



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MUSEU AMAZÔNICO

IRANILDE BARBOSA DOS SANTOS

**VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES INDÍGENAS MACUXI: DE
EXPERIÊNCIAS NARRADAS A SOLUÇÕES COLETIVAS.**

MANAUS-AM

2017

IRANILDE BARBOSA DOS SANTOS

**VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES INDÍGENAS MACUXI: DE
EXPERIÊNCIAS NARRADAS A SOLUÇÕES COLETIVAS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte do requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Ortolan

Coorientadora: Profa. Dra. Fátima Weiss de Jesus

MANAUS-AM

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Santos, Iranilde Barbosa dos
S237v Violência Contra Mulheres Indígenas Macuxi: De Experiências
 Narradas a Soluções Coletivas. / Iranilde Barbosa dos Santos. 2017
 129 f.: il.; 31 cm.

Orientadora: Maria Helena Ortolan
Coorientadora: Fátima Weiss de Jesus
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Etnografia . 2. Violência contra mulheres indígenas. 3. Macuxi.
4. Trajetória de mulheres indígenas.. I. Ortolan, Maria Helena II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES INDÍGENAS MACUXI: DE EXPERIÊNCIAS NARRADAS A SOLUÇÕES COLETIVAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte do requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

DATA DE APROVAÇÃO: 25 de Agosto de 2017

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Helena Ortolan (Presidente)

Profa. Dra Alcida Rita Ramos (Membro Externo)

Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno (Membro Interno)

Profo. Dr: Frantomé Bezerra Pachêco (Suplente)

Profa. Dra. Kátia Cilene do Couto (Suplente)

Dedico este trabalho **in memoriam** a minha inesquecível mãe:
Leonilde Maria Barbosa, mulher indígena Macuxi, mesmo não
concluindo o seu ensino fundamental soube nos demonstrar a
importância da educação para a nossa vida, enquanto filha e mãe.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por ter me concedido saúde e paz espiritual para terminar este trabalho de dissertação.

À Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior- CAPES estou agradecida pela bolsa de estudo durante os dois anos para a minha formação acadêmica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, sou grata por ter possibilitado, por meio de vagas específicas para estudantes indígenas, a minha inserção no campo da Antropologia.

Agradeço em especial à Professora Dra. Maria Helena Ortolan, pela paciência na orientação, pela hospedagem, pelo café. Sem a sua orientação, sua amizade ao longo do processo não teria obtido êxito nessa etapa da minha formação acadêmica.

Agradeço à Professora Dra. Fátima Weiss de Jesus por sua preciosa colaboração acadêmica à dissertação em dois momentos fundamentais: inicialmente, por meio de sua participação na minha Banca Examinadora de Qualificação, mesmo estando grávida, e depois por ter aceitado a coorientação do trabalho. Meu muito obrigado por tamanha dedicação.

Agradeço também à professora Dra. Ana Carla dos Santos Bruno, que desde quando ingressei no curso fez parte da minha formação, compartilhando comigo seus conhecimentos antropológicos, sobretudo suas referências bibliográficas. Minha eterna gratidão por ter aceitado fazer parte tanto da minha Banca Examinadora de Qualificação, como também da Banca de Defesa da Dissertação.

Agradeço às minhas irmãs Irani Barbosa dos Santos e Marinilde Barbosa dos Santos, que diretamente e indiretamente me ajudaram com os cuidados das minhas filhas e filho, enquanto estava ausente em Manaus. Com o término da bolsa, sem apoio financeiro delas, teriam sido inviáveis as minhas idas, vindas e estadias em Manaus, a elas minha eterna gratidão. Sou agradecida também ao meu irmão Sergio Barbosa dos Santos.

Agradeço às minhas filhas Karina dos Santos Maciel e Karolaine Barbosa Maciel, ao meu filho Claudio Roberto Maciel filho, pela compreensão da minha ausência durante dias, meses e anos, quando estavam precisando mais de mim, principalmente quando estiveram doentes.

Sou agradecida à mãe de minha neta, Jarlany Vidal, que ficou cuidando do meu filho Claudio quando estava no hospital internado para fazer a cirurgia no fêmur e depois quando ele retornou para casa e eu fui para Manaus estudar, meu eterno carinho.

À Coordenadora da OMIR, Rosimeris Cavalcante Barbosa. Faço meus agradecimentos por ceder os documentos e relatórios das Assembleias para a minha pesquisa.

Tenho que agradecer também à Coordenadora Regional da OMIR, Marciliana da Silva, que não mediu esforço em me ajudar durante o tempo que passei no Surumu, indicando as mulheres a serem entrevistadas.

Meus agradecimentos são também para as lideranças femininas e masculinas da região Surumu que, na Assembleia de 2014, permitiram que eu fizesse minha pesquisa depois de passar por esta instância política da região.

Agradeço à Coordenação da COIAB que me concedeu hospedagem gratuita em seu escritório para que eu pudesse passar meses em Manaus e concluir o trabalho, meu muito obrigado.

À Coordenação da UMIAB da gestão anterior, Raquel Macedo e Rosimere Teles, agradeço pela confiança e elaboração da carta de apoio à candidatura ao Programa do PPGAS.

Sou muito agradecida às mulheres Macuxi que confiaram na minha pessoa ao narrarem momentos difíceis de suas vidas, ao falarem de violência. Meu muito obrigado.

RESUMO

Esta Dissertação de Mestrado aborda a temática da violência contra as mulheres indígenas a partir de entrevistas realizadas na Região Surumu, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, município de Pacaraima, no estado de Roraima. O objetivo central é compreender como as mulheres Macuxi da região de Surumu concebem as práticas de violência contra mulher, a partir de suas próprias narrativas sobre situações vivenciadas por elas ou por outras mulheres de sua comunidade e de suas trajetórias no contexto das políticas indigenistas e políticas públicas no Brasil. Para lidar e superar as experiências de agressões sofridas pelas mulheres Macuxi no cotidiano, os sistemas jurídicos do Estado Brasileiro e dos povos indígenas têm sido articulados para resolução dos conflitos e o tema da violência incorporado como agenda política do movimento de mulheres indígenas em Roraima.

Palavras-chave: Etnografia; Violência contra mulheres indígenas; Macuxi; Trajetória de mulheres indígenas.

ABSTRACT

This study addresses the theme of violence against indigenous women based on interviews conducted in the Surumu Region, in the Raposa Serra do Sol Indigenous Land, Pacaraima municipality, in the state of Roraima. The central objective is to understand how the Macuxi women from the Surumu region conceive the practices of violence against women based on their own narratives about situations experienced by them or by other women in their community and on their trajectories in the context of indigenist politics and public policies in Brazil. To deal and overcome the aggression experiences suffered by the Macuxi women in their daily life, the legal systems from the Brazilian state and from the indigenous people have been articulated towards conflicts resolution and the theme of violence has been incorporated as political agenda of the indigenous women movement in Roraima.

Keywords: Ethnography; Violence against indigenous women; Macuxi; Trajectory of indigenous women

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ADMIR- Associação das Mulheres Indígenas de Roraima

CIR - Conselho Indígena de Roraima

CIMI- Conselho Indígena Missionário

COIAB- Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CNPI- Comissão (Conselho) Nacional de Política Indigenista

DSEI- Distrito Sanitário Especial Indígena

ECMIA- Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

MPF- Ministério Público Federal

MS- Ministério da Saúde

OPIR- Organização dos Professores Indígenas de Roraima

OMIR- Organização de Mulheres Indígenas de Roraima

ONU- Organização das Nações Unidas

SOF- Sempre Viva Organização Feminista

SEIND- Secretaria de Estado para Povos Indígenas

UMIAB- União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo I: Mulheres Macuxi em Situação de Violência: Experiências e Narrativas.....	26
Capítulo II: Diferentes Sistemas Jurídicos em Ação: Macuxi e Estado Brasileiro em Articulação	68
Capítulo III: Violência Contra as Mulheres Indígenas como Agenda Política do Movimento e da Organização de Mulheres Indígenas de Roraima.....	88
Considerações finais	118
Referências	120
1. Referências Bibliográficas.....	120
2. Referências Documentais	122
Anexos I.....	124
Anexos II	128

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa foi realizada na Região Surumu, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, município de Pacaraima, no estado de Roraima, ao norte do Brasil, a 230 Km de Boa Vista, capital. O acesso é por meio de transporte terrestre pela BR 174, sentido Venezuela. Tem uma população estimada em 3.741 habitantes¹ (confira Tabelas Demográficas no Anexo II), onde predomina a etnia Macuxi e um número muito reduzido de Taurepang e Wapichana.

A pesquisa surgiu de muitas inquietações e buscas. Primeiramente, falar de violência é um tabu para inúmeras mulheres indígenas e não indígenas. A escolha do tema dessa pesquisa partiu da vivência que tive durante minha infância e adolescência, bem como a partir das escolhas de linha de pesquisa e caminhadas em defesa dos direitos da mulher indígena. Sou indígena, do povo Macuxi, da comunidade indígena São Jorge. Apesar de ser indígena, necessitei ir várias vezes à região para conseguir permissão para fazer a pesquisa de campo. Esta foi concedida em agosto de 2014. As Assembleias Regionais são realizadas, geralmente, uma no primeiro bimestre e outra no segundo, mas como a do primeiro foi adiada, tive que esperar mais tempo para poder obter a tal permissão. Ao responder a uma entrevista, Veena Das reflete sobre o trabalho de campo e me apoiou nestas suas ideias para refletir minha prática etnográfica:

Quando estamos engajados no trabalho de campo, estamos engajados em tempo real com pessoas reais. Muitos pensamentos estão acontecendo naquele local e naquele momento. [...] Em nossas trocas no processo do trabalho de campo ou nas discussões dos grupos focais, vejo que o próprio ato de se apresentar como antropólogo cria ondulações inteiras na conversa. Por que eu não deveria considerar isso como conhecimento, e não apenas artigos e livros que depois posso escrever retrospectivamente? Quero pensar uma forma na qual eu possa expressar esse sentido de “estar com” e ver que relação isso traz às memórias que surgem quando escrevo muitos anos depois. Então, talvez a etnografia possa ser atribuída a capacidade de resposta a chamados simultâneos do presente e do passado. (VEENA DAS, 2012, p. 353).

Quando terminaram as aulas do PPGAS em Manaus, voltei para Boa Vista. Em janeiro de 2014, fiz meu estágio docência no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena/ Universidade Federal de Roraima, na disciplina: *Povos Indígenas em Roraima* (CS04/com 72horas/aula). Logo comecei a fazer contatos com a Coordenadora Estadual

¹ Optei por apresentar dado populacional coletado pelo DSEI Leste de Roraima (2017), por sua equipe ter acesso direto às comunidades e conseguir coletar informações mais atualizadas e detalhadas, sobretudo nos intervalos dos períodos de pesquisa do Censo oficial.

da OMIR para pedir permissão para fazer a pesquisa e ter sua colaboração para obter os documentos da organização. Ao mesmo tempo, procurei ter o contato do tuxaua da comunidade Barro para também poder pedir autorização para a pesquisa. Quando eu consegui falar com ele, disse que eu tinha que ir até lá na Assembleia e pedir autorização das lideranças mulheres e homens. Repassou-me a data de junho para acontecer a Assembleia, no entanto, acabou sendo adiada para os dias 14 e 15 de agosto 2014. Chegando na comunidade Barro, pedi espaço para a Coordenação Regional para eu explicar aos participantes da Assembleia o motivo de estar presente e o tema da minha pesquisa, por meio da “Carta de apresentação do Pesquisador”. Eles (as), por sua vez, deixaram-me em suspense e deram a resposta somente no último dia da Assembleia, quando estes fazem a leitura dos documentos, seguida de aprovação. No meu caso, mesmo eu sendo Macuxi da região e conhecida por fazer trabalhos lá, tive que passar por todo esse procedimento que costuma ser aplicado para todos, indígenas e não indígenas, que pretendem fazer pesquisa dentro de terra indígena.

Depois de cumprir esta etapa na Assembleia, fui para a região em setembro, saindo de Boa Vista onde fiquei aguardando o momento da viagem. Na comunidade São Jorge, fiquei na casa da minha irmã e de lá, com apoio de seu transporte, passei a me deslocar para a comunidade Barro, que fica a sete quilômetros, para fazer as entrevistas e participar de reuniões. A Coordenadora Regional da região Surumu me auxiliou com a indicação dos nomes das mulheres indígenas para as entrevistas. Depois fui pessoalmente falar com elas, perguntar se aceitavam fazer a entrevista, marcava com elas o dia e a hora, sempre procurando e respeitando o tempo que elas tinham disponível, justamente para não atrapalhar os seus afazeres.

Defini como objetivo central de minha pesquisa buscar compreender como as mulheres Macuxi da região de Surumu concebem as práticas de violência contra mulher, a partir de suas próprias narrativas sobre situações vivenciadas por elas ou por outras mulheres de sua comunidade, assim como também de suas trajetórias, no contexto das políticas indigenistas e políticas públicas no Brasil. Por meio destas narrativas, etnografei situações de violência que afetam mulheres indígenas da região Surumu com a intenção de caracterizá-las, descrevi como os sistemas jurídicos do Estado Brasileiro e dos povos indígenas têm sido articulados para resolução de conflitos de violência contra as mulheres indígenas e identifiquei como o tema da violência foi incorporado como agenda política do movimento de mulheres indígenas em Roraima.

Abordando as trajetórias de vida das mulheres indígenas Macuxi, demonstrei como elas percebem as violências cometidas contra elas, como fazem para punir seu agressor e o que tem sido feito para que essas mulheres saiam destas situações frequentes de violência. Procurei, através das entrevistas, identificar quais são os meios que as mulheres Macuxi encontraram para lidar e superar as experiências de agressões sofridas no seu cotidiano. Para não causar maiores constrangimentos às entrevistadas e respeitar a confiança que depositaram em mim ao narrarem suas experiências, utilizarei aqui nomes fictícios ocultando suas identidades nesta dissertação.

Deparei-me com a situação de que, ainda que existam alguns estudos e documentações contemporâneas acerca do cotidiano das mulheres indígenas no Brasil, e em especial sobre as mulheres Macuxi, estes estudos se apresentam de modo ainda fragmentado e/ou estereotipado. Marilyn Strathern, em *O Gênero da Dádiva* (2006), argumenta que as relações de gênero têm sido uma vítima particular de pressupostos não examinados por antropólogos ocidentais. Na perspectiva de Strathern, as contribuições epistemológicas e antropológicas à abordagem de relações de gênero são responsáveis por reproduzirem as desigualdades de gênero, posto que a vida de mulheres em muitas sociedades não foi analisada com o mesmo destaque e detalhe que a dos homens, desvalorizando seu papel de apoio nas sociedades, bem como suas práticas e interpretações. Assim, evidenciam situações de dominação de gênero, em que quase sempre homens destacam-se como os representantes mais significativos da cultura.²

A análise sob o olhar das relações de gênero questiona a violência como algo natural e a considera como resultado da história. Embora a violência física contra mulheres seja mais evidente e a que socialmente se considera a mais perigosa, a agressão psicológica é sentida por muitas mulheres como a mais dolorosa, danosa e demolidora. Alguns estudos realizados sobre masculinidades (GROSSI, 1995),³

² Na defesa da Dissertação, foi-me sugerido dialogar com outras autoras para ampliar meu horizonte antropológico quanto à problematização das relações de gênero. Entre as autoras sugeridas estão Lia Zanotta Machado e Lila Abu-Lughod. Como exemplo de seus trabalhos, cito: MACHADO (1998; 2000) e ABU-LUGHOD (2012).

³ Confira em Mirian Grossi (e nos outros autores citados por ela, como Eric Wolf e Ruthe Benedict, Claudia Fonseca) como a masculinidade mediterrânea e a brasileira são construídas por valores e ética em que a honra deve ser garantida, o que implicaria estar disposto ao conflito para assegurá-la. No caso cultural brasileiro, “um homem honrado é aquele que tem uma mulher de respeito” (GROSSI, 1995, PG: 12). Baseado na tradição coronelismo, o modelo de homem honrado inclui “lavar a alma com sangue”.

sugerem que a violência é muitas vezes considerada como uma manifestação tipicamente masculina, uma espécie de instrumento para a resolução de conflitos. Apontam que papéis ensinados desde a infância fazem com que meninos e meninas aprendam a lidar com a emoção de maneira diversa (Ibidem, P 23-24)⁴. Os meninos são ensinados a reprimir as manifestações de algumas formas de emoção, como amor, afeto e amizade e estimulados a exprimir outras, como raiva, agressividade e ciúmes.

Segundo Relatório da Organização das Nações Unidas-ONU, *The World's Women 2010. Trends and Statistics*, divulgado em 2010, há dados alarmantes sobre violência contra mulheres indígenas: uma em cada três indígenas é estuprada durante a vida. Isso deixa claro que as mulheres indígenas são mais vulneráveis à violência do que as demais (ONU, 2010). A publicação anual do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Relatório *Violência contra os Povos Indígenas do Brasil* (dados de 2010 a 2014) é outra referência importante para conhecer os atos de violências que foram cometidos contra as mulheres indígenas de todo o Brasil.

E é nesse universo delicado, movediço, que minha pesquisa entre as mulheres Macuxi se constituiu. Nas áreas indígenas, através de diversas articulações, mais mulheres estão integrando-se na luta por direitos específicos em relação à violência. Pela minha participação no movimento de mulheres, por meio da qual acompanho suas narrativas sobre violência, sinto que as indígenas vêm buscando, constantemente, a igualdade de gênero no Brasil.

O fundamento desta pesquisa está diretamente associado à minha vivência cotidiana como uma mulher Macuxi que tem a necessidade de compreender as diversas violências sofridas pelas indígenas. Ou seja, minha escolha pelo tema de gênero, precisamente sobre violência contra mulher indígena, faz parte de minha trajetória de vida. No Capítulo I, abordarei com mais detalhes como vivenciei a violência contra mulher na minha vida familiar junto aos meus pais e também depois quando fui obrigada a viver longe de minha mãe para continuar os estudos e poder trabalhar.

Meu envolvimento com o tema da violência contra mulheres foi sendo definido a partir de minhas atuações em eventos de gênero entre as mulheres indígenas. Como, por exemplo, quando prestei serviço à *Sempre Viva Organização Feminista-SOF*, por

⁴ No mesmo artigo citado por mim anteriormente, Miriam Grossi aborda a relação entre violência doméstica e o modelo amor romântico, ressaltando que o homem “não conseguindo expressar seu conflito, a sua raiva, expressa numa linguagem que é a linguagem da força, do bater na mulher” (Grossi, 1995, p: 26)

meio do Convênio N° 700427/2008 firmado com Ministério do Desenvolvimento Agrário- MDA, com objetivo de capacitar, monitorar e articular políticas públicas do MDA para as mulheres nos *Territórios da Cidadania*.⁵

Os trabalhos foram realizados através de oficinas e seminários específicos para cada temática, como também por meio de visitas de campo. Esta atuação foi no *Território da Cidadania da Raposa Serra do Sol e São Marcos* e no *Território Sul do Estado de Roraima*.⁶ Foi realizada uma Oficina de formação política com a participação das mulheres indígenas, nos dias treze e quatorze de maio de 2010, no território da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no Ginásio Municipal de Esportes, no município de Normandia. Na mesa de abertura estiveram presentes: o Prefeito de Normandia, Orlando Justino; a Delegada Célia Regina, da Delegacia Federal de Desenvolvimento Agrário (DFDA); o Vice Coordenador territorial, Edson, que fazia parte do Núcleo Técnico; o funcionário da Embrapa, Ozélio, que também fazia parte do Núcleo Técnico; a antropóloga da Embrapa, Lesli; o servidor da FUNAI/RR, Leovonio; o Secretário do município de Normandia; mulheres indígenas e mulheres rurais. A Oficina tinha como objetivo ampliar a participação das mulheres rurais nas instâncias territoriais e o seu acesso às políticas territoriais. As regiões participantes foram: Serras, Raposa, Baixo Cotingo, Surumu. Participaram também as mulheres da sede do município de Normandia. A pauta da reunião incluiu a apresentação de: Conselho de Desenvolvimento Territorial (CODETER), Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), Núcleo Dirigente do CODETER, Núcleo Técnico. A metodologia incluiu trabalho em Grupo para abordar a seguinte questão: Como as mulheres indígenas podem ampliar sua participação nas instâncias de decisão do Território da Cidadania?

⁵ É relevante destacar aqui a importância conceitual de *Território da Cidadania* como referência da gestão pública brasileira para formulação e execução de políticas públicas incluindo terras indígenas. Neste momento, não será possível apresentar uma maior reflexão sobre o tema, mas indico aqui a necessidade de ser feita uma análise antropológica mais aprofundada, recorrendo, por exemplo, a noção de “o processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1999: 19-26).

⁶ O Território da Cidadania Terra Indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos - RR abrange uma área de 23.162,50 Km² e é composto por três municípios: Normandia, Pacaraima e Uiramutã. A população total do território é de 27.521 habitantes, dos quais 19.611 vivem na área rural, o que corresponde a 71,26% do total. Possui 302 agricultores familiares, famílias assentadas e 2 terras indígenas. Seu IDH médio é 0,63. O Território da Cidadania Sul de Roraima abrange cinco municípios, onde vivem 58.499 de pessoas, das quais 28.864 no meio rural.

No final da Oficina, houve apresentação do que foi discutido nos Grupos, seguida de debates e de avaliação.

Cada vez mais interessada em compreender as situações das mulheres indígenas, senti necessidade de maior capacitação para minha atuação e reflexão. Em 2011, eu me escrevi no Programa de Bolsas da Fundação Ford para o Mestrado e fui selecionada na primeira fase; no entanto, na segunda fase, que era entrevista, não consegui avançar. Mais uma vez meu sonho estava sendo adiado, fiquei muito triste porque via uma porta abrindo e logo uma janela se fechando, era o último ano que Fundação Ford estava selecionando candidatos. Contudo não desisti de meu sonho, soube da inscrição do Curso de Extensão de Aperfeiçoamento de Indígenas para o Ingresso na Pós-Graduação, no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, e consegui ser selecionada. De trinta de abril a cinco de maio de 2012, fiz o Curso de Extensão com a intenção de poder cursar futuramente o Mestrado. Ter frequentado o curso foi importante, pois, além do aprendizado, obtive a informação de que a Universidade Federal do Amazonas-UFAM oferecia cinco vagas para estudantes indígenas no Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social-PPGAS. Os professores que ministraram o Curso de Extensão nos orientaram a ficarmos atentos ao edital do Mestrado. Fiquei muito interessada.

Com a minha atuação nos movimentos indígenas diversos e na organização de mulheres, ganhei credibilidade que me proporcionou ser indicada para participar de alguns eventos nacionais e internacionais. Por exemplo, participei no 12º Fórum Permanente para as Questões Indígenas da ONU, realizado em Nova York, em maio de 2013, no qual discutiram as pautas relacionadas aos direitos das mulheres indígenas e à violência que ocorre com as mulheres. Com estas experiências, o pensamento sobre tema para a pesquisa do Mestrado fluiu rapidamente, pois com toda a trajetória de vida que tive a escolha ficava óbvia: dar ênfase à questão de gênero dentro da área indígena, mais precisamente à violência contra mulheres indígenas.

O ano de 2012 foi difícil, devido a minha mãe, que sempre foi uma mulher forte e trabalhadora, ter iniciado o ano sentindo dores no corpo, que cada vez mais se agravava. Fomos obrigados a mudar a minha mãe da comunidade indígena para Boa Vista, com a intenção de cuidar de sua saúde, ficando na casa de minha irmã Irani. Eu, que já morava em Boa Vista, fiquei ajudando nos cuidados diários. Levamos minha mãe a vários médicos, cada um dando um diagnóstico. Um deles disse ser reumatismo, mas não era. Na casa da minha irmã, eu fazia os trabalhos de marcar consultas e exames,

fazer as compras no supermercado. Os cuidados com minha mãe tornaram-se cada dia maiores, por isso mudei de minha casa para casa de minha irmã, a fim de poder prestar os cuidados com nossa mãe de levá-la ao médico e ao pronto socorro, além de fazer os exames. Minha mãe já não se alimentava bem, caminhava com muita dificuldade e cada dia ficava mais fraca, perdia peso e, depois de passar em mãos de seis médicos, o último diagnóstico foi de uma doença rara, câncer cruel, mieloma múltiplo. O diagnóstico trouxe muita angústia, medo de perdê-la e levou a união da família ao redor de nossa mãe.

Enquanto isso, sempre que podia acessava a internet para ver algumas mensagens e, ao mesmo tempo, saber do edital do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na UFAM. Quando o edital foi divulgado, o professor do Curso de Extensão me enviou um email, pois sabia da nossa aflição por causa da doença da minha mãe. No primeiro momento, eu fiquei querendo me inscrever, mas tinha dúvidas pelo fato da minha mãe estar doente. Chamei minha irmã Irani, conversei com ela dizendo que queria me inscrever e concorrer a uma vaga. Com sinal positivo de sua parte, comecei a correr contra o tempo para mandar tudo o que era necessário e quase não consegui cumprir os prazos. Deixei para pagar o boleto bancário no último dia devido às muitas dúvidas. Pedi para a namorada de meu filho pagar para mim enquanto eu ficava no pronto socorro com meu filho, que havia sofrido acidente de trânsito. Ele tinha fraturado o fêmur em três partes e estava esperando para realizar a cirurgia. Foram dias dolorosos e longos no Hospital Geral de Roraima, revezando uns dias com minha mãe e outros com meu filho. No entanto, ela não conseguiu pagar na Agência de Correios e Telégrafos, porque o pagamento era feito apenas no Banco do Brasil e estava fechado. Desconsolada, vendo a janela fechar mais uma vez, eu tentei ir à Agência do Correio para enviar os documentos, mas faltava o comprovante do boleto de pagamento. Foi então que lembrei que minha prima trabalhava no Banco Brasil, tentei falar com ela por telefone, mas ela não atendeu. Fui à Agência Bancária que ela trabalhava e pedi ao guarda de segurança do Banco que a chamasse com urgência. Ela veio e fez o pagamento para mim. Voltei com mais urgência para Agência dos Correios porque estava para fechar, mas consegui chegar a tempo. Aliviada por enviar todos os documentos por Sedex, fiquei na expectativa do resultado, sem ter muita esperança de ser selecionada.

Para minha alegria, meu nome estava na lista dos classificados para a etapa seguinte, que seria a entrevista. Eu nem estava acreditando e fiquei com medo de não conseguir novamente passar na entrevista. Ao mesmo tempo, fiquei muito triste por ter que me ausentar e deixar minha mãe, caso fosse aprovada para o Mestrado. Minha entrevista foi feita por Skype, de um quarto de hotel, por estar no *Seminário da Segunda Sessão do Conselho Colegiado da Rede Continental de Mulheres Indígenas das Américas-ECMIA e no Seminário Internacional Socialização, Validação dos Avanços das Políticas sobre Violência e Mulheres Indígenas, Atividades pelo dia da Não Violência Contra a Mulher*, realizado na cidade de Lima-Peru, nos dias vinte a vinte três de novembro, para qual fui indicada a participar pela União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira - UMIAB. Estava nervosa para a entrevista, porque tive problemas para fazer funcionar o computador. Havia me preparado para fazer a entrevista na viagem, levando comigo o computador do meu irmão. Para minha inquietação, quando cheguei ao hotel em Lima, o computador não funcionou com a internet, minha conta do Facebook e meu e-mail ficaram bloqueados por setenta e duas horas. Finalmente, consegui desbloquear usando o Netbook de uma das participantes indígenas do Seminário e tive acesso ao meu e-mail, no qual havia uma mensagem do PPGAS pedindo meu projeto de candidatura, porque o meu envelope com os documentos que enviei por Sedex não havia chegado à Secretaria do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social-PPGAS. Encaminhei novamente o projeto. Passei um sufoco, com medo de não conseguir passar na entrevista, porque já tinha ficado de fora no ano de 2011. Quando soube do resultado final, fui com coração apertado dizer para minha mãe que tinha feito uma prova, tinha passado e que precisaria morar em Manaus. Ela sempre tinha me apoiado em meus estudos, neste momento ficou calada, mas podia sentir sua aflição por eu ter que deixá-la naquele estado e tendo que deixar meu filho e minhas filhas também.

Em dezembro do mesmo ano, minha filha menor caiu do pé de mangueira, quebrando sua perna direita. Neste dia, eu havia acabado de chegar de uma viagem de Brasília, onde fui participar de uma Oficina de Mulheres Indígenas realizada pelos órgãos da Fundação Nacional do Índio- FUNAI e Secretaria de Políticas para Mulheres-SPM. Ainda não tinha entrado em casa, quando aconteceu o acidente e tive que passar direto para o Pronto Socorro Infantil. No dia seguinte, depois da minha filha ser medicada, sua perna engessada, retornamos para casa. Momento difícil, ficando os dois

filhos na cadeira de rodas e a minha mãe cada dia más frágil, mas ainda tínhamos esperança que tudo ficaria bem, passando o mês dezembro e janeiro.

Em fevereiro de 2013, minha mãe foi internada, falecendo na madrugada do dia vinte e sete. Nesta noite eu estava em sua companhia no Hospital Geral de Roraima, para meu desespero faleceu a noite, enquanto dormíamos, segurando minha mão. Quanta acordei não senti mais sua respiração. Tristeza, ela que foi mãe e pai durante anos não estaria mais conosco na terra, mas em meu coração. Ela que sempre me incentivou depois que já estava casada, com três filhos, voltar ao estudo fazendo uma faculdade, como ela dizia "ter uma profissão" e "ser alguém na vida", não estaria mais ali conosco. Logo tive que deixar minha filha de dez anos na comunidade indígena São Jorge com minha irmã, com a perna quebrada e andando na cadeira rodas, precisando de ajuda. Outros filhos ficaram em Boa Vista com seu pai. Viajei para Manaus depois da missa de sétimo dia de falecimento da minha mãe, que foi realizada na comunidade onde foi sepultada. Muito triste, abalada por tudo mas determinada em continuar o estudo para no futuro estar melhor qualificada e poder contribuir melhor nos movimentos e nas organizações indígenas.

Em Manaus, os dias não foram tão fáceis: solidão, tristeza, saudade da família, tudo fez parte de minha vida. Uma nova experiência de vida em Manaus, nunca tinha saído para morar em outro estado, ou melhor, nunca tinha passado tanto tempo longe de casa, das minhas duas filhas e filho. Nesta nova fase de mestrando, tive a convivência com duas indígenas, companheiras de quarto: A Claudiane, com Mestrado concluído e trabalhando na Secretaria de Estado para Povos Indígenas - SEIND, e a Jucilene, que estava se preparando para o exame de defesa do Mestrado pelo PPGAS/UFAM. Com elas tive maior contato diário por um semestre, compartilhando nossas experiências no cotidiano de nossas vidas. Durante o curso do Mestrado, apesar de ter feito amizade com mestrandos indígenas e não indígenas, senti falta de algo a mais, talvez pelo fato da minha vivência no movimento de mulheres, participando de eventos como representante da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Indígena Brasileira-COIAB e da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira-UMIAB. No primeiro dia de aula, me senti como uma menina que a irmã mais velha deixa na porta da escola, pois foi assim que minha amiga de quarto fez, ao me deixar no prédio do PPGAS e indicar os ônibus com o qual deveria retornar ao nosso apartamento. Que alívio senti, pois quando temos informações dos lugares por onde devemos nos deslocar é bem melhor,

fiquei mais tranquila. Imagine uma indígena, estudante ou não, que por não conhecer a cidade tem a tendência de pegar ônibus errado, histórias deste tipo temos como exemplo contadas por outros indígenas.

Quanto às disciplinas que fiz, elas foram ótimas, os professores maravilhosos, somente a metodologia das aulas que eram cansativas: leitura e explicação, as imensas bibliografias que cada disciplina oferecia, embora todas importantes para nosso conhecimento. Esforcei-me bastante para entender os textos. No início da aula do semestre, às vezes, não entendia os textos por minha cabeça estar sempre pensando em meus filhos, nos problemas que eles tinham, no acidente de carro com meu irmão chegando a ter vítima fatal. Tudo me levou várias vezes, a viajar nos finais de semana para Boa Vista. Quando solitária no quarto em Manaus, me perguntava, com olhos cheios de lágrimas, se era aquilo mesmo que eu queria. Em alguns momentos pensei em desistir, voltar para casa, mas logo encontrava força para superar os problemas e continuar.

No PPGAS, senti falta das conversas dos acadêmicos com os professores sobre as disciplinas, momento de maior interação, como acontecia no Insikiran. Sentia um vazio completo. Minha participação nas exposições de filmes com debates nas chamadas *Sextas etnográficas* foram importantes, tanto para o aprendizado como também para interagir melhor com os demais mestrandos e professores do PPGAS, mesmo apenas com a presença de um dois ou três. Lembrei-me do Curso de Extensão de Aperfeiçoamento de Indígenas para o Ingresso na Pós-Graduação, que fiz em 2012 no Insikiran, quando uns dos professores em nossos momentos de explicação sobre o edital para os cursos de Pós Graduação, disse que, enquanto mestrandos indígenas, encontraríamos dificuldades, pessoas que só pensam em si, mas nós jamais deveríamos desistir. No entanto, eu reconheço que tive minhas falhas como mestrandas do PPGAS, por não conseguir me dedicar somente ao estudo, como ocorria com uns e outros alunos, porque fiz algumas viagens representando a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira-UMIAB, da qual faço parte da coordenação como Tesoureira. Por não ter de nenhum projeto aprovado pela organização, não tive demanda nesta área, por isso hoje sinto que poderia ter aproveitado o tempo melhor para me dedicar apenas ao estudo, ler mais autores de Antropologia, mas também acredito que de tudo que participei foi aprendizado para minha vida acadêmica.

Voltando a falar sobre o tema de minha pesquisa, devo ressaltar que as mulheres indígenas de Roraima e do Brasil vêm se organizando desde a década 1970 e 1980 para ter seus direitos respeitados, tanto dentro das comunidades indígenas, como em relação à sociedade nacional. Foi a partir desta participação em movimentos que ganharam direitos políticos dentro das comunidades, passando a ser eleitas tuxauas, cargo antes ocupados apenas pelos homens. Atualmente, as mulheres indígenas, além de tuxauas, são também professoras, agente indígena de saúde, conselheiras municipais, estaduais e nacionais como do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. Este reconhecimento deu força para as indígenas fortalecerem o movimento de mulheres e, assim, criarem as organizações de mulheres indígenas e introduzir suas pautas específicas nas lutas dos povos indígenas.

A Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR, criada em 1999, veio concretizar uma antiga luta das mulheres que, ao atuar junto dos homens pelos direitos indígenas ao território, educação, saúde, foram fortalecendo sua participação política a partir da união e da denúncia de situações de opressão e injustiça que sofriam. Com a ocupação, povoamento e exploração da Amazônia, a realidade violenta vivida pelas mulheres indígenas tem sido marcada historicamente por diversas ações de agressão que ameaçam sua integridade moral, física e cultural. Em seu livro *Mulheres da Floresta Amazônica: entre o trabalho e a cultura* (2001), um dos importantes trabalhos antropológicos sobre mulheres da região, antropóloga Ligia Simonian, ao chamar atenção para a forma como as mulheres indígenas tem sido representadas na história e cultura roraimenses, apresenta dados históricos sobre situações de violência vividas pelas indígenas como, por exemplo, raptos de mulheres que seriam vendidas como escravas, casos de estupros e outros atos violentos cometidos por fazendeiros e seus jagunços contra as indígenas (2001,157-164) .

Neste mesmo livro, em que relata os contextos das mulheres e relações de gênero nas aldeias Macuxis, Ligia Simonian identificou cinco tendências no processo organizativo das indígenas, na década 90: 1-atuação de indígenas ligada à Igreja Católica na Secretaria das Mulheres do Conselho Indígena de Roraima (CIR), as quais se identificavam como Movimento *Maria de Guadalupe*⁷; 2-atuação de indígenas da

⁷ O movimento é assim nomeado tendo como referência à Santa Católica Maria de Guadalupe, que passou a simbolizar a luta das mulheres indígenas de Roraima por direitos, por meio de uma bandeira com estampa da Santa e também por meio de cantos de adoração realizados como atividades rituais nos eventos do movimento de mulheres. Isto demonstra claramente como a organização das mulheres, assim

Associação das Mulheres Indígenas de Roraima - ADMIR, ligadas às outras associações e organizações indígenas, que não o CIR, e às forças políticas conservadoras de não indígenas; 3- mulheres com "participação política de cunho totalmente individual" (2001,163); 4-mulheres indígenas alheias ao processo de organização política, que vivem em comunidades sem contato frequente com os não indígenas e participam de religiões cristãs pentecostais, ou então vivem em cidades; 5- atuação de mulheres na OMIR, que reuniu tanto as participantes do Movimento *Maria Gaudalupe* quanto as da ADMIR, além de outras até então distanciadas do processo organizativo (2001, p.163-164).

