigo e outros pares.

Quando estive na aldeia e nas comunidades quilombolas a situação foi um pouco diferente. Na primeira ida à aldeia, no dia de chegada, participei de uma reunião da associação indígena, momento em que fui inquirida a respeito da pesquisa que pretendia realizar. Expliquei que meu interesse estava em escutar as mulheres sobre suas vivências e também a respeito dos eventuais desentendimentos e brigas que poderiam ocorrer entre elas e os parceiros e demais familiares/ parentes. Imaginava que o assunto era considerado delicado, porque diz respeito à esfera da intimidade; além disso, a reunião era composta majoritariamente por homens. Esses fatores me provocaram certa tensão, porque poderiam fazer com que a realização do trabalho

---

investigação tem como meta principal conhecer as faces pouco exploradas da violência contra mulheres indígenas e quilombolas, partindo dos relatos das mulheres envolvidas em tais situações de violação de direitos. Via a interdisciplinaridade e a participação de indígenas e quilombolas como interlocutores da pesquisa, espera-se abrir um canal para a reformulação da legislação vigente (ou formulação de novos instrumentos) que contemplem as especificidades dos povos da Amazônia e seus direitos. Conferir em: Beltrão, Jane Felipe. 2012. Indígenas e quilombolas mulheres em situação de violência: diversidade sociocultural, Direitos Humanos e Políticas Públicas na Amazônia – Chamada MCTI/CNPq/SPM-PR/MDA N.º. 32/2012, processo N.º. 405039/2012 -3.

<sup>17</sup> No decorrer deste tópico explico como manejei o termo violência durante a realização do trabalho de campo e no próximo tópico deste capítulo seguirei explanando sobre os usos do termo violência, as opções e a definição deste de acordo com as opções teórico-metodológicas feitas no decorrer da realização do trabalho.

não fosse aprovada pela instância representativa da comunidade. Porém, minha inserção junto a eles ocorreu por meio da orientadora e de outro indígena pesquisador que fazia trabalhos com o grupo e, ao que parece, isso inspirou confiança. Assim, as pessoas que estavam na reunião consideraram a pesquisa relevante porque iria tratar, nas palavras deles, dos “direitos das mulheres.”

Nos momentos em que estive na aldeia, a estratégia utilizada foi observar as atividades que as mulheres realizavam e tentar acompanhá-las para poder conversar à vontade. A tarefa de preparar e servir as refeições tanto no dia-a-dia como durante as assembleias sempre era realizada por elas. Dessa forma, a maior parte das conversas aconteceu no espaço da cozinha, durante o corte de temperos, das carnes, da lavagem de louças, entre tantas outras atividades nas quais procurei minimamente acompanhá-las, mas nem sempre conseguia, pois muitas vezes elas diziam reiteradamente que eu era “visita” e não precisava me incomodar em ajudar. Em algumas situações não foi preciso perguntar diretamente a respeito de possíveis conflitos que desembocaram em violência. As conversas em que falavam de sua história de vida, de como se casaram, experiências com a gravidez, situações vivenciadas na juventude (no caso das idosas), traziam elementos que podem ser interpretados como violência, mas que nem sempre foram nomeados dessa forma pelas interlocutoras.

Estive nas três comunidades quilombolas também acompanhada de outros estudantes de mestrado/doutorado e uma professora da UFPA. Uma das quilombolas estudantes que eu havia entrevistado na Universidade residia em uma dessas comunidades e conhecia as outras duas, sendo uma espécie de “guia” durante a estadia. Ela sabia o tema do trabalho e se dispôs a conversar comigo novamente, momento em que contou sua trajetória de vida, detalhes a respeito do casamento, discorreu sobre os filhos e sobre a vida na comunidade.

Foi acertado com as lideranças das comunidades que cada pesquisador/estudante realizaria uma oficina, cujo assunto teria relação com sua formação acadêmica, principalmente de graduação. Coube a mim a tarefa de ministrar oficina sobre direito e comunidades quilombolas, que nomeei *Quilombos, quilombolas e direitos*.<sup>18</sup> Houve conversas durante os intervalos das oficinas e também debates durante sua realização em que foi possível compreender certas tensões que existiam nos grupos e fragmentos da trajetória de algumas pessoas.

---

<sup>18</sup> Nessa oficina, ocorrida em 01 de maio de 2013 na escola da comunidade quilombola do Pau-Furado, no arquipélago do Marajó, município de Salvaterra - Pará, procurei conversar com as lideranças quilombolas sobre a Constituição Federal de 1988 e os direitos das comunidades quilombolas, abordando também leis infraconstitucionais destinadas a regulamentar tais garantias e a discussão a respeito dos territórios quilombolas no STF.

Feitas tais considerações, destaco que a observação participante realizada pode ser denominada, de acordo com Minayo, de “observador-como-participante”, empregada de forma a complementar às entrevistas. Assim, “[t]rata-se de uma observação quase formal, em curto espaço de tempo, e suas limitações advêm desse contato bastante superficial.”(2000:142) No entanto, mesmo com essas características, houve dois episódios semelhantes que ocorreram tanto na aldeia quanto nas comunidades quilombolas, que merecem ser descritos.

É Gonçalves da Silva (2006), em trabalho sobre pesquisas antropológicas envolvendo religiões afro-brasileiras, quem destaca que o encontro promovido pelo trabalho de campo é um diálogo, em que ambos, pesquisador e interlocutores, constroem representações uns dos outros, condicionando, portanto, o teor e o desenrolar da conversa. Comigo não foi diferente. Nos momentos em que estive na aldeia e nas comunidades quilombolas, fui apresentada como alguém da área do direito ou mesmo como advogada, e isso, além de render “pedidos”, talvez tenha influenciado de alguma forma nas conversas com certas interlocutoras.

O primeiro episódio ocorreu nas comunidades quilombolas durante as apresentações antes das oficinas, quando uma moça – com quem eu já havia conversado em outra oportunidade, no âmbito das atividades do projeto de pesquisa *Violências em contextos etnicamente diferenciados, a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas*<sup>19</sup> – comentou, na frente dos demais que me conhecia desde a época da entrevista na Universidade e que, agora, desejava que eu fosse sua advogada, mas que contaria maiores detalhes depois, quando conversássemos pessoalmente. Na conversa individual, perguntou-me como poderia denunciar o marido e quais as consequências que isso traria. Diante dos questionamentos, expliquei-lhe os comandos legais estatais e as opções que ela tinha. Após isso, perguntou se eu poderia ser sua advogada e respondi que não conseguiria, pois morava em outro município (Belém), além de não exercer a profissão. Expliquei que poderia encaminhá-la à Defensoria Pública, órgão que oferece procuradores gratuitos aos cidadãos.

Na última vez que estive na aldeia aconteceu algo semelhante. Duas interlocutoras, uma senhora e uma de suas filhas, duas pessoas com quem havia conversado todas as vezes que fui à aldeia, pediram que eu acompanhasse uma audiência sobre pensão alimentícia. Tratava-se de

---

<sup>19</sup> O projeto de pesquisa, realizado durante o ano de 2012 e já concluído, foi coordenado pela orientadora, e tratou da violência contra a mulher de forma contextualizada, conjugando com ao respeito à diversidade cultural, à autonomia dos povos e aos sistemas jurídicos diferenciados vigentes em sociedades, também, diversas. Nesse sentido investigou-se como se manifestava a violência contra a mulher no campo, entre indígenas, quilombolas e trabalhadoras rurais. O tema foi discutido utilizando como referencial teórico-metodológico a categoria gênero buscando compreender demandas e propostas das interlocutoras em relação à violência que as atinge, por meio de (1) acompanhamento de encontros de mulheres trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas; (2) pela realização de grupos focais com as mulheres; (3) pela realização de oficinas (quando demandadas); (4) entrevistas-em-profundidade; e, evidentemente, sem dispensar (5) a observação direta. **FALTA A REFERÊNCIA DO PROJETO.**

um processo que o filho da senhora (e irmão da moça) estava respondendo, em que a ex-companheira (não-indígena) do rapaz pedia ajuda financeira em nome da filha do casal. Na ocasião, as duas estavam preocupadas porque faltavam quatro dias para a audiência e ele ainda não havia contactado nenhum advogado, porque, nas palavras delas, ele era “orgulhoso.” Diante da urgência, aceitei acompanhá-lo. A sessão ocorreria no município onde está situada a aldeia.

Na data e horário marcados, compareci. No entanto, não houve audiência e esta foi remarçada para data posterior, pois o juiz estava de férias. Tendo isso em conta, tentamos, eu e ele, entrar num acordo com a mãe da criança, sem sucesso. Assim, antes de voltar a Belém, conversei com ele e expliquei que poderia acionar a Defensoria Pública e que inclusive eu me dispunha a acompanhá-lo, caso quisesse.

Embora haja técnicas de realização de trabalho de campo e de pesquisa qualitativa, lecionadas pelos que se dedicam a escrever e refletir sobre metodologia em Ciências Sociais e Humanidades, a própria natureza deste tipo de investigação, que pressupõe interações com o objeto de pesquisa – pessoas, grupos sociais, instituições, entre outros – sempre envolverá situações inesperadas e imponderáveis a resolver, como as que descrevi acima. A ideia é, por meio do empírico, compreender as categorias “nativas” e articulá-las à reflexão teórica. Por isso, como aduz Geertz (2001), o trabalho de campo não impele ao vácuo moral, no sentido de não levar em consideração as pretensões das pessoas com quem se trabalha. Ao contrário, o distanciamento e desprendimento necessários à realização da pesquisa demandam a articulação de atitudes, ao mesmo tempo, engajadas e analíticas em relação à realidade, num esforço permanente. Ou seja, não havia como me manter indiferente às solicitações das interlocutoras, ao mesmo tempo em que não poderia ultrapassar meus limites profissionais, pois, naquele período, não estava exercendo a advocacia, além do que, exercê-la demandaria custos para os quais nem as interlocutoras e nem eu (caso não cobrasse pela realização do trabalho) poderíamos arcar no momento.

Sobre o assunto, é Pacheco de Oliveira (2006) quem destaca a necessária mudança de enfoque na pesquisa de campo, em que o contexto do colonialismo não está mais presente e o protagonismo dos movimentos indígenas tornou-se uma dimensão que não pode mais ser desconsiderada nas análises e atuações. O autor destaca o perigo que é tomar apenas os cânones da antropologia como referência na realização das etnografias, pois tais obras construíram diretrizes para o trabalho de campo sem analisar as assimetrias de poder entre antropólogo, vindo de países centrais, e “nativos”, quase sempre grupos sociais de regiões sob o controle político europeu. O autor enfatiza que é preciso entender o trabalho de campo como compartilhamento de um mesmo tempo histórico, em que os sujeitos agem com finalidades

múltiplas e complexas, quer dizer, os contextos de campo não podem ser explicados pela ideia de que pesquisador e interlocutores estão separados em “mundos” distintos. Tal visão leva à formação de objetos de pesquisa coloniais e ao tratamento dos sujeitos apenas como informantes e não como interlocutores /protagonistas.

Contemporaneamente, ainda segundo Pacheco de Oliveira (2006), a permanência do antropólogo em campo é negociada com os agentes, que solicitam as mais diversas formas de compensação, entre elas, a realização de laudos e informes para órgãos públicos, elaboração de programas de desenvolvimento, preparação de projetos de recuperação linguística, cultural ou documental, entre outros. E a realização de tais atividades, que vão além da pesquisa, não pode ser tomada como “militância” ou diminuição da validade científica das pesquisas. Diz respeito ao reconhecimento de que não existem neutralidade e objetividade absoluta em contextos de diálogo e interação. Não há como ficar imune às interpelação dos sujeitos que, é importante ressaltar, acontecem de ambos os lados, tanto por parte dos pesquisadores quanto dos interlocutores. Assim, tais “engajamentos” constituem atitude mais adequada ao contexto atual e suas complexidades (protagonismo dos movimentos indígenas, emergência do discurso dos Direitos Humanos, agências multilaterais fomentando projetos de Etnodesenvolvimento, etc.), assim como representam o entendimento das implicações políticas das investigações, que não podem mais reproduzir e olvidar assimetrias de poder ainda existentes.

As reflexões de Pacheco de Oliveira (2006) se fizeram notar quando participei da reunião da associação indígena na primeira vez em que estive na aldeia e fui inquirida sobre a pesquisa, quando foi requerido de mim e dos demais pesquisadores que realizássemos oficinas durante a estadia nas comunidades quilombolas e também quando fui vista/acionada como advogada pelas interlocutoras, conforme descrevi há pouco. A última situação envolve também as representações das protagonistas em relação à atividade advocatícia e sobre o que uma advogada que realiza pesquisa empírica pode fazer para auxiliá-las. Desse modo, o mínimo auxílio prestado não diz somente dos novos contextos de pesquisa e do protagonismo dos povos, como destaca Pacheco de Oliveira (2006), mas também da compreensão de que as *Icamiabas* têm agência, sendo também elas protagonistas, para além das demandas dos coletivos dos quais fazem parte, como afirmei no tópico anterior, com base nas ideias de Ortner (2006) e Mohanty (2008).

Entre os povos indígenas e comunidades quilombolas existe forte preocupação com relação às investigações sobre eles e os benefícios concretos que elas trarão às aldeias/comunidades, se tais pesquisas poderão auxiliar na concretização das demandas por políticas públicas, como educação e saúde diferenciadas, por exemplo. Preocupam-se também



com a maneira como eles serão representados nas conclusões dos trabalhos, se tais representações lhes serão benéficas ou não em relação à luta por direitos e o no combate à discriminação. Nesse sentido, as ações afirmativas para povos indígenas e tradicionais<sup>20</sup> na universidade constituem importante ferramenta, pois têm possibilitado que os membros dos coletivos estudados realizem pesquisas acerca de suas vivências, potencializando reivindicações e reduzindo a possibilidade de equívoco entre o discurso acadêmico e os propósitos políticos coletivos.

Mesmo considerando-me aliada dos povos indígenas e tradicionais diante desse cenário, a tensão provocada pela alteridade – no caso de realizar pesquisa sobre indígenas e quilombolas não sendo nem indígena, nem quilombola – é algo a ser driblado constantemente. Porém, existem outras tensões com as quais indígenas e quilombolas pesquisadores têm de lidar quando resolvem “estudar a si mesmos.” Acredito, no entanto, que tanto olhares “de dentro” quanto “de fora” podem se mostrar proveitosos, desde que saibam lidar com os dilemas inerentes às reflexões que se fazem com base empírica, principalmente aquelas de cariz antropológico.

Tanto a agência das mulheres, quanto o cuidado que os grupos têm com relação a pesquisas feitas sobre eles ficou evidente em conversa coletiva com as quilombolas Badu e Nadira<sup>21</sup> que se puseram a nos questionar sobre nossas expectativas antes de chegar à comunidade quilombola, qual a imagem que tínhamos de um quilombo antes de ir até lá. Badu mostrou-se especialmente preocupada que os pesquisadores pensassem: “será que são quilombolas mesmo?”. Contaram também: “a gente tem experiência que muitas das vezes as pessoas entram pra colher informação tua, só pra colher informação tua, não retornam.” E como a preocupação é geral, visto que houve experiências ruins, Nadira explicou: “[...] chega alguém de fora assim que vem fazer alguma pesquisa a gente sempre tem uma reunião ali na associação dos quilombolas, aí eles são chamados pra participar, aí a nossa pergunta primeiro é: ‘você vão trazer um retorno pra gente?’.”

Assim, a realização de trabalho de campo entre mulheres pertencentes a povos indígenas e comunidades quilombolas impôs o trato com, de um lado, as instâncias coletivas de decisão/organização comunitária e, de outro, as demandas individuais das interlocutoras. E, em meio a isso, foi necessário lidar com um conjunto de representações que as interlocutoras e os

---

<sup>20</sup> Quanto às ações afirmativas para povos indígenas e populações tradicionais na UFPA, é importante destacar que há a reserva de vagas: 2 vagas em cada curso de graduação para estudantes indígenas e 2 para quilombolas e 45 vagas para graduação em Etnodesenvolvimento, que funciona no *campi* de Altamira.

<sup>21</sup> Os nomes são fictícios para resguardar as identidades das interlocutoras e respeitar o vínculo estabelecido com elas. Entrevista conjunta com Badu e Nadira, realizada por Eliane Faria, Edimar Fernandes, Mariah Torres Aleixo, Mônica Vieira e Rhuan Lopes, dia 03 de maio de 2013.

grupos fizeram/fazem em relação a mim, pois, se lancei olhares e análises sobre as pessoas em campo, elas também o fizeram diante da minha presença. Conforme relatei acima, quando a quilombola pediu meu auxílio para denunciar o marido, não tive como saber se ela o fez porque desejava genuinamente a denúncia, ou se queria mostrar à advogada que estava fazendo algo para dar cabo da situação de violência que enfrentava. De fato, não há como avaliar a intencionalidade da interlocutora, apenas refletir que as conversas que tivemos poderiam versar sobre outras questões caso eu fosse uma pesquisadora com outra formação, por exemplo.

Afora isso, precisei lidar com a especificidade de realizar investigação empírica sobre mulheres em situação de violência. Como em toda pesquisa, as metodologias são sempre pensadas a fim de que se adequem ao objeto de investigação proposto. No caso de pesquisas cujo foco é a violência que ocorre preponderantemente no âmbito privado, a maneira como as interlocutoras seriam abordadas nas entrevistas era uma preocupação constante, justamente porque a pesquisa não poderia deixá-las mais vulnerabilizadas. No caso, foi necessária preocupação redobrada na proteção das identidades das protagonistas, seja pelo constrangimento que a situação de violência provoca, seja porque, caso suas identidades sejam expostas, podem sofrer retaliações por parte dos companheiros que as violenta(ra)m. Por isso enfatizei no tópico anterior que estou usando a história das *Icamiabas* com vistas a proteger as identidades das interlocutoras.

Além disso, as histórias de dor, sofrimento e também superação que escutei não são ditas a qualquer pessoa e em qualquer lugar ou ocasião. As informações que colhi nos diálogos só foram obtidas porque se instaurou uma relação de confiança com as protagonistas. Tanto que com algumas delas pude conversar diversas vezes, o que foi positivo por trazer mais elementos à análise. Mas não foi fácil, algumas mulheres falaram somente de situações genéricas e não de si, algumas foram lacônicas, justamente porque a violência é um assunto que, quando colocado em pauta, gera ruído.

Quando se realiza trabalho sobre mulheres em situação de violência não há como abordar a(s) interlocutora(s) com roteiro e gravador em mãos e dizer: “mãos ao alto, isso é uma entrevista”, para usar as palavras de Gonçalves da Silva (2006). Como afirmei alhures, as entrevistas foram não-estruturadas e aconteceram quase que como conversas. Quanto ao gravador, é preciso dizer que na maioria das vezes ele esteve desligado. Quando consegui que as protagonistas estivessem mais confiantes, pude gravar as conversas, mas, mesmo nessas ocasiões, outros fatos eram narrados quando eu desligava o aparelho. Porém, muitas histórias surgiam quando estávamos em conversas informais em que somente mulheres estavam presentes e, embora o tema seja considerado delicado, acredito que o fato de eu ser mulher

gerava alguma confiança por parte das protagonistas, fazendo com que narrassem suas histórias de vida e certos episódios sem muita contenção.

Outra peculiaridade em relação ao tema do trabalho é que nas conversas, quer tenham sido gravadas (e posteriormente transcritas), quer não, há muito dito no não dito. Percebi, aos poucos, que a entonação com que as protagonistas contaram as histórias, sua postura corporal, gestos, seus tons de voz também revelaram o que nem sempre elas conseguiram verbalizar clara e ordenadamente.

Como disse acima, a ideia que as interlocutoras fizeram de mim foram influenciadas, principalmente, pelo modo com que fui apresentada em momentos de reunião entre os grupos e outros pesquisadores. As interpelações envolvendo o fato de eu ter formação em direito, descritas acima, confirmam isso. Porém, a maneira como as *Icamiabas* me enxergaram a partir da minha aparência, nesse caso, principalmente as indígenas, é algo que merece ser considerado. Na primeira vez que fui à aldeia um senhor comentou que eu “parecia uma Juruna”, além do que em diversas ocasiões as mulheres comentavam que eu “parecia uma indígena”; houve quem dissesse também “ela parece mais índia que a gente.” Especialmente essa última fala revela que os essencialismos que envolvem a ideia do que é “ser indígena” é algo com o qual as protagonistas têm de lidar constantemente. Aprofundarei essa discussão nos próximos tópicos.

Não há como ser categórica em dizer que isso tenha sido determinante na aproximação com as indígenas, até porque há outros elementos (formação educacional, geração, classe social, entre outros) que me diferenciam das interlocutoras. No entanto, esse dado, afóra os já discutidos, talvez seja interessante para refletir sobre as interações em campo.

Até aqui abordei como ocorreu minha incursão em campo e como foram realizadas as entrevistas, mas – propositalmente – não tezi maiores comentários sobre a violência em si. A própria definição do objeto, objetivos e da pergunta de partida da pesquisa indicam que a violência da qual estou tratando é específica: trata-se daquela que tem atingido mulheres, nesse caso, indígenas e quilombolas, geralmente em suas relações mais íntimas, conjugais e/ou familiares. Contudo, é preciso delimitar de que maneira tratei a violência e como preferi nomeá-la nesse caso, pois os termos escolhidos para se referir aos fenômenos engendram significados e influenciam na análise das situações.

### **Feminismos e violências como chaves para compreensão de *icamiabas***

Considero importante dizer, antes de qualquer coisa, a maneira como me reportava à violência quando conversava com as interlocutoras: perguntava genericamente sobre conflitos,

brigas, desentendimentos, para não nomear, *a priori* como violência, aquilo que elas poderiam não considerar como situação ou episódio de violência. Porém, a minha incursão em campo como alguém da área jurídica provocou questionamentos sobre a aplicação da LMP e as formas de ação possíveis às mulheres perante o judiciário e o sistema estatal de justiça como um todo, conforme descrevi no tópico anterior.

Nesse ponto, é interessante notar que em outras pesquisas envolvendo mulheres em situação de violência, autoras como Lilia Schraiber *et al* (2005), que trata de violência contra a mulher e saúde e Gregori (1992), que fez estudo sobre o atendimento às mulheres em situação de violência oferecido no SOS – Mulher<sup>22</sup> de São Paulo na década de 1980, afirmam que muitas entrevistadas têm dificuldade de reconhecer como violência as situações pelas quais passam no cotidiano. Isso também ocorreu com as *Icamiabas* com quem interagi, pois muitas vezes os relatos eram de dor e sofrimento, mas a palavra violência não era utilizada para descrevê-los. Assim, foi preciso ter cuidado com termo utilizado para abordar a violência, pois é preciso compreender o que as indígenas e quilombolas entendem por violência e como a vivenciam.

No Brasil, e também nos demais países latino-americanos, como destaca Sanchez *et al* (2011), nos últimos quarenta anos, houve intensa mobilização e estudos em relação ao tema da violência contra as mulheres. O reconhecimento do fenômeno como um problema que merece atenção e – acima de tudo – resolução; bem como a desnaturalização da violência sofrida pelas mulheres nas suas relações interpessoais está ligado à militância feminista articulada à atuação institucional junto aos poderes públicos (executivo legislativo e judiciário) no país. O ponto de culminância dessas ações dos movimentos feministas no Brasil pode ser considerado a promulgação da Lei n.º 11.340/06, popularmente conhecida como *Lei Maria da Penha*, que, formulada em parceria com Organizações Não Governamentais (ONGs) e movimentos feministas, e, conectada aos preceitos internacionais de Direitos Humanos, determina o que é *violência doméstica e familiar contra a mulher*, oferecendo diretrizes para sua prevenção, punição aos que perpetram a violência e proteção às vítimas. Dessa forma, não há como falar sobre o assunto sem abordar brevemente a trajetória de militância e estudos sobre o tema no país, cabendo aqui algumas digressões.

Em primeiro lugar, assinalo que a noção de violência contra a mulher, os estudos sobre mulheres em situação de violência, as leis específicas sobre o assunto no país e em outras nações, assim como as políticas públicas de enfrentamento são todos legados de movimentos e

---

<sup>22</sup> SOS-Mulher foram centros de atendimento às mulheres vítimas de violência, criados e geridos por organizações feministas na década de 1980. Ao longo do tópico teço maiores considerações sob tais instituições e seu papel no enfrentamento à violência por que passam as mulheres.

estudos feministas. Refiro-me a movimentos e estudos, ambos no plural, em alusão às diversas acepções sobre feminismo, indicando que há grande discordância entre posições que são, no cômputo geral, reunidas em torno da mesma denominação. Para os filósofos Japiassú e Marcondes (2008), feminismo seria o conjunto de doutrinas e movimentos sociais que têm por objetivo fundamental a defesa da igualdade de direitos entre o homem e a mulher, visando a igualdade civil, política, econômica e profissional da mulher. Semelhante aos autores, porém com aceção mais ampla, Ana de Miguel (1995) compreende por feminismo todos os momentos históricos em que as mulheres articularam, tanto na teoria quanto na prática, um conjunto coerente de reivindicações e se organizaram para alcançá-las. Ao analisar o tema, essa última autora o divide em três grandes blocos: (1) feminismo pré-moderno, (2) feminismo moderno e (3) feminismo contemporâneo.

Baseada em parâmetros ocidentais, a autora entende como pré-moderno o feminismo que se baseava em movimentações dispersas das mais diversas ordens – movimentos artístico-literários, publicação de livros, realização de estudos, reuniões, entre outras coisas, – que reivindicavam condições sociais mais justas às mulheres, no período clássico até as revoluções burguesas, principalmente a francesa de 1789. Ana de Miguel destaca também que:

“[c]on tan ilustres precedentes, la historia occidental fue tejiendo minuciosamente – desde la religión, la ley y la ciencia – el discurso y la práctica que afirmaba la inferioridad de la Mujer respecto al varón. Discurso que parecía dividir em dos la especie humana: dos cuerpos, dos razones, dos Morales, dos leyes.

.....  
 El Renacimiento trajo consigo un nuevo paradigma humano el de autonomía, pero no se extendió a las mujeres. El solapamiento de lo humano con los varones permite la apariencia de universalidad de ideal de hombre renascentista.”(1995: 218)

Assim, os questionamentos ao discurso (dominante) que indicava a inferioridade das mulheres em relação aos homens são compreendidos por Ana de Miguel (1995) como manifestações feministas. O excerto acima destaca que a ideia de humanidade e autonomia advinda com o período renascentista, no sentido de que todos são seres humanos e livres, preconizava tais atributos aos homens e não às mulheres. De tais formulações veio, anos mais tarde, no século XVII, a ideia de igualdade, que influenciou as revoluções e burguesas e também o que a autora denominou como feminismo moderno.

De acordo com a autora, o feminismo moderno possui como marco a Revolução Francesa. Considerada paradigmática por declarar que todos os cidadãos nascem livres e iguais, possuindo os mesmos direitos e deveres perante o Estado, tal processo político impeliu as mulheres a reivindicar também tais preceitos revolucionários de caráter universal, mas que em

realidade somente eram exercidos pelos homens. No período revolucionário, as mulheres se articularam reivindicando igualdade sexual e, portanto, que os direitos declarados aos homens lhes fossem estendidos. A *Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã*, de 1791, escrita por Olympe de Gouges e a *Vindicação dos Direitos da Mulher*, de 1792, escrita pela inglesa Mary Wollstonecraft, são documentos importantes dessa época. Tais movimentações em prol da conquista da cidadania feminina não lograram sucesso, pois as ativistas foram perseguidas, presas e mortas pelos governos então instaurados pós-revoluções burguesas, porque se dizia que suas pautas políticas contrariavam as leis da natureza, quais sejam, as que determinavam que seu destino era assumir o papel de esposas e mães e não de “homens de Estado.”

Embora o período acima descrito tenha sido marcado pela derrota das mulheres em suas pretensões de cidadania, foi o princípio das reivindicações por igualdade em relação aos homens, por meio de uma interpretação mais aprofundada da premissa iluminista de que todos os homens nascem livres e iguais.

Porém, foi somente no século XIX que o feminismo, em meio a outros movimentos emancipatórios, tomou caráter mundial, com identidade autônoma teórica e organizativa, além de se apresentar em diversas vertentes: sufragista, socialista, marxista e anarquista. No bojo da consolidação das democracias liberais, da revolução industrial e da expansão capitalista, havia uma série de demandas que envolviam desde os direitos civis e políticos das mulheres, como direito a educação, participação política – onde a luta pelo direito ao voto ganhou destaque –, reivindicados principalmente pelas sufragistas, até pautas relativas à incorporação das mulheres na esfera da produção, sua independência econômica e a crítica à dupla jornada executada pelas trabalhadoras, questões suscitadas principalmente pelas feministas marxistas. As demandas dessa época foram relativamente atendidas nos países centrais, principalmente por meio de constituições e leis que preconizaram a igualdade entre homens e mulheres. (MIGUEL, 1995)

Após tal período, autores como Ana de Miguel (1995) identificam certo arrefecimento do feminismo, que, no entanto, é rompido pela deflagração do que a autora denominou como feminismo contemporâneo, mas que comumente é chamado de segunda onda do feminismo ou feminismo de segunda onda, conforme Costa (2006) e Pedro (2012). Trata-se das movimentações feministas das décadas de 1960 e 1970, travadas em meio ao surgimento da chamada “nova esquerda”, que incluiu lutas antirracistas, anti-imperialistas, ambientalistas e pacifistas, principalmente na Europa e nos Estados Unidos. A peculiaridade fundamental deste período em relação à chamada “primeira onda” do feminismo, de finais do século XIX até as primeiras décadas do século XX, é que este momento foi marcado pela busca de explicações teóricas em relação à especificidade da condição da mulher na sociedade. (MIGUEL, 1995)

Da mesma forma que ocorreu no início do século XX, na época também havia diversos segmentos feministas. O feminismo liberal explicava a situação das mulheres em termos de desigualdade (e não de opressão e exploração) e considerava a participação das mulheres na esfera pública, com o ingresso no mercado de trabalho e a ocupação de cargos políticos, como as principais questões a serem postuladas. O chamado feminismo socialista, por sua vez, procurava aliar aportes marxistas e feministas (utilizando o arcabouço teórico que estava sendo desenvolvido pelas intelectuais /militantes) e focar nas experiências das mulheres das classes trabalhadoras. No período também surge o feminismo da diferença, que se apresentou de diversas maneiras, a depender do país, mas em linhas gerais defendia a diferença sexual, a criação de uma contracultura feminina e a exaltação da natureza, pois se acreditava que as mulheres teriam ligação especial e privilegiada com ela. (MIGUEL, 1995)

No entanto, as fronteiras entre tais tipos de feminismo não estavam muito bem delimitadas, de modo que o próprio termo feminismo estava em disputa na cena política da época, principalmente devido ao surgimento do que foi denominado feminismo radical. Segundo Ana de Miguel (1995), este teria surgido em meio à participação das mulheres nos demais movimentos políticos da época, que começaram a notar que suas pautas em torno da igualdade entre homens e mulheres e em torno de sua experiência enquanto mulheres na sociedade eram concebidas como menos prioritárias em relação a outros temas. Nas organizações socialistas (partidos políticos, sindicatos), por exemplo, costumava-se afirmar que a situação de exploração e opressão das mulheres decorria do sistema econômico capitalista e que, portanto, todos tinham um inimigo comum contra o qual lutar. Porém, as mulheres começaram a perceber a forma diferente – e desigual, no sentido de não ter os mesmos privilégios de que gozavam os homens – com que eram tratadas, momento em que passaram a refletir que tal disparidade de poder entre os sexos não provinha (somente) das mazelas do capitalismo, mas decorria de um sistema específico de dominação e opressão das mulheres.

Dessa forma, começaram a organizar movimentos autônomos, formados somente por mulheres e com características organizativas mais horizontais. A ideia era criar uma espécie de irmandade, em que pudessem compartilhar suas experiências e a partir daí formular suas diretrizes organizativas e propostas políticas. Nessa esteira, formaram grupos de autoconsciência, que funcionavam como reuniões de estudo e compartilhamento de experiências relacionadas ao “ser mulher.” Tais grupos não foram isentos de críticas, feitas no interior dos próprios movimentos, que começaram a propor ações diretas, a fim de levar a questão feminista a público. Para tanto, realizaram marchas e manifestações em torno da livre disposição do corpo, momento em que queimaram sutiãs e outros elementos considerados

simbólicos da opressão feminina; fizeram atos em prol do direito ao aborto e denunciaram também a violência sofrida pelas mulheres nas relações interpessoais. Dentro das ações também se destacaram a criação de centros de ajuda e atendimento a mulheres vitimadas pela violência. Todas essas ações, tanto os grupos de autoconsciência quanto os diversos ativismos, conferiram sentido à máxima feminista “o pessoal é político!” porque colocaram em evidência as relações de poder e dominação que se manifestavam na esfera privada e da intimidade. (MIGUEL, 1995; SANCHEZ *et al*, 2011)

Influenciadas pela obra *O segundo sexo* da filósofa francesa Simone de Beauvoir, de 1949, em que a autora fez a famosa afirmação de que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, e também por publicações como *Política Sexual* de Kate Millet e *A dialética da sexualidade*, de Sulamith Firestone, ambos de 1970, as feministas radicais da segunda onda dedicaram-se a compreender e explicar o sistema de poder específico que destina às mulheres uma posição subordinada aos homens nas sociedades. Para tanto, criaram vocabulário conceitual próprio. Termos como patriarcado, gênero e casta sexual surgiram como meios de explicar a condição de subordinação das mulheres e o seguinte trecho ajuda a compreender um pouco seus significados:

“[e]l patriarcado se define como um sistema de dominación sexual que se concibe, además, como el sistema básico de dominación sobre el que se levantan el resto de las dominaciones, como la de classe y raza. El género expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual alude a la comum experiencia de opresión vivida por todas las mujeres.” (1995:242)

Principalmente os dois primeiros termos, patriarcado e gênero, foram de extrema relevância para o desenvolvimento de teorias feministas de fôlego desde essa época até hoje. Tais conceitos vêm ganhando releituras e influenciando as ciências humanas como um todo, mesmo em estudos que não se autoproclamam como feministas.

Em acréscimo à explicação do excerto acima transcrito, o patriarcado pode ser compreendido por meio de Puleo (1995), para quem ele consiste num sistema de dominação e exploração masculina sobre as mulheres. O termo começa a ser utilizado no século XIX e se estabelece como vocabulário conceitual da teoria feminista nos anos setenta do século XX. Pode se apresentar como patriarcado de coerção, quando há ditames legais e/ou religiosos que determinam posições subordinadas às mulheres ou como patriarcado de consentimento, quando não há normas expressas, como alhures, porém persistem e se reproduzem socialmente normas opressoras sobre as mulheres sob uma falsa aparência de igualdade e liberdade, estas geralmente veiculadas pelos grandes meios de comunicação.



Por sua vez, gênero pode ser entendido como a dimensão cultural (e mutável) da feminilidade e da masculinidade. Explico melhor: autoras feministas, principalmente Rubin (1975), teorizaram sobre o que ficou conhecido como sistema sexo/gênero, no qual o sexo seria a marca biológica da diferença sexual (no caso, machos e fêmeas) e o gênero seria as maneiras pelas quais as mulheres são culturalmente constituídas como seres subordinados em suas relações com os homens e também a forma socialmente erigida que garante aos homens poder sobre as mulheres. Por meio do conceito de gênero, portanto, formulou-se a tese de que as atribuições antes consideradas naturais às mulheres (e também aos homens) são socialmente construídas, sendo, por isso, passíveis de transformação, de preferência em direção a construções mais igualitárias do masculino e feminino.

Com o avanço nos estudos feministas, a noção de patriarcado recebeu muitas críticas, sendo inclusive abandonada por alguns autores, enquanto que os estudos de gênero ganharam amplo desenvolvimento e notoriedade. Eles, por sua vez, receberam críticas, principalmente à divisão entre sexo, como um dado da natureza e gênero, como uma construção cultural. Tais análises indicam que a divisão sexo/gênero é eminentemente ocidental, não podendo ser transportada para realidades baseadas em outros paradigmas; além do que não é apta à compressão da diversidade. No terceiro capítulo teço maiores considerações sobre as críticas ao patriarcado, os estudos de gênero na contemporaneidade (incluindo as críticas) e a relações destes dois termos com a violência e as *Icamiabas*.

Diante do que expus brevemente, é possível perceber a mudança que a segunda onda do feminismo provocou no campo político, ideológico e teórico. Talvez por isso Fougeyrollas-Schwebel (2009) considere que o feminismo como movimento coletivo de mulheres somente se manifesta como tal na segunda metade do século XX, partindo do reconhecimento das mulheres como específica e sistematicamente oprimidas, proclamando que as relações entre homens e mulheres não estão inscritas na natureza. O feminismo deflagrado a partir dos anos 1960/70 difere daquele da primeira onda justamente por questionar que a divisão sexual dos papéis de gênero seja determinada pela natureza. Muitas vezes, conforme argumenta Costa (2006), as feministas da chamada “primeira onda” recorriam a estereótipos das virtudes domésticas e maternas para justificar suas demandas, pois não intentavam compreender o “cerne” da opressão, exploração ou desigualdade<sup>23</sup> das mulheres, como as radicais.

---

<sup>23</sup> Cada vertente feminista prefere um termo. Geralmente as feministas liberais explicam a situação das mulheres em termos de desigualdade, as marxistas costumavam utilizar exploração e as radicais, opressão. No entanto, tais termos muitas vezes são usados como sinônimos. Ver Miguel (1995), Costa (2006) e Pedro (2006).

É crucial ter em conta de que os feminismos aos quais me reporteí nessas linhas dizem de contextos e lugares específicos, particularmente a Europa e os Estados Unidos. A deflagração do feminismo, bem como da segunda onda, e todas as mudanças que ela imprimiu na prática e na teoria, influenciaram sobremaneira outros países, como é o caso do Brasil, principalmente devido ao contexto geopolítico, em que o país figurava como membro do chamado “terceiro mundo”, enquanto que o continente europeu juntamente aos E.U.A. eram países centrais.

Conforme mencionei acima, data deste período a discussão em torno da violência específica que atinge as mulheres, de modo que durante a segunda onda a denúncia da violência que as mulheres sofriam nas relações mais íntimas (geralmente provocada por homens com quais tinham relação afetiva ou familiar) tornou-se um dos principais motes dos movimentos e o feminismo de segunda onda que surgiu no país também se preocupou com este tipo de violência. Assim, embora tenha havido influência dos países centrais, a segunda onda no Brasil, bem como a luta contra a violência às mulheres têm peculiaridades, fruto dos contextos políticos específicos que o país enfrentou.

Antes de me reportar a este período, convém destacar algo também frisado por Costa (2006): desde as primeiras décadas do século XX existiam organizações feministas socialistas, anarquistas e liberais em países da América Latina, inclusive no Brasil. Ao mesmo tempo em que houve grande mobilização em torno do direito ao voto por parte de feministas sufragistas e de classes mais altas – nesse ponto, destacou-se a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, criada em 1922 e liderada por Bertha Lutz – a organização das mulheres em torno do feminismo foi também bastante influenciada pelas mobilizações populares, que por sua vez sofreram influência do anarquismo e do socialismo internacionais. A União Feminina, surgida em 1935 e o Comitê de Mulheres pela Anistia, de 1945, ambos ligados ao Partido Comunista do Brasil (PCB), constituem exemplos disso.

Como destaca Costa (2006), o feminismo de segunda onda surgiu como consequência do processo de modernização do país, ampliação do sistema educacional, maior incorporação das mulheres no mercado de trabalho; também num contexto de entrada da pílula anticoncepcional no mercado, como lembrou Pedro (2012). De maneira semelhante às feministas europeias e norte-americanas, durante a década de 1970 no Brasil, mulheres de camadas altas e médias, reuniram-se em grupos de reflexão ou autoconsciência em que estudavam teorias feministas e ao mesmo tempo partilhavam experiências. Também formaram grupos de reflexão e ação, por meio dos quais publicizaram demandas relativas à sexualidade e à violência. Nesta época, surgiram os centros de atendimento às mulheres vítimas de violência,

criados e mantidos por organizações feministas, destacando-se o SOS-Corpo, criado em Recife, em 1978 e o SOS-Mulher, em São Paulo, 1980. (BANDEIRA, 2009) Pedro (2012) enfatiza também que alguns desses grupos publicaram periódicos, responsáveis por difundir as ideias feministas; ganhando destaque o Brasil Mulher (1975-80), o Nós Mulheres (1976-78) e o Mulherio (1980-87).

Segundo Pedro (2012) e Costa (2006) o feminismo de segunda onda que se desenvolveu no Brasil teve como marca a conciliação entre as lutas específicas das mulheres e as demandas por redemocratização, uma vez que o país vivia sob a ditadura militar desde o golpe de 1964. Dessa forma, muitas feministas brasileiras se articulavam sob uma dupla militância, pois além dos grupos específicos, eram ativistas de partidos políticos e demais organizações de esquerda. Isso fez com que a questão da classe social se incorporasse ao feminismo brasileiro, tendo relevância as reivindicações em prol da igualdade salarial, participação das mulheres nos sindicatos, saúde e segurança das mulheres no trabalho e os direitos das empregadas domésticas.

É possível afirmar que os esforços em conferir visibilidade ao problema da violência contra a mulher bem como as ações de atendimento às vítimas desse tipo específico de violência e os estudos e proposição de mecanismos de diminuição das ocorrências do fenômeno, deram a tônica das ações do movimento feminista no país desde a década de 1970, estendendo-se aos anos seguintes. Campanhas como “quem ama não mata”, “o silêncio é cúmplice da violência” foram organizadas por grupos feministas, ou mesmo pelos SOS, nas diversas capitais, questionando principalmente a tese da “legítima defesa da honra”, usada para inocentar homens que assassinavam mulheres com quem mantinham ou mantiveram relações matrimoniais ou íntimas. Nesse contexto, importava conferir publicidade aos casos, denunciando que a morte de tais mulheres não eram acontecimentos isolados, mas tinham a ver com a situação de subordinação na qual as mulheres estavam inseridas, que, legitimada socialmente, naturalizava a violência que sofriam.

Outro ponto relevante do feminismo brasileiro foi o impacto do ano de 1975, pois a Organização das Nações Unidas (ONU) declarou este como o Ano Internacional da Mulher. Dessa forma, na esteira dos debates em torno da situação da mulher no Brasil e, buscando organizá-las para participar da I Conferência Mundial sobre a Mulher, no México, que ocorreria também em 1975, houve uma reunião na sede da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), em São Paulo, que, segundo muitas militantes e intelectuais, teria marcado o surgimento da segunda onda do feminismo no Brasil. (PEDRO, 2006; COSTA, 2006). Da Conferência ocorrida no México resultou o Plano de Ação do México e a aprovação, pela ONU, da década de 1975-

1985, como a década da mulher. Neste período, Costa (2006) também destaca a realização de Encontros Feministas Latino-Americanos e do Caribe, a partir de 1981.

Minha intenção em listar esses encontros, conferências e reuniões não é traçar uma história linear das articulações políticas, mas mostrar a importância que tais encontros internacionais, ocorridos a partir da ação da ONU, tiveram para a organização feminista brasileira. Conforme argumenta Pedro (2012; 2006), as reuniões respaldadas pelas Nações Unidas favoreceram o feminismo brasileiro que, em meio à ditadura, encontrava dificuldades de expressão e organização, seja pela repressão, seja pela priorização de lutas em prol da redemocratização.

A relativa abertura política levada a cabo no início dos anos 1980, assim como as articulações em torno da assembleia constituinte favoreceram as demandas feministas em relação à violência. É Costa (2006) quem destaca que a abertura política e a eleição do PMDB para o governo de São Paulo favoreceram a criação do primeiro mecanismo de Estado responsável pela implementação de políticas para as mulheres, qual seja, o Conselho Estadual da Condição Feminina, em 1983. Isso favoreceu a criação, dois anos mais tarde, do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), que articulou a criação das Delegacias Especiais de Atendimento à Mulher (DEAMs), sendo a primeira DEAM criada no estado de São Paulo, em 1985.

Desde então, as ativistas consideraram que era preciso intervir<sup>24</sup> nos poderes executivo, legislativo e judiciário (especialmente nos dois primeiros) para a revogação de leis discriminatórias às mulheres, criação de legislações e formulação de políticas públicas específicas, principalmente em relação à violência. A promulgação da *Lei Maria da Penha*, conforme destaquei no início do tópico, se constituiu em uma espécie de culminância na luta das mulheres por uma vida sem violência.

Nos estudos envolvendo mulheres e violência, há uma série de expressões utilizadas para analisar e descrever o que ocorre com elas: violência contra a mulher, violência conjugal, familiar, violência doméstica e violência de gênero. Não há precisão terminológica em relação aos termos e muitas vezes são usados como sinônimos, como destacam Santos e Izumino (2005) e Debert e Gregori (2008). No entanto, considero importante reter, neste ponto, que a expressão *violência contra a mulher* é fruto da militância feminista, que tentou conferir visibilidade ao

---

<sup>24</sup> Denomina-se *advocacy* a intervenção junto aos poderes constituídos, especialmente o legislativo, a fim de influenciar na elaboração de projetos de lei e políticas públicas. Muitas organizações não governamentais autoproclamadas feministas realizam esse tipo de ação, o que Basterd (2011) denominou como *advocacy* feminista. A promulgação da Lei n.º 11.340/06, segundo a autora, é um exemplo bem-sucedido deste tipo de atuação.

fenômeno, alegando que as violências (agressões verbais e/ou morais, físicas, estupro, assédios) com as quais as mulheres sofrem não são eventos casuais e privados, cometidos por indivíduos patológicos, mas um problema de interesse público e que ocorre devido a contextos de discriminação e subordinação das mulheres, naturalizados socialmente. (SANCHEZ *et al*, 2011) Nas palavras de Gregori, "... esse movimento [feminista da segunda onda] tornou pública uma interpretação sobre conflitos e violência na relação entre homens e mulheres como resultante de uma estrutura de dominação." (2004:250)

Franchetto *et al* (1984) destaca que a expressão em comento ganhou popularidade, saindo do âmbito acadêmico e militante e ingressando também nos meios de comunicação de massa. Porém, com um sentido de descrição pragmática do fenômeno, isto é, para indicar violências em que as vítimas são as mulheres, sem utilizar o termo *violência contra a mulher* como categoria advinda de uma leitura crítica das relações entre os sexos.

Mas, se o termo possibilitou certa reinterpretação das relações entre os sexos e pôs em evidência relações de poder e dominação/subordinação outrora encobertas, não ficou isento de críticas. Franchetto *et al* (1984) e Gregori (2004) expõem que a expressão acaba criando representações estanques e polarizadas das relações entre homens e mulheres. A mulher é descrita sempre como vítima e o homem sempre como o agressor, como se a posição de vítima (e de agressor) estivesse condicionada ao sexo. Traça-se o perfil feminino como vitimado e passivo, numa leitura que não reconhece a agência feminina, isto é, suas ações de resistência, nem tampouco abre espaço para a análise de contextos em que a mulher é agressora, ou em que ambos competem para a ocorrência de situações violentas.

Estas críticas produziram outras maneiras de nomear e, por conseguinte, compreender, esse tipo de violência. Se, por um lado, *violência contra a mulher*, conseguiu conferir certa visibilidade às mulheres vítimas de violência, também pôde sugerir que seu destino é serem vítimas e terem comportamento passivo, conforme expus acima. Diante de tais críticas, muitos autores/militantes começaram a utilizar o termo *mulheres em situação de violência*. O deslocamento discursivo aparentemente simples foi feito no sentido de reconhecer a agência feminina, afora indicar que a violência é transitória e não um destino que certas mulheres devem suportar, supostamente inerente à condição feminina. (CAMPOS, 2011)

Há também outra observação importante sobre o termo e os significados por ele engendrados, que deve ser levada em consideração principalmente no que concerne às indígenas e quilombolas:

“[o] discurso feminista estrutura-se a partir da recusa da naturalidade dos atributos femininos e da viabilidade de uma mudança histórica das relações entre os sexos. Ora, mesmo afirmando a matriz social dos sexos, o feminismo não enfatiza a pluralidade que daí advém. Ao contrário, privilegia uma natureza comum, se bem que agora social, da posição da mulher na sociedade. Assim, a ideia ‘violência contra a mulher’ supõe a existência de uma mulher, ancora-se no pressuposto de uma unidade feminina.” (Franchetto *et al*, 1984: 11-12)

Dessa forma, a expressão sugere que existam realidades semelhantes vividas por todas as mulheres, indicando que há certa homogeneidade entre elas. No primeiro tópico deste capítulo, *Indígenas e quilombolas Icamiabas*, expus, com base nas ideias de Mohanty (2008), os equívocos de feministas ocidentais que, crendo na suposta unidade feminina, escamoteiam as realidades e anseios de mulheres que vivem em contextos diversos. A observação que fiz é válida para refletir sobre os significados de *violência contra a mulher* e de como essa nomenclatura e a falta de reflexão sobre ela pode: colocar em evidência algumas situações e deixar de atentar para outras ou, de outro modo, levar à ideia de que a maneira como a violência ocorre é semelhante, tem um “script”, independente dos contextos e das ações dos agentes envolvidos.

Assim, utilizo o termo *mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência* porque concordo com a mudança de enfoque que a inversão traz, possibilitando compreender que a violência não é um destino que as *Icamiabas* devam cumprir, mas situações que ocorrem e são enfrentadas e resolvidas (ou não) por elas das mais diversas maneiras. Ao mesmo tempo, faço a ressalva de que “mulheres” enquanto grupo existe sempre sob rasura, isto é, a partir de contextos em que elas se articulam em torno de certas demandas e/ou práticas e não porque isso seja determinado pela natureza feminina inscrita nos órgãos sexuais, antes mesmo da análise e vivência em determinado contexto histórico e político. (MOHANTY, 2008; BUTLER, 2003; HARAWAY, 2000)

A militância feminista de caráter mais institucional, que se desenvolveu no país após as movimentações da segunda onda obteve conquistas importantes no que concerne à implantação de políticas públicas e leis relativas às mulheres em situação de violência. Esta atuação não se limitou ao âmbito nacional e tem a ver com a militância em prol dos direitos humanos das mulheres em sede global, na ONU, e regional, na Organização dos Estados Americanos (OEA). Tais conquistas tiveram como referência as noções presentes no termo *violência contra a mulher*, acima descritas. No entanto, novos termos e significados foram criados, sendo a *Lei Maria da Penha* e a definição de *violência doméstica e familiar contra a mulher* que ela trouxe

o cerne da mudança de enfoque com relação às mulheres em situação de violência por parte do Estado brasileiro.

### ***Icamiabas em situação de violência, direitos humanos e Lei Maria da Penha***

Afirmo anteriormente que no decorrer dos anos a militância feminista brasileira considerou importante intervir nos poderes constituídos em busca de avanços em relação ao direito das mulheres à vida sem violência. Nesse sentido, o período de abertura política pós-ditadura militar e a elaboração de uma nova constituição, a Constituição Federal de 1988 (CF/88), possibilitou conquistas.