As principais reivindicações e preocupações das mulheres indígenas de Roraima estão expressas no Estatuto Social da OMIR, de 1999:

- I – Defender os direitos iguais para as mulheres indígenas;*
- II – Lutar contra a humilhação, a discriminação, a opressão e a violência cometida contra as mulheres indígenas;*
- III – Defender ações positivas para a educação e formação das mulheres e do povo indígena;*
- IV – Promover atividades para o desenvolvimento artístico e cultural das mulheres indígenas, tal como artesanato, tecelagem, cerâmica, corte-costura e outras;*
- V – Participar ativamente das atividades organizadas nas comunidades que estejam de acordo com os seus objetivos;*
- VI – Atuar na área de saúde e demais setores que venham proporcionar o bem-estar da mulher indígena e de suas comunidades;*
- VII – Promover cursos, seminários e palestras para capacitá-las no campo da administração, elaboração e gerenciamento de projetos, no campo da política e no campo específico da condição feminina;*
- VIII – Desenvolver ações com vista a proteção, conservação e preservação das áreas naturais, utilizando racionalmente os recursos e recuperando as áreas degradadas;*
- IX – Manter intercâmbio e parceria com outras organizações indígenas e não indígenas em nível estadual, regional, nacional e internacional;*
- X – Articular e fortalecer as organizações indígenas afins nas comunidades e nas regiões;*
- XI – Representar e defender judicial e extrajudicialmente os interesses das mulheres indígenas, bem como o meio ambiente, a índia e o índio como consumidores e o patrimônio artístico, estético, histórico paisagístico e cultural.*

Vemos que a OMIR tem um leque de objetivos envolvendo desde questões amplas de direitos das comunidades indígenas em seus territórios até preocupações específicas referentes às violências sofridas dentro das comunidades por ações de seus

como também do movimento indígena de Roraima como um todo, contou inicialmente com apoio da Igreja Católica para sua articulação.

próprios maridos e demais familiares. Estas situações de violência, associadas ao excesso de bebidas alcoólicas, têm sido um fator de mobilização dos indígenas da região, levando a amplos debates sobre o tema em diversos eventos e ao fortalecimento do movimento indígena como um todo. Estes debates permitiram as mulheres da OMIR discutirem as diversas situações de violência por elas sofridas e pensarem em formas de penalidade que os infratores poderiam ter em situações específicas. Na cartilha *Um Futuro Sem Violência*, publicada pela OMIR em 2005, as mulheres sugerem que as penas para crimes cometidos, tanto dentro como fora das comunidades indígenas, sejam definidas de acordo com o sistema jurídico pertencente aos povos indígenas. Pelo seu entendimento, expor os infratores e agressores indígenas à cadeia pública de Boa Vista somente aumentaria as situações de risco de continuar os atos violentos, pois estes indígenas, ao saírem da cadeia, poderiam voltar a cometer violência, até mesmo por vingança. Portanto, as penalidades deveriam ser cumpridas no contexto das próprias comunidades para garantir maior controle social sobre infratores e agressores.

É neste contexto político da organização das mulheres indígenas, que a relevância da pesquisa que estou propondo deve ser compreendida, por abordar questões importantes para o movimento indígena de Roraima, de interesse geral e também específico às mulheres, no que diz respeito à sua agenda política e à proposta de ter um sistema jurídico próprio da comunidade. A pesquisa também se justifica pela relevância de situar a mulher indígena como categoria etnográfica, ou seja, por ressaltar no trabalho etnográfico a compreensão feminina Macuxi de seu povo e de suas relações interétnicas com os não indígenas, incluindo as esferas públicas do governo brasileiro. Assumir etnograficamente as Macuxi como “mulher indígena” impôs a mim, inclusive, a necessidade de prosseguir, posteriormente, com minhas pesquisas e leituras bibliográficas sobre o tema para aprofundar a reflexão analítica do ser “mulher” no universo mais amplo indígena.⁸ A importância de compreender as relações de gênero

⁸ Fui instigada pela Professora Doutora Alcida Rita Ramos, que participou da Banca Examinadora da Dissertação, apresentar aqui uma maior reflexão sobre a categoria etnográfica “mulher indígena”, comparando as diferentes ações das indígenas na região, como por exemplo, das mulheres Macuxi e das Yanomami, assim como também a atuação da OMIR na potencialização do protagonismo feminino indígena. Sinto dizer que não houve tempo viável para fazer tal reflexão comparativa devido à necessidade de entrega imediata da versão definitiva da Dissertação à universidade, no entanto, me comprometo a fazê-la no possível prosseguimento desta pesquisa.

presente na organização política das mulheres Macuxi me fez considerar também as falas dos homens sobre a situação de violência vivida por essas mulheres.

Ao indicar autores que retrataram historicamente as relações de violências sofridas por mulheres indígenas de Roraima, Simonian (2001) aponta para a relevância histórica de se falar também sobre o protagonismo destas indígenas na vida de suas comunidades (como, por exemplo, sua atuação em relações de comércio, de produção e de trocas entre os próprios indígenas e também com não indígenas). Ou seja, Simonian ressalta que a visibilidade das mulheres indígenas na história e cultura roraimenses tem sido muito mais associada aos atos de violência cometidos contra elas do que à sua importância como agente social, econômica e política na vida das sociedades indígenas e nas relações interétnicas.

Neste sentido, pretendo abordar em minha pesquisa a violência cometida contra as mulheres Macuxi não de forma simplesmente a vitimá-las, mas, sobretudo, como fator de mobilização política que resultou na organização do movimento de mulheres indígenas em Roraima. É importante para as mulheres indígenas serem abordadas antropologicamente pelo seu protagonismo para escapar de visões estereotipadas do tipo que as subestimam ou às vitimam, sem o reconhecimento devido de seu poder de ação e transformação. Reconhecimento este que podemos encontrar em muitos mitos amazônicos, nos quais a presença da mulher é marcada por seu papel de protagonista no espaço de poder e criação e transformação do universo (Ortolan Matos, 2012). Neste aspecto, a figura feminina é narrada mitologicamente como especial e mágica, essência dos povos.

Para tanto, estruturei minha Dissertação em três capítulos. 1º- *Mulheres Macuxi em Situação de Violência: Experiência e Narrativas*; 2º- *Diferentes Sistemas Jurídicos em Ação: Macuxi e Estado Brasileiro em Articulação* e 3º- *Violência Contra as Mulheres indígenas como Agenda Política do Movimento e da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima*

No primeiro, apresentei experiências de violência contra as mulheres indígenas por meio das narrativas que foram feitas em minhas entrevistas, buscando descrevê-las de uma maneira sistematizada. No segundo, apresentei casos vivenciados por minhas entrevistadas em que demonstram recorrer tanto ao sistema jurídico estatal como também ao indígena. No terceiro, abordei como o tema violência contra mulheres indígenas tornou-se parte da agenda política do movimento indígena de Roraima

(movimento indígena mais amplo e o movimento indígena específico das mulheres) e de sua organização (Organização de Mulheres Indígenas de Roraima-OMIR).

Capítulo I: Mulheres Macuxi em Situação de Violência: Experiências e Narrativas

Na história indígena do Brasil, são frequentes e diversos os relatos de violência cometidos contra mulheres dos povos indígenas. Desde o período colonial, as mulheres indígenas são vítimas diretas do processo de exploração territorial, com seus corpos agredidos fisicamente, abusados sexualmente e desmoralizados culturalmente⁹. As mulheres indígenas de Roraima possuem esta mesma condição histórica de vulnerabilidade, por terem sido relegadas à posição social de subordinação aos agentes do processo de domínio territorial da região. Koch-Grünberg (1917, *apud* SIMONIAN, 2001, p.161), por exemplo, identificou esta posição das mulheres Macuxi quando “desposadas por criadores de gado, as meninas escravizadas em casas de família ou internadas em patronatos”. Experiências mais extremas da subordinação das mulheres indígenas são os casos de estupros cometidos pelos exploradores não indígenas das terras tradicionais. Nestes casos, é importante ressaltar que a motivação da crueldade do abuso sexual ao corpo feminino, como ocorrido na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, está diretamente associada à motivação dos homens não indígenas de agredir moralmente os homens indígenas (maridos, irmãos, etc.), intimidando-os psicologicamente no contexto da disputa masculina de poder pelo domínio da terra. Só me foi possível acessar uma narrativa mais detalhada sobre o estupro de uma mulher Macuxi, praticado como ato violento por homens não indígenas interessados em desestruturar a resistência indígena à invasão da terra tradicional, por meio do capítulo “Cangaceiro estupra índia” do livro de gênero literário **“Os bravos de Oixi: índios em luta pela vida”**, que se apresenta como “Uma história baseada fatos reais” e se propõe denunciar violências sofridas pelos indígenas de Roraima. Escrito por um jornalista comprometido com a causa dos direitos indígenas, Vilela Montanha, o livro foi editado pela Editora Vozes, no ano de 1994, e recebeu o prefácio de Dom Pedro Casaldáliga. Ou seja, nada mais significativo para minha pesquisa do que ter encontrado um texto literário escrito a partir da realidade da denúncia de violações dos direitos indígenas,

⁹ Veena Das aborda esses aspectos em seus textos de modo interessante às nossas discussões “As violações inscritas no corpo feminino (literal e figurativamente) e as formações discursivas em torno dessas violações, como vimos, tornaram visível a imaginação da nação como uma nação *masculina*. O que isso fez à subjetividade das mulheres? Precisamos perguntar não só como a violência étnica ou comunal foi perpetrada por atos de violação específicos de gênero, como o estupro, mas também como as mulheres tomaram esses signos nocivos de violação e os re-ocuparam através do trabalho de domesticação, ritualização e re-narração” (DAS, 2011, p. 11).

publicado pelo segmento mais politizado da Igreja Católica, o da Teologia da Libertação, bem na época do início do processo de regulamentação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O gênero literário tornou-se estratégia de escrita do autor para compartilhar com os leitores do livro as experiências de violência sofridas pelos indígenas, de forma a emocionar e provocar nos leitores a indignação com atos dos invasores das terras indígenas. Provavelmente, sendo um livro literário, o autor poderia também se sentir um pouco mais resguardado dos ataques dos denunciados quanto a ter que comprovar judicialmente o que estava declarando. Segue abaixo uma citação parcial do texto do referido capítulo (MONTANHA, 1994: 68-69):

Amarino segurou Viviana pelo braço. Os outros dois jagunços subjulgaram Simão e João-de-Barro torcendo-lhes um dos braços para trás e enfiando o cano da espingarda 20 debaixo do queixo deles. Desse jeito. Amarino derrubou Viviana no chão em apenas um safanão. E pulou em cima dela, fazendo fru-fru.- Simão! Socorro! Simão! Socorro!- gritou Viviana e num pulo de onça ferida saltou em pé em busca do rio Baunilha. Não foi longe. Amarino cortou-lhe a fuga em três botes. E arrastou a índia pelos cabelos para perto do marido. E fulminou: - Nada de água antinha. Seu marido quer assistir esse filme. Deita aí, belezura. Vamos pregar estrelas do céu... - Não! Pelo amor de Deus! Não – gritava Viviana já nua na frente de todos, patinando na terra molhada. Desesperada. A roupa dela, um vestido branco, foi arrancado pelo jagunço de uma só atracada. E ela ficou nua como uma pombinha recém-nascida. Sua beleza selvagem encheu a jagunçada de vontades. Mas a índia se debatia de todo jeito, andava deitada de costas, tentando escapar das garras do jagunço. O agigantado Amarino, com as calças arriadas, grandão em tudo, segurava a doce Viviana pelas mãos como se tivesse uma boneca nos braços. E no chão Viviana fungava, gritava, esperneava, suava. Em cima dela, sobre ela, grandalhão, membrudo, Amarino porejava. Grunhia. Ajuntava com tudo. E desligado de todos ele gemia, roncava, agonizava prazer, com os joelhos fincados na terra molhada. Realmente, Viviana estava em maus lençóis. Simão ainda tentou reagir, xingou, mas ficou quietinho quando o jagunço engatilhou a espingarda e baforejou: Calminha aí ou estouro seus miolos, caboclo sujo.

Por meio deste mesmo capítulo, pude também acessar uma narrativa bastante exemplar sobre as consequências traumáticas da difusão do fato ocorrido para a mulher que sofreu o abuso sexual (MONTANHA, 1994: 70):

E a notícia do estupro correu como fogo em rastilho de pólvora. Da Arara chegou no Murici e no mesmo dia, nas costas do vento, a façanha do jagunço corria de boca em boca na sede da maloca. E toda aldeia expraguejou o maldito. Encurralados no sovaco da serra do Oixi, em dois tempos qualquer novidade chegava aos ouvidos de toda comunidade indígena. O dia tombava na serra do Oixi, quando o catequista Brasilino ficou sabendo da desgraça ocorrida com a mulher do Simão. Com a orelha quente, apoquentado de tudo, ele foi para casa contar o caso para Palmira, que era muito amiga de Viviana.

(...)

Viviana, envergonhada, se fechou.

E traumatizada pelo estupro, sumiu de vez.

Nunca mais pôs a cara na comunidade indígena.

Ficou isolada, o mais que podia, nos seus afazeres domésticos. Fazia damurida, beiju, farinha, pajuaru.

E para variar caçava ninho de pássaros, pescava no rio Baunilha, catava frutas próximo de casa. Programa de índio.

Porém, Palmira nunca deixou de visitá-la.

Ao serem compartilhadas pela comunidade informações sobre o ato de agressão sofrida por Viviana, criou-se um sentimento coletivo de indignação com a prática da violência e um desejo de ter punição ao agressor. No entanto, a reação da mulher agredida foi a de recolher-se em si mesma, rejeitando o convívio social mais ampliado, como se quisesse evitar novamente o sofrimento ao ser identificada pelos demais indígenas da comunidade como vítima do estupro testemunhado pelo marido e irmão. A narrativa do jornalista Vilela Montanha, por meio do texto de gênero literário, conseguiu registrar exemplarmente a reação das mulheres indígenas que sofrem violência de estupro e outras agressões que ameaçam sua integridade de vida, sejam elas cometidas por não indígenas como também por familiares ou indígenas de seu convívio. Pelo que pude registrar em minhas entrevistas, as mulheres Macuxi agredidas evitam estar expostas aos comentários da comunidade para não reviver psicologicamente a violência e, para isso, limitam seu convívio na comunidade por meio do silêncio, isolando-se em seu mundo interior sem permitir que outros acessem seus sentimentos a respeito do ocorrido.

Com conhecimento deste histórico de agressões, minha motivação inicial em pesquisar violência contra mulheres indígenas da região de Surumu, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, voltou-se mais para as práticas de agressão cometidas por não indígenas contra as mulheres Macuxi no processo de regulamentação da terra indígena, sobretudo na fase mais tensa da homologação. No entanto, as narrativas das mulheres Macuxi me levaram a encarar diversas situações de violência vivenciadas por elas nos seus cotidianos e que apareceram relacionadas aos seus familiares consanguíneos e afins. Maridos, pais, tios, padrinhos, vizinhos, conhecidos, entre outras pessoas de seu convívio, apareceram em suas falas como os agentes da agressão e causadores de seus sofrimentos diários. No início da pesquisa, também esperava abordar, em suas falas, a Lei Maria da Penha sendo evocada pelas mulheres indígenas agredidas, de modo

recorrente, como penalização aos seus agressores. Mas o que mais escutei das mulheres Macuxi foram narrativas detalhadas sobre as agressões sofridas e não tanto sobre suas formas de penalidade. Talvez pela minha própria condição de mulher Macuxi entrevistando outras mulheres sobre o tema da violência, na minha interlocução com elas o que mais prevaleceu foi à descrição dos tipos de violência cometidos contra elas e a revelação de seus agressores como sendo próximos a elas. Os assuntos sobre as penalidades e os sistemas jurídicos (estatal e/ou da comunidade) que eram acionados para aplicá-las ficaram muito mais por conta da fala do único interlocutor masculino que obtive, escolhido por ter exercido o papel de tuxaua e também ser profissional de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Leste de Roraima.

Fui convencida pelas narrativas das mulheres Macuxi entrevistadas que minha pesquisa deveria prestar maior atenção ao fato de que as experiências históricas registradas de violência cometida contra as mulheres Macuxi incluíam também atos cometidos dentro de suas próprias comunidades, como a prática cultural de amarrar a esposa que cometeu "erros" (SACCHI MONAGAS, 2006, p. 140) - ato este não mais usado nos dias atuais, mas ainda praticado contra os homens que cometem delitos. Na história Macuxi, há registrados de momentos específicos de prática de violência contra as mulheres por agressores embriagados pelo uso bebidas tradicionais com teor alcoólico como, por exemplo, *caxiri* (bebida fermentada feita de mandioca), *mocororó* (bebida fermentada feita do sumo do caju), *tanique* (bebida feita de açúcar queimado e frutas), *sabru* (bebida fermentada feita de beijú assado e batata). Os atos de violência registrados eram gerados por conflitos entre grupos étnicos (por exemplo, disputa por mulheres entre os Macuxi e os Wapichana); conflitos conjugais por ciúmes entre o casal nas festas e, também, pelo sentimento das mulheres de lhes faltar liberdade de conduzir suas vidas.

Passei, então, a refletir sobre a minha própria trajetória de vida como mulher Macuxi e rever situações vivenciadas por mim a partir da abordagem da violência. Foi desta maneira que decidi iniciar a apresentação das experiências e narrativas das mulheres Macuxi da região de Surumu contando minhas próprias experiências, o que demonstra minha identificação com as mulheres Macuxi entrevistadas, sobretudo quando, em uma fase de suas vidas, não concebiam que as agressões (físicas e psicológicas) que sofriam se tratavam de atos de violência cometidos contra elas

enquanto mulheres indígenas.¹⁰ Da mesma forma vivenciada por algumas das entrevistadas, minha participação no movimento e na organização de mulheres indígenas foi fundamental para eu conhecer o conceito específico de violência contra mulheres e as suas diversas classificações (doméstica, sexual, física, simbólica, psicológica)¹¹. Mais do que adquirir este conhecimento, fiz do combate à violência contra mulheres indígenas minha agenda política no movimento indígena. Esta agenda me impulsionou a participar de eventos específicos de articulação de mulheres, indígenas e não indígenas, como, por exemplo, Fórum Permanente das Nações Unidas - ONU, conferências políticas, encontros, fóruns, seminários, oficinas, palestras, entre outros.

Em 1983 minha mãe, hoje falecida, resolveu se separar de meu pai por não suportar viver com agressões físicas e verbais, principalmente quando ele estava bêbado e por ciúme. Presenciei e lembro claramente desse período e a angústia que foi o convívio com essas situações. Considero minha mãe uma grande esposa, uma mulher guerreira, que teve nove filhos, sendo três de uma relação anterior e seis do último casamento, destes dois morreram. Com o término do relacionamento com meu pai, por não poder ficar na casa, minha mãe decidiu deixar a comunidade indígena São Jorge, levando os filhos menores. Foi então que fomos viver na Vila Pereira (hoje, após a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a Vila Pereira foi dividida e passou a formar as comunidades do Barro e Surumu), na casa da minha irmã mais velha, que era casada. Tratava-se de uma casa pequena. Não tendo como nos acomodar dentro da casa, dormíamos no *malocão* coberto de palha, que ficava próximo e servia de local para festejos. Por ser uma estrutura totalmente aberta em suas laterais, minha família se sentia sem nenhuma privacidade no local.

Minha vida foi difícil porque, com apenas onze anos e por motivo de não termos casa, fui praticamente obrigada a morar em Boa Vista (capital de do estado de

¹⁰ Na arguição da Banca Examinadora da Dissertação, foi-me recomendado estabelecer um diálogo com Ruth Landes sobre o poder feminino e também pelo estilo etnográfico da antropóloga.

¹¹ Estas conceituações de violência têm sido problematizadas, sobretudo em relação à Lei Maria da Penha, por exemplo, no artigo de Isadora Vier Machado e Mayara Dezanoski (2014, pp.98-113). Segundo o qual, um dos entendimentos de violência doméstica é o abuso físico ou psicológico de um membro de um núcleo familiar em relação a outro, bem como a pessoas em relação de coabitação ou hospitalidade. Já a violência psicológica tem sido conceituada como sendo toda conduta omissiva ou comissiva que provoque dano ao equilíbrio psicoemocional da vítima, privando-a de autoestima e autodeterminação.

Roraima) na casa do filho do meu padrinho de batismo. Naquela época, era comum o pai deixarem os seus filhos viverem com outras famílias com objetivo de estudar, no entanto, eu fazia a limpeza da casa e cuidava de seu filho menor. Passei dois longos anos nesta casa, na qual minha mãe sempre que podia me visitava. Chorava e pedia para ir embora, mas acredito que para minha mãe o melhor para mim, naquele momento, seria permanecer na casa desta família.

Passados esses dois anos, eu fui viver em sua companhia na Vila Pereira, entretanto, mais uma vez, tive que deixar minha mãe para morar e trabalhar na residência da Senhora Madalena, servindo de babá de sua filha. Passei apenas um ano em sua casa na capital, onde os afazeres domésticos eram minha responsabilidade, todos sem exceção, em troca eu ganhava roupas usadas, comida e lugar para dormir.

Fatos que marcaram minha infância e jamais esquecerei. Durante estes três anos que passei longe da minha mãe, da minha irmã e meu irmão, eu sofri em silêncio quando passei os dois anos na casa do filho meu padrinho eu chorava escondida, geralmente a noite com saudade de minha mãe, tinha dia que eu queria ir embora daquele lugar, daquela casa, tudo era estranho para mim naquela casa. Todos os dias eu levantava as seis hora da manhã para fazer café, arrumar a mesa do café para todas as pessoas, depois meu serviço era limpar a casa, ajudar a Dona Bernadete fazer o almoço cortando as verduras, etc. Eu estudava pela parte da tarde na escola Estadual Diomedes Souto Maior, todos os dias eu ia e retornava caminhando da aula, a noite depois do jantar lavava as louças, sentia-me cansada, também cuidava de um menino que deveria ter um ano. Quando fui morar na casa da Madalena durante um ano, meu trabalho não foi diferente, sendo que neste tinha mais trabalho a fazer na casa: primeiro cuidar de uma criança com menos de um ano, fazer o almoço, mais eu não sabia cozinhar, preparar com os temperos e a Madalena ficava brava comigo porque eu dizia que não sabia cozinhar, ela achava que eu estava mentindo para ela, mas não sabia mesmo, ela foi me explicando como eu tinha que fazer as comidas para nós, lembro uma vez em que ela pediu para mim tratar um peixe, escamar, disse que não ia fazer porque não sabia, ela ficou não sabe. Eu não fazia comida na casa anterior, só cortava verduras. Neste período, quando estava vivendo em Boa Vista em casa familiar, perdi o convívio do dia a dia com meus irmão e minha mãe, com a minha família. Momentos que jamais poderei recuperar daqueles anos que passei longe delas, pois não tive oportunidade de brincar com meus irmãos. Não tive infância como outras meninas que conviveram com

seus pais, relembro uma fase de minha vida quando morei na casa do filho de meu padrinho, fato este quando menstruei pela primeira vez, até então não sabia o significado de ter ficado menstruada, um dia pela manhã no dia de sábado sempre depois do café varria uma área na parte da frente e dos lados da casa, sentir algo estranho no meu corpo, logo fui ao banheiro e minha calcinha estava suja de sangue, no primeiro momento me assustei, fiquei com medo de Dona Bernadete brigar comigo, lavei-me e troquei de roupa, mas logo sujou novamente, foi quando Dona Bernadete viu e foi me explicar dizendo-me que a partir daquele dia todos os meses eu ia sangrar, seria natural, me ensinou a usar absorvente, estava longe da minha mãe, pensei era a minha mãe para está perto de mim naquele momento. Tudo isso aconteceu na minha vida enquanto uma jovem macuxi vivendo longe de seus familiares senti me violentada psicologicamente e culturalmente.

Em 1986, retorno à Vila Pereira, onde estudei na Escola Estadual Padre José de Anchieta, hoje após homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol Escola Estadual Indígena Tuxaua Silvestre Messias. Lá fiquei morando com meu irmão mais velho Luiz, que ficou responsável por nós, e com meus irmãos mais novos, Irani e Sérgio. Morávamos em uma casa de madeira, mas com o tempo tivemos que nos mudar porque ela estava para cair. Nesta época, minha mãe foi trabalhar em um garimpo de cozinheira na Venezuela, a convite de uma pessoa e depois lá permaneceu por ter casado com brasileiro. Nas férias escolares, ela nos levava para ficar junto dela. Foi assim que conheci o garimpo e a destruição ambiental (igarapés secos, buracos de grandes dimensões, etc.), provocada pelas máquinas e pelas mãos dos homens garimpeiros. Nesta ocasião, tive a oportunidade de conhecer ouro e diamante. Na Vila Pereira, onde morávamos, não havia trabalho remunerado, por isso ela teve que ir para o garimpo trabalhar para nos sustentar, uma vez que nosso pai nunca nos ajudou em nada depois da separação. Mas, sempre dispostos a ter um futuro melhor, eu, e minha irmã e meu irmão sempre estudávamos e trabalhávamos. Eu e minha irmã em casa de família na Vila Pereira, recebendo um pequeno valor de pagamento pelos serviços que fazíamos. Assim fomos passando os dias, meses e anos.

Em 1989, terminei o ensino fundamental. Naquela época, não havia ensino médio na Escola Padre José de Anchieta, por isso, em 1990, fomos morar em Boa Vista com outra irmã para continuar os estudos. Em Boa Vista as dificuldades apenas aumentaram, pois morávamos no Bairro Asa Branca, que não tinha escola com ensino

médio para podermos frequentar. Desta forma, a escolha teve que ser por uma escola distante em outro bairro e no período da noite, o que se tornou ainda mais difícil o acesso à educação. Consegui concluir o ensino médio em 1994, na ocasião estava casada e estava grávida do meu primeiro filho, que nasceu no dia da minha formatura, no dia 22 de dezembro, um belo diploma. De 1995 a 1999 fiquei cuidando dos meus filhos, trabalhando, sempre com pensamento em cursar uma faculdade.

Com idade maior de 18 anos, fui morar junto com homem não indígena, uns quatro meses mais velho de idade do que eu, na cidade de Boa Vista, onde residia para fazer o ensino médio. Nesta época, ele trabalhava e eu estudava. Tive meu primeiro filho morando junto com ele quando ainda estava no último ano do ensino médio. Antes de vivermos juntos, tivemos a experiência de gravidez não desejada por não termos vida mais estruturada: eu ainda estava estudando e ele tinha acabado de chegar de Pernambuco. Acreditava que só deveria casar e ter filhos quando terminasse meus estudos, por isso me desesperei quando soube da gravidez e acordamos ser melhor interrompê-la. O reconhecimento de que não teria condições de criar aquele filho não planejado me fez superar o sentimento cristão de estar cometendo um ato considerado um pecado religioso. Até então, eu ainda não participava das discussões feministas de que a mulher tem direito sobre seu corpo, como forma de ter autonomia de escolha sobre sua própria vida. O uso de medicação para interrupção da gravidez causou distúrbio em minha saúde: mentalmente falando, por eu ter medo de uma possível gestação com nascimento de uma criança com deficiência; fisicamente falando, por ter provocado sérios malefícios na minha saúde. Com receio de maus tratos dos profissionais de saúde da maternidade, que como represaria pela interrupção da gravidez tratava mal as mulheres (por exemplo, faziam curetagem sem anestesia), evitei busca atendimento médico de imediato, o que me causou ainda mais sofrimento.

Voltando a narrar a minha vida conjunta, hoje entendo que minha relação com meu marido perpassava por violência psicológica/ simbólica. Não houve violência física, mas brigávamos constantemente, principalmente quando ele bebia. Meu sentimento maior de irritação com gritos do meu próprio marido vinham da reprovação que eu tinha do modo como o segundo marido da minha mãe a tratava quando moravam na Venezuela: seu marido exigia que ela o servisse todo tempo e gritava com ela quando estava bêbado. Depois de um tempo, minha mãe veio da Venezuela para morar comigo, seu marido também chegou a viver conosco alguns meses até ele voltar para seu local

de origem no Pará. Nesta época eu já tinha dois filhos e minha mãe passou ajudar a cuidar deles para que eu voltasse a trabalhar (na OMIR) e prossegui meus estudos (faculdade). Meu marido me questionou sobre quem ficaria com os filhos de noite para eu estudar, foi quando minha mãe se colocou à disposição para cuidar dos netos. Meu marido desqualificava minha iniciativa afirmando que “papagaio velho não aprende falar”. Enquanto minha mãe me incentivava: “Vai estudar para ser alguma coisa”. Minha relação com ele foi ficando mais difícil quando passei me envolver com atividades fora de casa, por ter sido convidada por minha irmã a participar da OMIR, aos meus vinte e oito anos.

Minha irmã, que é professora e trabalhava na região Serra da Lua, a convite da irmã Carolina começou a participar das reuniões para escrever o estatuto e posteriormente criar a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima - OMIR. Em janeiro 2000, logo depois da *Iª Assembleia Estadual*, na qual foi eleita a primeira Coordenação da OMIR, minha irmã, na função de vice- coordenadora, me convidou a trabalhar de secretária, como voluntária, porque, naquele momento, não havia recurso financeiro para pagar as mulheres que haviam sido eleitas na Assembleia. Aceitei o trabalho de voluntária mesmo sem ter condições financeiras, mas por querer ajudar aquelas mulheres que criaram a organização com objetivo de lutar e defender seus direitos. O meu envolvimento devido às temáticas foi tanto que continuei participando da OMIR nos anos seguintes, tendo sido eleita em 2006 a 2008 como coordenadora da organização. Através das reivindicações das organizações indígenas (OMIR, Conselho Indígena de Roraima-CIR, Associação dos Povos Indígenas de Roraima-APIR, Organização dos Professores Indígenas de Roraima-OPIR), a Faculdade Cathedral assinou um convênio que oportunizava o ingresso de três indígenas nos diversos cursos que ela oferecia em cada semestre. No ano 2004, consegui uma bolsa de estudo pela Organização das Mulheres Indígenas Roraima, e comecei a estudar fazendo o curso de Administração no período da noite, durante o dia ficava trabalhando na organização. Com muito esforço conclui o curso de Administração com Habilitação em Sistema de Informação em 2007. Depois de concluir o curso continuei com meus trabalhos diários na Organização das Mulheres Indígena de Roraima, neste período estava como coordenadora da OMIR, fazendo diversas atividades com as mulheres indígenas das regiões: Surumu, Serra, Baixo Cotingo, Raposa, São Marco, Serra da Lua, Amajari, Taiano, Wai- wai, yanomamy, Yecuanas. Também fizemos parcerias com outras

organizações de mulheres não indígenas. Como exemplo a Sempre Viva Organização Feminista - SOF.

Nesta fase de minha vida, fiz várias viagens para articulação do movimento de mulheres e para participação em reuniões, assembleias, seminários, dentro e fora do estado de Roraima. A primeira viagem que fiz para outro estado a convite do Conselho Indígena de Roraima, para participar de um curso para lideranças indígenas que seria realizado em Cacoal-RO, meu marido me disse que eu não precisava voltar mais para casa, que eu poderia ir de uma vez embora. Eu o enfrentei e respondi para ele que eu iria sim voltar para casa e caso ele quisesse ir embora, que fosse. Aproximadamente uma semana depois, eu voltei para Boa Vista e ele continuava morando em casa. As brigas passaram a ser mais frequentes, quando ele bebia mais e também cobrava mais de mim maiores cuidados com a casa e com os filhos. Qualquer problema familiar, ele atribuía responsabilidade maior sobre mim. Ficamos nesta situação tensa até a separação definitiva quando ingressei no Mestrado em Antropologia e passei a viver em Manaus para cursar as disciplinas da Pós-Graduação. Antes disso, eu já estava fisicamente mais distanciada do marido quando fui cuidar de minha mãe doente, que na época morava com uma de minhas irmãs, em Boa Vista.

A história de minha vida se assemelha a de muitas mulheres indígenas com as quais pude conviver e partilhar experiências, entre elas, estão as que entrevistei.

1.1- QUEM SÃO AS MULHERES MACUXI ENTREVISTADAS?

As mulheres Macuxi que aceitaram narrar experiências de violência para minha pesquisa, escolhidas por mim por estarem mais acessíveis ou por terem sido indicadas por lideranças femininas devido às suas experiências de vida, são de diferentes comunidades de origem da Região Surumu, Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Roraima): duas são da Comunidade São Jorge; duas da Comunidade Cumanã; duas do Barro (de localização referencial da região por estar às margens do Rio Surumu); uma da Comunidade de São Miguel (fronteira com a Venezuela); uma da Comunidade Santa Galo. Além destas, tive oportunidade de entrevistar uma Macuxi da região Taiano, da Comunidade Pium, Terra Indígena Pium. Mas, considero importante ressaltar que, quando citei as narrativas das mulheres entrevistadas não explicitarei suas

comunidades de origem e de residência para resguardá-las. Decidi trazer aqui as informações sobre suas comunidades somente de uma maneira generalizada para situar os dados etnográficos de minha pesquisa. Outra observação relevante a ser feita aqui é a de que nem todas Macuxi entrevistadas mantiveram suas residências nas suas comunidades de origem, por diferentes situações vivenciadas por elas enquanto mulheres indígenas. Por exemplo, três delas mantiveram residência na Comunidade Barro pela conveniência da área ser referencial da Região de Surumu – uma Macuxi por ocasião de sua gestação, que buscou serviços assistenciais de saúde mais estruturados nesta comunidade; outra foi motivada a morar com seu filho mais velho, que era professor nesta comunidade, para cuidar dos netos; além daquela que, por exercer a Coordenação Regional da OMIR, necessitava maior mobilidade de articulação entre as comunidades e deslocamento para cidade de Boa Vista (Roraima). Mulheres Macuxi também migraram de suas comunidades para a sede da capital do Estado de Roraima para trabalhar como domésticas em casas de família não indígena e também para continuar seus estudos (ensino médio e/ou universitário).

Quanto à configuração familiar, observei pontos comuns entre as Macuxi que entrevistei, a maior parte delas estavam casadas, algumas separadas, a maioria com número grande de filhos (de cinco a dez filhos).

Entre as Macuxi entrevistadas prevalecem mulheres com mais de quarenta anos, boa parte inseridas na faixa dos sessenta anos e, em menor número, as de trinta anos. O que significa que acessei mulheres com maior experiência de tempo de vida a ser narrado, sobretudo se considerarmos que muitas delas casaram bem jovens, na faixa de doze a dezesseis anos. Outra característica marcante comparilhada entre as entrevistadas é a de estarem casadas com homens mais velhos, com diferença de idade variando, em média, de dez a quinze anos. Esta articulação matrimonial Macuxi entre mulheres bastante jovens com homens mais velhos foi apresentada em várias narrativas das entrevistadas como provocadora de tensões que geraram violência contra as indígenas, identificando na juventude feminina a sua inexperiência em lidar com a situação de agressão ou mesmo a sua incapacidade de sair da condição de vítima da agressão.

Analisando as atuações políticas e profissionais das Macuxi entrevistadas, percebi claramente que as mulheres indígenas têm ocupado funções públicas em suas comunidades, principalmente na área de saúde e na articulação do movimento de mulheres. No primeiro caso, refiro-me à inclusão de mulheres Macuxi como Agentes

Indígenas de Saúde, que tem proporcionado a estas mulheres maiores oportunidades de capacitação profissional e também de inserção feminina nas políticas indígenas e indigenistas, embora demandando delas maior esforço pessoal para cumprir todas suas atividades. A experiência de Cláudia é exemplar para compreender esta atuação.

Como Agente Indígena de Saúde (AIS) contratada para trabalhar no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Leste de Roraima, Cláudia buscou formação em curso técnico na área de saúde para poder acender profissionalmente na carreira dentro da instituição. Quando terminou o curso, deixou currículo no DSEI para possível contratação, só que esta vez não mais como AIS, mas como técnica, o que lhe proporcionaria maior salário pela ocupação de cargo de maior reconhecimento profissional. Como AIS, Cláudia recebe somente um salário, o que a faz desejar aumentar sua remuneração por ser responsável pela renda monetária familiar (seu marido não tinha trabalho remunerado).

A narrativa de Cláudia sobre sua participação no curso técnico ressaltou o esforço pessoal que lhe foi exigido para superar as dificuldades enfrentadas por mulheres indígenas que almejam a formação profissional. Com apoio de seu marido, Cláudia saía de sua Comunidade (...) antes de amanhecer o dia em direção ao entroncamento da estrada BR171 (Manaus-Venezuela) para pegar a condução que levaria os indígenas de várias comunidades fazerem o curso em Boa Vista (RR), durante dois anos, todos os sábados (manhã e tarde). Apesar de todo empenho em terminar o curso, Cláudia passou quase um ano sem poder se candidatar a um emprego remunerado, por não ter recurso financeiro para pagar o registro profissional.

Mais recentemente, aumentou o número de mulheres indígenas fazendo cursos técnicos na área de saúde por conta própria, desejando ir além de sua atuação como AIS, da mesma maneira que fez Cláudia e possuindo a mesma disponibilidade pessoal de viajar, constantemente, de suas comunidades para o município de Boa Vista com objetivo de poder obter a formação técnica. Os esforços pessoais de mulheres Macuxi em busca de formação também incluem outras experiências de estudos profissionalizantes, como as que foram narradas a mim por Catarina, que se formou no curso profissionalizante oferecido no Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (*Curso de Ensino Médio Indígena Integrado ao Curso Técnico em Agropecuária e Gestão e Manejo Ambiental*) e que, recentemente, é estudante de Agronomia na Universidade Federal de Roraima.

Voltando a refletir mais sobre as experiências de mulheres Macuxi ao ocuparem a função de AIS nas comunidades, é importante considerar que antes mesmo de Cláudia ter conseguido ser contratada como técnica, a Comunidade São Jorge escolheu sua substituta levando em conta a experiência comunitária da pessoa. A mulher indígena escolhida já era parteira da comunidade, função social exercida por ela voluntariamente, e participante de reuniões comunitárias e de assembleias regionais da saúde indígena. Portanto, uma mulher experiente em ações comunitárias. Para compreender melhor a importância da atuação feminina como AIS, faço questão de ressaltar aqui que, quando eu atuava na Organização das Mulheres Indígenas de Roraima - OMIR, as mulheres indígenas solicitavam ser atendidas preferencialmente por mulheres, devido se sentirem constrangidas ao serem atendidas nos exames de saúde, sobretudo os preventivos, por homens indígenas e não indígenas. A OMIR atuou politicamente junto ao DSEI para que a contratação ocorresse, idealmente, metade homens e mulheres. Foi feita uma campanha para contratar mais mulheres, já que a maioria contratada era de homens, embora ainda não soubessem se na relação de esposas com seus maridos lhes seriam permitida atuação fora de casa (na época não tinha necessidade de fazer curso). Para ser um AIS escolhido pela comunidade a pessoa tem que ter disponibilidade para viajar, estar disposto acompanhar pacientes, poder participar de reuniões fora da comunidade, além de saber ler e escrever (ter pelo menos ensino médio). Exigências que nem sempre são facilmente aplicáveis para as mulheres indígenas que estejam casadas e com filhos.

O segundo caso de atuação pública feminina que foi explicitado pelas mulheres Macuxi entrevistadas diz respeito à participação política na articulação do movimento de mulheres, mais precisamente nas coordenações regionais e estaduais da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR. Pelas narrativas das mulheres Macuxi, observei que grande parte da formação política destas indígenas está diretamente vinculada à sua prática de catequista na Igreja Católica, instituição religiosa que historicamente se tornou grande referencial para os povos indígenas da Terra Indígena Raposa Serra do Sol quanto à defesa dos seus direitos e à articulação do movimento político. Antes de serem escolhidas coordenadoras da OMIR, mulheres Macuxi tiveram a experiência de exercerem a função de liderança religiosa em suas comunidades, ao serem escolhidas como catequistas. Ou seja, ao ocuparem o espaço público de autoridade religiosa católica nas comunidades, mulheres Macuxi conquistaram outros

espaços de liderança como, por exemplo, na área de educação como professora, a área de saúde como agente indígena de saúde e na área política indígena como tuxaua.

1.2- CONCEPÇÕES DE VIOLÊNCIA DAS MULHERES MACUXI: EXPERIÊNCIAS NARRADAS E INTERPRETADAS

A seguir, apresentarei como as mulheres Macuxi entrevistadas por mim concebem experiências de violência vivenciadas por elas mesmas ou por outras mulheres indígenas, tendo como principal referência analítica suas próprias elaborações narrativas sobre o tema. O meu maior desafio aqui foi articular as falas das mulheres Macuxi com a fala analítica que é esperada de mim neste trabalho conclusivo de Mestrado. Por isso, optei por mesclar minhas observações sobre o que elas me diziam com citações literais das entrevistas. Para uma apresentação mais sistematizada aos moldes acadêmicos, agrupei as narrativas das mulheres Macuxi em subitens inspirados em minhas referências bibliográficas sobre as categorias analíticas que identificam os vários tipos de violência cometida contra as mulheres. Lembro, mais uma vez, que os nomes das mulheres são fictícios para resguardá-las. Sendo assim, também usei da estratégia de não citar explicitamente as comunidades as quais elas se referiam em suas narrativas para evitar serem identificadas - neste caso, substitui os nomes das comunidades por "(...)".

1.2.1- Mulheres Macuxi em situação de violência doméstica

Começarei com a narrativa de **Joelma** - na época da entrevista (2014), com trinta e sete anos de idade, vinte e cinco anos de casada, dez filhos e grávida de nove meses - por contar de forma exemplar, as experiências das mulheres Macuxi que vivenciam situações de violência doméstica sem assim concebê-las, antes de participarem do movimento de mulheres indígenas.

(...) Eu me juntei com 12 anos, eu não sabia como era, a gente não tem experiência como é a vida de casal e a gente foi aprendendo assim. Eu vivia humilhada, ele já sentia ciúmes naquele tempo e eu não entendia o que era

ciúmes. Ele sempre me batendo, mas era só batendo, ele nunca chegou a me surrar de rebenque, de pau, mas sempre era porrada, puxão de cabelo. Então assim era só na desconfiança mesmo e eu não sabia se era ciúmes ou raiva, porque eu não sabia, eu era muito inocente. E aí a gente foi vivendo assim mesmo, nunca sai dele e a gente vem vivendo esse tempo todo. Agora de uns vinte anos para cá, agora a gente começou a entender um pouco, aí a gente já participava com a titia, que ela sempre falava, né, ainda falam, né, na organização. E sempre aconselhavam ele, davam duro nele, ele se ajeitou assim, entendeu mais um pouco, né, um pai de família que já está ficando idoso, ele tinha que aprender.

A narrativa de Joelma exemplifica claramente a vivência da mulher Macuxi de experiências de agressões simbólicas e físicas sem ter a concepção de que se tratava de atos de violência contra mulher. Em sua narrativa, Joelma atribuiu à sua inexperiência na relação matrimonial, sobretudo por ter se unido ao seu marido em idade muito jovem, a sua falta de compreensão da situação de violência vivenciada, o que explicaria não ter tomado nenhuma atitude para impedir as agressões. Joelma fez questão de ressaltar em sua fala que as motivações para as práticas agressivas do marido estavam fundadas em suspeitas e não em comportamentos inadequados da mulher. O fato de Joelma afirmar que não cometeu deslizamentos comportamentais que a desqualificassem enquanto esposa Macuxi, torna a agressividade do marido, narrada por ela, ainda mais cruel, sendo considerada injustiça maior ainda.

É bastante significativo o modo como Joelma narra sua vivência de ser agredida pelo marido distinguindo os graus de violência destas ações, como se fosse possível manter uma certa tolerância desde que não atingisse o patamar de agressões mais dolorosas fisicamente e simbolicamente, como a de levar surra de rebenque - este sim, segundo ela, causa maior sofrimento à mulher Macuxi, não apenas pelo seu trançado gerar maior dor física no corpo feminino, mas também por este tratamento desqualificar a mulher ao usar um instrumento de surrar cavalos, portanto, equiparando-a aos animais.

Como é comum acontecer com o casamento de mulheres Macuxi mais novas com homens mais velhos, Joelma procurou manter seu casamento, mesmo sem compreender a razão das agressões. No entanto, sua percepção mudou quando começou a participar da organização política das mulheres indígena, tendo como referência uma parente próxima (a sua tia). Joelma contou que também houve iniciativa da comunidade para impedir que as agressões de seu marido contra ela continuassem, por meio de "aconselhamentos" e "falas duras" - aqui, Joelma está se referindo ao modo de operar do

sistema jurídico da comunidade, que aciona autoridades locais para corrigir comportamentos indesejados, sobre os quais falarei adiante.

Joelma relata também como a atuação das mulheres Macuxi em espaços públicos tem causado tensão na relação com seus maridos, por não terem confiança no comportamento de suas esposas:

Às vezes, ele está mais bêbado e fica sabendo. Aí eu falo: "- Não faz isso não." Aí ele diz: "Está bom, não vou fazer não." Mas tem vezes que ele fica querendo zangar e eu fico calada para ele não fazer nada. Mas se ele fizer, depois a gente resolve. Aí eu digo para ele: Um dia eu posso cansar e eu posso seguir minha vida e chega de sofrimento! Aí eu falo para ele, se ele não me quisesse, ele podia me dizer ou me deixar mesmo, ou para me deixar ele. Aí ele não fala nada, mas eu acho que ele está tendo é medo de ficar só, eu acho, né. Eu fico falando para ele é porque a gente trabalha de Agente Indígena de Saúde, e a gente viaja, tenho saído, aí ele tem desconfiança. Aí eu falo: "Tu acha, se eu tivesse fazendo ou tivesse alguém, eu jamais tinha voltado para cá." Nessas viagens tem gente que "convida", quem for fraco esta indo mesmo. Aí ele fica dizendo que a gente sai, mas ele sempre precisa de mim por causa do dinheiro, fica pedindo de mim. Aí eu vivo nesse sofrimento assim, aí ele fica pedindo para eu sair do trabalho de Agente Indígena de Saúde, ele quer que eu fique direto em casa e trabalhando na roça junto com ele. Ele tem medo de eu encontrar outro, se eu deixar ele, eu vou ficar é só mesmo. Tenho tanto filho para criar, filho pequeno, não tem como deixar eles, se tem eu não sei.

Neste caso, Joelma revela ainda mais um complicador da relação do casal indígena: o sofrimento do marido por não querer a mulher atuando como AIS por se sentir ameaçando no casamento e também, por precisar do trabalho dela para ter renda familiar. Esta é a maior tensão no relacionamento conjugal e a raiva do marido está concentrada neste fato, ele tem raiva porque não dá conta de mudar a situação, ele precisa da sua mulher na roça, mas também precisa do salário de sua mulher como AIS. Isto o deixa se sentindo incapaz e canaliza ainda mais sua raiva na mulher.

Escolhi a fala de **Isabel** para continuar a apresentação de narrativas exemplares das mulheres Macuxi sobre as agressões recebidas de seus maridos, justamente por ela também ter iniciado sua fala dando destaque, assim como Joelma fez, para a idade bastante jovem com a qual passou a ter vida matrimonial. Isabel fez uma narrativa oferecendo elementos bastante recorrentes nas falas das mulheres Macuxi entrevistadas sobre as possíveis causas das situações de violência vivenciadas: condições específicas do casamento (no caso dela, arranjado pelos parentes); maus tratos à mulher Macuxi por não ter correspondido às expectativas do marido; bebida associada às práticas de

violência; conflitos familiares (entre pais, filhos, tios, sogros, etc.) gerados em decorrência das relações tensas entre marido e mulher.

Quando entrevistei Isabel, ela tinha sessenta e oito anos de idade, estava separada, mãe de oito filhos (quatro mulheres e quatro homens), estando na época aposentada. Isabel contou para mim suas experiências de violência doméstica associando as situações vividas aos lugares onde morava, ressaltando em sua narrativa se estava residindo na comunidade de sua mãe ou na de seu marido, como também se estava morando e trabalhando nas sedes de municípios (Pacaraima e Boa Vista). Isto me fez pensar que os deslocamentos de Isabel, muitos deles por obrigação e não por escolha simplesmente, foram vivenciados por ela também como elemento de sofrimento ou de violência. Ela foi viver com seu primeiro marido com treze anos de idade, deixando a comunidade que vivia com sua mãe para viver com os parentes dele em outra comunidade.¹² Na época que conheceu seu marido, Isabel não queria ficar com ele, mas por possuir roça na comunidade, ele era considerado um bom pretendente matrimonial, apesar de sua idade mais avançada. Este seu marido praticou atos de violência contra Isabel quando ainda viviam com seus familiares, ou seja, antes mesmo de construir sua casa. Estes atos chegaram a incomodar outra mulher, que aconselhou Isabel a fugir de seu marido, mas ela tinha medo – sentimento que reforça a ideia da vivência da violência.

Isabel me contou que sofria maus tratos por não cumprir com o que seriam “suas obrigações” de esposa. Por exemplo, em um dia chuvoso, deixar de fazer fogo para esperar seu marido fez com que ele se sentisse com o direito de cobrá-la por isso, ameaçando-a de bater de corda, apesar de Isabel tentar lhe dizer que não sabia o que era para ser feito. Ao tentar se justificar, Isabel provocou no marido mais violência simbólica e física: foi acusada por ele de mal criada e, como castigo, levada para o terreiro da casa para lhe sorrar. O marido, mais velho de idade que Isabel, com estas atitudes demonstra se sentir com o direito de cobrar comportamentos da mulher e usar da violência para castigar quando não corresponde aos seus afazeres.

¹² Uma questão que ficou a ser verificada posteriormente, quando eu puder fazer um trabalho de campo mais extenso e com maior duração, é se a condição da mulher Macuxi deixar sua comunidade de origem para viver em outra com seu marido configura-se como um fator social de maior exposição à violência doméstica.

Se quiser pode me bater, disse. Ele queria me bater com vara. Eu disse: - Quer me bater, eu vou contar para minha mãe. Ai ele contou para o primo dele que eu queria bater nele, ele encrencando comigo. [MARIDO] Ele pescava e perguntava: - Por que você não vem cozinhar? [Isabel] - Você é mais velho que eu e estou contigo não sei [COZINHAR]. Eu fui para casa da mãe [em outra comunidade], ai voltei para buscar minhas coisas, ele não deixou eu voltar, mas ai tive meu filho [mais velho], acho que com quinze anos.[MARIDO] Ele era ruim, bebia muito, me batia, me derrubava no chão na frente da minha mãe. Exemplo: Ele pedia mingau de goma no almoço. Não trazia nenhuma sardinha.

Isabel não era passiva à violência, sabia que os atos de seu marido estavam errados e buscava em sua mãe apoio para enfrentar a situação, ao contar o que lhe estava acontecendo ou indo viver na casa materna. Isabel foi entregue jovem por sua família para se casar com o marido, como uma forma de troca por ser um homem Macuxi com maior poder econômico (roça e dinheiro para compra de mercadorias). Ao dizer que vai contar para sua mãe ou ir morar com ela, Isabel demonstra que concebe sua família materna responsável por este casamento, portanto, a forma que teria para se desfazer desta relação seria por meio de seus parentes maternos. Ao ressaltar em sua narrativa que o marido chegou a praticar violência contra ela na frente da mãe, Isabel enfatiza a gravidade dos atos cometidos. Ao destacar que seu marido exigia comida sem trazer o peixe, Isabel demonstra que seu marido não estaria cumprindo com seus deveres no casamento, embora fosse esperado o contrário de sua família quando foi entregue a ele.

Não bastando à violência praticada pelo seu esposo, Isabel também teve que enfrentar as ameaças em sua própria casa, cometidas por outros homens da comunidade de seu marido. Tais situações foram contadas por ela associando o ato de beber destes homens com as ameaças sofridas.

Tinha este bebo [tio do marido]. Ai o [filho mais velho] morava com avó dele. Ele [sobrinho do marido] me convidou para beber no domingo, eu disse não, ele me imprensou na parede, queria tirar minha roupa, eu disse eu vou contar para o teu tio [marido de Isabel] que tu queres fazer isso comigo. Nossa porta era de couro [BOI] e esta noite estavam bebendo em sua casa, ai eu fechei a porta [do quarto de Isabel] com pau, porque tem bebo aqui. Eu disse: - Tu traz o bebo [outro homem] para casa. Depois disso ele me chateava, não batia. Me bateu na [COMUNIDADE] com copo, já me maltratou muito, me bateu com pau na cabeça, com mão. [Seu compadre] perguntou: - O que a senhora tem? [Isabel respondeu]- Teu compadre me bateu!! Ele [o compadre] disse caceta ele com pau na canela dele. [Isabel] Disse: Vocês amanhecem na festa e depois ele vem aqui me bater, estou apanhando de graça. Estava grávida da [filha], eu disse ao [outro FILHO] que ia deixar ele [seu MARIDO] porque me batia muito. Deixei ele por duas vezes, mas minha mãe fez, deixou ele voltar porque [NÓS] tinha muito filhos.

Isabel tinha atitudes de enfrentamento, mas não conseguiu o apoio esperado de sua mãe para acabar com o casamento por ter filhos a serem criados e, portanto, sua família materna teria que ter condições para sustentá-los, mas este não era o caso. Tanto é que, quando ela conseguiu deixar seu marido, teve que buscar trabalho fora da comunidade como empregada doméstica. Sua decisão de sair do casamento só foi tomada quando os filhos estavam adultos e depois deles sofrerem também a violência do pai. Pelas experiências narradas por Isabel, a dor da violência doméstica vivenciada pela mulher não atingia somente a elas, mas também aos seus filhos. Isabel me contou que um dos seus filhos sofreu muito por ter ficado morando com seu pai, após Isabel ter separado do marido e ir trabalhar na sede do município de Pacaraima. O curador disse a Isabel que este seu filho tinha apanhado muito do pai (seu marido), “o sangue coalhou com queixo dele”, ficando com problemas de saúde mental. Familiares mandaram chamar Isabel para vir buscar este seu filho que, por “estar perturbado”, corria sem rumo pela comunidade na qual vivia com seu pai. Isabel levou este seu filho para se tratar em Boa Vista e acabou residindo na cidade. Uma vez separada, Isabel foi assediada por outro homem para viver junto com ele, enquanto morava com seu filho em Boa Vista hospedada na casa de indígenas:

[Um homem não indígena fez a pergunta para os donos da casa] - Quem está aí? [Respondem] É uma mulher. [o homem continuou insistindo] - Posso entrar para ver ela? [E perguntou para Isabel] Você mora aqui? [Isabel respondeu] - Não. Ai pediu para entrar e ele pediu água. Eu disse água aqui é da chuva. [O mesmo homem] Ele começou falando assim: Você está separada? O pai dele [referindo-se ao filho de Isabel] vem lhe visitar? [Isabel responde]- Não, estou separada, nem sei com quantos anos. Ele pergunta: Quer ficar comigo? [Isabel] - Eu disse não, eu não te conheço, aqui é casa do tuxaua, não quero problemas. E fui embora para casa de [outra mulher] e o [seu filho]: - Eu não quero ir não. A outra mulher disse: - Tem homem te querendo. [Isabel responde] - Não quero não. Eu tinha que levar ele [seu filho] no pajé [neste caso, uma mulher pajé] para rezar. [Isabel decide]: - Eu vou ficar contigo [referindo-se ao homem não indígena] no malocão, e passou oito anos com ele. Ai ele sumiu, me tratava bem, mas já para ele sumir me bateu. Me bateu porque não fiquei [teve relações] com ele, bateu na minha cabeça, eu ia no médico e estava menstruada.

Apesar de Isabel ter narrado incomodada o assédio do homem não indígena que insistia em conhecê-la, depois aceitou viver junto com ele, provavelmente pela condição em que vivia (na casa de outra mulher, com filho doente e fora da sua comunidade). Tal situação nos faz compreender a fala de incentivo que recebeu da outra mulher para que

se unisse ao homem não indígena que a “queria” – este desejo é expresso aqui como se fosse uma condição vantajosa para uma mulher indígena descasada tento que se manter em Boa Vista para tratar seu filho. Depois de oito anos juntos, Isabel vivenciou agressão física deste marido, que depois de bater nela desapareceu.

A próxima narrativa que apresentarei é de **Margarida**, mulher Macuxi de sessenta e dois anos, aposentada, com cinco filhos, separada de seu marido e que depois ficou viúva. Margarida construiu sua narrativa relacionando sua vida à de suas irmãs, marcando os acontecimentos vivenciados por ela por meio de experiências vivenciadas pelas irmãs quanto ao estudo, trabalho, casamento. A trajetória de Margarida entrelaçada às das irmãs me deu oportunidade de conhecer outras histórias de mulheres Macuxi, revelando diferentes trilhas percorridas pelas indígenas, embora todas contendo algum tipo de sacrifício. Margarida registra que sua vida foi difícil desde a juventude, conciliando estudo e trabalho na roça.

Eu morei até dois anos com a tia [IRMÃ de seu PAI] na comunidade (...)[da REGIÃO SURUMU, T.I. R.S.S., RR] até chegar minha idade para estudar. Ai fiquei até 8 anos e vim para casa do papai [outra COMUNIDADE da região]. Ai comecei estudar e, naquela época, quando eu me entendi, nós não tinha fogão, cozinávamos no trempe [FOGÃO A LENHA], e muitas vezes não tinha alimento, era só aquela “damorida” com pimenta na água, aquele “mungicado. E naquela época era eu e Selma [sua IRMÃ]. Eu estudava à tarde e quem estudava à tarde ia para roça pela manhã. Agora nós tinha muita coisa plantado na roça como batata, jerimum, melancia, mandioca, cana, e eles [OS PAIS] plantavam milho, arroz, eles faziam pilão dentro do roçado, derrubavam aquele pau grosso, faziam pilão para agente pilar arroz lá dentro da roça. Ai a gente estudava, ai papai empreitava para tirar madeira, então nós[FILHAS] ajudava ele que não tinha filho homem, tinha o Silvio [IRMÃO], mas era uns dos menores. Então era nós que ajudava ele tirar madeira, carregar madeira para entregar aos brancos e tirar a palha também, e fomos crescendo. Ai a Selma[irmã] foi para Boa Vista estudar, aí ficou só eu, a Nara [IRMÃ] era pequena, eu sei que a nossa vida foi indo. Aí nós começamos estudar aqui na missão, quando nós chegava ia para roça, quando não era tirar madeira, tirar palha, carregar madeira ajudar eles [PAIS] comprar nossa roupa, nosso calçado. Ai a Selma [Irmã] casou, foi morar na comunidade (...) [da REGIÃO SÃO MARCOS, T.I.S.M.]. E eu fiquei, quando a Selma [Irmã] casou. Então nós tinha nossa irmã mais velha, a Patrícia, ela foi estudar em Boa Vista, porque como aqui não tinha grau de estudo. E lá ela terminou o estudo, se formou, fez curso de costureira. Isso foi nos anos 1960, foi por ai, quando ela foi para Rio de Janeiro, ela veio aqui pedir do pai para ela ia passar as férias com a patroa dela no Rio de Janeiro e dessas férias ela nunca mais voltou. A última carta que ela mandou para nós, para a mamãe, em 1969 e dai para cá não sabemos mais da notícia dela. O papai morreu, a mamãe morreu e nós não tivemos mais contato com ela. Depois foi a Selma [Irmã], a segunda também casou, com Sabá, e foi morar na (...) [COMUNIDADE da REGIÃO SÃO MARCOS, T.I. SÃO MARCOS], e eu fiquei. Ai quando ela teve os dois filhos dela e foi quando mataram o pai deles. Ai quando o filho mais velho estava com treze anos e outro com oito, que a mãe deles, a Selma [sua irmã] morreu. Ela estava

lecionando lá (...) [comunidade da REGIÃO DA SERRA DA LUA], lá que ela adoeceu e ela faleceu, quando trouxeram ela [Selma] para Boa Vista, eu já era casada. Ai ela casou, construiu família, depois faleceu ela e o marido. Antes de ela falecer, eu casei.

Pelo que Margarida me contou, as mulheres Macuxi, apesar de sempre estarem envolvidas com as tarefas familiares, buscavam estudar, o que lhes tem exigido mudanças de moradia entre as comunidades ou para a cidade de Boa Vista. A dispersão das irmãs é narrada por Margarida como um rompimento necessário, mas que deixou consequências em sua vida: a irmã mais velha que migrou para Rio de Janeiro e deixou de dar notícias há mais de quarenta anos e não vivenciou a morte dos pais; a irmã que ficou doente, após terem matado o seu marido, e depois veio a falecer, deixando filhos pequenos para cuidar. As expressões “*aí ficou só eu*” e “*E eu fiquei*” marcam o sentimento de Margarida de ter um lugar na família conectado com as irmãs, no qual ela permanecia desempenhando suas atividades familiares enquanto suas irmãs se deslocavam para cumprir outros deveres em suas vidas (o de continuar os estudos, o de constituir nova família por meio do casamento e o de migrar definitivamente para a cidade).

Outro ponto relevante para compreender a posição das mulheres Macuxi na narrativa de Margarida é, por exemplo, o fato de o trabalho feminino substituir o masculino quando a família não tem filho homem com idade para executar o trabalho que exige maior esforço físico, como é o caso de tirar e carregar madeira e palha. As mulheres Macuxi, portanto, participam da geração de renda para o sustento familiar, mesmo quando seu envolvimento não é considerado o principal, mas como, por exemplo, “ajuda ao pai”.

Uma vez situada sua condição de mulher Macuxi na família de origem, Margarida passou a narrar suas experiências na vida de casada, ressaltando duas fases – uma considerada por ela como sendo boa e outra como ruim pelos atos de violência cometidos pelo seu marido bêbado (inicialmente, Margarida deixou ressaltar em sua fala que o uso de bebida alcoólica seria a causa da mudança de comportamento do marido).

(...) Já construir família e me casei com dezesseis anos no final de 1968. Até os quinze anos minha vida foi bem com o marido que estava. Depois dos quinze anos, ele [MARIDO] começou a beber e daí que veio a violência contra minha pessoa. Então ele nunca chegou a me bater, porque eu me defendia, quando ele chegava, ele entrava pela porta da sala e eu já saía pela porta da cozinha para não ter desavença. Mas, mesmo assim, graças a

Deus, ele nunca me bateu, mas eu era muito ameaçada. Eu sofri muito, quando nós fomos para fazenda do Sr. Camilo, que veio atrás dele para trabalhar na fazenda (...) [Margarida refere-se aqui a mudança para a fazenda de um não indígena situada em outra região, devido seu marido ter assumido trabalho como VAQUEIRO]

OLGA- Pergunto: ele [seu MARIDO] era daqui mesmo da região Surumu? [Margarida] Não, eu conheci ele quando era vaqueiro da fazenda (...) [de proprietário não indígena]. Aí começamos a se conhecer, namorar. E pior que o padre não queria fazer nosso casamento, porque ele achava que ele tinha outra mulher. De repente, eu casava e aparecia a mulher dele. O padre perguntava porque ele queria casar, eu dizia não sei padre. Então ele perguntou do papai se a gente já tinha feito alguma coisa [ATO SEXUAL]. Aí papai disse: - Não sei, porque não estou junto deles todo tempo. O padre disse: - Bem Maurício, para melhor ficar é bom vocês passarem um ano se conhecendo. Então ele disse: - Padre, então é melhor terminar, porque em um ano não sei onde vou estar. Ai o padre disse: - Então daqui três dias vamos fazer o casamento de vocês. Foi quando nós casamos, como aconteceu nosso casamento, mas nada do que o padre estava pensando aconteceu, não tinha acontecido.. Ai nós casamos e passamos dois meses aqui [na comunidade dos pais de Margarida].

O mais interessante da narrativa de Margarida sobre as situações de agressão vivenciadas em seu casamento é que ela fala dos atos praticados por seu marido como se tornassem, gradativamente, mais violentos. No início da entrevista, Margarida chegou a dizer que estava agradecida por seu marido nunca ter tocado fisicamente em seu corpo (*graças a Deus, ele nunca me bateu*), o que seria violência física, mas, por outro lado, ressalta que se sentia muito ameaçada por ele. Quanto às ameaças de seu marido, Margarida adotou como estratégia de defesa evitar o confronto pessoal, saindo do espaço de convívio para não deixar que o ato de violência se concretizasse. Ao longo de sua narrativa, Margarida vai deixando claro que as ameaças vão de ofensas verbais a tentativas de agressões físicas e até mesmo ameaças de morte. Provavelmente, se seu marido tivesse conseguido sair das ameaças e realmente ter conseguido lhe bater, causaria a mulher ainda mais humilhação pública, por deixar marcas corporais e não somente marcas morais.

Quando lhe perguntei sobre a origem de seu marido, Margarida me contou como o conheceu, trazendo a informação que ele era empregado de uma fazenda localizada na região de sua comunidade. Margarida, como outras mulheres Macuxi, teve a oportunidade de conhecer homens não indígenas na antiga vila Pereira, situada dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol – depois da homologação a vila deixou de existir. Em sua narrativa, o casamento interétnico somente foi possível depois de agentes masculinos terem acertado a relação (pai, padre e marido). Na situação narrada, o padre teria relações de domínio sobre as famílias Macuxi, por estas serem em sua

maioria católicas. Neste caso, o padre serviu de mediador da relação entre indígenas e não indígenas. Margarida fez questão de ressaltar, em sua narrativa, que estava errada a suspeita do padre sobre a pressa deles em querer efetuar o casamento devido ao comportamento sexual do casal – isto demonstra que Margarida internalizou preocupações morais sobre o matrimônio orientadas pelo catolicismo. Avançando mais em nossa conversa, Margarida me disse que, apesar de seu pai ter concordado com o seu casamento, sua mãe não o aprovou e, por esta razão, deixou de ir para a cerimônia matrimonial.

A vida de casada de Margarida narra os vários deslocamentos que o casal precisou fazer em busca de melhores condições de vida, o que incluía trabalho para o seu marido e estabilidade e suas relações familiares. Em um destes deslocamentos, Margarida identifica o fator de sofrimento que levou seu marido a beber e se tornar agressivo. O interessante desta sua fala é que Margarida apresenta o seu sofrimento enquanto mulher Macuxi que foi agredida pelo seu marido associado ao sofrimento masculino de ser explorado no trabalho desempenhado para o sustento familiar. Pode ser considerado que, mesmo de forma inconsciente, Margarida recorre a uma estratégia discursiva para convencer os que terão acesso à sua história de vida (no caso eu e os leitores de meu trabalho) de que o seu marido tinha motivos para se entregar ao vício da bebida alcoólica e, conseqüentemente, ao descontrole emocional que gerava seu comportamento violento.

(...) Aí fomos para Boa Vista e daí eu ganhei meu neném, depois de um ano que estava casada, aí viemos para fazenda [fazenda de propriedade não indígena referida anteriormente por Margarida]. Aí a gente vivia numa boa, não acontecia nada de violência, ele era um homem maravilhoso, trabalhador, foi indo. Aí voltamos de novo para fazenda [aqui se refere à fazenda de propriedade não indígena que fica na Região de Surumu], ainda ele não estava assim beberrão, tinha três filhos. Aí quando surgiu o matadouro [de gado], foi quando ele começou a beber. Eles matavam não de três, seis, e sim de vinte, trinta, quarenta rezes. Ainda não estava beberrão, nossa vida ainda continuava bem. Quando nós voltamos de lá para cá, já tinha os três filhos. Aí o que acontecia o pessoal [donos dos gados que seriam abatidos] não levavam alimento para eles como café, leite, levavam só bebida para aguentar. Eles amanheciam, passavam o dia, às vezes dormiam lá mesmo no matadouro, foi quando ele já veio com a violência dele. Todo mundo se admirou quando ele começou a beber, aí amanhecia bebo, caindo, tombando. Quando foi pela primeira vez que ele bebeu aí na rua, o pessoal: - Meu Deus, o que esta acontecendo com o Maurício, bebendo? Daí começou a violência. Aí chegava dizendo que eu tinha outro, essa coisas que os homens falam. Eu pelejei muito para não separar dele. Antes disso eu tive um menino que adoeceu, eu fui para Belém/Pará com ele, passei um ano, quando cheguei de lá que neném morreu. Quando eu estava no hospital ele começou a beber mais, ele não era viciado, sabe, viciado era

quando ele estava no matadouro. Eu fiquei triste, vichi, e eu chorava, meu menino tinha quatro anos. Aí ele achava que eu estava no hospital, mas eu estava assim, sei lá, era pensamento dele. Aí ele[seu marido] dizia porque estou aqui podendo estar em festa, aí eu dizia então vai Maurício, me deixa com meu menino. Minha vida era chorar, chorar. Olga, eu fiquei magrinha, meu menino ficou no estado de só a pele em cima dos osso, eu sofri muito, aí a Irmã [religiosa] falou: - Margarida, tu vai viajar para Belém? Aí eu disse para Doutor Luís [médico]: - Eu não quero ir não, porque se fosse filho de gente rico já tinha viajado. Ele: - Que isso, Margarida, não diz isso. [Margarida]:- Eu digo, eu não tenho condições, aí vocês entardeceram muito, agora querem me mandar, não quero ir não. Mas eu fui assim mesmo para ver se tinha recurso, mas ele morreu e nunca descobriram a doença dele. Aí foi quando eu voltei, aí ele [seu marido] se viciou mesmo que não tinha jeito, eu conversava muito com ele. Estes meus meninos já estavam grandes, eles vinham para cá, para o centro [da vila], eles corriam lá comigo dizendo mamãe - eu morava onde hoje mora a Judite, era minha casa, eles diziam: - Mamãe, o papai está dizendo que vai matar a senhora. Eu dizia: - Deixa ele matar, meu filho. Mas eu nunca me separei dele. Assim um dia, sei que esse homem se viciou e não teve mais jeito. Foi preso [na Delegacia] duas vezes por causa da bebida e violência dele contra mim. Ainda dizia: - É você que mandou me prender. Aí eu dizia: - Não, foi pela tua situação. O Hélio [comerciante não indígena] tinha o comércio, aí ele [seu marido] entrou armado [faca] e o Sargento Lopes [Delegado, disse]: - Não pode entrar armado no comercio. Aí prenderam ele, aí que ele me ameaçava mesmo. Foi indo, foi indo, aí eu ficava imaginando, Meu Deus, será que eu vou deixar este homem. Aí eu ficava pensando no que os outros **[moradores]** iam falar (ela casou na igreja), o que não vão dizer de mim? Vão dizer: - Ela casou na igreja, agora está separando. Eu que ficava imaginando. Aí quando veio um senhor atrás dele para trabalhar lá (...) [na fazenda]. Ele trabalhava na prefeitura [o matadouro era da Prefeitura] e eu na (...) [órgão federal]. Aí ele [Marido] veio comigo: - Margarida, nós vamos para a fazenda. Ai eu: - Vamos! - para ver se ele parava de beber. Ele pediu as contas dele e eu a minha. Mas que nada, foi ainda pior, ele ia para o campo [área de pastagem] e de lá ia para (...) [comunidade indígena, vizinha a qual havia uma área ocupada por não indígenas, que tem comércio e está situada em outra região], bebia lá. E quando chegava [na fazenda] estava o filho do finado Gaspar, Caio, trabalhando, armando uma casa com a mulher dele. Eu estava lavando louça, ele chegou com uma espingarda, botou em cima de mim, dizia: - Hoje eu te mato. Também eu não corri, o meu patrão estava lá [na fazenda] arrumando o motor. Aí ele disparou - pá, pá, pá - na terceira vez detonou, ele jogou a espingarda e quando ele jogou detonou. Ai Seu Chico [PATRÃO] veio falar para ele, que não queria atender, a Sofia [SUA FILHA] era pequena. Eu sei que era assim, ele puxava faca, riscava parede, riscava chão. Ele tinha uma magoa comigo, eu acho, porque ele queria reagindo assim me matar, não sei qual era o pensamento dele. Ele podia estar bem como fosse, se ele bebesse um trago ele dizia: - Eu vou beber sangue de uma pessoa. Nós passamos seis anos nessa arrumação na fazenda, quando nós saímos tinha uma casa da (...) órgão federal que estava abandonada perto da casa do Sr. Camilo [COMERCIANTE da REGIÃO ... FORA DA TERRA INDIGENA]. Comecei a trabalhar de novo e começava, chegava bagunçando. Às vezes quando eu chegava, minhas coisas tudo quebradas, jogadas, machucadas. E às vezes eu dizia assim: - Vou deixar o Maurício. Depois ficava pensando, nós temos nossos filhos, nós devemos criar juntos, mas quando ele ficava bom eu conversava com ele, dizia o que ele tinha feito, mas ele nunca dizia nada, ele não dizia: - Então Margarida, eu vou parar de beber, evitar um pouco.

Margarida narra seu casamento como se fosse uma saga composta de migrações constantes e acontecimentos traumáticos, antecipados por momentos em que “vivia bem”, casada com um homem “maravilhoso, trabalhador”. Para comprovar o que estava dizendo sobre a surpreendente mudança de comportamento do seu marido, Margarida fez questão de dizer que “todo mundo se admirou quando ele começou a beber”. A violência sentida por Margarida por ameaças feitas após seu marido ingerir bebida alcoólica é exemplificada pela acusação feita à esposa de ter relações com outro homem. No entanto, Margarida dá a deixa de que este tipo de acusação é muito comum, os homens sempre a fazem às suas mulheres - “essas coisas que os homens falam”. Em sua narrativa, Margarida consegue fazer diferenciação do uso da bebida alcoólica pelo seu marido ao afirmar que seu vício foi causado quando estava no trabalho penoso do matadouro, embora reconheça que o consumo da bebida já havia ocorrido em outro momento difícil de suas vidas (a doença e morte de um de seus filhos). Quanto a este último, Margarida também sofreu violência simbólica de seu marido, mas desta vez associado ao sofrimento familiar pela perda da criança.

Com o consumo constante de bebida alcoólica, as agressões aumentaram e Margarida passou ser ameaçada várias vezes de morte pelo seu marido, inclusive com testemunhas (seus filhos, o patrão e um dos empregados da fazenda). A violência doméstica envolveu diretamente os filhos, que passaram a temer pela vida de sua mãe. Mesmo chegando a este grau de conflito e com toda violência vivenciada, Margarida ressalta que se esforçou, ao máximo, para não se separar do seu marido. Tal sacrifício deve ser compreendido a partir da moralidade cristã interiorizada pela mulher Macuxi educada em uma comunidade indígena orientada por valores católicos. Preocupação maior de Margarida era evitar a situação social carregada de preconceitos com a “mulher separada” do marido, que seria alvo de reprovação de membros da comunidade indígena segundo princípios moralistas católicos. Margarida sentia-se obrigada a manter seu casamento para garantir a criação de seus filhos.

A narrativa de Margarida sobre o tratamento violento que seu marido passou a ter contra ela, indica que há uma espécie de transferência de sentimentos negativos do marido para sua esposa, responsabilizando-a pelos acontecimentos ruins ocorridos na vida dele. Tal indicação é confirmada quando Margarida diz “Ele tinha uma magoa comigo”, mas não falou na entrevista qual seria a possível causa, embora alguns membros da comunidade tivessem suas suspeitas que aqui não serão colocadas para

respeitar a privacidade do casal. Devo ressaltar também que uma das tensões presentes na vida da família de Margarida está relacionada a viverem em comunidade indígena próxima a antiga Vila Pereira ocupada por não indígenas e na qual estava localizado o matadouro. Hoje a vila foi desativada e o território ocupado por indígenas da comunidade.

A narrativa de Margarida sobre as práticas de violência cometidas pelo seu marido foi feita acompanhada de gestos e indicações sobre os lugares, os dizeres, a idade dos filhos, as pessoas que presenciaram a violência, ou seja, como se ela estivesse vivenciando no momento da entrevista os fatos ocorridos. Margarida me envolve em sua narrativa bastante descritiva dos atos, assim como também acontece aqui com leitor desta dissertação, de maneira a me ter como testemunha das práticas violentas cometidas pelo seu marido contra a esposa e aos seus filhos. Margarida sentia-se constantemente ameaçada, assim como também temia pela vida de seus filhos, o que a levou buscar apoio fora do casamento para conter a fúria de seu marido – do compadre e da comadre.