O recém-criado, à época, Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) articulou a campanha *Mulher e Constituinte*, cujo principal lema era “Constituinte pra valer tem que ter direitos da mulher, senão fica pela metade.” A campanha conseguiu mobilizar mulheres de diversos setores da sociedade, que escreveram a “Carta das Mulheres aos Constituintes”, contendo várias propostas de emendas para serem incluídas no texto constitucional, então em elaboração. Em diversos estados da federação foram recolhidas assinaturas em apoio às propostas femininas, a fim de que elas fossem aprovadas pelos constituintes, o que ficou conhecido como “lobby do batom.” Como resultado disso, mais de 80% (oitenta por cento) das propostas das mulheres foi incorporada à Lei Maior do país. (BRAZÃO & OLIVEIRA, 2010) Entre elas, considero importante destacar o artigo 5º, inciso I que diz “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações” e o artigo 226, parágrafo 8º, cujo texto determina “[o] Estado assegurará a assistência à família na pessoa de cada um dos que a integram, criando mecanismos para coibir a violência no âmbito de suas relações”, ambos da CF/88.

Tais mudanças constitucionais contribuíram para as demais alterações no plano das leis infraconstitucionais, em direção à garantia da plena cidadania feminina no país. Entre elas está a revogação do Código Civil de 1916, que continha muitos dispositivos considerados discriminatórios às mulheres.

Porém, a criação de legislação específica às mulheres em situação de violência no Brasil faz parte de um processo em que direito interno e direito internacional dos direitos humanos, especialmente direitos humanos das mulheres, se articularam mutuamente. De acordo com Piovesan e Pimentel (2011), o balanço das últimas três décadas mostra que o movimento internacional de proteção dos direitos humanos das mulheres focou-se em três principais questões: discriminação contra as mulheres, direitos sexuais e reprodutivos e violência contra a mulher. No que tange à última questão, descreverei os efeitos dessa articulação no país de forma concisa a seguir.

Volto ao ano de 1975, declarado pelas Nações Unidas como Ano Internacional da Mulher e momento da realização da I Conferência Mundial sobre a Mulher, no México, que originou o Plano de Ação do México e aprovou a década de 1975-1985 como a Década da Mulher. Desta conferência, seguiram-se a II, III e IV Conferências Mundiais da Mulher, realizadas em 1980 (Copenhague), 1985 (Nairóbi) e 1995 (Pequim), respectivamente. Elas possibilitaram diálogo e troca de experiências entre Estados e organizações de mulheres de diversas partes do mundo, de modo que em 1979, a Assembleia Geral da ONU, tendo em conta as recomendações presentes no Plano de Ação do México e a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH)<sup>25</sup> de 1948, aprovou a *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – CEDAW*. Esse tratado estabeleceu diretrizes aos Estados signatários determinando o fim da discriminação às mulheres na família, no mercado de trabalho, na educação.

Em que pese ter sido um dos tratados que obteve expressiva adesão dos Estados (um total de 186), perdendo somente para a *Convenção sobre os Direitos da Criança* (adotada por 193 Estados), foi a Convenção que mais obteve reservas por parte dos países signatários (entre os que aderiram, 88 o fizeram com reservas). O quesito que determinava a igualdade entre homens e mulheres na família está entre os que mais obtiveram ressalvas, inclusive do Brasil. (PIOVESAN & PIMENTEL, 2011)

A Convenção passou a vigor no país por meio do Decreto n.º 89.460, de 20 de março de 1984, com reservas aos artigos 15, parágrafo 4º, artigo 16, parágrafo 1º, alíneas a, c, g e h.<sup>26</sup> Tais reservas somente foram retiradas quando da promulgação do Decreto n.º 4.316 de 30 de julho de 2002, momento em que o país aderiu ao inteiro teor da Convenção.

Quando as Nações Unidas instituem um tratado de direitos humanos, os Estados-partes que aderem ao documento começam a ser monitorados quanto à sua aplicação no âmbito interno. Isso é feito pelo Comitê, nesse caso, o Comitê para a Eliminação de todas as formas de

---

<sup>25</sup> O preâmbulo da *Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra Mulher – CEDAW*, diz o seguinte: “[c]onsiderando que a Declaração Universal dos Direitos Humanos reafirma o princípio da não discriminação e proclama que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos e que toda pessoa pode invocar todos os direitos e liberdades proclamados nessa Declaração, sem distinção alguma, inclusive de sexo [...]”

<sup>26</sup> Os enunciados dos artigos da Convenção que sofreram reservas por parte do Brasil em 1984 são os seguintes. Artigo 15, parágrafo 4º: “[o]s Estados-Partes concederão ao homem e à mulher os mesmos direitos no que respeita à legislação relativa ao direito das pessoas à liberdade de movimento e à liberdade de escolha de residência e domicílio.” Artigo 15, parágrafo 1º, alíneas a, c, g e h: “[o]s Estados-Partes adotarão todas as medidas adequadas para eliminar a discriminação contra a mulher em todos os assuntos relativos ao casamento e às relações familiares e, em particular, com base na igualdade entre homens e mulheres, assegurarão: a) o mesmo direito de contrair matrimônio; c) os mesmos direitos e responsabilidades durante o casamento e por ocasião da sua dissolução; g) os mesmos direitos pessoais como marido e mulher, inclusive o direito de escolher sobrenome, profissão e ocupação.”



Discriminação contra as Mulheres (adiante, Comitê CEDAW ou Comitê), que elabora relatórios periódicos acerca da aplicação da referida Convenção nos Estados signatários. Da mesma forma, tais Estados-partes devem também enviar-lhes relatórios de tempos em tempos indicando as medidas que estão sendo executadas para a correta e total implementação do tratado em território nacional<sup>27</sup>.

A Convenção não aborda diretamente a questão da violência contra as mulheres, porém, as reuniões e articulações do Comitê CEDAW não estiveram alheias ao assunto, de modo que em 1989 o Comitê publicou a Resolução n.º 12, indicando que os Estados-partes da Convenção deveriam agir para proteger mulheres contra a violência ou qualquer outra violação que aconteça na família, no local de trabalho ou em outra área da vida social. Recomendou também que os países signatários incluíssem, em seus relatórios periódicos, informações sobre violência contra as mulheres: legislação ou quaisquer outras medidas tomadas pelo respectivo Estado, a fim de conter a incidência de todos os tipos de violência contra as mulheres (sexual, familiar, no local de trabalho) e estatísticas sobre a incidência desse tipo de violência.

Porém, as disposições da Resolução n.º 19 do Comitê CEDAW, de 1992, foram mais apuradas e detalhadas sobre o tema. Sabendo que o artigo 1º da Convenção define discriminação contra a mulher da seguinte maneira:

“[p]ara fins da presente Convenção, a expressão ‘discriminação contra a mulher’ significará toda a distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo que tenha por objeto ou resultado prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher, independentemente de seu estado civil, com base na igualdade do homem e da mulher, dos direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural e civil ou em qualquer outro campo.”

---

<sup>27</sup> No caso da *Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher*, houve a elaboração, pelas Nações Unidas, do *Protocolo Facultativo à Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher*, em 1999, ao qual o Brasil aderiu no mesmo ano da retirada das reservas à Convenção, com a promulgação do Decreto n.º 4.316 de 30 de julho de 2002. Nos países que aquiescem ao Protocolo Facultativo, é possível que indivíduos ou grupos de indivíduos apresentem comunicações ao Comitê, alegando não cumprimento da Convenção e este, por sua vez, pode determinar recomendações ao Estado signatário. Sobre o assunto, os artigos 1 e 2 do Protocolo Facultativo à Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de discriminação contra a Mulher asseveram que: “Artigo 1. Cada Estado-parte do presente Protocolo (doravante denominado “Estado- Parte”) reconhece a competência do Comitê sobre a Eliminação da Discriminação contra Mulher (doravante denominado “o Comitê”) para receber e considerar comunicações apresentadas de acordo com o Artigo 2 deste Protocolo; Artigo 2. As comunicações podem ser apresentadas por indivíduos ou grupos de indivíduos, que se encontrem sob a jurisdição do Estado-Parte e aleguem ser vítimas de violação de quaisquer dos direitos estabelecidos na Convenção por aquele Estado- Parte, ou em nome desses indivíduos ou grupo de indivíduos. Sempre que for apresentada em nome de indivíduos ou grupos de indivíduos, a comunicação deverá contar com seu consentimento, a menos que o autor possa justificar estar agindo em nome deles sem o seu consentimento.”

Tal Resolução incluiu na definição de Discriminação contra a Mulher a violência baseada no gênero,<sup>28</sup> isto é, violência que é direcionada contra a mulher porque é mulher ou que as afeta de maneira desproporcional. Estão incluídos, assim, atos que causam dano ou sofrimento físico, mental ou sexual, ameaças, coerções e outras privações de liberdade. Segundo o Comitê, a violência baseada no gênero viola disposições da Convenção, mesmo que elas não mencionem a violência explicitamente.

No documento, o Comitê recomendou também: (a) que os Estados executassem medidas capazes de superar todas as formas de violência de gênero, sejam cometidas no espaço público ou no âmbito privado; (b) que criassem serviços de proteção às mulheres vítimas de violência e sensibilizem profissionais do direito e servidores públicos quanto ao assunto; (c) que elaborassem estatísticas e pesquisas sobre a violência de gênero e sobre a eficácia das medidas para combatê-la; (d) que os relatórios dos países signatários identificassem as práticas que perpetuam a violência contra a mulher, descrevendo as medidas que estavam empreendendo para superar a situação.

Após isso, em 1993, a Declaração de Direitos Humanos de Viena,<sup>29</sup> afirmou que os direitos humanos das mulheres e das meninas são parte integral, inalienável e indivisível dos direitos humanos universais e conclamou os Estados a adotarem a perspectiva de gênero em suas políticas a fim de eliminar a violência e a discriminação contra as mulheres. (PIOVESAN & PIMENTEL, 2011; BASTERD, 2011) No mesmo ano, a Assembleia Geral da ONU, por meio da Resolução n.º 48/104, aprovou a *Declaração sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres*<sup>30</sup>, que ofereceu princípios e orientações aos países membros das Nações Unidas para combater a violência contra as mulheres. Essa Declaração também ofereceu subsídios para

---

<sup>28</sup> A Resolução n.º 19 do Comitê CEDAW, publicada em inglês no site da ONU Mulher, utiliza a expressão “gender-based violence”, que traduzi por “violência baseada no gênero” ou “violência de gênero.” Basterd (2010), ao comentar sobre a Resolução, utilizou a expressão “violência baseada no sexo.” Faço a observação porque gênero e violência de gênero são categorias que utilizo nas próximas páginas para analisar a violência que ocorre com as mulheres indígenas e quilombolas. No entanto, na Resolução, entendo que “gênero” está sendo utilizado como sinônimo de sexo (no caso, violência por pertencer ao sexo feminino) ou mulher (no caso, violência contra a mulher).

<sup>29</sup> Ocorrida vinte e cinco anos após a primeira conferência mundial de direitos humanos (Conferência de Teerã, de 1968), a Conferência de Viena, de 1993, da qual resultou a Declaração de Direitos Humanos de Viena, foi a segunda conferência mundial de Direitos Humanos, considerada crucial para o seu processo de internacionalização. Além de os direitos das mulheres serem considerados direitos humanos, nessa Conferência houve a (re)afirmação a indivisibilidade e universalidade de tais direitos e a adesão de mais países à Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), muitos dos quais eram colônias na época em que a DUDH foi elaborada. Conferir em Cançado Trindade (2009).

<sup>30</sup> Proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, na sua Resolução n.º 48/104, de 20 de dezembro de 1993. Pode-se dizer que a Declaração é uma *soft law*, no sentido de não ser um tratado que requer ratificação, vinculando as partes signatárias a cumprirem com as obrigações assumidas. Em tese, todos os Estados integrantes das Nações Unidas devem seguir a Declaração, embora não haja mecanismos mais severos de indução ao seu cumprimento.

a Elaboração, um ano mais tarde, em 1994, da *Convenção para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra as Mulheres (Convenção de Belém do Pará)*, no âmbito dos Estados Americanos, sobre a qual tecerei algumas considerações a seguir.

Antes, porém, considero necessário destacar que a adesão do Brasil à *Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher*, bem como ao seu respectivo Protocolo Facultativo, aliada à determinação de que a violência contra as mulheres constitui uma forma de discriminação (Resolução n.º 19), fez com que a Convenção e seu respectivo Comitê cumprissem papel relevante no combate à violência contra a mulher no país. Dessa forma, o Comitê CEDAW, no I Relatório Nacional Brasileiro, em 2004, recomendou mudanças no Código Penal Brasileiro e a elaboração de uma lei sobre violência doméstica contra as mulheres no país.<sup>31</sup> (BASTERD, 2010)

A Lei sobre violência doméstica viria alguns anos mais tarde, num processo que não envolveu somente as recomendações do Comitê CEDAW, como será visto abaixo. No entanto, a mudança no Código Penal foi realizada de pronto. Dessa forma, por meio da Lei n.º 10.886 de 17 de junho de 2004, foi criado o tipo especial *Violência doméstica*, acrescentando os parágrafos 9º e 10º ao artigo 129 do Código Penal, cuja redação passou a ser a seguinte:

“Violência doméstica

§9º. Se a lesão for 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: Pena – detenção de 6 (seis) meses a 1 (um) ano.  
§10. Nos casos previstos nos §§.1º a 3.º deste artigo, se as circunstâncias são as indicadas no §9º deste artigo, aumenta-se a pena em 1/3 (um terço).”

Voltando-me para a *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher*, também chamada de *Convenção de Belém do Pará*, destaco que ela é o único instrumento internacional que trata somente da violência específica que atinge as mulheres. Foi aprovada pela Assembleia Geral da OEA em 1994, tendo sido assinada pelo Brasil no mesmo ano, passando a ter vigência em território nacional dois anos mais tarde, com a promulgação do Decreto n.º 1.973 de 1º de agosto de 1996. É Basterd (2011) quem destaca que na Assembleia Geral que aprovou o referido tratado, foi declarado que a violência de gênero contra a mulher é uma ofensa à dignidade humana e manifestação de relações de poder

---

<sup>31</sup> A seguir, nas próximas linhas, explico que esta determinação do Comitê CEDAW tem a ver com o relatório que algumas organizações feministas enviaram ao Comitê, em 2003, informando sobre o caso Maria da Penha Maia Fernandes na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), a fim de pressionar o Estado brasileiro a cumprir internamente suas obrigações internacionais no tange ao combate à violência contra as mulheres.

historicamente desiguais entre mulheres e homens. Essa Convenção, por seu turno, conta com a seguinte definição de violência contra as mulheres:

“Artigo 1. Para os efeitos desta Convenção, entender-se-á por violência contra a mulher qualquer ato ou conduta baseada no gênero que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada.”

Em seguida, são estabelecidas modalidades para a violência contra as mulheres, explicitadas no artigo 2 da Convenção:

“Artigo 2. Entende-se que a violência contra a mulher abrange a violência física, sexual e psicológica: a) ocorrida no âmbito da família ou unidade doméstica ou em qualquer relação interpessoal, quer o agressor compartilhe, tenha compartilhado ou não a sua residência, incluindo-se, entre outras formas, o estupro, maus tratos e abuso sexual; b) ocorrida na comunidade e cometida por qualquer pessoa, incluindo, entre outras formas, o estupro, abuso sexual, tortura, maus-tratos de pessoas, tráfico de mulheres, prostituição forçada, sequestro e assédio sexual no local de trabalho, bem como em instituições educacionais, serviços de saúde ou qualquer outro local; e c) perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes, onde quer que ocorra.”

Na esteira das Resoluções do Comitê CEDAW e influenciada pela *Declaração da ONU sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres*, a Convenção em comento especifica que o direito de toda a mulher a ser livre de violência abrange o direito a não sofrer discriminação e a ser educada livre de padrões sociais e culturais baseados em ideias de inferioridade e subordinação (artigo 6). O documento diz que os Estados-partes devem levar em conta a situação da mulher vulnerável à violência, considerando, assim, sua raça, origem étnica, condição de migrante, refugiada ou deslocada, entre outras condições (artigo 9).

Pode-se dizer, assim, que tanto o *Comitê CEDAW* quanto a *Convenção de Belém do Pará*, definem violência contra as mulheres de forma ampla. Para tais esferas internacionais de proteção dos direitos humanos, a violência contra as mulheres pode ocorrer tanto no espaço público quanto no espaço privado e ser cometida por particulares ou agentes estatais. Outro ponto importante a ser observado é que tanto a Convenção do âmbito das Nações Unidas, quanto a de Belém do Pará – e esta última de maneira mais enfática – afirmam que a violência contra as mulheres é “baseada no gênero.” Afirmei acima, com base em Rubin (1975), que gênero é uma categoria que trata das formas que o masculino e o feminino assumem nas sociedades e como constituem corpos sexuais nos mais diversos contextos. O desenvolvimento de estudos de gênero, também legados do feminismo, acabou por influenciar a construção da ideia de *violência de gênero*. Não irei tecer maiores considerações sobre esse

termo aqui, pois tratarei dele quando abordar as noções de gênero e patriarcado, mais adiante. Importa saber, por agora, como a *Convenção para Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher* e, principalmente, a *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher* influenciaram na elaboração de uma lei específica sobre violência contra as mulheres no Brasil.

Antes da promulgação da Lei n.º 11.340/06 não havia na legislação brasileira a definição de violência contra a mulher, nem tampouco de *violência doméstica e familiar contra a mulher*, para usar a terminologia cunhada pelo referido diploma legal. As ocorrências das mais variadas formas de violação contra as mulheres eram tratadas de maneira esparsa sem que houvesse lei específica sobre o assunto.

Como destaquei acima, em 2004 foi operada pequena reforma no Código Penal do país, acrescentando o tipo penal violência doméstica, em obediência às recomendações do Comitê CEDAW. Até 2009, no que concerne à violência sexual, o referido Código, definia como crime de estupro somente a conjunção carnal com penetração vaginal; todas as outras formas de violação genital, como o coito oral ou anal forçado eram tipificadas como atentado violento ao pudor.<sup>32</sup> Para Segato (2003), a não inclusão de outros tipos de conjunção carnal como sendo estupro, além da nomeação deste tipo de crime como “crimes contra os costumes”, revelava a maior preocupação da lei (e, por conseguinte, do Estado) com o patrimônio e a herança familiar, passados através do corpo feminino, que com a pessoa da mulher violentada.

A reforma do Código Penal operada pela lei n.º 12.015 de 2009<sup>33</sup>, aboliu a figura do atentado violento ao pudor, determinando como estupro qualquer ato de natureza sexual que ocorra sem o consentimento da pessoa ofendida, afora isso, nomeou esse tipo como “crimes contra a dignidade sexual”, indicando que o Estado deve proteger a integridade pessoal e não os “costumes”. Ainda quanto à questão específica da violência sexual, reforma anterior do Código Penal, promovida pela lei n.º 10.224 de 2001, acrescentou no Código o crime de assédio

---

<sup>32</sup> Antes da reforma do código penal, estupro e atentado violento ao pudor eram tipificados da seguinte maneira no Código Penal brasileiro: “Estupro. Art. 213. Constranger mulher à conjunção carnal mediante violência ou grave ameaça. Pena: reclusão de quatro a dez anos. Atentado violento ao pudor. Art. 214. Constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a praticar ou permitir que com ele se pratique ato libidinoso diverso da conjunção carnal: Parágrafo único: se o ofendido é menor de quatorze anos: Pena: reclusão, de seis a dez anos.”

<sup>33</sup> A Lei nº 12.015/2009 modificou o Título IV do Código Penal, que passou a ser denominado Dos Crimes contra a Dignidade Sexual. Referida lei revogou a figura do atentado violento ao pudor e fez com que o crime de estupro passasse a ser definido da seguinte maneira: “Estupro. Art.213. Constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso: Pena – reclusão, de 6 (seis) a 10 (dez) anos. Parágrafo 1º. Se da conduta resulta lesão corporal de natureza grave ou se a vítima é menor de 18 (dezoito) ou maior de 14 (quatorze) anos: Pena – reclusão, de 8 (oito) a 12 (doze) anos. Parágrafo 2º. Se da conduta resulta morte: Pena – reclusão de 12 (doze) a 30 (trinta) anos.”

sexual,<sup>34</sup> que antes não existia, o que pode ser considerado avanço no que concerne à proteção contra essa modalidade de violência, inclusive na proteção às mulheres, mesmo que o referido código não especifique.

No entanto, ainda que as reformas supracitadas (operadas pela lei n.º 10.224/01 e lei n.º 12.015/09) tenham representado melhora no tratamento dado às ocorrências de violência sexual na justiça brasileira, até 2006, quando foi promulgada a LMP, não havia lei específica sobre violência contra as mulheres.

Como referi no tópico anterior, as Delegacias da Mulher foram criadas na década de 1980, sendo a primeira inaugurada em São Paulo, capital, em 1985. Santos (2010), em artigo sobre a resposta do Estado brasileiro às demandas feministas em relação à violência contra a mulher, indica a existência de três fases: 1) a das Delegacias de Defesa da Mulher (DDMs), 2) a dos Juizados Especiais Criminais - JECrims e 3) a da Lei Maria da Penha. A autora explica que a criação de delegacias especializadas não foi inicialmente uma proposta dos movimentos feministas e sim a resposta que o Estado ofereceu às demandas das militantes, que inicialmente demandavam por “serviços integrados” de atendimento àquelas em situação de violência. A proposta foi inicialmente abraçada pelas feministas, no entanto, a impossibilidade de intervir no funcionamento dessa instância e a falta de investimento estatal na formação de agentes públicos na perspectiva de gênero fez com que, com o tempo, os movimentos feministas descreditassem desse espaço como ferramenta ao combate à violência contra as mulheres.

Os JECrims, criados seguindo determinação constitucional,<sup>35</sup> pela Lei n.º 9.099/95, a fim de processar delitos de menor potencial ofensivo, isto é, crimes cuja pena não fosse maior que dois anos de reclusão. São guiados por princípios da oralidade, informalidade, economia processual e celeridade, com o objetivo de reparar danos sofridos pela vítima e aplicar pena não privativa de liberdade, sempre que possível (Lei n.º 9.099/95, artigo 62). Para tanto, em muitos casos, realizam transações penais, ou seja, substituição da aplicação de pena privativa de liberdade em pena não privativa de liberdade, como multa, prestação de serviços comunitários, pagamento de cestas básicas.

Como bem afirma Santos (2010), tais juizados não foram pensados como política de combate à violência contra as mulheres, no entanto, produziram efeitos sobre a atuação das

---

<sup>34</sup> Segundo Código Penal brasileiro: “Assédio Sexual. Art. 216-A. Constranger alguém no intuito de obter vantagem ou favorecimento sexual, prevalecendo-se o agente de sua condição de superior hierárquico ou ascendência inerentes ao exercício de emprego, cargo ou função. Pena – detenção de 1 (um) a 2 (dois) anos. Parágrafo 2º. A pena é aumentada até um terço se a vítima é menor de 18 (dezoito) anos.”

<sup>35</sup> O Art. 98, I, da CF/88, diz: “A União, no Distrito Federal e nos Territórios, e o Estados criarão: I – juizados especiais, providos por juízes togados, ou togados e leigos, competentes para a conciliação, o julgamento e a execução de causas cíveis de menor complexidade e infrações penais de menor potencial ofensivo...”.

Delegacias da Mulher, provocando inúmeros protestos de estudiosos e militantes. Antes de prosseguir, explico melhor: as delegacias, especializadas ou não, são espaços onde são feitos registros de ocorrência e se realizam as investigações. Conforme o resultado dos inquéritos, as denúncias transformam-se em processos, a serem julgados na justiça penal comum ou nos JECrims, a depender do delito cometido. Caso seja considerado crime de menor potencial ofensivo (aqueles em que a pena não é maior que dois anos de reclusão), o caso é encaminhado ao JECrim.

Dessa forma, segundo Matos e Cortes (2011), antes da promulgação da *Lei Maria da Penha*, cerca de 70% dos casos que chegavam aos JECrims tinham como autoras mulheres vítimas de violência doméstica e 90% dos casos resultavam em arquivamento em audiências de conciliação, sem que elas encontrassem resposta satisfatória do poder público em relação à violência sofrida. Autoras como Beraldo de Oliveira (2008) e Santos (2010), ao compararem as Delegacias da Mulher com os JECrims em relação à maneira como tratavam a violência, afirmam que enquanto as DEAMs foram responsáveis pela visibilização deste tipo de violência como um problema de ordem pública e do qual o Estado deve se responsabilizar, os JECrims, por sua vez, passaram a “reprivatizar” o conflito na medida em que muitos registros de ocorrência que chegavam das Delegacias nem sequer se transformavam em processos, pois a regra desses Juizados era o arquivamento ou conversão da pena de reclusão em multas e/ou pagamento de cestas básicas.

Dessa forma, em 2002, foi criado um Consórcio de ONGs feministas (CFEMEA, Advocaci, Agende, CEPIA, CLADEM/ Brasil e Themis) com o objetivo de elaborar propostas para combater a violência doméstica contra as mulheres, na crença de que os JECrims não tinham se constituído num espaço de fortalecimento das mulheres e de que eram necessárias medidas mais efetivas para combater a violência. (MATOS & CORTES, 2011; SANTOS, 2010)

O projeto de lei sobre violência doméstica e familiar contra a mulher viria somente em 2004, quando, a recém-criada Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), ligada à presidência da república, criou Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para elaborar proposta de medida legislativa para coibir a violência doméstica contra a mulher. Além da participação do Consórcio de ONGs, foram convocados a participar de reuniões e oitivas grupos como a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), a Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, representações de mulheres negras e indígenas e também representantes da Magistratura, Segurança Pública, Ministério e Defensoria Pública e

o Fórum Nacional de Juizados Especiais (FONAJE). (MATOS & CORTES, 2011; SANTOS, 2010)

Não houve consenso nas discussões realizadas no âmbito do GTI, os membros do FONAJE não concordavam com a retirada da competência dos JECrims para o julgamento dos casos de violência doméstica contra a mulher e, ao mesmo tempo, não houve manifestação contundente do executivo (nessa caso, da SPM) em ir de encontro a essa posição. Assim, embora tenha havido protestos do CNDM e do Consórcio de ONGs, o projeto foi levado ao Congresso Nacional sem a que a Lei n.º 9.099/95 fosse afastada.

Chegando ao Congresso, a deputada Jandira Feghali (PCdoB/RJ) foi designada relatora do projeto. Na ocasião, foi realizado debate organizado pelo Consórcio de ONGs, a Articulação de Mulheres Brasileiras e a Articulação de Entidades de Mulheres Negras e diversas organizações feministas, sobre o projeto de lei, momento que a deputada se comprometeu em negociar com o poder legislativo e a SPM, a fim de que as propostas do Consórcio de ONGs passassem a ser acatadas.

No decorrer do ano de 2005, período em que o referido Projeto de Lei (PL 4559/2004) esteve em tramitação no Congresso, foram realizadas audiências em mais de dez estados da federação.<sup>36</sup> Tais fatores foram responsáveis por inúmeras modificações no Projeto, entre elas a inclusão da expressão “com a perspectiva de gênero e de raça ou etnia” na elaboração de diagnósticos, estatísticas, capacitação de profissionais e ações educacionais sobre o tema da violência doméstica contra a mulher, que acabou sendo incluída quando o projeto se tornou lei.

Terminado o processo legislativo e aprovado em cada casa do Congresso, o PL 4559/2004 foi sancionado pelo presidente da república dando origem à lei n.º 11.340 de 7 de agosto de 2006. O diploma legal recebeu a alcunha de *Lei Maria da Penha* em função da repercussão do caso de Maria da Penha Maia Fernandes na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)<sup>37</sup> da OEA (Caso n.º 12.051).

---

<sup>36</sup> Segundo Matos e Cortes (2011), entre os estados onde foram realizadas audiências, estão o Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Acre, Rio Grande do Norte, Paraíba, São Paulo, Espírito Santo e o Ceará. Neste último, houve a participação de Maria da Penha Maia Fernandes na audiência.

<sup>37</sup> A CIDH é um órgão do Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos (SIDH). A criação da OEA, juntamente à Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem, em 1948, iniciaram o que viria a ser o SIDH no âmbito dos Estados Americanos. O referido Sistema foi criado somente em 1969, por ocasião da realização da Conferência Interamericana de Direitos Humanos, momento em que foi aprovada a Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH), também chamada de Pacto de San José da Costa Rica. Assim, o SIDH é formado por dois órgãos responsáveis pelo monitoramento, promoção e proteção dos direitos humanos em âmbito regional: a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), com competência contenciosa, atuando de maneira a proferir sentenças com força vinculante e execução imediata nos casos de violação da CADH, da Declaração Americana e da Carta da OEA; e a CIDH, cuja competência é processar denúncias individuais e monitorar o cumprimento das obrigações decorrentes da ratificação de tratados de direitos humanos, proferindo, para tanto, recomendações. Conferir em Terezo (2006).



A biofarmacêutica sofreu duas tentativas de homicídio em 1983, por parte de seu então marido Marcos Heredia Viveiros, tendo ficado paraplégica por conta da primeira tentativa. Após tentar por quinze anos condenar o agressor, ela, juntamente às organizações CEJIL-Brasil (Centro para a Justiça e o Direito Internacional) e CLADEM-Brasil (Comitê Latino-Americano do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher) denunciaram o Estado brasileiro na CIDH, em 1998. Em 2001, o órgão divulgou relatório sobre o mérito do caso, concluindo que o Estado brasileiro violou o direito de Maria da Penha ao devido processo judicial<sup>38</sup> bem como a Convenção de Belém do Pará,<sup>39</sup> da qual o Brasil era signatário.

A CIDH considerou que o país era tolerante quanto à violência doméstica contra a mulher, acrescentando que o caso de Maria da Penha Maia Fernandes refletia um padrão sistemático de discriminação às mulheres e de omissão do Estado, especialmente do poder judiciário, para com essa modalidade de violência. Com isso, o órgão interamericano considerou que o país não era omissor somente em julgar e punir tais ocorrências, mas também era negligente em preveni-las.

Diante disso, a CIDH recomendou que o Estado brasileiro completasse o processamento penal de Marcos Heredia Viveiros por agressão e tentativa de homicídio, que operasse também reparação simbólica e material dos danos sofridos por Maria da Penha e que o país prosseguisse e intensificasse processo de reforma que contivesse a tolerância estatal em relação à violência doméstica contra mulheres no país e o tratamento discriminatório às mulheres.

---

<sup>38</sup> A CIDH considerou que o Estado brasileiro violou os artigos II e XVII da Declaração Americana e os artigos 1.1, 8 e 24, 25 da CADH.

<sup>39</sup> A CIDH considerou que o Estado brasileiro violou os artigos 3, 4 (alíneas a, b, c, d, e, f, g) e 7 (alíneas b, d, e, f e g) da Convenção de Belém do Pará. O teor dos referidos dispositivos violados pelo Estado brasileiro é: “Artigo 3. Toda mulher tem direito a ser livre de violência, tanto na esfera pública como na esfera privada. Artigo 4. Toda mulher tem direito ao reconhecimento, desfrute, exercício e proteção de todos os direitos humanos e liberdades consagrados em todos os instrumentos regionais e internacionais relativos aos direitos humanos. Estes direitos abrangem, entre outros: a) direito a que se respeite sua vida; b) direito a que se respeite sua integridade física, mental e moral; c) direito à liberdade e à segurança pessoais; d) direito a não ser submetida à tortura; e) direito que se respeite a dignidade inerente à sua pessoa e a que se proteja sua família; f) direito à igual proteção perante a lei e da lei. Artigo 7. Os Estados- Partes condenam todas as formas de violência contra a mulher e convêm adotar, por todos os meios apropriados e sem demora, políticas destinadas a prevenir, punir e erradicar tal violência e a empenhar-se em: (...); b) agir com o devido zelo para prevenir, investigar e punir a violência contra a mulher; (...); d) adotar medidas jurídicas que exijam do agressor que se abstenha de fustigar, perseguir, intimidar e ameaçar a mulher ou de fazer uso de qualquer método que danifique ou ponha em perigo sua vida ou integridade ou danifique ou ponha em perigo sua vida ou integridade ou danifique sua propriedade; e) tomar todas as medidas adequadas, inclusive legislativas, para modificar ou abolir leis e regulamentos vigentes ou modificar práticas jurídicas ou consuetudinárias que respaldem a persistência e a tolerância da violência contra a mulher; f) estabelecer procedimentos jurídicos justos e eficazes para a mulher sujeitada a violência, inclusive, entre outros, medidas de proteção, juízo oportuno e efetivo acesso a tais processos; g) estabelecer mecanismos judiciais e administrativos necessários para assegurar que a mulher sujeitada a violência tenha efetivo acesso a restituição, reparação do dano e outros meios de compensação justos e eficazes; ....”.

Conforme explicitarei linhas atrás, o Comitê CEDAW, em seu I Relatório Anual Brasileiro, de 2004, recomendou que o Brasil elaborasse lei específica sobre violência doméstica contra as mulheres. Essa recomendação do Comitê, conforme indica Santos (2010), foi fruto de um documento que as organizações CEJIL, CLADEM e AGENDE apresentaram, em junho de 2003, ao Comitê, informando do caso Maria da Penha e da falta de cumprimento do Brasil às recomendações da CIDH.

Como se vê, o caso Maria da Penha na CIDH engendrou uma série de articulações internas e internacionais para que se garantisse tratamento adequado ao problema da violência doméstica no país. Como mostra Terezo (2006), a mudança da competência das Delegacias da Mulher, que desde 1996 passaram a tratar de crimes de homicídio e tentativa de homicídio contra as mulheres; a criação do tipo penal violência doméstica, em 2004, conforme destaquei linhas atrás, bem como a aprovação da Lei n.º 10.778/03, que determina a notificação compulsória, em todo território nacional, de mulheres vítimas de violência que tenham sido atendidas em serviços de saúde públicos ou privados, podem ser considerados resultado do caso Maria da Penha na CIDH.

Assim, quando houve a promulgação da lei n.º 11.340/06, ela recebeu o nome simbólico *Lei Maria da Penha*, por todo o papel retórico de relevo que exerceu o caso na formulação e assinatura desta lei. (SANTOS, 2010) Segundo Piovesan e Pimentel (2011), referido diploma legal constitui exemplo bem sucedido de responsabilização internacional do Brasil, a fim de garantir proteção aos direitos humanos das mulheres.

Assim, o artigo 6.º da LMP é categórico ao dizer: “A violência doméstica e familiar contra a mulher constitui uma das formas de violação dos direitos humanos”, e o artigo 1.º, ao citar os instrumentos internacionais nos quais a lei está baseada, também corrobora a assertiva:

“Art. 1.º. Esta Lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar.”

A definição do que a LMP considera como violência doméstica e familiar contra a mulher está presente no artigo 5.º, que diz:

“Art. 5º. Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial: I – no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar,

inclusive as esporadicamente agregadas; II – no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa; III – em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação. Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual.”

Antes de tecer maiores considerações sobre a noção de *violência doméstica e familiar contra a mulher*, acredito ser importante ressaltar algumas transformações trazidas pelo diploma sobre a questão da violência contra as mulheres no país.

Entre as mudanças mais propaladas publicamente está a retirada da competência dos JECrims no julgamento dos casos de violência doméstica contra a mulher,<sup>40</sup> de modo que este tipo de violação deixa de ser crime de menor potencial ofensivo. A penalidade para o delito de violência doméstica também foi modificada para o mínimo de 3 (três) meses e máximo 3 (três) anos de detenção, pois anteriormente à lei, o tempo estipulado de detenção era de 6 (seis) meses a 1 (um) ano.

Ressalto também que a LMP determinou a criação de Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher nos estados, com competência civil e criminal; definiu também que funcionassem nestes uma equipe de atendimento multiprofissional, formada por pessoas da área jurídica, psicossocial e da saúde, competentes para subsidiar juízes, Ministério Público e Defensoria Pública quanto aos casos.

Outra inovação foram as Medidas Protetivas de Urgência. Constituem forma de proteção à vítima, cujo trâmite deve ser rápido, podendo ser requeridas pela ofendida ou pelo Ministério Público e devem ser analisadas pelo juiz no prazo de até 48 horas. Podem ser dirigidas, tanto ao agressor, com a determinação de afastamento do lar, suspensão do direito de visita aos filhos, entre outras possíveis ações, quanto à vítima, que pode ser reconduzida ao lar após o afastamento do agressor ou mesmo ser encaminhada a programas de proteção ou atendimento. As possibilidades de ação do juiz para proteção da pessoa que se encontra em situação de violência doméstica são múltiplas. Há também a possibilidade de prisão preventiva e prisão em flagrante do agressor.

A LMP também reconheceu como violência não somente violações de ordem física, mas também a violência psicológica, sexual, patrimonial e moral, descrevendo todos os tipos e, com isso, ampliando as possibilidades de proteção por reconhecer que pode haver violência mesmo que não haja marcas no corpo.

---

<sup>40</sup> Isso está presente no artigo 41 da LMP, que diz: “Aos crimes praticados com violência doméstica e familiar contra a mulher, independentemente da pena prevista, não se aplica a Lei n.º 9.099 de setembro de 1995.”

Dessa maneira, segundo explica Pasinato (2010), a referida legislação conta com três eixos: medidas criminais, para punição da violência; medidas de proteção da integridade física e dos direitos da mulher e medidas de prevenção e de educação. Restando evidente que a correta implementação da lei depende da integração entre o poder judiciário, polícia, Ministério e Defensoria públicas e serviços de assistência social, médica e psicológica. Nesse ponto, cumpre destacar que a Lei n.º 11.340/06 prescreve a formação dos membros da rede de atendimento na perspectiva de gênero raça ou etnia e também indica a promoção de programas educacionais sobre violência doméstica contra a mulher contemplando tal perspectiva.

Voltando para a definição de violência trazida pela LMP – *violência doméstica e familiar contra a mulher*, é possível afirmar que houve a escolha em tratar somente da violência que ocorre no âmbito das relações domésticas e familiares, sob a justificativa de que esses são os espaços onde as mulheres mais sofrem ou estão sujeitas a enfrentarem situações de violência. (SANTOS, 2010; MACHADO, 2010) Além disso, a expressão também chama a atenção à violência que ocorre na esfera familiar, geralmente considerada reino da proteção do afeto, retirando o foco da violência urbana como a mais importante no rol das violências. (BERALDO DE OLIVEIRA, 2008) Embora a militância feminista, nacional e internacional, tenha contribuído para dar vida à noção de *violência contra a mulher*, conforme argumentei linhas atrás, a militância feminista brasileira desde sempre foi centrada em repercutir os casos de violência ocorridos no domínio doméstico e familiar.

A definição constante na LMP, mesmo diretamente influenciada pelos tratados de direitos humanos das mulheres, centrou-se na violência doméstica em detrimento de outras violências às quais as mulheres também estão sujeitas, o que possibilitou a especialização (de estudos e políticas) para combater o problema, mas, por outro lado, escamoteou outras modalidades de violência, como a prostituição forçada, o assédio sexual no local de trabalho ou violência perpetrada por quem não manteve/mantém convivência familiar com a ofendida.

O quadro abaixo compara as definições de violência presentes na LMP, na *Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher* e na *Convenção de Belém do Pará*:

<b>Tratado/ Lei</b>	<b>Definição de violência</b>
Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher - CEDAW	A Convenção não trata especificamente de violência contra a mulher. Porém, a Resolução nº. 19 do Comitê CEDAW definiu que a violência baseada no gênero constitui discriminação contra as mulheres. Assim, a Convenção define discriminação como:

	<p>Artigo 1.º - Para fins da presente Convenção, a expressão “discriminação contra a mulher” significará toda distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo e que tenha por objeto ou resultado prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher, independentemente de seu estado civil, com base na igualdade do homem e da mulher, dos direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural e civil ou em qualquer outro campo.</p> <p>A Resolução n.º 19 do Comitê CEDAW relaciona discriminação e violência, dizendo: “6. A Convenção, no artigo 1, define discriminação contra a mulher. A definição de discriminação inclui violência baseada no gênero, isto é, violência que é direcionada contra a mulher porque é mulher e que as afeta de maneira desproporcional. Inclui atos que causam dano ou sofrimento físico, mental ou sexual, ameaças de tais atos, coerção e outras privações de liberdade. A violência de gênero pode violar disposições específicas da Convenção, independentemente do facto de essas disposições mencionarem expressamente a violência;</p> <p>7. Violência baseada no gênero, que impede ou anula que as mulheres gozem de direitos e liberdades fundamentais, garantidas pelo direitos internacional geral ou em convenções de direitos humanos, é discriminação, de acordo com o Artigo 1 da Convenção. Esses direitos e liberdades incluem: (a) direito à vida; (b) direito à igual proteção de acordo com as normas humanitárias em tempos de conflito armado internacional ou interno; (c) o direito à liberdade e à segurança pessoal; (d) direito à igual proteção perante a lei; (e) direito à igualdade na família; (f) direito ao mais alto padrão atingível de saúde física e mental; (g) direito a justas e favoráveis condições de trabalho.”</p>
<p>Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra as Mulheres (Convenção de Belém do Pará)</p>	<p>Artigo 1. Para os efeitos desta Convenção, entender-se-á por violência contra a mulher qualquer ato ou conduta baseada no gênero que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual, ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada;</p> <p>Artigo 2. Entende-se que a violência contra a mulher abrange a violência física, sexual e psicológica: a) ocorrida no âmbito da família ou unidade doméstica ou em qualquer relação interpessoal, quer o agressor compartilhe,</p>

	<p>tenha compartilhado ou não a sua residência, incluindo-se, entre outras formas, o estupro, maus tratos e abuso sexual; b) ocorrida na comunidade e cometida por qualquer pessoa, incluindo, entre outras formas, o estupro, abuso sexual, tortura, maus-tratos de pessoas, tráfico de mulheres, prostituição forçada, sequestro e assédio sexual no local de trabalho, bem como em instituições educacionais, serviços de saúde ou qualquer local; e c) perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes, onde quer que ocorra.”</p>
<p>Lei nº. 11.340/06 (Lei Maria da Penha)</p>	<p>Art. 5.º Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial:</p> <p>I–no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;</p> <p>II – no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;</p> <p>III – em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.</p> <p>Parágrafo Único. As relações enunciadas neste artigo independem de orientação sexual.</p>

Espero ter evidenciado as formas de exposição e proteção às mulheres em situação de violência. Agora, apresento as Icamiabas por considerar que elas enfrentam situações de violência em contextos os mais diversos, em que marcadores étnicos e raciais também ganham evidência.

## 2. *Icamiabas* entre diversidades e direitos

*Às vezes o que me aborrece na Constituição, que tá ali, que os quilombolas têm direito, mas o governo não faz quase nada! Tá ali na Constituição. Mas já que tá ali na Constituição era pro governo cumprir o que tá escrito lá e muitas das vezes isso não é cumprido! Ai eu fico aborrecida!<sup>41</sup>*

Quem são os índios e os quilombolas no Brasil? Eles (ainda) existem hoje? Perguntas como essas são próprias do senso comum “mal informado” no país, que pouco sabe a respeito dos povos diferenciados, além das datas “comemorativas” que lhes fazem referência, ensinadas na educação básica, por práticas pedagógicas geralmente enviesadas no que tange à compreensão da diversidade cultural.

Os povos tradicionais – categoria na qual indígenas e quilombolas se enquadram – geralmente são (in)compreendidos pelos demais (inclusive por agentes estatais) por meio das lentes da folclorização, entendida não como lendas ou tradições, mas como uma maneira de enxergar os povos como se fossem algo exótico, pertencente a um passado distante, que participaram da formação da sociedade nacional, mas que não existem hoje, a não ser algumas poucas aldeias indígenas e quilombos (ainda) “verdadeiros” (LEITE, 1999). Folclorização significa também “[...] estereotipia, desqualificação e exotismo como uma eficiente manobra, capaz de tirar de cena, de fazer desaparecer os sujeitos históricos de carne e osso, enquanto pleiteantes de um direito que então vem sendo negado.” (LEITE, 1999:126).

Esse modo de olhar a diversidade é o que ainda hoje nega direitos aos povos indígenas e á populações negra/quilombola no país, mesmo depois da promulgação da Constituição de 1988 e da ratificação e assinatura de diplomas internacionais como a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os Direitos dos Povos Indígenas, respectivamente, que lhes garante e reconhece direitos diferenciados. O fato é que indígenas e quilombolas são reiteradamente negados ou parcialmente incluídos na (história da) “civilização” brasileira e, para compreender a violência com a qual indígenas e quilombolas mulheres têm sofrido, é necessário saber sobre os povos indígenas e comunidades quilombolas no país.

### **Povos Indígenas, indigenismo e direitos diferenciados**

---

<sup>41</sup> Badu, entrevistada conjuntamente com Nadira, por Eliane Faria, Edimar Fernandes, Mariah Aleixo, Mônica Vieira e Rhuan Lopes, em 03 de maio de 2013.

A denominação genérica “índios”, dada pela colonização aos diferentes grupos étnicos que viviam no território que hoje é brasileiro, imprimiu olhar homogeneizante àqueles que na verdade eram/são *Munduruku, Guarani, Kaingang, Terena, Yanomami*, entre outros tantos grupos existentes à época, muitos resistentes até hoje. A ampla mobilização e articulação indígena em torno do direito ao território, à autonomia, por saúde e educação diferenciadas, pela manutenção das tradições, pelo uso dos recursos naturais da terra ancestral, entre outras, que vinha sendo articulada desde a década de 1970, ganhou fôlego com a constituinte de 1987, em que eles conseguiram a inscrição de direitos, até então negados, na Carta Constitucional de 1988. Nesse período, os “índios” resignificam o termo que anteriormente era utilizado para lhes negar direitos. A partir de então, “índio” ou “indígena” passa a ser a marca da união de diferentes povos – muitos deles historicamente rivais – em prol da luta por direitos, o termo agora lhes serve para conferir visibilidade às bandeiras e fazer a devida diferenciação entre eles e os demais, não-indígenas. Nesse contexto, os povos entendem-se como parentes, aliados numa luta comum (LUCIANO, 2006).

A “descoberta” das Américas no século XVI estabeleceu a realidade do contato interétnico, que se prolonga até os dias atuais de maneira assimétrica. A política e o olhar colonizadores não procuravam compreender qual o sentido de vida e das práticas dos povos, mas sim entender a forma como eles poderiam lhes servir ou qual era a melhor maneira de utilizá-los para gerar riquezas para as coroas portuguesa e espanhola. Desse modo, foi sendo formulada a ideia de que os indígenas estão num grau inferior de humanidade e de produção de riqueza e desenvolvimento em relação aos europeus e, hoje, em relação aos “nacionais”.

As histórias do pretense “descobrimento” funcionam, talvez, até hoje, como espécie de cosmologia colonialista. Desde essa época, o Ocidente elabora representações do que seja o “outro” indígena a partir de suas próprias concepções, olhar marcado pelo etnocentrismo. As representações, que posteriormente foram/são “utilizadas” para pensar políticas para os indígenas da colonização aos dias atuais, foram denominadas como indigenismo. Comparado com visões distorcidas e “fabricadas” pelo Ocidente em relação ao Oriente, o indigenismo pode ser entendido como orientalismo à americana, ainda presente no pensamento e (infelizmente, ainda) em ações voltadas para indígenas no continente. (SILVA, 2009) Sem a pretensão de esgotar o assunto, importa fazer digressão a respeito das políticas indigenistas no Brasil, para compreender como elas se transformaram. Atualmente, a “nova” política indigenista convive com o protagonismo dos povos indígenas na luta por direitos, mas nem sempre foi assim.

O início do projeto colonizador da Coroa Portuguesa no Brasil ocorreu aproximadamente cinquenta anos após a “descoberta”. Até então, as relações estabelecidas com



os indígenas eram de escambo de utensílios vindos da Europa em troca de Pau-brasil, usado como tinta e valorizado economicamente no Velho Mundo. Mesmo com as “trocas”, havia incipiente arregimentação da força de trabalho indígena. Tão logo começou a vinda de colonos e as atividades econômicas, a política em relação aos indígenas era torná-los cristãos que professassem a fé católica e utilizar sua mão-de-obra. Eram os séculos XVI e XVII, e os indígenas eram vistos como canibais, seres humanos degradados, selvagens ou animais aptos a serem domesticados. Disso advém o discurso de que a ação colonizadora, implementada pela Coroa, executada por colonos e, primordialmente, por missionários jesuítas, era um trabalho filantrópico e humanitário.

A política indigenista colonial foi marcada pelas chamadas guerras justas, que legitimavam a invasão das terras indígenas e sua escravização. Indígenas considerados aliados dos portugueses, geralmente aqueles “dóceis” arregimentados em missões religiosas, não poderiam ser escravizados, devendo permanecer nos aldeamentos realizando trabalhos para os jesuítas. Aqueles que desenvolviam enfrentamento direto à ocupação colonial eram combatidos pelas guerras justas. Tais indígenas, segundo as normas portuguesas, poderiam ser escravizados e espoliados dos territórios. Também poderiam ser escravizados por meio dos resgates de guerreiros aprisionados por etnias rivais ou diretamente pelos colonizadores.

O trabalho das missões jesuítas com os diversos povos consistia na implantação de aldeamentos. Deslocados compulsoriamente das aldeias de origem por meio dos descimentos, os indígenas eram levados para perto de povoados coloniais, onde eram “civilizados” e catequizados. Nesses lugares, executavam ofícios ensinados pelas ações missionárias em troca de pagamento. Apesar do tratamento dado pelos jesuítas aos indígenas ser aparentemente menos violento e exploratório, depois dos descimentos havia a incorporação das terras indígenas às propriedades da Igreja e os padres das missões participavam ativamente da atividade mercantil da época, por meio da utilização da mão-de-obra indígena.

Inicialmente as missões religiosas se concentravam no litoral, e somente começaram a adentrar os sertões quando houve a expansão da cultura da cana-de-açúcar pelo litoral e o início da exploração do trabalho de escravos trazidos da África. O início do tráfico de escravos no Brasil decorre, além de outros fatores, da ideia de que os indígenas não eram bons para o trabalho, devendo ser temporária sua escravização. Tal assertiva advinha da infecção dos indígenas por doenças – para as quais não haviam desenvolvido defesas – advindas do contato com os “brancos”, mas, sobretudo por sua resistência à escravização por meio do enfrentamento direto e também por meio de fugas. Resistiram igualmente à catequização, seja pelo não

abandono de suas práticas religiosas, seja pela fuga dos aldeamentos (PACHECO DE OLIVEIRA & FREIRE, 2006).

A escravidão dos indígenas obteve tratamentos diversos ao longo da colonização portuguesa, tendo alguns historiadores afirmado que a legislação da Coroa, no que concerne aos indígenas, oscilava entre escravizar e propiciar liberdade. Porém, estudos historiográficos coloniais têm afirmado que a escravização obedecia à divisão índios aliados/índios inimigos. Durante a colônia, foi editada a lei de 1.º de abril de 1680, que proibia qualquer tipo de escravização indígena. Porém, estas práticas de cativo e escravidão não deixavam de acontecer, e há registros de pedidos à Coroa para que voltassem a ser lícitas, feitas por meio de resgates e guerras justas, como outrora.

Assim, foi editada a lei de 28 de abril de 1688, que autorizava novamente a escravidão indígena, mas determinava que os resgates deveriam ser feitos pela Fazenda Real. Dessa forma, foi instituída a escravidão lícita – por meio de resgates feitos pela Coroa – e a ilícita, realizada por particulares. Nesse contexto, os indígenas poderiam ingressar em juízo por meio de uma espécie de tutor, o procurador dos índios, para reivindicar sua liberdade. Quanto a isso, estudos recentes têm mostrado que o ingresso de indígenas em juízo reivindicando alforria não era incomum. Algumas vezes, faziam as petições mesmo sem intermédio dos procuradores, contrariando as leis coloniais (SOUZA & MELO, 2005). Essa era mais uma forma de resistência dos povos, como as outras, invisibilizada por narrativas que contam apenas um lado da história.

Segundo Pacheco de Oliveira e Freire (2006), no período que abrange o final do sistema colonial e o império brasileiro, instaurado com a independência, a política indigenista foi de certa forma laicizada, com a expulsão dos jesuítas e a criação do Diretório dos Índios. A ação missionária retornou com força maior no Segundo Império, sendo então realizada não somente por jesuítas, mas também por capuchinhos, salesianos, carmelitas, franciscanos, entre outras ordens religiosas, primordialmente nas regiões de fronteira, garantindo a “pacificação” dos índios e o domínio do território pelo Estado brasileiro. Nesse período, as aldeias e os aldeamentos foram transformados em vilas; houve a imposição do uso da língua portuguesa para os indígenas em todos os documentos e ações que lhes diziam respeito; os índios deveriam ser “civilizados”, ganhando nome e sobrenome em português, vivendo em casas separadas e executando trabalhos domésticos e na agricultura; eram incentivados os casamentos com “brancos.”

O final do Império e a consolidação da República trouxeram a mitigação dos direitos dos povos indígenas ao território. A lei de terras de 1850, apesar de ter reafirmado o indigenato,

restringiu os territórios indígenas ao espaço dos aldeamentos. As demais porções de terra que faziam parte do território tradicional foram consideradas devolutas e passaram ao domínio da União, na maioria das vezes sem a verificação se havia ocupação indígena na área. A Constituição republicana de 1891 não reconheceu os direitos territoriais indígenas, mas transferiu as terras devolutas – à exceção das fronteiriças – ao domínio dos estados da federação, ocasião em que elas foram transferidas para particulares, gerando uma série de conflitos que se estendem até hoje, pois em muitos casos os indígenas estavam ocupando as terras. (ARAÚJO, 2006)

Considero que as medidas tomadas a partir da criação do Diretório dos Índios lançaram as bases para a ideia de transitoriedade dos povos – isto é, a crença de que seu destino era deixar de ser indígena e tornar-se cidadão e trabalhador nacional – e para a assimilação – ideia de que era preciso acelerar o processo de transição dos indígenas, integrando-os à sociedade nacional por meio da negação de suas etnicidades. A criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI) em 1910, posteriormente chamado somente de SPI, consolida essas ideias, porque o órgão foi concebido com base positivista.<sup>42</sup> O SPI representou, pela primeira vez, a instituição de uma política indigenista leiga no Estado brasileiro. Nesta, as noções de transitoriedade e assimilação dos povos ganharam autoridade, porque calcadas em postulados científicos, terminando por legitimar ainda mais o genocídio e etnocídio indígena.

O SPI instaurou o que Luciano (2007) denomina *Indigenismo Governamental Tutelar*, centralizando as ações do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas. A atuação do órgão consistia em fazer contato com grupos ainda “isolados” durante a instalação das linhas telegráficas Brasil afora, incentivar e ensinar a agricultura e trabalhos domésticos aos indígenas e impor a prática de rituais cívicos no cotidiano dos povos. Direcionado pelo Código Civil de 1916, que definiu os “silvícolas” como relativamente capazes, a agência passou a tutelar os indígenas, mediando suas relações com a sociedade envolvente, sob a alegação de que os estavam protegendo. O questionamento colocado por Pacheco de Oliveira e Freire é pertinente: “[o] tutor existe para proteger o indígena da sociedade envolvente ou para defender os interesses mais amplos da sociedade junto aos indígenas?”. (2009: 115) A contradição persistiu durante

---

<sup>42</sup> O positivismo defendido pela Igreja Positivista Brasileira (IPB), da qual o Marechal Rondon, dirigente do SPI, fazia parte, estava ligado à visão de mundo evolucionista e baseava-se nos postulados de Auguste Comte. Tal teoria acreditava que existiam estágios de desenvolvimento humano. O estágio fetichista, onde estavam enquadrados os indígenas, era considerado o primeiro estágio, enquanto que o último, do pleno desenvolvimento e progresso humanos, era o da sociedade ocidental, formada por homens civilizados. Conferir: Rodrigues (2011).

todo o período tutelar, que durou aproximadamente cem anos. Em muitas ocasiões, a tutela significou a negação de direitos aos indígenas, e não sua proteção.

Devido inúmeras denúncias de genocídio e corrupção no SPI e tendo em conta a reestruturação do Estado brasileiro após a instauração da ditadura militar, foi criada, em 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A agência substituiu e foi criada sob as mesmas concepções integracionistas e assimilacionistas do SPI. O Estatuto do Índio (Lei n.º 6001/1973), que, mesmo com o advento da Constituição de 1988, ainda não foi oficialmente revogado, guiou e guia a atuação do órgão até os dias atuais, principalmente no que concerne à regulamentação das terras indígenas. Esse período, chamado de *Indigenismo não governamental* por Luciano (2007), é marcado pela articulação cada vez maior dos povos em torno de pautas comuns – o que ficou conhecido como movimento indígena – e pela crítica de intelectuais, principalmente antropólogos<sup>43</sup> e missionários,<sup>44</sup> ao indigenismo assimilacionista implementado pelos militares. É também o momento do surgimento de diversas Organizações Não Governamentais (ONGs) e setores de universidades que começaram a atuar pela causa indígena, guiados por concepções mais progressistas, que negavam a política tutelar e a noção de que a condição de ser indígena era transitória.

O período da redemocratização foi marcado pela constituinte, onde a recém-criada União das Nações Indígenas (UNI) lançou a campanha “Povos Indígenas na Constituinte,” mobilizando diversas etnias em busca da inscrição de avanços na Carta Maior do país (ARAÚJO, 2006). O pleito alcançou sucesso, assim, diz o artigo 231 da Constituição de 1988: “[s]ão reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (...).” Outros importantes dispositivos aprovados garantiram o direito de consulta para a exploração de recursos hídricos e minerais em território indígena (art. 231, §3.º); a legitimidade ativa para ingressar em juízo, individual ou coletivamente, na defesa de seus interesses (art. 232); a garantia da educação básica com respeito aos valores culturais (art. 210), e a proteção das manifestações culturais indígenas, além das afro-brasileiras e populares (art. 215, §1.º). Os territórios indígenas foram

---

<sup>43</sup> A crítica dos antropólogos pode ser resumida na Declaração de Barbados I, que resultou do Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, ocorrido em 1971, e que denuncia injustiças cometidas aos povos nas Américas e propõe uma série de medidas para saná-las. Segundo o documento “[a]s próprias políticas indigenistas dos governos latino-americanos orientam-se para a destruição das culturas aborígenes e são empregadas para a manipulação e o controle dos grupos indígenas em benefício da consolidação das estruturas existentes. É esta uma posição que nega a possibilidade de os indígenas se libertarem da dominação colonialista e decidirem seu próprio destino.” Conferir em Pacheco de Oliveira e Freire (2006).

<sup>44</sup> A crítica dos missionários pode ser observada no documento “Y- Juca-Pirama, o índio: aquele que deve morrer”, publicado em 1973, assinado por doze religiosos ligados ao recém-fundado Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Denuncia as políticas indigenistas do governo militar, explicitando também a visão renovada de parte da Igreja em relação aos povos indígenas. Conferir, também, em Pacheco de Oliveira e Freire (2006).

entendidos como terras tradicionalmente ocupadas, necessárias à reprodução física e cultural, sendo considerados nulos os atos de ocupação, domínio ou posse de tais terras (art. 231, §2.º, §6.º).

Índios, após resistirem por séculos a políticas de assimilação, depois de serem violentados física e espiritualmente por aqueles que acreditavam na “integração,” no desaparecimento de suas culturas e que eles eram um obstáculo ao desenvolvimento, conquistaram o direito de ser indígena, de ser diferente. O direito de viver como melhor lhes aprouver, de serem respeitados e tratados com igual dignidade em relação aos não indígenas.

Dessa forma, a Constituição instaurou novo paradigma: os povos indígenas passaram a ser concebidos como grupos étnicos diferenciados dentro do Estado brasileiro, que se tornou multicultural. A mudança expandiu a concepção de cidadania, conferindo-lhes direitos coletivos e relativizando a concepção liberal de que somente os indivíduos podem ser titulares de direitos (HOOKER, 2006).

O contexto atual, denominado por Luciano (2007) de *Indigenismo Governamental Contemporâneo – pós 1988* é marcado pelo surgimento de inúmeras associações indígenas, responsáveis pelo diálogo (ou enfrentamento), nem sempre fácil, dos povos com o Estado e com as agências multilaterais na busca de concretização dos preceitos constitucionais. Há também a instituição de ações afirmativas para indígenas nas universidades, que têm consolidado a formação de profissionais indígenas capacitados para dialogar com o mundo dos “brancos”, possibilitando a redução da assimetria no diálogo e oferecendo respaldo à autonomia dos povos.

No que tange à autonomia, o período é marcado também pela ratificação da *Convenção n.º 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes* da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que é considerada hoje o que há de mais avançado em termos de legislação referente a povos indígenas. Foi elaborada pela OIT em 1989 e, no Brasil, foi aprovada pelo Congresso Nacional em 1993, passando a vigorar anos mais tarde, por meio do Decreto Presidencial n.º 5051 de 19 de abril de 2004. Ela trouxe inovações e avanços, sendo considerada por muitos o primeiro diploma internacional que trata dignamente os direitos dos povos indígenas (ARAÚJO, 2006). O texto da Convenção está assentado na *autonomia*, visto que foi assegurado o direito de consulta prévia aos indígenas em todas as políticas que lhes dizem respeito, consulta esta que deve respeitar o modo de vida próprio e ser feita de boa-fé.

Outras questões importantes que dão vida à noção de autonomia presente no texto legal são: (1) a auto-identificação, no sentido de que são os próprios indígenas quem devem aferir sua condição de ser indígena, sem que esta seja feita de maneira heterônoma por outros agentes

e (2) o direito que os povos têm de participar de órgãos que tratem das questões indígenas e o direito de decidir a forma de se organizarem e quais as prioridades de desenvolvimento.

Neste ciclo também ocorre a assinatura da *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, de 2007. O documento, assim como a Convenção n.º 169 da OIT, preconiza a autonomia ao invés da integração/assimilação, com o diferencial de prescrever a assimilação e o genocídio como forma de extermínio cultural e de estabelecer não somente a igual dignidade de indivíduos, mas também a igual dignidade dos povos (YRIGOYEN FAJARDO, 2011).

Diante das conquistas por direitos inscritos na Constituição e nos referidos tratados internacionais de direitos humanos, não há só o rompimento com a ideia de integração e a imposição do respeito do direito à diversidade cultural no interior do Estado nacional. A Convenção n.º 169 da OIT trouxe a questão da autonomia como necessária ao respeito à diversidade, isto é, a cidadania diferenciada, que os indígenas conquistaram a duras penas com a Constituição, não será, de fato, vivida, se estes não gozarem de autonomia, cujo significado está no poder de exercer o controle sobre o território, gerir os conflitos que ocorrem entre seus pares ou entre estes e cidadãos não indígenas, participação nas decisões e na execução de políticas que lhes dizem respeito e direito de consulta sobre os projetos que lhes atingirão.

Porém, a velha política indigenista ainda convive com a nova: enquanto as demandas (e a luta) dos povos buscam ampliar a pluralidade no interior do Estado, ainda há aqueles que acreditam que o destino dos indígenas é desaparecer ou serem “civilizados”. O reconhecimento do Brasil como Estado multicultural, hoje, pode ser considerado insuficiente, o português é idioma oficial (art. 13 CF/88), os sistemas jurídicos indígenas são reconhecidos apenas como costume. Os proclamados avanços, fruto das reivindicações, jamais parecem “completos”, o direito de consulta não foi implementado e o Estatuto do Índio ainda é vigente, mesmo em desacordo os preceitos constitucionais, para citar alguns exemplos.

### **Quilombolas e quilombos, ontem e hoje**

Falar de quilombolas no Brasil é também falar de violações de direitos e negação de cidadania. São considerados, assim como os povos indígenas, povos tradicionais, um grupo diferenciado dentro do Estado brasileiro que também logrou reconhecimento com o advento da Constituição Federal de 1988, embora de maneira não tão explícita como os indígenas.

Assim como discorri sobre a política indigenista de ontem e de hoje para entender melhor as questões relativas aos povos indígenas no Brasil, é preciso, de forma análoga,

entender quem são os quilombolas e o que são os quilombos do passado e do presente, sem ter o objetivo de esgotar o assunto em poucas linhas.

Talvez a ideia mais difundida de quilombo seja a que os define como grupos de africanos escravizados fugidos que existiram até a abolição, em 1888. Tal acepção possuía bases legais, advinha da comunicação do Conselho Ultramarino ao rei de Portugal, em 1740, que definia quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (SCHMITT, MANZOLITURATI E CARVALHO, 2002).

Dessa forma, não se pode deixar de mencionar a escravidão no país, sustentada pelo tráfico de africanos trazidos à América para serem utilizados como mão-de-obra, desde meados do século XVI. Inicialmente nas usinas de cana de açúcar e, posteriormente, na exploração de minérios, o regime escravista foi incorporado em todas as atividades econômicas realizadas no Brasil colônia e no império, do trabalho doméstico até as atividades urbanas, sendo, no século XIX, uma instituição consolidada no país. (MARQUESE, 2006)

Os africanos que aportavam no território colonial, e depois imperial, para serem escravizados vinham por meio do tráfico negreiro realizado primordialmente por companhias de comércio. Eram originários, principalmente, das regiões africanas colonizadas pela Coroa portuguesa, especialmente das áreas que atualmente correspondem a Angola e ao Congo. Entendo ser importante ter em conta a profunda diversidade de comunidades africanas existentes na época, que tinham idioma, arte, religião, entre outras características culturais próprias. Assim, membros de diversas etnias africanas foram transplantados, numa das maiores migrações compulsórias de que se tem notícia. *Ngola, Mbunda, Benguela, Rebolo, Kassanje, Quimbundo, Bacongo, Cambindas*, representam algumas das mais de cem etnias que tiveram pessoas traficadas, as quais foram espoliadas de seu modo de vida ao serem deslocadas e vendidas, exploradas como mercadoria. (BARBOSA, 2005)

Marquese (2006) expõe que a experiência mais conhecida de formação de quilombo, o quilombo dos Palmares, em Pernambuco, no século XVII, que durou quase cem anos, teve uma população considerável, oscilando, nas pesquisas disponíveis, entre seis e trinta mil pessoas. O autor assevera que não existiram apenas experiências como estas, com alta concentração populacional e que questionavam frontalmente o regime escravista. Acredita-se que experiências econômicas, como as da extração mineral na região que atualmente corresponde a Minas Gerais, tenham conferido maior autonomia àqueles então escravizados, devido à “... dispersão espacial das lavras auríferas, a possibilidade de os trabalhadores se apropriarem de parte dos resultados da extração ou o próprio controle que detinham sobre o processo de

trabalho...” (MARQUESE, 2006, p. 115). Com isso, muitos puderam comprar suas alforrias ou mesmo formar pequenas comunidades (quilombos), que mantinham relações econômicas com o entorno; não raro com povos indígenas, sendo muitas dessas comunidades multiétnicas. Outras autoras, como Marques e Malcher (2006), afirmam inclusive que a maioria dos quilombos não era isolada, mantendo relações com comerciantes e povoados próximos, tendo, por isso, legitimidade perante os demais, inclusive fazendo parte e estabelecendo relações com a sociedade local.

É importante destacar a presença de africanos e a formação de quilombos na região amazônica, uma vez que estou abordando as *Icamiabas* em situação de violência. Existem peculiaridades regionais que merecem ser referidas. Sobre assunto, Sampaio (2011) indica que os negros tornaram-se “invisíveis” nas análises historiográficas sobre o regime escravista na região, pois muitos autores sustentavam a falsa ideia de que a mão-de-obra indígena foi predominante em todo o período colonial e imperial, sendo o trabalho de africanos quase que dispensável. A assertiva é verdadeira apenas em parte, pois houve baixa expressividade da presença africana na Amazônia nos séculos XVII e XVIII. Somente na segunda metade do século XVIII, por meio da atuação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), é que esta realidade foi mudada.

Para Sampaio (2011) essa chegada tardia fez com que houvesse tal apagamento, inclusive em estudos que analisam o século XIX, período em que os africanos já estavam presentes na Amazônia. Mas não somente isso, o modelo de análise que tomava como base a tríade economia açucareira, *plantations* e escravidão africana, também provocou o ocultamento das experiências de africanos na região, que divergiu desse modelo. A autora indica a presença de mão-de-obra escrava africana em diversas atividades nas cidades de Belém e Manaus, como vendedores de açaí, sapateiros, carpinteiros, ourives, pedreiros, artesãos, trabalhadores do porto, padeiros, entre outras atividades ligadas à vida urbana. Afirma ainda, que eles estavam também em fazendas de cultivo de cana, arroz, mandioca e milho e também nas fazendas de criação de gado no arquipélago do Marajó.

Quanto à formação e manutenção de quilombos/mocambos na região, Gomes (1996) destaca que a presença dessas coletividades foi expressiva na região de Macapá, nas áreas fronteiriças à Guiana Francesa, de Santarém (Trombetas, Alenquer e Óbidos), nos campos do Marajó e regiões limítrofes a Belém. O autor procura refutar as análises cristalizadas, quando afirma que o quilombo “... não era necessariamente um mundo isolado completamente da sociedade escravista, onde habitavam invariavelmente guerreiros mitificados, quase-heróis ‘sem consciência.’” (1996:55) Comparando quilombolas a bumerengues, o autor destaca a



existência de articulações entre quilombolas e escravos, entre amocambados e trabalhadores livres negros e indígenas e até relações entre pessoas dos quilombos com senhores e membros da Coroa/ Império, que iam desde negociações de ordem econômica a acordos que garantissem maior autonomia (mesmo que temporária) aos quilombos em certas conjunturas. As colocações de Marquese (2006) a respeito do não isolamento dos quilombos, tomando como base a região de Minas Gerais, que citei acima, juntamente a essas conclusões de Gomes (1996), que destacam as movimentações de quilombolas na região amazônica, corroboram a necessidade de não-folclorização desses agentes sociais na historiografia e, principalmente, no tempo presente.

Para Gomes (1996) os africanos e negros libertos, os escravizados e os aquilombados eram verdadeiros bumerangues, pois circulavam mantendo articulações políticas entre si, não estando alheios aos acontecimentos de outros lugares. A análise que o autor faz dos documentos da época, indica que as autoridades coloniais temiam um “levante negro” na região amazônica, devido às crescentes insurreições de homens livres de cor, soldados desertores e quilombolas, aliado às notícias – e ideias e ideais de liberdade que vinham com elas – da Revolução Haitiana (1789-1804), Revolução Francesa (1789) e revoltas *marrons* da Jamaica e Guianas (1795-97).

No período escravocrata, havia a possibilidade de comprar a liberdade via alforria ou mesmo ganhá-la ou negociá-la com os senhores, como mostra Marquese (2006) ao analisar as cartas de alforria da época. O autor assevera que uma quantidade significativa de mulheres escravas em idade fértil, crioulos (escravos nascidos no Brasil) e, entre estes, principalmente os pardos eram os mais alforriados. Crianças e adolescentes menores de catorze anos também figuravam entre os que obtinham a liberdade em proporções significativas. Em último lugar no número de alforrias estavam os homens africanos. Para o historiador, esses dados demonstram que as alforrias e a escravização faziam parte de um mesmo processo: a criação de diferenciações entre crioulos, mestiços e negros africanos escravizados e a possibilidade que alguns tinham de conseguir a liberdade fez com que não existisse uma oposição frontal de escravos e ex-escravos ao regime escravista, tanto que aqueles que se tornavam livres e alcançavam razoável condição financeira compravam escravos para lhes servir. O autor segue dizendo que o sistema de escravidão brasileiro era propagandeado como “benigno” justamente devido às inúmeras possibilidades de alforria; e expõe que a Constituição de 1824 garantiu direito de voto aos libertos nascidos no Brasil (e não aos libertos africanos), desde que cumprissem o critério censitário.

Com a abolição, em 1888, e a instituição do regime republicano, em 1889, a população negra passa a ser incluída no rol de cidadãos nacionais, embora fosse (seja) colocada em

posições de subalternidade na sociedade e não fossem reconhecidos direitos aos negros enquanto grupo social específico. Intelectuais e dirigentes do aparato estatal tinham, à época, preocupação fundamental com a formação da identidade nacional e a construção da nação brasileira. As teorias evolucionistas e positivistas que estavam em voga entre os intelectuais e que atrelavam as características fenotípicas a traços de personalidade começam a ser utilizadas para pensar a questão, e o diagnóstico não poderia ser pior: o Brasil estaria condenado ao fracasso como nação, visto que o mestiço, “produto” eminentemente brasileiro, resultado do cruzamento das raças branca, negra e indígena, herdaria as características das duas raças consideradas inferiores (negra e indígena) – indolência, apatia, imprevidência – impossibilitando o progresso brasileiro. A solução era embranquecer o país.

A mudança na análise dos rumos do país veio com Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*. O autor continuou considerando o mestiço como o produto nacional, mas conferiu interpretação positiva à mistura que ele representa, se contrapondo aos autores da transição dos séculos XIX ao XX. Influenciado pelos estudos culturalistas desenvolvidos nas primeiras décadas do século XX, principalmente nos Estados Unidos, Freyre utilizou o termo “cultura” ao invés de “raça”, o que possibilitou analisar a mistura brasileira sem auferir diagnósticos negativos. A mistura entre brancos, negros e índios, geraria o mestiço como eminente figura representativa da identidade e cultura nacionais, que herdaram as características das três culturas distintas, supostamente sem conflitos, formando a nação brasileira. Assim, a Freyre é atribuída a formulação do “mito das três raças” ou “mito da democracia racial”, utilizado desde a época de sua elaboração até o tempo presente para exaltar o Brasil e interpretar as relações raciais vivenciadas nos diferentes contextos. Esta ideologia foi responsável pela incorporação de diversas manifestações afro-brasileiras às celebrações ditas nacionais, um exemplo disso foi o samba, música de origem negra que passa a ser vista como manifestação da brasilidade. Isso gerou dificuldades para a população negra afrodescendente exaltar sua especificidade e denunciar a opressão racial (ORTIZ, 2006).

O processo de diferenciação feito durante a conquista ou concessão das alforrias, demonstrado por Marquesse (2006) e a propagação da ideologia da mestiçagem explanada por Ortiz (2006) dão conta de apresentar o processo de segregação da população afrodescendente no Brasil, num primeiro momento categoricamente com base na raça/cor, e depois de forma aparentemente mais “amena” ao invisibilizar as expressões culturais relacionadas à identidade negra e negar as violações de direitos que negros sofreram e continuam sofrendo em decorrência da discriminação racial.

Dessa forma, no período pós-abolição, as lutas dos movimentos negros empreendidas no século XX, bem como os estudos sobre a população afrodescendente no Brasil centraram-se na questão da discriminação racial, no “sincretismo” e na “herança” cultural que a população negra trouxe para a sociedade nacional (ORTIZ, 2006; ARRUTI, 1997). Os quilombos foram invisibilizados pelo Estado – pois pertencentes supostamente ao passado escravista para o qual não se queria retornar – e relativamente esquecidos das pautas militantes, seja por força do regime militar que desarticulava as organizações, seja por insuficiência de informações sobre o assunto.

Juntamente ao “ocultamento” da questão quilombola desde a abolição até o advento da Carta Constitucional de 1988, ocorreu amplo processo de expulsão das comunidades negras que se formaram durante e após o regime escravista, pois

“[d]iferentemente dos índios, considerados como ‘da terra’, os africanos e seus descendentes tiveram muitas dificuldades em manter-se num lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais. Em diferentes partes do Brasil, os lugares habitados pelos negros foram desqualificados e abandonados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos com maior poder e legitimidade junto ao Estado.” (LEITE, 1999, p. 132)

Leite (1999) continua, afirmando que tal processo de expulsão ocorreu mesmo quando as famílias detinham o título da terra, ou tinham conseguido comprá-lo ou mesmo quando passaram a ter direito à propriedade da área, por usucapião. A espoliação ocorria via grilagem, violência, em áreas de interesse comercial e/ou governamental, ou de forma indireta, quando não havia estradas, saneamento, posto de saúde ou escolas próximas, provocando o deslocamento das famílias para lugares onde podiam minimamente ter essas demandas atendidas.

Assim foi sendo traçada a identidade quilombola: permeada por incertezas em relação à permanência no território e pela constante necessidade de rearticulação e reorganização a cada infortúnio provocado pela violência impetrada pelos (supostos) “donos” da terra, sejam particulares, seja o próprio Estado; marginalização social associada à pobreza, à origem e à raça/cor, esta última constituindo-se em verdadeira chaga, fazendo com que muitas comunidades enfrentem problemas em se autoidentificar como quilombolas, mesmo que hoje em dia isso signifique garantia – ou expectativa – de direitos. Pude perceber essa polêmica em relação à assunção da identidade quilombola pelas comunidades negras rurais, nas conversas com as interlocutoras. O comentário de Badu, com base na experiência de sua comunidade mostra isso:

“Quanto às problemáticas que a gente tenta assim pela não aceitação quilombola é porque aquela imagem de quilombola que eram só negros, que eram só negros escravizados, então quando se fala em quilombola, hoje em dia não muito, mas ainda tem aquela não aceitação. Porque quilombola, eles têm uma ideia de quilombola que eram escravos, apanhavam, aquela imagem que só é os negros que roubam, que matam, que... Aí a gente tem que ir desconstruindo, é, essa ideia nessas crianças enquanto tão pequenos ainda, porque é, o que você observa né, até a televisão mostra, geralmente mais a televisão né, as novelas, que os cargos menos importantes são dos negros. Aí a gente tem que fazer, a gente tem que explicar que ser quilombola não é só aquele que tem a pele negra, não importa se você é branco ou negro, o importante é você se auto identificar como quilombola.”

É possível inferir que a identidade quilombola é construída e reivindicada num processo de negociação interna e externa, que envolve elementos relativos à etnicidade, assunto sobre o qual discorro no próximo tópico.

Voltando à relação com o Estado brasileiro, a questão dos quilombolas é retomada no período que antecedeu a constituinte no discurso do Movimento Negro Unificado, principalmente por deputados como Abdias Nascimento (LEITE, 2008). Na época, o militante escreveu: “[q]uilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO *apud* ARRUTI, 2000, p. 106).

Diante do processo de mobilização do movimento negro para garantir a inscrição de direitos na Constituição, a questão dos quilombos ressurgiu como vocabulário de resistência e também porque o movimento passa a conhecer diversas situações de comunidades negras rurais descendentes de pessoas escravizadas, que precisavam garantir direitos. Entre os principais estava o direito de propriedade da terra na qual eles viviam, onde, muitas vezes, viveram também seus ancestrais, lugar onde elabora(va)m seus laços de solidariedade e gesta(va)m a organização social (LEITE, 1999). O centenário da abolição favoreceu a aprovação de dispositivos legais em prol dos direitos das comunidades quilombolas. Eles surgem como reparação da dívida histórica do Estado para com os afro-brasileiros, como complemento da abolição, entendida pelos militantes da época como um processo inacabado.

Dessa forma, foi conquistada a aprovação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “[a]os remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Na ocasião, foi aprovado também o artigo 215, § 1.º, que diz que “[o] Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”; e o artigo 216,<sup>45</sup> que

---

<sup>45</sup> O *caput* do artigo 216 da Constituição Federal diz: “[c]onstituem patrimônio cultural brasileiro, os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à

protege o patrimônio cultural brasileiro, material e imaterial, que seja referente aos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, entre eles as comunidades negras.

Por isso, é possível dizer que foi rompido um silêncio de cem anos em relação aos quilombolas no país. Se até a abolição ser quilombola era crime, hoje é direito. Leite (2008) coloca que após a Constituição de 1988, “quilombo” virou palavra plurissignificativa, diz respeito (1) ao direito à terra como residência e também como sustentabilidade das famílias e núcleos populacionais; (2) às ações e políticas públicas de ampliação da cidadania levando em consideração contextos diferenciados; e (3) ao conjunto de ações de proteção e promoção de manifestações culturais específicas.

A necessidade de titulação das “terras de preto” – como também são denominados os territórios quilombolas – imposta pela Constituição, e mesmo pelas reivindicações do movimento negro e das comunidades agora autointituladas quilombolas, mobilizou (e tem mobilizado) pesquisadores, profissionais da área jurídica e agentes estatais. Não demorou muito para se verificar que o que se imaginava sobre quilombos e quilombolas ou não procedia, ou era apenas “meia” verdade. Começaram a encontrar diversas comunidades que se originaram a partir de doações de terras feitas por senhores ou mesmo pela Igreja a ex-escravos, entre outras situações. Outra “meia” verdade que está sendo aos poucos desmistificada é a ideia de que os quilombos são unicamente compostos por descendentes de pessoas que foram escravizadas. Várias situações mostra(ra)m que, apesar de a maioria dos quilombos conhecidos ser formada por descendentes de negros escravizados e ex-escravos, existem comunidades onde a presença indígena e “branca”<sup>46</sup> se fez (e faz) presente.

Tais situações têm indicado que a terminologia “quilombos” diz respeito a uma gama de situações e contextos diferentes entre si, a inscrição constitucional de certa forma estabiliza e homogeneíza o que no cerne é extremamente diverso. Os dispositivos da Lei Maior, principalmente o artigo 68 do ADCT, ao mesmo tempo em que possibilitam assegurar direitos, trazem consigo uma série de problemas de solução nem sempre amistosa.

Ao se referir aos “remanescentes das comunidades de quilombo,” o dispositivo constitucional remete aos quilombos do passado, isto é, aqueles formados por escravos fugidos. Sob esse prisma, ser remanescente de quilombo seria, unicamente, descender de comunidades formadas por africanos resistentes ao processo de escravização. Diante disso, ser remanescente

---

ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira ...”. Conferir em *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm).

<sup>46</sup> Utilizo as aspas porque, neste contexto, “branca” não se refere necessariamente à raça/cor, mas indica a presença de pessoas que não são indígenas nem quilombolas.

é, de certa forma, existir no passado, é ser residual. (ARRUTI, 2000) Porém, como expus, por meio das informações trazidas por Marquese (2006), Gomes (1996) e Marques e Malcher (2009), nem mesmo os quilombos do regime escravista poderiam ser explicados de forma tão simples. Com criatividade, foram encontradas inúmeras soluções para driblar o sistema escravista e poder viver com o mínimo de liberdade, e mesmo a definição de 1740, a qual citei linhas atrás, por excessiva generalidade, abarcava uma série de situações ímpares entre si.

Ocorre que a definição localizada no passado escravista e sem atualizações mostra que, mesmo naquela época, as coisas “não eram bem assim”, ainda se faz presente, principalmente, nas ações estatais que pretendem assegurar os direitos territoriais quilombolas ou nos atos daqueles interessados em utilizar comercialmente as “terras de preto”. É preciso (re)afirmar sempre, que ser remanescente é existir no presente, com projeções para o futuro. Quanto à nomenclatura “comunidades remanescentes de quilombo”, Ashanti,<sup>47</sup> durante as oficinas realizadas pelos pesquisadores a pedido das lideranças comunitárias, foi categórica ao dizer “eu sou quilombola, não sou remanescente!”, corroborando a ideia de que as comunidades quilombolas constituem organizações sociais presentes e vivas e não são apenas resquícios do passado escravista, como a ideia de remanescente pode sugerir.

As inovações trazidas pelos mandamentos constitucionais fizeram com que muitas comunidades (re)pensassem suas realidades e identidades. Não são raras as situações em que, mesmo sendo quilombolas, por origem, práticas culturais, entre outras características, as pessoas das comunidades não se identifiquem como tais. Isso ocorre porque, a depender da região do país, os quilombos podem também ser chamados de terras de preto, mocambos entre outras denominações possíveis, mais regionalizadas. Mas talvez a principal causa em não se identificar com a categoria seja a discriminação. Os estigmas relacionados à origem africana e à raça/cor negra em muitos casos fazem com que a adesão a ou a manifestação da identidade quilombola seja afastada, ou se transforme em motivo de constante polêmica, tendo de ser constantemente (re)negociada entre os membros das comunidades, como mostrou o depoimento de Badu acima transcrito. A valorização constitucional não enseja, necessariamente, a valorização social das coletividades. Não é raro existir o conflito entre, de um lado, a possibilidade de alcançar os direitos territoriais advinda com o artigo 68 do ADCT e, de outro, o desconforto de se reconhecer enquanto quilombola e, com isso, ter de suportar ou enfrentar o passado (e o presente) permeado pela discriminação, comumente marcada pela violência.

---

<sup>47</sup> Ashanti, em debate durante as oficinas realizadas em 01 de maio de 2013.

Atualmente, existem cerca de duas a três mil comunidades quilombolas espalhadas pelo país, localizadas majoritariamente em áreas rurais e, em alguns casos, em zonas urbanas. Estão concentradas principalmente nos estados do Pará, Maranhão, Minas Gerais e Bahia. Depois da Constituição de 1988, diversos estados da Federação elaboraram legislação própria com vistas a regularizar as terras quilombolas e, alguns Estados, como o Pará, inseriram os direitos territoriais quilombolas na Constituição estadual, geralmente por pressões do movimento negro local. O procedimento de regularização territorial pode ser feito pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) ou pelos Institutos de Terras dos estados. Essa competência foi atribuída pelo decreto n.º 4.887/03,<sup>48</sup> legislação infraconstitucional destinada a regulamentar os processos de regularização fundiária das terras quilombolas – que envolvem identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras – revogando outras normas que tinham o mesmo objetivo, mas não lograram sucesso.

O diploma legal causou polêmicas ao reconhecer, no artigo 2.º, § 2.º que são “terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” e também por estabelecer o critério da auto-identificação, advindo da Convenção n.º 169 da OIT, que diz que “[a] consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.” Portanto, as terras quilombolas devem ser regularizadas em consonância com o modo de vida comunitário, por isso que a titulação é coletiva, visto que a relação dos quilombolas com as terras não possui caráter eminentemente comercial, conforme aduz o modelo de propriedade civilista. Pela auto-identificação se assente que somente pode ser considerada quilombola aquela comunidade que assim se identificar; o referido Decreto ordena a realização de laudo antropológico para que a informação seja ratificada.

Mesmo que o Decreto e outras Instruções Normativas do INCRA relativas à garantia dos direitos territoriais quilombolas façam menção expressa aos preceitos da Convenção n.º 169 da OIT, mostrando que ela é aplicável às comunidades quilombolas, o tema ainda é controverso. Trazer para a “questão quilombola” uma Convenção como esta significa reconhecê-los não somente como um grupo racial, mas também como agrupamentos étnicos, com diferenças de ordem cultural em relação à sociedade brasileira homogeneamente considerada. Isso traz consequências – no caso, principalmente territoriais – na medida em que

---

<sup>48</sup> Cf. BRASIL. *Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm).

uma das principais formas de garantir o direito de ser quilombola é regularizar as terras, o que diminui as áreas disponíveis para exploração comercial, contrariando interesses mercadológicos de agentes interessados nos imóveis rurais.

A ressignificação do conceito “comunidades remanescentes de quilombo” fez com que muitas vilas rurais, invisibilizadas pela história e pelas políticas e direito estatais, pudessem reinterpretar a própria trajetória, valorizando a origem e a identidade e, com isso, garantindo ou esperando ter efetivados certos direitos, antes negados. De remanescentes, as comunidades quilombolas têm se mostrado “emergentes.” (ARRUTI, 1997)

Interessante notar que o contexto brasileiro se assemelha ao de outros países do continente. No caso da Colômbia, Bonilla (2009) explica que a Constituição colombiana de 1991 reconheceu os direitos das comunidades negras no artigo 55 transitório. Pouco tempo depois, foi elaborada a Lei n.º 70 de 1993, para regulamentar os direitos diferenciados desta população. As comunidades afro-colombianas referenciadas nestes diplomas são as comunidades negras ribeirinhas que vivem na região do Pacífico. Contudo, o Estado colombiano tem se deparado com uma gama de comunidades negras da região do Caribe que começaram a se auto identificar enquanto afro-colombianas, exigindo direitos específicos perante o Estado, do mesmo modo que os *cimarrones* ribeirinhos. Mesmo que a origem das comunidades negras do Caribe também seja africana e tenha relação com o regime escravista, a recente auto-identificação é vista com incredulidade e desconfiança por setores políticos do país e da administração estatal.

A situação se assemelha à do Brasil, mas talvez a Colômbia tenha o agravante de a legislação referente aos *cimarrones* ser mais específica, pois enuncia exatamente a região do país onde eles podem ser encontrados, enquanto que, no Brasil, isso não ocorre. Tanto a Constituição quanto o Decreto n.º 4887/03 e demais normas legais não especificam a região do país onde podem ser encontradas as comunidades quilombolas. Porém, a incredulidade e desconfiança a cada nova comunidade que reivindica a identidade quilombola no Brasil em muito se assemelha ao caso colombiano. Saber que isso tem ocorrido em outras regiões do continente indica que é preciso olhar para este processo sob outras lentes.

Quanto à aplicação da Convenção n.º 169 da OIT aos quilombolas, compreendo que o caso *Povo Saramaka vs. Suriname*<sup>49</sup> na Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) conseguiu eliminar a controvérsia. O caso envolveu uma comunidade negra rural no Suriname – os Saramaka – que foi privada do direito de propriedade e uso dos recursos naturais do

---

<sup>49</sup> Conferir em *Sentença pueblo Saramaka vs. Surinam*. Disponível em: [http:// www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_172\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf).



território tradicional em função de concessões de terra que o Estado tinha feito a empresas exploradoras de minério e madeira.

A Corte IDH, no julgamento da demanda, incorporou os preceitos da Convenção n.º 169 da OIT, responsabilizando o Suriname, entre outras coisas, principalmente por não ter consultado o povo Saramaka antes de realizar as concessões. Quando essa instância julgadora incorporou a Convenção n.º 169 da OIT à sua jurisprudência na apreciação de caso envolvendo comunidade afrodescendente do Suriname, mostrou que a Convenção pode ser sim aplicada aos quilombolas, visto que as comunidades negras rurais se incluíam entre as populações “tribais” a que o diploma faz referência. O argumento se fortalece ainda mais quando se observa a necessidade dos países que reconhecem a jurisdição da Corte IDH integrarem sua jurisprudência ao ordenamento jurídico interno, tendo em conta o Controle de Convencionalidade.<sup>50</sup>

Contudo, mesmo que o argumento exposto possa encerrar a controvérsia, o Decreto n.º 4887/03, que, como disse linhas atrás, atende aos preceitos da Convenção n.º 169 da OIT ao preconizar o auto-reconhecimento, corre o risco de ser revogado. Em 2004, cerca de um ano após a edição do decreto, o então Partido da Frente Liberal – hoje, renomeado como Partido Democratas (DEM) – ingressou com Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n.º 3.239-9, alegando que o decreto conferia interpretação errada do artigo 68 do ADCT.

O julgamento da ADI n.º 3.239-9 teve início somente em abril de 2012, com o voto do ministro Cezar Peluso, que considerou procedentes os pedidos feitos pelo DEM, desconsiderando estudos feitos no campo tanto do direito como da antropologia sobre as comunidades quilombolas, e modulou os efeitos da decisão, considerando válidos os títulos de propriedade emitidos aos quilombolas somente até aquela data, 18 de abril de 2012. Após o voto, a ministra Rosa Weber pediu vistas do processo, e a ação ainda aguarda julgamento do pleno (CAMERINI, 2012). As associações quilombolas e demais parceiros denunciam que as ações positivas que o Decreto n.º 4.887/03 poderia trazer foram atravancadas pela ADI do DEM, visto que desde então a “questão quilombola” anda a passos lentos. O assunto continua

---

<sup>50</sup> O Controle de Convencionalidade consiste na aferição de compatibilidade entre as normas internas e as normas previstas na Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH), que deve ser feita pelos juízes internos dos Estados, nos julgamentos dos casos com os quais se deparam. Porém, não significa apenas a compatibilidade legislativa entre os preceitos internos e os da CADH, mas também compatibilidade entre a legislação e jurisprudência estatais aos julgados da Corte sobre determinado tema. Assim, se a Corte aplica a Convenção n.º 169 da OIT para uma comunidade negra rural no caso *Povo Saramaka vs. Suriname*, este julgado deve ser integrado ao ordenamento jurídico interno brasileiro, aplicando a referida convenção às comunidades negras rurais brasileiras, isto é, aos quilombolas. Sobre o Controle de Convencionalidade, ver Bastos Júnior e Campos (2012).

em aberto e as comunidades quilombolas correm sério risco de ver o artigo 68 do ADCT ter seus efeitos restringidos caso os demais membros do STF concordem com o ministro Peluso.

### **Etnicidade, interlegalidades e colonialidade: caminhos à compreensão das experiências de indígenas e quilombolas**

Após breve explanação dos contextos indígena e quilombola, é razoável afirmar que ambos se aproximam, guardam semelhanças que não merecem ser desconsideradas e que justificam a análise conjunta da violência que tem atingido as mulheres indígenas e quilombolas.

Arruti (1997) identifica semelhança entre indígenas e quilombolas inicialmente por perceber o trânsito de especialistas de um tema a outro em tempos recentes. Para o autor, esta migração demonstra que os assuntos atinentes aos indígenas e quilombolas têm se aproximado, mas num passado não muito distante isso não ocorria. O Estado produziu duas maneiras diferentes – mas paralelas – de tratar e trabalhar com a população “não branca” representada por tais grupos. Os povos indígenas deveriam passar por um processo linear de assimilação, de índio para caboclo, de caboclo para civilizado. Os quilombolas, na época incluídos entre os demais negros, deveriam ser embranquecidos, de negro a mulato, de mulato a branco. Mesmo que o “mito das três raças”, conforme mostra Ortiz (2006), venha de certa forma valorizar a figura do mulato, Amador de Deus (2009) denuncia que ele convive com o ideal do embranquecimento, onde muitas vezes a identificação com o termo mulato e seus correlatos, como “mestiço”, “moreno”, entre outros, funciona como estratégia para ser visto/identificado como branco ou “não negro” perante os demais.

Além do trânsito de especialistas, Arruti (1997) coloca que desde os anos 1980 havia tendência em deixar de lado a abordagem culturalista – que focava nas noções de “aculturação” e “assimilação” – para adotar uma abordagem étnica nos estudos de grupos camponeses. Ao mesmo tempo em que era deixada de lado, no campo dos estudos dos povos indígenas, a “etnologia das perdas”, conforme expõe Pacheco de Oliveira (1999), que também via os indígenas a partir dos traços do passado e não pela organização social que mantinham no presente. Perspectiva que favoreceu a aproximação dos estudos sobre povos indígenas e comunidades quilombolas.

Retomando os estudos de Sampaio (2011) e Gomes (1996) sobre indígenas e quilombolas na Amazônia colonial e imperial, considero importante ter em conta que ambos destacam a existência de articulações políticas entre indígenas, quilombolas e negros libertos pela garantia de melhorias de suas condições de vida. O período em que a presença de africanos

escravizados ganhou evidência na região ocorreu a partir da segunda metade do século XVIII e ao longo do XIX, momento de grande pressão interna e internacional pela extinção do regime escravista. Nesse contexto, as fronteiras que separavam a liberdade da escravidão eram fluídas, fazendo com que esses diferentes mundos se cruzassem e que pessoas de diversas origens étnicas – indígenas, africanos, negros nascidos no Brasil – compartilhassem experiências em comum. Essa peculiaridade do contexto amazônico, que tomou ares de sociedade multicultural bem antes de o país reivindicar essa característica para si, impele e também justifica análise conjunta das realidades de mulheres indígenas e quilombolas.

Contudo, o principal marco de aproximação entre as questões indígena e quilombola é a Constituição de 1988. Principalmente após a inscrição do artigo 68 no ADCT da Constituição, os estudos antropológicos referentes a *raça* e *etnia*, até então apartados academicamente, começam a se imbricar. Os estudos sobre raça deixam não somente de ser um campo do estudo do “sincretismo” e da “herança” cultural que a população negra trouxe para a sociedade nacional, mas passa a ser também, com as “emergentes” comunidades quilombolas, uma questão atual e que diz respeito a grupos diferenciados dentro do território nacional, assim como os povos indígenas. (ARRUTI, 1997) Nas observações feitas em campo quando estava nas comunidades quilombolas, muitos quilombolas afirmavam que era preciso “fazer igual aos indígenas” no que concerne às articulações e movimentações na luta pela regularização do território. Isso mostra não somente que tais coletividades tomam os povos indígenas como inspiração nesses casos, mas também demonstra a aproximação de suas demandas em relação ao Estado brasileiro.

Dessa forma, compreendo, como Arruti (1997), que a Constituição de 1988 e seus efeitos posteriores, principalmente a ressignificação dos quilombos e quilombolas, abordada no tópico anterior, possibilitam afirmar que houve a “etnização” da questão. Do mesmo modo que os povos indígenas, as comunidades quilombolas apresentam características de – ou melhor, comportam-se como – grupos étnicos.

Entendo o conceito de etnicidade a partir dos estudos de Barth (2000), que instaurou novo paradigma nos estudos referentes aos grupos étnicos no campo da antropologia. Para o autor, a definição de grupo étnico não deve ser feita a partir de uma gama de características pré-estabelecidas. Geralmente era considerado grupo étnico uma população que

“1. em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico; 2. Compartilha valores culturais fundamentais; 3. constitui um campo de comunicação e interação; 4. tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem” (2000: 27).

Ou seja, os grupos eram identificados como étnicos quando a alteridade em relação ao modo de vida ocidental e dos não pertencentes ao grupo fosse mais significativa. Além disso, as características que faziam as coletividades serem marcadas pela etnicidade eram uma série de atributos apontados “de fora”, mesmo que os membros dos grupos não considerassem que aquele traço cultural pudesse definir o grupo enquanto diferenciado.

Diante da persistência das reivindicações por reconhecimento da etnicidade e, em alguns casos, da proliferação destas demandas (como no Brasil desde as décadas de 70 e 80), juntamente à crescente diminuição da alteridade e homogeneização cultural provocada por fluxos de informações advindos do processo de globalização<sup>51</sup> e pela mundialização da economia capitalista, as reflexões de Barth (2000) mostram a dimensão da sua importância.

Para o autor, os grupos étnicos se mantêm pela fronteira que criam em relação aos demais, baseada nas diferenças identificadas pelos próprios membros do grupo em relação aos outros, numa situação de contato interétnico. Os elementos identificadores da diferença são os chamados sinais diacríticos, que podem ser tanto um ritual específico quanto uma vestimenta ou qualquer elemento que os agentes considerem importantes definidores dos limites existentes entre “nós” e os “outros”. Woodward expõe a história contada por Michael Ignatief na época dos conflitos étnicos na extinta Iugoslávia. Ao perguntar a um sérvio o que os fazia diferente dos croatas, um homem teria respondido “vê isto? São cigarros sérvios. Do outro lado, eles fumam cigarros croatas” (2009:7). Desse modo, o repertório cultural não precisa ser demasiadamente extenso para que um grupo possa ser considerado étnico – não é necessário que se fale uma língua diversa, “ininteligível,” não escrita e desconhecida, por exemplo. Ao que parece, basta que se fumem cigarros diferentes.

A proposição de Barth valoriza os contextos específicos e abre amplo espaço às investigações empíricas. Uma vez que “... o foco central para a investigação passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado.” (2000: 33-34). Desse modo, é imprescindível – nos estudos sobre/de etnicidade – entender como as fronteiras operam, quais os sinais/elementos (diacríticos) acionados pelos agentes para sua manutenção, como as relações interétnicas acontecem a partir destas diferenciações, entre outras questões. Com a mudança de enfoque, as características apontadas pelos agentes como

---

<sup>51</sup> A globalização consiste num amplo processo que possui dimensões econômicas, sociais, políticas e culturais. Promove o aumento de fluxos informacionais entre as diversas regiões do planeta, mas é um processo primordialmente guiado por países ocidentais/desenvolvidos. Segundo Boaventura de Sousa Santos, “[...] a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival”. (2009:12)

as responsáveis por diferenciar o grupo em relação aos demais, são as que devem receber maior atenção do pesquisador e merecem mais problematização.

À primeira vista, a identidade étnica não teria muita diferença em relação a outras identidades coletivas, como a religiosa, de classe, entre outras. O estabelecimento de diferenciações entre grupos ocorre mesmo que não se fale de grupos étnicos, o que mostra tanto a relevância da teorização de Barth (2000) para uma gama de estudos quanto a necessidade de definir melhor qual a especificidade da identidade étnica em relação às demais. Poutignat e Streiff-Fenart (1998) afirmam que as identidades étnicas se distinguem das outras porque elas implicam na crença de que os membros do grupo possuem uma origem comum, é uma identidade que inevitavelmente aponta o passado.

O modo de recrutamento primordial de um grupo étnico é o nascimento, o que não exclui outras maneiras admitidas e/ou negociadas pelos grupos, como os casamentos mistos – ou interétnicos –, entre outros modos que possam ser aceitos. A origem comum pode ser indicada num fato do passado, na história de sofrimento compartilhado ou mesmo em relatos míticos.

Outra característica importante que os autores destacam é que as identidades étnicas podem ser realçadas ou esmaecidas de acordo com as situações vivenciadas pelos agentes sociais. Nesse caso, a identidade étnica oferece uma série de recursos disponíveis que podem ser acionados caso as situações vivenciadas mostrem que isso seja necessário. Os membros manipulam estrategicamente rótulos e estereótipos ligados ao grupo, ora para colocá-los em evidência, ora para que eles passem despercebidos.

Ao conceito de etnicidade proposto por Barth (2000), Pacheco de Oliveira acrescentou a ideia de *territorialização*, que é

“um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (1999:20, grifos do autor).

Para o autor, a presença do Estado, colonial ou soberano, forçou uma nova relação dos grupos étnicos indígenas com o território, e isso não deve ser ignorado quando são pautadas questões atinentes à etnicidade no Brasil. Dessa forma, no país, os grupos étnicos se formam e são mantidos como formula Barth (2000), porém eles assumem contornos políticos porque a diferenciação do grupo para com os demais ocorre por meio de parâmetros ditados por um Estado que restringe a organização dos povos a certos limites geográficos e confere muita ou pouca importância às reivindicações das coletividades. Juntamente a isso merece ser pensada a

influência cada vez mais presente de agências multilaterais – como a ONU e a OIT, por exemplo – que em certa medida também participam deste processo de territorialização em tempos recentes.