Aí eu comecei a frequentar a Igreja Evangélica, eu ia para a comunidade (...) [REGIÃO AMAJARÍ] para ver se ele melhorava. Nós saía [de casa] hora dessa, umas 16:00 horas, nós ia embora, quando nós chegávamos [em casa] estava bêbado, oh senhor. Aí tá, aí os filhos dele já estavam rapazes, mas não reagem, tinham medo dele. Às vezes ele passava três dias e três noites bêbado. E, às vezes, ele variava [tinha alucinações], ele dizia assim os guardas estão aqui querendo me prender. Ele pegava o lençol dele tacava na parede. Eu sei que foi indo, foi indo, quando foi uma noite estava os filhos dele rapaz lá deitado, aí vichi... Eu trabalhava no restaurante [de proprietário não indígena], ele chegava bagunçando comigo no Camilo hora dessas, 17:00 horas, querendo me bater, mas eu me defendia, eu só chegava em casa depois que ele dormia e quando ele dormia, ele não acordava, era o tempo que ia para casa. Quando foi uma noite, eles estavam dormindo, esse Tiago [seu filho] estava com um ano e dois meses, ele chegou de madrugada batendo na porta. Ai eu disse: - Quem é? Já para me separar dele. -É Osvaldo? E nada. Menina, quando eu fui abrir a porta, ele quis me agarrar, eu escapuli dele. Tinha dois quartos, meu quarto era aqui, dos meninos era para cá, e tinha sala, eu saí correndo. Pega, não pega. Os meninos acordaram, aí eu saí e ele, de repente, foi pegar faca. Ai eu saí correndo, ele saiu correndo atrás de mim. Isso eram duas da madrugada, Pega, não pega. Eu achava que ele estava bem perto de mim, no escuro, não tinha lua, ele gritava: -Eu vou te pegar, Ai ele chamava nome [ofensivo] para mim. A casa do compadre Camilo ficava daqui como na casa da Judite. Aí eu sai correndo e ele gritando, aí eu achava que ele estava bem perto de mim, mas ele veio até metade do caminho e voltou. Eu que achava que ele estava bem perto de mim. Aí eu sabia onde era o quarto do Sr. Camilo e da comadre Leda, chamei compadre, acordaram e disse bora lá. Chegamos lá, os meninos tinham se escondido, aí eu amanheci lá no compadre Camilo.

A próxima narrativa é de **Daniela**, mulher Macuxi com sessenta e quatro anos, com três filhos, separada do marido não indígena (já falecido), cuja trajetória é exemplar, como a de outras indígenas, por ter necessitado sair de sua comunidade de origem para ter acesso a serviços públicos (no caso dela, de saúde) e oportunidade de emprego. Daniela narrou suas experiências de violência doméstica de forma articulada a experiências de outras mulheres, demonstrando que seu caso não era o único a ser contado. Ao descrever como estes casos ocorriam, Daniela estaria prevenindo outras mulheres Macuxi, incluindo as de sua família, para não se colocarem em situações de risco e, desta forma, evitarem a violência.

[Daniela] Relata que em Boa Vista presenciou um caso de violência, eu presenciei. Como se diz, o marido insultando a mulher dele para brigar; aí essa senhora, né, ela pegou uma corda e deu no marido dela, mas por aqui [na comunidade onde mora atualmente] assim nunca vi... Mas eu via meu pai brigando com minha mãe [na sua comunidade de origem]. Aí eu dizia no dia que eu arrumar um homem, eu largo ele na hora, eu vinha colocando isso na minha cabeça desde criança. E quando acontecer isso comigo, deixo ele, dizia. Aí ele [pai do filho que estava esperando] não queria esta criança, ele queria que eu abortasse, coisa que eu não fiz. Eu tinha vinte dois anos, eu estava preparada para cuidar dessa criança. Eu não tinha emprego, mas disse a minha mãe me criou, assim, na roça, para Deus nada é impossível. O pai do Avelino me deu uns empurrões, aí deixei ele. Diz que seu filho nem puxou para ele, porque é calmo. Ele, Avelino, separou da mulher dele, disse que não estava feliz e que sofreu muito. O Souza [seu outro filho] dizia que tinha sofrido muito. Eu disse: - Meu filho, você não sofreu o tanto que eu sofri. Sofri porque eu ia nas casas cuidar, ser babá, de criança, com dez anos, para ter umas roupas, na casa de parentes, na casa do padrinho na [fazenda] para cuidar do filho da Nivalda. Sofri porque, quando estamos na casa dos outros, não é como estar na nossa casa, da gente. Outra, meu próprio padrinho queria me estuprar, eu tinha doze anos, eu era forte. Hoje eu vejo as meninas se abrindo para qualquer um, abrem as pernas para qualquer um, meninas de doze e treze anos. E eu era muito conscientizada pela minha mãe. Aí eu estava dormindo a noite, eu senti aquela coisa tocando em mim, foi abrindo minha perna assim (faz com as mãos como ele fez abrindo sua perna), encostou seu pênis em mim, ele foi enrolando minha perna. Nesse dia, ele tinha batido em sua mulher, ela estava chorando. Aí eu dei um empurrão nele com minha perna, parece que caiu. Aí eu me enrolei na rede e dormi, dormia toda noite assim, amanheci enrolada. Aí eu sofri muito assim, toda noite dormia com medo. Se eu contasse para a mulher dele, ela não ia acreditar em mim. É sempre assim, acreditam mais no marido. Aí eu contei para o meu marido, que faleceu. E é por isso que eu não digo vai morar na casa de fulano minha filha, [eu não digo] para morar na casa de ninguém. Eu prefiro que sofra aqui comigo, mas viver na casa dos outros, não quero. Eu fiquei tão nervosa, aí eu começo a contar essa história, a mãe disse: - Por que você não me disse? [Daniela]: - Não, se eu falasse para senhora ia dizer que era minha mentira, não ia acreditar em mim. Aí sofri calada. Era meu padrinho Cosmo e Nivalda que é aí da comunidade (...). Você não conhece? ele mora na Ponte do Lago Azul, ele tá velho e ela também.

Narrativa de Daniela descrita acima ressalta como ela vivenciou a violência doméstica de várias formas: simbólica (agressões verbais entre os pais); psicológica (pressões do marido para abortar e medo por ameaça de estupro) e física (empurrões do marido); sexual (abuso sexual cometido por seu padrinho). Daniela tem uma narrativa estratégica para me dizer o quanto a mulher sente as agressões comparando seu sofrimento ao de seus filhos (- *Meu filho, você não sofreu o tanto que eu sofri*). Ao descrever para mim, em detalhes, o abuso sexual do padrinho, de forma a reviver o seu sofrimento, Daniela expressa ter vivido outros modos de violência relacionados ao sexual: sentia-se ameaçada toda noite ao deitar-se e também desacreditada por pensar que se contasse sobre a agressão para outras mulheres (no caso, sua madrinha e sua mãe) não teria apoio para terminar com a violência. Daniela ressalta que, apesar de ter saído muito cedo para trabalhar fora de sua casa, sua mãe a preparou para identificar atos de violências, o que a fez reagir quanto às atitudes de seu padrinho. O fato da mãe de Daniela ter orientado sexualmente a filha me faz pensar que, esta mãe, provavelmente, sofreu este tipo de agressão. Estou considerando agressão do padrinho de Daniela como violência doméstica por ter sido praticado por uma pessoa do convívio de sua família, em situação em que a mulher agredida estava morando com a família do agressor com o consentimento de seus parentes.

No Internato lembro quando a finada Irmã Tatiana disse para me que a mãe [Nivalda] veio deixar sua filha internada porque não queria que ela engravidasse. Aí a gente vê cada coisa, nem o próprio pai mexer [abusar] com a própria filha. Aí eu disse: - Não duvido, porque ele queria mexer comigo eu tinha doze anos. Aí esse exemplo eu tenho, eu digo para minha filha, respeita teu pai, teu primo. Eu falo, tem pai que engravida filha, tem meu primo que fez filho duas vezes na filha, aí não quero que aconteça isso não, e respeitem que é melhor. Meu pai era homem que bebia, ele brigava com a mãe, mas nunca se enxeriu para me, nossa, essa violência que a gente vê, eu falava muito para esse meu marido que morreu. [Olga]- Então há tempos já acontecia essa violência sexual de pai mexer com as filhas? Antes eu lembro que nossa mãe dizia vai morar com seu padrinho, eu fui para estudar, não fui para ser babá dessa criança bebê. [Daniela] É muito ruim cuidar de criança, um dia ela [madrinha] me deixou e foi para roça. E a gente [Daniela] embala, embala, ele [criança] não queria dormir assim embalando. Aí deitei com ele e dormiu, daí o sono me saiu rapidinho (risos). Aí quando me acordei com ela me batendo com chiqueirador [chicote de couro trançado], me lapeando nas minhas pernas (faz gesto de como ela abriu os braços de assustada, risos). Disse [a madrinha]: - Você está dormindo? Não, está cuidando do meu filho? [Daniela]- Ai madrinha, eu me deitei agorinha. Então, eu digo para meus netos, antes pegarem “taca” (apanhar) de mim que sou sua avó, estou no lugar da mãe de vocês, de que vocês pegarem “taca” lá na frente das pessoas que vocês nem conhecem. Eu conversei muito com essas crianças.

Pelo que foi narrado por Daniela, a violência sexual cometida por familiares consanguíneos é mais uma preocupação das mulheres Macuxi em seu cotidiano. É preciso que mães, como Daniela, orientem sexualmente suas filhas a se protegerem de possíveis abusos de parentes masculinos. Ter vivenciado abuso sexual fez com que Daniela ficasse atenta aos riscos possíveis à sua filha. Outro ponto a ser destacado aqui, embora provavelmente associado à observação anterior, é o destaque que Daniela deu à agressão que recebeu de sua madrinha por não ter correspondido ao comportamento esperado enquanto cuidadora do filho do casal. Os ataques agressivos de sua madrinha como castigo por ter adormecido ao cuidar da criança, ao meu ver, diz mais coisas sobre a situação de apadrinhamento. Ou seja, provavelmente, a mãe da família sentia-se ameaçada pela afilhada ser alvo de desejo sexual do marido. Portanto, o sofrimento de Daniela por estar vivendo com seus padrinhos não diz respeito somente à obrigação de dar conta de trabalhos domésticos, mas sim por ter que dar conta sexualmente dos desejos de seu padrinho e, como consequência, dos castigos da madrinha.

A próxima narrativa que vou apresentar é de **Creuza**, mulher Macuxi da região de Surumu, que tinha trinta e três anos, era casada, com cinco filhos (entre eles duas mulheres), considerada referência na comunidade por ter atuação na área de saúde: na época da entrevista era parteira voluntária (sem remuneração), com formação em cursos oferecidos pela SESAI. Posteriormente esta entrevista, Creuza foi indicada por sua comunidade para ser Agente Indígena de Saúde, mas ainda não foi contratada por estar esperando a vaga ser liberada. Creuza fez seu relato traçando sua trajetória de mulher Macuxi com momentos difíceis em sua vida: casamento em idade muito jovem com homem mais velho; deslocamentos constantes por dificuldades de trabalho e alimentação; estudo tardio.

Creuza contou que quando se juntou com seu marido tinha apenas treze anos, mas não era bem o que ela queria. No começo do casamento, ela me disse ter sido bom. Assim que se juntou, foi para Santa Helena (cidade venezuelana na fronteira com o Brasil), onde vendia pipoca na rua com sua cunhada Cristiane (hoje falecida), trabalhava em lanchonete e, depois, como empregada doméstica em casa de família. Após dois anos em Santa Helena, passou a viver na comunidade (...) da região de São Marcos [casa de seu sogro] por seis meses, fase de sua vida que diz ter sido difícil pela falta de alimentos (não tinha carne e nem peixe), chegando a passar fome. Na ocasião, Creuza já tinha uma filha. Depois voltou, novamente, para sua comunidade de origem (...), na

região de Surumú, que apesar de não ter farinha, tinha peixe e carne. Nesta ocasião, Creuza foi trabalhar na roça com seus filhos e também pescava. Creuza fez questão de me contar que começou a estudar de novo no ano de 2011, cursando Educação de Jovens e Adultos - EJA. Com cinco filhos, disse ter uma vida difícil no começo do estudo, mas depois ficou mais tranquila e conseguiu terminá-lo no ano de 2015. Ao recordar estes acontecimentos de sua vida, Creuza chega à conclusão que "a vida ensina muita a gente". Na época da entrevista, Creuza estava cuidando de dois netos, filhos de uma de suas filhas que passava por problemas no casamento.

Creuza falou sobre as práticas de violência doméstica cometido pelo seu marido, narrando como seus filhos foram envolvidos no conflito dos pais. Embora tenha sido agredida fisicamente pelo seu marido no início do casamento, a violência simbólica foi a que prevaleceu na relação matrimonial. Creuza admitiu que este tipo de agressão causava mais sofrimento a ela e aos seus filhos do que a física, sobretudo por ter sido praticada pelo seu marido sem estar sob efeito do uso de álcool (seu marido, seus filhos e também Creuza não consomem bebida alcoólica).

Agora sobre violência ele [seu marido] me bateu uma vez em Santa Helena [Venezuela], que me deixou toda roxa, com fio elétrico. Eu não tinha para onde ir [morava na casa da cunhada], ele me bateu na frente da irmã dele. A gente tinha saído para vender paçoca e não tinha vendido tudo, aí ele chegou com ignorância e foi me batendo. Foi só essa vez, daí eu falei para ele que nunca mais ele ia me bater. Só as agressões que ele faz comigo que eu acho que é forte, é muito agressão verbal que ele faz, apesar, assim, que ele fala que homem bebe. E quando não bebe? É pior ainda, porque você pensa que esta bem e só mantém aparência e é muito ruim. Eu acho, a gente mantém a aparência, só que não é legal, e ele me agride verbalmente na frente dos meus filhos e eu acho também muito feio, a gente passa meses sem se falar. Agora ultimamente a gente passou quatro meses sem se falar, só mantendo a aparência e só. E porque também todos meus filhos sabem que a gente briga, quando ele fala para mim é na frente deles mesmos. [OLGA] O que ele fala? [Creuza] Ele só não chama meu nome, mas o resto me chama, de filha da puta, sem vergonha, safada, de um monte de coisa. Que eu não presto, aí eu acho também que é uma agressão muito forte, aí eu converso com ele e ele diz que não é. Aí, às vezes, ele fala que é momento de raiva. A gente pensa também, né, porque se você vai falar uma coisa que é sem pensar, que não é certo, assim, você fala as coisas só no momento de raiva, porque depois você só quer se aproveitar daquela raiva e falar para pessoa o que você bem entende.[OLGA]- Geralmente, por que ele fala assim? [Creuza] Não, é por causa de meus filhos, ele fala para meus rapazes e minhas meninas, que estão todos grandes, eu não gosto. E também porque eu falo para ele [seu marido] trabalhar, pescar, e ele não vai, ele fica só esperando por mim. Assim também tudo é eu que tenho que fazer, colocar [ALIMENTO] para dentro de casa, ele fica só passeando, falando igual aos meninos. [OLGA]- E você não tem ninguém para conversar? [Creuza] E eu falei para ele não adianta nada manter só aparência, porque não dá certo, a gente fala para família que esta tudo bem, mas não está. [OLGA]- E o que

ele diz quando você fala para ele? [Creuza] Nada! Ele não fala nada. [OLGA]- Você acha que ele fica com ciúmes, porque você vai estudar na comunidade (...)? [Creuza] Eu acho que não, porque eu sempre saía para festa com as minhas amigas e ele nunca falou nada, nunca chegou a falar nada. Às vezes, eu não tiro a razão dele, eu deixo ele falar e quando ele fala as coisas que não acontece com a gente, machuca, né. Eu sempre falo para ele assim, que ele não chega a me bater, só bateu uma vez em Santa Helena, aí falei para ele que nunca mais ia me bater. Aí como ele não me bateu, fica só me ameaçando, que vai me bater, aí sempre por causa dos meus meninos que eu mando ele trabalhar, pescar, né. Aí ele fica falando que os meninos não sabem, que não sei o que. Aí eu tenho a Dioneide [sua FILHA], que a gente sai muito assim. Assim, eu sinto que eu sempre falo que é pelo dinheiro, a Dioneide também conversa com o pai dela assim. Só que estes últimos tempos, esses anos, não foi legal para gente [FAMILIA], ele brigou com a filha dele [Dioneide]. Aí ela falou que, quando ela fizesse dezoito anos, ela ia namorar, disse brincando para ele, que agora ia namorar: - Aí pai, agora vou namorar. Sua irmã Mirna, mais velha, estava em casa, aí ele pegou uma corda para bater nela e chamou nome para ela e começou a esculhambar [FALAR PALAVRÕES]. Também falou que ia bater nela e mandou ela ir embora [DA CASA] e que ele não ia ligar em nada para ela. Aí bom, então, ela parou de falar com o pai dela durante um mês. Ela voltou a falar com ele agora na festa da comunidade (...). Assim [Ele], só ficava mantendo a aparência e, quando estava a família [REUNIDA], ele só aproveitava. Aí eu falei para ele que as palavras machucam mais que você me bater, porque quando bate não esquece. Aí eu falei tá, bebi para inventar uma desculpa, e uma pessoa sabendo o que esta falando machuca muito. Aí, é isso assim, aí a gente vai levando a vida assim como Deus quiser, fazendo que estou legal, sempre eu converso.

O que mais faz Creuza sentir dor ("machuca") é a prática da violência verbal de seu marido, que considera injusta por caluniar à sua pessoa (*Ele só não chama meu nome, mas o resto me chama de filha da puta, sem vergonha, safada, de um monte de coisa*), principalmente na frente dos filhos, estando o agressor consciente de seus atos, sem estar alcoolizado. As brigas entre Creuza e seu marido, presenciada pelos seus filhos, não chega ao conhecimento público da comunidade ("família"), ficando restrito ao espaço doméstico do casal - *a gente fala para família que esta tudo bem, mas não está*. Provavelmente, "machuca" Creuza ter que viver no mantendo a imagem de uma relação matrimonial estável¹³. Pelo que conheço de sua vida, Creuza assumiu tarefas que cabiam ao seu marido, mas por não serem feitas por ele, ela como mãe de família tomou para si esta responsabilidade. Uma das questões mais tensas de seu casamento diz respeito, exatamente, ao sustento familiar. Seu marido, além de não pescar (atividade relevante de alimentação da família Macuxi), também acusa os filhos de não fazerem a tarefa por não saberem realizá-la. Por várias vezes, os filhos têm sido motivo

¹³ Carvalho (2008) estuda na obra de Veena Das o tema violência e silêncio: “[...] o destino de tantas mulheres, vítimas também de suas próprias famílias, levadas a suportar a dor da (in) existência em silêncio, denuncia a reificação do lugar ocupado por mulheres que, em vista de uma situação limite [...], caladas pelos próprios familiares e violentadas por ambos”.

de desentendimentos de Creuza com seu marido quanto ao modo de criá-los. O desrespeito de seu marido, desqualificando moralmente Creuza enquanto mulher, é projetado para a filha - *aí ele pegou uma corda para bater nela e chamou nome para ela e começou a esculhambar*. O modo ofensivo de tratar Creuza e sua filha, usando de xingamentos e de ameaças de bater, demonstra que seu marido tem uma concepção de gênero que lhe autoriza ser agressivo com mulheres. É possível pensar que o marido de Creuza guarda em si uma "raiva" da esposa por algum motivo não conhecido por nós e que costuma ser externalizada em situações diversas como, por exemplo, não ter vendido toda a paçoca - *aí ele chegou com ignorância e foi me batendo*.

Só no final da entrevista, pude entender qual o motivo de Creuza ter falado no início de nossa conversa, que o casamento com seu marido não era bem o que ela queria. Sentindo-se mais confiante durante a entrevista, Creuza resolveu me explicar com mais detalhes a situação que a levou viver junto ao seu marido, o que me permitiu compreender melhor a dor do sofrimento de Creuza ao ser caluniada pelo marido nos momentos de briga - o início de seu casamento foi marcado por calúnias contra ela, por um engano cometido sobre o comportamento indevido de Creuza enquanto mulher. Pela narrativa a seguir, conheceremos a situação dramática que juntou Creuza a seu marido, constituída de intrigas amorosas e a desmoralização familiar causada pelo suposto envolvimento sexual de uma jovem mulher Macuxi solteira com um homem Macuxi viúvo e de idade mais avançada.

Aí assim, né, logo que era para me juntar com Peixoto [seu marido], eu não gostava dele, como a mamãe sempre falava que, quando ele ficou viúvo, eu ficava com ele. Só que, na verdade, eu nunca tinha ficado com ele, eu não gostava dele, até hoje eu falo para ele, porque eu chamava ele de Seu Peixoto. Até hoje eu chamo ele Seu Peixoto. Então, como eu falei para eles, eu nunca fiquei quando solteira com ele, depois que a finada morreu [irmã de Creuza], mas eles falavam que eu ficava com ele. Só que ele ficava com a cunhada do Joaquim [irmão da Creuza] e minha rede ficava bem perto da dele. E como nós dormíamos só num quarto, assim, era rede do Joaquim, dos filhos dele, dela, a minha, do Peixoto, era bem apertado [Creuza demonstra em gestos a distribuição espacial das redes]. Aí ele[Peixoto] ficava com ela [cunhada do Joaquim], dormia com ela. Ele ia fugir para Guiana com ela, só que nesse dia deu errado, deu azar que a mamãe estava para a vila de cavalo [Creuza refere-se ao fato da mãe chegar sem fazer barulho e, por isso, os surpreendeu], eu me lembro benzinho. Aí quando chegaram [os pais], ele estava deitado com ela e a mamãe já foi entrando. Aí ele pulou para minha rede, estava bem pertinho, aí ele deitou na beira da minha rede, aí ele ficou lá. Aí a mãe entrou e pensou que eu estava dormindo com ele, só que eu não estava dormindo com ele, era minha cunhada. Aí eu sabia de tudo, né, porque eu morava ali, e ela [a cunhada do Joaquim] também me contava que ficava com ele [com Peixoto]. Aí quando foi no outro dia, a mamãe falou para o papai e já queria me juntar com ele [com Peixoto] por causa

dela.[OLGA] Neste caso, ele já estava viúvo?[Creuza] Já. Depois que ele ficou viúvo, começou a ficar com minha cunhada, só que o Joaquim [seu irmão] nunca soube, nunca contei para ele, quer dizer, nunca contei para ninguém. Aí todo mundo pensa assim, as pessoas. A Monique [sua irmã], quando eu estava doente, ela contava minha história, falava que eu ficava com meu cunhado e eu sempre escutava, eu ouvia isso. Aí ficava pensando assim, como eu nunca contei minha história, então ninguém sabe, todo mundo pensa que eu ficava com ele [Peixoto]. [OLGA] Por que tua mãe falou, né? [Creuza] Sim, a Monique conta até hoje. Aí eu falo: - Tu nem sabe da minha história e fica contando para todo mundo que pergunta, aí pronto. Ele [Peixoto] não fugiu mais com minha cunhada. Aí depois que ele ficou comigo, ainda ele continuou com minha cunhada, porque ele gostava dela. Aí ela foi embora para os municípios de Bonfim (município brasileiro na fronteira com a Guiana) e Santa Helena, mas aí como eu não ficava com ele, eu não gostava dele para ficar com ele, eu calculava. Mas como eu não sabia, eu era muito nova, aí nunca botei, fiquei com ele até hoje. Aí as meninas[suas filhas] não sabem da minha história. Aí eu e Dioneide [sua filha], eu contei para ela assim, porque o pessoal não sabe, só falam que ela [Creuza] ficou com o cunhado dela, comentam e contam, mas não sabem como foi. Eu já contei para Justina [ex cunhada], porque eles[os filhos] querem saber porque[Creuza e o marido] fica brigando, brigando, discutindo, porque eles já são rapazinhos, eles [filhos] não falam nada não, só ficam ouvindo.

Depois desta narrativa, ficam para mim algumas questões: por que Peixoto, como homem mais velho e mais experiente que Creuza, intencionalmente, teria criado a situação enganosa? Qual motivo que o levou a constranger moralmente a jovem Creuza e não a cunhada de Joaquim frente aos pais da família de Creuza? Por que o segredo continua sendo mantido, deixando prevalecer a versão enganosa para a maioria das pessoas da comunidade? Mesmo com algumas suspeitas, prefiro não arriscar dar respostas sem o devido consentimento da entrevistada. Mas, com certeza, agora entendo mais ainda porque as "aparências" no casamento incomodam tanto Creuza - *É pior ainda, porque você pensa que esta bem e só mantém aparência e é muito ruim.*

Mais um caso de violência doméstica vivenciada por mulher Macuxi foi relatado por **Claudia**, casada, mãe de cinco filhos, cujo trabalho é Agente Indígena de Saúde em sua própria comunidade indígena da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Claudia contou uma agressão física que a marcou por envolver conflitos entre seus familiares, inclusive com a participação direta de sua pessoa:

Aqui eu presenciei uma agressão do meu irmão contra minha cunhada onde ele estava bêbado, estava agredindo ela, queria bater nela. Aí eu vi e corri lá, antes a gente já tinha falado para ela que... Assim nunca tinha presenciado, mas ela me contava e aí eu falava para que ela não deixasse ele bater nela, que nós como mulher tinha nossos direitos de não ser violentada. Aí nunca tinha presenciado. Quando foi uma vez eu vi e corri pra lá, falei pra ele porque estava batendo nela? Ele respondeu porque ela é uma safada, não sei o que. Eu falei: Negativo! Falei: Negativo! Por que está com ela

então se ela é uma safada, depois de fazer monte de filho na safada? [Resposta do irmão] Há não se mete na minha vida não, tu não tem nada a ver com minha vida. [Resposta de Claudia] Eu tenho desde que tu está batendo nela, eu tenho porque não vou deixar você bater nela não, porque você fez monte de filho nela, agora quer ficar espancando ela, qual foi o motivo? Por que não vai bater em quem te vendeu a bebida? [Resposta do irmão] Não te mete na minha vida. [Resposta de Claudia] Eu me meto. Aí falei para ela, Sofia, quando ele quiser te bater taca alguma coisa nele. Aí falei: Tu é um covarde, por que tu não briga com homem? Quer bater em mulher porque não tem força para ti. Aí ele avançou para cima dela. Aí ela tava perto de uma panela assim de alça, aí quando ele foi assim para cima dela e ela estava com curumim dela aqui escanchado, ele empurrou ela assim e aí ela pegou e pegou no nariz dele [Claudia gesticulava imitando a situação e depois riu] e cortou o nariz dele. Ela tacou com força. Aí quando ela cortou ele, ela correu para o meu rumo. Aí ele veio também dizendo: Pode bater. [Claudia] Se tu bater nela vou te denunciar agora, está pensando que tu não vai preso, é? [Irmão] Que porra de denunciar! Aí falei para ele: Bate, bate nela se tu for homem! Covarde! aí ele veio e minha mãe chegou nessa hora, foi para o rumo dele. Ele quis empurra minha mãe. Eu falei: Tu não empurra minha mãe, porque vou te denunciar! Falei para ele: Nós temos nosso direito, tem uma lei que nos ampara, se tu não está sabendo, tu vai preso na hora. Aí ele disse: Eu lá quero saber de lei! Pois é, sei que ele ficou sangrando e saiu andando. A partir de hoje, se tu quiser bater nela de novo, vou te denunciar. Ele: Pode denunciar! Pois é, Sofia, a partir de hoje se ele quiser te bater, pode cacetar ele com alguma coisa. Aí minha mãe ainda quis ficar do lado dele dizendo, aí, ela cortou ele, não sei o que. Eu disse: Deixa ele ser cortado, ele quer bater nela. Sei que ela saiu aí falando. Então essa foi o espancamento que presenciei, mas ele não chegou a bater nela. Mas acho se eu não tivesse lá, ele tinha dado umas cacetadas nela.” (Entrevista feita pela pesquisadora em 15/09/2014)

Claudia, em sua entrevista, fez um relato com cuidado de descrever as falas e situações vivenciadas para que eu pudesse acompanhar mais de perto sua aflição. Diferente de apenas narrar fatos conhecidos por ter escutado de terceiros, Claudia ressaltou na entrevista experiências por ela mesma vivida no confronto de seus familiares em que o alvo das agressões físicas e morais eram sua cunhada, mas quem sai com ferimento no nariz foi seu irmão, que era o agente inicial das agressões. Em sua narrativa, Claudia nos faz pensar como as mulheres Macuxi se posicionam diferentemente frente à ameaça da agressão. Claudia assume defender a cunhada da violência de seu irmão, ameaçando-o de enquadrá-lo no sistema jurídico previsto pelo Estado nacional em defesa das mulheres, lembrando-o que as mulheres agora tinham Direitos específicos reconhecidos e legislação específica para defendê-las (referia-se, com certeza, à Lei Maria da Penha), o que poderia levar o agressor à prisão. Sofia, frequentemente agredida fisicamente pelo seu marido, desta vez encorajada pela defesa de sua cunhada, resolve reagir à ameaça com um ato de agressão física (arremesso da panela) contra o agressor, incentivado pela cunhada, o que o deixou mais irritado com sua esposa e sua irmã, desmerecendo a existência da legislação. A mãe de Claudia, por

sua vez, ao testemunhar a situação, em um primeiro momento tentou se aproximar do filho possivelmente para acalmá-lo ou impedi-lo de cometer ação de agressão, mas também foi ameaçada com um empurrão. No entanto, ao vê-lo machucado pela esposa, sua mãe posicionou-se a favor do filho, contra a sua nora que o agrediu, reagindo negativamente à decisão de Claudia em manter sua posição de defesa da cunhada ameaçada. Com esta sua narrativa, o que Claudia me apresentou na entrevista sobre o tema de violência contra mulheres foram experiências vividas de forma dramática, onde eu fui colocada pela entrevista na posição de expectadora dos fatos narrados, portanto, como testemunha da violência.

1.2.2-Correndo riscos de violência por ser Mulher: os limites do feminino Macuxi

A violência doméstica praticada por seus maridos, não é a única forma de agressão que as mulheres Macuxi enfrentam por sua condição feminina. A entrevista com **Catarina**, solteira, com idade por volta de trinta anos na época, revelou outra situação de violência presente no cotidiano de mulheres Macuxi da região de Surumu quando extrapolam as atividades domésticas, sobretudo quando não seguem o padrão feminino tradicional de sua idade (casamento e filhos). O desejo de estudar fora da comunidade levou Catarina a desafiar os limites femininos de sair de sua família de origem sem poder contar com apoio deles para se manter e também para protegê-la de ameaças físicas à sua pessoa.

Em casa a gente foi uma família que morava muito distante, a gente foi uma família que sempre morava distante de outras pessoas. Então, a gente teve uma educação assim, para mim, hoje eu vejo, que foi uma coisa que ajudou muito. Antes eu achava que era uma coisa muito rígida, né, tanto para homem e mulher, e assim eu achava muito rígido o papai e a mamãe, mas hoje eu tenho tudo que agradecer porque serviu muito. Só não segui quem não quis seguir, porque o papai, assim, para sair de casa, tipo para estudar, para viajar, para fazer as coisas que quisesse mesmo em particular, é a gente só saía de casa depois dos dezoito anos. Então, isso eu vejo que é algo muito positivo, porque a partir dos dezoito anos já começo a ter pensamentos. Mais de que ter realmente. E logo assim no interior. Quando eu comecei a estudar, a gente morava longe [em uma comunidade distante da região Surumu]. Eu comecei a estudar com onze anos, eu já era um pouco velhinha, aí tinha que andar duas horas e meia de lá para escola e eram cinco horas que a gente caminhava por dia. Aí sempre eu tinha, por mais que eu era mulher, eu tinha o pensamento de querer enfrentar alguma coisa, sempre fui, assim, muito curiosa. E eu queria fazer alguma coisa, eu queria realizar, assim, eu sempre tive um sonho, um objetivo, só que antes eu não

podia porque eu era de menor, né. Aí, a partir que eu completei os dezoito anos, eu fazia, sempre fiz parte da Igreja Católica, catequese e tudo. Só que eu queria estudar, aí eu pedia da mamãe, aí eles [pais] diziam que não era o momento. Até que uma vez, o papai, eu já tinha vinte e um anos, com dezoito anos eu comecei a participar da catequese. Aí eu sempre querendo estudar, só que aí como mulher, como que eu ia me virar sozinha? Papai e mamãe não tinham como me dar suporte, né. Aí eu tive que botar na cabeça que eu tinha que enfrentar de qualquer jeito, só que eu vendo como mulher a gente é frágil, né. Aí eu falei preciso fazer alguma coisa, né, aí até querer, falei com o papai, com a mamãe e o papai, né. Aí eles disseram se tu quiser tu vai enfrentar, mas tu fica sabendo que não tem como a gente te ajudar, porque primeira, questão financeira, segunda que ele não podia está me levando e trazendo para onde eu queria, não dava. Então, a partir daí, eu tive que botar uma coisa na minha cabeça, que eu tinha que ser homem e mulher ao mesmo tempo, só que nessa situação para a gente era difícil, né. Então, eu andava sozinha, sozinha praticamente lá de onde que a gente morava que era cinco horas para chegar em Pacaraima, eu andava sozinha. OLGA - Aonde você morava mesmo? Eu morava no [COMUNIDADE Da REGIÃO DE SURUMU], só que a gente tinha um retiro [LOCAL PARA CRIAR ANIMAIS COM MORADIA] que era na central, aí a gente passava pela mata, campo, serra e descia. Eu ia sozinha, aí tinha vez que eu passava sufoco, assim, eu e Deus mesmo e a coragem. Mas, assim, nesse tempo, eu passei situação muito difícil, tipo, naquele tempo não tinha dinheiro e eu apelava pela carona, eu pegava carona (risos).

A narrativa de mulher desafiadora e corajosa de Catarina é construída a partir do contexto de gênero na região de Surumu que impõem limites à mulher jovem, que aos vinte anos não é casada, diferentemente de outras Macuxi que com esta sua idade tinham marido e filhos. Mais uma vez, constatei que a formação para participação feminina Macuxi em espaços comunitários era feita, principalmente, por meio de atuação na Igreja Católica, por exemplo, com a prática da catequese. Catarina apresenta uma narrativa que nos convence que sua história de vida consiste em vencer os desafios de ser mulher “sozinha”, que corria riscos maiores do que os homens, mas que mesmo assim não desistiu de seu “pensamento”.

Olga: Tu vinha da comunidade (...), do retiro para Pacaraima?
[Catarina] Para cá, para Boa Vista, só que até em Pacaraima eu vinha de pés, que foi para eu fazer o meu ensino médio. Eu fiz de primeira, pré escolar até a quarta série, lá no interior, né. Só que era até a quarta série e eu fiquei parada esse tempo todo, porque eu queria estudar e não tinha onde estudar, porque perto não tinha escola. Aí, a partir dos vinte e um anos, que eu comecei a estudar, aí que eu vim para cá para fazer o supletivo, fundamental, só que eu fiz o supletivo que era por módulo, aí que eu vim estudar. E, nesse tempo, eu tive que ter muita garra mesmo, porque o que eu enfrentava assim, eu já fui duas, três vezes tentada [AMEAÇADA] de ser estuprada na viagem, da fazenda onde a gente morava para Pacaraima. Às vezes eu vinha de pés e às vezes eu vinha de bicicleta. Aí eu saía cedo com medo, que só acreditando em Deus mesmo. Uma vez, um homem me encontrou e eu [FIQUEI] querendo correr, eu fiquei desesperada, não tinha para onde correr. Ele chegou até me agarrar assim. Aí eu: - Bença tio! [MODO DE EVITAR a violência sexual CHAMANDO O AGRESSOR POR

TERMO DE PARENTESCO, como modo de intimidá-lo ao atribuir proximidade na relação como PARENTE], era um senhor bem de idade, até hoje eu tenho nojo. Às vezes, assim, quando tu vê que a pessoa é enxerida, eu fiquei tipo com trauma. Assim, ele me agarrou e queria me agarrar, e dizia que era solteiro, que ia dar certo, eu solteira e ele solteiro. E eu com isso, aí eu dizia eu vou contar para meu pai que tu fica fazendo isso comigo, e ele queria porque queria me agarrar, até que eu conseguir me sair assim, aí eu corri, aí ele não correu, ele parou. Aí eu vim embora, quase que eu desisti dos meus estudos, e eu não vou desisti, não posso desisti. Tipo assim, como algo que eu coloco para mim, quando algo negativo e eu desisto, e eu estou sustentando, sabe, não sei, sempre tive comigo, como se eu tivesse sustentando aquela coisa ruim. As duas outras vezes que eu estava pegando carona, né, aí foi de um taxista, não, duas vezes do taxista [não indígena] que era conhecido da minha tia. [A tia dizia] não, fulano é legal e não sei o que. Ele queria parar comigo no banho, aí eu dizia que ia ficar na estrada, fazia de tudo. Aí, outra vez, foi Boa Vista, ele viu. Eu acreditava que existia Deus e pronto.

OLGA Outra vez que ele veio, ele não queria te deixar em casa? [Catarina] É, ele queria tomar sorvete [TAXISTA]. Aí eu falei que não queria, falei que queria ir para casa. Aí terminei e eu estava cansada, aí ele queria me pegar [NÃO FALA DE ESTUPRO: MAS QUERIA AGARRAR, TER RELAÇÃO SEXUAL]. Aí eu falava: -Rapaz, para aí! Eu sei que parece que foram [algumas] vezes, eu digo que eram provocações para mim né, e eu não queria desistir de jeito nenhum. Aí eu terminei meu ensino médio e já fui para o Centro de Formação [CENTRO INDÍGENA DE FORMAÇÃO E CULTURA RAPOSA SERRA DO SOL]. Quer dizer, eu terminei meu fundamental aqui [em BOA VISTA]. Daqui que eu fui fazer meu [ENSINO] médio lá [CENTRO INDÍGENA DE FORMAÇÃO E CULTURA RAPOSA SERRA DO SOL]. Aí cheguei lá e nós éramos quarenta alunos, se eu não me engano, nós éramos quatro mulheres da minha turma, mas aí as outras sempre desistiam, como até hoje acontece. Aí tinha os meninos, assim, tinha uns que eram muito machistas, meus próprios colegas. Aí, só que tinham uns que me ajudavam, aí tipo era assim metade, metade. Aí tinha um professor, o Rogério, que ele me ajudava muito. Aí ele dizia que não era porque eu era mulher que eu só tinha que arrumar a casa e esses negócios. Aí ele dizia a todo mundo, vai dividir trabalho igual, no trabalho em geral mesmo, e assim eu me sentia bem, assim, sendo apoiada por algumas [pessoas], né. Aí quando foi no outro ano, chegou mais alguém. Aí foi passando, aí já quando foi para formação, já quase para formação, aí teve aquelas invasões [CENTRO INDÍGENA DE FORMAÇÃO E CULTURA RAPOSA SERRA DO SOL], a gente foi.