Portanto, ao lado da diferenciação identitária que, por meio de certos elementos culturais (de um lado e de outro), determina, por exemplo, quem são os indígenas e os não indígenas, existe também – porque os grupos étnicos estão inseridos no território do Estado brasileiro – a inserção mais ou menos arbitrária e compulsória dos povos em certos territórios, instaurando outras formas de diferenciação. As coletividades, com identidades e território diversos do “entorno,” passam a organizar sua vida política interna, com mecanismos de tomada de decisão, formas de representação e resolução de conflito próprias, além de visão de mundo, religião e relação com o meio ambiente a partir da visão do grupo. Assim:

“[a]s afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p. 22).

A diferenciação identitária e a territorialização são traços comuns aos povos indígenas e às comunidades quilombolas no país. Os primeiros foram, desde a invasão portuguesa, considerados culturalmente diferentes, tendo sido continuamente (des)territorializados pelas políticas indigenistas que se iniciaram ainda no período colonial, dos descimentos, aldeamentos às comunidades indígenas e territórios indígenas atuais. Os últimos são diferentes “desde sempre,” antes por virem de outro continente e serem considerados racialmente diferentes (mesmo que a diferença racial fosse também atribuída aos indígenas, ela sempre foi mais presente em relação à população negra) e, em tempos recentes, por (supostamente) descenderem de africanos escravizados transplantados compulsoriamente ao Brasil. As expulsões e realocações compreendem a história de tais grupos, conforme discutido anteriormente.

Tendo identidades que se direcionam a uma origem comum no passado, que se diferenciam – culturalmente e/ou racialmente – em relação ao restante da sociedade brasileira e que possuem identificação com (e demanda por) território, os povos indígenas e comunidades quilombolas podem ser considerados grupos étnicos. É em decorrência desta “constatação” que proponho abordar a violência que indígenas e quilombolas mulheres enfrentam, visto que se estará falando de um tipo de violência que não passa somente pela “questão de gênero,” mas sobretudo por demandas étnicas, pois povos indígenas e comunidades quilombolas são grupos diferenciados, inseridos em um Estado nacional.

É importante ressaltar que os povos indígenas e comunidades quilombolas – como grupos étnicos que são – constituíram formas de organização social baseadas em tradição e cosmologia próprias de cada grupo específico, que são constantemente atualizadas à luz das transformações pelas quais estas coletividades passam. A identidade étnica se direciona ao passado e à tradição, mas esta última se transforma e ressignifica constantemente, não é uma cartilha dada a qual os membros dos grupos seguem às cegas. Conforme Hall (2003), a tradição funciona como um “repertório de significados”, o que impele a afirmar que indígenas e quilombolas valem-se de elementos “originais” e “importados” para criar e manter a organização social, que abrange a atribuição de responsabilidades e papéis às pessoas até a solução/administração de conflitos envolvendo questões normativas.

Pode soar estanho falar em “questões normativas” quando o assunto é a organização social de povos indígenas e comunidades quilombolas, pois geralmente se entende por normas tão somente as leis escritas de determinado Estado nacional, sua Constituição e demais leis infraconstitucionais, como os códigos civil, penal, comercial, para citar alguns exemplos. Esta ideia provém do paradigma positivista do direito, que tem em Kelsen (2006) seu maior pilar, principalmente nos países de sistema romano-germânico, como o Brasil. Influenciado pelas ideias positivistas de Comte e seus seguidores e também pelo Círculo de Viena,<sup>52</sup> do qual participava, o autor pretendeu firmar as bases da ciência do direito.

Para ser reconhecido enquanto ciência era preciso que o direito fosse dotado de um objeto e um método. De acordo com as influências que recebeu e pensando dentro dos esquemas da sua época (ascensão e consolidação da modernidade)<sup>53</sup>, o autor austríaco estabeleceu que o objeto da ciência do direito era a norma, entendendo por norma o mandamento emanado por uma autoridade estatal competente. Mesmo que outros autores já tivessem aventado para a importância das leis postas, foi Kelsen quem ofereceu suma importância à norma do modo que se conhece hoje, ao ponto de direito ser confundido com norma jurídica. O monismo, isto é, a ideia de que o direito advém única e exclusivamente do Estado também está expresso na concepção pura de direito kelseniana. Segundo este pensamento, à ciência do direito caberia a

---

<sup>52</sup> O Círculo de Viena foi uma “associação fundada na década de 20 por um grupo de lógicos e filósofos da ciência, tendo por objetivo fundamental chegar a uma *unificação* do saber científico pela eliminação dos conceitos vazios de sentido e dos *pseudoproblemas* da metafísica e pelo emprego do famoso critério da *verificabilidade*, que distingue a ciência (cujas proposições são verificáveis) da metafísica (cujas proposições inverificáveis devem ser supressas)” (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2008, p. 46. Grifos do autor).

<sup>53</sup> A modernidade pode ser compreendida por meio da seguinte passagem: “em um sentido geral, a modernidade se opõe ao classicismo, ao apego aos valores tradicionais, identificando-se com o racionalismo, especialmente quanto ao espírito crítico, e com as ideias de progresso e renovação, pregando a libertação do indivíduo do obscurantismo e da ignorância através da difusão da ciência e da cultura em geral” (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2008, p. 190). Há também outra acepção de modernidade que abordo nas próximas páginas, com base nas ideias de Dussel (1993).

tarefa de descrever as normas por meio de um método que pode ser caracterizado como subsuntivo-dedutivo. A análise dos fatos deve ser feita sob o ponto de vista da norma posta, de forma a encaixá-los nesta.

Buscando caracterizar o direito indubitavelmente como ciência, o autor procurou esvaziar da seara jurídica tudo o que não pudesse ser empiricamente verificável, que não pudesse compor uma relação de causalidade, ou seja, tudo aquilo não fosse considerado científico. Assim, operou a separação crucial entre moral e direito, pois a moral era considerada apenas como juízo de valor, na medida em que, para o autor, existiam diversas morais e seria impossível estabelecer uma moral absoluta, universal, conforme se pretende que as normas sejam. Para o austríaco, a ciência jurídica se ocupa somente do mundo do “dever ser” e não do “ser,” os fatos são importantes para o direito apenas se forem verificáveis em uma norma jurídica.

Porém, estudos antropológicos realizados antes e contemporaneamente aos de Kelsen (2006) mostram que os grupos diferenciados possuem concepções normativas próprias. Um deles consiste na etnografia que Malinowski (2008[1926]) fez dos trobriandeses da Melanésia nos anos 20 do século passado. No estudo, o autor refuta a ideia comum entre antropólogos e sociólogos da época de que os selvagens (utilizando os termos do autor) seguiam suas práticas comunitárias e rituais por “espontaneidade” ou uma espécie de “comunismo primitivo.”

Desprendendo-se das ideias correntes sobre os selvagens e utilizando as lentes nativas em suas observações, Malinowski (2008[1926]) percebeu que existiam certas regras entre os trobriandeses que não eram apenas “costume”, dada sua força inequivocamente obrigatória. O casamento patrilocal,<sup>54</sup> o dever que a mulher viúva tinha de demonstrar grande pesar quando o marido falecesse, carregando inclusive seu maxilar durante alguns anos, e a troca de peixes por vegetais entre comunidades do litoral e do interior são exemplos deste tipo de regras, identificadas pelo pesquisador.

Dessa forma, o autor chegou à importante conclusão de que as leis dos nativos são “obrigações compulsórias” as quais eles não podem se esquivar em cumprir. Acrescenta ainda que trobriandeses distinguem as normas de caráter obrigatório (ou leis) das normas morais, de conduta ou religião: “[a]s regras de sua lei, longe de serem rígidas, absolutas ou emitidas em nome divino, são mantidas pelas forças sociais, compreendidas como racionais e necessárias,

---

<sup>54</sup> O casamento patrilocal pode ser explanado pelo seguinte excerto: “[o] irmão torna-se guardião natural dos filhos dela que, portanto, têm de considerá-lo, e não ao próprio pai, como chefe legal da família. Por sua vez, este deve cuidar deles e abastecer considerável proporção dos alimentos da casa. Isso é tanto mais oneroso quando se sabe que, sendo o casamento patrilocal, a jovem se muda para a comunidade do marido, de modo que no momento da colheita sempre há um *chassé-croisé* generalizado por todo o distrito” (MALINOWSKI, 1926/2008, p. 35).



elásticas e adaptáveis” (2008[1926]: 60-61). Numa visão relativista, surpreendente para a época, Malinowski compara as leis ocidentais às leis melanésias, elaborando o que seriam as leis – ou melhor, o direito – para o grupo analisado:

É quase desnecessário acrescentar que a ‘lei’ e os ‘fenômenos da lei’, como os descobrimos, descrevemos e definimos em uma parte da Melanésia, não são instituições independentes. A lei antes representa um aspecto da vida tribal, um lado de sua estrutura, mais do que um arranjo social independente, fechado. A lei não reside em um sistema especial de decretos, que prevê e define possíveis formas de contravenção e provê barreiras e reparos apropriados. A lei é o resultado da configuração de obrigações que impossibilitam o nativo de esquivar-se à sua responsabilidade sem sofrer por isso no futuro (2008[1926]: 49).

Clifford Geertz (2013) no ensaio “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa,” enfoca as bases culturais do direito, argumentando que este não é apenas um estéril reflexo das sociedades, mas sim uma maneira específica de enxergar e construir a realidade e as verdades consideradas socialmente legítimas na cultura da qual são originários. A separação entre fatos e leis, a adequação dos fatos às normas, a admissão (ou não) de determinados fatos como meios de prova, o medo provocado pela “explosão dos fatos” que tem demandado dos juristas cada vez mais destreza em colocá-los numa moldura inteligível para que sejam adequados às normas, possibilitando a adjudicação, isto é, a decisão judicial – todas essas características, estão longe de serem universais – são localizadas, dizem respeito ao direito ocidental.<sup>55</sup>

Ao propor a análise dos fatos e leis em perspectiva comparada, Geertz (2013) chega ao *haqq* islâmico, que pode ser entendido como a “verdade real”, ao *dharma* dos índicos, que pode ser colocado como o princípio que mantém o universo, que conserva as coisas como elas são, e ao *adat* entre os indonésios, que está ligado às noções do que ocidentalmente se denomina etiqueta, bons modos.

Tais categorias trazem consigo significados simbólicos que organizam as formas jurídicas nestas localidades e foram observadas quando o antropólogo estava em campo realizando diversas pesquisas. O autor reconheceu que poderia incorrer em erro com essas generalizações e que talvez outros termos nativos pudessem, melhor do que os escolhidos, oferecer os significados das operações jurídicas dos/nos grupos. Porém, ao explicar o *haqq*, o

---

<sup>55</sup> Importante atentar que Geertz (1998) fala do Direito a partir da tradição jurídica norte-americana da *Common Law*. A forte preocupação com a elucidação dos fatos, exposta pelo autor como característico do Direito ocidental, não explica satisfatoriamente o caso do Direito brasileiro, de tradição romano-germânica ou de *Civil Law*. No Brasil, a prática jurídica confere bem menos importância à elucidação dos fatos, pois prevalece a retórica do contraditório “[...] estruturado como uma competição onde persuasão e elucidação (empírica) estão totalmente dissociadas, sugere que os fatos têm um peso muito pequeno no desfecho dos julgamentos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2010, 452-453).

*dharma* e o *adat* e compará-los aos *fatós e leis* do direito norte-americano, Geertz (2013) assegura que o direito é uma parte importante de toda e qualquer cultura e é sempre construído e constituído à luz do saber e dos artesanatos locais. As sensibilidades jurídicas, que são os diversos sentidos de direito e justiça existentes na diversidade, guiam as operações jurídico-normativas dos povos, por isso o autor rechaça a ideia de que o direito reflete um consenso social/moral, bem como repele o positivismo jurídico, que se assenta numa visão puramente instrumental (e “vazia”) do direito.

Ao propor que o direito é saber local e opera a partir das sensibilidades jurídicas, o antropólogo norte-americano indica que o estudo do direito deve ser feito por meio do esforço da tradução cultural, comparando os saberes (locais) jurídicos entre si. Para o autor, o mundo vive num contexto de pluralismo jurídico, em que as sensibilidades jurídicas coexistem, com ou sem conflito. Assim, “[p]recisamos descobrir uma maneira de fazer com que as várias manifestações desse saber [o saber local] se transformem em comentários umas das outras, uma iluminando o que a outra obscurece.” (GEERTZ, 2013, p. 237)

Caso sejam comparadas as concepções normativas dos povos indígenas e comunidades quilombolas tendo como parâmetro o direito ocidental de bases kelsenianas, certamente chegaríamos à conclusão de que são concepções menos importantes, não racionais ou apenas “costume,” sem importância ou com importância apenas secundária. Tais conclusões sofrem do vício do etnocentrismo, por isso recorri às concepções de Malinowski (2008[1926]) e Geertz (2013), pois ambas, apesar de serem provenientes de tempos e “escolas” diferentes dentro da antropologia, fazem o esforço de entender e descrever as concepções normativas dos grupos por meio do olhar nativo, comparando tais concepções com o direito ocidental, considerando este e os demais igualmente válidos.

Acepções do direito advindas da antropologia, aqui explanadas por meio dos estudos de Malinowski (2008[1926]) e Geertz (2013), conseguem afastar e/ou relativizar a aceção pura do direito, abrindo espaço para pensar o diálogo intercultural entre diversas sensibilidades jurídicas num contexto de pluralismo jurídico, conforme o último autor enfatizou.

Quando a Constituição brasileira de 1988 e demais cartas constitucionais latino-americanas começam a reconhecer direitos de grupos diferenciados, de povos indígenas e, em menor grau, de povos afrodescendentes, muitos acreditaram que estava aberto o caminho para este diálogo, em que haveria o reconhecimento e a negociação entre as diversas aceções de direito. Yrigoyen Fajardo (2011) explica que tais constituições, ao reconhecerem os direitos dos povos, inserem-se no chamado *constitucionalismo pluralista* que rompe com o *constitucionalismo liberal* do século XIX e com o *constitucionalismo integracionista* do século

XX. O *constitucionalismo liberal* está assentado no monismo jurídico, na concepção de que o direito e as leis provêm unicamente do Estado, de que há uma lei geral para os cidadãos considerados num todo homogêneo. O *constitucionalismo integracionista* diz respeito ao Estado que amplia as bases da cidadania e, nesse sentido, reconhece a existência da diversidade em seu território, mas está orientado para a integração dos indígenas – e demais grupos diferenciados – ao mercado, ao modo de vida da sociedade nacional.

O *constitucionalismo pluralista* possui três níveis de implementação: o *constitucionalismo multicultural*, *pluricultural* e *plurinacional*. No primeiro, a Constituição dos países introduz conceito de diversidade cultural, tanto no aspecto linguístico quanto no reconhecimento do direito individual e coletivo à manutenção da identidade cultural. Nesse ciclo, não há o reconhecimento explícito do pluralismo jurídico, isto é, a jurisdição dos povos, suas leis internas e a necessidade de aplicá-las e reconhecê-las.

No *constitucionalismo pluricultural*, há os avanços do estágio anterior – o do constitucionalismo multicultural – juntamente com o desenvolvimento de conceitos como “nação multiétnica e multicultural” e “Estado pluricultural,” avançando ainda mais, buscando uma redefinição do caráter do Estado. Este ciclo é marcado pela adoção da Convenção n.º 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais. Porém, quanto ao reconhecimento da jurisdição de povos diferenciados, a tendência é reconhecer com limitações, desde que seus preceitos não contrariem os princípios fundamentais do ordenamento jurídico interno.

O *constitucionalismo plurinacional* refere-se àquele instaurado pelas recentes Constituições do Equador e da Bolívia, que buscam superar a ausência de poder constituinte indígena na fundação republicana, instaurando de fato a interculturalidade ao fazer uma interpretação pluralista do direito constitucional para garantir a autodeterminação dos povos em território nacional. Isso passa pelo reconhecimento das formas de eleição e exercício da autoridade indígena de acordo com seus próprios procedimentos e sistemas jurídicos e pela garantia do exercício do seu próprio direito de acordo com a cosmovisão de cada povo indígena.

A autora identifica que o Brasil se insere no ciclo do *constitucionalismo multicultural*, o que significa dizer que o país se reconhece enquanto Estado pluriétnico e multicultural com ressalvas, uma delas é o não reconhecimento do pluralismo jurídico, o que certamente dificulta que o diálogo intercultural entre a “sociedade envolvente” e os povos indígenas e comunidades quilombolas ocorra sem assimetrias. É importante ressaltar que as ideias de pluralismo jurídico de Geertz (1998) e Yrigoyen Fajardo (2011) podem ser comparadas, pois se assemelham. O primeiro entende por pluralismo jurídico o contexto em que as sensibilidades jurídicas e saberes locais são obrigados a conversar, enquanto que a última acredita ser pluralismo jurídico o

reconhecimento da jurisdição dos povos. A autora enfatiza que, quando há ressalvas nesse reconhecimento, o que existe é um *pluralismo jurídico subordinado colonial*, sendo que o objetivo dos estados nacionais multiculturais seria alcançar um *pluralismo jurídico igualitário*, onde as jurisdições não seriam subordinadas uma a outra.

O contexto brasileiro leva à invisibilização das concepções normativas de cada povo indígena ou comunidade quilombola, por isso recorro ao conceito de *interlegalidade* de Sousa Santos (1990) para compreender os discursos sobre a violência que têm atingido mulheres indígenas e quilombolas. O autor explica que a modernidade foi construída com base em dicotomias (natureza/sociedade, Estado/sociedade civil, justiça formal/justiça comunitária) em que os opostos tinham pouco ou nenhum diálogo com o seu contrário e onde se oscilava entre períodos de prevalência de um polo e tempos em que prevalecia o outro.

O direito moderno foi forjado com base na dicotomia justiça formal *versus* justiça comunitária. Assim, o direito que se conhece como “oficial,” isto é, válido, legítimo, que provém do Estado, é fruto da prevalência da justiça formal entre o senso comum jurídico por muitos anos e o conseqüente desprezo por formas não oficiais de juridicidade.

Porém, a peculiaridade do tempo presente, identificada por Sousa Santos (1990), é que há o declínio das dicotomias da modernidade, com a emergência de outros contextos e a necessidade de pensar outras formulações teóricas que deem conta de explicá-los. Dessa forma, ao invés de nos depararmos com a emergência do polo da justiça comunitária, observa-se, no campo prático e teórico, o reconhecimento de inúmeras porosidades jurídicas, um direito constituído de múltiplas redes de juridicidade. Nas palavras do autor:

“[a] vida sócio-jurídica do fim do século é, assim, constituída pela intersecção de diferentes linhas de fronteiras jurídicas, fronteiras porosas e, como tal, simultaneamente abertas e fechadas. *A esta intersecção chamo interlegalidade*, a dimensão fenomenológica do pluralismo jurídico.” (SOUSA SANTOS, 1990, p. 36)

O autor não menciona a interlegalidade e o pluralismo jurídico em relação ao direito estatal e as concepções de direito dos povos, mas entendo que esta ideia pôde ser utilizada na pesquisa, uma vez que os povos indígenas e comunidades quilombolas, neste caso principalmente as mulheres membros desses povos, vivem nas fronteiras, operando *entre* as concepções de violência advindas do direito estatal, do direito internacional e as concepções de violência provenientes das sensibilidades jurídicas tradicionais. Tais mulheres, inseridas em contextos interculturais, são influenciadas por diversos “mundos:” suas trajetórias são marcadas por idas e vindas às cidades e à universidade, pela realização de trabalho assalariado fora do

âmbito de suas coletividades, pela militância em movimentos sociais entre outras possibilidades.

De forma semelhante à minha proposta, Sierra (2011) considera que a noção de interlegalidade proposta por Sousa Santos é eficaz na análise dos direitos indígenas em contexto de pluralismo jurídico. A autora postula que o referido pluralismo não deve ser compreendido, em tempos atuais, de forma dicotômica, em que, de um lado, estaria o direito estatal e, de outro, o direito tradicional, originário e “puro.” Destaca a dinamicidade das concepções normativas dos povos indígenas, que, desde a colonização, elaboram suas concepções normativas por meio de diversas estratégias que abrangem a incorporação de elementos externos, a reformulação de práticas tradicionais, a negociação entre grupos no interior das coletividades, visto que elas não são homogêneas e sempre há relações de poder envolvidas nos processos decisórios. Tal acepção coaduna com o conceito de etnicidade aqui utilizado, que entende a formação e manutenção de grupos em sua dinamicidade. Os grupos étnicos não se encontram presos a tradições estanques, mas permanecem em contínuo processo de transformação.

Dessa maneira, Sierra (2011) postula que a interlegalidade consegue auxiliar a compreensão desses processos em que os povos, mesmo imersos em múltiplas redes de juridicidade, manejam-nas em prol de sua manutenção enquanto grupo e em nome do aprimoramento de suas autonomias perante os Estados nacionais. A autora acrescenta, ainda, que essa forma de analisar os contextos de pluralismo jurídico envolvendo povos indígenas é mais propícia à problematização das relações coloniais, que fizeram o direito estatal se sobrepor violentamente às concepções normativas dos povos no passado; e também consegue alcançar as tensões internas dos grupos, em contextos de dissenso e disputa em torno de determinadas concepções normativas.

Sobre essa última questão, Uriona Crespo (2010) explica que não se deve perder de vista a interlegalidade no exame do pluralismo jurídico envolvendo as demandas de mulheres indígenas. A autora analisa a realidade da Bolívia, que reconheceu a mesma hierarquia entre a jurisdição ordinária e a jurisdição indígena, com a promulgação da Constituição de 2009. Cita estudos envolvendo diversas etnias indígenas, justiça e gênero, que mostraram que muitas vezes as mulheres indígenas não tinham o mesmo acesso à justiça em relação aos homens nas duas instâncias possíveis, isto é, nem na justiça ordinária, nem da justiça indígena. Mostrou também que em algumas etnias indígenas no país, há preocupação com a igualdade de direitos entre homens e mulheres e é oferecida a devida atenção e cuidado aos casos de estupro e violência familiar.

Assim, para Uriona Crespo (2010) a interlegalidade é uma dimensão que deve ser considerada para pensar possibilidades de acesso à justiça às mulheres indígenas, pois viabiliza o contato e comunicação de diferentes visões de juridicidade. Isso porque muitas indígenas bolivianas encontram-se às voltas tanto com a justiça ordinária, quanto com a justiça indígena, que muitas vezes reproduzem hierarquias de gênero, obstando seus direitos, especialmente o de viver sem violência.

Considero que as reflexões de Sierra (2011) e principalmente os aportes de Uriona Crespo (2010) sobre interlegalidade são apropriados para pensar as *Icamiabas* em situação de violência, que são impelidas a negociar entre diversas instâncias e realidades a fim de driblar as violências que enfrentam no cotidiano.

A classificação do Brasil como um Estado de *constitucionalismo multicultural*, que reconhece a existência de grupos culturalmente diversos em seu território sem, no entanto, estender tal reconhecimento ao pluralismo jurídico, faz com que a interlegalidade ocorra de forma a sobrepor o Direito estatal – nesse caso, as concepções estatais em relação às violências suportadas/sofridas pelas mulheres – invisibilizando as noções e vivências dos povos em relação a este tipo de violência.

Mas não é somente esse modelo de *constitucionalismo multicultural* o que faz a interlegalidade ocorrer em meio a assimetrias. Decerto ela sempre aconteceu tendo os povos indígenas e africanos transplantados ao Brasil em posição de desvantagem, desde a época da colonização. Sobre o assunto, considero necessário ao entendimento desse ponto a abordagem de Dussel (1993) sobre a colonização ibérica no que hoje corresponde à América Latina e seu conceito inovador de modernidade. Geralmente a modernidade é referida como fenômeno marcado pela primazia da razão, por acontecimentos como a Reforma Protestante, a Ilustração e a Revolução Francesa, tendo a Inglaterra, França e Alemanha como protagonistas desse processo. Nesse sentido, a modernidade seria um fenômeno europeu, com início no século XVIII, que se universalizou.

As reflexões de Dussel (1993), no entanto, problematizam essa definição de modernidade. Para ele, o ano de 1492, marco do início da colonização ibérica na atual América Latina, é o que conduz ao surgimento da modernidade, pois a “descoberta” das Américas possibilitou a auto intitulação da Europa como centro do mundo. Essa data marca a expulsão dos mouros na península ibérica e o lançamento de navegantes espanhóis e portugueses ao mar em busca de um caminho alternativo às Índias. O autor argentino mostra que na época a prosperidade econômica encontrava-se nas regiões que dominavam o comércio pelo Mediterrâneo.

Quando a Europa ocidental (região considerada como a “verdadeira” Europa) deu início ao domínio de uma quarta região planetária até então desconhecida e começou a explorá-la economicamente, conheceu a prosperidade econômica. Isso ocorreu paralelamente ao um conjunto de elaborações filosóficas que preconizaram o “ego” europeu como referente máximo de racionalidade (ou melhor, como o único referente) e desenvolvimento. Desse modo, as regiões da Europa oriental e do oriente são formuladas como o passado europeu e as Américas tornam-se o “outro” da Europa, que é “en-coberto” em sua alteridade, passando a ser um “si-mesmo.” Desde então, modernização tornou-se sinônimo de europeização.

O filósofo continua argumentando que a Europa não teria se afirmado enquanto centro do mundo sem a constituição da América Latina como periferia, com o conseqüente encobrimento das alteridades dos povos autóctones e também dos africanos transplantados à região para serem utilizados como mão-de-obra escrava. Dessa forma, para Dussel (1993), a criação de uma periferia (nesse caso, a América Latina), é parte constitutiva da modernidade, o que mostra que ela não é um fenômeno intra-europeu, pois existiram/existem diversas modernidades. Essa modernidade eurocêntrica que o autor critica como sendo verdadeiro encobrimento e europeização ancora-se no “mito da modernidade.”

Tal mito denuncia a contradição, provincianismo e irracionalidade da modernidade eurocêntrica: ao considerarem-se como ápice do desenvolvimento técnico, filosófico, religioso e cultural da raça humana, os europeus constituíram os “outros” como selvagens, atrasados, degenerados. Esse “atraso” justificava o empreendimento colonizador – e, por conseguinte, modernizador e europeizador – como uma política emancipatória, que estaria salvando os povos de sua ignorância, inocência e barbárie imanentes. E, como tal modernização é/era inequivocamente benéfica àqueles que seriam salvos, o uso de diversos tipos de violência para estabelecê-la estava autorizado. Portanto, o ato irracional de negação das alteridades, por meio da violência inerente à colonização, capta a contradição da modernidade. Para instaurar o domínio da razão e emancipar os “bárbaros”, foi necessário agir irracionalmente, negando a própria ideia de modernidade e, assim, deixando explícito que tal modernização era/foi, na verdade, dominação. A essa incoerência intrínseca do discurso da modernidade eurocêntrica, Dussel (1993) denomina “mito da modernidade.”

Diante disso, o filósofo propõe a “transmodernidade”, conceito que evidencia as contradições e exclusões que a modernidade precisa/precisou para subsistir e postula excluir a face irracional da modernidade, com a inclusão das alteridades – e razões – daqueles excluídos pelo discurso eurocentrado da modernidade: indígenas, africanos transplantados, negros nascidos no continente, mulheres, entre outros. As acepções de Dussel (1993), explanadas aqui

brevemente, têm sido utilizadas para pensar fundamentações dos direitos humanos mais afeitas às realidades de grupos colocados em posição de subalternidade nas sociedades. O sentido é descolonizar tais direitos, evidenciando contribuições latino-americanas e de grupos oprimidos dos países da América Latina, para a formulação de fundamentos (e concepções) outras de direitos humanos.<sup>56</sup> Porém, quero destacar a possibilidade de compreensão da assimetria no diálogo entre *sensibilidades jurídicas* de indígenas, quilombolas e “sociedade nacional” desde a colonização. Ou seja, se é certo que as alteridades precisaram ser encobertas para a dominação colonial lograr sucesso, as interlegalidades ocorreram mantendo as normatividades dos grupos subalternos sem legitimidade, como mais um reflexo de sua irracionalidade e barbarismo.

Mas, se 1492 marca o início da dominação ibérica e da modernidade eurocentrada, juntamente a todas as violências daí decorrentes, nos dias de hoje postulo que a assimetria no diálogo entre as diversas normatividades é mantida porque a colonialidade prosseguiu em curso quando as colonizações políticas se encerraram. Entendo a colonialidade a partir de Quijano (2005), como um padrão de poder fundado com a “descoberta” das Américas e que se mantém em tempos atuais, tendo o eurocentrismo como racionalidade dominante, o capitalismo como perspectiva econômica e a classificação racial da população mundial como eixos estruturais. Assim como Dussel (1993), as elaborações de Quijano (2005) fazem parte do chamado pensamento descolonial, campo de estudos formado por intelectuais latino-americanos de diversas áreas do conhecimento que inseriram a América Latina no debate pós-colonial analisando, por meio de uma historiografia crítica, as especificidades da região em relação à experiência da colonização. Para ambos os autores, assim como para os demais estudiosos participantes do grupo Modernidade/Colonialidade,<sup>57</sup> a colonialidade é constitutiva da modernidade, uma vez que é próprio da modernidade (eurocêntrica) criar periferias para manter-se hegemônica.

Quijano (2005) explica que a colonialidade fundada a partir da expansão colonial nas Américas instaurou a classificação social da população mundial em torno da ideia de raça,<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Para aprofundamento do debate envolvendo a obra de Dussel e a descolonização dos direitos humanos, ver Bragato (2014) e Bragato e Castilho (2013).

<sup>57</sup> O grupo Modernidade/Colonialidade, formado por Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Catherine Walsh, entre outros, tem realizado encontros periódicos em torno do que foi chamado de pensamento descolonial. Para uma breve genealogia desse campo de estudos e do grupo Modernidade/Colonialidade ver: Ballestrin (2013).

<sup>58</sup> O autor faz a ressalva de que a ideia de raça propriamente dita, que surgiu por influência do evolucionismo, veio somente no século XVIII e XIX, e não com a colonização ibérica nas Américas. No entanto, Quijano (2005) diz que essa classificação em termos raciais diz respeito às novas identidades surgidas com a colonização ibérica, como mestiços, crioulos, entre outras, que iniciaram um processo de construção de hierarquias com base na cor e que posteriormente veio a tomar contornos raciais mais fortes, já no século XVIII/XIX até os dias atuais. Abordo



que, partindo inicialmente das diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, criou uma série de classificações como índio, negro, mestiço, espanhol, português, europeu, cada uma delas correspondentes a status inferiores e/ou superiores de humanidade (e, posteriormente, de desenvolvimento). O autor continua explicando que foi operada verdadeira divisão racial do trabalho, em que trabalho escravo e os de menos prestígio foram destinados a não europeus, pois eram raças inferiores e, por isso, aptas a realizá-lo. Seguindo o raciocínio, o trabalho e os frutos dele decorrentes foram articulados em torno do capital e do mercado mundial, sendo as operações econômicas destinadas à acumulação e ao lucro. Tudo isso aliado à racionalidade específica do eurocentrismo, que tomou como paradigma o pensamento e instituições vigentes na Europa ocidental, negando outras realidades e racionalidades, conforme dito linhas atrás com base em Dussel (1993).

Assim, a colonialidade instaurou um pensamento dual entre o primitivo/civilizado, mítico/científico, irracional/racional, tradicional/moderno, Europa/não – Europa, de modo que as primeiras faces dessas dicotomias são inferiores em relação às segundas, consideradas o estágio pleno de desenvolvimento das primeiras. Segundo Quijano:

Ese nuevo y radical dualismo no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy especial de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaliza. (2005:225)

A dicotomia natureza/cultura ou natureza/sociedade também foi instaurada quando da deflagração da matriz colonial de poder. Esta, seguindo a lógica mulher/ homem, faz das mulheres seres inferiores, pois correspondentes à natureza, ao que não é racional ou desenvolvido. Como explicou Ortner (1979) no clássico ensaio *Está a mulher para o homem assim como a natureza está para a cultura?*, as mulheres são consideradas em muitas sociedades (para a autora, em quase todas) como sendo ligadas à natureza em decorrência das funções biológicas da maternidade e da menstruação, por exemplo, e os homens, por sua vez, relacionados à transcendência da natureza à cultura, como se fossem verdadeiros agentes civilizatórios. Ela propôs, preocupada com a mudança da situação de subordinação das mulheres, que elas também estariam em condição ambígua, ora no campo da natureza, ora no da cultura e que também poderiam mediar esses dois polos. Hoje, porém, a própria autora

---

de forma mais detalhada as noções de raça/cor no último capítulo. Sobre o assunto, ver: Stolcke (2006) e Guimarães (2008).

entende que essa visão binária não é apropriada às análises, justamente porque referendam um pensamento dual e localizado, pouco afeito ao entendimento dos contextos das “mulheres do terceiro mundo”, conforme aduz a antropóloga. (DEBERT & ALMEIDA, 2006)

Voltando ao excerto de Quijano (2005) acima transcrito, é possível afirmar que a colonialidade possui dimensões de raça e gênero que não devem ser ignoradas, autorizando alegar também que tais marcações – e posições sociais hierarquicamente inferiores correlatas – estão presentes nas experiências das *Icamiabas*. Sobretudo porque os “selvagens” e “irracionais” também correspondem à natureza na dicotomia natureza/ cultura, assim como as mulheres. Retornarei ao assunto em outro ponto, abordando especificamente a colonialidade de gênero com base em Lugones (2008). O que considero necessário reter nesse debate, é que a colonialidade como matriz de poder ainda está em pleno vigor e pode ser observada, por exemplo, nas inúmeras negações das etnicidades de indígenas e quilombolas explicitadas nos tópicos anteriores. Está presente quando as suas tentativas de reconhecimento (de território e educação e saúde diferenciadas) são obstadas em nome de interesses de mercado ou quando suas juridicidades não são válidas para a solução de conflitos, ou mesmo não são consideradas direito/norma.

Como disse no início, entender as concepções e vivências das mulheres indígenas e quilombolas em relação à violência é difícil, principalmente porque o assunto é delicado e conversar com as interlocutoras sobre questões incômodas muitas vezes é invasivo e, também, sofrido. Geralmente a garantia de direitos dos povos etnicamente diferenciados no âmbito dos estados nacionais é compreendida pela via do direito coletivo ao território, à manutenção das tradições. Casos de mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência desafiam as elaborações teóricas e políticas relacionadas à etnicidade. Tomando de empréstimo a pergunta de Santamaría (2009), seria esse tipo de violência o “ponto cego” do multiculturalismo brasileiro? Talvez, por isso é necessário ouvir e tentar compreender as experiências das interlocutoras.

Nos diversos momentos de discussão (em disciplinas, seminários e conversas informais com colegas) a respeito do trabalho, quando ainda estava formulando o projeto de dissertação, fui inquirida sobre se a violência que as *Icamiabas* têm enfrentado é “da cultura” ou da “tradição.” Creio que as ideias de etnicidade que utilizei, a crítica às relações de colonialidade ainda presentes na relação do Estado brasileiro com os povos indígenas e comunidades quilombolas; juntamente às ideias de Mohanty (2008) sobre os perigos de as concepções e posições feministas ocidentais colonizarem as experiências de mulheres do terceiro mundo ao pressuporem, auto-referenciando-se como livres e emancipadas, que tais mulheres estejam

assoladas pela violência advinda da tradição, dão conta de mostrar que percorri outro caminho e não me dediquei a responder tais tipos de questionamento.

Porém, considero que uma breve digressão a respeito do assunto seja necessária. Reporto-me aos significados dos termos *kultur* (alemão) e civilização (ou *zivilization*, também em alemão) ao longo do século XVIII na Europa, a partir das reflexões de Elias (2011) e Kuper (2001). A noção de civilização, segundo Kuper (2001), está ligada ao progresso humano por meio da razão e da ciência contra a tradição, a superstição e os instintos. Tem relação com a oposição às forças reacionárias e irracionais representadas pela Igreja católica e pelo antigo regime, num período em que a Revolução Francesa se aproximava. De acordo com Elias (2011), a ideia de civilização diz muito do contexto histórico e político francês e inglês, representa a autoconfiança de povos com fronteiras nacionais a muito estabelecidas e que expandiram seus domínios por outros locais, nas palavras do autor: “‘civilização’ descreve um processo, ou, pelo menos, seu resultado. Diz respeito a algo que está em movimento constante, movendo-se incessantemente ‘para frente.’” (2011: 24)

O termo *kultur*, por sua vez, representava uma oposição ideológica de intelectuais alemães de tradição protestante às ideias cosmopolitas e materialistas de *zivilization* ou *civilization* (em inglês). Utilizavam-no para evocar a importância dos valores espirituais e coletivos, da tradição nacional e das artes. (KUPER, 2001) Segundo Elias (2011), *kultur* enfatizava as diferenças nacionais e as identidades de grupo, estando ligado também às experiências políticas alemãs. A unificação tardia enquanto estado nacional, bem como a existência de fronteiras mais ou menos instáveis, sempre envolvendo anexação e/ou supressão de territórios fez com que a pergunta sobre a identidade alemã e a ênfase na delimitação do grupo fosse mais evidente.

Segundo Kuper (2001) a polêmica clássica entre *kultur* e *zivilization/civilization* ressoa em discussões das ciências sociais em geral, e da antropologia em particular, até os dias de hoje. O autor assevera que ao longo do século XIX houve oposição entre cultura e civilização em discursos que afirmavam que a cultura e as tradições eram um obstáculo à modernização. A cultura tornou-se então palavra explicativa para condutas consideradas irracionais e incompreensíveis: “é da cultura.”

O autor destaca que a publicação do livro *A origem das espécies*, de Charles Darwin, na segunda metade do século XIX, ofereceu explicações biológicas (e, portanto, genuinamente científicas) à ideia de que o destino comum da humanidade é a civilização; esta, por seu turno, seria o último estágio do desenvolvimento humano. Isso influenciou uma nova concepção de cultura, agora em oposição à biologia (ou à natureza). Dessa forma, a cultura passou a ser aquilo

que distingue os seres humanos dos animais: “... la cultura era nuestra defensa contra la naturaleza humana. Los seres humanos se elevarían de su condición caída gracias a leyes y tabúes.” (2001: 30) Nessa acepção, cultura se assemelha à ideia de civilização da dualidade cultura/civilização (ou tradição/modernidade), podendo o binômio natureza/cultura ser escrito também como natureza/civilização ou natureza/sociedade.

Kuper (2001) comenta que desde que a cultura tornou-se aquilo que é objeto de estudo dos antropólogos, há diversas formulações a respeito, mais ou menos influenciadas pela polêmica entre os termos que demonstrei acima. Num sentido geral, cultura pode ser uma maneira de se reportar a identidades coletivas, refere-se também a um conjunto de práticas, crenças e símbolos compartilhados entre determinadas pessoas. Usualmente, cultura é também utilizada como sinônimo de tradição. Para Grünewald (2012), a tradição é basicamente arbitrária, corresponde a uma invenção do presente que diz sobre o passado, reconstruindo-o, num processo que envolve constante (re)interpretação da trajetória de grupos sociais. Como elemento que sustenta a memória coletiva, a tradição é manipulada, servindo tanto à construção da ideia de nação, quanto às etnicidades. São também construções simbólicas que marcam a identidade das coletividades, estabelecendo fronteiras sociais. Sua edificação está sempre em andamento, envolve a revitalização de práticas “esquecidas” e também a incorporação (e apropriação) de elementos de outras sociedades. Podem ser também os sinais diacríticos que indicam pertença étnica, conforme aduzi linhas atrás, ainda neste tópico. Trata-se, portanto, da maneira como grupos se auto representam interna e externamente, o que envolve necessariamente negociações e disputas em torno de quem são os legítimos porta-vozes dessas tradições.

Diante disso, posso afirmar que não busquei por uma cultura/tradição que explicasse o porquê da violência, pois, caso o fizesse, estaria reificando a dicotomia tradição/ modernidade ou cultura/civilização, utilizada há tempos para deslegitimar as formas de vida dos povos etnicamente diferenciados, sugerindo que estes são selvagens e irracionais. Fazer isso também conferiria validade ao binômio natureza/cultura ou natureza/sociedade, que também sugere que as coletividades indígenas e quilombolas precisam ser civilizadas, o que significa a negação de suas instituições, sistemas jurídicos e demais saberes. Por observância – e crítica – à colonialidade ainda vigente e todos os prejuízos trazidos por ela no passado e no presente, brevemente expostos nos dois tópicos anteriores, não parti do questionamento sobre se a violência é da cultura ou da tradição.

Ademais, tomar tal questionamento como propício ao estudo implicaria também certa essencialização da cultura/tradição, como se fosse algo estático e a-histórico. Ora, se o

estabelecimento de fronteiras étnicas ocorre em processo, como postula Barth (2000), e se as tradições são constantemente (re)elaboradas pelos agentes sociais, como em Grünewald (2012), não há motivo para a procura de uma cultura/tradição “pura” e “original,” simplesmente porque o modo de ser desses elementos é fundamentalmente dinâmico. Povos indígenas e comunidades quilombolas manejam habilmente o discurso da cultura e da tradição para se identificarem enquanto grupos e terem suas demandas reconhecidas e atendidas perante a sociedade nacional, o Estado e organizações multilaterais.

Compreender a cultura/tradição de maneira essencialista<sup>59</sup> significaria também negar a agência de sujeitos de pertencimentos étnicos diferenciados e, principalmente, das interlocutoras, envolvidas em disputas mais ou menos acirradas sobre se a violência contra as mulheres pertence ou não às suas culturas e tradições. Como indica Hernández Castillo (2012) em relação às mulheres indígenas mexicanas, aqui também foi preciso driblar o essencialismo étnico e o etnocentrismo feminista – que nesse caso poderia advir da própria pesquisadora identificada com o feminismo enquanto ideologia política, para compreender as experiências das *Icamiabas*.

A seguir, quadro comparativo entre povos indígenas e comunidades quilombolas resumindo as semelhanças e diferenças entre tais grupos, para a leitura conjunta das experiências de mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência, pois são contextos marcados pela etnia.

	<b>Povos Indígenas</b>	<b>Comunidades Quilombolas</b>
<b>Antes da Constituição Federal de 1988</b>	Foram alvo da política indigenista colonial baseada na ação missionária, e depois sofreram com a política assimilacionista/integracionista do SPI e da FUNAI ao longo do século XX. O movimento indígena começou a se articular por volta dos anos 70 do século passado, criticando a ação integracionista e tutelar imprimida pela FUNAI e buscando o reconhecimento do direito a ser indígena, ao	Eram considerados apenas grupos de escravos fugidos, pela legislação colonial. Após a abolição, em 1888, acreditou-se que não havia mais quilombos, mas as reivindicações do movimento negro nos anos 70 e 80 começaram a mostrar que existiam diversos quilombos e que a definição colonial que guiava o entendimento sobre o assunto estava equivocada. Desde o fim do período escravista até a Constituição de

<sup>59</sup> Entendo por essencialismo a atribuição de uma ontologia primordial àquilo que é produto histórico da ação humana, em conformidade com Stolke (2004).

	território e a viver com autonomia. Até a Constituição de 1988, os indígenas eram considerados relativamente capazes, não podiam ingressar em juízo para defender interesses individuais e coletivos e não tinham direitos territoriais garantidos.	1988 a legislação brasileira foi silente em relação aos quilombos.
<b>Após a Constituição Federal de 1988</b>	A Carta Constitucional garantiu o direito dos povos indígenas à diferença e rechaçou a tutela. Artigos 231 e 232 da CF/88	A Carta Política ofereceu proteção às culturas afro-brasileiras (artigo 215 e 216) e garantiu os direitos territoriais aos “remanescentes das comunidades de quilombo” (artigo 68 do ADCT). A ideia de remanescente é amplamente criticada por movimentos sociais e estudiosos. Com essa inscrição de direitos, muitas comunidades negras rurais reinterpretam sua trajetória e passam a se identificar como quilombolas.
<b>Convenção 169 da OIT</b>	É aplicável aos povos indígenas, pois o nome e inteiro teor do tratado falam explicitamente em povos indígenas. Garantiu principalmente o direito de consulta prévia, participação em projetos e políticas que lhes digam respeito e o direito ao autorreconhecimento.	É aplicável às comunidades quilombolas, sendo que tais grupos se inserem na expressão “tribais”. A utilização de preceitos da Convenção n.º 169 da OIT na sentença do caso <i>Pueblo Saramaka versus Suriname</i> levado à Corte IDH faz crer que o diploma é sim aplicável aos quilombolas no Brasil.
<b>Principais demandas</b>	Atualmente as principais demandas dos indígenas consiste na demarcação do território tradicional, na garantia da implementação do direito de	Atualmente as principais demandas das comunidades quilombolas é a titulação de suas terras. A ADI do DEM aguarda julgamento completo e a questão

	<p>consulta previsto na Convenção n.º 169 da OIT e no aprofundamento das políticas de diversidade, como, por exemplo, a garantia real da educação escolar e saúde diferenciadas.</p>	<p>continua em aberto, os direitos territoriais quilombolas correm sério risco de serem mitigados. O acesso a educação e saúde diferenciadas também é uma demanda de tais comunidades.</p>
<b>Etnicidade</b>	<p>Geralmente não há resistência em considerar os povos indígenas como grupos étnicos, visto que em muitos casos há uma série de características, como, por exemplo, um idioma diferente, que mostram a alteridade de maneira inequívoca. Porém, são considerados grupos étnicos porque se organizam mantendo diferenciações em relação aos demais, gerindo o território e elaborando as formas de organização social.</p>	<p>Também podem ser considerados grupos étnicos. Ao contrário dos indígenas, numa primeira leitura podem ser considerados apenas grupos que se diferenciam em função da cor/raça, mas a diferença cultural e as práticas diferenciadas foram sendo forjadas e reelaboradas ao longo dos anos nos espaços onde essas comunidades se fixaram, de modo que também possuem uma organização social própria e mantêm diferenciações em relação a outros grupos, podendo ser, assim como os indígenas, considerados grupos étnicos.</p>

### 3. *Icamiabas* em situação de violência

#### Gênero e violências

Retomando a discussão sobre mulheres e violência, explanei, linhas atrás, que a noção de *violência contra a mulher* faz parte da luta feminista para conferir visibilidade à opressão específica sofrida pelas mulheres e reivindicar ações estatais para punição dos agressores e atendimento às vítimas.

O termo *violência doméstica*, conforme Gregori (2004) inclui manifestações de violência entre outros membros no núcleo doméstico que não somente as mulheres e ganhou evidência nos anos 1990; *violência familiar*, segundo a autora, era categoria empregada geralmente no âmbito da atuação judiciária. Sabendo que o trabalho de Gregori (2004) ao qual faço referência aqui é anterior à promulgação da Lei Maria da Penha, é preciso ressaltar que após a Lei, esses dois termos foram articulados em um: *violência doméstica e familiar contra a mulher*, que logrou popularidade por ser a expressão utilizada juridicamente para falar de mulheres em situação de violência após 2006.

A categoria *violência de gênero* constitui também uma forma de abordar e compreender mulheres em situação de violência, preponderantemente no âmbito acadêmico e científico. É o termo empregado principalmente por feministas que não querem ser acusadas de essencialismo, como alega Gregori (2004). Exemplo disso é a utilização da expressão “violência baseada no gênero” nas resoluções do Comitê CEDAW e na *Convenção de Belém do Pará* e, também, na definição de violência da Lei n.º 11.340/06, mesmo que em tais documentos não esteja explícito o que se entende por gênero.

Considero, portanto, que para compreender os sentidos que a expressão engendra é preciso entender o(s) conceito(s) de gênero. É possível dizer, inicialmente, que gênero foi (e ainda é) uma categoria central no pensamento e ação política feministas a partir da segunda metade do século XX. Começou a ser desenvolvido em meio às críticas às noções de patriarcado e dominação masculina, termos comumente utilizados por estudiosos e militantes para explicar a condição subjugada das mulheres nas sociedades.

O termo foi usado pela primeira vez, porém, no estudo do psiquiatra norte-americano Robert Stoller, publicado em 1968, que formulou o conceito de “identidade de gênero” para explicar a distinção biologia/cultura na formação dos indivíduos. Nesse esquema, o sexo estava vinculado à biologia – hormônios, genes, sistema nervoso – enquanto que gênero dizia respeito à cultura, isto é, à psicologia e à sociologia. Dessa forma, homens e mulheres, pessoas



completas, seriam o resultado do trabalho da cultura sobre a biologia. No entanto, os estudos feministas se apropriaram do termo a fim de contestar a naturalização da diferença sexual, geradora de inúmeras desigualdades e/ou opressões sobre as mulheres. Com a ideia de gênero, tem-se que se os papéis femininos e masculinos são construções sociais, eles são, por isso, passíveis de modificação. (PISCITELLI, 2002; HARAWAY, 2004; STOLCKE, 2004)

Para delinear o que entendo por gênero, é preciso retomar e detalhar a ideia de patriarcado e entender como o gênero foi sendo desenvolvido pela teoria feminista como uma maneira mais adequada de compreensão das experiências femininas e das instituições sociais de forma geral, que puderam ser abordadas segundo a “perspectiva de gênero.” No tópico *Feminismos e violências como chave para a compreensão das Icamiabas*, expliquei, com base em Puleo (1995) que o patriarcado corresponde a um sistema de dominação e exploração masculina sobre as mulheres, apresentando-se tanto como patriarcado de coerção, no caso de haver leis, instituições e religião que determinam explicitamente posições subordinadas às mulheres, ou de consentimento, quando, mesmo sem existir normas expressas que preconizam a subordinação, persistem práticas socialmente opressoras sobre as mulheres, por mais que as instâncias oficiais estabeleçam igualdade entre os sexos.

Patriarcado significa, de maneira literal, “governo do pai” e há quem aplique o termo nesse sentido, como forma de explicar estruturas familiares em que os homens, exercendo o papel de chefes de família, têm poder sobre os demais membros do grupo doméstico, como as mulheres e as crianças. Foi e ainda é utilizado por feministas num sentido similar a esse, para denunciar que as estruturas familiares de dominação dos homens sobre as mulheres são a representação primária da supremacia masculina que se estende às demais instituições sociais. E, sem se reportar somente às famílias, também é evocado para elucidar um mecanismo abrangente, generalizado e (supostamente) universal de dominação sobre as mulheres. Tal sistema faz com que a distribuição de direitos e poderes seja desigual entre os sexos, impele à pequena representação das mulheres na vida pública e também implica que elas recebam salários mais baixos que os dos homens na execução do mesmo tipo de serviço, entre outras questões candentes na pauta feminista que utiliza(ra)m o patriarcado como meio explicativo. (HEYWOOD, 2010)

Como explica Piscitelli (2002), o feminismo dos anos 60/70 considerou as mulheres como sistematicamente oprimidas a partir de uma identidade comum que em tese superaria as diferenças entre elas. Assumindo a pergunta sobre a origem da opressão das mulheres, foi elaborado o conceito de patriarcado, mecanismo global e universal de subordinação das mulheres aos homens, presente em todas as instituições conhecidas e também em todas as

culturas. Diante disso, caberia aos estudos feministas verificar a maneira como o patriarcado se manifestava na vida das mulheres, em diversas realidades e setores e, a partir disso, elaborar possibilidades de superação desse sistema.

Como aduz a autora, o período era de grande efervescência intelectual, o que fez com que se desenvolvessem diversos estudos nas ciências humanas que atentavam para a “óptica das mulheres.” Esses mesmos estudos viabilizaram a elaboração de críticas às categorias de análise que estavam sendo utilizadas por autores feministas porque houve acúmulo de informação sobre experiências femininas as mais diversas, que tornaram principalmente a noção de patriarcado pouco interessante como meio explicativo. Aos poucos, foi sendo reconhecido que o patriarcado não era capaz de conferir historicidade às experiências das mulheres, sendo usado como sinônimo de dominação masculina quase que como uma essência. Nas palavras de Piscitelli: “... o conceito colocou problemas delicados em termos metodológicos, ao referir-se a um sistema político quase místico, invisível, trans-histórico e trans-cultural, cujo propósito seria oprimir as mulheres.” (2002:07)

Necessário assinalar, contudo, que o patriarcado não foi completamente “abandonado,” pois ainda é empregado com fins de mobilização política pelos movimentos feministas, para indicar que há um sistema amplo que nos subjuga. Algumas autoras como Segato (2003; 2012) e Rivera Cusicanqui (2010) também utilizam o termo com a devida contextualização, indicando as relações do patriarcado com a violência que atinge as mulheres e com o colonialismo/colonialidade nas experiências de mulheres que não se identificam com os paradigmas ocidentais, respectivamente.

O ensaio de Rubin (1975) foi pioneiro ao trazer a ideia de gênero às reflexões feitas sob o manto do feminismo. Para ela, o patriarcado havia sido importante para indicar que havia um sistema específico de opressão das mulheres, diferente do capitalismo, isto é, para afirmar que mesmo que o sistema capitalista possa se impor na vida das mulheres gerando inúmeras opressões, o patriarcado enquanto sistema existiria para além (e antes) do capitalismo. No entanto, embora Rubin (1975) tenha considerado esse valor no uso do termo, asseverou que ele também esconde outras distinções, porque acabou sendo utilizado acriticamente em contextos os mais diversos, como se usasse o termo capitalismo para explicar todos os modos de produção existentes nas inúmeras sociedades.

Diante disso, a autora propôs, com base numa interpretação incomum dos estudos de Levi- Strauss e Freud acerca dos sistemas de parentesco, a ideia de um sistema sexo/gênero, que, segundo ela, pode ser definido como “... uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas

necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.” (1975: 03) Nesse sentido, o sistema sexo/gênero seria então um termo neutro que diz respeito às necessidades humanas de criar “mundos sexuais,” o que permite não pressupor a existência de sistemas opressores das mulheres *a priori* a quaisquer análises empíricas, eles podem sim existir (e geralmente existem), no entanto, sempre como produto de relações sociais específicas.

Rubin (1975) explica que no estudo denominado *Teorias Elementares do Parentesco*, Lévi- Strauss indica que o tabu do incesto e o que ele chamou de troca de mulheres, são dois dos elementos cruciais para o estabelecimento do parentesco e, por conseguinte, para a “passagem” da natureza à cultura, isto é, para a instauração de sociedades humanas da forma que se conhece hoje. Resumidamente, o tabu do incesto estaria presente em todas as sociedades, mas com proibições diferentes em cada uma delas, ele, por sua vez, conduz à exogamia,<sup>60</sup> garantindo a formação de alianças entre grupos. A troca de mulheres, segundo a autora, tem a ver com noção de “dádiva” que o antropólogo utilizou, inspirado pelo *Ensaio sobre a Dádiva*, estudo clássico de Marcel Mauss. Assim, se a troca de presentes é um elemento existente em todas as sociedades, responsável por gerar laços de reciprocidade e solidariedade entre os indivíduos, a troca de mulheres, realizada com a com a instituição dos casamentos exogâmicos, é uma forma mais profunda de troca de dádivas, uma vez que instaura relações não somente de afinidade, mas também de parentesco.

É nesse ponto que se insere a interpretação feminista das hipóteses de Lévi-Strauss levada a cabo por Rubin (1975). A troca de mulheres cria laços entre os homens, elas, então objeto da troca, não podem dispor de si mesmas porque são trocadas pelos homens para que se instaurem alianças entre eles e, por conseguinte, entre os grupos. A autora esclarece que há também “troca de homens” como escravos, servos e outros status sociais subjugados, mas nesse caso, as mulheres são trocadas enquanto mulheres, ser mulher significa então ser “objeto” dessa troca. Desse modo, se o parentesco institui a passagem do mundo natural ao mundo social/cultural, e, sabendo que ele tem como base o tabu do incesto e a troca de mulheres, torna-se possível inferir que a instauração da cultura originaria a “derrota” das mulheres em escala mundial.

Mas essa interpretação da autora sobre as hipóteses do antropólogo francês faz com que ela postule que a troca de mulheres, apesar de ser interessante como forma de explanação das assimetrias de poder entre homens e mulheres, não pode ser tomada como inerente à definição

---

<sup>60</sup> Exogamia significa, de modo bastante simplificado, casamento fora do grupo. A proibição do incesto vem acompanhada da prescrição da exogamia, isto é, o casamento com alguém fora do grupo, instaurando alianças entre coletividades. Sobre o assunto ver: Lévi-Strauss (1982).

de cultura, supostamente estando presente em todos os sistemas de parentesco. Para Rubin (1975), portanto, a troca de mulheres é uma teoria implícita da opressão das mulheres, mas nem sempre é empiricamente verificável devido à diversidade de arranjos de parentesco possíveis nas sociedades, por isso não pode ser tomada como instrumento de análise de sistemas particulares de parentesco. Diante disso, a autora afirma que os sistemas de parentesco são maneiras de organização do sexo e do gênero, criando gênero por meio de organizações específicas do sexo.

Sem penetrar ainda mais nas explanações da autora sobre as teorias de Levi- Strauss e Freud, é possível dizer, diante do exposto, que ela identifica os sistemas de parentesco como exemplos eminentes de sistema sexo/gênero, isto é, um princípio que transforma indivíduos sexuados (macho e fêmea) em homens e mulheres com funções e papéis determinadas socialmente, comumente instaurando relações de poder entre eles, em que, na maior parte das vezes, o polo feminino estaria em desvantagem.

Há também outro *insight* de Rubin (1975) que vale à pena ser citado, pois influenciou sobremaneira a discussão sobre as mulheres lésbicas dentro do feminismo. A autora argui que se a organização social do sexo baseia-se (e cria) o gênero e, essa dimensão, juntamente com o tabu do incesto, induz a casamentos entre homens e mulheres, então há outro tabu que pode ser pressuposto nesse arranjo: o da homossexualidade. Por isso a autora foi categórica ao afirmar: “[n]um nível mais geral, a organização social do sexo baseia-se no gênero, na obrigatoriedade do heterossexualismo e na repressão da sexualidade da mulher.” (1975:28) Desse modo, a opressão das mulheres e da homossexualidade são produto de um mesmo sistema.

Voltando para as definições de gênero, é Stolcke (2004) quem observa que antes da deflagração da chamada segunda onda do feminismo, houve dois estudos que de certa forma dialogam com o que posteriormente foi entendido como gênero. Trata-se do livro da antropóloga Margaret Mead, *Sexo e Temperamento*, de 1935, e da obra *O Segundo Sexo*, da filósofa francesa Simone de Beauvoir, de 1949. Mead realizou etnografia em Samoa e Nova Guiné entre os anos 1920 e 1930, chegando, entre outras coisas, à importante conclusão de que a divisão sexual do trabalho entre homens e mulheres não constitui uma diferença inata, ela é variável segundo os diversos contextos socioculturais; os papéis sexuais, portanto, mudam conforme as sociedades. E, Beauvoir elaborou a famosa assertiva de que “não se nasce mulher, torna-se mulher,” destacando o caráter eminentemente social da identidade feminina.

Assim, retomando estudos dos papéis sexuais como o de Mead e a máxima de Simone de Beauvoir, influenciadas pelos estudos de psiquiatras americanos que utilizaram gênero como a dimensão sociocultural do sexo na formação dos indivíduos como homens e mulheres e, tendo

o ensaio de Rubin (1975) definido o sistema sexo/gênero como apto a explicar os diversos contextos em que as mulheres são oprimidas, a categoria gênero ganhou ampla adesão de estudiosos e militantes ainda em meados dos anos 1970 e anos posteriores. Desse modo, gênero foi/é utilizado para afirmar que a biologia não é o destino, quer dizer, as identidades de mulheres e homens são construídas socialmente e não determinadas pelo sexo biológico; elas são, portanto, convenções arbitrárias e, se colocam as mulheres em posições de desvantagem em relação aos homens, podem ser transformadas justamente porque são identidades mutáveis desde sempre, por não estarem inscritas na natureza.

Segundo Haraway (2004), após a formulação da noção de gênero como a feminilidade e a masculinidade socialmente construídas, elaboraram-se diversos estudos que postulavam a primazia das construções sociais de gênero sobre o sexo biológico. Ao mesmo tempo, como assevera Moore (1997), houve a realização de diversos estudos que abordaram gênero em perspectivas interculturais, mostrando que as construções do masculino e feminino são variáveis entre os grupos sociais, o que, de certa forma, confirmava a validade da ideia de gênero. Porém, o que a autora destaca ainda mais é a pluralidade de arranjos de gênero no interior das sociedades e dos grupos sociais, dizendo que há construções de gênero dominantes e outras que de certa maneira subvertem padrões hegemônicos.

A categoria, portanto, concebida a partir da divisão sexo/gênero, tendo sexo como construção biológica evidente e presente da mesma maneira em todas as sociedades e gênero como identidade feminina e/ou masculina socialmente construídas, com prescrições diversas de acordo com contextos e grupos sociais analisados, foi e é muito potente para combater os determinismos biológicos que afirmavam que as diferenças de comportamento e personalidade entre homens e mulheres derivavam do sexo, sendo, por isso, inatas e “naturais.”

Enquanto outras categorias de diferenciação como classe e raça evidenciavam relações de poder, a diferença sexual continuava prescrevendo certa naturalidade e complementariedade de papéis sociais de homens e mulheres. Gênero surge, portanto, como um conceito que contesta(va) a naturalização da diferença sexual em múltiplas arenas de luta, promovendo verdadeira politização dessa diferença, ao mostrar que a naturalização de papéis sexuais mantinha intactas relações de poder em que as mulheres permaneciam desvalorizadas ou estavam em desvantagem. Em outras palavras, dizer expressões como “é natural,” ou “é próprio das mulheres serem assim ou sofrerem disso” eram (e ainda são) utilizadas para justificar situações de desigualdade e violações de direitos.

Por isso, gênero (concebido na perspectiva da divisão sexo/gênero) foi abraçado por intelectuais e militantes por ser muito eficiente no combate aos determinismos biológicos em

diversos setores da vida social. Nesse contexto, os problemas da divisão sexo/ gênero e da construção do sexo enquanto categoria passiva, como uma construção biológica “dada” e inquestionável, que referenda(va)m identidades (ainda) essenciais (e coerentes) de “homens” e “mulheres” restaram pouco observados. (PISCITELLI, 2002; HARAWAY, 2004)

Mas não houve somente críticas à construção passiva e a-histórica do sexo. O caráter ocidental do pensamento dicotômico, que não poderia ser aplicado a realidades e contextos que não se organizam nem se pensam a partir de dualidades também foi sendo questionado. A premissa do sistema de sexo/gênero como estrutura neutra apta à análise dos mundos sexuais em cada caso particular caiu por terra quando o estudo de tais casos pôs em evidência a matriz ocidental dessa proposição. Não estou afirmando que existam sistemas culturais/tradicionais “puros” fora da influência e “lógica” ocidentais; inclusive rechacei essa ideia linhas atrás. Porém, como as culturas/tradições operam – e resistem – por meio da manutenção de práticas, importações e reformulações em meio a histórias de colonialismo e contextos de colonialidade, olhar sob as lentes da divisão sexo/gênero (que referenda a dicotomia natureza/cultura) significa, necessariamente, colonizar experiências que, se não operam por essa lógica, ao menos não operam totalmente através dela.

Como afirmei, a categoria gênero foi elaborada pelo pensamento feminista como alternativa ao patriarcado, principalmente porque esse termo impunha a noção transcultural de dominação masculina, que começou a ser amplamente criticada porque incapaz de perceber as realidades específicas das mulheres. Desse modo, é possível inferir que gênero (e a divisão sexo/ gênero) corresponde à possibilidade de relativização da dominação masculina, por não pressupor que ela ocorra da mesma forma em qualquer tempo e lugar, abrindo também espaço para afirmar que em algumas situações ela possa não existir. Porém, como a noção de gênero se constituiu em meio ao feminismo da segunda onda, ela foi usada sempre a fim de tecer considerações sobre as mulheres, então sujeito político do feminismo. Explico melhor: os movimentos feministas das décadas 60/70 se formaram a partir da ideia de que as mulheres compartilham realidades similares e possuem experiências comuns porque “são mulheres.”

Além dessa noção ser refém de um fundacionalismo biológico que não mais se sustenta nos dias de hoje e sobre o qual tecerei maiores comentários abaixo, ela levou ao privilégio da análise a partir da categoria gênero, ocultando outras categorias que também eram importantes para explicar a realidade de diversas mulheres. Refiro-me aqui especialmente às mulheres negras, às do “terceiro mundo”<sup>61</sup> e às lésbicas, que denunciaram que as “mulheres,” sujeitos

---

<sup>61</sup> Afirmei no início, com base em Mohanty (2008), que as “mulheres do terceiro mundo” são aquelas que não se identificam com o mundo e os paradigmas ocidentais. Trata-se do “feminismo das mulheres do terceiro mundo”

políticos do feminismo, eram na verdade, sub-repticiamente, as brancas, de classe média/abastada, ocidentais e heterossexuais. Segundo tais críticas, as feministas brancas, autointituladas como legítimas porta-vozes da experiência feminina, privilegiavam diferenças de gênero, ocultando aquelas relacionadas à classe, raça, etnia, sexualidade e contextos coloniais, escamoteando as realidades de mulheres não-brancas e não-heterossexuais, mesmo que o sistema sexo/gênero fosse considerado supostamente mais propenso às reflexões de contextos diferenciados. (LORDE, 1984; HOOKS, 2004[1984]; MOHANTY 2008[1984], CARBY, 2012[1982])

Em ressonância com essas críticas, escritos contemporâneos e mais difundidos como os de Scott (1995), Donna Haraway (2000) e Judith Butler (2003) também enfrentaram as críticas ao dualismo natureza/cultura presente em sexo/gênero, principalmente porque, assim como o patriarcado num certo momento conduziu a certa paralisia das discussões, conceber gênero a partir da premissa dualista também começou a induzir limitações nas reflexões.

O texto da historiadora Joan Scott (1995), *Gênero, uma categoria útil de análise histórica* ganhou evidência no Brasil nos últimos anos. Nele, a autora procura conceber gênero apartado dos grilhões das dicotomias, postulando que a categoria representa uma possibilidade de reversão de paradigmas epistemológicos porque pode ser compreendida como uma categoria relacional, com significado mais amplo que a noção de mulher. A autora afirma isso ao explicar que o ímpeto das historiadoras em realizar estudos sobre a história das mulheres foi importante para deixar de relegar as mulheres à invisibilidade, porém tais estudos possuem um limite, pois ao mesmo tempo em que visibilizam, colocam os estudos de história das mulheres num nicho, incapaz de reelaborar as histórias já consagradas – e, portanto, quase inquestionáveis – de acontecimentos, guerras entre tantas outras questões de história da política.

Diante disso, utilizar gênero enquanto categoria de análise possibilita, segundo a autora, reelaborar explanações cristalizadas sobre o passado. E essa nova possibilidade epistemológica aberta pela categoria gênero não seria possível se se concebesse gênero apenas como sinônimo de mulheres, como algumas/alguns historiadores fizeram/fazem, mas sim enquanto categoria

---

ou do feminismo pós-colonial, isto é, mulheres provenientes de países asiáticos e africanos, cujo processo de descolonização ocorreu na segunda metade do século XX. Tal feminismo coloca a experiência colonial no centro do debate, denunciando atitudes colonizadoras do que elas chamam de “feminismo ocidental,” que tomando as mulheres ocidentais como referência, ocultam as experiências daquelas do “terceiro mundo,” além de sugerir alguma selvageria e barbarismo intrínseco à sua condição nacional, geográfica, racial e étnica. Em tempos recentes, feministas de países latino-americanos também se inseriram no feminismo pós-colonial a fim de interpretar a experiência da América Latina com a colonização (e a colonialidade) aliada às questões de gênero. Sobre o assunto, ver Suárez e Aída Hernandez (2008) e Bahri (2013).

relacional, que diz respeito às relações de poder entre as elaborações sociais acerca dos corpos sexuados, em diferentes conjunturas.

Nesse sentido, a autora formulou sua noção do que seria gênero, buscando se contrapor aos usos essencialistas da categoria. Para ela, gênero é elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos e uma forma primária de dar significado às relações de poder. Segundo Scott (1995), a “sexualização” dos corpos é eminentemente histórica e socialmente determinada, e o gênero seria as maneiras pelas quais determinados grupos sociais interpretam essa “sexualização” ou diferença sexual. A crítica da autora em relação às visões binárias do gênero encontra-se nessa formulação, justamente porque ela não concebe o sexo enquanto categoria passiva e vazia. Ao contrário, gênero concebido como as interpretações (que engendram relações de poder) em torno da diferença sexual, que não é essencial, mas construída historicamente, rompe com a visão dualista de outrora. Além disso, a autora indica que a análise histórica sobre as questões de gênero necessita estar articulada com apreciações das diferenças de classe e raça, mesmo que não teça maiores considerações sobre como devem ser pensadas tais articulações.

Donna Haraway (2000), em seu famoso texto *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*, publicado originalmente em 1985, reflete sobre a essência do humano a partir dos avanços tecnológicos. Para ela, as imbricações das pessoas com as máquinas, cada vez mais comum no período de transição do século XX para o século XXI, impele a pensar os limites do pensamento ocidental que pressupõe a existência ontológica de um sujeito orgânico, “total” e autoconsciente, anterior a quaisquer linguagens, contextos históricos e relações de poder. O Ciborgue – abreviação de *Cybernetic organism*, como aduz Kunzru (2000) – é figura animal ou humana modificada por intervenção tecnológica para melhorar o desempenho. O corpo humano que recebe insulina para funcionar satisfatoriamente, atletas que se valem de substâncias produzidas em laboratório e outros equipamentos para aperfeiçoar a performance, animais em cuja área subcutânea foram inseridos *chips*, humanos que dependem de marca-passos e outros objetos não-orgânicos, podem constituir exemplos de ciborgue.

A autora afirma que o ciborgue é um mito político e coloca a figura no centro de suas análises para embaralhar e subverter as dicotomias fundantes do pensamento ocidental, tais como mente/corpo, animal/humano, organismo/máquina, público/privado, mulheres/homens e natureza/cultura. Ao constatar a diluição das fronteiras representadas por tais dicotomias em tempos atuais, Haraway (2000) afirma que é preciso pensar e viabilizar formas de resistência às múltiplas dominações entrecortadas por gênero, classe e raça. Daí advém sua crítica ao



pensamento feminista, particularmente ao feminismo socialista, com o qual a autora teve experiência de militância nos anos 1970 nos Estados Unidos, e que ainda é pautado pela ideia de que existe um sujeito “mulher,” necessário para a construção da política feminista.

Sua afirmação polêmica “prefiro ser um ciborgue a uma deusa,” (2000:109) com a qual encerra o texto, indica a crítica a tais tipos de feminismo que operam por meio de uma essência do sujeito e/ou que pensam os avanços tecnológicos e as fusões entre humanos e máquinas somente como forma de dominação e não como possibilidade de reformulação das maneiras de resistir. Essas dicotomias nas quais o pensamento ocidental foi baseado legitimaram dominações as mais diversas; inclusive abordei o assunto alhures sem remeter ao pensamento de Haraway (2000). A política do ciborgue, por sua vez, embaralha as ordens do ocidente para resistir por meio da criação de híbridos impensáveis. A escrita das chamadas “mulheres de cor,” como a de Audre Lorde e seu livro com o sugestivo título *Sister Outsider*, que pode ser traduzido por Irmã Forasteira, é, para a autora um exemplo de política feminista a ser incentivado:

“[a] escrita-ciborgue tem a ver com o poder de sobreviver, não com base em uma inocência original, mas com base na tomada de posse dos mesmos instrumentos para marcar o mundo que as [mulheres de cor e as afetadas pelos colonialismos] marcou como outras.” (2000:94)

Ou seja, contar sua própria trajetória e dominar a escrita, para uma mulher negra e lésbica, cuja história sempre foi contada por outros e não por ela mesma, pode significar diluir as fronteiras e, ao mesmo tempo, potencializá-las em nome da quebra de relações de subjugação. A tarefa feminista passa a ser recontar histórias, apropriar-se de personagens, obliterando narrativas que confirmavam os propósitos dualistas-dominadores, principalmente os de natureza/cultura e de feminino/ masculino, onde a natureza guarda(va) similaridades impertinentes com o feminino e a cultura com o masculino; sendo esses dois últimos polos os que assimilam os outros dois primeiros, criando uma totalidade falocêntrica, para usar o termo empregado por Haraway (2000), que inevitavelmente coloniza e hierarquiza as diferenças.

Diante do breve resumo do pensamento da autora presente no *Manifesto*, é possível inferir que ela pensa gênero em articulação com outras categorias de diferenciação, tais como classe e raça, sempre fugindo das dualidades e formulando, por meio de tais articulações, corpos híbridos questionadores das ordenações ocidentais opressoras. Essa noção foi construída pela autora por meio de sua ávida crítica a sujeitos totalizantes e, por conseguinte, à ideia de mulher subjacente aos feminismos, especialmente o socialista.

Parto agora para o pensamento de Judith Butler (2003), filósofa norte-americana que também vem questionar o sistema binário sexo/ gênero, homens/mulheres e masculino/feminino. Ela, assim como Haraway (2000), critica a noção de mulheres como sujeito do feminismo, dizendo que é preciso partir de uma noção de “mulher” que venha da prática, de articulações políticas no presente e que não dependa de uma presunção anterior. Para a autora, pensar “mulheres,” no plural, também não resolve o problema, porque sempre haverá necessidade de inclusão e exclusão de pessoas e grupos a partir dessa identidade anterior tomada como base para a política feminista. Por isso que ela é categórica ao dizer: “talvez, paradoxalmente, a ideia de ‘representação’ só venha realmente a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito ‘mulher’ não for presumido em parte alguma.” (2003:24)

Mas a parte crucial de seu pensamento é o ataque à ideia do sexo como domínio pré-discursivo, isto é, como uma questão biológica e natural sobre a qual não pairam dúvidas; uma tábula rasa pronta para as inscrições culturais de gênero. Butler (2003) afirma que essa noção de sexo é também uma construção social, que escamoteia a historicidade do sexo e, com isso, retroalimenta a construção binária homem/ mulher. Para a autora, isso é observado quando a ideia de gênero é levada às últimas consequências:

“Beauvoir diz claramente que a gente ‘se torna’ mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão claramente não vem do ‘sexo.’ Não há nada em sua explicação que garanta que o ser que se torna mulher seja necessariamente fêmea. Se, como afirma ela ‘o corpo é uma situação’, não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais; conseqüentemente, o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva. Sem dúvida, será sempre apresentado, por definição, como tendo sido gênero desde o começo.” (2003:27)

Dessa forma, é possível inferir que o sexo é ele mesmo algo construído socialmente, da mesma maneira que o gênero. O que existem, nesse sentido, são formas pelas quais os corpos adquirem sentidos culturais e não sexo como campo biológico e natural e gênero como construto social. Essa assertiva é reforçada quando Butler (2003) demonstra que a aceção do sexo como pré-discursivo e do gênero como socialmente construído estão a serviço de um modelo binário, que admite somente a existência de homens e mulheres, com coerência de sexo/gênero/desejo. Explico melhor: a manutenção da ideia de sistema sexo/gênero aos moldes de Rubin (1975) pressupõe a existência de sujeitos coerentes, isto é, fêmeas (sexo), do gênero feminino, que possuem desejo pelo sexo oposto; e machos (sexo), do gênero masculino, que também têm desejo pelo polo contrário.

Por isso, quando é demonstrada a condição construída também do sexo, cai por terra a noção de gênero como sendo o sexo socialmente construído. Da mesma forma, ao mostrar a coerência binária da manutenção do sexo como pré-discursivo, Butler (2003) expõe, com isso, a insuficiência dessa explanação para a compreensão de sujeitos subvertem a conexão sexo/gênero/ desejo. Pessoas cuja prática sexual se estende a ambos os sexos, *drag queens*, intersexos, mulheres e homens travestis, entre outros, são existências que estão fora do padrão homem/mulher e, ao mesmo tempo, “provam” a insuficiência de visões binárias para compreender a complexidade dos mundos corporais e sexuais, assim como demonstram que manter a ideia anterior de sexo/gênero é também legitimar privilégios àqueles considerados coerentes e “normais.”

Dessas explicações advém a ideia de gênero da autora:

“[n]esse sentido, o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência de gênero.

.....  
 não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é performativamente construída, pelas próprias expressões tidas como seus resultados.” (2003: 48. Grifos no original)

Assim, para autora, gênero são práticas reiteradas, vindas tanto do poder de manejar o corpo, quanto das regulações das diversas instituições sociais para que esse corpo tenha coerência. De acordo com o excerto acima, não há identidade de gênero subjacente às práticas sociais criadoras de gênero, por isso que é também possível afirmar que no pensamento de Butler (2003) gênero assume diferentes significados a depender dos contextos étnicos, raciais, de classe em que as relações interpessoais são constituídas.

Procurei fazer uma breve genealogia da categoria gênero, sem pretensões de esgotar o assunto, apenas para poder explicar o que pode ser compreendido por *violência de gênero*. No tópico *Feminismos e violências como chave para a compreensão de Icamabas*, delineei o processo de constituição da noção de *violência contra a mulher*. Busquei demonstrar, assim como Gregori (2004), que a constituição desse termo fez parte de um processo político específico, que obteve certo sucesso na construção da ideia de que existem relações de poder desiguais entre homens e mulheres, geradoras de violência.

Porém, ao mesmo tempo em que foi erigida a noção de *violência contra a mulher*, estavam sendo pensadas categorias aptas a explicar a condição feminina, pois era o contexto da segunda onda, em que a pergunta pelas origens da opressão das mulheres ansiava ser

respondida. Expliquei acima que o patriarcado durante certo período era bastante utilizando para aferir a existência de um sistema específico de subjugação das mulheres, diferenciado do capitalismo – mas que se tornava mais pernicioso no interior dele – e estava/está supostamente presente em todas as sociedades. Também disse que reflexões mais sofisticadas acabaram preferindo a ideia de gênero a de patriarcado para compreender a condição das mulheres. Porém, não houve completo abandono da noção de patriarcado, assim como ela muitas vezes é utilizada aliada a uma leitura de gênero. No que concerne à compreensão de *violência de gênero*, há certas imprecisões e interpretações variadas do termo que retomam não somente ideias de patriarcado e gênero, mas também a expressão *violência contra a mulher*.

Conforme aduzi em tópico específico, o termo *violência contra mulher* engendra uma explicação polarizada da violência, na qual o homem é sempre o agressor e a mulher a vítima, reificando, com isso, as normas de gênero legitimadoras de violência que a formulação do termo almeja/almejou denunciar e transformar. A introdução da categoria gênero nas ciências humanas em geral e nos estudos feministas em particular, veio modificar os estudos sobre mulheres e violência, pois o termo *violência de gênero* começou a ser difundido ao mesmo tempo em que a noção de patriarcado não foi completamente rechaçada, gerando imprecisões conceituais, de acordo com Santos e Izumino (2005).

Creio que a imprecisão entre *violência contra a mulher* e *violência de gênero* permanece. Estou tentando determinar os significados que os termos engendram justamente porque postulo que *violência de gênero* talvez seja a noção mais adequada para a compreensão das situações de violência enfrentadas pelas indígenas e quilombolas.

Diante do que expus acerca do patriarcado e das diversas acepções de gênero, é possível dizer, portanto, que o termo *violência contra a mulher* faz parte de uma leitura que toma o patriarcado como meio explicativo, justamente porque advém de uma análise polarizada e universalizante, que compreende a violência que atinge as mulheres como algo presente da mesma maneira (e com o mesmo *script*) em todas as sociedades e grupos sociais. Muitas vezes, porém, análises e estudos que falam em *violência contra a mulher* o fazem com base em uma leitura de gênero, isto é, partindo das convenções relativas ao masculino e ao feminino, às quais homens e mulheres supostamente devem obediência. Segundo essa visão, as raízes da violência estariam nas normas de gênero, comumente geradoras de assimetrias. Tal violência seria, portanto, a desigualdade de gênero levada às últimas consequências. Nesse sentido, *violência contra a mulher* e *violência de gênero* tornam-se sinônimos e as explicações sobre o assunto percorrem patriarcado e/ou gênero sem muita precisão nos termos.

Dessa forma, *violência contra a mulher e violência de gênero* (concebida da maneira que expliquei acima) são maneiras de compreender as peculiaridades da violência que atinge as mulheres advindas de estudos/ movimentos feministas que tomam a “mulher” como sujeito do feminismo, acreditando que existem mais semelhanças que diferenças entre aquelas que são chamadas ou auto intitulam-se como mulheres. Nesse ponto, considero importante delinear o fundacionalismo biológico presente na ideia singular de mulher. Piscitelli (2002) usa-o quando explica a trajetória das demandas feministas na academia, que percorreu os chamados “estudos sobre a mulher” até os “estudos gênero.” A autora afirma que, mesmo entre os que apostaram na categoria gênero como uma maneira mais refinada de pensar questões atinentes às mulheres, ainda permanece/permanecia uma noção unitária, singular e, por isso, essencial de mulher. Isso seria o fundacionalismo biológico,<sup>62</sup> isto é, avançar na idéia de que as regras de gênero são socialmente construídas, mas continuar defendendo que há uma identidade única “mulheres” que representa e descreve a todas. Como explanei acima, isso foi criticado e denunciado por feministas negras e do terceiro mundo e também nas formulações de gênero de Scott (1995) e, de maneira mais contundente, nas de Haraway (2000) e Butler (2003).

Dessa forma, a *violência de gênero* que privilegia as diferenças de gênero em detrimento das demais que podem estar em jogo, como as de raça, etnia, classe, orientação sexual, entre outras, toma como pressuposto a noção de mulher referendada pelo fundacionalismo biológico. E tal privilégio está assentado numa visão que compreende gênero por meio da dicotomia sexo/gênero, colocando o sexo como elemento pré-discursivo, para usar as palavras de Butler (2003).

As reformulações dos conceitos de gênero, concebidas por feministas negras, do terceiro mundo e lésbicas, que colocaram os contextos coloniais, a experiência com a escravidão e homossexualidade no centro de suas análises, deslocando-as do eixo sexo/gênero e, com isso, complexificando as análises, abriram caminhos. Considero necessário assinalar isso porque Scott (1995) e, sobretudo, Haraway (2000) e Butler (2003) valeram-se dos *insights* dessas autoras em suas formulações de gênero e acabaram, inclusive, logrando mais destaque que elas, que muitas vezes permaneceram como “subversivas” em meio às leituras feministas.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Cumpre observar que fundacionalismo biológico é diferente do chamado determinismo biológico. Enquanto o último assevera que características físicas/biológicas determinam as ações e a personalidade, o primeiro historiciza as categorias, como mulheres e homens, por exemplo, mas mantém a ideia que de existem alguns aspectos da fisiologia que induzem a uma experiência comum. Sobre o assunto, ver: Piscitelli (2002).

<sup>63</sup> A bibliografia relativa ao “feminismo branco” e aos estudos de gênero que não atentam para articulações com outros marcadores de diferenciação, especialmente os de raça e etnia, são mais difundidas. Recentemente, no país, há esforços teóricos no sentido de conferir maior destaque (e, talvez, denunciar a invisibilidade) às intersecções entre gênero e raça/etnia, evidenciando experiências de mulheres negras e indígenas. Sobre o assunto, ver Minella (2013) e Barata e Beltrão (2014).

Com as mudanças de interpretação da categoria gênero, a própria noção de *violência de gênero* deve ser questionada e/ou reformulada e isso também é o que postulam Debert e Gregori (2008) e Gregori (2004). Pensando nas leituras de gênero expostas acima, é possível afirmar que *violência de gênero*, a partir do pensamento de Scott (1995), é a que ocorre em decorrência de relações de poder entre homens e mulheres em relações interpessoais as mais diversas; tais sujeitos são constituídos por meio das interpretações acerca da diferença sexual e das hierarquias em torno dessas diferenças em determinado contexto histórico e político. Para a autora, homens e mulheres devem ser perguntas e não respostas; precisam ser compreendidos enquanto categorias, ao mesmo tempo, vazias e transbordantes. Vazias porque as definições do que seja mulher e homem e as normas de gênero envolvidas em sua constituição devem ser buscadas empiricamente, transbordantes porque não há somente um padrão de gênero, existem diversas convenções sociais em torno do masculino e do feminino que não raro tencionam entre si, o que faz ressonância também às ideias de Moore (1997), acima citadas.

Tendo como parâmetro as ideias de gênero de Haraway (2000), é importante atentar que para a autora não é possível – nem desejável – analisar gênero isoladamente às outras categorias que participam de sua constituição específica em dado contexto, tais como raça, etnia, classe social, sexualidade, origem nacional, geração. *Violência de gênero*, pensada à luz das ideias da autora, seria aquela decorrente também de relações de poder envolvendo articulações entre diversos marcadores de diferenciação geradores de desigualdade em situações específicas.

Ela não está preocupada em formular uma teoria que explique a política feminista e de gênero universalmente, uma vez que para Haraway (1995) o pensamento feminista deve ser parcial, isto é, as reflexões devem ser antiocidentais (o que implica não se pautarem em coerências duais, nem estruturas *a priori*); buscando sempre as contradições de discursos e políticas que corporificam indivíduos e os subjagam com base em diferenças. Se, como aduz Oliveira (2010) ao refletir sobre as teses da autora norte-americana, o feminismo habita sempre espaços hifenizados, entrecortados por inúmeras diferenças não raro contraditórias entre si, a *violência de gênero* talvez não seja apenas *de gênero*, mas aquela em que as tensões envolvendo os múltiplos marcadores sustentam e irrompem comportamentos violentos.

Inserindo as formulações de Butler (2003) para refletir sobre essa “nova” visão acerca da *violência de gênero*, sua proposta de pensar gênero enquanto produzido performativamente, isto é, por meio de ações reiteradas dos agentes que podem, ou obedecer às normas de gênero, ou subvertê-las em certo momento (visto que o *gender trouble*<sup>64</sup> é sempre uma possibilidade),

---

<sup>64</sup> *Gender Trouble* é o título em inglês da obra de Butler (2003), traduzido no país como Problemas de Gênero, à qual estou fazendo referência. Utilizo a expressão em inglês e itálico para destacar o argumento da autora, isto é,

abre espaço para investigar as maneiras pelas quais os discursos e políticas de gênero são produzidos e mantidos. A autora postula que tais performances de gênero não necessariamente forjam experiências obedientes a coerências duais, ou seja, elas estão sempre em conexão e imiscuídas com sexualidades, cor/raça, etnia. Diante disso, é possível dizer que ela não entra em contradição com a proposta de Haraway (2000), de articulações entre diversas maneiras de diferenciação. Nesse sentido, *violência de gênero*, para a filósofa, também não seria exclusivamente *de gênero*.

Debert e Gregori (20068) e Gregori (2004) apontam que essas formas mais recentes de conceber a categoria gênero indicam novas abordagens ao tema das mulheres em situação de violência. Para elas, especialmente as teorizações de Butler (2003) impõem análises da *violência de gênero* que a compreendam de maneira relacional, pois “ninguém faz o gênero sozinho, ele implica numa relação, uma socialidade.” (2008: 177) A performatividade de gênero envolve sempre negociações externas, com possibilidades mais ou menos amplas de manejo das ações e corpos, e é essa visão de gênero que faz com que as autoras postulem o olhar relacional para a *violência de gênero*.

Diante do que expus em outras passagens deste trabalho a respeito dos processos que constituíram os termos *violência contra a mulher* e *violência doméstica e familiar contra a mulher* e dos significados engendrados por eles; juntamente às possíveis maneiras de compreender *violência de gênero*, elucidadas aqui, é possível reter as informações presentes no quadro abaixo:

<b>Violência contra a Mulher</b>	Expressão formulada em meio às articulações e estudos feministas influenciados pela chamada "segunda onda." Explica a violência de maneira polarizada, sendo o homem agressor e a mulher vítima. Utilização da noção de patriarcado/dominação masculina como meio explicativo das disparidades de poder entre homens e mulheres, que levam à violência. Esta, geralmente pensada no âmbito da conjugalidade. Depois que a categoria gênero foi amplamente difundida em estudos e práticas feministas, Violência de Gênero (que aqui denomino Violência de Gênero 1) foi (e muitas vezes ainda é) usada como sinônimo de Violência contra a Mulher
----------------------------------	---

---

que gênero é performativo; adquire aparência de estabilidade (e, também, de “naturalidade”) por meio de reiteradas repetições, que são reguladas socialmente. A possibilidade de não cumprimento das determinações de gênero hegemônicas é sempre iminente, isso sempre ocorre de alguma maneira. Para a autora, esse descumprimento deve ser explorado e incentivado, pois, à medida que gera *gender trouble*, denuncia a política de gênero e as relações de poder nela embutidas, escamoteadas no discurso da naturalidade e/ou pré-discursividade do sexo e do binarismo sexo/gênero e homem/mulher.

<b>Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher (VDFM)</b>	Termo cunhado com a promulgação da Lei Maria da Penha. Sua elaboração foi influenciada pelo legado dos feminismos que construíram a noção de Violência contra a Mulher. Porém, a VDFM abrange diversas modalidades de violência (física, psicológica, moral e patrimonial) e amplia o conceito de família ao estender a aplicabilidade da Lei a "qualquer relação íntima de afeto" e às relações homossexuais. Define que a VDFM é "baseada no gênero." Mesmo que a Lei n.º 11.340/06 possa abarcar casos diversos, sua implementação é comprometida por interpretações restritas dos agentes estatais, que ainda tomam como parâmetro relações conjugais <i>stricto sensu</i> .
<b>Violência de Gênero 1</b>	Expressão usada principalmente nos estudos feministas após a elaboração da categoria gênero. Nessa acepção, gênero seria a construção social e cultural do sexo, enquanto o sexo seria do domínio da natureza e da biologia e, portanto, imutável. A violência seria decorrente das construções sociais em torno do feminino e do masculino, que inferiorizam características consideradas femininas em relação às masculinas. Essa noção de gênero em Violência de Gênero 1, por ainda conceber a ideia essencial de "mulher" como sujeito do feminismo, privilegia as diferenças de gênero em detrimento de outras formas de diferenciação, ocultando violências e realidades. Muitas vezes é usada como sinônimo de Violência contra a Mulher.
<b>Violência de Gênero 2</b>	Termo usado também a partir da categoria gênero, mas que, diante dos refinamentos que reflexões recentes trouxeram, acaba engendrando outros significados. Nesse sentido, o gênero é pensado enquanto construção performativa, isto é, elaborado cotidianamente por meio das expressões de gênero, reguladas por instituições sociais, mas que também podem ser manejadas pelos sujeitos. Nessa acepção, gênero não está alheio aos contextos de raça/cor, etnia, sexualidade, origem nacional entre outras formas de diferenciação possíveis que, articuladas, forjam diversas performances de gênero. A violência passa a ser aquela que decorre das tensões entre os diversos eixos de diferença em determinados contextos, nesse sentido, ela deve ser pensada sempre de forma relacional.

O quadro sintetiza os termos empregados quando o assunto são mulheres em situação de violência e indica a existência de *violência de gênero 1* e *violência de gênero 2*. Formulei essa tipologia para indicar de forma mais precisa qual o tipo de compreensão de *violência de gênero* considero mais adequada à análise das experiências das mulheres indígenas e quilombolas com a violência.

Como venho indicando ao longo da dissertação, as *Icamiabas* têm vivências que não correspondem àquelas de mulheres brancas. Os grupos de pertença – povos indígenas e comunidades quilombolas – exigem lealdades; as demandas em torno da regularização territorial fazem parte das preocupações cotidianas das interlocutoras. Afora isso, questões como acesso à saúde e educação, que precisam ser pensadas de modo adequado para respeitar a autonomia e especificidades das coletividades, também são questões com as quais elas lidam.



A trajetória dos grupos de pertença é marcada por inúmeras violações de direitos: experiência com o regime escravista, tentativas de assimilação e também “esquecimento” por parte do Estado. Há também uma série de preconceitos e discriminações provenientes de ideias enviesadas em relação aos povos indígenas e comunidades quilombolas, as quais seus membros driblam a todo momento, inclusive as mulheres. Elas, por sua vez, também são atingidas e violadas, pois as discriminações e preconceitos se apresentam e são experimentados como ofensa moral, por diversos estereótipos que envolvem suas pertenças étnicas, raciais e de gênero específicas.

Essa assertiva ficará mais evidente nos próximos tópicos. Mas, por agora, é possível perceber isso por meio da leitura de Stolcke (2006) acerca das interseções de classe, “raça,”<sup>65</sup> sexo e sexualidade na formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. Ao analisar documentos históricos pelas lentes da antropologia, a autora indica que a doutrina católica da *Limpieza de sangre*, que sustentava as hierarquias sociais no Velho Mundo ibérico, quando transferida às colônias americanas erigiram novas hierarquias, que ganharam contornos raciais, especialmente a partir do século XVIII, quando surge a noção de raça com bases científicas.

No contexto ibérico, a religião compunha o Estado e a fé católica era considerada a única garantidora da salvação. A *Limpieza de sangre* foi uma doutrina de base teológica adotada para garantir que houvesse pureza e fosse mantida a honra nas genealogias, sem interferência de possíveis ascendentes e descendentes mouros ou judeus, considerados inferiores e indesejáveis. As autorizações matrimoniais somente eram concedidas se esta pureza fosse verificada.

Esse princípio, levado ao Novo Mundo, ganhou outros contornos. Se alhures a pureza genealógica deveria afastar mouros e judeus, ela passa a atuar contra a “contaminação” por indígenas e africanos, então escravizados. Em que pese a escravidão de indígenas e africanos ter tido nuances específicas de acordo com a colônia analisada, se espanhola ou portuguesa (no caso, o Brasil), a antropóloga infere que em ambos os casos não foram raros o nascimento de filhos ilegítimos, isto é, aqueles cujo pai era branco e de família privilegiada e a mãe indígena, africana, negra nascida nas colônias ou mestiça. Estes eram, muitas vezes, fruto de abusos sexuais de donos e/ou patrões contra as mulheres; não herdavam as honrarias vindas da origem paterna, pois haviam sido “contaminados” por suas mães.

---

<sup>65</sup> A autora utiliza o termo entre aspas no título *O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX* porque indica que a noção de raça surgiu na transição do século XVII para o século XVIII, adquirindo ampla legitimidade social no século XIX.

Segundo Stolcke (2006), o ideal da *Limpieza de sangre* adquiriu contornos raciais no Novo Mundo principalmente porque, com o Iluminismo e os estudos em torno da natureza humana, houve a elaboração da ideia de que os seres humanos são divididos em raças. Estas, por sua vez, são especificadas de acordo com o fenótipo, as características comportamentais, o habitat geográfico. Dessa forma, se em meio à ideia de que todos eram filhos de Deus a *Limpieza de sangre* erigia hierarquias sociais, os contornos raciais que esse preceito foi adquirindo conseguiu também manter divisões e assimetrias entre grupos sociais em meio ao ideal de humanidade comum propagado desde o século XVII.

Esse preceito, mesmo depois, já no século XVIII/XIX, em que servia para distinção de status raciais/de cor e privilégio social, operava por meio do controle da sexualidade feminina. A exigência de honra, fidelidade, a escolha de maridos da mesma origem social (leia-se mesma classe e raça/cor), a valorização da virgindade e da castidade após o casamento constituíam-se como os preceitos básicos aos quais as camadas mais abastadas (e brancas) deviam obediência. Mas as mulheres cuja origem era considerada inferior, como as indígenas e negras, não pariam os descendentes da classe dominante, seus eventuais filhos com homens brancos eram ilegítimos (e as uniões consensuais inter-raciais eram indesejadas e combatidas pelas autoridades) e abusos sexuais contra elas, uma realidade legitimada socialmente. Como indica o excerto de Stolcke:

“No 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.” (2006:20)

Fiz essa breve digressão com base nas reflexões da antropóloga porque elas dão conta de mostrar como ocorreu a constituição de certos estereótipos com relação às mulheres não brancas que, de certa forma, ainda se fazem presentes em tempos atuais.

A autora fez um recorte temporal considerável, pois analisou documentos de colônias ibéricas do século XVI ao século XIX e, embora tenha incluído leituras sobre o Brasil, seu foco foram colônias hispânicas, principalmente Cuba. Não é possível transferir sua leitura acerca das hierarquias perpassadas por interseções de classe, raça, sexo e sexualidade na América colonial e afirmar que tais interseções e hierarquias ocorrem da mesma maneira com as *Icamiabas* hoje em dia, por exemplo. No entanto, seu texto é interessante para mostrar que mulheres brancas, negras (entre elas as quilombolas), indígenas, mestiças geralmente são constituídas como

mulheres de maneira diversa. Segundo o que colocou Stolcke (2006), o controle da sexualidade feminina branca implicava em domesticidade, virgindade, fidelidade, enquanto que o da sexualidade das mulheres feitas escravas convertia-se em abuso sexual, que, naturalizado, convertia-se em obrigação laboral.

Desse modo, considerando que as mulheres indígenas e quilombolas não foram constituídas como mulheres da mesma maneira que mulheres brancas, que não assumem tais identidades étnicas e/ou raciais e não mantêm lealdade a coletividades de pertença, acredito que *Violência de gênero 1* não viabiliza o entendimento das experiências das *Icamiabas* com a violência. Aquilo que classifiquei como *Violência de gênero 2* é a forma mais acertada de analisar as situações por que passam – ou que enfrentam – as interlocutoras. Tal tipologia impele à interpretação da violência como uma relação, em que está em jogo a articulação de diversas formas de diferenciação, que, tanto podem legitimar violências, como podem ser geradoras de soluções a ela, a depender da agência das protagonistas.

As proposições de Scott (1995), Haraway (2000), Butler (2003) e também de Debert e Gregori (2008) e Gregori (2004), que utilizei para a formulação da noção de *Violência de gênero 2*, apesar de indicarem articulações e/ou interseções entre as diferenças, não explicam de que maneira tais diferenças devem ser compreendidas quando estão em articulação. Afora isso, algumas dessas autoras, como Butler (2003), enfatiza as imbricações de gênero e sexualidade; Haraway (2000), por sua vez, alude às de gênero, classe e raça. Por isso, creio que Brah (2006) ajude a pensar a maneira como diferenças podem ser entendidas, pois se debruça especificamente sobre o assunto.

A socióloga inglesa, ao interpretar a maneira como a noção de “negro” foi utilizada na Inglaterra por diversos movimentos que combatiam o racismo e, também, ao analisar apropriações de termos como “mulher,” “feminismo branco”, “feminismo negro”, entre as feministas inglesas nas décadas de 70/80, propõe como é possível compreender as diferenças, sem desconsiderar a agência dos sujeitos.

Antes de qualquer coisa, a autora é categórica ao afirmar e demonstrar que as diferenças não devem ser compreendidas de forma essencialista, como “... uma noção de essência última que transcenda limites históricos e culturais.” (2006:331) Expõe que “negro” adquiriu diversos significados a depender dos fins políticos desejados. Em certo momento serviu para designar imigrantes de origem africana, caribenha e sul-asiática que eram classificados pelos ingleses simultaneamente como “não-ingleses” e, por isso, “não-brancos.” Uniram-se em torno da mesma nomenclatura porque sofriam um processo de racialização semelhante, suas diferenças internas eram esmaecidas em confronto com ingleses que os generalizavam a partir de sua “cor”

e origem estrangeira. Posso afirmar, também, que unir povos indígenas e comunidades quilombolas nesse estudo possui sentido semelhante ao que Brah (2006) explica: são coletividades que, apesar de terem consideráveis diferenças entre si, sofrem processo de racialização semelhante porque não pertencem somente à “sociedade nacional” e quase sempre são vistos como fenotipicamente diferentes; juntamente a isso, demandam do Estado questões semelhantes, tais como território e educação e saúde diferenciadas, por exemplo.

No sentido exposto por Brah (2006), negro seria não somente uma referência à raça/cor dos indivíduos, mas também a sua origem nacional e/ou continental. Por isso que a autora diz que muitas vezes o “negro” dos movimentos negros ingleses era também uma cor política. A autora mostra que discussão semelhante a essa ocorreu também no movimento feminista britânico em torno da noção de mulher. Dependendo do grupo feminista, havia ênfase em certos aspectos (e experiências) femininas e atenuação de outras, ora as ações deveriam centrar-se nos dilemas das mulheres negras trabalhadoras, ora somente nas mulheres consideradas como um todo homogêneo, entre outras prioridades possíveis, de acordo com as conjunturas e movimentos.

Dessa forma, voltando-se para os feminismos, a autora aduz que feminismo negro e feminismo branco existem como campos de contestação em torno das pautas atinentes às mulheres: o feminismo branco universalizando as experiências das mulheres brancas e o feminismo negro contestando essa pretensa universalidade e mostrando que as formulações das feministas brancas são localizadas, não dizem da realidade de todas as mulheres. Essa questão reforça argumento da autora de que as diferenças não podem ser pensadas como uma essência, pois são construídas e interpretadas de múltiplas formas. Nas palavras da autora: “[a] procura por grandes teorias que especifiquem as interconexões entre racismo, gênero e classe foi bem menos do que produtiva. Melhor construí-las como relações historicamente contingentes e específicas a determinado contexto.” (2006:353)

O excerto citado evidencia, além da ideia não essencialista de diferença, a assertiva de que as diferenças não existem isoladas, estão sempre em intersecção e/ou articulação.<sup>66</sup> São pontos em que certas diferenças se cruzam gerando um tipo de relação, experiência ou identidade particular. O controle da sexualidade de mulheres não-brancas durante a formação dos impérios transatlânticos ibéricos, mostrado por Stolcke (2006), constitui um exemplo desse

---

<sup>66</sup> Considero importante destacar que Brah (2006) não faz diferença entre os termos intersecção e articulação, usando-os como sinônimos. Há outras autoras que – cada uma à sua maneira – pensam imbricações entre as diversas formas de diferenciação, tais como Crenshaw (2002), McClintock (2010) e Stolcke (1991). Para análise das visões a respeito da interseccionalidade, ver Piscitelli (2008).

cruzamento de diferenças. Nesse caso, as de gênero, raça, classe e sexualidade deram a tônica da experiência dessas mulheres, que deviam serviços sexuais como decorrência das relações de escravidão; elas não geravam herdeiros para a continuidade da linhagem e honra das famílias abastadas. Seus corpos eram tomados como propriedade no mais extenso sentido da palavra e, não tendo filhos legítimos, também não tinham boa reputação e honra.