Catarina fez um discurso de determinação de seu desejo de estudar demonstrando que as várias tentativas de violência sexual sofrida por Catarina no percurso para a escola não foram suficientemente ameaçadoras para fazê-la desistir. Para Catarina, violência maior seria desistir de seu projeto de vida, que era prosseguir com seus estudos. Ao continuar enfrentando os riscos de ser violentada, recorrendo a diferentes estratégias discursivas para evitar a realização da agressão, Catarina conseguiu evitar a pior dor para ela, que seria “como se eu tivesse sustentando aquela coisa ruim” por ter desistido. Seria a dor maior da frustração de não ter conseguido fazer dar certo sua maneira específica de ser mulher Macuxi (escolarizada, sem marido

e sem filhos) frente às expectativas mais tradicionais para o feminino (casamento e filhos). Apesar de sua obediência inicial aos seus pais de esperar ter a maior idade para sair de casa, Catarina manteve sua determinação de definir sua trajetória feminina, mesmo que para isso tivesse que gerenciar sua vida conciliando padrões diferentes de comportamento para superar os limites de gênero: “*eu tive que botar uma coisa na minha cabeça, que eu tinha que ser homem e mulher ao mesmo tempo*”. Acreditando estar vivenciando “provações em sua vida”, seguindo uma lógica espiritualista católica, Catarina concentra forças para enfrentar tanto às ameaças sexuais como também o machismo cultural dos demais alunos indígenas em tratá-la como sendo a mais responsável pelos serviços “domésticos” no *Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol*.

De acordo com o que Catarina me contou sobre sua vida, considero que seu gosto por tarefas masculinas (caçar, pescar, atividades especificamente masculinas na roça, etc.) a expôs a maiores riscos por andar solitária em espaços inadequados à presença feminina. Catarina relatou que certo dia, quando passava por um caminho deserto em direção à sua casa, encontrou um homem que trabalhava para um fazendeiro não indígena e era conhecido dela e de seus familiares. Armando com espingarda, ele parou Catarina e pediu para ela subir na garupa do cavalo. Ela recusou e o homem a ameaçou com a arma. Por estar sozinha, usou como estratégia para se defender ficar conversando com o homem, puxando assunto para distraí-lo, dizendo para que ele deixasse de fazer graça. Catarina me disse que imaginou que ele poderia até agarrá-la, mas ela ia lutar contra ele. Assim, numa distração dele, Catarina disputou a arma com o homem, tentando tirar dele, até que a arma disparou. Ela saiu correndo achando que ele correria atrás dela por estar montado a cavalo, mas ele não o fez. Foi embora. Catarina diz que o homem ficou um tempo sem aparecer na casa de seu pai, com medo.

1.2.3-Violência sexual por situação de conflito de terra

Catarina contou como se sentia ameaçada, quando fez o ensino médio no *Centro de Formação Indígena de Cultura Raposa Serra do Sol*, na época do conflito de terra na região de Surumu por ocasião da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Pessoas contra a homologação, tanto não indígenas como também alguns

indígenas, costumavam ameaçar invadir o Centro Indígena para destruí-lo. Os alunos e professores indígenas estavam sempre em alerta, com medo da ameaça ser cumprida. Até que uma noite, Catarina e outros alunos estavam fazendo suas tarefas quando ouviram gritos de pessoas estranhas. Diante do barulho, eles ficaram sem reação em seus quartos, diante da violência da destruição, que foi iniciada com o incêndio criminoso na parte do Centro onde funcionava o Posto de Saúde e depois continuada em outros espaços do Centro. Quando Catarina esteve sozinha em seu quarto para resgatar os documentos pessoais, ela sofreu ameaça dos invasores, uns homens encapuzados ficaram ameaçando-a, agarrando-a, puxando sua roupa de dormir, tentando tirá-la de seu corpo. Catarina sozinha lutou contra eles, pedindo que eles a deixassem, não lhe tocando. A trajetória de Catarina como mulher Macuxi é marcada pelo medo de ser violentada sexualmente, chegando a acreditar que se conseguisse ter relações sexuais consentidas a um homem escolhido por ela, com permissão de sua mãe, não passaria pelo sofrimento físico da violência sexual na condição de virgem – eu também acrescentaria que Catarina estaria tentando evitar a violência psicológica de vivenciar a perda da virgindade por ato de estupro e por um ato desrespeitoso à sua família.

[OLGA] Quando você entrou lá no Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol, tu lembra? [Catarina] Eu lembro, foi em 2002. Não, foi em 2001, eu saí em 2005. Aí que a gente ficou, né, lá onde estava tendo aquela bagunça, do Conselho [refere-se aos atos de violência cometidos contra o CIR por não indígenas, posicionados a favor dos arrozeiros], uma coisa assim, que eu morria de medo, de ser violentada, assim, estuprada. Eu nunca imaginava na minha vida fazer isso, sei lá, eu pensava assim, sabe, uma coisa assim que eu não falava para ninguém. Era [queria] falar para minha mãe, assim teve um tempo que eu queria ficar com alguém por causa desse conflito. Eu estava me sentindo muito em perigo, entendeu perigo de uma forma assim, de uma hora ser estuprada, que já é difícil. Aí eu pensava, eu que já sem ideia do nada, eu achava assim que eu ia sobreviver muito mais, aí teve um tempo que eu queria ficar com alguém, alguém qualquer que seja!

[Olga] Mas tinha medo de ser estuprada por alunos do Centro ou por gente de fora do Centro? [Catarina] Não, que fosse qualquer um, para mim não importava. Por causa do conflito fora da escola, assim eu achava para mim, como final do mundo, porque eu não sabia de nada [refere-se a ser virgem], era minha imaginação, assim tipo eu estava sabendo como que era se eu fosse pego por alguém ou alguém me pegasse [ser violentada sexualmente]. Aí eu achava que ia ser mais fácil, quer dizer, dizia meu pensamento. Só que teve um tempo que eu queria falar para mamãe, que eu ia fazer isso, eu queria pedir permissão para fazer isso, aí eu tinha muito medo. Aí, depois que teve aquele caso, quando amarraram o pessoal lá [na sua comunidade], quando amarraram o papai. [refere-se a outro acontecimento de violência causada por não indígenas].

Quanto à violência dos não indígenas contra as mulheres indígenas, a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR elaborou, no dia 23 de novembro de 2004, um documento em formato de carta às autoridades governamentais, relatando sobre diversas situações violentas que ocorreram por ação de rizicultores e alguns parentes indígenas sob seus comandos em oposição à homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (comunidades Jawari, Homologação, Brilho do Sol e Retiro São José). Neste relato, ressaltaram o grau de covardia dos agressores, que destruíram as casas, postos de saúde, escolas das comunidades, derrubando as edificações com trator e queimando-as com combustível, quando, praticamente, só havia mulheres e crianças (confira este documento no Anexo 1). Indignadas, as mulheres indígenas cobram, mais uma vez, a homologação de Raposa Serra do Sol, com a retirada e punição exemplar dos invasores. Nesta carta, as mulheres indígenas expressam seu repúdio à violência e marcam na história a força da articulação e organização em Roraima.

Em conflitos territoriais, as mulheres sofreram diversas violências cometidas por rizicultores e pelo Estado, que não lhes oferecia proteção como devida. Neste caso, elas sofreram psicologicamente, moralmente, quando foram ameaçadas, xingadas e humilhadas. Conforme depoimento de mulher Macuxi, registrado na carta citada acima:

Aí eu disse: Faz o favor de deixar esse álcool, porque ele [o posto] é da nossa saúde! Aí eles disseram: Você não tem que falar! Se você falar, vai merecer uma bala! E aí me amostraram a arma deles. Eu disse: Pode me matar, que eu não tenho medo de morrer! Se eu morrer, morro na Área Raposa Serra do Sol, na minha terra! ... E ele disse: Tu não tens terra nada ...mulher velha safada! Eu te mato agora, índia velha que não sabe viver! ... Aí ele ameaçava: Vou te amarrar e jogar no rio, para os peixes comer! Eu te amarro com teus filhos, levo no caminhão! Eles queriam me dar uma surra eMe ameaçavam que eu estava sozinha né. Que iam me matar! Botava arma por cima de mim... as minhas crianças ficaram com medo, tudo pertinho de mim... Aí, onde era o malocão, estava pegando fogo. E ele olhou para o meu filho de 11 anos e disse: Você quer que eu jogue esse teu curumim no fogo?

A violência praticada contra as mulheres pelos não indígenas em razão do conflito de terra, como entre os próprios indígenas, casos de violência designado como violência doméstica, passou a ser narrada, cada vez mais, com maior tom de denúncia e força política. Participando do movimento indígena, seja pela luta da terra e pela defesa de seus direitos específicos, a fala das mulheres indígenas de Roraima tornou-se cada

vez mais forte, sobretudo durante os trinta anos de regularização da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

No dia que ocorreu o fato narrado, cedo da manhã, fomos comunicados, através da radiofonia da comunidade São Francisco, por um membro morador de uma comunidade destruída. Pela parte da tarde, eu fui por conta própria ver a situação que tinham ficados as famílias que lá viviam, aproveitando transporte do Conselho Indígena de Roraima -CIR (o motorista do CIR foi levar mantimentos, lona, rede, mosquiteiro para os indígenas agredidos). Na época, eu fazia parte da Organização das Mulheres de Roraima - OMIR como secretária, por isso quando cheguei no local fui reconhecida como vinculada à organização de mulheres. Vimos à tragédia que os rizicultores deixaram, este dia lembro, como se fosse hoje, o sofrimento expresso na face daquelas famílias. Chegando na comunidade Brilho Sol, uma das comunidades destruídas, ao desembarcar do carro, veio uma criança de pelo menos três anos e me perguntou se tinha ido por fogo em sua casa. Aquilo me deixou chocada e fiz um esforço imenso para não chorar. Respondi dizendo que não, que nós éramos pessoas do bem e que tínhamos ido levar comida para elas.

Depois da destruição do caso citado acima, a Coordenação da OMIR e Nelita Frank, que faz parte da Núcleo de Mulheres de Roraima - NUMUR, marcaram um dia para visitar as famílias que viviam nas comunidades destruídas pelos arroteiros para saber como estavam e apoiar com roupas e alimentos. Por ocasião, a Coordenação da OMIR (Coordenadora e Secretaria) achou por bem pegar depoimento sobre o que tinha acontecido e fazer uma carta denunciando os acontecimentos, a partir do olhar das mulheres. Quem fez as gravações e transcreveu as narrativas foi Nelita Frank, com a permissão da Coordenação da OMIR. Depois, reunimos para elaborar a carta e encaminhar. A carta foi endereçada ao Presidente da República e demais instituições (FUNAI etc.), contendo o seguinte depoimento:

Foi às 06 horas da manhã e eu estava deitada ainda. Aí, o meu cunhado (que foi baleado) chegou correndo... Daí eu sair, e quando olhei... o fogo já estava queimando as casas. Aí eu peguei o meu terçado e cerquei eles. E falei: Podem sair daqui! Se não, eu toro vocês no meio com o meu terçado! Aí eles pararam e disseram: que mulher buchudinha braba! E aí ele (um dos agressores) disse que ia me matar. Ele disse: Vou atirar em tu, com o teu filho na barriga! E aí eu disse: Pode me matar, que eu não tenho medo de morrer! ... Aí eles tocaram fogo... (Mulher indígena Macuxi, 22 anos, da maloca Jawari, casada, mãe de 3 filhas, grávida de 08 meses).

Pelo relato da mulher Macuxi, transcrito na carta enviada aos órgãos, podemos perceber o grau de violência que viveram. No seu conteúdo, são expressivos a dor e a revolta contra os governantes, pedindo que providências sejam tomadas. Compor a carta com a transcrição de parte do relato da mulher Macuxi foi uma forma de descrever o sentimento das mulheres indígenas e de colocar suas vozes diretamente para serem ouvidas por instância federal do Estado brasileiro (Presidente da República): ameaçadas, humilhadas dentro da sua casa, elas pedem às autoridades competentes punição pelos atos de crime cometido contra elas.

Neste capítulo procurei descrever e analisar as trajetórias narradas, evidenciando as múltiplas formas de violências sofridas por mulheres Macuxi e o modo como estas eram percebidas. Em seguida, demonstrarei como as resoluções acerca de conflitos e violências acionam diferentes mecanismos de ordem comunitária e/ou estatal.

CAPITULO II: DIFERENTES SISTEMAS JURÍDICOS EM AÇÃO: MACUXI E ESTADO BRASILEIRO EM ARTICULAÇÃO

As comunidades indígenas de Roraima, assim como os demais povos indígenas, possuem seu próprio sistema coletivo de resolução de conflitos e penalidades específicas. Como foi dito antes, atualmente, reúnem a comunidade para discutirem a questão junto às autoridades coletivas indígenas (como o tuxaua ou também professor, agente de saúde, coordenadoras da OMIR) e, em alguns casos, acionam agentes do governo (como indigenistas da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que podem estar presencialmente ou apenas serem comunicados do fato ocorrido). Dependendo da decisão da comunidade, o indígena responsabilizado por causar danos para outros pode ser penalizado tanto por meio de medidas aplicadas internamente no grupo, como também ser denunciado às autoridades estatais para que elas assumam a pena a ser cumprida. Por muito tempo, os povos indígenas de Roraima vêm articulando o sistema jurídico próprio dos indígenas com o sistema jurídico do Estado brasileiro para penalizar os que foram julgados culpados. Ou seja, tem sido recorrente a comunidade decidir quem é o culpado e depois, muitas vezes, acionar as autoridades estatais para aplicar penalidade.

Um terceiro formato vem sendo estabelecido nos povos indígenas de Roraima, com assessoria de autoridades jurídicas estatais, em que uma espécie de *tribunal* indígena é organizado para promover julgamento da pessoa acusada de cometer o delito. Neste caso, os indígenas participantes da constituição do *tribunal* indígena recebem autoridade do Estado brasileiro por meio de certificação, documento que legaliza a autoridade que o Estado investiu naqueles indígenas. Aqui se tem um controle estatal sobre a cidadania indígena. Este formato já tem provocado tensões internas entre próprios os indígenas.

Na *Constituição da República Federativa do Brasil* (1988), os direitos indígenas específicos estão indicados no Capítulo VIII (Dos Índios), do Título VIII (Da Ordem Social), mais precisamente nos Artigos 231 e 232¹⁴. Por meio destes artigos, o

¹⁴Artigo 231: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Artigo 232: Os índios, suas comunidades e

Estado brasileiro reconhece os direitos dos povos indígenas em viver de acordo com suas culturas e em suas terras protegidas pelo Estado, como também os reconhece como partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público. Neste sentido, interesses e direitos das mulheres enquanto **indígenas** estariam legalmente resguardados pelos Artigos 231 e 232, por pertencerem a grupos etnicamente reconhecidos como **povos indígenas**. Ou seja, suas comunidades teriam autoridade étnica reconhecida pelo Estado brasileiro para definir e exercer ações políticas e jurídicas internas ao grupo. No entanto, por sua vivência interétnica, os povos indígenas têm acessado o sistema jurídico para solução de conflitos com os não indígenas, como também entre os próprios indígenas – como é o caso, por exemplo, de situações de violência contra mulheres.

A violência contra mulheres intensificou a articulação de indígenas para organização de movimento e organização específicos. Ou seja, tornou-se uma importante pauta política articuladora das mulheres indígenas de Roraima. Para agregar os homens à mobilização das mulheres, os temas escolhidos para motivar as assembleias e demais reuniões diziam respeito a direitos das mulheres e não diretamente à questão da violência contra elas, sobretudo causada por atos de seus maridos e por não indígenas.

Mulheres indígenas de Roraima, como de outros estados, passaram a participar de agendas nacionais e internacionais de mobilização em defesa dos direitos das mulheres, promovidas por agências nacionais e internacionais, estatais e não estatais, que foram incluindo, aos poucos, a especificidade dos direitos das mulheres indígenas e de seus problemas, entre eles a violência. É relevante dizer que essas agências que defendem as mulheres contra a violência não consideravam que este seria um problema frequente para indígenas. Neste ponto, a participação de representantes do movimento e das organizações de mulheres indígenas nas agendas de mobilização mais ampla tem sido fundamental para inclusão da especificidade étnica dos povos indígenas.

Mulheres indígenas, ao participarem nestas mobilizações, adquiriram conhecimentos sobre o sistema jurídico do Estado brasileiro, os instrumentos legais e

organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

jurídicos que garantiriam a defesa dos direitos das mulheres e as protegeriam contra violência. As representantes do movimento e das organizações de mulheres indígenas tornaram-se multiplicadores destes conhecimentos para as mulheres das comunidades, por meio da realização oficinas de capacitação, cursos, seminários, da produção de cartilhas e outros materiais didáticos, etc. Foi através da realização destes eventos e produção de materiais de capacitação que se deu ampla divulgação, por exemplo, da Lei Maria da Penha (Lei 11.340, de 2007), hoje o principal instrumento jurídico de referência, no Brasil, em defesa das mulheres contra violência.

A Constituição da República Federativa do Brasil (1988), por ser legislação de poder máximo do país, vem sendo apresentada às mulheres indígenas como fundamento legal para a defesa de seus direitos não somente com referência específica ao Capítulo VIII (Dos Índios), do Título VIII (Da Ordem Social). Ao situar as mulheres indígenas como pertencentes à cidadania brasileira, o Título II (*Dos Direitos e Garantias Fundamentais*), da Constituição Brasileira, tem sido citado como sustentação para defesa das mulheres, sejam indígenas ou não indígenas, contra atos violentos físicos e simbólicos, inclusive como base legal à criação de leis como *Maria da Penha*. Por exemplo, o Artigo 5º do Capítulo I (*Dos direitos e deveres individuais*) determina que:

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição;

(...)

IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;

X - são invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas, assegurado o direito a indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação;

XI - a casa é asilo inviolável do indivíduo, ninguém nela podendo penetrar sem consentimento do morador, salvo em caso de flagrante delito ou desastre, ou para prestar socorro, ou, durante o dia, por determinação judicial; (Vide Lei nº 13.105, de 2015) (Vigência)

(...)

XIII - é livre o exercício de qualquer trabalho, ofício ou profissão, atendidas as qualificações profissionais que a lei estabelecer;

(...)

XV - é livre a locomoção no território nacional em tempo de paz, podendo qualquer pessoa, nos termos da lei, nele entrar, permanecer ou dele sair com seus bens;

XVI - todos podem reunir-se pacificamente, sem armas, em locais abertos ao público, independentemente de autorização, desde que não frustrem outra reunião anteriormente convocada para o mesmo local, sendo apenas exigido prévio aviso à autoridade competente;

XVII - é plena a liberdade de associação para fins lícitos, vedada a de caráter paramilitar;
XVIII - a criação de associações e, na forma da lei, a de cooperativas independem de autorização, sendo vedada a interferência estatal em seu funcionamento;
XIX - as associações só poderão ser compulsoriamente dissolvidas ou ter suas atividades suspensas por decisão judicial, exigindo-se, no primeiro caso, o trânsito em julgado;
(...)
XXI - as entidades associativas, quando expressamente autorizadas, têm legitimidade para representar seus filiados judicial ou extrajudicialmente;
(...).

Apesar de estes itens legais serem aplicáveis às mulheres de forma genérica, não especificando etnicamente, eles servem, principalmente, para defesa das mulheres indígenas contra seus agressores não indígenas, como no caso das mulheres da Terra Indígena Raposa Serra do Sol que sofreram violência por ações dos arroteiros. No entanto, estes itens podem causar complicações internas às comunidades indígenas, quando aplicados nos casos em que os agressores são indígenas. Sem considerar o Capítulo VIII (Dos Índios), do Título VIII (Da Ordem Social), ou seja, sem considerar a especificidade do agressor e a possibilidade de penalizá-lo conforme o sistema jurídico do grupo étnico envolvido, as comunidades perdem sua autonomia de decisão sobre o que fazer com os agressores indígenas e sobre como restabelecer a ordem social segundo suas orientações culturais.

Como ressalta Verdum (2008, p.15), a discriminação e a violência contra a mulher indígena no Brasil, embora contassem já com algumas iniciativas para combater tais atos, ainda recebem pouca atenção para sua resolução. Comparativamente, Verdum (2008, p.15) ressalta que a questão da violência contra as mulheres indígenas e a justiça de gênero, de modo geral, possuem maior visibilidade social, cultural e política no México e na região Andina, por apresentarem avanços significativos no tratamento destes temas, tanto no que diz respeito à pesquisa acadêmica, como também à mobilização indígena e à organização política de mulheres.

Depois da criação da Lei Maria da Penha nº 11.340, de 07 de agosto de 2006, lei voltada especificamente para criminalizar todo tipo de violência contra a mulher em suas relações íntimas e de afeto ocorridas no espaço de convívio (Almeida e Pereira, 2012), a violência contra as mulheres indígenas cometidas por agressores familiares passou a ser caracterizada como *violência doméstica* e a fazer parte da agenda política do movimento mais amplo de mulheres e do movimento indígena.

Apesar da Constituição da República Federativa do Brasil (1988), em seu Artigo 226, § 8º, assegurar assistência do Estado à família e determinar quais mecanismos deveriam ser criados para coibir a violência nas relações familiares, as taxas de crimes contra as mulheres no Brasil não têm sido reduzidas, sendo a maioria dos casos relativos à agressão física no espaço doméstico. Após o posicionamento da Comissão Interamericana de Direitos Humanos ter responsabilizado o Brasil pela violação das obrigações referentes à prevenção da violência contra mulher, especialmente a violência doméstica, a Lei Maria da Penha é criada por pressões sociais, nacionais e internacionais (Reis, 2011). A questão da violência doméstica passa a ser tratada constitucionalmente e a defesa das mulheres à luz do princípio constitucional da igualdade. Portanto, atos praticados dentro de casa, considerados assunto de família, passam a ser tratados pelo Estado como seu dever constitucional de garantir às mulheres proteção à sua vida quando ameaçada. O velho ditado social dos não indígenas que diz *em briga de marido e mulher, ninguém mete a colher*, agora é contraposto com a obrigação estatal de garantir proteção às mulheres, sobretudo em seu espaço doméstico.¹⁵ Desta forma, explica-se a criação do Disque Denúncia – ligação telefônica gratuita para 180. Mas no caso das mulheres agredidas por indígenas em suas comunidades, na Terra Indígena, a questão se complica quanto a definir quem teria obrigação de protegê-las e também de determinar a penalidade ao agressor indígena. A questão ainda se torna mais complexa se o agressor for não indígena, mas morador da Terra Indígena enquanto parte da família (por exemplo, marido). Portanto, conforme as diferentes situações vivenciadas haverá distintas maneiras de tratá-las.

É significativo observar que órgãos estatais com atuação importante na defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil, considerados aliados dos indígenas, ainda possuem um tímido envolvimento no combate à violência contra as mulheres indígenas. Por exemplo, o Ministério Público Federal (MPF), enquanto órgão da esfera estatal

¹⁵ A defesa das mulheres contra os seus agressores passa também por enfrentar contradições de interpretação da legislação brasileira, como a que se estabelece no Artigo 5º do Capítulo I, citado anteriormente, que reconhece no Parágrafo X a inviabilidade da “intimidade”, enquanto outros Parágrafos do mesmo Artigo podem ser citados para embasar legalmente interferências do Estado nas relações familiares quando há violência entre seus membros, como no caso de agressão do marido à esposa. Portanto, caberia uma maior reflexão sobre o que se entende por “intimidade” considerando a diversidade de sociabilidades constituintes da sociedade brasileira, entre as quais as dos povos indígenas.

federal responsável¹⁶, constitucionalmente, por assegurar os direitos indígenas junto ao Estado brasileiro, tem restrições quanto a intervir em casos de violência ocorrido dentro das comunidades. Em seu artigo, “A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar?”, a Procuradora da República, Ela Wiecko de Castilho (in VERDUN, 2008, p. 25-29) faz considerações sobre atuação do MPF a partir da problemática da compatibilidade de duas orientações legais: como recorrer aos mecanismos da Lei Maria da Penha para gerir questões de violência envolvendo indígenas, considerando que os modos de vida dos povos indígenas estão protegidos pela Constituição Federal como direito à diversidade cultural?

Usualmente, a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) tem enviado ao Ministério Público Federal cartas finais de suas assembleias, como outras relacionadas à violência. Nestas denunciam a violência praticada contra mulheres por rizicultores e fazendeiros, invasores da “Terra Indígena Raposa Serra do Sol”. (Anexo)

Denúncia da violência que nossas irmãs e filhas do povo Macuxi sofreram das mãos de rizicultores e fazendeiros, invasores da “Terra Indígena Raposa - Serra do Sol” na manhã do dia 23 de novembro de 2004, e solicitação da tomada de medidas imediatas contra os autores e realizadores da violência, principalmente a imediata homologação daquela Terra Indígena.
Nós mulheres indígenas de Roraima, sofremos - mais uma vez - a fúria de empresários rizicultores e de fazendeiros armados que, junto com alguns de nossos próprios parentes, cooptados e encapuzados, na manhã do dia 23 de novembro/2004 atacaram as nossas malocas (aldeias) Jawari, Homologação, Brilho do Sol e Insikiran assim como o retiro de Tay-tay, não poupando na sua fúria nem mesmo mulheres grávidas, crianças e idosos (Boa Vista, 2 de dezembro de 2004).

A defesa das mulheres indígenas contra a violência também tem sido pouco tratada em instâncias estatais responsáveis por elaborar e fazer executar políticas públicas indigenistas, como a Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), criada como Comissão pelo Decreto de 22 de março de 2006 e instalada em abril de 2007, por ocasião da posse de seus membros pelo Presidente da República. A Conselho Nacional de Política Indigenista- CNPI¹⁷ é órgão do Ministério da Justiça, composto por vinte representantes indígenas, dois representantes de organizações indigenistas não governamentais e treze membros de órgãos governamentais, além de convidados

¹⁶ Em particular, a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (CCR) do MPF.

¹⁷ Pelo Decreto 8.593 de 17 de dezembro de 2015 a Comissão passou a ser Conselho Nacional de Política Indigenista, sendo instalada no dia 27 de abril de 2016.

permanentes, dentre os quais o Ministério Público Federal, sendo suas deliberações paritárias. A presidência da Comissão Nacional de Política Indigenista- CNPI é exercida pela Fundação Nacional do Índio -FUNAI. Apesar da CNPI ter uma *Subcomissão de Gênero, Infância e Juventude*, na qual também discutem aplicação da legislação mais ampla de defesa da mulher, como a Lei Maria da Penha, entre povos indígenas, sua atuação não vem tendo efeito decisivo para tornar mais efetivas as políticas públicas de combate à violência contra mulher indígena.

A busca por apoio do Estado brasileiro para defesa das mulheres indígenas criou demandas, tanto indígenas como indigenistas, por instrumentos legais que dessem conta de lidar com as situações de violência de gênero em casos envolvendo indígenas. Nesta perspectiva, o movimento e organizações de mulheres indígenas cobram das agências indigenistas apoio para promover capacitação em legislação brasileira que pudesse ser acionada em sua defesa. Como desdobramento dessas demandas, a Fundação Nacional do Índio, por meio da Coordenação das Mulheres Indígenas-CMI, realizou Seminários participativos sobre a Lei Maria da Penha por regiões (definidas por proximidade dos estados da Federação). Ao longo dos anos de 2008 a 2009, foram previstas e realizadas treze Seminários com as mulheres indígenas, visando analisar, esclarecer e discutir sobre a Lei Maria da Penha e sua aplicação pelos membros das comunidades indígenas, tendo também como referência a Constituição Federal de 1988 e os instrumentos internacionais de proteção dos povos indígenas, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Estes Seminários regionais foram organizados com a justificativa de estar respondendo às inquietudes e demandas apresentadas pelas participantes das *Oficinas para a Promoção das Atividades Tradicionais das Mulheres Indígenas* e do *Encontro Nacional de Mulheres e Jovens Indígenas*, realizados no ano de 2007. Tanto nas Oficinas como no Encontro, foram relatadas numerosas situações de agressões recebidas ou testemunhadas pelas participantes nas suas localidades, o que levou as seguintes constatações: 1. A situação de extrema vulnerabilidade à violência que vivem as mulheres indígenas de todo o país; 2. O desconhecimento da Lei Maria da Penha, tanto por parte das mesmas como por parte dos seus agressores e comunidades, o que impede a procura dos diversos tipos de assistência que a lei disponibiliza; 3. A importância de levar às mulheres e, por meio delas, às suas comunidades, a discussão sobre as possibilidades de articulação entre a lei estatal e o direito próprio dos povos

indígenas, originado e fundamentado na organização social, nos valores, nos sistemas de crenças e na organização do mundo de acordo com as perspectivas e a lógica própria de cada povo. Pressupunha-se para a realização destes Seminários que se a visão de mundo do sujeito etnicamente coletivo não é levada em conta, também se produz uma violação dos direitos individuais, pois estes somente alcançam uma vigência plena dentro da comunidade particular em que as pessoas convivem e em observância às referências étnicas de sua existência.

Escolhi alguns destes Seminários sobre a Lei Maria da Penha para exemplificar suas realizações para que possamos ter em mente como eram promovidos. Dos dias oito a dez de setembro de 2008, o Seminário foi realizado na cidade de Manaus, abrangendo participantes dos estados do Amazonas e de Roraima. Participaram do evento vinte e nove mulheres indígenas de diferentes povos e comunidades, além de um representante de cada Coordenação Regional da FUNAI, representantes de entidades parceiras e dois colaboradores da área jurídica e antropológica. Foram consideradas entidades parceiras para a realização deste Seminário: FUNAI, Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 6ª Câmara, INESC e Organizações Indígenas. A dinâmica do Seminário consistiu em distribuir os participantes em grupos de trabalho para discutirem as seguintes questões: 1. Como tem sido tratado a violência na comunidade?; 2. Quais os tipos de violência?; 3. Como pode ser superado?; 4. Apresentar encaminhamentos. Depois os grupos passariam a relatar suas discussões para os demais e suas propostas de encaminhamentos.

Entre os dias vinte e um a vinte e três de julho de 2010, o Seminário foi realizado na cidade de Belém, com mulheres indígenas participantes do Pará, Amapá e Maranhão, totalizando dezesseis mulheres. A realização deste Seminário ficou por conta da FUNAI. A mesa de abertura do Seminário foi composta pela representante da Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais da FUNAI; duas representantes da Comissão Nacional de Política Indigenista; representante do Instituto de Estudos Socioeconômicos; Delegada de Polícia da Divisão de Atendimento à Mulher; Coordenador Regional Substituto da FUNAI/Belém. Entre os colaboradores e convidados estavam representantes das seguintes entidades: FUNASA, UNICEF, Secretaria de Estado do Meio Ambiente do Pará. Durante o Seminário, foi apresentado o *IIº Plano Nacional de Políticas para as Mulheres* (Secretaria de Políticas para as

Mulheres - SPM) e o *Plano Orçamentário, Plano Pluri-Anual-PPA e as funções dos órgãos competentes*. Também foi abordado o tema *Como as leis podem ajudar no combate à violência contra a mulher indígena?* Como nos demais Seminários, os participantes foram divididos em grupos, desta vez para responderem as seguintes perguntas: 1.Quais os tipos de violência existentes em suas comunidades e como são tratadas?; 2.Sugestões de como pode ser tratada a questão das violências contra as mulheres nas aldeias. Depois de reunidos nos grupos, apresentaram suas respostas em plenária. Entre os tipos de violência apresentados, estavam: violência física, estupro, cárcere privado, intimidações e ameaças. Além destas, também foram elencados como sendo tipo de violência: gravidez na adolescência; bebida alcoólica; fofoca; não indígenas amigos(as) com mulheres ou homens indígenas; Mídia (programas que incentivam a violência, o uso de álcool e drogas); drogas (cocaína e maconha), sobretudo em áreas fronteiriças. Em relação às respostas dos grupos para a segunda questão, vou citar algumas delas: levar informações sobre a Lei Maria da Penha para as comunidades indígenas; articular, criar e fortalecer o Movimento de Mulheres Indígenas contra a violência doméstica; fazer valer a lei local através de conselhos dos caciques; ter uma pessoa preparada e qualificada para resolver as questões de violência na aldeia, caso assunto não seja resolvido; fazer encontros com jovens e intercâmbios entre mulheres de povos diferentes. Antes do encerramento, semelhante a dinâmica dos demais Seminários, foram apresentados encaminhamentos: trabalhar a Lei Maria da Penha com os educadores desde o princípio, incluindo os jovens, crianças e anciões para conscientização do processo da Lei para a comunidade; incluir a saúde na discussão da Lei Maria da Penha para garantir os direitos das mulheres indígenas, por ser a saúde fator de risco dentro das comunidades através de contágios de doenças infecciosas (DST) e organizar trabalhos como palestras para orientar melhor as famílias, jovens e crianças.

Mais uma vez em Manaus, foi realizado no dia sete de junho de 2011, O Seminário, agora denominado *IIº Seminário sobre Direitos dos Povos Indígenas e a Lei Maria da Penha*. A mesa de abertura foi composta por representantes das seguintes entidades: FUNAI/ CR Manaus, FUNAI/ DF, COIAB, SEIND, CNPI. O objetivo deste Seminário foi debater os Direitos dos Povos Indígenas e falar sobre Lei Maria da Penha. Foi abordada toda a trajetória da organização dos Seminários, da origem da demanda à realização dos treze Seminários. Como já fazia parte da dinâmica dos Seminários, houve divisão das mulheres participantes em quatro grupos, agora para responderem as

seguintes perguntas: 1. Qual o papel do grupo dos homens e das mulheres? 2. O que são violências? 3. O que está sendo feito para resolver? 4. Como poderia ser tratada a questão das violências?

Foi apresentada *Palestra: Conversa sobre a Lei Maria da Penha; Os Direitos Indígenas e as Leis Estatais e os Instrumentos de Direitos Humanos em defesa do interesse dos povos indígenas*. Alguns exemplos de violência apresentados pelos grupos de trabalho: Genocídio de criança; assassinato de indígena; violência sexual forçada; aborto e gravidez indesejada; queimar vagina da mulher, quando trai o marido; discriminação. Sobre o que estaria sendo feito para resolver, responderam, por exemplo: as lideranças em suas comunidades estão buscando seus conselheiros (tuxauas, pajé, agente indígena de saúde, professores, ancião) para resolver os problemas; recorrem às assembleias estaduais para buscar resolver o problema que não foi resolvido na reunião local e regional; quando ocorre um caso de violência na aldeia primeiro é feita uma reunião com a comunidade e o agressor, as pessoas mais velhas decidem se ele vai ser encaminhado à justiça comum e passaria quarenta e oito horas nesta punição, caso ele tenha sido condenado, ao retornar à comunidade passará mas trinta dias realizando trabalho de faxina na aldeia; palestra nas escolas, juntamente com a igreja, pastoral da criança, pastoral da família; determinados conflitos são resolvidos na comunidade e as punições são feitas de acordo com a gravidade do delito, sendo reincidente a comunidade aciona a justiça “não índia”; encaminhamentos das denúncias à FUNAI, MPF e Polícia Federal; diálogo entre o parentes, acordo e articulação das lideranças indígenas (regional, estadual e nacional). Em outra atividade de grupo de trabalho refletiram e responderam: Como poderia ser tratada a questão das violências? Alguns exemplos a serem destacados: primeiramente, ajudar a família; prevenir discutindo em reuniões, assembleias para evitar o problema; punir o infrator como uma forma de ajudá-lo; o acesso à tecnologia como um benefício para todos e não malefício; violência deve ser tratada com muita seriedade pelas autoridades; violência deve ser resolvida logo que ocorra; diálogo dos professores nas escolas com alunos falando da violência; diálogo do Coordenador Regional sobre a violência com todos os caciques. No encerramento, os participantes fizeram comentários sobre as atividades dos Seminários e seus resultados.

A Procuradora da República Ela Wiecko de Castilho (in VERDUN, 2008, p. 29-30) tem razão ao ressaltar no seu artigo “A violência doméstica contra a mulher no

âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar?" que além das mulheres indígenas estarem debatendo as questões relativas às desigualdades de gênero em suas comunidades, estão trazendo à tona o debate sobre o diálogo entre os parâmetros jurídicos estatais e não estatais. A visão etnocêntrica, na qual se assenta o sistema jurídico do Estado brasileiro, tem dificuldade em reconhecer outros sistemas de justiça. É como se o direito estabelecido pelas sociedades indígenas fossem "subtraído do mundo". A conclusão que chega à Procuradora Ela em seu artigo corresponde à postura do Ministério Público, pelo menos da 6ª Câmara, de respeitar a autonomia étnica das mulheres de definir o modo de solucionar atos de violência cometidos contra elas: "Cabe às mulheres indígenas definir a compatibilização mais adequada das ordens normativas visando à superação da violência praticada contra elas por seus companheiros" (CASTILHO in VERDUN, 2008, p.30).

Também em minhas entrevistas pude constatar que ainda é uma questão aberta como combater à violência contra as mulheres indígenas tendo como referências concepções e práticas do sistema jurídico dos povos indígenas articuladas (ou não) com as do sistema jurídico estatal. A seguir apresentarei algumas destas narrativas, considerando os três possíveis encaminhamentos: quando acionam o sistema cultural específico do grupo étnico para tomada de decisão sobre o que fazer; quando encaminham o caso para sistema jurídico estatal e quando articulam os dois sistemas.