Assim, pensar articulações entre múltiplas formas de diferenciação não significa, para Brah (2006), uma somatória de marcadores, que supostamente gerariam sempre condições de subalternização. Para a autora o cruzamento de diferenças, como aludi acima, cria condições específicas, *sui generis*. Afora isso, nem sempre a diferença significa opressão, é necessário, segundo a autora inglesa, observar quem define a diferenças, como elas são representadas nos discursos, se há hierarquias baseadas nelas ou, ao contrário, se os agentes manejam-nas como forma de enfrentar contextos de vulnerabilização e assim promover a diversidade e afirmar-se enquanto sujeito de direitos.

Diante desses argumentos, Brah (2006) propõe quatro formas pelas quais a diferença pode ser concebida: 1) diferença como experiência, 2) diferença como relação social, 3) diferença como subjetividade, 4) diferença como identidade. A diferença como subjetividade não tem a ver com os objetivos do trabalho, pois diz respeito à maneira como os discursos em torno das diferenças interferem nas estruturas psíquicas das pessoas. Porém, as demais constituem ferramentas importantes. Em relação às outras tipologias, posso inferir, a partir da leitura da autora, que a *diferença como experiência* tem a ver com as histórias e interpretações individuais acerca das diferenças tendo em conta que existem discursos coletivos sobre estas. A *diferença como relação social* “[...]sublinha a articulação historicamente variável de micro e macro regimes de poder, dentro dos quais modos de diferenciação tais como gênero, classe ou racismo são instituídos em termos de formações estruturadas.” (2006:363)

E, *diferença como identidade*, por sua vez, pode ser compreendida como um processo, coletivo e individual, de construção de sentido em meio às contingências. A assunção de uma identidade por um grupo, por exemplo, envolve a supressão de heterogeneidades e a valorização de certos elementos. Da mesma forma, pensando em termos individuais, reivindicar determinada identidade também significa evidenciar dados da trajetória pessoal em detrimento de outros. E identidades articulam-se – sempre em processo – com regimes de poder mais estruturais, gerando vivências particulares. Nesse sentido, as maneiras de conceber a diferença propostas por Brah (2006) ocorrem simultaneamente. E das reflexões da autora advém o pressuposto de que as *Icamiabas* experimentam a violência de forma diferente em relação às mulheres não indígenas e não quilombolas.

Retomando as autoras que utilizei para elaborar a noção de *violência de gênero 2* juntamente às ideias de Brah (2006) sobre a articulação entre os marcadores de diferença, é possível elaborar mais detidamente o que compreendo por *mulheres indígenas e quilombolas* ou *indígenas e quilombolas mulheres*.

No início do trabalho afirmei que as categorias mulher, violência, povos indígenas e comunidades quilombolas assim como mulheres indígenas e mulheres quilombolas deveriam ser entendidas sempre sob rasura. Quanto à noção de mulher, expus, nesse tópico, que a ideia singular de mulher como sujeito do feminismo deve ser questionada, justamente porque escamoteia as diferenças entre as mulheres. Mesmo que tenha havido questionamento e rompimento com a dualidade sexo/gênero, a crença numa experiência comum que une todas “por serem mulheres” ainda permanece, o que faz com que em muitos estudos e debates sobre assuntos candentes, como a violência, sejam privilegiadas diferenças de gênero em detrimento de outras que podem afetar sobremaneira as vivências das protagonistas. Nesse sentido, a interseccionalidade de diferenças de gênero, raça, etnia, classe, sexualidade, religião, entre outras que emergem do contexto constitui proposta mais adequada, justamente porque compreende que não há diferenças isoladas, independentes. Se nenhuma diferença existe isolada e independente, talvez a violência de gênero, mesmo concebida como *violência de gênero 2* deva mudar de nome, justamente porque gênero estará sempre imiscuído num emaranhado de outros fatores. Talvez isso fique mais explícito em relação às *Icamiabas*, que experienciam a violência em meio a uma miríade de diferenças. Voltarei a essa questão da nomenclatura quando a análise do campo possibilitar a resposta sobre qual violência as indígenas e quilombolas sofrem/enfrentam.

Devido às vivências em meio variados marcadores de diferenciação e considerando que a *violência de gênero* deve ser compreendida de maneira relacional, considero que as interlocutoras são, ora mulheres indígenas e quilombolas, ora indígenas e quilombolas mulheres. O destaque ou esmaecimento dos marcadores de gênero, etnia e raça/cor irá depender da maneira como elas agenciam as diferenças nas múltiplas interações cotidianas. Sendo mulheres indígenas e quilombolas, o marcador de gênero ganha evidência em relação aos demais; sendo indígenas e quilombolas mulheres, diferenças étnicas e raciais são ressaltadas em detrimento de outras. Não estou afirmando, com isso, que noções de classe, sexualidade, religião, entre outras não permeiem as situações relatadas pelas interlocutoras, a seguir será possível inferir que elas são relevantes.

O deslocamento discursivo *mulheres indígenas e quilombolas/ indígenas e quilombolas mulheres* constitui escolha política enquanto pesquisadora e também destaca as tensões porque

passam as *Icamiabas*. Escolha política porque, quando indígenas e quilombolas vêm na frente, há destaque para o lugar de enunciação das mulheres enquanto pertencentes a coletividades etnicamente diferenciadas; quando “mulher” precede as demais identidades o raciocínio é semelhante, isto é, são momentos em que o lugar de fala enquanto mulheres deve ser posto em destaque sob pena das demandas serem ocultadas em nome de supostas tradições, por exemplo. Essas duas formas de inscrição ressaltam também as tensões vividas pelas interlocutoras em decorrência da lealdade e, ao mesmo tempo, conflito – explícito ou velado – em relação às coletividades de pertença.

A seguir, abordo as entrevistas e conversas com as *Icamiabas*, juntamente às observações realizadas em campo. Na oportunidade, as especificidades de mulheres indígenas e de mulheres quilombolas serão mais detalhadas.

### **Indígenas mulheres/ Mulheres indígenas**

Informei, no início, que tive a oportunidade de dialogar com seis indígenas mulheres, provenientes de quatro etnias diferentes, do estado Pará e que as entrevistas realizadas no âmbito do TCC auxiliaram a compreensão do contexto das mulheres indígenas. As reflexões feitas aqui também advêm de análises anteriores,<sup>67</sup> realizadas no decorrer do curso de mestrado, oportunidades em que pude apresentar e debater resultados parciais da pesquisa empírica.

Aqui, conferirei maior destaque a seis mulheres, com quem pude conversar de maneira mais aprofundada durante as incursões em campo, seja nas idas à aldeia, seja na universidade ou em seminários. Sempre atenta aos contextos das protagonistas, procuro mostrar como elas vivem as violências e as estratégias que utilizam para driblá-la.

Nas idas à aldeia conheci Ceci e Araci.<sup>68</sup> Ceci é idosa e mãe de cinco filhos e Araci é sua filha mais velha. A aldeia em que elas vivem fica próxima de um município, não há regularização da área como terra indígena e a associação da aldeia, fundada há alguns anos, tem essa como uma de suas principais bandeiras. Dessa forma, há intenso traslado cidade-aldeia e elas convivem, lado a lado, com pessoas não indígenas que residem na vila onde está situada a aldeia. Isso não ocorre sem conflitos e o fato de elas serem indígenas é sempre acionado quando

---

<sup>67</sup> Trata-se da comunicação oral *Indígenas, quilombolas, violência doméstica e o desafio de pensar pela matriz 'urbana' e 'ocidental'* apresentada no XV CISO Encontro Norte Nordeste de Ciências Sociais Pré-Alas Brasil: Desenvolvimento, Meio Ambiente, Paisagem Humana no Norte/Nordeste: Desafios e Perspectivas, 2012, cujo resumo foi publicado nos anais do evento, ver Aleixo e Beltrão (2012). E também da comunicação oral *Indígenas e Quilombolas mulheres em situação de violência doméstica e o desafio de pensar gênero pela matriz "urbana" e "ocidental"* apresentada no 7º CEISAL - Memória, Presente y Porvenir, 2013, cujo artigo completo foi publicado nos anais do evento, ver Aleixo e Beltrão (2013).

<sup>68</sup> Pude conversar com Ceci e Araci em três idas à aldeia onde vivem.

irrompem desentendimentos. À identidade indígena são atribuídas características negativas: preguiçosos, sujos, irresponsáveis, “demoníacos.” Esse último adjetivo geralmente é usado por membros de igrejas católicas e evangélicas das redondezas.

Ceci considera-se uma pessoa muito religiosa e, de fato, suas narrativas sempre remetem a Deus e evocam a fé como forma de superação das dificuldades. Porém, ela não frequenta nenhuma das duas igrejas próximas à aldeia devido a situações em que os líderes religiosos rejeitaram as festas indígenas e demais práticas tradicionais, afirmando que aquilo era pecado e deveria ser contido. Ceci, Araci e demais membros da aldeia são geralmente evangélicos ou católicos, ao mesmo tempo em que valorizam e procuram manter a cosmologia da etnia de pertença.

Na escola situada na vila, frequentada por filhos de indígenas e não indígenas, ocorrem situações semelhantes. Araci conta que seus filhos (ela possui três) foram diversas vezes intimidados por outros estudantes pelo fato de serem indígenas. Houve momentos em que foram à escola tendo feito pintura corporal com jenipapo e a professora mandou retirar os grafismos, pois, segundo ela, não compunha o uniforme.

Todas as vezes em que fui à aldeia onde vivem Ceci e Araci foi perceptível que a divisão entre o lugar das mulheres e o lugar dos homens, tanto em casa quanto nas festas, assembleias e demais ocasiões, é bem nítido. No cotidiano, elas se responsabilizam por fazer a comida, a lavagem de roupas e afazeres de limpeza em geral. Nas assembleias, também organizam as refeições, pois o evento geralmente dura dias inteiros. Fazem anotações sobre as discussões das assembleias e raramente falam em público ou direcionam as reuniões; algumas vezes também resolvem questões financeiras da associação e nessa última atividade são consideradas mais hábeis que os homens.

Em festas e demais momentos de confraternização também ocorre esse tipo de “divisão.” Embora todos interajam entre si, as mulheres que conversam muito com os homens ou que ficam sozinhas a falar com eles não são bem vistas pelos demais, inclusive pelas outras mulheres. Da mesma forma, aquelas que ingerem bebidas alcoólicas são reprovadas por todos, em geral. Mesmo assim, não é incomum que muitas bebam. Ceci e Araci não bebem. Para elas, assim como para muitas outras mulheres da aldeia, segundo elas contam, a ingestão de bebida alcoólica está associada aos homens e à violência deles contra suas parceiras.

Ceci, quando fala sobre seu casamento, afirma ter sofrido bastante. Conta que, durante muito tempo, era comum que o marido saísse à noite e chegasse bêbado de madrugada, momento em que eles brigavam, ele gritava muito e quase sempre batia nela. Ela narra os acontecimentos falando, repetidas vezes: “eu já sofri muito.” Relata que também era comum o



marido passar dias, semanas e até meses em municípios vizinhos sem que ela e os filhos tivessem notícias dele. Quando retornava, as violências continuavam do mesmo jeito de antes. Importante assinalar que em todas as conversas que tivemos Ceci não mencionava a palavra violência. Para descrever e relatar os fatos sempre falava em sofrimento e, do jeito que contava – em voz baixa, com semblante triste e quase chorando – ele parecia ser intenso e, embora ela diga que hoje em dia tais violações não aconteçam mais, o sofrimento aparentava ainda ser presente.

Quando questionei porque atualmente não havia mais conflitos entre ela e o marido, contou que houve um episódio marcante, tanto para ela quanto para os filhos, principalmente um deles, que provocou mudança no comportamento do esposo. Ele estava há quase um ano fora de casa sem que a família soubesse seu paradeiro, quando alguém de um município vizinho informou que ele estava na delegacia daquela cidade, pois tinha se envolvido numa confusão. De pronto, Ceci disse para um de seus filhos ir ao local a fim de ajudar a resolver a confusão e trazer o pai de volta. Chegando à delegacia, o filho soube que seu pai estava morando com outra mulher e que a confusão aconteceu porque ele havia encontrado a namorada – é assim que Ceci e seus filhos se referem aos relacionamentos extraconjugais do marido/pai – com outro homem em um bar. Na ocasião, o cônjuge de Ceci teria iniciado uma briga que foi levada à delegacia de polícia.

Ela me contou o episódio na presença do filho que ajudou na resolução do problema, ele permaneceu calado enquanto ela narrava, intervindo somente uma vez, quando inferiu: “Ele [seu pai] não queria aceitar que ela [namorada do pai] tivesse outro, mas tinha que saber que essas mulheres da vida são assim mesmo.” Ceci continuou expondo o ocorrido, dizendo que quando o mal entendido foi resolvido na delegacia, seu filho trouxe seu pai de bicicleta novamente à aldeia e à casa da família. No trajeto, conversou com o pai falando da importância de respeitar sua mãe e todos os membros da família, dizendo que suas atitudes não eram corretas. Segundo a indígena, deste dia em diante as situações de sofrimento que passava com o marido sanaram, ele parou de agredi-la verbal e fisicamente, além de ter parado de se relacionar com “mulheres da vida”, como ela mesma diz.

Ela exalta as ações dos filhos dizendo que eles, tanto as mulheres quanto os homens, sempre a defenderam contra as ações agressivas do marido. Fala incessantemente que se não fosse o filho ela talvez não estivesse viva e nem mantendo a tranquilidade com a qual ela afirma viver atualmente. Nas palavras dela:

“Mas, graças a Deus, Deus ouviu minhas preces porque ele me deu meus filhos. E eu aprendi que a coisa mais importante do mundo pra gente ficar bem, em primeiro lugar vem Deus, depois

a gente tem que gostar da gente e nossos filho que Deus deu, e pra mim ele deu cada um maravilhoso.”

Tive a oportunidade, em outro momento, fora da aldeia, de conversar a sós com o filho que auxiliou o pai na delegacia. Ele repetiu a mesma história que sua mãe contou. Perguntei o que ele disse ao pai e pedi sua opinião sobre o que teria levado o genitor a modificar o comportamento desde então. Contou que chamou a atenção do pai, disse que ele deveria respeitar a família, que os filhos guardavam mágoa em relação a ele porque cresceram vendo sua mãe ser maltratada. Ele disse ao genitor que “o tempo da escravidão já passou”, persuadindo-o a voltar para a casa e não repetir as mesmas ações de outrora. Segundo o filho, seu pai lhe deu ouvidos porque eles eram muito próximos, apegados.

Veza ou outra Ceci conta esse episódio, pois parece ter sido decisivo na superação das situações de dor e sofrimento que enfrentava no ambiente doméstico. A narrativa faz eco às considerações de Segato (2003) acerca do estupro de mulheres. Para a autora, os casos de estupro não dizem somente de relações assimétricas verticais, entre estuprador e vítima, também têm a ver com relações horizontais entre pares masculinos. Nesse sentido, se o estupro pode ser considerado expressão máxima de poder de homens contra mulheres, também é plausível compreendê-lo como uma demonstração de poder entre homens, seria também a reafirmação da identidade masculina que tem a agressividade e domínio dos corpos femininos entre suas características.

Seguramente a situação descrita acima não trata de estupro e guarda inúmeras diferenças em relação aos exemplos descritos por Segato (2003). No entanto, pode ser interpretada como a gerência masculina sobre o tratamento dado às mulheres, nesse caso à Ceci, simultaneamente, mãe e esposa. Como num acordo entre iguais, um convence o outro de não agir com violência, como se as agressões contra as mulheres fossem predicado masculino, e somente cessam caso eles renunciem ao mandato.

Mas considero que essa não é a única forma possível de interpretar a situação. Ceci é respeitada por todos na aldeia, o que, creio, também tem a ver com o fato de ela ser idosa e considerada, por isso, sábia. As pessoas sempre estão a lhe fazer visitas. Quando ocorrem reuniões e assembleias da associação ela não comparece, mas opina e articula sobre assuntos importantes quando filhos e netos – alguns deles, lideranças – estão em sua casa. Ela se orgulha dos filhos e de toda a família que construiu e é nesse ponto que sua narrativa pode adquirir sentido diverso do que expus acima. Sua agência consiste em ter sido mãe dedicada e alguém a ser referenciada como exemplo aos demais; o esmero com qual criou os filhos viabilizou que

eles saíssem em sua defesa para que as agressões arrefecessem, de modo que é lícito inferir que isso se tornou uma estratégia para conter a violência com a qual ela sofria.

Diante da grande devoção de Ceci e dos filhos a Deus, é possível afirmar que a preocupação com a manutenção da coesão e harmonia familiares, mesmo em meio ao sofrimento cotidiano enfrentado pela indígena, advém de concepções cristãs de valorização da família, muito presentes na rotina da aldeia. Embora tal acepção seja legítima, é preciso considerar também a preocupação com a coesão do grupo como um todo. Como disse linhas atrás, Ceci e sua filha Araci vivem numa aldeia em que não há regularização territorial. A trajetória do grupo é marcada por deslocamentos forçados e lutas pela permanência nas áreas que vieram a ocupar. Quando o filho de Ceci diz ao pai que “o tempo da escravidão já passou,” para convencê-lo de melhorar sua conduta em relação à mãe, acaba também evidenciando a lembrança e representação do passado como tempo de violência, período em que não era viável assumir-se enquanto indígena sem correr o risco de extermínio físico, cultural e espiritual.

Isso os coloca numa situação delicada, pois, com isso, há diversos conflitos com não indígenas do entorno, além de problemas com as igrejas e a escola. Membros da aldeia são constantemente desvalorizados pelos demais por assumir a identidade indígena e, ao mesmo tempo, discriminados por supostamente não aparentarem ser indígenas. Dessa forma, manterem-se unidos é também condição de sobrevivência e a família de Ceci é uma das mais relevantes ao grupo, pois muitas lideranças, do passado e do presente, fazem parte dela.

Nesse relato diversas vezes repetido por Ceci e confirmado pelo filho, há a ideia de que as namoradas do pai eram “mulheres da vida.” Voltarei ao assunto adiante. Retomando a questão da manutenção das fronteiras do grupo em relação aos não- indígenas, as narrativas de Araci e diversas histórias que ela conta sobre suas irmãs também ajudam a entender as múltiplas estratégias de conservação das fronteiras étnicas em meio ao intenso contato.

Araci foi a primeira pessoa que conheci na aldeia e sempre se mostrou muito solícita a mim, aos demais pesquisadores/professores e a todas as pessoas da localidade. Das filhas de Ceci é a única que ainda reside ali. As outras duas irmãs casaram-se com homens não-indígenas e, em decorrência disso, mudaram-se para cidades próximas. Assim como sua mãe, a indígena é muito respeitada pelas pessoas. Costuma ajudar bastante na organização das assembleias, desde a acomodação do espaço até a preparação e distribuição das refeições, auxiliando inclusive nas finanças da associação. Por isso, foi cotada para presidir a entidade, mas não aceitou lançar candidatura.

Ela vive numa casa com três filhos adolescentes. Quando a conheci houve uma situação delicada, pois questionei sobre o pai das crianças e logo ela ficou visivelmente constrangida.

Percebendo que o assunto era delicado pedi desculpas e disse que não precisava responder. Porém, após algumas horas de conversa, acabou contando que os meninos eram filhos dela com um homem que mora em um dos municípios vizinhos. Segundo Araci, ele possui outra família na cidade onde reside; por isso ela não pode chama-lo de marido, principalmente porque, como destacou, ela não convive com ele, não lava suas roupas e eles não dormem juntos.

Em uma das ocasiões que estive na aldeia ele foi visitá-la. Soube que estava lá por acaso, todos conversavam no espaço comum da aldeia e notei a ausência de Araci. Perguntei por ela e alguém me contou em voz baixa e em tom de segredo que o namorado estava em sua casa. Provavelmente esta pessoa não sabia que Araci havia confessado a mim que mantinha este relacionamento. Dessa forma, a relação da indígena com ele é algo escondido, assunto proibido sobre o qual não se fala, suponho que para manter a respeitabilidade de Araci perante os demais membros do grupo e também para não revelar os “segredos” do grupo à pesquisadora, uma vez que há coisas que podem e que não podem ser contadas aos “de fora.”

Em nossas conversas, relatava situações de violência enfrentadas por suas irmãs, nunca contou algo que houvesse sofrido. Segundo Araci, os maridos de suas duas irmãs são demasiadamente ciumentos e elas sofrem agressões físicas quase diariamente. Uma delas teve a cabeça batida na parede reiteradas vezes pelo marido e, desde então, sofre com dores de cabeça recorrentes. Ela diz que todos os parentes sabem que essas dores decorrem das agressões e especialmente deste episódio, mas que não podem fazer nada. Quaisquer intervenções nas relações conjugais não parecem ser uma alternativa. No entanto, ao narrar o que ocorre com suas irmãs, Araci advertiu que “... eles [os maridos ou os não-indígenas] acham que podem fazer isso com a gente, se aproveitar da gente porque somo (sic) indígena, né!?”

Houve um momento em que eu, Araci e suas duas irmãs estávamos na cozinha da casa de Ceci conversando depois do almoço. Era uma das muitas ocasiões em que somente as mulheres conversam entre si, quando uma das irmãs de Araci comentou, falando de forma genérica sobre seus problemas: “[...] porque a gente precisa sofrer pra ter liberdade. Tá vendo aí, a mamãe penou na mão do papai, mas agora tá bem.”

Essa foi a única vez em que conversei com as irmãs de Araci. Das outras vezes em que estive na aldeia elas não se fizeram presentes. Assim, não há como tecer considerações mais aprofundadas sobre o que exatamente a indígena quis dizer, foi um excerto em meio a uma conversa coletiva e ela não entrou em detalhes sobre o assunto. No entanto, chamou-me atenção porque faz sentido quando interpretado à luz das narrativas de Ceci e Araci.

Ceci e o filho dizem que as namoradas que o marido/pai teve fora do casamento são “mulheres da vida”; a frase que a irmã de Ceci proferiu na conversa coletiva naturaliza o

sofrimento feminino, como se fosse um destino comum às mulheres; há também uma atmosfera de sigilo (e, talvez, vergonha) em torno da relação de Araci com um homem casado. Dessa maneira, é possível depreender que as normas de gênero hegemônicas que operam no grupo prescrevem que as mulheres devem ter boa reputação, isto é, sexualidade “contida” antes do casamento, precisam também se casar e manter-se no matrimônio mesmo que estejam sofrendo com agressões por parte dos companheiros, pois seu dever é a preservação da família. É razoável supor, então, que as “mulheres da vida” contrariam tais mandamentos, são as que mantêm relações com homens casados, que têm relações sexuais sem ter casado, não possuem bom comportamento nem tampouco boa reputação. Nessa esteira, Araci conserva a máxima descrição possível sobre seu relacionamento porque não pode ser confundida com uma “mulher da vida.”

Entretanto, a declaração de Araci, aludindo que os maridos de suas irmãs e os não-indígenas em geral acreditam poder “aproveitar-se” delas porque são indígenas, soa eloquente. É como se para os homens não indígenas elas fossem “mulheres da vida” desde sempre, não importa o que façam e como se portem, sua identidade étnica parece funcionar como uma chaga indelével. Nesse sentido, Lasmar, em estudo sobre a maneira como as mulheres indígenas são representadas, diz o seguinte:

“[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)

Assim, a colocação de Araci impele a pensar que os homens não indígenas em geral acreditam que elas são mulheres “fáceis”, com quem eles podem conseguir contato sexual sem esforço, porque elas, sendo indígenas, são também ingênuas. Também induz a pensar que a violência contra elas está autorizada. O que a indígena proferiu parece confirmar o que Lasmar (1999) diz no excerto, as mulheres indígenas seriam, essencialmente, moralmente degradadas e com a sexualidade exacerbada, o que alude àquilo que é selvagem e animalesco e que, por isso, deve ser contido, nem que seja pelo uso da força.

Diante disso, as normas de gênero que prescrevem recato, contenção da sexualidade, casamento, naturalização da violência (ou do sofrimento, como elas aludem) e valorização das funções maternas, que Ceci, Araci e suas irmãs procuram seguir à risca, funcionam como mecanismo de valorização das indígenas mulheres em meio aos estereótipos com os quais são afetadas.

Essa questão possui curiosas semelhanças com o que Stolcke (2006) explicou a respeito da constituição de interseções e hierarquias de classe, raça, sexo e sexualidade durante a colonização ibérica nas Américas, de que falei linhas atrás. Especialmente em relação às mulheres, a autora afirma que as brancas eram aquelas destinadas ao ambiente doméstico, à maternidade, deveriam manter a honra e uma série de preceitos similares aos que Ceci, Araci e as irmãs tentam seguir. As africanas, negras nascidas na colônia, indígenas e mestiças eram as mães dos filhos ilegítimos, aquelas de quem se podia abusar sexualmente, o que faz eco ao que Lasmar (1999) diz sobre a forma com que as mulheres indígenas são representadas e também não contraria o depoimento de Araci.

Não considero que a análise a respeito das hierarquias entre diversos marcadores de diferenciação no período colonial possa ser transferida aos tempos atuais e aos contextos das interlocutoras, pois isso constituiria grave anacronismo. Porém, entendo que as questões explanadas por Stolcke (2006) acabaram se constituindo em sistemas de representação, principalmente em relação às “mulheres de cor”, e também em preceitos mais ou menos genéricos de organização dos “mundos sexuais”, nos quais se articulam gênero, sexualidade, classe, raça/cor e etnia.

Esse argumento pode ser mais bem elucidado por meio de Lugones (2008). A autora afirma que as mulheres de cor são afetadas pela chamada colonialidade de gênero, que alcançou vigência com a instauração do que ela denominou sistema moderno/colonial de gênero. No capítulo anterior, comentei que os povos etnicamente diferenciados, aqui, especificamente os povos indígenas e comunidades quilombolas, são especialmente afetados pela colonialidade de poder (QUIJANO, 2005). Esta, por sua vez, teria surgido com a colonização, mas que não acabou quando cessou o colonialismo, ela perdura em tempos atuais por meio do eurocentrismo como forma de conhecimento legítima, da organização do trabalho e da economia em torno do sistema econômico capitalista, da organização da sociedade (e das hierarquias e desigualdades sociais) com base na noção de raça e também na divisão dual entre sexos. Entendendo que Quijano (2005) não aprofunda suas explicações entre colonialidade e sexo e, percebendo que o autor toma a divisão homem/mulher ancorada na biologia como pressuposto universal e indiscutível, Lugones (2008) busca entender as dimensões de gênero da colonialidade, o que ela chama de colonialidade de gênero.

Para a autora, a instauração da matriz colonial de poder implicou também no estabelecimento do sistema de gênero colonial/moderno, que tem a dualidade homem/mulher, a heterossexualidade obrigatória, o modelo de família nuclear e a imbricação das classificações raciais e de gênero como suas principais matrizes. Citando uma série de estudos historiográficos

feitos sob a dimensão crítica de gênero, a autora argumenta que antes da colonização entre diversos povos indígenas e etnias africanas, como a Yoruba, exista o chamado “terceiro gênero”, isto é, outras classificações corporais que não eram baseadas no esquema dual. Em outros grupos, segundo a autora, práticas que hoje seriam classificadas como homossexuais também não eram consideradas reprováveis.

Para ela, se a colonialidade é a face oculta da modernidade, o sistema de gênero colonial/moderno é a face ocultada da colonialidade, ou seja, um sistema de organização de poder que geralmente não é problematizado quando se fala em colonialidade. Como Lugones (2008) aborda o assunto em termos de sistema, afirma que a deflagração do colonialismo/ colonialidade induziu homens indígenas, africanos e negros nascidos nas colônias a ocuparem posições patriarcais em seus grupos de origem, onde a heterossexualidade também passa a ser obrigatória e a família nuclear como modelo; sobre o assunto, Rivera Cusicanqui (2010) faz reflexões similares. As mulheres brancas, domesticadas, frágeis e destinadas à reprodução da classe/raça e as mulheres de cor, aptas ao trabalho pesado, ao abuso sexual dos homens brancos. Na comparação de homens brancos com os demais, homens indígenas, africanos, negros nascidos nas colônias, esses últimos são ora feminizados, ora hipersexualizados e tidos como essencialmente violentos (ou animais, selvagens). Pessoas que não são heterossexuais são completamente invisibilizadas nesse esquema e mulheres de cor estão sujeitas tanto à violência de seus pares quanto a dos homens brancos. Por isso que para Lugones (2008) o sistema de gênero colonial/moderno está na raiz das inúmeras violências com as quais sofrem o amplo espectro das mulheres de cor.

Após essa breve digressão, retornando aos depoimentos das interlocutoras, é possível dizer, a partir do que colhi em campo, que elas são/foram afetadas por esse sistema, principalmente porque, em função da colonialidade vigente, os povos indígenas encontram sérias dificuldades de se manter enquanto grupo etnicamente diferenciado. O estado nacional se pretende plural, no entanto não lhes assegura direitos territoriais e tantos outros necessários para que vivam com dignidade. Tais questões instauram diálogos assimétricos entre indígenas e não indígenas, não raro deslegitimando e não reconhecendo *sensibilidades jurídicas* e demais instituições erigidas à luz da tradição da etnia de pertença, inclusive sistemas de organização de gênero, parentesco, entre outros.

Não estou dizendo que o fato de serem/terem sido afetadas pelo sistema de gênero colonial/moderno consiga explicar as experiências das interlocutoras com a violência. Porém, indico que a vigência de tal sistema fez/faz com que elas sejam constituídas como mulheres de maneira específica, sendo atingidas por uma série de representações relacionadas às suas

atribuições de etnia, raça/cor, classe e gênero; e isso faz com que tenham menores possibilidades de agência.

Outra indígena com quem pude dialogar foi Maiara,<sup>69</sup> conversamos na universidade. Em decorrência dos estudos, vive na cidade e não mais com os parentes, como ela mesma diz. Quando estávamos falando a respeito da vida em sua comunidade ou mesmo na cidade e dos possíveis conflitos e violência que ela ou outras teriam enfrentado, Maiara não falou de si, mas descreveu a vida de sua aldeia de origem, indicando o que acontecia e como as situações envolvendo as mulheres eram resolvidas.

Relatou ter presenciado inúmeros momentos em que os casais da aldeia brigavam e os maridos, sob efeito de bebida alcoólica, agrediam fisicamente suas esposas. Enfatizou que isso acontecia quando os parceiros haviam ingerido grande quantidade de bebida alcoólica, o que os fazia perder um pouco a consciência.

Disse que geralmente casos assim eram, primeiramente, resolvidos entre os casais, de forma mais particular. Se isso não surtisse efeito, as mulheres geralmente acionavam uma liderança tradicional que, segundo ela, é uma espécie de “policia”, responsável pela aplicação das leis e penas da aldeia. Conta que, como punição, os homens podem ser mandados para outra aldeia da mesma etnia para “passar um tempo” ou mesmo ser preso numa espécie de cárcere mantido pelo grupo. Maiara explica que essa é uma espécie de presídio para onde os homens são levados quando bebem muito e estão “fora de si”; depois que se acalmam, podem ser retirados.

Segundo a indígena, a violência tem a ver com a cultura e a tradição, mas destaca que as mulheres vêm, nas palavras dela, se “empoderando.” Maiara conta que as ações afirmativas possibilitaram que muitas indígenas ingressassem nas universidades, diversas indígenas passaram a trabalhar em escolas (indígenas e não-indígenas) que atendem a comunidade, como técnicas ou professoras. Isso fez com que passassem a questionar elementos da tradição/cultura que lhes eram/são prejudiciais.

Para Maiara, esse questionamento das tradições muitas vezes faz com que as mulheres sejam as pessoas da aldeia que acionam instâncias externas para resolver eventuais conflitos, segundo ela, principalmente o Conselho Tutelar. Isso gera algumas tensões, porque recorrer aos meios externos sem antes reunir com as autoridades comunitárias torna a pessoa extremamente mal vista pelas pessoas na aldeia. Porém, há momentos em que as lideranças indígenas decidem, segundo as palavras da indígena, “entregar para a justiça de fora”, ou seja, levar o caso (seja

---

<sup>69</sup> Entrevista realizada por Mariah Aleixo, em 21 de fevereiro de 2014.



envolvendo mulheres em situação de violência, seja outros tipos de conflito) à justiça estatal. Maiara destaca que normalmente quem faz o diálogo com “os de fora” são as mulheres. A indígena explica que isso é feito em último caso, quando os indígenas não conseguem resolver a situação pelas normas internas.

Conveniente dizer que Maiara, além de estudar na universidade, é liderança indígena. Talvez por isso seu discurso tenha avaliado as práticas da aldeia de forma ampla, sem falar de experiências pessoais, mas atentando para algumas tensões por que passam as mulheres. Na conversa, perguntei pouco, pois um assunto a levava a outro e não queria interromper, justamente porque as violências devem ser compreendidas a partir dos contextos onde ocorrem, como venho falando ao longo de todo o trabalho.

Voltando-se para a tradição/cultura de seu povo, Maiara diz que a participação das mulheres na vida política comunitária é de extrema importância, mas acontece, segundo ela, de forma mais “privada.” Em reuniões da aldeia elas raramente falam ou se expõem, mas nas articulações políticas “de bastidores” têm ampla participação no que será debatido e decidido. A indígena cita o seguinte exemplo, que, segundo ela, é recorrente: quando uma reunião é interrompida para o almoço, muitas esposas conversam com os esposos e não raro os convencem de coisas contrárias ao que eles defendiam anteriormente; eles, então, retornam do almoço postulando algo diferente do que vinham argumentando até a hora da refeição.

Maiara segue dizendo que em sua aldeia são bem definidas as atribuições dos homens e das mulheres, no entanto, existe a possibilidade instituída de “troca de papéis.” As mulheres, quando querem que isso aconteça, dão um sinal aos parceiros, geralmente “batendo o pé.” Reconhecendo o sinal, ficam cientes da vontade da esposa e, assim, vão cozinhar e cuidar dos filhos e elas vão descansar. Mas, ao contar isso, revela que na maioria das vezes os homens não vão cozinhar, mas compram comida pronta nas localidades mais próximas.

Voltando ao assunto específico da violência, ela diz que existe uma prática erroneamente denominada por alguns não-indígenas de “estupro coletivo.” Maiara disse isso aparentemente com muito receio de ser mal interpretada, pois, ao que parece, houve problemas com compreensões equivocadas sobre essa prática. Quando alguma mulher da etnia de Maiara sai para beber com vários homens, subentende-se que irá ter relações sexuais com todos eles, mesmo que elas ou eles sejam casados. Isso ocorre, segundo ela, corriqueiramente, sem que haja reclamação ou denúncia. Ela enfatiza que há consentimento das mulheres e que nunca presenciou qualquer confusão em relação a isso. Porém, maridos não-indígenas geralmente não entendem a prática e têm ciúmes, explica.

Ela continua explicando os pormenores da aldeia com muita parcimônia, diz que as relações sexuais fora do casamento são muito comuns e não é raro que as mulheres, além do marido, também mantenham relações com os cunhados. Ao que parece, pelo depoimento de Maiara, essas práticas relativas também à sexualidade, possuem legitimidade no grupo, não sendo desencorajadas, julgadas violentas ou desviantes.

Tendo em conta as experiências de Ceci, Araci e suas irmãs, questionei Maiara sobre os casamentos com não-indígenas. Ela afirmou que em geral esse tipo de união é mal visto porque nega o casamento preferencial, que geralmente está determinado desde a infância. Porém, ela conta que esse tipo de relação é cada vez mais comum, e há diversas formas com que elas são tratadas pelo coletivo, a depender da situação. Há situações em que mulheres ou homens se casam com pessoas não-indígenas e a pessoa que não é indígena vai morar na aldeia, levando inclusive parte da família, como mãe, pai, filhos de outros casamentos. Quando isso ocorre, segundo Maiara, é menos provável que as mulheres enfrentem violência, pois há uma rede de pessoas que as protege de possíveis situações ou evita que novos episódios aconteçam.

Expõe também que há casos em que mulheres ou homens indígenas casam-se com não indígenas e mudam-se para cidades com seus respectivos cônjuges. Para Maiara, quando isso acontece, a possibilidade de sofrer violência é maior, pois não há familiares por perto para proteger e mediar possíveis ocorrências. A indígena contou que houve casos em que mulheres saíram da aldeia porque se uniram a homens não-indígenas, mas acabaram retornando por ter sofrido violência.

No entanto, ela destacou que existem muitas mulheres que saíram de sua aldeia por conta de casamentos com não-indígenas, mas mantém intenso contato com o grupo. Recebem visitas constantemente e hospedam parentes da aldeia quando é preciso. Apesar de terem sido mal vistas no início, por mudado de residência, cumprem importante papel de mediação, passando a ser bem vistas por causa disso, conta Maiara.

O que Maiara expõe acerca das uniões de mulheres com homens não-indígenas e a vulnerabilidade das indígenas à violência, faz eco às narrativas de Araci sobre a vida de suas irmãs. Pelo que pude observar, as opiniões sobre a mudança das irmãs de Araci se dividem, há quem pareça aprovar a saída, pois isso indicaria um futuro com mais oportunidades a elas e seus filhos, há quem sugira que isso constituiu deslealdade para com o grupo. Mas independente disso, a ideia de que as indígenas que se unem a não-indígenas e passam a morar nas cidades estão mais vulneráveis à violência parece se confirmar entre as irmãs de Araci.

Conforme Maiara, estar distante dos parentes<sup>70</sup> faz com que não haja pessoas para mediar as possíveis situações de violência que podem acontecer. No entanto, tendo como base os depoimentos de Ceci, Araci e de suas irmãs, é possível afirmar que, para elas e em seu meio, suportar o sofrimento é atribuição que as mulheres devem cumprir. A história de Ceci mostra que o fato de ter se unido a um homem indígena e vivido na aldeia com os parentes não a isentou de passar muitos anos em sofrimento; a intervenção do filho – que decorre seu bom desempenho como mãe, é importante frisar – veio muitos anos depois. Assim, caso as irmãs de Araci estivessem morando com seus esposos na aldeia, é razoável inferir que talvez não houvesse intervenção em suas relações conjugais para deter a violência.

Aqui, considero importante retornar a Segato (2003). Além de dizer que a violência masculina funciona como um mandato, isto é, uma possibilidade da qual os homens sempre podem lançar mão, pois constitui a identidade masculina, ela afirma, também, que, embora seja necessário e interessante compreender as mulheres como sujeitos ativos nas relações violentas, deve ser reconhecido também o caráter estrutural dessa violência. Para a autora, por ser estrutural, ela se reproduz com certo automatismo e invisibilidade, o que se assemelha à situação de Ceci, Araci e suas irmãs. No caso delas, a violência parece ser um destino e não há nada que se possa fazer, apenas esperar passar, até chegar o tempo da calma e da liberdade. Enquanto isso, suportam e/ou superam a dor por meio da narração de suas experiências, repetidas vezes, especialmente no caso de Ceci.

Vivá<sup>71</sup> também foi uma indígena com quem pude falar. Ela saiu da aldeia onde nasceu ainda criança e desde então vive na cidade, apesar de manter contato com seu povo de origem, segundo conta. Ela havia ingressado na universidade a pouco tempo, e foi o local onde o encontro ocorreu. Na oportunidade, me apresentei e disse que estava realizando pesquisa sobre mulheres indígenas e quilombolas em situação de violência, momento em que ela se pôs a relatar sua experiência pessoal.

Expôs que era casada a muitos anos e que seu marido não era indígena. Eles haviam se separado durante três meses por conta do ciúme excessivo dele, mas depois reataram. Até então ele nunca havia agredido a indígena fisicamente. Porém, quando retomaram a relação, as brigas causadas por ciúmes se intensificaram ao ponto de ele começar a maltratá-la deixando marcas físicas.

---

<sup>70</sup> Nesse caso, parentes está fazendo referência tanto aos familiares quanto aos demais membros da aldeia.

<sup>71</sup> Entrevista realizada por Mariah Aleixo, em 18 de agosto de 2011, no âmbito das atividades do projeto *Violências em contextos etnicamente diferenciados: a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas*.

Vivá acredita que o ciúme foi a causa do ocorrido, pois a violação física aconteceu depois do seu ingresso no curso universitário. Antes, quando ela ficava somente em casa cuidando dos filhos, isso não acontecia. Depois disso separou-se novamente do esposo, mas após três meses, novamente, acabaram restabelecendo o casamento. Nas palavras dela: “Eu sei, assim, que eu podia denunciar, que as mulheres têm direitos, mas foi assim.” E prossegue, dizendo: “depois do que aconteceu eu percebi assim que eu tinha que cuidar dos meus estudos, aí teve uma seleção aqui e assim que eu vim pra cá ser bolsista do laboratório...”

O diálogo não foi muito longo. Depois do relato do episódio que descrevi acima, perguntou como poderia denunciar o marido, caso a violência voltasse a acontecer. Diante do pedido, expliquei-lhe os caminhos institucionais e, entre eles, a lei n.º 11.340/06. Nesse momento, comentou que sempre dizia ao cônjuge que se ele repetisse o que fez ela o denunciaria, segundo Vivá, ele sempre retruca dizendo que ela não teria coragem. Afirmou também que não dava mais audiência aos ciúmes do parceiro, a fim de evitar novas brigas, “agora que a gente voltou quando ele começa com esses ciúmes eu já me saio.”

Há inúmeras especificidades quanto aos depoimentos das interlocutoras, até porque pertencem a etnias diferentes, no entanto, os relatos de Vivá, Maiara e Araci mostram a ampla circulação das indígenas mulheres em espaços fora da aldeia e o importante papel que passam a cumprir perante seu grupo em razão disso. Como Maiara destacou, elas realizam uma espécie de mediação com os não-indígenas em situações-limite, quando surgem problemas em que é preciso recorrer a autoridades “de fora”. Ao receber os parentes em sua casa, nas cidades, possibilitam que usufruam de certas políticas públicas de que muitas vezes não dispõem (com qualidade) nas aldeias, especialmente as de saúde. Também viabilizam outras vivências porque, tendo pouso na cidade, os parentes podem participar de seminários e outros eventos com mais tranquilidade.

Isso tem relação com o que explica Lasmar (2005) em sua etnografia sobre os indígenas do Alto Rio Negro, noroeste do Amazonas. A autora expõe o contexto de “indianização” da cidade de São Gabriel da Cachoeira, próxima das aldeias *Tukano*, que vivem às margens dos rios Negro e Uapés. O número de indígenas que migram em direção a São Gabriel da Cachoeira tem aumentado e os casamentos de mulheres indígenas com homens não indígenas – que muitas vezes provocam a mudança das mulheres para a cidade – também. Isso tem gerado inúmeros conflitos, pois muitas vezes elas são acusadas pelos parentes de estarem “virando brancas.” No entanto, Lasmar (2005) descreve que as casas das indígenas mulheres em São Gabriel da Cachoeira acabam articulando os mundos da cidade e da aldeia e abrindo inúmeras possibilidades aos indígenas membros da família das mulheres, agora, cidadinas. Voltarei ao

assunto novamente, após abordar a conversa com Juraci e Marã,<sup>72</sup> que também vivem em contexto urbano.

Juraci e Marã pertencem à mesma etnia e trabalham na Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Na ocasião, dialoguei com as duas ao mesmo tempo, e elas, assim como Maiara, em poucos momentos falaram de si e de situações por que passaram, mas relataram como ocorrem os conflitos envolvendo as mulheres no âmbito da coletividade de onde vêm.

Logo no início Juraci foi categórica ao dizer: “Mas conflito assim pra trazer tragédia não tem! Se dão muito bem com a gente, a gente tá sempre em contato, sempre estamos (sic) aqui, vai pra nossa casa...” Afirma que não há conflito nem “tragédia” em sua aldeia de origem e expõe que a relação com os parentes que vivem na aldeia é boa e que eles são próximos. Isso confirma o que falei a pouco e também se assemelha ao estudo de Lasmar (2005). Ao longo da conversa, especialmente Juraci, mas também Marã referiam-se aos conflitos e violências como “tragédia”, marcando que isso é algo que, quando ocorre, prejudica toda a comunidade. Nas palavras de Marã:

“As família de lá, 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, que nem, por exemplo, tenha que incorrer nessa lei aqui da Maria da Penha. 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...”

Havia perguntado genericamente sobre os conflitos e como as mulheres se envolviam neles e Marã e Juraci logo trouxeram à conversa a Lei Maria da Penha. Desde então, puseram-se a explicar os procedimentos indígena e não-indígena de resolução de conflitos que envolvem violência, em geral, não somente relativo às mulheres em situação de violência. Segundo Juraci, na aldeia:

“Ele [pessoa que cometeu a violência] vai ficar sob a ordem do cacique, o que ele mandar fazer, 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...”

Elas explicam que essa é a possibilidade de “punição” que existe na aldeia àqueles que se envolvem em conflitos e trazem “tragédia”, entre elas, a violência contra as mulheres, mas também outras espécies de violência/ conflito. Indicam que quando o “crime” ocorre na aldeia, compete às autoridades comunitárias resolver a querela e eventualmente punir o agente. Caso o ilícito aconteça na cidade, mesmo que quem tenha cometido seja indígena, à pessoa deverá

---

<sup>72</sup> Entrevista realizada por Mariah Aleixo, em 25 de agosto de 2011, no âmbito das atividades do projeto *Violências em contextos etnicamente diferenciados: a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas*.

ser aplicada a “lei do branco.” Especificamente a respeito dos casos envolvendo mulheres em situação de violência, Marã afirma que:

“O marido vai ser punido pela lei de branco, ele entra na Lei Maria da Penha. Só não aceito os índio que mora na aldeia, aí o castigo fica lá na aldeia, com o cacique e a comunidade, pra este tipo que mora na aldeia... Já o índio que mora na cidade, ele vai ser penalizado pela lei do branco mesmo...”

Importante assinalar que o depoimento das interlocutoras não deixa claro se essa é uma questão pacífica em sua aldeia, se o procedimento é indígena ou uma prática instituída pela agência indigenista onde trabalham. A situação dos indígenas encarcerados no país é penosa<sup>73</sup> e geralmente os povos indígenas resistem em “entregar” seus parentes à polícia. As próprias Juraci e Marã dizem que a reinserção social após cumprir pena na aldeia é concretizada, mas quando quem pune é o Estado, além de haver muitos “maus tratos”, como elas falam, a possibilidade de restabelecimento da vida anterior é quase nula. Ao que parece, a situação de indígenas nas cidades ainda é nebulosa, não somente para o Estado, mas também para os povos indígenas.

Segundo as protagonistas, depois da promulgação da Lei Maria da Penha, houve diminuição da violência, Juraci diz que:

“Antigamente era muito mais perigoso, a gente tem marido assim, às vezes eu mesmo ficava pensando, hoje eu tô viva, amanhã meu marido pode beber e vim me matar, sem vez pra quê, e hoje não, hoje os marido eles já tão ciente do que pode acontecer, que ele vai ser penalizado por aquilo que ele fez, que não tá acontecendo. Ele prefere largar, ele ir embora, do que ele machucar ela...”

E prossegue, falando: “Todas aldeias, elas já sabem o que é Lei Maria da Penha, se eles fizer eles sabem que eles vão ser penalizado, ele não vem pra cidade mas ele vai ser castigado dentro da aldeia, né?!”.

O depoimento de Juraci evidencia o efeito simbólico da nº 11.340/06 em meio aos povos indígenas. Afirmo isso porque a indígena não aparenta conhecer os pormenores do diploma legal e nem como a violência doméstica era tratada pelo judiciário antes da referida Lei, pois havia possibilidades de punição, como expus em outra parte, o que não existia era uma lei específica sobre o assunto. No entanto, conforme venho argumentando, o referido diploma legal, por tratar somente da violência, estabelecendo modalidades e definindo o que é *violência doméstica e familiar contra a mulher*, acabou conferindo visibilidade à questão, o que alcançou

---

<sup>73</sup> Sobre os indígenas encarcerados, ver Silva (2009).

as interlocutoras e o coletivo de que fazem parte. Embora a Lei possua três eixos, que incluem medidas criminais (de punição), de proteção da integridade física e dos direitos da mulher e medidas de prevenção e educação, como destaca Pasinato (2010), normalmente o aspecto penal do documento é destacado em detrimento dos demais, e o depoimento de Juraci também confirma isso.

O discurso da indígena induz a pensar também que a Lei influenciou o reconhecimento da violência contra as mulheres como algo reprovável, comportamento a ser combatido no âmbito das aldeias. Talvez o diploma – e a evidência que ganhou – fez com que os povos indígenas em geral, e as indígenas mulheres em particular, reinterpretassem certas situações, qualificando como violência aquilo que causava dor e sofrimento, tanto físico, quanto emocional. Isso mostra também as porosidades entre as sensibilidades jurídicas indígenas e o direito estatal e, com isso, a possibilidade de conferir proteção às mulheres indígenas/ indígenas mulheres de diversas esferas. Juraci prossegue falando sobre a *Lei Maria da Penha*:

“Porque tem essa lei, foi bom essa lei, mas também [é bom] que eles respeitem as nossas decisões, as nossas, as nossas proposta, as nossas ideia, sentam com nós e conversam...Que hoje, hoje em dia a gente vê a maioria, são mulheres que trabalham, antigamente não, antigamente a mulher só pilotava fogão né, hoje não, hoje a gente tá mais avançado, a gente quer melhora ainda, por causa de quê? Pra gente ajudar! Né, porque se a gente for esperar só pelo marido, vamo trabalhar, vamo ajudar, né. Eu acho que essa lei pra mim melhorou muita coisa.”

E Marã acrescenta: “ficou muito favorável pros direitos das mulheres, acho muito bom”. Para as entrevistadas, a Lei Maria da Penha representa não somente uma lei que viabiliza, concreta e simbolicamente, o combate às situações de violência por que passam as mulheres. A dimensão simbólica aparenta se estender e a lei acabou servindo para instaurar discussões em torno das atribuições das mulheres indígenas, destacando também a importância de sua liberdade, sua participação nos espaços e a garantia de seus direitos.

Juraci destaca o ciúme como a principal causa das violências enfrentadas pelas mulheres:

“Briga por quê? Por causa de ciúme, né?! Ou confia na gente, se nós tamo aqui hoje trabalhando, nós tamo trabalhando, é o nosso setor, nosso trabalho! Chega tu, chega qualquer um é pra nós conversar, né, vê o que é que a pessoa tá precisando, mas tem marido que não entende, têm outros que entende a gente né, mas tem outros que acham...”