A única entrevista masculina que obtive foi a de Pedro, indicado pela Coordenadora Regional do Surumu por ter vivenciado, durante seu período de tuxaua, os conflitos na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, sobretudo o enfrentamento dos Macuxi favoráveis à regularização da terra contra os arrozeiros, considerados invasores. Minha expectativa inicial ao entrevistar *Pedro* era de que ele fosse tratar da violência dentro do contexto maior da situação de conflito do processo de regularização da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no entanto, ele privilegiou narrar agressões físicas cometidas contra mulheres, demonstrando ter interesse no tema de minha pesquisa. O que me faz refletir que a violência contra as mulheres vem se transformando em uma preocupação coletiva nas comunidades, sobretudo se considerarmos que *Pedro* é um agente de atuação coletiva (foi tuxaua e, atualmente é Agente Indígena de Endemia), que se mostrou disposto para falar sobre a questão. Pedro relatou como a comunidade aplica a penalidade interna para algumas situações de violência contra as mulheres, considerando a resolução ser mais apropriada pelo acesso da mulher ao sistema jurídico

interno da comunidade ser mais direto, sem que haja desistência da agredida por dificuldade de chegar à delegacia. Citou como exemplo o que ocorre em sua própria comunidade, que quando tem alguém que sofre agressão e quer recorrer ao sistema jurídico estatal necessita se deslocar para delegacia localizada na sede do município Pacaraima, distante à uma hora de carro. A dificuldade de fazer este deslocamento traz como consequência, muitas vezes, impunidade ao agressor, principalmente quando envolve homens, por haver desistência de prosseguir com a denúncia pelos meios jurídicos estatais. Para enfrentar tal situação, Pedro me falou sobre a elaboração do Regimento Interno da região Surumu, sobre o qual estão discutindo e reescrevendo em reuniões comunitárias e assembleias regionais. Neste Regimento estão abordando vários temas relacionados à vida das comunidades, entre eles as punições internas. Neste momento de discussão coletiva, os indígenas têm a expectativa de que o Regimento quando finalizado e aprovado possa atender os anseios e as demandas das comunidades relacionados a solução de problemas de convivência coletiva (exemplo, bebida alcoólica, crimes, etc.) além de tratar de assuntos relevantes como estrutura política indígena da comunidade (exemplo, competência das lideranças), educação, saúde, ingresso de membros na comunidade, etc. No Regimento estão previsto os Capítulos "Dos Crimes" e "Das Penalidades". Entre os crimes considerados "problemas graves na comunidade", estão: homicídio; estupro; violência sexual; ameaça de morte; morte; tráfico de drogas; roubo; furtos; **violência contra mulher** (grifado por mim); violência contra criança e adolescente; violência contra idoso; discriminação racial; agressão física e moral; venda de bebida alcoólica; gravidez precoce; mães solteiras; crimes ambientais; comercialização de madeira, pesca, caça, palhas, etc.; qualquer tipo de tráfico. Para estes casos, o acusado deverá pagar com trabalho comunitário, regional ou, caso isto não ocorra será encaminhado para justiça federal. O que me surpreendeu aqui é o fato da "violência contra mulher" estar indicado como um item à parte e sem definição, enquanto outros itens também caberiam ser considerados casos de violência contra a mulher. O que me parece que a inclusão deste item exclusivo para tratar da mulher tenha sido incluído no Regimento de forma genérica influenciado pelas discussões mais recentes sobre gênero e violência promovidas entre os indígenas e seus aliados, incluindo a pressão política do movimento das mulheres nas comunidade.

Em uma das Assembleias regionais de Surumu que participei, houve a discussão se teria perda de autonomia das comunidades caso fosse elaborado um regimento único

regional. Algumas lideranças colocaram esta questão, na Assembleia, se daria certo unificar o regimento para as vinte e três comunidades, porque poderia lhes tirar o poder coletivo de decisão interna. Algumas das comunidades já possuem regimento interno há alguns anos, como, por exemplo, a comunidade de São Jorge. No entanto, pelo que li no regimento desta comunidade, não detalharam as penalidades em casos específicos de atos considerados criminosos. As orientações de como proceder sobre saúde e educação, estas sim, estavam mais detalhadas. No caso de atos de violência a serem solucionados a forma de proceder consistiria no tuxaua chamar reunião comunitária para tratar de cada caso específico. Durante minha atuação na OMIR, dois casos chamaram minha atenção quando narrados para mim, ambos resolvidos internamente nas comunidades da região Surumu. Um deles envolveu uma tentativa de estupro de um tio contra a sobrinha, que resultou na punição da comunidade em expulsar o agressor da comunidade por um tempo determinado. Outro caso é do marido que decepou a mão de sua esposa e que recebeu a penalidade, por solicitação da mulher indígena, do agressor viver definitivamente com sua esposa na comunidade para manter a família, sustentando a todos com seu trabalho.

Outro caso relatado por *Pedro* foi o da violência envolvendo duas mulheres (uma mais velha, que vivia maritalmente com tio da agressora, e uma mais nova) e um homem da comunidade. A mulher mais nova ameaçou a mais velha com atos físicos e morais, agredindo-a com murros em seu rosto, deixando marcas visivelmente roxas em seu olho, puxando seu cabelo como também xingando-a de vários nomes. A providência tomada pela comunidade foi de formar uma comissão de lideranças para atuar na solução do problema. Esta comissão foi formada durante uma reunião comunitária (momento em que a comunidade se reúne para tratar de uma pauta de interesse coletivo sobre assuntos como, por exemplo, saúde, educação, violência, planejamento dos trabalhos comunitários, etc.). Geralmente, reuniões comunitárias são realizadas mensalmente em cada comunidade indígena da região. Eu estava em uma comunidade distante sete km, quando soube que haveria essa reunião nesta outra comunidade. Tive interesse de participar por ser um evento coletivo importante, no qual poderia ter acesso a informações relevantes para minha pesquisa. Para surpresa minha, foi justamente nesta reunião da qual participei que a comunidade tratou do caso de violência entre mulheres, mais tarde narrado por *Pedro* quando o entrevistei. Na ocasião desta reunião comunitária, a comissão de lideranças foi formada pelo tuxaua, pela Coordenadora

Regional da OMIR, pelo Diretor da Escola Indígena da comunidade, pela Coordenadora Pedagógica do Centro de Formação Indígena e Cultura Raposa Serra do Sol e por mim, convidada por reconhecerem minha experiência no movimento de mulheres indígenas e por estar pesquisando, na época, o tema da violência contra mulheres indígenas. As duas mulheres foram chamadas a se dirigirem à frente dos participantes da reunião e relatarem o acontecido, sendo que cada uma delas contou a sua versão. Foi então que o tuxaua, depois de ouvi-las, convocou a formação de uma comissão, da qual fiz parte, para fazer outra reunião, desta vez na casa da família, para dar solução ao caso. O tuxaua e a comissão sugeriram que a agressora pagasse sua pena fazendo trabalho comunitário, definindo que ela cozinhasse para os trabalhadores indígenas durante o serviço de retirada de madeiras na mata para a comunidade fazer o curral do gado. A data deste serviço já estava marcada e foi definido que a mulher deveria cozinhar para os trabalhadores até a finalização do trabalho. Pedro exemplifica a penalidade aplicada internamente nesta comunidade:

Aqui na comunidade (...) em prática nós temos um regimento, só que esse regimento ele é formalmente teórico, não tem ele escrito ainda. O regimento escrito a gente tem conversado muito sobre isso, mas na prática não tem funcionado, mas, ultimamente, aquele caso que agente contou hoje. E aconteceu um desse caso de violência da mulher, e hoje temos uma senhora que está pagando pelo menos do agravamento que fez. Essa pena é de trabalhar no trabalho comunitário, no caso de hoje fazendo comida para os trabalhadores, e esse trabalho é tirar madeira para a comunidade fazer o curral. Então ela está lá cozinhando para os trabalhadores, desde o início até que termina o serviço, é pagando pela pena que ela tenha cometido de agressão, inclusive, contra mulher no caso, a outra senhora. (Entrevista feita pela pesquisadora em setembro de 2014)

As mulheres Macuxi que entrevistei também exemplificaram como era tratado os agressores de mulheres indígenas a partir dos recursos internos da comunidade, ou seja, do modo de operar do sistema jurídico da comunidade. Em sua narrativa, **Joelma** demonstra que há situações de violência na qual a família dos agentes envolvidos atua internamente na busca de solução para o problema. Em outros casos, buscam os conselhos coletivos da comunidade, formados por autoridades locais.

Eu tenho um pai também que sempre falava para ele [marido de Joelma], dizia que ia me tomar dele, mas só que nunca me tomaram dele, até porque eu mesmo nunca tive uma decisão certa de sair dele. Eu nunca quis, quer dizer, uma vez ele me bateu e eu pedi para o papai me busca. Aí, meu marido, ele não estava sabendo por que o papai chegou lá. Ele chegou cedo lá. E [seu marido] disse por que era que meu pai estava ali, ele pensava que era por causa de trabalho. Aí eu falei para ele que era porque ele tinha me batido e me mandou embora. Aí ele não estava esperando, aí o papai chegou

lá, aí ele pensou que era uma coisa boa, pois era para o senhor vir me buscar mesmo. Vixe, quando o papai falou que eu ia com ele e eu já estava com o saco grande arrumado, aí ele disse: “- Bora andando”. Aí eu não estava levando nada de filho, não, nem lembro qual era o filho. Aí ele não deixou mais eu ir e agarrou nos meus braços. Aí depois o papai ficou com raiva com a titia, né. [Pai] “-Eu falei pra vocês virem embora, não era para ficar parado não.” Aí ele disse que nunca mais ia fazer, nunca mais ia me bater é nem mandar eu embora. E ele não me soltou mais, pois é, mas na verdade é que esses homens mentem e sempre já vem pedindo desculpa quando acontece. Mas ele ainda continua, ele me perguntava o que ele estava fazendo e falava que não ia fazer mais de novo. E agora ele está velho e eu perdoo, mas depois de novo a raiva ataca e ele faz. Mas agora ele já está entendendo mais, ele já tem neto, neta, genro, e ainda tem os filhos. Eu ainda tendo filho, porque não para? Será que ele vai ficar um vovozinho ainda fazendo essas coisas, que vergonha!

Na narrativa de Joelma fica claro que a “promessa” de não repetir o ato da agressão é uma estratégia usada pelo marido para fazer a esposa não deixar o casamento, embora não seja cumprida. Em outras entrevistas, também observei a mesma estratégia sendo usada e também não cumprida. Manter a relação de casamento parece ser o valor da família Macuxi, não simplesmente pelo moralismo, embora o catolicismo influenciasse os indígenas a pensarem desta forma. Mas tem o fator da necessidade da mulher Macuxi ter o marido para manter seus filhos juntos dela, o que também tem sido uma demanda das mulheres não indígenas agredidas – pelo Estado brasileiro, este é direito da mulher e de seus filhos serem mantidos juntos. O envelhecimento do marido de Joelma não mudou sua forma de se relacionar com a esposa, como ela chegou acreditar, no entanto, ela manteve o casamento.

Margarida relatou-me outra forma de recurso presente nas comunidades que também poderia ser acionada pela Mulher Macuxi quando precisasse enfrentar agressividade do marido:

(...)Aí quando ele, o Maurício., chegou com dois dias, conversei com ele, eu disse:” - Maurício, eu não aguento mais, agora vou tomar uma decisão, eu vou pedir uma decisão para Deus. Se tu quiser viver comigo, vive mas deixa de beber. [Marido disse]: ” - Eu não deixo!.” Então ele preferiu a cachaça do que a mim. Ai eu peguei, liguei para cá, a Nara atendeu, falou com Augusto para me buscar. Ai os meninos choravam. Não, antes disso, o Senhor Vitor, que é curador, era solteiro, e ela, Dona Leda estava fazendo tratamento com ele. Ai ela disse: ”- Bora lá!” Era umas hora dessas. Aí peguei e levei a camisa dele para ver se tinha jeito. Nós chegamos lá, ele fez o trabalho da Comadre Leda, agora é eu, trouxe a camisa do Maurício. Ele disse: ”- Se tu não der um desprezo nesse teu marido, a tua família vai um dia te encontrar morta.” Ele não disse para mim deixar.[Senhor Vitor]: ”- Só tem gente ruim com ele, não é nada de feitiço, é esses inimigos estão pelejando para ele fazer alguma coisa com você, se tu não der um desprezo. Se eu fizer um banho, ele não vai aceitar, mas um desprezo você vai dar, é você quem sabe.” Ai peguei, cheguei, abri minha bíblia e fui orar, pedir assim, se era para mim viver com ele, que Ele me desse uma resposta, se não também. Aí me deram resposta que era para me separar dele. Minha vida

não estava fácil, foi quando eu vim para cá, meu pai e minha mãe ainda eram vivos. Aí fiquei cozinhando dia e noite, criando meus filhos. Ainda bem que tinha dona Paula e seu Mauro [fazendeiros que viviam na Vila Pereira] que sempre matavam rezas e mim davam a palheta. E aí assim foi.

Margarida tentou conversar com seu marido para que mudasse de comportamento em relação à violência, que mais uma vez é narrada pela mulher Macuxi associada à bebida alcoólica, mas não conseguiu resposta favorável. Buscou então apoio no campo das relações espirituais, articulando práticas evangélicas com práticas do curador da comunidade, o qual a avisou do risco de vida que corria. Margarida atribui a sua tomada de decisão à orientação espiritual, o que lhe garantiria ser mais respeitada pelos demais membros da comunidade na iniciativa de deixar o marido. Outro detalhe presente nesta fala de Margarida é a relação de gratidão que mantinha com o casal proprietário da fazenda da região, demonstrando a complexidade das relações entre indígenas e os fazendeiros, que iam de relações de compadrio à atos de violência mais severos.

Francisca, na época da entrevista Coordenadora Estadual da OMIR, com quarenta e seis anos, dez filhos, separada por duas vezes e casada novamente pela terceira vez, narrou, de forma exemplar, como eram tratados os casos de agressão dos maridos contra suas esposas dentro da comunidade, tendo como referência principal o sistema jurídico da comunidade, mas quando necessário também recorriam ao estatal (delegacia, no caso). Pelo que me contou Francisca, a forma preferencial de resolver as questões de violência na comunidade consistia em conversar com agressor no sentido de convencê-lo a mudar seu comportamento e não voltar executá-lo. Pelo menos o tuxaua de sua comunidade, que durou na função por vinte anos, assumiu uma espécie de postura educativa de conscientizar o agressor da gravidade do ato praticado e de comprometê-lo a não mais agir agressivamente. Esta conversa ocorria somente com o tuxaua e o agressor, ou então com uma comissão formada por agentes diversos da comunidade que possuíam autoridade política pelas funções sociais que exerciam (por exemplo, tuxaua, professores, catequistas, líderes de organização indígenas). Entendiam que seria possível controlar o agressor pelo poder das palavras pronunciadas por autoridades locais, cuja legitimidade seria justamente por serem agentes sociais escolhidos coletivamente pela comunidade. No entanto, Francisca indica estar havendo

mudanças nos procedimentos internos do sistema jurídico da comunidade pela situação mais atual do poder de autoridade do tuxaua.

[OLGA]- Tu falou quando ia para reunião, quando você chegava, ele [seu marido] te batia, neste caso era o Marco?

[Francisca] Era o segundo marido. Eu falava com o tuxaua e o tuxaua conversava com ele, [tuxaua] era o seu Tadeu, e ele cansou de falar com ele [marido]. Ai ele [tuxaua] falava para eu não denunciar ele [marido]. Aí ele falava: - Bora dar mais uma chance para Marcos. Aí chamava ele [marido], aí ele dizia que estava tudo bem, que ele não ia mais fazer. Aí ninguém punia ele [marido], né. Aí, quando ele ficava bêbado de novo, aí assim, o que prejudicava era só na bebida alcóolica, fora a bebida ele era um ótimo marido. Mas na bebida alcóolica ele não se comportava, aí lembrava do que os tuxauas falavam e dizia que eram meus namorados, ficava me xingando até brigar.

OLGA: E quando eles, os maridos bravos, iam para tua casa com o terçado, tu falava com o tuxaua?

[Francisca] Sim e a gente reunia com o tuxaua. E quando esses casos das mulheres, que eram muitos, a gente chamava os tuxauas, os professores, a gente chamava o pessoal da Igreja. A gente fazia uma comissão, arroteava eles e botava eles no centro, esse era no tempo do tuxaua Tadeu, era muito organizado. Agora não, esses tuxauas novos que estão entrando, eu estava dizendo para eles: - Não vão acabar com as forças de vocês não, gente. Vamos fazer assim - eu falei para eles na reunião que teve das mulheres lá no [Região] Murupú. Eu falei que essas lideranças não podiam ser assim, eles tinham que ter aquela autoridade mesmo de tuxaua, porque estava acontecendo tanta coisa e o tuxaua não tomava providência, por exemplo: agora que teve uma violência lá na [comunidade] (...), muita bebida alcóolica, que teve na casa do Delio, aí empurraram aquele Genésio, que cortou a testa dele daqui para cá [com gesto faz sinal na testa dela], assim o Silvano empurrou ele. Ele caiu no cimento e aí ele não avisou ninguém. Aí lá o homem derramou sangue e estava para morrer, lá mesmo. Aí se não fosse uma criança que estava com eles, as meninas chegaram: - Tia, o titio empurrou o homem bebo alí e parece que ele está morto. Ele esta só sangue e a formiga está comendo o sangue derramado. Aí eu estava lá em casa, chegou um [homem] lá de moto dizendo para avisar lá no Posto de Saúde [NA COMUNIDADE] que o Genésio está quase morto alí. O Silvano empurrou ele, deu uma paulada nele, o ferro está lá do lado e a testa esta aberta. Eu mandei o Delcio [seu filho] avisar a Ilda. Está com umas três semanas que aconteceu isso, não, duas semanas. Aí foi lá, chamou ela e ela veio doída de lá para cá. Aí sei que foram pegar o carro, pegaram ele, aí botaram ele no Posto de Saúde para costurarem e limpar tudinho. Estava desmaiado de tanto perder sangue, lá na hora que fizeram a remoção. Mas aí eu falei para o tuxaua: - Bora tuxaua amanhã [denunciar na delegacia]. Só que era domingo, né, [tuxaua respondeu]: - Hoje não tem ninguém [na delegacia]. E não sei o que, aí deixou passar.

OLGA: Fizeram a reunião com ele, o agressor? [Francisca] Não, aí eu disse ele vai fazer de novo, porque um tempo desse ele atirou na perna de um lá [na comunidade (...)], agora que fez com o próprio parente dele que vive capinando o seu terreno. E agora ele fazendo isso aí, só a família da vítima que foi lá e disse para ele assim: - Olha, nós vamos te dar uma "taca" para tu vê se é bom bater, por causa que tu estava fazendo isso com o papai - [Genésio] que era o pai delas da Regiane e da Delia. Aí ele [Silvano]: - Não, foi ele que caiu. Mas o curumim disse na cara dele: - Não, foi tu que empurrou ele. Ele estava bem na porta segurando a porta e tu disse vai para fora e empurrou ele que caiu de testa. [Silvano falou] - Deixa ele dormir aí. O curumim viu, né, que cortou e ficou só sangue, chega estava um poço de sangue e o cachorro comendo. Aí chegou um pessoal na frente [da casa] e aí

ele [Silvano] foi e disse a Ilda do Natalino [mulher de seu irmão, moradora da comunidade (...)], estava lá e foi direto para cozinha. [O menino/curumim]: - Ei tia, tem um homem ali no chão, o tio Silvano empurrou ele e ele caiu. Aí ele [Silvano falou]: “- Está mentindo curumim.” Estava bêbado, mas estava um bêbado sabendo, porque disse que o curumim estava mentindo. E aí não tomaram providência e ele [Silvano] vai fazer de novo. Aí eu estava lá falando para o tuxaua atual que, no tempo do seu Tadeu, era assim que a gente fazia: ele [Tadeu] chamava esses tuxauas mais antigos, esses mais novos, assim, não tem que deixar passar não, se não acostuma. Aí, um vem fez, outro vem e faz. Aí chamava essa comissão de catequese, tuxaua, escola e a saúde[comissão de autoridades da comunidade]. Aí sentava todo mundo, assim, naquela roda e botava os agressores no centro e aí eles iam conversar [AS PESSOAS DA COMISSÃO], diziam para ele [agressor], é a primeira chance e a segunda chance, mas na terceira não tinha como dar chance, né, que ele [TUXAUA] ia denunciar na delegacia.

[OLGA] Aí, no caso denunciaram para polícia?

[Francisca] É, para polícia ele denunciou vários casos assim, o ex-tuxaua, o Seu Tadeu, era um tuxaua que não tinha medo, tinha coragem, ele passou mais de vinte anos como tuxaua. Primeira vez ele passou quatorze anos e ele deixou [SAIU DA FUNÇÃO]. Um ano depois pediram para ele voltar, aí passou mais cinco anos, não, seis anos. que completa vinte anos de tuxaua. E agora ele esta quatro anos sem ser tuxaua, mas aí ele conversa com o vice-tuxaua Firmino e passa os seus conhecimentos para o Firmino. Mas com o tuxaua [o da época da entrevista] ele não se dá, porque o outro tuxaua é todo agressivo, agora parece que ele vai sair, esse outro vai só fazer a festa [FESTA DO PADROEIRO DA COMUNIDADE, QUE TEM BEBIDA], ele disse que não aguenta mais, tem muita crítica, muita violência.

Fiquei refletindo o que significa Francisca me dizer que havia diferença de postura entre o tuxaua Tadeu, que exerceu por muitos anos a função, e o mais novo tuxaua, que considerou sem a força necessária para tomar decisão sobre como resolver o problema da violência. Haveria falta de autoridade do tuxaua mais novo? Qual razão dos tuxauas mais novos não terem a mesma autoridade de antes? Como disse Francisca: *Eu falei que essas lideranças não podiam ser assim, eles tinham que ter aquela autoridade mesmo de tuxaua.* A fala de Francisca aponta para um desequilíbrio de autoridade entre as gerações dos tuxauas como se houve outra configuração política Macuxi. Caberia investigar melhor do que se trata. A meu ver, a inexperiência dos mais jovens tuxauas não seria a causa única de sua menor autoridade, por suspeitar que haja outras razões que necessitam ainda ser reveladas.

Francisca continuou me contando sobre como recorreu ao sistema jurídico estatal (delegacia), em função da gravidade da violência doméstica praticada pelo seu marido, desta vez contra sua filha. No entanto, sua denuncia não gerou a penalidade que deveria ter pela gravidade do ocorrido com sua filha, ficando apenas no registro da queixa. Francisca atribuiu o uso de bebida alcoólica como responsável pela mudança de

comportamento de seu marido, o que fez ser exigido dele parar de beber para, desta forma, parar de ser agressivo. Mas a promessa de não mais beber nunca foi cumprida e as práticas de violência só pioraram.

[Francisca] Aí eu vi que não tinha jeito, já foi quando eu pensei em me separar dele, não tinha mais conversa que dava jeito, falava com ele e não teve jeito. Cheguei a levar ele duas vezes na delegacia, fiz a denúncia na polícia do Taiano, denunciei ele duas vezes. Uma porque ele chegou a enforçar a Rita [FILHA DELE COM FRANCISCA, VIOLÊNCIA CONTRA MULHER ATINGINDO A PRÓPRIA FILHA], que arrancou o queixo dela, deslocou. Outra porque ele estava chutando a porta do colégio, aí mandei pegar ele para dormir preso. Ao invés dele se emendar, não, ele ficava era mais agressivo, quando ele bebia outra vez, porque eu nunca tinha mandado prender ele. Só que eu não levava esse caso para frente, sempre deixava passar, aí continuava de novo. Em 2010, não aguentei mais, aí foi o tempo que veio a separação, não pensava em arranjar outro marido, mas arrumei.

[OLGA] Quando ele quebrou o queixo da sua filha Rita, ele foi preso?

Eu denunciei ele só no Taiano [na delegacia]. Aí não levei o caso para [DELEGACIA DO MUNICIPIO] Alto Alegre. Aí Seu Tadeu disse não, bora deixar, porque a gente conversa. Aí foi quando ele prometeu que ia deixar de beber, né. Aí passou dois meses sem beber. Aí foi quando ela [sua filha] estava fazendo quinze anos, que ele entortou o queixo dela, parecia que ele queria matar, enforcando ela, mas errou e entortou o queixo. Se ele pega de jeito tinha matado ela. Aí, por isso que o pessoal [MEMBROS DA COMUNIDADE] ficava com raiva de mim, porque eu denunciava os outros e não tinha coragem de levar ele preso. Aí nós chegamos a nos deixar. Mas foi dessa forma, assim, que eu vi a violência acontecendo comigo e até hoje estou, assim, nesse ramo. Eu continuei e não tenho mais medo de enfrentar os maridos das outras colegas, assim eu já repasso essa força que eu tive. Aí com o tempo eu vi que elas também criaram coragem, aí a gente vive nessa luta, porque a gente não quer que as outras [mulheres indígenas] passem o que a gente passou, né, nossas filhas.

Ao narrar estes casos de violência e os procedimentos tomados para resolvê-los, Francisca revela como ela mesma, Coordenadora da OMIR, teve dificuldades em denunciar seu marido e também de separar dele. Foi cobrada de Francisca coerência na sua atuação na OMIR em defesa das mulheres agredidas, por ela mesma ser uma delas e não ter tomado atitude de imediato. Sua coragem posterior em denunciar e deixar o marido diz ter servido de exemplo para outras mulheres, entre elas para a geração de suas filhas.

Neste capítulo procurei descrever e de analisar as trajetórias narradas, por mulheres Macuxi que buscam primeiramente solucionar os casos de violência internamente em suas comunidades indígenas e depois, caso não seja solucionado o problema, denunciar à delegacia. Com o aumento da elaboração de regimentos internos, está havendo maior incentivo para o cumprimento de penalidades nas comunidades, no entanto, ainda me falta mais pesquisa de campo etnográfico para poder afirmar se as

mulheres Macuxi estão realmente satisfeitas com as penalidades designadas pelas autoridades indígenas.

No próximo capítulo, abordarei como o tema violência contra mulheres indígenas foi inserido ao longo dos anos como agenda política do movimento de mulheres, fortalecendo suas redes de contatos, e como campo de atuação da Organização de Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR).

Capítulo III: Violência Contra as Mulheres Indígenas como Agenda Política do Movimento e Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

Neste capítulo vou apresentar como a problemática de violência contra as mulheres indígenas passou a fazer parte da agenda política do movimento e da Organização de Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR.

Antes mesmo da criação desta organização feminina em 1999, mais precisamente na década 70, as mulheres indígenas enfrentavam atos de violência ao participarem da ampla mobilização para retirada de garimpeiros e fazendeiros da Área Indígena Raposa Serra do Sol (Airasol), hoje Terra Indígena Raposa Serra do Sol.¹⁸

Quando fui secretária da OMIR, entre os anos de 2000 e 2005, por meio de narrativa da Vice Coordenadora Macuxi, tomei conhecimento da participação de mulheres indígenas em reuniões nas quais os povos da região Surumu e da região da Serra planejavam ações para impedirem a entrada de garimpeiros, impedindo-os de transitarem nas terras indígenas com barreira na estrada. A prática de fazer barreira consistia em montar acampamento em lugares estratégicos, reunindo homens, mulheres e crianças, com objetivo de impedir a passagem de caminhões transportando materiais para o funcionamento do garimpo (combustível, maraca¹⁹, alimentação, bebida, etc.). A Vice Coordenadora Macuxi narrou que os policiais, atendendo denúncias dos garimpeiros para combater a barreira indígena, entraram na terra com atos violentos, atirando para intimidar, jogando toda alimentação no chão (como, por exemplo, farinhas, arroz, carne), furando com balas as vasilhas de utilidade doméstica. Nesta ocasião, segundo a narrativa da Vice Coordenadora, os homens ficaram sem reação por medo dos policiais, enquanto as mulheres indígenas tiveram a iniciativa de enfrentá-los dizendo que se quisessem matá-las poderiam, mas continuariam a resistência. Para a Vice Coordenadora, esta iniciativa fez com que as mulheres se sentissem mais fortes do que os homens quanto às ações de resistência de invasores não indígenas.

¹⁸ A Professora Doutora Alcida Rita Ramos, em sua arguição na Banca Examinadora da Dissertação, compartilhou seu testemunho histórico da transformação política dos Macuxi, que de cabisbaixos varredores de ruas em Boa Vista, nos finais dos anos 60 quando ela estava de passagem para seu trabalho de campo na área Yanomami, se mostraram conscientes e engajados no campo interétnico no início dos anos 2000, com força mobilizadora para expulsar mais de cem fazendeiros ocupantes da área de São Marcos. Este testemunho está registrado em texto de sua autoria que narra sua visita ao leste de Roraima como membro do Conselho Indigenista da FUNAI enquanto suplente do Professor Doutor Roque de Barros Laraia (RAMOS, 2003).

¹⁹ Uma espécie de mangueira utilizada no garimpo.

Outro caso que ela me narrou demonstrando a participação ativa das mulheres Macuxi em diversos momentos da comunidade, tanto no âmbito doméstico como no público etnopolítico, foi o de uma importante reunião da qual participou, conhecida como “Ou Vai ou Racha”, que aconteceu em sua comunidade de origem no dia 26 de abril de 1977. Neste dia, reuniram-se trinta e seis pessoas (mulheres, jovens, homens, entre eles o tuxaua e o capataz), durante um dia inteiro, para refletirem sobre os problemas que estavam enfrentando naquele momento. A reunião foi finalizada somente à noite, sem intervalo para almoço, lanche. Um dos problemas da comunidade tratados na reunião foi o de consumo excessivo de cachaça que resultava em bebedeiras e conflitos. Outro problema abordado foi o da situação de indígenas que viviam mais em função dos garimpeiros e fazendeiros, deixando suas famílias por longos tempos sozinhas, tendo como consequência as mulheres assumindo o papel masculino para manter seus filhos. “Ou Vai ou Racha” provocou intensa reflexão, ao ponto de decidirem substituir o Tuxaua pelo Capataz, porque na visão dos participantes da reunião ele estaria doente por ingerir bebida alcoólica e, desta forma, não poderia continuar como liderança por lhe faltar condições de ajudar seu povo. Os homens tinham de assumir o compromisso de dizer “Não à bebida alcoólica e sim à comunidade indígena”, relembra Vice Coordenadora, mas das trinta e seis lideranças participantes da referida reunião, apenas doze assumiram este compromisso. Outro problema discutido foi a demarcação e a homologação da terra indígena, hoje conhecida como Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Estas narrativas mostram como as mulheres indígenas de Roraima participavam do movimento indígena, neste caso da defesa da terra, antes mesmo de formalizar sua organização específica. A participação das mulheres nas ações do movimento indígena roraimense foi incentivada pelas indígenas catequistas, cuja função lhes deu experiências de atuação política nas comunidades e, consequentemente, mais autoridade pública. Como não existiam outros tipos de funções que as mulheres pudessem desempenhar autoridade política (como, por exemplo, tuxaua, agente de saúde, professor, coordenador etc.), ser catequista era uma forma das mulheres atuarem em espaços públicos nas comunidades, graças ao apoio da Igreja Católica em viabilizar a articulação dos indígenas em âmbito regional e no estado de Roraima como um todo. Na função de catequistas, as indígenas tiveram oportunidade de se articularem para

fortalecer o movimento específico de mulheres e a posterior criação de sua organização.²⁰

Um dos exemplos desta trajetória é de Francisca que, como várias outras mulheres Macuxi atuantes no movimento e na organização feminina, adquiriu a formação de liderança por meio do exercício da catequese da Igreja Católica. Como catequistas, as mulheres Macuxi tinham oportunidade de articular com outras comunidades ao participarem de encontros de catequese (nomeados antes como “congressos”, hoje “assembleias”). Nestes eventos coletivos, as mulheres Macuxi refletiam sobre a vida de suas famílias, as questões de suas comunidades (sobre terra, saúde, educação) e as estratégias de ação. Ou seja, como catequistas, estas mulheres Macuxi foram envolvidas em atividades semelhantes à atuação do movimento indígena – elas interpretavam coletivamente a realidade de suas comunidades a partir de pautas comuns e discutiam possíveis ações coletivas a serem tomadas para intervir na situação refletida. Isto me fez lembrar a análise de Ortolan Matos (1997) sobre as assembleias indígenas, ocorridas nas décadas de 70 e 80 do século XX, que as compreende como se fossem “comunidades imaginadas”, nas quais líderes indígenas articularam o movimento pan-indígena. É bom lembrar aqui que os membros da Igreja Católica envolvidos com a organização de movimentos sociais e que atuam entre os povos indígenas de Roraima são os que seguem a Teologia da Libertação, segmento católico mais politizado e envolvido com a promoção de direitos sociais.²¹ Este segmento é o que atuou nas conhecidas CEBs (Comunidades Eclesiais de Base). Portanto, devemos considerar que as mulheres Macuxi participaram desta outra forma de atuação nas catequese.

3.1. MOVIMENTO INDÍGENA DAS MULHERES E CRIAÇÃO DA OMIR

²⁰ Sobre a participação da Igreja Católica na organização política dos povos indígenas de Roraima confira a Dissertação de Mestrado de Francisco Souza da Cunha.

²¹ A importante participação do segmento mais politizado da Igreja Católica na articulação do movimento indígena em Roraima também foi abordada por Francisco Souza da Cunha (2014), em sua dissertação *A dinâmica das políticas indígenas no nordeste de Roraima: a reconfiguração da organização política e da identidade étnica dos Macuxi*. O antropólogo Wapichana destacou o papel fundamental da Ordem da Consolata “como mediadora do processo de articulação do movimento indígena organizado em Roraima a partir dos anos 70 do século XX” (2014:70). Em sua dissertação, Francisco também relaciona a atuação da Igreja Católica entre os povos indígenas de Roraima ao movimento político religioso mais amplo que ocorreu em toda a América Latina, a *Teologia da Libertação* (2014: 72-74).

Para apresentar narrativas históricas sobre o início do movimento indígena das mulheres, fase anterior à criação da OMIR, recorri a dois documentos de autoria das mulheres, os quais tive acesso durante minha pesquisa. Um deles é *Memória da Organização: início de uma história*²², identificado como narrativa histórica da Coordenadora das Mulheres da Região Surumu, Dona Lindalva Nascimento Peixoto, e divulgado como um dos principais documentos de referência histórica do início do movimento. O outro documento é o *Relatório da 5ª Assembleia das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR*²³ (Data: 18 a 20/11/2004, Aldeia indígena de Maturuca – Raposa Serra do Sol), que decidi buscar para compreender outra narrativa histórica que identifica o início do movimento das mulheres na comunidade indígena Santa Cruz, diferentemente da versão histórica de Dona Lindalva que dizia ter começado na Missão Surumu, embora ambos os documentos apresentem o mesmo ano de 1986 como marco histórico do início da mobilização. As mulheres indígenas da região das Serras diziam que o movimento havia sido iniciado na comunidade Santa Cruz, área de muitos conflitos interétnicos, e não em Surumu como o documento narrado por Dona Lindalva dizia. Esta por sua vez se justifica que sua narrativa estava relacionada à sua experiência histórica na região de Surumu e dizia que caberia às mulheres das Serras escreverem também suas experiências de participação na organização do movimento.

O *Relatório da 5ª Assembleia das Mulheres Indígenas de Roraima* identifica o início do movimento das mulheres em 1986, por ocasião de uma reunião na comunidade indígena Santa Cruz, na região da Raposa, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, local de intensos conflitos com os fazendeiros por disputa fundiária. Foi neste momento que nasceu a mobilização ‘Luta pela Vida’ que, posteriormente, é chamada de ‘Maria de Guadalupe’ (santa católica identificada como símbolo da luta feminina indígena). Nesta reunião, estavam presentes mulheres indígenas que acompanhavam seus maridos, lideranças masculinas. Nesta oportunidade, estas mulheres, muitas delas catequistas, questionaram a razão de não participarem politicamente dos encontros da mesma forma que lideranças masculinas. Entre as que questionaram estavam mulheres da região das Serras, provavelmente foi por esta razão que a versão histórica do movimento ter iniciado em Surumu não tenha sido aceita.

²² Cf. *Memória da Organização: início de uma história*.

²³ Cf. *Relatório da 5ª Assembleia das Mulheres Indígenas de Roraima OMIR*, 2004.

O documento *Memória da Organização: início de uma história*, por sua vez, diz que o movimento das mulheres indígenas de Roraima surgiu em 1986, na Missão Surumu, em que havia a Escola Padre José de Anchieta, dirigida por Irmãs da Ordem Consolata e que servia de internato masculino e feminino. Dona Lindalva identifica a Missão Surumu como local de iniciação da articulação do movimento devido às experiências compartilhadas por mulheres de várias comunidades que foram apoiadas pelas suas famílias para cursarem Corte e Costura, em regime de internato na Missão, enquanto projeto criado por Conselheiros Regionais do CIR. Estas lideranças masculinas, diante das necessidades e dificuldades existentes nas comunidades indígenas, decidiram apoiar a implantação deste projeto para as mulheres com a intenção de promover autonomia econômica das comunidades. As mulheres foram escolhidas em suas comunidades por região para permanecer na Missão Surumu, hoje ‘Centro de Formação Indígena e Cultura Raposa Serra do Sol’, com a tarefa de aprender o ofício de costurar, cozinhar, ter higiene e, ao retornarem para sua comunidade repassar o que aprenderam as demais mulheres, sobretudo para as mais jovens. Mais do que aprenderem habilidades técnicas, Dona Lindalva identifica nesta ocasião a oportunidade das mulheres se prepararem para maior atuação no campo político do movimento indígena: “Através deste meio foram trocando ideias, ouvindo experiências das outras mulheres e, aos poucos, tomando consciência, até assumirem compromissos com seu povo” (*Memória da Organização: início de uma história*). Segundo a Coordenadora das Mulheres da Região de Surumu, a partir desta iniciativa do projeto dos Conselheiros Regionais em 1986, algumas mulheres passaram a ter apoio por parte de seus maridos e de suas comunidades para participarem de eventos públicos maiores como encontros locais, regionais, reuniões e cursos.