Depois, Marã complementa: “eles pensam assim que as mulher, quando começa a trabalhar elas ficam independente”, e Juraci arremata dizendo “eles quer que nós seja dependente deles.” Quando disseram isso, e em muitos outros momentos, não especificavam se

estavam falando de suas vidas nas cidades ou na aldeia. Pode-se pensar que, por remeter a relações de trabalho assalariadas, elas estejam se referindo às suas experiências e às de mulheres da cidade onde vivem, porém não é incomum que muitas indígenas residentes de aldeias trabalhem em cidades próximas e retornem às suas comunidades diariamente.

Ainda em relação ao ciúme, Juraci diz que “E hoje, na sociedade, né, só o pobre que vê isso [o ciúme], na classe baixa que vê esse negócio. Hoje na classe média o pessoal nem liga mais pra isso.” Classes mais abastadas são vistas, pela interlocutora, como mais “modernas”, em que relações envolvendo ciúme e controle não são muito frequentes. É como se tal tipo de relação fosse enxergado como mais “tradicional.”

O ciúme e a violência, que muitas vezes o acompanha, são interpelações para recompor o esquema anterior de relação, isto é, mulheres trabalhando somente em casa ou na aldeia, sem irem para “fora.” As interlocutoras apontam duas causas para a violência: o uso abusivo de álcool e os ciúmes. Geralmente, aquelas cuja vivência é maior na aldeia o álcool aparece como preponderante para causar violência e, entre aquelas que, mesmo morando na aldeia, vão às cidades para trabalhar ou estudar, o ciúme ganha evidência como causa da violência. Entre as indígenas que residem na cidade isso também ocorre, pois quando começam a sair para trabalhar e/ou estudar o ciúme ganha evidência e é apontado por elas como o principal fator para a ocorrência de situações violentas.

Em trabalhos sobre mulheres em situação de violência cujo foco não são mulheres indígenas nem quilombolas, o ciúme e a violência como uma reação ao rompimento do esquema anterior de relação, mais “tradicional”, também aparecem. (GREGORI, 1992; SCHRAIBER, 2005; MORAES & RIBEIRO, 2012) Isso confere ainda mais coerência à assertiva de Juraci, ao indicar diferenciação de classe nas relações envolvendo ciúmes e violência. Importante assinalar que ser indígena e ser pobre não são características que andam juntas. Isso ocorre/ ocorreu, em muitos casos, por políticas perversas de assimilação dos povos à sociedade nacional, pela não garantia dos direitos territoriais, que induzem a busca de trabalho assalariado e muitas vezes em condições precárias, entre outros fatores. Porém, há casos em que os povos conseguem executar planos de etnodesenvolvimento<sup>74</sup> com sucesso ou são beneficiados por indenizações, no caso de projetos que afetem seu território, por exemplo. Isso faz com que alcancem razoável condição financeira, o que se torna, muitas vezes, motivo de discriminação, com acusações de que eles não seriam mais índios.

---

<sup>74</sup> Etnodesenvolvimento constitui uma proposta/conceito indigenista que tem em Stavenhagen e Bonfil Batalha entre seus principais formuladores. De forma simplificada, significa a inserção dos povos indígenas na economia com a preservação – e incentivo – à autonomia. Sobre o assunto, ver: Verdum (2006).



Também é necessário ter em conta o sistema de gênero colonial/moderno do qual falei linhas atrás. Ele fez/faz com que o diálogo entre os sistemas de gênero dos povos ocorra em meio a assimetrias. Embora não seja possível verificar o que foi incorporado e o que permanece do “sistema original”, e nem é esse o objetivo aqui, é admissível supor que a influência das concepções de gênero ocidentais foi sobreposta às dos povos – por meio da catequização, das políticas assimilacionistas do Estado, entre outros fatores – fazendo da violência também um componente das relações interpessoais e da performance de gênero masculina entre os indígenas.

Em geral, as interlocutoras indicam como violência a violência física e nem todas nomeiam como violência os episódios que ocorrem com elas e pessoas de suas aldeias, é sofrimento, como indica Ceci, e tragédia, como aludem Juraci e Marã. E a forma de agir para pôr fim ou aguentar isso vai desde a narração reiterada, passando por conversas com autoridades comunitárias, acionamento de instâncias do direito estatal e até a “simples” espera pela chegada da calma e da liberdade.

As interlocutoras pertencem a diferentes etnias e vivem contextos diversos, o que certamente implicou a não averiguação de algumas questões que poderiam ajudar a explicar a violência, como a cosmologia e os sistemas de parentesco, por exemplo. Conversei com indígenas mulheres “em trânsito”, pois mesmo aquelas que residem em aldeias, vivem situação de intenso contato, o que muitas vezes soa estranho quando se pensa em povos indígenas na Amazônia. Como disse no início, com base em Pacheco de Oliveira (2008), é preciso compreender e, talvez, enxergar, que os povos indígenas não vivem em total isolamento na região.

Nesse contexto, indígenas mulheres são interpeladas de todos os lados a respeito de sua identidade indígena e não raro sofrem discriminações por conta disso. Se estão nas cidades ou em situação de intenso contato, ou se não possuem o fenótipo considerado indígena, são acusadas pelos demais de não serem autênticas indígenas. Ao mesmo tempo, quando afirmam sua identidade étnica também lhes são atribuídas características negativas como decorrência direta desta identificação, atitude tipicamente racista.

Ser indígena “em trânsito” é um desafio, pois para muitos indígenas as cidades representam o “mundo dos brancos.” Entre os próprios indígenas parece haver nebulosidade sobre a isso; não conseguir a regularização territorial muitas vezes os “empurra” às cidades, ao mesmo tempo, a regularização geralmente não vêm junto de políticas de saúde e educação, o que também provoca deslocamentos que às vezes duram para sempre. Em relação às indígenas

mulheres, além destes, há o desafio de enfrentar a violência, daqui e dali. Voltarei ao assunto após discorrer sobre os relatos das quilombolas mulheres/ mulheres quilombolas.

### **Quilombolas mulheres/mulheres quilombolas**

Até o presente momento, abordei as comunidades quilombolas em termos de etnia, como grupos que se mantêm por meio de diferenciações e contrastes em relação ao entorno, apoiada nos estudos de Barth (2000). Venho explicando que diferenças não somente de gênero, mas de raça/cor e etnia, entre outras, perpassam as vivências das interlocutoras com as violências, sem me ater – propositalmente – ao que entendo por raça/cor e a relação desses termos com as comunidades quilombolas.

Porém, antes de discorrer sobre as narrativas das quilombolas mulheres, é necessário (tentar) explicar o que significa compreender as comunidades quilombolas em termos raciais e de cor, e não somente étnicos. Isso é necessário porque a visibilidade de comunidades (geralmente) rurais de origem africana surge no discurso do Movimento Negro Unificado (MNU) em meados da década de 1970, o que possibilitou a inscrição de direitos às comunidades quilombolas durante a elaboração da Constituição Federal de 1988, conforme expliquei anteriormente.

Embora a abordagem dos estudos sobre comunidades quilombolas, principalmente a partir de 1988, venha se tornando cada vez mais étnica que racial/ de cor, o termo “negro” é sempre ressaltado e utilizado no discurso dos movimentos quilombolas e também no cotidiano das comunidades. Sobre os significados de “negro” não há muito consenso e o assunto renderia um estudo à parte; há quem se afirme como quilombola e não se auto identifique como negro, existem aqueles que “usam” quilombola e negro como sinônimos, entre outras possibilidades. Badu, uma das quilombolas entrevistadas, diz: “... a gente tem que explicar que ser quilombola não é só aquele que tem a pele negra, não importa se você é branco ou negro, o importante é você se auto- identificar como quilombola.” O excerto evidencia as tensões e usos diversos de “quilombola”, assim como desafia os significados de raça/cor e etnia.

As fronteiras conceituais entre etnia e raça/cor nem sempre são muito bem delimitadas e há peculiaridades em relação às noções de raça/cor no Brasil. Farei breve digressão sobre tais questões com vistas a compreender os discursos em torno de “negro” e “quilombola” que permeiam os depoimentos das protagonistas em relação à violência, sem pretensão de esgotar o assunto nessas linhas.

Geralmente, o termo etnia é utilizado para fazer referência à cultura e tradição compartilhadas pelo grupo, designa origem comum, referente ao passado ou a um lugar

específico onde se teria vivido no passado, é o caso, por exemplo, de judeus e negros, principalmente quando esses últimos reivindicam a ascendência africana. Num certo período, principalmente após a segunda guerra mundial, a utilização do termo raça tornou-se tabu, sendo trocada pelo uso de etnia. A ideologia racial nazista ainda ecoava e era preciso livrar-se do passado do holocausto. (GUIMARÃES, 2008; STOLCKE, 1991)

Ao contrário do que se pode pensar à primeira vista, raça é categoria analítica das ciências humanas, não estou usando a palavra no sentido biológico, visto que a ideia de que existem raças no campo da biologia, e das ciências naturais como um todo, há muito caiu por terra. É Quijano (2005) quem afirma que o colonialismo ibérico e a colonialidade, surgidos na mesma época, possuem como característica fundamental a classificação da população mundial com base na ideia de raça. A “descoberta” de uma região planetária nova – a América Latina – teria provocado a afirmação da Europa como centro do mundo e do homem branco como propulsor deste; com isso, teria criado, também, novas identidades sociais, como índios, mestiços, ao mesmo tempo em que conferiu novos significados a outras, como “africanos” (o exemplo é meu), que no Brasil assumiu uma série de acepções.

Quijano (2005) faz a ressalva de que a ideia de raça propriamente dita foi erigida de forma mais potente no século XIX, no entanto, as classificações com base na cor e no fenótipo tinham respaldo teológico. É o caso da *Limpieza de Sangre*, de que falei linhas atrás com base em Stolcke (2006), e de narrativas bíblicas que afirmavam que os negros eram descendentes de Cã, tribo amaldiçoada de Canaã, por isso, sua escravização estaria justificada pela necessidade de redimi-los, inserindo-os também na fé cristã, conforme alude Guimarães (2008).

Em momento anterior expliquei, usando os estudos de Ortiz (2006), que o racismo científico alcançou legitimidade de meados do século XIX até a transição ao século XX. Ele preconizava a ideia de que os seres humanos são divididos em raças e que os comportamentos sociais de pessoas com diferentes traços físicos, cores e regiões do planeta decorrem da (suposta) raça a qual pertencem; essa é a ideia de raça que ainda hoje tem força no senso comum, mesmo superada nas ciências naturais e sociais. Ao mesmo tempo, autores como Marquesse (2006) e Guimarães (2008) expõem que o regime escravista brasileiro operava com grande número de alforrias, de modo que se formou uma classe mais ou menos expressiva de pretos, mulatos, pardos; essa informação impele a perceber que classificações tendo como base “cor” e não propriamente “raça”, sempre fizeram sentido entre os brasileiros. Considerando relevantes os aspectos indicados por Quijano (2005), a ideia de uma classificação, por “cor” e não por “raça”, com algo que sempre esteve presente, se fortalece.

Segundo Guimarães, “o anti-racialismo é uma das ideologias fundadoras da nação” (2008: 71), ou seja, as classificações raciais, para o autor, sempre foram rejeitadas como linguagem nativa, e a “cor”, tomando como base o tom da pele e os cabelos, mais aceita. Até porque as classificações raciais (do racismo científico) preconizavam que o país estava destinado à degradação, como disse anteriormente. Por isso, o Estado brasileiro, especialmente a partir da segunda república, abraça estudos como os de Gilberto Freyre, que, trocando “raça” por “cultura”, explicam o Brasil como o país das múltiplas cores, lugar onde não há conflitos raciais e todos – negros, indígenas e brancos – convivem em harmonia e possuem, inclusive, as mesmas possibilidades de ascensão social. (ORTIZ, 2006; GUIMARÃES, 2008)

Fazendo um salto histórico, pois o objetivo aqui não é traçar explicação linear nem esgotar o assunto, o termo raça é retomado de forma mais incisiva no discurso do MNU. Nas palavras de Guimarães:

“Por que o MNU irá golpear de forma tão contundente a ‘democracia racial’? Porque ele vai reintroduzir a ideia de raça, vai reivindicar a origem africana para identificar os negros. Começa-se a falar de antepassados, de ancestrais, e os negros que não cultivam essa origem africana seriam alienados, pessoas que desconheciam suas origens, que não saberiam seu valor, que viveriam o mito da democracia racial. Para o MNU, um negro, para ser cidadão, precisa, antes de tudo, reinventar sua raça. A ideia de raça passa a ser parte do discurso corrente, aceito e absorvido de certo modo pela sociedade brasileira, o que não se explica senão pelas mudanças que ocorreram também na cena internacional, que tornaram esse discurso bastante poderoso internamente. Mas o fato é que se introduz de novo a ideia de raça no discurso sobre a nacionalidade brasileira.” (2008: 75)

E o autor segue dizendo que, ao mesmo tempo em que raça ressurgiu como linguagem militante, ela também retorna à academia e diversos estudos contemporâneos à formação do MNU acabaram indicando a existência de desigualdades raciais e não somente de classe. Dito de outro modo, tais estudos verificaram que as desigualdades entre negros e brancos não eram suficientemente explicadas pelo argumento de que ambos pertenciam a classes diferentes; a situação da população negra também não poderia ser atribuída totalmente ao regime escravista do passado. Assim, há a formulação de teses postulando o que o MNU vinha denunciando: há diferenças de oportunidades entre negros brancos no país, resultante de desigualdade entre grupos raciais.

O problema, como demonstra Guimarães (2008), é que, apesar de o discurso do movimento negro ter alcançado certa capilaridade social, as pessoas continuavam classificando a si e aos demais por meio da “cor” e não da “raça”, sintoma disso é porcentagem de brasileiros que se consideram negros nunca ter superado 5%. E é aí que Guimarães expõe seu principal argumento, o de que as classificações por cor no país são orientadas pela ideia de raça, isto é

“... a classificação das pessoas por cor é orientada por um discurso sobre qualidades, atitudes e essências transmitidas por sangue, que remontam a uma origem ancestral comum numa das ‘subespécies humanas.’ ” (2008:76) Por isso, o movimento negro e intelectuais negros denunciam que as classificações “moreno” e “pardo” muitas vezes decorrem de tentativas de embranquecimento, cujo objetivo, mais ou menos consciente, é, muitas vezes, afastar a assunção da identidade negra. (AMADOR DE DEUS, 2009)

Diante do exposto, é possível entender porque utilizo ao longo do trabalho o termo “raça” juntamente com “cor.” Afora isso, pode-se também compreender mais satisfatoriamente a ideia que venho postulando, de que não somente diferenças de gênero compõem as experiências das *Icamiabas* com a violência. Sobretudo as diferenças de raça/cor e etnia, mas também as de classe, religião, entre outras, fazem parte da maneira como as protagonistas experimentam as situações.

Assim, os povos indígenas, apesar de serem compreendidos quase sempre como grupos étnicos, também são racializados, de modo que “indígena” também passa a ser categoria racial/de cor. Quando são considerados inferiores, sujos e demoníacos em razão de sua identidade indígena, conforme expus acima ao falar do trabalho de campo com as indígenas mulheres, “indígena” também passa a ser um marcador racial/de cor. Da mesma forma, interlocutores quilombolas com quem tive oportunidade dialogar, ora classificam-se como quilombolas, como sinônimo de sua identidade negra, ora não. Nesse último caso, usam o termo para indicar a pertença à comunidade, numa acepção mais “étnica.” Embora o significado dos marcadores de diferenciação seja construído histórica e contextualmente, de certa forma o que significa ser quilombola aparenta ser mais instável em relação ao que é ser indígena. Mesmo que diante das mudanças sociais, alguns indígenas ainda estejam desvendando o que é ser indígena nas cidades, conforme expus linhas atrás.

Voltando-me às interlocutoras quilombolas, pude conversar com cinco mulheres, provenientes de duas comunidades diferentes. Ashanti<sup>75</sup> foi a primeira com quem dialoguei, inclusive, em momentos distintos, uma vez na universidade e outra no quilombo. Desde o início das entrevistas, ela sempre expôs que enfrentava situações de violência com o marido. Isso chama a atenção, tendo em conta que as outras interlocutoras, indígenas e quilombolas, sempre tiveram certa dificuldade em falar sobre o assunto e, quando conseguiam, relatavam laconicamente ou contavam mais detalhes depois de haver se estabelecido relação de confiança.

---

<sup>75</sup> Entrevistas realizadas por Mariah Aleixo: a primeira, no âmbito das atividades do projeto *Violências em contextos etnicamente diferenciados: a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas*, em 25 de agosto de 2011 e a segunda, em 03 de maio de 2013.

Assim, nosso assunto sempre versava sobre as situações por que passava e o que fazia diante delas. Houve momentos em que ela também falou sobre a irmã, relatando as violências que aconteceram com ela.

Ashanti narrou que se mudou para a comunidade quilombola onde reside hoje depois de se casar com seu marido, porque ele nasceu e sempre morou no quilombo onde o casal vive atualmente. Casaram-se quando ela tinha dezesseis anos, antes disso, morava com a família, em outra comunidade, na beira do rio, segundo conta, sem descrever mais detalhes. Ela diz que sua vida foi e continua sendo muito difícil: “na minha família a gente não tinha condições de fazer muita coisa, eu mesmo nem brinquei direito, trabalhei desde os sete anos.”

Perguntei-lhe sobre o casamento, quando ela contou que casou nova porque a mãe “ficou empurrando” – ela usou essas palavras – o viúvo da prima para ela. Relata que sua prima faleceu muito nova, aos vinte e cinco anos, “de resguardo”, como ela diz, o filho nasceu e ela partiu imediatamente após o parto.

Mas essa informação não explica o porquê do casamento precoce. Conforme narrava, acabou informando que quando tinha entre quinze e dezesseis anos, sua mãe mandou que morasse com a irmã mais velha. Mudando-se para lá, engravidou do cunhado, “... eu era nova, não sabia de nada, como era homem, como era pra ter filho, nada. Só sei que eu que eu quase morro, porque eu ia sentindo as dores do parto, aí me botaram numa canoa e eu quase que vinha tendo filho lá mesmo.”

Continuou narrando que durante a gravidez sofreu uma pequena queda e isso fez do bebê natimorto. Depois do parto, Ashanti voltou à casa da mãe, quando esta disse que era preciso arranjar-lhe um marido o quanto antes: “aí a mamãe ficou com medo, acho, de eu encher a casa de filho e cuidou de me empurrar pra ele logo...”. Entre um relato e outro a quilombola sempre repete: “a minha vida foi uma desgraça.”

Ela afirma enfrentar violência na relação com o marido e utiliza essa palavra para nomear o que lhe ocorre. Perguntei se sua mãe sabia que o viúvo da prima era violento, na época em que ele e Ashanti se casaram. A quilombola afirmou que a mãe tinha conhecimento disso e que, inclusive ela, Ashanti, também havia presenciado algumas situações quando era criança. Contudo, mesmo diante do comportamento violento que ele tinha com a prima, então falecida, a mãe de Ashanti indicou que era um homem bom e a quilombola obedeceu à mãe, estabelecendo matrimônio com o viúvo.

Ela informou que é casada a dezesseis, dezessete anos e, desses, passou dez apanhando. Agora, as violências não são mais físicas, mas não cessam:

“Ninguém me chama pra trabalhar porque ele não deixa, ele briga com ciúme. E assim, quando ele bebe assim, ele já me agrediu várias vezes, eu apanhei dez anos, dez anos, foi dez anos! Aí agora depois que veio mesmo essa lei, a Lei Maria da Penha, foi que ele parou, parou de me bater, mas assim, eu preferia que ele me batesse, porque fica me ofendendo moralmente com palavras que às vezes... Mas antes ele me batesse porque eu sabia que ia doer, mas depois ia passar. E tem palavras que ele diz que a gente nunca esquece.”

Continua falando sobre o passado, quando sofria agressões físicas:

“... eu tenho duas filha com ele, todas duas são revoltada com ele porque elas assistiam tudo o que ele fazia comigo. Inclusive a mais velha, ela duas vezes impediu dele me matar. Até porque quando ele ia, que a casa tava trancada, ele pegou a faca pra me matar ela correu, abriu a porta, e ele já tinha me batido muito, e eu não tinha mais força, eu não tinha mais força pra nada. Não sei como eu tive força pra correr, eu corria, mas caía lá na frente”

Nesse momento, perguntei se ele estava com algum objeto com ele, no que ela respondeu: “Tinha, ele tinha faca, já tentou me matar com faca, outra vez com a espingarda, aí as duas vezes ela impediu ele fazer isso. Aí, elas se criaram revoltadas com ele...”.

Quando conversamos pela primeira vez ela havia acabado de ingressar no curso universitário. Disse que, em decorrência disso, os ciúmes dele aumentaram. Ele sempre foi muito ciumento com o fato de ela estudar e, enquanto ela concluía o ensino médio, as brigas em razão disso eram frequentes. Mas a quilombola também expõe que quando o marido bebe torna-se mais violento, momento em que a agredia com golpes (no passado) ou com palavras (atualmente), “humilhações”, como ela fala. Durante os dez anos em que foi agredida fisicamente, conta que ficou abalada emocionalmente:

“Aí eu fiquei assim, tipo assim, num isolamento, fiquei com medo de sair, assim, eu gosto mais de viver sozinha, não gosto de tá com muita gente assim. As meninas que brigam comigo quando vão fazer algum passeio que eu não vou. Aí eu fiquei assim, com aquele trauma assim, por mais que ele teje(sic) longe, mas pra mim ele tá perto ali”

Continua falando que, em decorrência dos traumas, tinha atitudes que nem mesmo conseguia compreender:

“Eu não sei, eu não entendo porquê, quando ele acabava de me bater eu ficava toda roxa, toda marcada...Eu não tenho força nesses meus dois braços, assim, quase quebra os meus dois braços. E assim, quando ele acabava de me bater eu não conseguia ter raiva. Eu tinha pena dele, eu acredito nisso...”

Sobre isso, ela diz, ainda, que:

“... nesses dez anos que eu apanhava e tudo, eu arrumava minhas coisas, eu quebrava tudo, eu dava fim de tudo! Eu cansei de ficar com uma muda de roupa só, eu queimava tudo. Eu não podia me vingar dele, eu me vingava nas minhas coisa, queimava tudo, queimava, destruí tudo!”

A interlocutora, a todo o momento, faz diferença entre o passado e o presente, dizendo que atualmente as coisas mudaram. Abaixo, mostrarei os argumentos da quilombola que possibilitam que ela afirme categoricamente que o presente não é mais igual ao passado em relação às violências que enfrenta(va) na vida conjugal. Ainda sobre o tempo em que era agredida fisicamente, explica:

“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...”

E complementa, dizendo “... porque eu achava que eu tinha que falar, eu falava mermo, que era pra ele passar a mesma vergonha que eu ia passar porque eu ia andar vários dias toda roxa, toda marcada!” Segundo a quilombola, agressões como as relatadas nos excertos aconteciam antes das coisas terem mudado. Atualmente, a interlocutora afirma que ainda sofre humilhações verbais, mas a violência física arrefeceu. É constantemente ameaçada pelo marido, que, após a Lei Maria da Penha, diz que, agora, se for bater, vai logo matar, porque se for para ser preso, termina tudo de uma vez, mata logo, “faz o serviço completo”, nas palavras de Ashanti.

Em outras oportunidades (ALEIXO E BELTRÃO, 2012; ALEIXO E BELTRÃO, 2013) evidenciei que dar publicidade à violência sofrida, expondo o marido perante os demais membros da comunidade acabou se tornando uma estratégia que Ashanti utilizou – sem se dar conta, ou se dando conta – para livrar-se do “serviço completo”, isto é, para evitar que ele a assassinasse de fato, quando, sofrendo reiteradas agressões físicas, isso parecia ser mais provável de acontecer.

Em todos os momentos que conversamos, ela sempre repete que houve um episódio em que ela teria “caído em si”. Foi quando percebeu que sofria violência e que sua vida era e tinha sido “uma desgraça.” Trata-se de um trabalho sobre sua trajetória de vida que precisou apresentar numa disciplina na universidade. Sobre o momento, ela conta que:



“... aí veio aquilo tudo, parece que aquilo caiu na minha cabeça tudo o que eu passei no passado, o que eu continuo passando. Aí veio aquilo tudo, veio tudo à tona e eu não consegui, me deu uma coisa, um nervoso que me fez chorar no meio de todo mundo...”

Mas, ao que parece, a mudança da situação, mesmo tendo um marco, ainda está em processo e, em outra ocasião, ela disse:

“Eu mudei assim, que eu, como eu falei ontem [durantes as oficinas que os pesquisadores fizeram em sua comunidade], que eu tinha medo, eu tinha medo de falar, eu era traumatizada, com medo. Já quando o pessoal chegava em casa, eu já ia apanhar dele, eu tinha trauma mesmo. Aí depois pronto, depois daquela nossa conversa [a primeira entrevista], depois que eu comecei a tá lá na universidade, os professores conversando comigo, aí eu contava os meus problemas pra eles, aí pronto, eu melhorei muito! Agora ele não quer deixar eu sair, se dependesse dele eu não saía pra parte nenhuma...”

Ao que parece, nesse processo em curso estão presentes uma série de fatores. Ashanti sempre cita a Lei Maria da Penha como algo que trouxe uma mudança positiva, a lei teria feito com que o marido parasse de agredi-la fisicamente, continuando com as humilhações verbais. A ideia que ela e o marido parecem ter do diploma legal é que, antes dele, as agressões físicas às mulheres não eram punidas pelo Estado e, com a lei, passaram a “dar cadeia.”

O trabalho sobre sua trajetória, o ingresso e estadia na universidade e até a conversa que tivemos são elencados como propulsores da mudança nas situações de violência. Afora isso, ela começou a trabalhar como funcionária na escola do quilombo vizinho à sua comunidade, o que também elenca como fator que auxiliou nesse processo de transformação para uma situação de violência verbal e não de espancamento, como outrora.

Mas é preciso assinalar duas questões importantes. A mudança de uma situação de espancamento ao contexto de violência moral<sup>76</sup> não significa que a interlocutora sofra menos, até porque seu esposo continua com as ameaças de morte. Às vezes, ela acorda no meio da noite e ele está observando enquanto ela dorme. Confessou que sente muito medo de que, nessas situações, ele resolva concretizar as ameaças feitas nos momentos de conflito. Informa que ele sempre diz para ela não pensar nisso, que ele não teria coragem. Mas, diante de tudo que aconteceu e tendo em conta as situações que ainda ocorrem, ela afirma ter razão em sentir medo.

---

<sup>76</sup> Estou usando violência verbal e violência moral como sinônimos, pois é o termo nativo, usado por Ashanti para indicar a dimensão “invisível”, mas não menos dolorida, da violência. Embora indique que a definição de violência da Lei Maria da Penha e, principalmente, a interpretação que comumente se faz da lei, não abarca a realidade das *Icamiabas*, o que Ashanti nomeia como violência verbal e moral compreende a definição de violência psicológica da Lei n.º 11.340/06, presente no art. 7º, II, que a define como “...qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise 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.”

Tendo em conta que Ashanti sempre usou o termo violência para se referir às situações que narrava, pedi para que ela definisse a palavra:

“O que eu entendo por violência não é só a violência, não é só você ser espancada assim como eu né, não é só ser espancada a violência, é ter vários tipos de violência que eu entendo, assim. É, moralmente, principalmente, é, assim, a pessoa ser desmoralizada na frente dos filhos, na frente dos amigo (sic), como acontece comigo. Porque às vezes ele deixa pra me desmoralizar onde tem tanta gente (...) Aí o pessoal tão lá, aí ele começa a tá me humilhando, falando certas coisas e que ofende a pessoa, humilha muito. Eu acho que violência é isso, é maltratar a pessoa verbalmente e bater também, espancar.”

Assim, para a quilombola, não há formas menos doloridas de violência. Tanto a física quanto a verbal são igualmente sofridas. Houve momentos em que ela afirmou, inclusive, que as violências verbais são piores, porque custam mais a serem curadas, como ela diz no primeiro excerto acima citado, retirado das entrevistas. Assim, a mudança indicada por Ashanti não é sofrer uma modalidade de violência e passar a enfrentar outra, mas sim a transformação de sua postura diante dos acontecimentos. Ela é categórica ao dizer que não fica mais calada quando ocorrem ofensas, indica que os ciúmes persistem, mas que, ao contrário de outros tempos, ela não deixa de estudar, trabalhar ou sair por conta disso.

Começar a trabalhar na escola da comunidade vizinha também a ajudou, pois, gerindo seu próprio dinheiro, pôde comprar objetos para a casa e de uso pessoal, como um notebook, que utiliza para fazer os trabalhos da faculdade. Ela diz que, mesmo vivendo juntos, os objetos da casa eram todos dele. Afirmava sempre que ela não era dona de nada, porque ele havia comprado tudo. Agora ela também tem suas coisas dentro de casa, conta.

Ela considera a possibilidade de denunciá-lo, mas conta que não sabe por que ainda não teve coragem. Informou que a mãe inclusive ofereceu ajuda caso ela decidisse fazê-lo. O que soa contraditório, pois foi a mãe que, segundo Ashanti, mesmo sabendo do comportamento violento do então viúvo, forçou o casamento.

Apesar disso, planeja separar-se dele assim que concluir o curso universitário: “Por que agora eu tô estudando e, terminar meus estudo eu pretendo arrumar um emprego que aí, deixa ele viver a vida dele..” Nesse período, Ashanti ainda não estava trabalhando na escola. Mesmo tendo arranjado emprego, ainda não se separou porque ainda espera concluir o curso universitário. Ao que parece, a decisão da quilombola ainda poderá ser reavaliada, pois ela diz que se ele mudasse o comportamento ela “ia fazer o sacrifício de ficar com ele.” Segundo ela, “...ele tá pedindo isso! Porque ele não quer se ajeitar!”

A situação de Ashanti possui algumas surpreendentes semelhanças com o que ocorre/ocorreu com Ceci. Porém, farei comparações entre as mulheres indígenas e quilombolas somente no próximo tópico.

É possível também retomar Segato (2003) quando a autora afirma que a violência sofrida pelas mulheres não diz somente de uma relação vertical hierárquica, entre homens e mulheres, mas também e, talvez, principalmente, diz respeito às relações horizontais dos homens para com os outros, seus iguais. A violência masculina aplicada às mulheres seria uma demonstração de valor e masculinidade do sujeito perante seus pares. A antropóloga defende essa tese principalmente quando aborda o estupro, o que difere da situação em tela.

Além disso, há outra questão diferente. Como disse linhas atrás, dar publicidade às violências sofridas acabou sendo a estratégia usada pela interlocutora a fim de se proteger de novas agressões ou mesmo do “serviço completo.” Embora haja outros fatores, os quais citei acima, que fizeram as agressões físicas cessarem, de alguma forma publicizar a violência sofrida também constrangeu o marido perante os demais membros da comunidade. Se desferir violência contra as mulheres é uma das características da performance (de gênero) masculina hegemônica, é razoável supor que a comunidade, inclusive Ashanti, tenha considerado que o esposo ultrapassou a fronteira da violência “aceitável.” Golpes com faca, tentativas de assassinatos com espingarda, ameaças de morte constantes acompanhadas de socos que deixavam marcas no corpo e evidenciavam o espancamento, são as formas pelas quais Ashanti relata sofrer violência e que, seguramente, não foram consideradas banais quando a quilombola as publicizou.

Isso leva a outro argumento de Segato (2003), agora acerca da violência moral. Para a autora, essa modalidade de violência é a que merece maior atenção e estudo porque está nos menores e imperceptíveis gestos e rotinas que, silenciosa e continuamente, vão imprimindo caráter hierárquico às relações. Para a antropóloga, esse tipo de violência é o mecanismo mais eficiente de controle social e reprodução das desigualdades, pois a violência psicológica (ela usa como sinônimo de violência moral) é sutil, difusa e onipresente. Está imbuída nas formas de socialização e em relações aparentemente afetuosas.

Porém, ao contrário da violência física, a violência moral geralmente passa despercebida e, por isso, é mais naturalizada socialmente. Segato (2003) destaca que esse tipo de violência é o que mais causa danos à autoestima e autoconfiança, e que mais desestabiliza a autonomia das mulheres. Ou seja, produz marcas difíceis de serem cicatrizadas e Ashanti também afirma que às vezes palavras “doem mais que bater”, como expus anteriormente, no excerto de seu depoimento.

Os comportamentos que nem mesmo sabe explicar, como quebrar objetos e queimar as próprias roupas; e os traumas que ela afirma ainda ter – apesar de estar superando – como se isolar, não saber e nem gostar de falar em público e ter a sensação de que ele sempre a está vigiando, mesmo não estando no mesmo local que ela, são abalos das inúmeras violências por que passou e que ainda enfrenta. Decorrem, assim, das violências física e psicológica. No entanto, ela afirma que nunca teve coragem de denunciá-lo e que eventualmente sente pena do esposo quando pensa nessa possibilidade. E, nesse ponto, a assertiva de Segato (2003) parece se confirmar, pois o abalo causado pela violência moral – que nunca cessou – é tanto, que Ashanti vacila em seus planos de denúncia e também de mobilidade.

Nesse ponto considero necessário assinalar o sistema de gênero colonial/moderno (LUGONES, 2008) do qual falei alhures. São preceitos de gênero, sexualidade, raça que se instauraram desde a colonização. Os povos então feitos escravos e, no caso dos africanos, transplantados a outra localidade, tiveram seus sistemas de gênero, sexualidade, parentesco e classificação social em geral, sobrepujados. Houve e ainda existe resistência, e a própria historiografia do formação de comunidades quilombolas é exemplo desta. No entanto, a colonialidade de gênero, ao impelir que os homens negros, mestiços, indígenas ocupassem posições patriarcais nas famílias, forjou relações conjugais hierárquicas como modelo a ser obedecido.

Seguramente que em cada comunidade quilombola houve (e estão em curso) processos específicos de resistência, em que há permanências e reformulações das formas de organização, permeadas por gênero, sexualidade, raça/cor, etnia, religião, entre outros marcadores. Porém, quando o sistema de gênero colonial/moderno indica certas formas de relação como padrão, é possível a constituição de relações hierárquicas entre casais heterossexuais em comunidades quilombolas, por exemplo. Até porque, como enfatizei no tópico anterior, o diálogo entre os sistemas ocidental, de um lado, e, nesse caso, das inúmeras etnias africanas que aqui abarcaram, de outro, ocorreu em meio a assimetrias. Estas, por sua vez, persistem, visto que as comunidades quilombolas e a população negra em geral continuam sendo colocados em posições de subalternidade na sociedade brasileira. A situação atual, por óbvio, possui outras nuances, mas tem lastro histórico evidente.

Assim, relações hierárquicas em que a performance de gênero masculina impele à violência (física ou psicológica) e a performance de gênero feminina que preconiza a aceitação do sofrimento ou a compreensão das situações de violência como “normais”, não constituem violência física e/ou psicológica em si. No entanto, talvez tais relações sejam violência em potencial, uma bomba aguardando o estopim.

Interessante notar que Ashanti valoriza a *Lei Maria da Penha* e considera a denúncia na delegacia como uma possibilidade que, quando tiver coragem, acionará. As estratégias de enfrentamento à violência são publicizar as situações e também narrar, aos amigos da faculdade, a pesquisadores, entre outros, não somente as situações, mas sua trajetória de vida, afetada, desde cedo, pela linguagem da violência. Entre os meios de solucionar ou suportar a violência, utilizados ou disponíveis, encontram-se opções individuais ou institucionais estatais. Em nenhum momento ela elenca como possibilidade de resolução do conflito uma instância comunitária interna. Voltarei ao assunto posteriormente, após abordar a narrativa de outras interlocutoras.

Pude conversar com Faizah e Jaha<sup>77</sup> conjuntamente. Elas vivem na mesma comunidade quilombola e não falaram de experiências pessoais. Questionei sobre conflitos na comunidade envolvendo mulheres e elas passaram a relatar “fatos”, como elas dizem, que aconteceram ou acontecem em suas coletividades de pertença, de maneira genérica. Logo no início da conversa, elencam a Lei Maria da Penha como algo importante, que, por ter sido muito propagandeada, acabou impedindo que muitos homens “batessem em suas mulheres.”

Referindo-se à violência como “fatos”, Faizah expõe:

“É, na minha comunidade não tem assim muitos fatos, mas os fatos que ocorrem a mulher se intimida de reivindicar seus direitos. Por quê? Quando chega a procurar seus direitos na delegacia e, o delegado sempre fala, né, que ele pode fazer a parte dele, mas no fundo não vai adiantar de fazer, que quando soltar o esposo ela volta novamente. E outra, que a mulher ainda vai mandar fazer de tudo pra que o delegado solte o esposo, né?! Então quer dizer que isso é um fato muito complicado.”

Assim, embora a Lei n.º 11.340/06 tenha, na opinião das quilombolas, ajudado alguns possíveis “fatos” deixarem de acontecer, há dificuldade de fazer registro de ocorrência e demais procedimentos na delegacia, o que indica que talvez a Lei Maria da Penha não esteja sendo corretamente implementada nas cidades vizinhas à comunidade de Faizah e Jaha. Além disso, impele a pensar se as quilombolas não estejam enfrentando também violência institucional, fruto da falta de treinamento adequado das autoridades policiais em relação ao tema das mulheres em situação de violência. Essa ideia é ratificada com o depoimento de Jaha:

“E também eu vejo assim que, com essa lei, muito dos homens, eles ficaram assim: ‘ah, agora essa lei veio só pra intimidar a gente.’ E outros falam assim: ‘olha, a gente não vai brigar com a

---

<sup>77</sup> Entrevista realizada simultaneamente com as duas interlocutoras, em 18 de agosto de 2011, no âmbito das atividades do projeto *Violências em contextos etnicamente diferenciados: a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas* e conversas informais realizadas entre os dias 01 e 03 de maio de 2013, quando estive na comunidade quilombola onde residem.

mulher agora que o negócio tá pegando.’ Aí, às vezes o outro responde assim: ‘ah, eu não tenho medo não. Se eu tiver de mete-lhe a porrada nela, eu meto, porque a gente não vai preso e se a gente for, no outro dia tá solto mesmo.’ E porque a gente vê também assim que certas leis só tão no papel mesmo, que às vezes a pessoa procura pra, pra que seja amparado e quando chega lá não existe...”

Elas reiteraram que os “fatos” são raros, não ocorrem sempre, mas quando acontecem geralmente envolvem o uso de bebida alcoólica, como diz Faizah: “... tem caso que ocorre dentro da comunidade, que a gente vê o pai chegar embriagado, xingar a esposa, os filhos dormem na casa dos vizinhos, no outro dia que as crianças chegam em casa.”

Faizah e Jaha elencam a denúncia às autoridades estatais como estratégia para resolução das situações de violência, assim como Ashanti. Esta última ainda não lançou mão dessa possibilidade. No entanto, aquelas que já utilizaram, cuja experiência Faizah e Jaha descrevem, não tiveram sucesso. Há entraves desde o início, no registro de ocorrência e tantos outros provenientes de interpretações equivocadas dos preceitos legais, aliadas a concepções enviesadas dos agentes estatais sobre violência e gênero. Diante disso, Jaha expõe que as mulheres quilombolas devem agir sozinhas para dar cabo da violência:

“... eu sei que a violência gera violência, mas tem aqueles momentos que você tem que ser violenta também, você não deve só cruzar os braços. ‘Por que eu sou mulher não posso fazer isso, não posso fazer aquilo’, né?! 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.”

Embora os agentes estatais não se mostrem eficazes na resolução de situações de violência que ocorrem e ocorreram na comunidade das interlocutoras, há certa convicção de esta é a instância apta a resolver as situações. Enquanto isso não ocorre, porém, as mulheres devem defender-se como podem, segundo o excerto acima.

Faizah e Jaha expõem que as mulheres residentes de cidades, mesmo que não seja a capital, têm mais possibilidade de enfrentar a violência, pois, segundo elas, nas cidades há mais acesso ao conhecimento. Assim, como Ashanti, em nenhum momento remetem às autoridades comunitárias quando falam em resolver os casos de violência. Ao contrário, segundo as duas quilombolas, é preciso, de um lado, aperfeiçoar os serviços prestados pelas autoridades policiais e, de outro, ensinar as pessoas quilombolas – homens e mulheres – os mandamentos da Lei Maria da Penha e a importância de combater a violência. Apesar de dizerem, reiteradas vezes,

que é preciso que “pessoas que tem conhecimento” ensinem todos sobre a Lei n.º 11.340/06 e a importância de conter a violência contra a mulher, Faizah diz:

“Aí tem essa outra situação, né?! De eu conversar com aquela pessoa que tá passando por aquele fato, e eu dizer ‘vai procurar o teu direito, tu tem direito, tem teu espaço’ e ela olha pra mim e diz: ‘quem é tu? Quem deve saber disso é o advogado, é o delegado, é o promotor. Tu não sabe de nada, igual eu.’ Então tem esse outro fator dentro da comunidade, que a pessoa não é bem vista. Só se vim um de fora pra dar uma palestra, aí ele vai escutar...”

Embora não tenha aprofundado seu depoimento nesse ponto, a quilombola acaba evidenciando certa tensão, na comunidade, sobre qual a instância mais apta a solucionar os conflitos, se alguém da comunidade, ou os “de fora”, advogados, delegados e promotores, como ela exemplifica acima. Indica também a existência de tensões acerca do conhecimento que pode ser considerado legítimo e também sobre quem pode ser considerado seu autêntico transmissor.

O discurso da quilombola indica que as pessoas de sua comunidade geralmente privilegiam conhecimentos “de fora”, bem como pessoas exteriores à comunidade para repassá-los, o que sugere que os membros da comunidade, além de não possuírem “conhecimento”, não são capazes de ensinar e, com isso, ajudar os demais. Faizah expõe esse comportamento, que ela julga ser geral, em tom de crítica. Tendo em vista o privilégio que concedi às entrevistas em detrimento da observação, considerada, aqui, recurso complementar, não há como afirmar, somente a partir do que disse a quilombola, se, de fato essa é a prática generalizada dos membros da comunidade sobre o assunto. Porém, a indicação da tensão entre conhecimentos válidos e pessoas autorizadas a repassá-los é importante. Ouso dizer que esses conhecimentos dos quais fala a protagonista são específicos, isto é, aqueles utilizados para resolver conflitos, nesse caso, violências interpessoais em que as mulheres estão envolvidas. Trata-se, assim, de *sensibilidades jurídicas* quilombolas e não-quilombolas, ou “ocidentais”, em defrontação e inter-relação, em contexto de interlegalidade. (SOUSA SANTOS, 1990; URIONA CRESPO, 2010; SIERRA, 2011; GEERTZ, 2013)

Porém, tal interlegalidade, como disse em relação aos povos indígenas, também não ocorre sem assimetrias, isto é, as *sensibilidades jurídicas* do direito estatal são colocadas como as mais propensas à resolução das contendas, em detrimento das quilombolas. Afirmando isso porque o processo de constituição das comunidades quilombolas do qual falei linhas atrás, ocorreu em meio a inúmeras violações de direitos, que ainda se fazem presentes. O fato de as interlocutoras, tanto Ashanti, quanto Faizah e Jaha, não cogitarem a resolução dos casos de violência por uma autoridade comunitária, ratifica a assertiva da assimetria entre as *sensibilidades jurídicas* consideradas válidas e também indica que as comunidades quilombolas organizam-se de modo diverso dos povos indígenas. Ainda que esteja compreendendo as

comunidades quilombolas por meio da etnicidade, e que, de fato, tais coletividades também se vejam e/ou se comportem como grupos étnicos, pensam-se, também, como grupos raciais, isto é, estão sempre em articulação com os movimentos negros mais gerais, em prol do fim do racismo, por exemplo.

Além disso, há peculiaridades das comunidades quilombolas que devem ser consideradas. Refiro-me ao processo de reinterpretação da própria trajetória pelo qual muitas comunidades negras rurais passaram e estão passando desde que a Constituição de 1988 garantiu direitos às “comunidades remanescentes de quilombos.” Conforme abordei em capítulo apropriado, o reconhecimento constitucional, advindo por força das reivindicações do MNU no período constituinte, propiciou que muitas comunidades, antes invisibilizadas e cuja identidade havia sido escamoteada, ressurgissem, reivindicando serem quilombolas. Diante disso, apesar de as comunidades manterem-se por meio da delimitação de fronteiras, culturais e territoriais, em relação aos demais (BARTH, 2000; PACHECO DE OLIVEIRA, 1999), tais fronteiras se apresentam mais “frouxas”, decorrente desse processo pelo qual vêm passando as coletividades. Diante disso, não surpreende que Faizah reclame que em sua comunidade haja preferência pelos conhecimentos e pessoas de fora da comunidade para resolver as situações de violência.

Durante as observações e oficinas nas comunidades quilombolas, foram perceptíveis as intensas discussões e tensões acerca do “ser quilombola.” Em certo momento, em uma das oficinas, houve inclusive discussões acaloradas, em que as lideranças e professores das escolas das comunidades foram interpelados pelos demais a “ensinar a ser quilombola.” Segundo os que estavam questionando, muitas pessoas das comunidades recusavam apresentar-se como quilombolas porque para eles ser quilombola significava ser “escravo que apanha.” Não viam a identidade como símbolo de resistência e motivo de orgulho. De alguma forma essa discussão ressoa nos discursos de Faizah e Jaha, que acreditam ser necessário ensinar as mulheres a perceberem que sofrem violência e também ensinar os homens de que isso não é a coisa certa a ser feita.

Esperar para serem ensinados a respeito de sua própria vivência induz a pensar que o grupo e as pessoas que o compõem não se autodeterminam nem traçam estratégias de ação em busca de direitos. Mas tais ideias e comportamentos, que parecem esperar pela postura paternalista dos “de fora” e do Estado, convivem com o ativismo das comunidades, que se reúnem em associações, articulam-se com o movimento negro e inclusive com os povos indígenas. São processos e disputas pelos quais as comunidades quilombolas estão passando. Anos de colonialidade não são rompidos facilmente, ainda mais num contexto em que avanços



legislativos, como a Constituição de 1988 e a Convenção n.º 169 da OIT, não alcançam a realidade de inúmeras comunidades, inclusive as das interlocutoras, que vivem às voltas com órgãos estatais para terem seus direitos, especialmente territoriais, assegurados.

Voltando ao diálogo com as duas quilombolas, ambas concordam que a educação e a tradição propicia(ra)m a violência. Nas palavras de Jaha:

“Um dia desses, eu tava comentando com as meninas assim, muitas vezes, é, o traços culturais, a educação dos filhos, ela tem uma contribuição para essa questão [da violência]. Por que, suponhamos, os nossos pais criam a gente assim: submissão, respeito, entendeu?! O que eu te falar tu não pode responder nada, tu tem que ficar calado, tem que respeitar. Aí muitas pessoas já crescem com aquele ritmo, submissão. Geralmente isso vem do pai, a mãe passa a mão na cabeça da gente. Então, eu vejo pro esse lado, assim. Como você já, já é preparado por aqueles princípios, ficar calado... Você não pode responder nada, senão eu te bato, eu faço aquilo, a pessoa já traz aquele psicológico, de submissão, entendeu?! Aí ele fica naquela linha: casa novo, casa-se novo, o menino com dezesseis, a menina com dezessete; ela não sai pra nenhum lugar pra ter conhecimento, pra desviar. Porque o pai criou assim, mas não é assim! Quer dizer, aí como ela foi criada naquele sistema, aí ela vai ter aquela submissão. Isso aí contribui muito, eu vejo por esse lado.”

Curiosamente, a trajetória de Ashanti, que abordei linhas atrás, ainda neste tópico, converge para o trecho do depoimento de Jaha. Ter sido abusada sexualmente pelo cunhado e, depois, ter casado com o viúvo da prima pela vontade da mãe, pode constituir um exemplo de “criação para a submissão.” Segundo a passagem acima, a postura submissa faria parte, então, da tradição, repassada principalmente pela educação familiar. Porém, quando Jaha proferiu isso, o fez criticando, dizendo que esse tipo de educação pode estar no cerne das situações de violência pelas quais as mulheres quilombolas têm passado. A crítica mostra que se esse tipo de educação faz parte da tradição, ela não é seguida às cegas. Há quem a subverta e há quem a questione, ou ambos.

O excerto também alude às normas de gênero que, segundo a interlocutora, são hegemônicas em sua comunidade: casar ainda muito jovem e manter-se preso ao matrimônio, sem sair de casa para outros lugares; o ideal é aceitar a prescrição, submeter-se a ela, principalmente em se tratando de mulheres. Do mesmo modo que a tradição não é seguida sem questionamentos, as performances de gênero, incluindo a dos membros da comunidade de Jaha e Faizah, são variadas e não raro subvertem o *script*. Quando Jaha disse que as mulheres devem se defender como podem, inclusive, com uso da violência, corrompe os preceitos de submissão que afirma serem mais ou menos dominantes em sua coletividade de pertença, por exemplo.

Retomando as conversas com outras mulheres quilombolas, pude entrevistar também Badu, cujo discurso reproduzi acima, no início do tópico, e Nadira, que vivem na mesma comunidade de Ashanti. Como disse no início do trabalho, a violência é considerada assunto

delicado, sobre o qual geralmente não se costuma falar. O diálogo com as duas foi realizado em grupo, onde estavam presentes eu e outros pesquisadores. Tentei, de algum modo, abordar a violência, mas a conversa foi tomando outras feições e, curiosamente, acabou tratando de violências, mas que as interlocutoras não nomearam como tal.

As protagonistas falaram sobre a preocupação com pesquisas envolvendo sua comunidade, questionando os benefícios e eventuais retornos que podem trazer às reivindicações políticas coletivas. Abordaram também o que, para elas, significava ser quilombola e, para Badu:

“Ser quilombola pra mim tem vários, pra mim tem vários sentidos. É você tá ali unido, é pensar num coletivo, não pensar só no individual, tem vários significados pra mim ser quilombola. É eu me auto identificar como pessoa, não importa o que os outros falem que eu sou, que as pessoas da minha comunidade sejam...”

Ao dizer que se afirmar quilombola significa, ao mesmo tempo, definir-se como pessoa, Badu ressalta a importância da afirmação positiva da identidade quilombola (e negra), inclusive para a garantia de direitos básicos de moradia – que no caso dos quilombolas pode ser “traduzido” pelo direito ao território<sup>78</sup> – bem como saúde, educação, inclusive direito a não violência, do qual são titulares todos, inclusive as mulheres.

Nesse sentido, ao viabilizar a garantia de tais direitos, não se pode olvidar a identidade, sob pena de violá-los ainda mais. Por exemplo, na escola municipal que funciona na comunidade de Badu, Nadira e Ashanti, o índice de evasão e repetência é relativamente alto, pois durante alguns meses do ano, quando ainda estão em aula, muitas crianças precisam se afastar para ajudar os pais no período de colheita de certos frutos os quais a comunidade vende aos municípios vizinhos. Diante disso, o ideal seria que a escola se adequasse ao calendário comunitário, a fim de impedir que os estudantes evadam ou repitam de ano, reconhecendo, ao mesmo tempo, que ir à colheita com os pais também constitui parte da educação das crianças naquela comunidade quilombola.