Outras datas e eventos costumam ser identificados, historicamente, pelas mulheres indígenas como momentos importantes para articulação do movimento. Entre eles, o *Iº Congresso dos Catequistas Indígenas*, realizado pela Igreja Católica no dia nove de dezembro de 1995, na comunidade Bismark, região da Raposa. Neste Congresso, homens e mulheres catequistas compartilharam suas vidas, falando sobre suas dificuldades para realizar seus trabalhos, seus sofrimentos pessoais e comunitários. Em um pequeno espaço de tempo, as mulheres indígenas catequistas conseguiram obter atenção de todos os homens participantes do Congresso para que refletissem sobre o tema “A mulher na Luta Indígena”, como uma forma de ressaltar o valor do papel da

mulher no movimento indígena. Para tanto, foram colocadas as seguintes questões: 1. *Como viviam as mulheres no tempo passado?* 2. *Como vivem as mulheres indígenas atualmente?* 3. *Quais os motivos que fazem infelizes as mulheres indígenas na comunidade?* 4. *Como queremos que seja a mulher indígena no futuro?* 5. *Como a mulher indígena pode contribuir junto ao homem na transformação da sociedade indígena?* Foi nesta ocasião que os catequistas assumiram o compromisso de apoiar a mulheres indígenas a ocuparem maior espaço público, com participação nos diversos eventos realizados, como, por exemplo, em cursos, oficinas, etc. As catequistas participantes do Congresso seguiam a mensagem cristã de ‘Maria de Guadalupe’ quanto à anunciação de libertação das opressões, o que serviu de motivação simbólica para organização política do movimento das mulheres indígenas em Roraima.

Mais um marco histórico da participação das mulheres indígenas de Roraima ocorreu em janeiro de 1996, com a realização da *Assembleia Geral dos Tuxauas*, na comunidade Bismark. Nesta Assembleia Geral, as mulheres do movimento organizado pediram um espaço público e um tempo maior para falar. Elas queriam expor seus pensamentos, pedir apoio, sugestão, esclarecer melhor os tuxauas sobre a demanda de ter um espaço físico e político feminino inserido na estrutura organizacional do CIR, mostrar os objetivos e as propostas do movimento. O objetivo era trabalhar as demandas específicas das mulheres indígenas, mas os homens presentes não quiseram ouvir, a maioria deles deixou o local da assembleia e os que ficaram não entenderam o que as mulheres pretendiam.

No *Iº Encontro dos Coordenadores dos Catequistas e dos Conselheiros da AIRASOL*, realizado de vinte e nove de janeiro a dois de fevereiro de 1996, na comunidade Maturuca, região das Serras, as mulheres indígenas também marcaram sua participação como articuladoras da criação de um movimento específico. Este encontro reuniu catequistas das regiões Surumu, Raposa, Serras, Baixo Cotingo, tendo como objetivo debater assuntos de interesse comum a todos, por exemplo, como o de unir forças para atuar nas regiões na defesa de seus direitos à regularização da terra indígena. Mais precisamente no dia dois de fevereiro de 1996, as mulheres indígenas catequistas aproveitaram o evento para esclarecer as lideranças masculinas sobre o sentido do movimento de mulheres que estava nascendo. As catequistas Dona Lindalva, também Coordenadora da região Surumu, Diva da região da Raposa e Dalva da região das Serras, apresentaram aos demais participantes do *Iº Encontro* a motivação de formar um

movimento específico de mulheres indígenas no sentido de reforçar a luta pela demarcação da terra:

Nós, mulheres que vivemos na base, e que acompanhamos as lutas do nosso povo e vivemos os sofrimentos e muitos problemas que atrapalham a nossa caminhada, sentimos a necessidade de formarmos um pequeno grupo de mulheres conscientizadas, comprometidas com a nossa organização e que apoie a grande luta da demarcação da terra AIRASOL.

De acordo com os responsáveis de cada região da AIRASOL, decidimos começar este movimento com pequeno número de mulheres de cada região. Juntas com as lideranças, levamos em frente os projetos existentes nas comunidades, especialmente o projeto de corte e costura. Por isso, pedimos o vosso apoio concreto, senhores coordenadores regionais, para que juntos, homens e mulheres, sejamos capazes de somar as forças porque participamos da mesma luta. (Memória da Organização: início de uma história, pg.3)

No Encontro, citaram onze propostas de atuação das mulheres no movimento indígena: 1. Procurar uma saída para o projeto de corte e costura das comunidades, a fim de que cresça e apareça criativo. Que este desafio seja levado a sério; 2. Que este movimento nasça, cresça na base, com líderes escolhidos na base; 3. Que a mulher lute contra a bebida e a fome que mata a família; 4. Que a mulher denuncie os males dentro da comunidade; 5. Que a mulher seja mais participativa nos trabalhos, reuniões regionais, até mesmo nas assembleias gerais; 6. Que a mulher caminhe ao lado do homem, como irmão e amigo, que seja capaz de ajudar nas suas fraquezas; 7. Que a mulher seja capaz de reunir a comunidade, com todas as lideranças, para aconselhar a todos (adultos, jovens e crianças) para mostrar o caminho que devemos seguir como: prevenir as doenças dos brancos, resgatar as histórias do nosso povo para as nossas comunidades, para juntos planejar o futuro da nossa vida; 8. Que as mulheres ajudem entre si a comprometer-se e respeitar seus esposos e filhos; 9. Que as mulheres sejam animadoras de suas comunidades nos trabalhos, cantos e danças; 10. Conscientizar as mulheres e mostrar-lhes que temos capacidade, direitos iguais aos homens, porque fomos criados a imagem e semelhança de Deus, muitas vezes sofremos humilhações, discriminação e opressão dos esposos; 11. Que a mulher seja capaz de futuramente, ocupar e assumir um espaço na organização do CIR.

Como desdobramento da participação no Iº Encontro dos Coordenadores dos Catequistas e dos Conselheiros da AIRASOL, as mulheres marcaram a data e local do Iº Encontro Estadual das Mulheres Indígenas para os dias dezoito e dezenove de março de 1996, na comunidade Maturuca, região das Serras. Este primeiro Encontro Estadual

contou com a participação de mulheres e lideranças de cinco regiões diferentes²⁴, totalizado sessenta e sete pessoas. Para sua realização, tiveram apoio da coordenação do Conselho Indígena de Roraima- CIR, como também de suas comunidades consideradas como “as bases” do movimento indígena. Durante os dois dias de Encontro, duas perguntas orientaram o movimento das mulheres a refletir: 1. O que é organização? 2. E o que queremos? Nestes dias de atividades, as mulheres participantes trocam ideias, compartilharam experiências por regiões, ouviram testemunhos umas das outras e sentiram que as dificuldades, os problemas, os sofrimentos enfrentados eram comum a todas as mulheres indígenas, de uma maneira geral não havendo maiores diferenças. Tudo isso levou as mulheres se unirem mais, deu-lhes vontade e coragem de organizar melhor sua família, comunidade e região. Estabeleceram seis compromissos neste Encontro Estadual, sendo eles: 1. Não à bebida forte e sim à família; 2. Lutar pela autossustentação; 3. Lutar junto com os homens pela demarcação da terra indígena; 4. Combater a interferência política que trazem desunião às comunidades; 5. Revitalizar a cultura, língua, cantos, dança e o artesanato próprio; 6. Movimentar melhor o trabalho de corte-costura e produzir artesanato feminino. Observamos aqui a reafirmação de compromissos indicados anteriormente, entre eles o de combater à bebida alcoólica em benefício do bem estar das famílias indígenas, afirmado em 1977 na reunião que ficou conhecida como “Ou Vai ou Racha”. Também é reforçada a posição das mulheres indígenas de “lutar junto com os homens”, tomando o devido cuidado para não dar ideia de que, ao se mobilizarem, estariam promovendo a fragmentação do movimento indígena mais amplo, este coordenado pelos homens.

O IIº Encontro Estadual das Mulheres Indígenas foi realizado no ano seguinte, nos dias dez e onze de janeiro de 1997, na comunidade Taxi, região Surumu. Neste Encontro as mulheres indígenas refletiram sobre a organização de seu movimento específico, que pretendia envolver todas as mulheres das comunidades, de diferentes regiões e atuações (artesanato, corte-costura, catequista, educação). Foi proposto que em cada região haveria uma coordenadora e suas auxiliares. Caberia a cada coordenadora regional assumir a programação e realização do encontro anual, quando fosse realizado em sua região.

²⁴ No documento por mim consultado, *Memória da Organização: início de uma história*, não foi definido quais seriam estas regiões, mas para maior esclarecimento dos leitores deste meu trabalho posso dizer que se referem a cinco das etnoregiões de atuação política do CIR: Surumu; Raposa; Baixo Cotingo; Amajari; Serra da Lua; Taiano; Waiwai; Murupu; Serras; Ingaricó.

O IIIº Encontro Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima foi realizado nos dias dez e onze de janeiro de 1998, na comunidade Canauanin, região da Serra da Lua. Estiveram presentes as regiões de Surumu, Serra da Lua, Baixo Cotingo, Serras, Raposa, Amajari e Taiano, representadas por setenta participantes entre homens e mulheres. Entre eles haviam agentes indígenas de saúde, catequistas, estudantes, “fiscais” (indígenas designados para garantir a realização do evento sem possíveis transtornos entre os participantes), capatazes, professores, Presidente de Clube de Mãe. Também estavam presentes o coordenador do CIR (na época, o Macuxi Gerônimo Pereira Silva) e seu vice coordenador (o Macuxi José Adalberto Silva), coordenadores regionais do CIR, tuxauas e outras lideranças, membros das comunidades, missionárias e missionários que atuam nas regiões, a antropóloga Ligia Simonian e a Professora Simone, que foi convidada pelo movimento de mulheres para falar sobre saúde (AIDS, outras Doenças Sexualmente Transmissíveis- DST e Alcoolismo)²⁵. Outro participante, Pablo (militante do PT), foi convidado para tratar do tema política partidária. As perguntas que nortearam os trabalhos de grupo organizados por região, neste Encontro, foram: 1. “O que foi feito? (Compromissos assumidos no Taxi)” – aqui se referem ao que foi decidido no IIº Encontro; 2. O que não foi feito e por quê? Também deveriam debater em grupo sobre a inserção do Movimento das Mulheres Indígenas Estatuto do CIR. Nesta ocasião, o vice coordenador do CIR, José Adalberto Silva, informou que o CIR encaminhou projetos que visam autossustentação das regiões (lagos para criação de peixes, plantação de pomares regionais e a Casa das Mulheres nos Centros das Regiões) para entidades de apoio financeiro: ISCO (Serra da Lua), BILANCE (Amajari e Taiano); OXFAN (Raposa Serra do Sol). Em Plenária, as mulheres apresentaram o que foi abordado nos grupos de trabalho por região, por exemplo: os compromissos assumidos nos Encontros Estaduais anteriores; as ações tomadas quanto ao consumo abusivo de bebida alcoólica (em algumas comunidades foram feitas atividades de conscientização, outras conseguiram combater o uso e a venda de bebida alcoólica)²⁶; o

²⁵ Diferente dos demais, sobre este *Encontro Estadual* alguns nomes dos participantes estavam identificados nos documentos consultados para minha pesquisa.

²⁶ Na Tese de Doutorado de Claudina Azevedo Maximiano (2015), que aborda o sofrimento social de adolescentes e jovens indígenas de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro como “tragédia”, temos a informação de que uma das reivindicações do I Congresso de Adolescentes e Jovens Indígenas do Rio Negro (2007) foi a melhoria das condições de fiscalização e orientação da venda e o consumo de bebida alcoólica praticada por menores na cidade. Portanto, o processo de alcoolização entre os povos indígenas têm sido pauta de discussão constante em eventos políticos envolvendo várias categorias sociais indígenas (mulheres, adolescentes e jovens, lideranças, etc.).

apoio político das mulheres à luta pela demarcação da terra, com assinaturas de mulheres em documentos reivindicativos dos direitos indígenas; a situação do projeto de corte e costura (onde estaria funcionando a atividade); o fato de não terem conseguido impedir a entrada de políticos nas comunidades como haviam decidido antes sobre evitar envolvimento comunitários na política partidária. Quanto à inserção do Movimento de Mulheres Indígenas no Estatuto do CIR, os grupos de trabalho por região foram favoráveis em encaminhar a proposta favorável decidida neste Encontro Estadual para Assembleia Geral do CIR, que ocorreria em 1999. O advogado do CIR sugeriu que o Movimento de Mulheres mobilizasse “sua base” para indicar uma Coordenadora Geral na próxima Assembleia Geral do CIR. Como conclusão do *IIIº Encontro Estadual*, as mulheres participantes reconheceram que, apesar de todas as dificuldades, conseguiram alguns avanços e outros não, o que as manteria ainda fortes e unidas para reafirmar os compromissos estabelecidos em Encontros Estaduais anteriores. Para isto, as mulheres indígenas participantes estariam dispostas a discutir em suas reuniões regionais o que poderiam melhorar em suas ações para vê-los ser cumpridos.

Como prosseguindo aos encaminhamentos de organização do Movimento de Mulheres Indígenas de Roraima, que foram propostos nos Encontros Estaduais, as mulheres indígenas providenciaram a indicação de Coordenadoras Regionais, além de uma Coordenadora de abrangência mais geral do Movimento. No dia vinte e seis de maio de 1999, ano seguinte do *IIIº Encontro Estadual*, foi realizado o *Iº Encontro das Coordenadoras Regionais do Movimento das Mulheres Indígenas* de Roraima, no auditório do CIR, em Boa Vista. Estavam presentes mulheres representantes das regiões: Amajari, Baixo Cotingo, Serra da Lua, Raposa, Serras, Surumu, Taiano e São Marcos. Objetivo do encontro era avaliar e traçar metas de trabalho para articular e fortalecer a caminhada do Movimento. A Coordenadora Lindalva apresentou uma retrospectiva dos temas abordados no *Iº Congresso dos Catequistas Indígenas*. Já as Coordenadoras Regionais relataram as atividades desenvolvidas até então com empenho e dedicação, além de abordarem suas preocupações e as dificuldades enfrentadas para desenvolver suas atividades por falta de transporte. A dinâmica deste Encontro de Coordenadoras Regionais seguiu o modelo de eventos anteriores. Foram feitos trabalhos em grupo para avaliar as conquistas e as dificuldades do Movimento de Mulheres. Entre as conquistas relatadas estão: maior espaço participativo nas reuniões, encontros e assembleias do movimento indígena mais amplo; maior apoio das lideranças

masculinas; diminuição do uso de bebidas alcóolicas; maior participação política das mulheres nas mobilizações pela demarcação da terra; intercâmbio internacional entre as mulheres para participarem das atividades do Movimento; a falta de transporte para articulação das mulheres e para execução de suas atividades; a falta de apoio dos maridos; a falta de recursos financeiros; não conseguir garantir o compromisso dos membros da comunidade em combater a bebida alcóolica; não poder garantir a participação das mulheres nos encontros regionais. Durante este *Encontro das Coordenadoras Regionais* foram elaboradas algumas propostas para melhorar e fortalecer o Movimento de Mulheres Indígenas de Roraima: criaram uma comissão para discutirem o Estatuto de uma organização específica de mulheres, objetivando apresentá-lo na reunião ampliada da Coordenação do CIR, marcada para ser realizada de três a cinco de junho de 1999. Entidades e organizações presentes no Encontro apresentaram pronunciamentos favoráveis à constituição de parcerias e de apoios ao Movimento de Mulheres Indígenas de Roraima, entre as quais estavam: Diocese de Roraima, Embrapa, Universidade Federal de Roraima e Núcleo de Mulheres de Roraima.

Estrategicamente, considerando a reunião ampliada da Coordenação do CIR marcada para três a cinco de junho de 1999, o *IIº Encontro das Coordenadoras Regionais do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima* foi realizado no dia dois de junho de 1999, no auditório do CIR, em Boa Vista. Desta vez, estavam presentes mulheres representantes das regiões: Amajari, Serra da Lua, Raposa, Serras, Surumu, Taiano e São Marcos. Também participaram do evento Paulo Pankararu, advogado indígena que estava assessorando a elaboração do Estatuto da organização das Mulheres a ser criada, e o Vice Coordenador do CIR, Jose Adalberto, responsável pelo setor de projetos. Na pauta dos debates estavam previstos os seguintes pontos: 1. Organização-Partilha; 2. Estatuto, 3. Projeto para as Regiões ou Estado; 4. Planejamento (O que vamos fazer? Como vamos fazer? Onde? Quando? Quem vai apoiar?); 5. Assembleia Geral das mulheres. Entre os assuntos tratados neste *IIº Encontro* estavam: a luta das mulheres indígenas para conquistarem sua organização e seu espaço político, com o objetivo de somar forças junto aos homens; o fortalecimento da Organização de Mulheres por meio de reuniões, encontros, cursos, assembleias; os posicionamentos favoráveis das Coordenadoras Regionais pela criação da organização de mulheres, com estatuto e estrutura própria; transformação dos relacionamento entre esposo e esposa, do

domínio e opressão ao diálogo e ajuda; dúvida se a criação da Organização de Mulheres vai trazer problemas políticos por ter outras organizações (exemplo: TWM, APIR e CIR); demanda das entidades financiadoras para ter contatos direto com as Coordenadoras do Movimento de Mulheres Indígenas com objetivo de saberem que estrutura política as mulheres indígenas de Roraima estavam querendo criar (uma Secretaria dentro o CIR ou uma Organização vinculada ao CIR com Estatuto e estrutura própria); quanto à estruturação da Organização, a proposta era da Coordenação e Secretária ficar na cidade, no CIR, e as Coordenadoras Regionais ficar “na base”, aproveitando as estruturas já existentes nas regiões (preocupação devido compararem com a situação da Secretária das Mulheres na COIAB que não possuía espaço próprio dentro da organização maior). Debateram neste *IIº Encontro* com mais detalhes como estruturariam a Organização de Mulheres e como seria sua participação junto ao CIR em suas diversas instâncias políticas e organizativas (representação na Assembleia Ampliada, lugar ocupado pela Organização das Mulheres na estrutura administrativa do CIR). Discutiram o tipo de estrutura criariam: se seria Organização, Conselho, Federação, Associação, Comissão ou mesmo Movimento. Também debateram proposta do Vice Coordenador do CIR de ter participação de uma mulher por comunidade na Assembleia do CIR. Foi afirmado pelas mulheres que a participação igualitária no movimento indígena entre homens e mulheres seria conquistada e, para isto, necessitariam se organizar e também se capacitar para ocupar os espaços políticos. Propuseram elaborar o esboço do Estatuto da Organização para ser encaminhado e discutido nas comunidades indígenas, aprovado na Assembleia Estadual das mulheres indígenas. Formaram uma comissão para elaboração do Estatuto: Lindalva pela região Surumu; uma representante não indígena do Núcleo de Mulheres de Boa Vista; Nivalda pela região Amajari; Justina pela Serra da Lua; Nedina por São Marcos; Elínea pelas Serras; Carmésia pela Raposa; Zenilda pelo Taiano; Cecília como missionária da Serra da Lua. Combinaram de elaborar proposta do estatuto e apresenta-la ao advogado do CIR até julho de 1999, para isso marcaram o encontro da comissão para o dia dois de julho de 1999. Também marcaram a primeira Assembleia Geral Estadual das Mulheres Indígenas para o período de vinte sete a trinta de novembro do mesmo ano (1999), a ser realizada na comunidade indígena Três Corações (região Amajari). Propuseram como objetivos desta primeira Assembleia: avaliação da caminhada do Movimento de Mulheres Indígenas; criação oficial da Organização das Mulheres Indígenas de

Roraima; aprovação do Estatuto; eleição da Coordenação; planejamento para o ano de 2.000. Definiram o número de participantes por região para esta primeira Assembleia, como também os convidados institucionais (CIR, OPIR, APIR, TWM, FUNAI, Igreja Católica (Bispo e missionários), Núcleo de Mulheres (Boa Vista). Também definiram assessoria para esta assembleia: Auxiliadora, Professora da Universidade Federal de Roraima e Paulo Pankararu, advogado.

Apesar da violência especificamente contra as mulheres indígenas não ter sido agenda explícita na fase inicial da organização do movimento das mulheres de Roraima e da criação da OMIR, o tema já fazia parte de suas conversas quando estavam reunidas. Ou seja, nos eventos do movimento indígena elas falavam entre si sobre as agressões sofridas, mas apenas em momentos mais informais e não como pauta a ser discutida nas reuniões, assembleias, encontros, etc.. No início de sua articulação política, ao definirem propostas de ação do movimento específico e, depois, de sua organização, as mulheres indígenas de Roraima se comprometiam em atuar, junto aos homens, na promoção de qualidade de vida nas comunidades, incluindo o combate ao alcoolismo como uma das estratégias para evitar conflitos internos, incluindo as agressões dos maridos às esposas.

A Organização das Mulheres Indígenas de Roraima-OMIR foi criada na *Iª Assembleia Geral Estadual das Mulheres Indígenas*, realizada na região de Amajari, na comunidade Três Corações, entre os dias vinte e oito e trinta de novembro de 1999, como haviam definido no *IIº Encontro das Coordenadoras Regionais do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima*. Contou com a participação de duzentas e oitenta e nove pessoas, entre homens, mulheres, crianças das regiões de Amajari, Baixo Cotingo, Raposa, São Marcos, Serras, Serra da Lua, Surumu, Taiano, e convidados de Boa Vista. Foram incluídas na Programação da *Iª Assembleia Estadual* atividades que envolviam debates e decisões como, por exemplo: aprovação do Regimento da Assembleia e avaliação da caminhada das mulheres indígenas; oficialização da criação da entidade (OMIR), discussão e aprovação do Estatuto; planejamento para o ano de 2.000; definição da participação das mulheres indígenas nas comemorações do "500 anos de Luta e Resistência"; posse da Coordenação, eleição e posse do Conselho Fiscal; avaliação da Assembleia e encerramento. Foi realizada avaliação da caminhada das Mulheres Indígenas em grupos de trabalho formados por região, tendo como base os

compromissos assumidos por elas nos encontros anteriores.²⁷ Os grupos apresentaram suas avaliações indicando pontos positivos e negativos. Citarei aqui alguns exemplos do que foi avaliado. Como **ponto positivo**: as lideranças não estariam bebendo bebida "forte" (cachaça e caxiri mais concentrado); houve evolução dos trabalhos comunitários, principalmente na lavoura; a maioria dos indígenas ainda vive a "cultura indígena"; em algumas comunidade ainda existem as atividades de corte e costura e artesanato; maior participação das mulheres nos seminários juntos aos homens; algumas comunidades têm tuxauas fortes que lutam contra a bebida "forte"; o Movimento de Mulheres evoluiu bastante com as reuniões e encontros das mulheres e das lideranças masculinas (antes não haviam mulheres nas reuniões masculinas); a luta pela demarcação foi realizada conjuntamente entre os homens, as mulheres e crianças; o avanço das mulheres em demonstrar para os homens que podem fazer trabalhos coletivos específicos, possuindo ideias e propostas próprias para ajudar o povo indígena crescer; realização da discussão do estatuto, desta primeira assembleia e a oficialização da OMIR; o fortalecimento das mulheres com a participação no movimento indígena; o modo de falar com os homens sobre bebida como se fala com criança, com carinho, para que eles nos escutem e não fiquem com raiva; como fortalecimento da autossustentação, a maioria das mulheres estão fazendo roças regionais e dando continuidade ao trabalho, conscientizando e organizando as produções, além de criações comunitárias de galinhas, porcos e executando outros projetos existente nas comunidades. Como **pontos negativos**: escolas que não estão ensinando a língua materna; falta de transporte para as mulheres participarem de reuniões, fazerem visitas e realizarem seus trabalhos nas comunidades; falta de atenção de alguns homens quanto aos trabalhos das mulheres do movimento; falta de êxito no combate à bebida alcoólica; falta de pessoas que falam a língua materna na comunidade; falta de participação das mulheres quando são convidadas para realizar algum trabalho; o tuxaua não participa das reuniões das mulheres, o que significaria que ele não valoriza o trabalho feminino como o de sua esposa.

O Estatuto da OMIR foi aprovado por unanimidade, após alguns esclarecimentos aos participantes da Assembleia. A Coordenação da OMIR eleita foi empossada: Elisa Silvino da Silva (Coordenadora Geral), Irani Barbosa dos Santos (Vice Coordenadora), Nivalda Braga de Lima (Secretária), Nedina J. Marcolino

²⁷ O detalhamento dos seis compromissos já foram citados por mim quando fiz referência ao *Iº Encontro dos Coordenadores dos Catequistas e dos Conselheiros da AIRASOL*.

(Tesoureira). Foi o eleito o Conselho Fiscal: Elínia Maria de Souza (Serras), Justina da Costa Damasceno (Serra da Lua), Antonina da Silva (São Marcos). O Planejamento para o ano 2.000 foi elaborado pelas mulheres das oito regiões presentes, definindo o Plano Geral de Trabalho para a OMIR e o Plano de Trabalho das Coordenadoras Regionais da OMIR. Como atividades gerais para OMIR foram planejadas: visitar as regiões; participar dos encontros e reuniões regionais promovidas pelas mulheres; elaborar projeto de gado para as mulheres das regiões; promover cursos de formação para a Coordenação Geral, Regional e Conselho Fiscal da OMIR; elaborar projetos para a estruturação da OMIR; encaminhar documentos de suas "bases" para as autoridades; reativar cursos de corte e costura nas comunidades; definir contribuição para ajudar nos custos da OMIR com a compra de materiais para o escritório. Como atividades a serem realizadas por região planejaram: atividades conforme Plano Regional de Autossustentação, definidas ações por região (por exemplo: plantio de bananal e canavial, criação de galinha, roça regional, construção de retiros); atividades de formação (por exemplo: promoção de cursos nos Clubes de Mães, estudo de formação em educação, saúde, cerâmica, artesanato, tecelagem;) e outras ações planejadas como "atividades gerais das regiões". Quanto à participação das mulheres indígenas na Conferência dos "500 anos", a ser realizada na Bahia, foi aprovada que seria de 50% a participação das mulheres na delegação de Roraima, enquanto participação igualitária. A proposta seria encaminhada ao CIR.

Na IIª Assembleia Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima, realizada na comunidade Pium, região do Taiano, entre os dias vinte e oito e trinta de março de 2001, as mulheres participantes representavam as seguintes regiões: Taiano, Serra da Lua, Surumu, Raposa, Amajarí, Serras, Baixo Cotingo. Também estiveram presentes as seguintes entidades: CIR; OPIR; FUNAI; Núcleo de Mulheres de Roraima; Igreja Católica. O tema violência foi discutido em trabalhos de grupo por região de atuação da OMIR, sendo depois os resultados apresentados à plenária. Nestes grupos, as discussões de violência contra as mulheres estiveram associadas ao alcoolismo, identificado como causador dos atos de agressões dos maridos contra suas esposas. Abro um parêntese aqui para ressaltar que esta corriqueira atribuição ao consumo de álcool como causa motivadora da violência dos homens contra as mulheres deveria ser problematizada a partir de trabalhos analíticos mais densos como os publicados na coletânea *Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais* (2013), organizado por

Maximiliano Loiola Ponte de Souza. Outras temáticas discutidas nos trabalhos de grupo foram: território; educação; Saúde; Artesanato; autossustentação. As situações e a denúncias sobre a violência cometida contra as mulheres indígenas também foram discutidas em trabalho de grupo por região.

A IIIª Assembleia Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima foi realizada entre os dias vinte e um e vinte e três de novembro de 2002, no Centro Cultural Macunaima, na Terra Indígena São Marcos. Participaram mulheres das seguintes regiões: Amajari, das Serras, Serra da Lua, Surumu, Baixo Cotingo, Catrimani, Taiano, São Marcos. Também estiveram presentes as entidades: Associação dos Povos Indígenas de Roraima - APIR, Organização dos Professores Indígenas de Roraima, Conselho Indígena de Roraima, TWM, Programa São Marcos, FUNAI, Igreja Católica, Núcleo de Mulheres, Departamento de Educação Indígena-DEI; Universidade Federal de Roraima e Departamento de Mulheres do CIR, Conselho Nacional de Combate à Discriminação; Delegacia Regional do Trabalho. O Relatório que consultei sobre esta Assembleia não trazia maior detalhamento sobre a dinâmica dos trabalhos, mas sim síntese das falas de muitos participantes presentes, entre indígenas (mulheres e homens) e diversas entidades. Foram realizadas mesas temáticas, mas não tive acesso à informação sobre quais seriam os temas programados para apresentações e debates. Ressalto a participação da Procuradora da República Déborah Duprat, da 6ª Câmara do Ministério Público Federal, em uma destas mesas, abordando o tema sobre os direitos indígenas, sobretudo o relacionado à terra.

A Vª Assembleia Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima, realizada nos dias dezoito a vinte de 2004, na comunidade Maturuca, Região das Serras. Nesta Assembleia, as mulheres participantes solicitaram que a Coordenação da OMIR elaborasse um projeto para captar recurso com objetivo de produzir uma *cartilha* falando sobre a violência. Também foi articulada nesta Assembleia a realização de um curso de Formação para o Fortalecimento das Lideranças da OMIR, com apoio da organização feminista Sempre Viva Organização Feminista- SOF. Neste período a OMIR já tinha contato com a coordenação desta organização feminista, o que facilitou a realização nos dias 13 a 15 de junho de 2005, com apoio da OXFAM e ICCO. O curso foi para: 1.º- fortalecer a participação das mulheres indígenas na organização dos povos indígenas; 2.º- pensar a melhor forma possível da utilização da cartilha “Um Futuro sem Violência”, construída pelas mulheres indígenas sobre o tema violência. 3.º- Construir

soluções juntamente com as mulheres indígenas a partir das comunidades para enfrentarem a violência.

Em agosto de 2004, na comunidade Canauanim, região da Serra da Lua, no município de Cantá, a OMIR realizou a *Oficina Violência Contra a Mulher*, que teve como produto final a tão esperada *cartilha*. A Oficina reuniu quarenta e oito participantes (maioria mulheres e alguns homens convidados por região), entre os quais lideranças da OMIR, Agentes Indígenas de Saúde e Professores Indígenas. Foram convidadas mulheres de todas as regiões de atuação da OMIR, mas somente estiveram presentes representantes das regiões: Serra da Lua, Serras, Baixo Cotingo, São Marcos e Waiwai. Como critério de participação das comunidades foi orientado que estivessem presentes as Coordenadoras Regionais da OMIR, outras mulheres representando as comunidades de cada região e homens (Coordenadores Regionais do CIR e Tuxauas).

Para a realização da Oficina e a elaboração da *cartilha* foi convidada Marlene de Oliveira, antropóloga atuante na área de Antropologia da Saúde com povos indígenas. Também foram convidadas Doutora Pamela Alves Gil, na época funcionária da Fundação Nacional da Saúde – Funasa com atuação na questão de Saúde Mental, e Joênia Batista de Carvalho, Wapichana advogada com atuação no Conselho Indígena de Roraima – CIR. A primeira apoiaria as mulheres indígenas discutirem alcoolismo e violência. A segunda falaria sobre as penalidades internas e externas da comunidade. Na época, a doutoranda em Antropologia Social²⁸, Ângela Sacchi, fez o relatório a pedido da Coordenação da OMIR, por estar fazendo pesquisa sobre a organização das mulheres indígenas.

Depois de dois dias de discussões, mulheres e homens participantes da Oficina elaboraram onze propostas, respondendo a seguinte pergunta orientadora: *O que fazer em caso de violência?* :

1. *Denunciar os casos de violência contra a mulher ocorridos na comunidade à representante local da OMIR.*
2. *Levar todos os casos para as reuniões comunitárias para que os problemas sejam resolvidos internamente.*
3. *A comunidade deve registrar todos os casos de violência, coletando informações sobre o fato, frequência, agressor e vítima (mulher agredida).*
4. *A OMIR deve sugerir um regimento padrão que especifique as punições para os homens que agredem as mulheres. Cada comunidade deve criar um regimento comunitário com os tipos de punição diferentes para cada caso de*

²⁸ Ângela Sacchi era doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, orientada pelo Professor Doutor Renato Athias.

violência. Para isso é necessário pensar como serão os critérios para a punição avaliados (exílio, prestação de trabalho gratuito em outra comunidade).

5. A comunidade deve apoiar a decisão da reunião comunitária e a punição que deve ser aplicada o quanto antes possível, não demorando para solucionar o caso. Muitas vezes a vergonha do parente e dos demais membros da comunidade, o medo de ser amarrados na comunidade ou preso pela polícia também são formas de inibir o agressor.
6. A OMIR também pode pedir orientação para a assessoria jurídica do Conselho Indígena de Roraima e da FUNAI, no caso de encaminhar a questão para a Delegacia da Mulher ou Conselho Tutelar, se a vítima for menor de idade, ou quando o problema não se resolver na comunidade.
7. As comunidades que moram próximas às vilas- como formas de evitar as situações em que a violência aumenta - devem realizar um abaixo-assinado, pedindo aos comerciantes que deixem de vender bebidas alcoólicas aos indígenas.
8. A OMIR deve realizar uma campanha de conscientização e prevenção da violência e do uso de álcool, por meio de leitura e discussão desta Cartilha, palestras e oficinas nas escolas e assembleias, com ajuda dos profissionais de saúde e das missionárias.
9. Cada comunidade deve criar condições para que sejam formados os grupos de mulheres para escutar e acreditar nas mulheres vítimas de violência e dar-lhe conselho e apoio.
10. Se necessário, encaminhar a vítima ao especialista de saúde (agente indígena de saúde, enfermeira, médico).
11. Realizar projetos para arcar com o sustento da família da vítima e do agressor, dando-lhe, além do apoio emocional, alimento e moradia, até que tudo seja resolvido. (CARTILHA, *Um Futuro Sem Violência*, 2005).

Preocupada com as diversas situações de violência cometidas contra as mulheres indígenas, a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima- OMIR fez parceria com **Sempre Viva Organização Feminista- SOF**, organização não governamental feminista de atuação nacional e com sede em São Paulo²⁹, a fim de estruturar e editar a *cartilha*³⁰, resultante da oficina, para trabalhar internamente nas comunidades e nas regiões. Em fevereiro de 2005, *cartilha* foi publicada com o nome de *Um Futuro Sem Violência*, com apoio da OXFAM, uma entidade confederativa de vinte organizações, com atuação em noventa e quatro países, atuante pelo fim da pobreza e desigualdade, e também da ICCO (The Interchurch Organization For Development Cooperation), que atua em quarenta e quatro países na África, Ásia e América Latina. Como pode ser observado, no processo de realização de suas atividades a OMIR constitui uma rede de entidades

²⁹ SOF atua com movimento de mulheres, movimento popular e sindical, rural e urbano, com os temas: relações sociais de gênero; políticas públicas de gênero; saúde de mulher; direitos reprodutivos; violência sexista e economia feminista.

³⁰ Significativamente, segundo Dicionários da Língua Portuguesa, a definição de *cartilha* refere-se a livro utilizado para aprender a ler. Portanto, *cartilha Um Futuro Sem Violência* seria dirigida às mulheres indígenas enquanto um instrumento para que elas pudessem aprender sobre temas de violência e como proceder para solucioná-las. O termo que expressa razão de ter a *cartilha* é *conscientizar* as mulheres.

apoiadoras, por meio das quais recebem desde assessoria técnica, política até financiamento.

Como desdobramento da parceria entre OMIR e SOF, foi realizado o *Curso de Formação para Fortalecimento das Lideranças da OMIR*, realizada em Boa Vista, entre os dias treze e quinze de junho de 2005, com apoio da OXFAM e ICCO, tendo os seguintes objetivos de:

- *Fortalecer a participação das mulheres na organização dos povos indígenas;*
- *Avaliar o uso da cartilha "Um futuro sem violência" na prevenção e discussão sobre o tema da violência;*
- *Construir soluções coletivas a partir das comunidades para o enfrentamento da violência contra a mulher indígena. (Relatório do Curso de Formação para o Fortalecimento das Lideranças da OMIR, 2005).*

Participaram do Curso vinte e quatro mulheres, maioria Macuxi, mas também Wapichana e Saporá, como também duas representantes da COIAB. Além das mulheres, estiveram participando dois homens Tuxauas. Neste Curso, as mulheres indígenas, estimuladas pelas representantes da SOF, debateram em grupo sobre as "relações de gênero" em suas comunidades. Pelo que relataram de suas experiências, não há práticas exclusivas para mulheres e homens, apesar de terem definidas divisões de trabalho. Tanto homens como mulheres têm ido para roça, assim como têm feito artesanatos. O que ressaltaram como mudança atual foi a maior participação de mulheres em tomadas de decisões sobre a vida da comunidade. Disseram que as mulheres vêm ocupando espaço diferente na vida comunitária, que estão atuando em reuniões somente de mulheres e fortalecendo o movimento indígena com suas participações. Apesar de reconhecerem seu fortalecimento político ao se organizarem, as mulheres apontaram que ainda persiste algumas fragilidades quanto à sua atuação como, por exemplo: faltam condições logísticas para articularem as mulheres e desempenharem suas atividades nas comunidades; necessitam que todos os Tuxauas compreendam a importância da participação das mulheres nas atividades do movimento indígena e das decisões comunitárias; há muitos maridos que, além de não permitir suas esposas participarem politicamente, ainda são violentos quando elas participam. O tema violência contra as mulheres foi discutido em pequenos grupos, tendo como referência a leitura da cartilha "Um Futuro Sem Violência" e procurando responder quais as causas da violência. Entre as respostas que foram apresentadas e que considero relevantes para compreender como pensam as mulheres indígenas de Roraima, estão: alcoolismo ("quando o homem está sóbrio não bate na mulher, mas quando bebe aí bate na mulher e aparece os ciúmes");

falta de educação; falta de autoestima dos indígenas; cultura machista ("prendam suas cabras, que meu bode anda solto"); discriminação em relação à população indígena em Roraima que intensifica a violência contra mulheres indígenas (tráfico de mulheres; abuso e exploração sexual; proximidade de indígenas e brancos que tem influenciado a educação indígena; medicina e saber médico praticam violência contra a vida da mulher ao desconsiderar práticas culturais dos indígenas como os procedimentos para fazer o parto; discriminação quanto ao trabalho da mulher indígena na cidade (desde conseguir emprego até ganharem menos por serem indígenas); capitalismo como principal causa da violência contra a mulher, por trazer o modo de vida individualista e materialista para os indígenas; desvalorização dos costumes e rituais indígenas, os quais dão sentido à vida indígena, constituem a identidade e reforçam a espiritualidade; falta de leis próprias para conduzir a vida indígena³¹; mudanças culturais que vêm acabando com danças tradicionais Macuxi, sendo substituídas pelo forró; meios de comunicação que reforçam a visão de mulher como mercadoria ou objeto sexual. A partir do que as mulheres indígenas narraram, as representantes das entidades que apoiaram a realização do Curso fizeram suas exposições. Explicaram o funcionamento do capitalismo, abordando as opressões de gênero; indicaram as relações de desigualdades de gênero como causa da violência sexista; falaram sobre a ideologia machista que impede as mulheres de ter autonomia e se autodeterminar; destacaram como o preconceito por raça e etnia torna as mulheres mais pobres vulneráveis. Elas chegaram afirmar que o "álcool, a droga ou o desemprego não são a causa da violência contra a mulher, mas estas situações acirram a violência" (*Relatório do Curso de Formação para o Fortalecimento das Lideranças da OMIR*, 2005). Neste Curso, identificaram os tipos de violência que as mulheres sofrem: física, psicológica e sexual. Buscou-se também a razão das mulheres não denunciarem: medo; vergonha; falta de apoio; relação de dependência econômica e afetiva; falta de amor próprio; culpa, medo de não poder criar sozinha os filhos; ignorância sobre as leis e direitos; pressão familiar. Como consequências da violência sexista, citaram: vários tipos de doença, mutilações, lesões, transtorno mental; baixa autoestima; perda de emprego; isolamento do convívio social; sentimento de culpa e impotência, suicídio e morte (*Relatório do Curso de Formação para o Fortalecimento das Lideranças da OMIR*, 2005).