O mesmo raciocínio pode ser trazido à questão das mulheres em situação de violência. Não reconhecer as identidades e contextos específicos das mulheres pode impedir que haja proteção adequada por parte da justiça estatal. A reclamação de Jaha e Faizah sobre atendimentos mal feitos por autoridades policiais quando houve tentativa de registro de ocorrência na delegacia, indicam possível violência institucional por parte dos agentes. Se por serem mulheres, quilombolas e negras, não há como afirmar, apenas sugerir. Retornarei ao assunto nas próximas linhas.

---

<sup>78</sup> Entendo que o território pode ser compreendido como residência dos quilombolas e também dos indígenas. É o que defende Carvalho (2006) em relação aos povos indígenas.

Retomando as narrativas das mulheres quilombolas, Badu e Ashanti narraram episódios similares, em situações de ida a municípios vizinhos (Badu) ou na cidade onde cursa a graduação (Ashanti). Como expus alhures, comunidades quilombolas sempre mantiveram relações com outras comunidades e isso também ocorre na coletividade da qual Badu faz parte. Ela geralmente vai ao município vizinho para ir ao banco, à farmácia ou comprar alguns mantimentos. Em uma dessas ocasiões, conta:

“Uma vez eu ouvi uma moça dizer assim: ‘agora todo mundo é quilombola, antes não tinha essas comunidades quilombolas, agora qualquer motivo é comunidade quilombola.’ Aí eu olhei assim sério pra ela: ‘por que você tá falando isso? Você não deveria falar isso.(...) Aí eu falei: ‘você não deveria falar isso, eu sou quilombola! Quem vai dizer que eu não sou, você?’ Falei assim mesmo! Aí pra não ser grossa com as pessoas você prefere falar pouco e sair...”

Ashanti, por sua vez, contou que, quando estava na cidade onde faz a graduação, saiu da aula para encontrar alguns amigos, pois todos iam assistir a um jogo de futebol. De pronto, apanhou um moto taxi. Segundo ela, o motorista parou na frente de um lugar cuja iluminação era vermelha e indicou que ela descesse, no que ela retrucou: “eu não disse pra tu me deixar aqui, tu tá pensando que eu não sei o que é isso?” e completou dizendo que ele queria deixá-la, nas palavras dela, num cabaré, porque devia ter pensado que ela era prostituta.

Os dois depoimentos expõem as discriminações a que as mulheres quilombolas/quilombolas mulheres estão propensas a enfrentar, que consideram negativamente as dimensões racial, étnica e de gênero. No episódio contado por Ashanti, não é possível afirmar categoricamente que o motorista agiu daquela maneira por a interlocutora ser negra/quilombola, porém, os inúmeros estereótipos que atingem as mulheres negras tornam razoável pensar que a situação descrita por Ashanti constituiu discriminação. Sexualização exacerbada aliada à ideia de degradação moral são chagas que pesam sobre o “ser negra.” (STOLKCE, 2006) No discurso de Badu, por sua vez, cumpre destacar que mesmo diante da desqualificação dos quilombolas, ela não hesitou em identificar-se quilombola, o que evidencia postura emancipadora, provavelmente advinda do ativismo das comunidades quilombolas em reinterpretar suas trajetórias com olhar positivo, explorando a noção de quilombo como resistência.

Considero necessário assinalar que ao contar os episódios, Ashanti e Badu não se referiram a eles como violência. Expuseram profundo descontentamento, porém, quando mencionavam violência – especificamente no caso de Ashanti, pois Badu não abordou o assunto diretamente – não expunham tais episódios, mas somente falaram sobre desentendimentos e conflitos envolvendo familiares e a relação conjugal. Seriam as discriminações mais “toleradas” pelas interlocutoras ao ponto de não serem compreendidas como violência? Até que ponto a influência da ideia de *violência contra a mulher*, construída pelo feminismo de segunda onda e

amplamente difundida, fez com que haja situações interpretadas como violência pelas quilombolas, e outras não? São questionamentos necessários para guiar a interpretação das experiências das quilombolas, mas que talvez não seja possível respondê-los aqui. Sabe-se, contudo, segundo Cardoso de Oliveira (2009), que a violência para ser interpretada como tal, geralmente vem acompanhada de insulto moral, isto é, sentimento de não reconhecimento e desvalorização da identidade. Por meio dessa noção, é viável afirmar que tais episódios de discriminação também constituem violência, justamente porque evidenciam o não reconhecimento das dimensões étnicas, raciais e de gênero das identidades interlocutoras. E não reconhecer implica não somente deixar de conferir visibilidade, mas também, e, talvez, principalmente, atribuir visão negativa e deturpada da pessoa ou da coletividade.

### **De volta ao mito: *Icamiabas* rompendo fronteiras em busca de direitos**

*Os Esponsais das Icamíabas - Lenda Amazônica, 1952*

*Vai ser a Grande Noite...  
No lago Jaci-uaruá,  
a lua reflete sortilégios de esplendor,  
que, para as Icamíabas, é um rito de amor...*

*Quando a hora chegar  
de seus breves sponsais,  
querem estar purificadas  
e serem desposadas  
no mistério da selva,  
enquanto a Lua brilhar...*

*Mergulhando os corpos ágeis,  
de amorosas guerreiras,  
no capitoso banho lustral,  
que a "Mãe das Pedras Verdes"  
lhes traga do seio das águas  
os símbolos nupciais  
no adeus do ante-manhã...*

*Lendários sponsais...  
O esposo de uma noite irá voltar...  
E, para que em seus anelos,  
lembança desse amor possa guardar,  
num longo trancelim de seus cabelos,*

*a esposa Icamíaba dá-lhe o Muiraquitã...*

*(Bruno de Menezes)*

Após analisar as conversas com as indígenas e quilombolas em separado, cumpre realizar algumas comparações, a fim de compreender que violência as *Icamiabas* sofrem e enfrentam e quais as estratégias utilizadas para enfrentá-la.

Tanto as indígenas quanto quilombolas indicam o uso do álcool e o ciúme como impulsionadores das situações de violência. Especificamente em relação aos povos indígenas, é importante ter em conta que a bebida alcoólica sempre representou estratégia de colonização e assimilação dos povos. O intenso contato dos indígenas com o “mundo dos brancos” também é indicado como propiciador do uso excessivo de bebida alcoólica. Não é incomum que diversas etnias indígenas façam bebidas tradicionais que possuem algum teor alcoólico; geralmente elas são tomadas em dias de festa e consumidas até que acabem. O contato propicia acesso mais fácil e rápido às bebidas, que muitas vezes passam a ser consumidas corriqueiramente, não somente nos dias de festejo. E, embora a “bebida de branco” geralmente possua teor alcoólico elevado, é comum que seja ingerida da mesma maneira que a tradicional: até o fim. (PONTE DE SOUZA, 2004; LASMAR, 2005) Sobre o assunto, há nuances em cada contexto e etnia específicos, mas essa breve explanação sugere o porquê do álcool ser tão presente na narrativa das indígenas mulheres sobre a violência.

Apesar de aparecerem no discurso das interlocutoras como causa da violência, é necessário compreender que talvez tais elementos – o álcool e o ciúme – sejam apenas catalisadores, isto é, provocam situações de violência ao exacerbar relações assimétricas com os parceiros, que existiam antes. Em pesquisas envolvendo mulheres em situação de violência cujas interlocutoras não eram nem indígenas nem quilombolas, como a de Gregori (1992) e Schraiber *et al* (2005), o álcool e o ciúme também aparecem nas narrativas como causa das violências. Afora a desafiadora semelhança entre depoimentos de mulheres de várias origens raciais, étnicas e de classe, é necessário problematizar se a afirmação desses dois fatores como causa da violência também não esteja eximindo as interlocutoras de responsabilidade para com a violência que sofrem/enfrentam. Não estou afirmando, com isso, que as *Icamiabas* não sejam afetadas por inúmeros fatores que as colocam em situação de vulnerabilidade e que expus em diversas passagens do trabalho. Mas, como propus compreender as protagonistas por meio de sua agência, é preciso compreender também que elas podem competir para que as relações de

violência ocorram, até porque a violência é sempre também uma relação, como aduz Gregori (1992).

Feitas tais ponderações, por meio dos discursos das *Icamiabas* ficou patente que elas enfrentam uma série de violências: física, moral/psicológica, patrimonial, institucional e sexual em que são articuladas dimensões de gênero, raça/cor, etnia, classe, religião, entre outras. (BRAH, 2006) De acordo com o que explanei sobre a *Lei Maria da Penha*, pode-se afirmar que as experiências das interlocutoras poderiam ser “abarcadas” pelo diploma legal, que abrange as modalidades de violência relatadas pelas interlocutoras.

No entanto, seja porque elas estejam em situação de violência e, nesses casos, o caminho em direção à denúncia nem sempre é retilíneo; seja porque pertençam a grupos étnicos – povos indígenas e comunidades quilombolas – que lhes exigem lealdade e compromissos com a coletividade de pertença, além de oferecer preceitos “tradicionais” de resolução de conflitos, a lei n.º 11.340/06 adquire outros significados e usos no contexto das *Icamiabas*.

Segundo os relatos, o diploma legal cumpre importante função simbólica entre as indígenas e as quilombolas, pois elas citam a lei como fator que auxiliou e auxilia ao enfrentamento da violência, mesmo não tendo feito uso dele numa eventual denúncia. Para as *Icamiabas*, a LMP parece ter trazido à tona a ideia de que as mulheres devem ser respeitadas e também a noção de que a violência não é um comportamento natural e aceitável. Muitas vezes as protagonistas não conhecem detalhes sobre a lei, mas mesmo assim ressaltam sua importância, afirmando que, de alguma maneira, ela as ajuda/ajudou.

É Segato (2003) quem informa que a dimensão simbólica da legislação merece ser valorizada. Segundo a autora, principalmente os diplomas que versam sobre direitos humanos, instauram preceitos que podem induzir ao rompimento de relações de status, baseadas em hierarquias e assimetrias. No caso das *Icamiabas* e da LMP, é possível afirmar que a lei, ao preconizar o direito das mulheres à vida sem violência, sendo também uma lei específica sobre *violência contra a mulher*, conduziu/ conduz a questionamentos das situações de violência experienciadas pelas indígenas e quilombolas e mudanças nos comportamentos dos parceiros. Consegue, como isso, na esteira do argumento de Segato (2003), interferir nas relações interpessoais das indígenas e quilombolas, desestabilizando-as por induzir ao questionamento da violência como elemento “comum.”

Esse uso simbólico da LMP evidencia o modo como as porosidades entre as *sensibilidades jurídicas* indígena, quilombola e estatal têm operado no contexto interlegal das interlocutoras. Cada etnia indígena e comunidade quilombola específica possui modos de solucionar conflitos, têm acepções de direito próprias. Como as interlocutoras advêm de

diversas etnias e comunidades, não há como afirmar se a violência enfrentada pelas mulheres, geralmente em suas relações com os parceiros, era algo rechaçado e repreendido pela *sensibilidade jurídica* da coletividade de pertença, antes da promulgação do diploma legal. Porém, tendo em conta a dimensão simbólica da LMP, ressaltada pelas *Icamiabas*, é razoável supor que houve considerável influência da Lei n.º 11.340/06 às concepções normativas indígenas e quilombolas, até porque o diálogo entre tais concepções, como afirmei em diversos momentos, ocorre em meio a assimetrias, em que as noções de direito dos povos/populações tradicionais são sobrepujadas pelo direito estatal.

Voltando aos relatos, em muitos momentos as *Icamiabas* nomearam como violência aquilo que lhes acontecia ou ocorria com outras mulheres em suas coletividades. Em outras conversas, conferiam nomes diversos às situações que as outras nomearam como violência: sofrimento, “fatos”, “tragédia”, entre outros. Às situações de discriminação, mesmo causando mal estar e indignação nas protagonistas, também não foi atribuído o nome violência. Porém, tendo em conta que a violência, conforme Cardoso de Oliveira (2009), sempre envolve o insulto moral (acompanhado ou não de agressão física) que nega reconhecimento da identidade da então vítima, é possível entender a violência que as interlocutoras experimentam de maneira mais ampla. Isso é necessário porque a proposta foi, como venho afirmando, entender as situações pelo que dizem as indígenas e quilombolas, e também pelo contexto em que ocorrem as violências.

Assim, as violências enfrentadas pelas *Icamiabas* abrangem espancamentos pelos parceiros, insultos verbais, abuso sexual quando criança, ameaças de morte. Desvalorização de sua identidade indígena e quilombola/negra, quando são atingidas por estereótipos ligados às suas pertenças étnicas e também de gênero, concebidas em separado ou intrincadas, isto é, quando as situações devem-se ao fato de serem, simultaneamente, mulheres indígenas/ indígenas mulheres ou mulheres quilombolas/ quilombolas mulheres. Questões como a classe social e religião também estão envolvidas nas situações, as *Icamiabas* enfrentam insultos morais por possuir razoável condição financeira, ou por não possuí-la. Nesse último caso, acabam mais suscetíveis às violências, pois acabam dependendo financeiramente de quem lhes violenta. A religião também pode importar porque, quando há influência de religiões cristãs nas aldeias e comunidades, elementos das culturas indígenas e afro-brasileira são colocados em patamares inferiores.

Quando elaborei as tipologias dos termos geralmente usados para descrever e compreender as situações de violência pelas quais passam as mulheres, disse que *Violência de Gênero 2* seria a maneira mais adequada para entender as experiências das *Icamiabas*,

justamente porque o termo concebe a violência de forma relacional, envolvida no contexto específico em que ocorrem as situações, em que estão em jogo não somente diferenças de gênero, mas também de raça/cor, etnia, classe social, sexualidade, entre outras. Tendo em conta que a forma como as interlocutoras experimentam a violência envolve uma série de fatores que não somente o gênero, é cediço dizer que as violências enfrentadas por elas são *Violência de Gênero 2*.

No entanto, quando disse que essa forma de compreender a violência de gênero era mais adequada ao contexto das protagonistas estava dizendo, também, que essa também é a maneira mais acertada de entender a violência de gênero em geral, mesmo quando não estejam sendo abordadas as experiências de indígenas e quilombolas. Nesse sentido, é possível reconhecer que as violências sempre ocorrerão em meio a uma miríade de diferenças, não somente de gênero; e diante das situações, os sujeitos agenciarão as diferenças da maneira que conseguirem, a fim de driblar o indesejado.

No caso das *Icamiabas*, elas lançaram/lançam mão de diversas estratégias mais ou menos conscientes a fim de escapar, cessar, suportar ou enfrentar as violências. Assim, a narração reiterada das situações, ser mãe dedicada, fazendo com que os filhos saiam em sua defesa, valer-se da ajuda de autoridades comunitárias e estatais, entre outras estratégias listadas abaixo, constituem seus agenciamentos diante da violência.

A ideia essencial de “mulher” e a diferença de gênero como preponderante em detrimento das demais, que está presente na formação e nos significados dos termos *Violência contra Mulher*, *Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher* e *Violência de Gênero 1* não viabiliza que sejam, de fato, levadas em consideração, experiências de mulheres cujas origens e características não seguem os padrões “ocidentais.” Talvez por isso, a LMP continue sendo interpretada de forma restrita pelo agentes da justiça, mesmo que sua definição ampla de violência doméstica possibilite abranger a proteção a diversas mulheres, em diferentes contextos. Por isso afirmo que *Violência de Gênero 2* constitui forma apropriada de compreensão da violência de gênero, não somente em relação às *Icamiabas*, mas em todas as situações, visto que não propicia ocultamentos e o privilégio da diferença de gênero em relação às demais.

Pode soar estranho dizer que *Violência de Gênero 2* não privilegia a diferença de gênero. Uso o termo no intuito de ser mais bem compreendida, mas tal noção precisa ser questionada, pois, se *Violência de Gênero 2* não privilegia as diferenças de gênero, talvez não devesse se chamar assim. Dessa forma, pode ser denominada também *Violência Interseccional*



(BRAH, 2006; MUÑOZ CABRERA, 2011), de modo a indicar a as teias de diferença em que as situações de violência acontecem.

Voltando aos depoimentos, vê-se que tanto entre as indígenas quanto entre as quilombolas há a ideia de que a violência advém da tradição. No entanto, elas não acreditam que as tradições devam ser aceitas de pronto e sejam imutáveis; preconizam a mudança porque não acreditam na violência como destino natural inerente à sua condição de mulher indígena/ indígena mulher e mulher quilombola/ quilombola mulher. Mesmo que suas estratégias possam ser consideradas, aos olhos dos “de fora”, ineficazes ou de reduzido êxito, como suportar a dor e esperar o tempo da calma e da liberdade, ou mesmo planejar a “fuga” enquanto, depois de sofrer inúmeras agressões físicas, ainda é ameaçada de morte, as *Icamiabas* não se resignam. Abaixo, quadro elencando a forma como as protagonistas nomeiam e/ou definem a violência e as estratégias de enfrentamento das situações.

	<b>Violência</b>	<b>Estratégias</b>
<b>Mulheres indígenas/ Indígenas mulheres</b>	Sufrimento, “dor”, “tragédia”, violência	Narração reiterada das situações; ser mãe dedicada aos filhos, o que faz com que eles as defendam; suportar e esperar que chegue o tempo da calma e da liberdade; tentativa de conversa entre o casal; levar o caso para ser resolvido por autoridades da aldeia; recorrer às instâncias estatais.
<b>Mulheres quilombolas/ quilombolas mulheres</b>	“fatos”, violência, “maltratar a pessoa verbalmente e também bater, espancar”	Narração reiterada das situações; ser mãe dedicada aos filhos, o que faz com que eles as defendam; dar publicidade à violência sofrida, expondo o parceiro à comunidade; defender-se usando a violência; denunciar às instâncias estatais (delegacia).

Iniciei o tópico usando como epígrafe o poema do escritor paraense Bruno de Meneses. A intenção, com isso, era retomar o mito das *Icamiabas*. Considero que este é o mito fundador da sociedade amazônica que ressalta o protagonismo feminino. As interlocutoras indígenas e quilombolas são as *Icamiabas* substantivo, isto é, *Icamiabas* constitui o nome das protagonistas do trabalho.

Porém, há as *Icamiabas* adjetivo, isto é, *Icamiabas* entendidas como qualidade, característica, condição. Se, no mito, são as guerreiras que driblam as intempéries da vida com

notável destreza e sabedoria, quando *Icamiabas* se torna adjetivo, vira sinônimo de guerreiras, aquelas que têm agência e resistem, nesse caso, às violências do cotidiano.

Mesmo que elas não esmoreçam, não se pode deixar que suportem/enfrentem as violências nas condições atuais, em que muitas vezes são esquecidas pelas instâncias estatais e comunitárias, vendo-se sozinhas diante de insultos de toda ordem. Saber quais tipos de violência são essas, como ocorrem as situações e os artifícios dos quais as *Icamiabas* (substantivo e adjetivo) se valem para encarar os acontecimentos talvez constitua primeiro passo para não deixar que guerreiem sozinhas. Até porque, se o mito das *Icamiabas/Amazonas* funda a sociedade amazônica, e as indígenas e quilombolas são as atuais guerreiras, não se pode dar às costas à alteridade.

## Referências

### Documentais

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br).

\_\_\_\_\_. *Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm).

\_\_\_\_\_. *Decreto presidencial n.º 5051 de 19 de abril de 2004*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm).

\_\_\_\_\_. *Decreto n.º 6.040 de 7 de fevereiro de 2007*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm).

\_\_\_\_\_. *Lei n.º 11.340 de 7 de agosto de 2006*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2004-2006/2006/lei/111340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/111340.htm).

BELTRÃO, Jane Felipe. 2010. *Violências em contextos cultural e etnicamente diferenciados: a Lei Maria da Penha entre trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas* – Edital MCT/CNPq/MEC/CAPES nº 02/2010 – Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas, processo No. 401066/2010-0 (Inédito).

\_\_\_\_\_. 2012. *Indígenas e quilombolas mulheres em situação de violência: diversidade sociocultural, Direitos Humanos e Políticas Públicas na Amazônia* – Chamada MCTI/CNPq/ SPM – PR/MDA Nº. 32/2012, processo No. 405039/2012-3 (Inédito).

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Sentença pueblo Saramaka vs. Surinam*. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/index.php/jurisprudencia>.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas*. Disponível em: [http://www.un.org/esasocdev/unpfii/documents/DRIPS\\_pt.pdf](http://www.un.org/esasocdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf).

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais*. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/node/292>.

### Bibliográficas

ALEIXO, Mariah Torres. *Violências domésticas, gênero e diversidade cultural: a Lei Maria da Penha entre as Indígenas*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) – Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

ALEIXO, Mariah Torres ; BELTRÃO, Jane Felipe. Indígenas, quilombolas, violência doméstica e o desafio de pensar pela matriz 'urbana' e 'ocidental'. In: *XV CISO Encontro*

*Norte Nordeste de Ciências Sociais Pré-Alas Brasil: Desenvolvimento, Meio Ambiente, Paisagem Humana no Norte/Nordeste: Desafios e Perspectivas*, 2012, Teresina. Anais do 15º Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, 2012. Disponível em: <http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT05-26.html>.

---

\_\_\_\_\_. Indígenas e Quilombolas mulheres em situação de violência doméstica e o desafio de pensar gênero pela matriz "urbana" e "ocidental". In: *7º CEISAL - Memoria, Presente y Porvenir*. Caderno de Resumos, Junho – 2013, Porto, Portugal.

---

\_\_\_\_\_. Constitucionalidade da Lei Maria da Penha: pensando mulher(es) e família(s) a partir do Supremo Tribunal Federal. In CANCELA, Cristina Dona; MOUTINHO, Laura. SIMÕES, Júlio Assis. Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2014.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Biologismo, Geografismo e Dualismos: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual.” In NORONHA, Nelson Matos de. & ATHIAS, Renato. *Ciência e Saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gênero e etnias*. Recife. Editora universitária da UFPE, 2008. pp. 71-96.

AMADOR DE DEUS, Zélia. *Os herdeiros de ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2009 (Manuscrito Inédito).

ARAÚJO, Ana Valéria (Org.). *Povos indígenas e a “Lei dos Brancos” : o direito à diferença*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006 (Coleção Educação Para Todos).

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, out. 1997. Disponível também em: [www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf](http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf). Acesso em: 10 mar. 2013.

---

\_\_\_\_\_. Direitos Étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ano 6, n. 14, p. 93-123, nov. 2000. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/ha/v6n14/v6n14a05.pdf](http://www.scielo.br/pdf/ha/v6n14/v6n14a05.pdf). Acesso em: 10 mar. 2013.

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. In *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(2): 336, maio-agosto/2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104026X2013000200018/25791>. Acesso em: 15 jul. 2014.

- BALLESTRIN, Luciana. America latina e o giro decolonial. *In Revista Brasileira de Ciência Política*, n.º11 Brasília, maio-agosto de 2013, pp. 89-117. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/9180>. Acesso em 10 de outubro de 2013.
- BANDEIRA, Lourdes. “Três décadas de resistência feminista contra o sexismo e a violência feminina no Brasil: 1976 a 2006.” *In Sociedade e Estado*, Brasília, v.24, n. 2, p. 401-438, mai/ago, 2009. pp. 401-438. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v24n2/04.pdf>. Acesso dia 8 de julho de 2010.
- BARATA, Camille Castelo Branco. BELTRÃO, Jane Felipe. Corporeidade e gênero em revistas brasileiras de ciências humanas (2008-13): limites e contribuições ao debate sobre povos indígenas a partir do caso Tembê-Tenetehara. *In Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 11-48, jul/dez, 2014. pp. 11-48. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/46757>. Acesso em 02 de janeiro de 2015.
- BARBOSA, Paulo Corrêa (Org.). *Quilombos. Espaço de resistência de homens e mulheres negros*. Rio de Janeiro: Rede de Desenvolvimento Humano, SECAD/MEC, 2005. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/component/rsfiles/view?path=Quilombos-Espaco-de-resistencia-de-homens-e-mulheres-negros.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2013.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67.
- BASTERD, Leila Linhares. “A resposta legislativa à violência contra as mulheres no Brasil.” *In Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero & Direito/ Revista do Centro de Ciências Jurídicas da UFPB*; n.1 (jan. 2010), pp. 39-62.
- \_\_\_\_\_. “Lei Maria da Penha: uma experiência bem-sucedida de advocacy feminista.” *In CAMPOS, Carmem Heim de. (Org.). Lei Maria da Penha comentada em uma perspectiva jurídico-feminista*. Rio de Janeiro. Lumen Juris, 2011. pp. 13-35.
- BASTOS JÚNIOR, L. M. P.; CAMPOS, T. Y. G. Por uma delimitação conceitual do controle judicial de convencionalidade no âmbito do sistema interamericano de direitos humanos. In: ANNONI, Danielle (Org.). *Direito Internacional dos Direitos Humanos: uma homenagem à Convenção Americana de Direitos Humanos*. São Paulo: Conceito Editorial, 2012. p. 257-296.
- BELTRÃO, J. F.; LIBARDI, E. Violências domésticas, Marias e Pen(h)as: permanências e avanços. In: PINHO, Ana Cláudia de Bastos; GOMES, Marcus Alan de Melo (Orgs.).

*Ciências criminais. Articulações críticas em torno dos 20 anos da Constituição da República*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2009. p. 109-136.

BERALDO DE OLIVEIRA, Marcella. “Da Delegacia de Defesa da Mulher ao Juizado Especial Criminal: significados da violência de gênero no fluxo processual.” In DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena; BERALDO DE OLIVEIRA, Marcella. *Gênero, família e gerações: Juizado Especial Criminal e Tribunal do Júri*. Campinas – SP, Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/ Unicamp, 2008. pp. 15-49.

BONILLA, Daniel. Las comunidades negras en Colombia: entre la diversidad cultural, la diferencia racial y los derechos diferenciados. In: GARCÉS, Andrée Viana (Org.). *Repensar la pluralidad. Red iberoamericana de justicia constitucional (Atlas plural)*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2009. p. 189-223.

BONTE, Pierre. & IZARD, Michel. (direção). “Ethnocentrisme” (verbetes) In *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris, Quadrige/PUF, 2008: 247-248.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. In *Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica*. Vol. 19 – n.1 – jan-abr 2014. pp. 201-230. Disponível em: <http://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548>. Acesso dia 14 de fevereiro de 2014.

\_\_\_\_\_. CASTILHO, Natalia Martinuzzi. O pensamento descolonial em Enrique Dussel e a crítica do paradigma eurocêntrico dos direitos humanos. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/200093359/O-PENSAMENTO-DESCOLONIAL-EM-ENRIQUE-DUSSEL-E-A-CRITICA-DO-PARADIGMA-EUROCENTRICO-DOS-DIREITOS-HUMANOS#scribd>. Acesso dia 14 de fevereiro de 2014.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In *Cadernos Pagu* (26), janeiro-junho de 2006: pp. 329-376. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>. Acesso em 15 de outubro de 2013.

BRAZÃO, Analba. & OLIVEIRA, Guacira Cesar de. (Orgs.). *Violência contra as mulheres – uma história contada em décadas de luta*. Brasília. CFEMEA: MDG3 Fund., 2010.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2003.

CAMERINI, João Carlos Bemerguy. Os quilombos perante o STF: a emergência de uma jurisprudência dos direitos étnicos (ADIN 3.239-9). *Revista Direito GV*. São Paulo, v. 8, n. 1., p. 157-182, jan-jun, 2012. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/rdgv/v8n1/v8n1a07.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rdgv/v8n1/v8n1a07.pdf). Acesso em: 10 mar. 2013.

- CAMPOS, Carmem Heim de. “Razão e sensibilidade: Teoria feminista do direito e Lei Maria da Penha.” In CAMPOS, Carmem Heim de. (Org.). *Lei Maria da Penha comentada em uma perspectiva jurídico-feminista*. Rio de Janeiro. Lumen Juris, 2011. pp. 01-27.
- CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. “O legado da declaração universal dos direitos humanos e sua trajetória ao longo das seis últimas décadas (1948-2008).” In GIOVANETTI, Andrea (Org.). *60 anos da declaração universal dos direitos humanos: conquistas do Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. P 13-46.
- CARBY, Hazel V. “Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina” In JABARDO, Mercedes. (ed.). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012. pp. 209-243.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Derechos, insulto y ciudadanía (¿Existe violência sin agresión moral?) In STANLEY, Ruth. (Comp.). *Estado, violencia y ciudadanía en América Latina*. Madrid: Entimema, 2009. pp. 159-178.
- \_\_\_\_\_. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 53, n. 2, p. 451-473, jul.-dez. 2010.
- CARVALHO, Joênia Batista de. Terras Indígenas: a casa é um asilo inviolável. In ARAÚJO, Ana Valéria (Org.). *Povos indígenas e a “Lei dos Brancos”: o direito à diferença*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006 (Coleção Educação Para Todos). pp. 85-100.
- CASTILHO, Ela Wieko V. de. A violência contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar? In: VERDUM, Ricardo (Org.). *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: Inesc, 2008. p. 21-31.
- COSTA, Ana Alice Alcântara. “O movimento feminista no Brasil: dinâmica de uma intervenção política”. In PISCITELLI, Adriana; MELO, Hildete Pereira de.; MALUF, Sônia Widner; PUGA, Vera Lucia. (Orgs.). *Olhares feministas*. Brasília. Ministério da Educação. UNESCO, 2006. pp. 51- 82.
- COSTA, Marcondes Lima da. SILVA, Anna Cristina Resque Lopes da. ANGÉLICA, Rômulo Simões. “Muyrakyatã ou Muiraquitã, um talismã arqueológico em Jade procedente da Amazônia: uma revisão histórica e considerações antropogeológicas.” In *Acta Amazonica* 32(3): 467-490. 2002. Disponível em: <https://acta.inpa.gov.br/fasciculos/32-3/PDF/v32n3a08.pdf>. Acesso em: 12 de janeiro de 2014.

- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em aspectos da Discriminação relativos ao Gênero. *In Estudos Feministas*, ano 10, 1º semestre, 2002. pp. 171-188.
- DEBERT, Guita Grin. ALMEIDA, Heloísa Buarque de. Entrevista com Sherry Ortner. *In Cadernos Pagu* (27), julho-dezembro de 2006. pp. 427-447. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n27/32150.pdf>. Acesso dia 10 de outubro de 2013.
- \_\_\_\_\_. & GREGORI, Maria Filomena. “Violência e Gênero: novas propostas, velhos dilemas.” *In Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, nº. 66, fevereiro/2008. pp. 165-211 Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n66/11.pdf>. Acesso dia 20 de outubro de 2010.
- DIAS, Maria Berenice. *A Lei Maria da Penha na Justiça*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.
- DUSSEL, Enrique. *1492 – O Encobrimento do Outro: a origem do “mito da modernidade”*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Volume I: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ESTERCI, Neide. “Amazônia: povos tradicionais e luta por direitos.” *In* BOTELHO, André. & SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Orgs.). *Agenda Brasileira – temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo. Companhia das Letras, 2011. pp. 30-41.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. Movimentos Feministas. *In* HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 144-149.
- FRANCHETTO, Bruna. CAVALCANTI, Maria Laura V. C. HEILBORN, Maria Luiza. “Antropologia e Feminismo.” *In* FRANCHETTO, Bruna. CAVALCANTI, Maria Laura V. C. HEILBORN, Maria Luiza. *Perspectivas antropológicas da Mulher 1*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor, 1980. pp. 11-45.
- \_\_\_\_\_. “Introdução.” *In* FRANCHETTO, Bruna. CAVALCANTI, Maria Laura V. C. HEILBORN, Maria Luiza. *Perspectivas antropológicas da Mulher 4*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor, 1984. pp. 7-13.
- GEERTZ, Clifford. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. *In* \_\_\_\_\_. *O saber local – novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis. Editora Vozes, 2013. pp.



- \_\_\_\_\_. “O pensamento como ato moral: dimensões éticas do trabalho de campo antropológico nos países novos.” In \_\_\_\_\_. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor, 2001. pp. 30-46.
- GOLDENBERG, Miriam. *A arte de pesquisar – Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Editora Record, 2004.
- GOMES, Flávio dos Santos. “Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial” In *Revista USP*, São Paulo (28): 40-55, Dezembro/Fevereiro 95/96. pp. 40-55. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/28/03-gomes.pdf>. Acesso dia 20 de fevereiro de 2014.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas – um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Deslocamentos semânticos e hibridismos: sobre os usos da noção de violência contra mulher.” In *Revista Brasileira de Ciências Criminais (RBCCRIM)*, vol. 12, n. 48, maio-junho de 2004. pp. 246-259.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Tradição” In LIMA, Antonio Carlos de Souza. (Org.). *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/ Brasília: Contra Capa/ LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, 2012. pp. 68-78.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos. In PINHO, Osmundo Araújo. SANSONE, Lívio. (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFPA, 2008. pp. 63-82.
- HALL, Stuart. A questão multicultural. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais / Stuart Hall*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 49-94.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In *Cadernos Pagu* (5) 1995. pp. 7-41. Disponível em: [http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1065\\_926\\_hARAWAY.pdf](http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1065_926_hARAWAY.pdf). Acesso em 10 de outubro de 2010.
- \_\_\_\_\_. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In SILVA, Thomaz Tadeu da. *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 37-129.

- \_\_\_\_\_. “‘Gênero’ para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra”  
*In Cadernos Pagu* (22) 2004: pp. 201-246. Disponível em: [http:// www.scielo.br/pdf/cpa/n22/n22a09.pdf](http://www.scielo.br/pdf/cpa/n22/n22a09.pdf). Acesso dia 10 de outubro de 2010.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aída. “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres indígenas y sus demandas de género” *In Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre. Disponível em: [http://bidi.unam.mx/libroe\\_2007/0989429/15\\_c11.pdf](http://bidi.unam.mx/libroe_2007/0989429/15_c11.pdf). Acesso dia 14 de fevereiro de 2014.
- HEYWOOD, Andrew. “Feminismo” *In* \_\_\_\_\_. *Ideologias políticas[v.2]: do feminismo ao multiculturalismo*. São Paulo: Ática, 2010. pp. 21-43.
- HOOKER, Juliet. Inclusão indígena e exclusão dos afrodescendentes na América Latina. *Tempo Social*. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 18, n. 2. p. 89-111, 2006. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/ts/v18n2/a05v18n2.pdf](http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n2/a05v18n2.pdf). Acesso em: 10 mar. 2013.
- HOOKS, Bell. “Mujeres Negras. Dar forma a la teoria feminista” *In Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. pp. 33-50.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KUNZRU, Hari. “Genealogia do ciborgue” *In* SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Antropologia do Ciborgue - as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 133-139.
- KUPER, Adam. Introducción: guerras de cultura. *In* \_\_\_\_\_. *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona, Buenos Aires, México. Ediciones Paidós Ibérica, 2001. pp. 19-38.
- LANGER, Johnni. “As Amazonas: História e Cultura Material no Brasil Oitocentista.” *In Mneme – Revista Virtual de Humanidades*, n.10, v.5, abr./jun. 2004. pp. 1-12. Disponível em: <http://www.seol.com.br/mneme>. Acesso em: 12 de janeiro de 2014.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *In Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 7, n.1-2, pp. 143-155, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989>. Acesso dia 10 de setembro de 2011.
- \_\_\_\_\_. *De volta ao lago do leite – gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, 2005.
- LEITE, Ilka Boaventura. “Quilombos e Quilombolas. Cidadania ou Folclorização?” *In Horizontes Antropológicos*. Ano 5, N°. 10, mai. 1999: pp. 123-150.

- \_\_\_\_\_. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 16, n.3, p. 965-977, set.-dez. 2008. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/ref/v16n3/15.pdf](http://www.scielo.br/pdf/ref/v16n3/15.pdf). Acesso em: 15 nov. 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Mito e Significado*. Tradução: Antônio Marques Bessa. Virtual Books: 1978. Disponível em: <https://sabotagem.revolt.org>. Acesso dia: 11 de outubro de 2010.
- LORDE, Audre. The master's tools will never dismantler the master's house In \_\_\_\_\_. *Sister Outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. pp. 110-113.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.
- \_\_\_\_\_. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *Tellus*. Campo Grande: Editora da UCDB, ano 7, n. 12, p. 127-146, abr. 2007. Disponível em: [www.neppi.org/projetos/tellus\\_detalhes.php?id=317](http://www.neppi.org/projetos/tellus_detalhes.php?id=317). Acesso em: 17 ago. 2012.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. In *Tabula Rasa*, num. 9, julio-diciembre, 2008, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia. pp. 73-101. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>. Acesso em 10 de outubro de 2013.
- MACHADO, Lia Zanotta. *Feminismo em movimento*. São Paulo. Editora Francis, 2010.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1926). *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil. Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 74, p. 107-123, mar. 2006. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/nec/n74/29642.pdf](http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29642.pdf). Acesso em: 10 mar. 2013.
- MARQUES, Jane Aparecida. MALCHER, Maria Ataíde. (Orgs.). *Cadernos ITERPA volume 3: Territórios quilombolas*. Belém: Instituto de Terras do Pará – ITERPA, 2009.
- MARTINS, Maria Cristina Bohn. “‘Tanto trabalho e perdição.’ A Relação que escreveu Fr. Gaspar de Carvajal, da Ordem de S<sup>to</sup> Domingo, do novo descobrimento do famoso Rio Grande.” In *Anais ANPUH- XXIV Simpósio Nacional de História – São Leopoldo*, 2007. pp. 1-9. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0758.pdf>. Acesso dia: 12 de janeiro de 2014.
- MATOS, Myllena Calazans de. & CORTES, Iáris. “O processo de criação, aprovação e implementação da Lei Maria da Penha.” In CAMPOS, Carmem Heim de. *Lei Maria da*

- Penha comentada em uma perspectiva jurídico-feminista*. Rio de Janeiro. Lumen Juris, 2011. pp. 39-63.
- McCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial. Raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas. Editora Unicamp, 2010.
- MENEZES, Bruno de. Os Esponsais das Içamiabas – Lenda Amazônica, 1952. In \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1993. v.1, p.495.
- MIGUEL, Ana de. “Feminismos.” In AMORÓS, Celia. (Org.). *10 palabras clave sobre Mujer*. Estella (Navarra), Espanha, Editorial Verbo Divino, 1995. pp. 217-255.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Editora Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 2000.
- MINELLA, Luzinete Simões. Temáticas prioritárias no campo de gênero e ciências no Brasil: raça/etnia, uma lacuna? In *Cadernos Pagu* (40), janeiro-junho de 2013: 95-140. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n40/03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2014.
- MOHANTY, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial.” In SUÁREZ, Liliana Navaz. HERNÁNDEZ, Aída. (Orgs.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Ed. Cátedra. Madrid, 2008. pp. 112-161.
- MOORE, Henrietta Moore. “Understanding sex and gender” In INGOLD, Tim. (Ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres, Routledge, 1997. pp. 813-830.
- MORAES, Aparecida Fonseca. RIBEIRO, Letícia. As políticas de combate à violência contra a mulher no Brasil e a “responsabilização” dos “homens autores de violência” In *Sexualidad, salud y sociedad – Revista Latinoamericana*, n.11 –ago. 2012. pp. 37-58. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-64872012000500003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-64872012000500003&script=sci_arttext). Acesso dia 15 de outubro de 2012.
- MUÑOZ CABRERA, Patricia. *Violencias Interseccionales: Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violência contra las Mujeres en Latinoamérica*. Tegucigalpa, Honduras: Central American Woman’s Network (CAWN), 2011.
- OLIVEIRA, Assis da Costa. ‘Direitos e/ou povos e comunidades tradicionais: noções de classificação em disputa.’ In *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 27, p.71-85, jan/jun, 2013. Editora UFPR. pp 71-85. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/made/article/view/28306>. Acesso dia 10 de maio de 2014.
- OLIVEIRA, João Manuel. Os feminismos que habitam espaços hifenizados – a localização da interseccionalidade dos saberes feministas. In *ex æquo*, n.º 22, 2010, pp. 25-39. Disponível

- em: [http:// www.scielo.gpeari.mctes.pt /pdf/aeq/n22/n22a05.pdf](http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/pdf/aeq/n22/n22a05.pdf). Acesso dia 14 de fevereiro de 2014.
- OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. ALEIXO, Mariah Torres. “Convenção 169 da OIT em disputa: consulta prévia, pensamento descolonial e autodeterminação dos povos indígenas.” *In Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia – Diálogos Antropológicos Expandindo Fronteiras*. Disponível em: [http:// media.wix.com/ ugd/ 4a4510\\_8b37338084834a2788b044b3ea632298.pdf](http://media.wix.com/ugd/4a4510_8b37338084834a2788b044b3ea632298.pdf). Acesso em 20 de setembro de 2014.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- ORTNER, Sherry B. “Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?” *In ROSALDO, Michelle Zimbalist. LAMPHERE, Louise. A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1979. pp. 95-120.
- \_\_\_\_\_. “Poder e Projetos: reflexões sobre a agência.” *In GROSSI, Miriam Pillar. ECKERT, Cornelia. FRY, Peter Henry. (Orgs.). Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia 2006*. Blumenau. Editora Nova Letra, 2007. pp. 45-80.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In: \_\_\_\_\_ (Org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 11-39.
- \_\_\_\_\_. “Pluralizando tradiciones etnográficas: sobre un certo malestar en la Antropología.” *In PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). Hacia una Antropología del Indigenismo*. Rio de Janeiro/Lima. Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006. pp. 201-228.
- \_\_\_\_\_; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.
- \_\_\_\_\_. “A fronteira e seus cenários: narrativas e imagens sobre a Amazônia.” *In NORONHA, Nelson Matos. & ATHIAS, Renato. (Orgs.). Ciência e Saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gênero e etnias*. Recife. Editora Universitária da UFPE, 2008. pp.13-32.
- PASINATO, Wânia. Lei Maria da Penha: novas abordagens sobre velhas propostas. Onde avançamos? *In Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 10, n.2, p. 216-232, maio-ago. 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/6484/5603>. Acesso dia 13 de setembro 2011.

- PEDRO, Joana Maria. “Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978).” *In Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, n° 52, p. 249-272, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v26n52/a11v2652.pdf> Acesso em: 28 de junho de 2014.
- \_\_\_\_\_. “O feminismo de ‘segunda onda.’” *In* PINSKY, Carla Bassanezi. & PEDRO, Joana Maria. (Orgs.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo. Editora Contexto, 2012. pp. 239-259.
- PIOVESAN, Flávia. & PIMENTEL, Silvia. “A Lei Maria da Penha na perspectiva da responsabilidade internacional do Brasil.” *In* CAMPOS, Carmem Hein de. *Lei Maria da Penha comentada em uma perspectiva jurídico-feminista*. Rio de Janeiro, Lúmen Juris, 2011.
- PISCITELLI, Adriana. “Recriando a (categoria) mulher?” *In Textos Didáticos*. Campinas: Universidade de Campinas, n.º48, p. 7-42, 2002. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/93407503/Aula-2-PISCITELLI-Adriana-Recriando-a-Categoria-Mulher-Decrypted#scribd>. Acesso dia 10 de outubro de 2010.
- \_\_\_\_\_. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *In Sociedade e Cultura*, v. 11, N.2, jul/dez, 2008. pp. 263-274. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70311249015>. Acesso dia 15 de outubro de 2013.
- PONTE DE SOUZA, Maximiliano Loiola. *Alcoolização e Violência no Alto Rio Negro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, UFAM, 2004.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- PULEO, Alicia H. “Patriarcado.” *In* AMORÓS, Celia. (Org.). *10 palabras clave sobre Mujer*. Estella (Navarra), Espanha. Editorial Verbo Divino, 1995. pp. 21-53.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina *In* LANDER, Edgardo. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 227-278.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. La noción de ‘derecho’ o las paradojas del la modernidade postcolonial: indígenas y mujeres en Bolívia. *In* \_\_\_\_\_. *Violências (re)encubiertas en Bolívia*. La Paz: Piedra Rota, 2010. pp. 199-211.
- RODRIGUES, Cintia Régia. A construção da política indigenista brasileira a partir das ideias de modernidade. *Tellus*. Campo Grande: Editora da UCDB, ano 11, n. 21, p. 203-223, abr.

2007. Disponível em: [www.neppi.org/projetos/tellus\\_detalhes.php?id=317](http://www.neppi.org/projetos/tellus_detalhes.php?id=317). Acesso em: 17 ago. 2012.
- RUBIN, Gayle. “O Tráfico de Mulheres: notas sobre a economia política do sexo”, tradução Júlio Simões do artigo originalmente publicado em REITER, Rayna (Ed.). *Toward an Anthropology of Women*. Nova York, Monthly Review, 1975.
- SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas*, ano 7, vol. 14, p. 95-110, 2003. Disponível em: <http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/internas/volumes-anteriores-14.php>. Acesso em: 20 maio 2010.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. *Africanos e Índios na Amazônia: experiências de precarização da liberdade*. Apresentação de trabalho no 54.º Congresso Internacional de Americanistas, 2011. Disponível em: <http://www.americanistas.es/bar/pdfs/60.pdf>. Acesso em 04 de julho de 2014.
- SANCHEZ G., Gonzalo et. al. *La Memoria Histórica desde la Perspectiva de Género: Conceptos y Herramientas*. Bogotá, Colômbia. CNRR – Grupo de Memória Histórica, 2011. Disponível em: [http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2011/la\\_reconstruccion\\_de\\_la\\_memoria\\_historica\\_desde\\_la\\_perspectiva\\_de\\_genero\\_final.pdf](http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2011/la_reconstruccion_de_la_memoria_historica_desde_la_perspectiva_de_genero_final.pdf). 4 de junho de 2014.
- SANTAMARÍA, Ângela. Desplazamiento forzado indígena por la violencia em Colômbia: uma de las paradojas del multiculturalismo colombiano. In: GARCÉS, Andrée Viana. (Org.). *Repensar la pluralidad. Red iberoamericana de justicia constitucional (Atlas plural)*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2009. p. 225-262.
- SANTOS, Cecília MacDowel dos. “Da Delegacia da Mulher à Lei Maria da Penha: Absorção/tradução de demandas feministas pelo Estado.” In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89, Junho 2010: 153-170. Disponível em: [http://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/gender%20workshopRCCS\\_89\\_Cecilia\\_Santos.pdf](http://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/gender%20workshopRCCS_89_Cecilia_Santos.pdf). Acesso em: 4 de junho de 2014.
- 
- IZUMINO, Wânia Pasinato. “Violência contra as Mulheres e Violência de Gênero: notas sobre Estudos Feministas no Brasil.” In *Revista Estudios Interdisciplinarios de America Latina y El Caribe*. Israel: Universidade de Tel Aviv, vol. 16, n. 1, 2005, p. 147-164. Disponível em: <http://www.nevusp.org/downloads/down083.pdf>. Acesso dia: 06 de novembro de 2011.

- SCHITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. “Por que um dossiê voltado para a antropologia do direito?” *In Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2010, b.53, Nº. 2. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/36431/40413>. Acesso dia 14 de janeiro de 2011.
- SCHMITT, Alessandra; MANZOLITURATTI, Maria Cecília; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*. Ano V, n. 10, p. 1-6, jan.-jun. 2002. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf](http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf). Acesso em: 10 mar. 2013.
- SCHRAIBER, Lilia Blima (Org.). *Violência dói e não é direito. A violência contra a mulher, a saúde e os direitos humanos*. São Paulo. Editora UNESP, 2005.
- SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- \_\_\_\_\_. “La estructura de género y el mandato de violación” *In* \_\_\_\_\_. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003. pp. 21-56.
- \_\_\_\_\_. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial” *In Cadernos CES* [Online], 18, 2012. pp. 106-131. Disponível em: <http://eces.revues.org/1533?lang=en>. Acesso dia 15 de janeiro de 2014.
- SIERRA, María Teresa. “Pluralismo jurídico e interlegalidade. Debates antropológicos em torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento” *In* CHENAUT, Victoria. GÓMEZ, Magdalena. ORTIZ, Héctor. SIERRA, María Teresa. (Coordinadores). *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, 2011. 385-406.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. Criminalização indígena e abandono legal: aspectos da situação penal dos índios no Brasil *In* \_\_\_\_\_.; LIMA, Antônio Carlos de Souza; BAINES, Stephen (Org.). *Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. São Paulo: Annablume, 2009. pp. 209-222.
- \_\_\_\_\_. Relatos de um certo Ocidente: o indigenismo como orientalismo à americana. *Revista Estudos e Pesquisas sobre as Américas*. Brasília, vol. 1, p. 12-28, 2009. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9594/1/ARTIGORelatosCertoOcidente.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2013.



- SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia – trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 2006.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. O Estado e o Direito na transição pós-moderna: para um novo senso comum sobre o Poder e o Direito. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, n. 30, p. 13-43, jun. 1990.
- \_\_\_\_\_. Direitos Humanos: o desafio da interculturalidade. *Revista Direitos Humanos*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, n. 02, p. 10-18, jun. 2009.
- SOUZA E MELLO, Márcia Eliane Alves de. Desvendando outras Franciscas: mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. *Portuguese Studies Review*. V. 13, n. 1, p. 1-16, 2005. Disponível em: [www.pt.scibd.com](http://www.pt.scibd.com). Acesso em: 12 dez. 2011.
- STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? *In Estudos Afro Asiáticos*, nº 20, 1991. pp. 100-119.
- \_\_\_\_\_. “La Mujer es puro cuento: la cultura del género” *In Estudos Feministas*, Florianópolis, 12(2):264, maio-agosto/2004. pp. 77-104. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v12n2/23961.pdf>. Acesso dia 11 de novembro de 2010.
- \_\_\_\_\_. “O enigma das interseções: classe, ‘raça’, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX.” *In Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, janeiro-abril/2006. pp. 15-42. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104026X2006000100003/7601>. Acesso dia 15 de setembro de 2013.
- SUÁREZ, Liliana. AÍDA HERNANDEZ, Rosalva. (Editoras). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Editorial Cátedra; Madrid, España, 2008.
- TEREZO, Cristina Figueiredo. “A efetividade das recomendações da Comissão Interamericana de Direitos Humanos no Brasil.” *In RIPE - Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos: Divisão Jurídica*, Bauru, v. 1, n. 46, p.211-234, jul./dez.2006. Disponível em: [http://www.ite.edu.br/ripe\\_arquivos/ripe46.pdf](http://www.ite.edu.br/ripe_arquivos/ripe46.pdf). Acesso dia 4 de junho de 2014.
- URIONA CRESPO, Pilar. “Mujeres indígenas, órdenes normativas e interlegalidad” *In T’inkazos*, número 28, 2010, pp. 53-63. Disponível em: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v13n28/v13n28a03.pdf>. Acesso dia 4 de junho de 2014.
- VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo*. Tese de Doutorado apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC, Universidade de Brasília. Brasília, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: INESC, 2008.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z. Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos povos indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo (Org.). *Povos indígenas, constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: INESC, 2009. p. 09-62. Disponível também em: <http://www.inesc.org.br/biblioteca/textos/livros/povos-indigenas-constituicoes-e-reformas-politicas-na-america-latina>. Acesso em: 15 nov. 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, 2011. p. 139-159.

WERNECK, Jurema (Org.). *Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil*. Rio de Janeiro: Criola, 2008. Disponível em: <http://www.generoracaetnia.org.br/publicacoes/mulheresnegras.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2013.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 7-72.