³¹ Referem-se aqui a necessidade de ter Regimento por escrito para orientar de modo específico as ações dos membros nas comunidades, incluindo também aplicação de penalidades quando há desvio social de conduta.

Quatro grupos de trabalho foram realizados com as mulheres como dinâmica para analisar como enfrentavam a violência. Apresentaram por meio de encenação como procederiam nas situações de agressão exemplificadas. Um dos grupos demonstrou que, no caso da mulher agredida pelo marido não ter coragem de denunciá-lo, quando outras mulheres têm a informação podem apoiá-la a enfrentar a situação e buscar apoio nas autoridades da comunidade (foi citado o Tuxaua e o Capataz). Nesta primeira encenação, a esposa agredida prefere que haja uma conversa envolvendo, primeiro, o casal e amiga que a aconselhou a enfrentar a violência. O Tuxaua só foi envolvido depois desta conversa existir mais intimamente, como se fosse convidado à visitar o casal. No entanto, para tratar do assunto a estratégia foi falar de outro tema (pescaria) até chegar no uso do álcool associado à violência contra a mulher. Outro grupo também encenou uma situação em que a esposa agredida pelo marido, que costuma bater nela após ingerir bebida alcoólica e ter estado com sua amante em um bar, só decide denunciar o caso na instância da comunidade quando duas vizinhas insistem que ela reconheça a violência que vem sofrendo (a esposa, inicialmente, nega as agressões até que é questionada sobre a origem dos machucados). O terceiro grupo apresenta um caso exemplar de violência entre marido e mulher envolvendo os filhos do casal, nesta encenação a filha. Diante da atitude do pai em ameaçar matar a mãe na sua frente a filha intervém na briga do casal e busca apoio no Tuxaua para resolver a questão. Como providência, o Tuxaua organiza uma reunião com a comunidade e a esposa agredida expõe o problema. Os participantes da reunião reconhecem no alcoolismo o problema e aconselham o marido a deixar de beber, mas este, por sua vez, impõe como condição que não se venda mais bebida alcoólica na comunidade. O desfecho final é a mulher tomando a decisão de deixar o marido, ficando com filhos. O último grupo, mais uma vez, aborda a dificuldade das mulheres em denunciar a violência sofrida em casa. Discutindo o tema da violência em uma reunião específica com as mulheres, uma delas pede para que as outras irem falar com seu marido na casa do casal. A reação do marido foi de falar que bebia com seu próprio dinheiro e que sua mulher não o denunciava por não ter coragem de criar os filhos sozinha. No final, as mulheres juntas enfrentam o marido agressor e este diz que vai mudar e para isto precisa de um tempo.

Depois das encenações, abriu-se para comentários entre as mulheres participante do Curso de Formação. Reconhecendo a veracidade das situações dramatizadas pelos grupos, confirmam que a violência está muito disseminada nas comunidades, inclusive

havendo violência sexual do pai contra as filhas e de Tuxauas que agredem suas esposas. Comentaram que é costume homens não reconhecerem seus defeitos e colocarem a culpa nas mulheres. Outra questão comentada foi a dependência econômica de mulheres que não denunciavam seus maridos agressores, tendo como exemplo um caso em que a mulher acabou morrendo devido ao espancamento do marido. Aproveitando o que veio à tona com as encenações, as representantes da SOF que organizaram o Curso aproveitaram para ressaltar alguns pontos analíticos sobre a violência que as mulheres indígenas vinham sofrendo: importância da prevenção; a violência contra a mulher é um problema da comunidade e não individual de cada uma; o fortalecimento das mulheres quando estão juntas permite se sentirem encorajadas para enfrentar as situações de violência; necessidade das mulheres se organizarem na comunidade para buscar soluções coletivas para as situações de violência e outras situações de opressão; importância de envolver profissionais, lideranças e espaços institucionais, como a escola, no enfrentamento da violência contra mulheres; discutir com a comunidade como evitar e punir a violência contra mulheres; valorizar o trabalho das mulheres e promover sua autossustentação para enfrentar os maridos agressivos.

Neste Curso, Coordenadoras da OMIR apresentaram as propostas aprovadas na última Assembleia da OMIR, que foram definidas por regiões (Raposa, Taiano, Amajari, São Marcos, Baixo Cotingo, Serra da Lua) e por um Grupo de Jovens, para prevenir e punir a violência a partir das experiências vivida pelos indígenas. De forma sintetizada, cito aqui algumas destas propostas. Como propostas no sentido preventivo, estão: promover atividade de conscientização das famílias na comunidade sobre problemas de violência. Como proposta de punição: encaminhamento do agressor para cumprir punição estabelecida pelas organizações; em caso de estupro, a punição a critério da comunidade, que poderá determinar como pena que o agressor sexual cumpra trabalho por um tempo determinado na comunidade ou então seja entregue à "justiça dos brancos"; caso de espancamento e ameaça deveria ser resolvido pelas lideranças da comunidade; caso de incesto seria cumprido pena em outra comunidade; Tuxaua e Capatazes poderiam manter a vigilância de quem cumprisse pena na comunidade; dar uma advertência ao indivíduo quando fosse seu primeiro crime cometido; impor exercícios pesados (trabalhar) em benefícios da comunidade; construção de presídio regional para ser usado como punição ao agressor conforme o crime cometido; a punição, mediante julgamento direto, pode ser determinada para ser cumprida fora da

região do agressor ou dentro de sua comunidade; casos de não cumprimento do regimento indígena, seria encaminhado o agressor para cumprir "pena dos brancos". Entre as propostas apresentadas por região, uma delas estabelecia que o regimento de punição a ser implementado deveria valer para ambos os sexos, o que nem todos concordariam.

3.2. INTERPRETAÇÕES DAS MULHERES MACUXI SOBRE VIOLÊNCIA A PARTIR DE SUAS PARTICIPAÇÕES NO MOVIMENTO INDÍGENA E NA OMIR

No primeiro capítulo, apresentei, de forma literal, as narrativas das mulheres Macuxi com a intencionalidade de demonstrar suas próprias concepções de violência, quando me contavam o que havia acontecido, quais teriam sido as causas das agressões e as providências tomadas. Já neste Capítulo, serei mais enfática em demonstrar como a trajetória de participação das mulheres no movimento indígena e na OMIR resinificou suas interpretações sobre as agressividades sofridas a partir da agenda política de combate à "violência contra as mulheres". A participação no movimento organizado é uma porta de entrada para a força política das mulheres indígenas, que de "vítimas" passam a ser agentes políticos. A experiência de se reunirem em eventos de mobilização política (encontro, oficina, assembleia, etc.), nos quais tratam dos seus sofrimentos relacionando-os às condições de conflitos interétnicos que lhe são comuns enquanto povos indígenas em risco de perda da terra e dos seus demais direitos, tem proporcionado às mulheres indígenas a oportunidade de se articularem mediante a formação de uma consciência política sobre a situação de dominação (seja por parte de não-indígenas, como também de indígenas).³²

Estou ciente de que todas as entrevistadas construíram suas narrativas, portanto suas interpretações, a partir de sua vivência atual em um contexto etnopolítico de maior reconhecimento e defesa dos direitos das mulheres indígenas. Considero, inclusive, que a minha atuação no movimento e na organização das mulheres foi levada em conta pelas

³² Sobre esta questão a Professora Doutora Alcida Rita Ramos sugeriu os trabalhos de: COMAROFF & COMAROFF (1991), sobre a "consciência da colonização" como movimento etnopolítico contrário à colonização da consciência; e ORTOLAN MATOS (1997), sobre a importância das assembleias indígenas organizadas com apoio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, na década de 70, para o processo de articulação do movimento indígena brasileiro (1997: 120-150).

entrevistadas quando ressaltavam em suas narrativas que as agressividades sofridas deveriam ser combatidas como "violência contra as mulheres".

Em muitos casos, as mulheres que sofrem de violência doméstica só criam "coragem" de denunciar seus maridos quando são apoiadas por outras, sobretudo por aquelas que participam mais politicamente dos assuntos coletivos da comunidade. **Luciana**, Coordenadora Regional da OMIR na época que entrevistei, com idade de cinquenta e cinco anos, casada, mãe de seis filhos, narrou em forma de testemunho (DAS, 2011:9-41) um caso específico presenciado por ela em que a esposa foi encorajada por ela a denunciar publicamente o marido em reunião. Apesar de Luciana atualmente ocupar a função de Coordenadora regional da organização indígena, na ocasião que o ocorreu o fato ela participava do movimento indígena das mulheres, o que lhe estimulava intervir na relação do casal com aconselhamento de denúncia pública.

[LUCIANA]: Então, eu já vivenciei assim na nossa própria comunidade, a gente viu mesmo de perto a minha colega, minha comadre sofrer essa violência, porque ela era muito calada, né, muito fechada. Ela falou depois para nós, para comunidade, na reunião que a gente chamou o casal. A gente falou o que estava acontecendo, que a pessoa, essa família, o casal ficava assim, ela sofria muito, ela tinha hemorragia também. Aí ela nunca dizia, a gente estava pensando que isso era normal, mas não era, porque ela sofria. O marido dela falava para ela, colocava ela num trabalho assim como homem faz, e ela fazia. Então aquilo foi crescendo, crescendo e aconteceu que ela não aguentou mais, separou, foi embora, deixou os filhinhos pequenos, agora estão rapaz, moça, já casaram. Então ninguém nunca viveu assim tão totalmente assim feliz, mas tinha isso na minha vida, na minha comunidade, aconteceu, infelizmente. Mas a gente, nós mulheres, eu falei para ela numa reunião que ela tem que tomar alguma decisão, porque não estava certo, ela viver só assim debaixo do próprio marido. Ela não podia sair que ele dizia que ela tinha macho e aquelas coisa toda. E xingava ela e dizia: "- Se tu contar para vizinho ou para comadre... - que era nós, aí quem falava era eu mesma, que falo até hoje. Ele [MARIDO] falava: "Sei lá, eu te bato, eu te mato." Até ameaçava ela. Até que enfim chegou o momento que ela não aguentou e ela foi embora, hoje estão separados. Era isso que na nossa própria comunidade acontecia. E outros casos também que nas outras comunidades acontece, também, que tem homens que, por exemplo, a gente acha que também é uma violência quando não concorda, quer que a mulher tenha filho, aqui até quando morrer[IDENTIFICA AQUI OUTRA FORMA DE VIOLÊNCIA, QUANDO A MULHER É OBRIGADA A TER FILHOS SEM SUA VONTADE]. Eu tenho falado também nessa parte, ele fala:" - Olha mulher, eu sei que nós temos que ter filho. " Mas dar uma paradinha, às vezes tem problema mulher mais idosa, aí a gente também mulher, vai enfraquecendo, o útero da mulher vai ficando mais fraco. Então ele meu marido sempre ajudou nessa parte e hoje nós estamos vivendo juntos e os nossos filhos já estão grandes e estamos com vinte e cinco anos que ninguém tem mais filho. Nossos filhos estão casados, a nossa caçula. Então eu achei bom que também meu parceiro não ficou assim me xingando muito por causa que eu não queria mais ter e a gente concordou. E a gente vendo as outras mulheres o que está acontecendo, minhas sobrinhas que sofrem essa

violência, por isso ele disse que você é mulher e tem que ter filho até quando Deus quiser, fica falando assim, mas não é certo e nós estamos lutando para isso. É só isso mesmo.

Neste relato Luciana demonstra a importância da participação das mulheres nas reuniões específicas para obter conhecimentos sobre os direitos das mulheres, sobretudo para se posicionarem quanto ao abuso dos maridos em relação ao corpo e à saúde da mulher. A relação doméstica passa a ser de interesse de todos da comunidade quando a relação dos envolvidos vem ao público por meio da exposição da fala, portanto, atuação das mulheres no movimento indígena e em organizações específicas tem sido importante para que a agressividade doméstica passa-se a ser apresentada em eventos coletivos da comunidade. Desta maneira, cria-se um sentimento coletivo de indignação da mulher vivenciar o sofrimento de forma silenciosa (DAS, 1999). Mesmo que todos tenham conhecimento de atos corriqueiros de violência física contra mulheres na comunidade, enquanto permanecer dentro da casa da família o poder de autoridade para solucionar o caso fica nas mãos dos próprios parentes, que poderão chamar o casal envolvido para ouvir deles as versões dos fatos, para aconselha-los e apaziguá-los. Mas quando este procedimento não é possível ou não é suficiente, a violência contra mulheres torna-se um problema comunitário quando o caso é narrado para autoridades coletivas (como o tuxaua ou também professor, agente de saúde, coordenadoras da OMIR), que irão levar o problema para reunião da comunidade. Nesta reunião, é exposta situação pelas autoridades coletivas e pelos envolvidos, que apresentarão suas versões para o coletivo que os ouve. Depois disso, os participantes da reunião discutem entre si e decidem quais serão os procedimentos a serem tomados. É costumeiro, por exemplo, quando a violência deixa marcas na mulher agredida, definem um tipo de punição a ser cumprido na própria comunidade, como prestar serviços comunitários. Já nos casos de violência sexual (estupro) e homicídio, a decisão costuma ser a de fazer o agressor mudar para outra comunidade na mesma região³³, mudar para outra região ou denunciam para as autoridades governamentais responsáveis pela segurança pública para tomar providências. Neste último procedimento, a comunidade passa ao sistema jurídico do Estado brasileiro a responsabilidade de punir o agressor de acordo com a legislação brasileira.

³³ Entende-se por Região espaço geográfico que as organizações indígenas utilizam para se organizarem dentro das terras indígenas que vivem sendo elas as seguintes Região: Surumu, Serras, Baixo Cotingo, Raposa, Amajari, Serra da Lua, São Marcos, Murupu, Wai-Wai, Yanomamy, Taiano.

Luciana também me relatou para haver a mobilização das mulheres em conjunto com homens para combater a violência que em sua narrativa é abordada como familiar, por envolver não apenas a mulher como esposa e o homem como marido, mas também seus filhos. O que Luciana diz é que, apesar da mulher ser o alvo principal do homem, neste caso o marido que desrespeita moralmente a esposa, inclusive insinuando comportamentos inadequados com outros homens, é a família como todo que sofre a violência. Associando agressividade dos homens à bebida, como muitos entrevistados também o fazem, Luciana narra a reação das mulheres com apoio da mobilização mais ampla da comunidade, que em suas assembleias e encontros passam a ter como pauta a violência familiar, “*combatendo esse mal com nossas palavras e aconselhando também*” – confira narrativa abaixo:

Nós mulheres, junto com os homens lideranças, até hoje estamos lutando contra essas violências que afeta não somente as mulheres, mas também os povos, os jovens. Mas os homens, por meio desta bebedeira, chegam na casa bêbado e começam a falar palavrões para as mulheres que estão dentro da casa. A mulher também não consegue mais ficar calada e começa a falar para ele, aí começa as brigas, ele vai dar macho para a mulher³⁴. Então são essas coisas que as mulheres não querem. Nas nossas assembleias, nos encontros com as mulheres e com os homens, eles já estão entendendo que não é assim, que é triste a gente ver o casal brigando na frente dos filhos, é muito ruim. As crianças vão crescendo revoltados com a mãe ou com pai, mais com o pai, na sua concepção. Continua ainda de pé para lutar contra essa violência que tem nas nossas famílias, combatendo esse mal com nossas palavras e aconselhando também. (Entrevista feita pela pesquisadora em 20/9/2014)

A entrevista que fiz com **Francisca** também me trouxe elementos para compreender como a participação das mulheres no movimento indígena e na OMIR transforma o seu modo de conceber as agressões sofridas na relação conjugal, passando a interpretá-las como atos de "violência contra a mulher", portanto, condenáveis e passíveis de punição. A fala de Francisca é significativa para mostrar etnograficamente como o movimento de mulheres e a OMIR implementam a agenda política da violência contra mulheres.

Eu me casei com quinze anos, né, me casei com o filho de um fazendeiro aqui paro o rumo do [Município] Bonfim, aí passei com ele dez anos, eu tive um casal de filhos. Assim no momento ele era bom para mim, me tratava muito bem, mas o que atrapalhou que, com dez anos, a gente nos largamos e porque, por fim, ele mostrava sua agressividade. Ele saía muito para festas para ficar com outras mulheres, eu ficava em casa com essas duas crianças.

³⁴ Expressão metafórica usada pelo marido para dizer que a esposa estaria tendo relacionamento com outro homem.

*Aí quando ele chegava, que eu ia falar para ele, me agredia com palavras, não era batendo, nem com porrada, ele me xingava quando eu reclamava. Aí eu achei que não estava correto, aí fui tendo experiência, porque eu tinha passado anos com ele e já tinha amadurecido mais um pouco. Retornando á comunidade (...) **[sua comunidade de origem, na região Taiano]**, aí pensei de voltar para minha comunidade lá no (...), meu pai e minha mãe morava lá. Aí eu voltei para lá, foi quando eu passei um ano solteira ainda, e aí arranjei outra família, arranjei outro marido. Com essa outra família eu passei mais vinte anos, aí foi quando eu tive o resto dos meus filhos. E de lá sofri muito com esse outro, que já era violência física que eu sofria, era bufetões, era chutões, era puxada de cabelo, ele era muito ciumento. Aí foi quando eu resolvi que as mulheres me chamaram através da minha prima, que me chamou para conhecer, aí entrei nesse movimento [refere-se ao convite para participar da OMIR], mas toda vez que eu chegava da reunião, eu apanhava, a gente brigava. Aí meus filhos foram crescendo, os enteados **[filhos do primeiro casamento]** já grandes também sofriam violência, já ajudavam a bater nele quando ele estava me agredindo. Mas aí eu não enfraqueci, eu ia para luta, quando me chamavam para reunião eu ia. Começamos a andar pelo (...) [comunidade na região Baixo Cotingo] quando eu era catequista. Entrei na Igreja como catequista, aí seguir com seu Tadeu, que era o tuxaua antigo, ele me levava para todas as reuniões, e lá no (...) [comunidade] eu conheci a Dona Nélia Macuxi [professora e catequista que iniciou o movimento das mulheres e que participou da criação da OMIR]. Aí ela me chamou para a primeira assembleia que teve das mulheres, que foi na comunidade (...) [comunidade na região de Surumu]. Meu filho nessa época tinha um aninho, o Paulo, e aí eu fui aprendendo com as outras mulheres, depois fui perdendo o medo, né, de lutar contra a violência na minha comunidade. Aí passei a ser a Coordenadora Regional do Taiano, aí comecei a andar mais ainda onde eu era chamada. E de lá para cá já fui debatendo, perdi bastante o medo e aí fui defendendo as outras companheiras, não tinha mais medo do meu esposo, já fui enfrentando ele, né. Aí já fui, assim né, acudindo a minhas outras parceiras e colegas até inteirar os vinte anos que convivi com ele, ainda tinha um pouco de medo, mas ainda continuava. Aí eu resolvi deixar, né, por causa que eu sofria muita violência com ele. Aí eu já também estava fazendo, praticando, a violência com ele, batendo. Nisso meus filhos foram crescendo e cresceram no meio dessa violência, eles viram tudo isso. Aí hoje estou com eles, não larguei nenhum graças a Deus. Nenhum trouxe esse lado de violência até agora, meu filho mais velho está com vinte e oito anos e nunca praticou essas violências.*

Nesta narrativa, Francisca conta dois tipos de experiência de violência praticada pelos seus respectivos maridos contra ela. Na primeira união conjugal, iniciada quando ela tinha quinze anos de idade, que durou por dez anos e geraram dois filhos, Francisca sofreu violência simbólica por parte de seu marido, filho de fazendeiro. Já na segunda união, com duração de vinte anos e nascimento de oito filhos, Francisca vivenciou violência física praticada pelo marido indígena, que ela considerava “ciumento”. Francisca narrou estas duas experiências de relação matrimonial– da agressão com palavras aos bofetões – contando como ocorreu seu “amadurecimento” pessoal e político. Na primeira separação, buscou apoio na sua comunidade de origem, junto aos seus pais, levando com ela seus dois filhos. No entanto, “arranjou” outra família um ano

depois, provavelmente pela necessidade da mulher estar casada na comunidade, sobretudo quando já se tem filhos.

Francisca contou como sua participação pública em eventos foi rejeitada pelo seu segundo marido com práticas de agressões físicas, o que ela diz ter sido motivado por “ciúmes”. Neste caso, o que significaria aqui o marido ter ciúme da mulher Macuxi? Penso que não seria apenas o sentimento do marido de se sentir ameaçado pela perda afetiva da mulher, mas suspeito que este homem se sentia ameaçado por outras “perdas” quando a sua mulher participa no campo de atuação fora de seu ambiente doméstico (por exemplo, ameaça da perda de espaço social e político na comunidade, da perda de controle quanto à dinâmica familiar no espaço doméstico, da perda de conhecimentos para atuação no campo das relações interétnicas, estatais e não estatais, entre outras perdas). Em sua fala, Francisca valorizou sua persistência em se manter ativa no movimento de mulheres indígenas, quando me disse que, apesar de apanhar quando chegava das reuniões, *eu não enfraqueci, eu ia para luta, quando me chamavam para reunião eu ia*. Pelo que Francisca narra, ela perdeu o medo da situação de violência doméstica, seja simbólica ou física, praticada pelo seu marido, ao mesmo tempo em que ia *aprendendo com as outras mulheres* em eventos coletivos. Ressalto aqui que o termo aprender é bastante significativo nesta fala feminina Macuxi, por estar se referindo ao aprendizado conjunto das mulheres em compreender o que estava acontecendo com elas quando agredidas por seus maridos e como poderiam enfrentar ou mesmo acabar com este sofrimento – ao agredirem suas esposas Macuxi, os maridos estavam cometendo violência contra mulheres que tinham direitos a sua integridade física e moral, reconhecidos não apenas pelo sistema jurídico do Estado brasileiro como também do vigente nas comunidades. A atuação de Francisca no movimento de mulheres lhe proporcionou a reflexão, inclusive, de que suas práticas de agressividade contra seu marido, mesmo sendo uma forma de reagir, também a tornava praticante de violência doméstica, sobretudo quando se considera que seus filhos eram testemunhas das brigas do casal.

A participação em movimento e organização de mulheres indígenas tem intensificado práticas de violência dos homens contra as mulheres nas comunidades Macuxi, por reposicionar autoridade das mulheres na política indígena. Assumindo posição de liderança, as mulheres Macuxi passaram a incomodar os maridos por atuarem em assuntos públicos, além de sua atuação familiar. Francisca, ao ocupar a

função de Coordenadora da OMIR, passou a exercer autoridade fora do seu espaço doméstico, interferindo nas relações familiares de outras mulheres quando impediam os homens de continuarem agredir suas esposas.

[FRACISCA] Aí também eu sofri violência, quando comecei a trabalhar como Coordenadora Regional, dos maridos que iam com terçado em minha casa. Agora, como [Coordenadora] Estadual, eu não sofri violência. Agora como [Coordenadora] Regional, eu sofria muito assim em termos deles xingar, pegar terçado, bater na cerca, iam na minha casa, o Natalino [seu irmão mais velho], o Delcio da Helena, faziam isso. Teve uma noite que eu acolhi três famílias em minha casa, que foi da Helena - dei um colchão para a Helena e as duas filhas dela, para Dona Naida e as filhas dela e a Ilda. Então, foram três famílias que eu acolhi naquela noite, elas brigaram [com seus maridos] e não tinham para onde ir e corriam para minha casa. Aí eu colocava um monte de colchão no chão e os maridos iam atrás, né. Só que aqui em casa eles não conseguiam entrar, porque eu dizia: - Se entrar para dentro da cerca, eu não me responsabilizo! Aí eles não entravam, eu fechava o portão [CERCA DE ARAME FARPADO]. Esse Delcio batia no portão com o terçado dizendo que ia entrar e ia cortar todo mundo. Aí sofremos as perseguições. Aí hoje todo mundo fala comigo. Eles ficavam com raiva, porque eu defendia as mulheres deles, até meu irmão Patrício foi contra mim. Ele dizia homem foi feito para beber, eu disse tu primeiro que pega arma [ESPINGARDA CALIBRE 20] e bota tuas filhas para correr, eu vou te denunciar [NA DELEGACIA], eu dizia. Cadê? Ele parou, não falou mais. Mas no começo foi ruim, nem ele [Patrício] queria aceitar, que mulher ia mandar homem parar de beber, que não mandava na boca dele, que comprava bebida com o dinheiro dele, ele dizia para mim, o Patrício. Eu dizia para ele tu vai parar de beber porque se não tu vai matar tuas filhas, porque ele dormia com a espingarda debaixo da rede para matar os machos das meninas, tudo isso ele fazia. E as meninas contavam: - Tia, o pai está dormindo com a espingarda debaixo da rede. Eu vou carregar essa espingarda dele, vou entregar para polícia, eu dizia, aí foi quando ele parou com esse negócio de estar pegando arma. Tudo isso que eu passei na comunidade (...) [refere-se aqui à sua comunidade de origem]. Não era só na comunidade (...) não, quando tinha caso na (...) [outra comunidade da região Taiano], eles iam para reunião e eu falava.

Francisca ressalta em sua narração que sofreu mais violência, sobretudo simbólica, quando exerceu a função de Coordenadora Regional da OMIR do que quando foi, posteriormente, Coordenadora Estadual. Pelo que Francisca me contou o acolhimento de mulheres agredidas em sua casa provocou a ira de seus maridos. Isto me fez refletir, a partir de minha interpretação como mulher Macuxi, que agressão recebida por Francisca estava relacionada ao fato dos homens Macuxi não a respeitarem por ser uma liderança “mulher”. Penso que se fosse um homem que tivesse acolhido as mulheres agredidas, seus maridos não sairiam à noite armados para ameaçar quem as protegeu. Os maridos das esposas agredidas estavam determinados em praticar a violência doméstica contra suas mulheres invadindo o espaço familiar de Francisca, o que não chegaram a fazer pela sua atuação com autoridade de liderança feminina

sustentada por sua participação na OMIR e também na catequese: *Se entrar para dentro da cerca, eu não me responsabilizo!* As esposas agredidas, ao correr para a casa de Francisca em busca de ajuda contra a violência de seus maridos, demonstram ter confiança na liderança de Francisca. Chamou minha atenção o fato de que Francisca, como participante do movimento de mulheres, chegou a fazer ameaça ao seu irmão quanto a recorrer ao sistema judiciário brasileiro para que ele desistisse de manter sua arma debaixo de sua rede. Desta maneira, Francisca pretendia proteger suas sobrinhas contra violência do próprio pai (seu irmão), que estava armado. Francisca, como Coordenadora Regional, por viver na comunidade se envolvia diretamente na situação de conflito, diferentemente de quando ela era Coordenadora Estadual que passava mais tempo fora de sua comunidade. Como Coordenadora da OMIR, ela fazia o papel de aconselhamentos, como fez ao pedir para seu irmão não usar arma embaixo da rede, caso contrário ela o denunciaria aos policiais. Nas suas participações em assembleias de mulheres, de tuxauas e de catequistas, Francisca foi aprendendo conhecer seus direitos enquanto mulher, enquanto Macuxi, e adquirindo estratégias para se defender e defender outras mulheres das práticas violentas de seus maridos.

Nossas entrevistadas contribuíram de tal modo que nos permitiu concluir a dissertação. Para encerrar este capítulo cito Veena Das quando ela reconhece o potencial da voz feminina. “Através de complexas transações entre corpo e linguagem, elas foram capazes de dar voz e de *mostrar* os prejuízos causados a elas e também de dar testemunho do dano causado ao tecido social como um todo” (DAS, 2011, p. 11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das entrevistas e das reflexões aqui apresentadas foi possível compreender em grande parte como as mulheres indígenas Macuxi concebem práticas de violência. Na minha história de vida e na fala de cada uma das entrevistadas ficou evidente como há diferentes visões, tanto da violência psicológica, como da física.

Foi muito interessante poder contar a minha própria história de luta contra a violência. Espero que a partir desta dissertação outros (as) pessoas possam refletir sobre essa questão e contribuir para modificar este quadro de violência.

A partir das narrativas das mulheres sobre situações de violência por elas vivenciadas ou por outras mulheres de sua comunidade, conheci suas trajetórias de vida e foi enriquecedor perceber como os problemas da violência contra mulheres são tratados no contexto interno das comunidades indígenas, das políticas indigenistas e das políticas públicas no Brasil.

Foi difícil conseguir registrar narrativas das mulheres Macuxi sobre as situações de violência que as afetavam. Como foi difícil falar da minha história, porque falar de violência é você reviver novamente aquela situação e você não quer relembrar para não sofrer novamente. Percebi que além dos problemas domésticos com violência, as mulheres indígenas da região Surumu, viveram também todo tipo de violência associado à luta pela terra. As mulheres Macuxi foram muito corajosas e fortes nos momentos de extrema violência sofrida. Assim fomos identificando os elementos culturais que constituem essas noções de violência, o processo ao longo período de consciência em relação aos direitos e as formas de defesa que as mulheres conseguiam encaminhar.

Constatei ter sido característico da região do Surumu, como ocorria em outras regiões do Estado de Roraima, as mães entregarem suas filhas para “estudar” na cidade, como aconteceu comigo. Essa forma de encaminhamento dificultou manter a sua cultural como, por exemplo, o uso da língua Macuxi e de outras práticas culturais. Será necessário retomar meu trabalho de campo para compreender melhor se há diferença significativa nas situações de violência contra as mulheres Macuxi quando suas famílias se estabelecem nas aldeias e quando estão nas cidades. Pela história do contato

interétnico do seu povo, as mulheres Macuxi eram as que mais constantemente se empregavam na cidade como empregadas domésticas, o que implicaria em reconhecer a existência de relações interétnicas específicas que marcariam a geração destas mulheres e interfeririam no modo étnico de constituição de suas famílias e de sociabilização de seus descendentes.

Consegui demonstrar, por meio dos dados registrados, como as mulheres Macuxi articulam os sistemas jurídicos do Estado Brasileiro e o dos povos indígenas para resolução de conflitos de violência contra as mulheres indígenas. As questões culturais ficam muito prejudicadas quando o problema é resolvido de fora para dentro. E o que se vê é um desejo das mulheres conseguirem evitar a violência no seu cotidiano.

Ouvir na narrativa que em anos passado os tuxauas eram mais ouvidos e respeitados nas suas comunidades indígenas. E era raro um jovem assumir tal função. Na atualidade soubemos de casos nos quais a violência foi banalizada, assim como acontece em lugares extremamente vulneráveis.

No último capítulo principalmente, mas desde a minha própria história de vida, foi possível identificar que cada vez mais o tema da violência passa a ser agenda política do movimento de mulheres indígenas em Roraima. Em estudos futuros pretendo averiguar se a luta das mulheres está conseguindo minimizar a situação de violência contra elas, mesmo permanecendo o desrespeito aos direitos indígenas pela sociedade brasileira e o Estado nacional. A continuidade da pesquisa também exigirá de mim um trabalho etnográfico sobre o modo de socialização Macuxi na formação da criança quanto ao seu gênero, considerando a história indígena e as transformações decorrentes.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 20(2): 451-470, maio-agosto/2012.

ALMEIDA, Tânia Mara Campos de; PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. “Violência doméstica e familiar contra mulheres pretas e pardas no Brasil: Reflexão pela ótica dos estudos feministas latino-americanos.” *Crítica e Sociedade: Revista de Cultura e Política*. V. 2, n.2, dezembro, 2012.

CARVALHO, João Eduardo Coin. “Violência e Sofrimento Social: a resistência feminina na obra de Veena Das”. In: *Saúde e Sociedade*. São Paulo, v. 17, n. 3, 2008, p. 9-18.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

CUNHA, Francisco de Souza. *A dinâmica das políticas indígenas no nordeste de Roraima: a reconfiguração da organização política e da identidade étnica dos Macuxi*. Dissertação Mestrado em Antropologia Social- UFAM, Manaus, 2014.

DAS, Veena. "Fronteiras, violência e o Trabalho do Tempo: alguns temas wittgensteinianos". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, nº 40 junho/1999.

_____, "O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade". In: *Caderno Pagu* (37), Campinas: UNICAMP, julho- dezembro de 2011: pp. 9-41.

_____. “Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violência e sofrimentos”. [Entrevista, 2012]. Rio de Janeiro: *Dilemas: Revista de Estudos de Conflitos e Controle Social*. Vol. 5- n.2, 2012, pp. 335-356. Entrevista concedida a Michel Misse, Alexandre Werneck, Patricia Birman, Pedro Paulo Pereira, Gabriel Feltran, Paulo Malvasi.

GROSSI, Mirian Pillar. *Uma Revisão Teórica. Antropologia em primeira mão*. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. 1995.

KOFES, Suely e PISCITELLI, Adriana. " Memórias de 'Histórias Femininas, Memórias e Experiências' ". In: *Caderno Pagu* (3/9) 1997:343-354.

MACHADO, Lia Zanotta. “Masculinidade, Sexualidade e Estrupo: As Construções da Virilidade.” Dossiê Brasa 97(I). In: *Cadernos Pagu* (11), Campinas: UNICAMP, 1998: pp. 231-273.

MACHADO, Lia Zanotta. “Perspectivas em confronto: Relações de Gênero ou

- Patriarcado Contemporâneo?”. Brasília: UnB, 2000. *Série Antropológica*, n.284.
- MACHADO, Isadora Vier e DEZANOSKI, Mayara. "Exploração do conceito de violência psicológica na lei 11.340/06". *Revista Gênero e Direito* (1), 2014, pp.98-113.
- ORTOLAN MATOS, Maria Helena. O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social- Universidade de Brasília. Brasília, 1997.
- ORTOLAN MATOS, Maria Helena; SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (Orgs). *Gêneros e Povos indígenas: Coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia*”. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012, p.140-171.
- MAXIMIANO, Claudina Azevedo. *Tragédia e Sofrimento: Mobilização Política de Adolescentes e Jovens Indígenas no Rio Negro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.
- MONTAHA, Vilela. *Os Bravos de Oixi*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais.”. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p.11-39.
- RAMOS, Alcida Rita. *O Sonho da Paz Interétnica*. 2003.
- SACCHI MANOGAS, Angela Célia. *União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira*. Tese de Doutorado em Antropologia Social- Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.
- SANTOS, Iraíldes Caldas; SANTOS, Fabiane Vicente. *Intersecção de Gênero na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2011.
- SEGATO, Rita Laura. *Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direito Humanos, gênero e políticas públicas para mulheres indígenas*. Brasília, 2002.
- _____. *Uma proposta de Diretrizes e Políticas públicas para mulheres indígenas*. Fundação Nacional do índio. Dezembro, 2002.
- SIMONIAN, Lígia T. L. *Mulheres da Floresta Amazônica: Entre o trabalho e a Cultura*. NAEA/UFPA. Belém, 2001.
- SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de (Organizador). *Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013.
- VERDUM, Ricardo (organizador). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

Ata da VII Assembleia da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima-OMIR.

Relatório da 5ª Assembleia das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR (Data: 18 a 20/11/2004, Aldeia indígena de Maturuca – Raposa Serra do Sol).

Memória da Organização: início de uma história. sem data (Apesar de não ser um documento assinado e também não estar datado, Lindalva Nascimento foi quem sistematizou a narrativa histórica do documento)

III Encontro Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima, janeiro de 1998.

Relatório do I Encontro das Coordenadoras Regionais do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima, 26 de maio de 1998.

II Reunião das Coordenadoras Regionais das Mulheres Indígenas do Estado, 02 de julho de 1999.

I Assembleia Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima-OMIR, novembro de 1999.

II Assembleia Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima-OMIR, março de 2001.

III Assembleia Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima, novembro de 2002.

Regimento Interno da região Surumu, junho de 2007.

Relatório do Curso de Formação para o Fortalecimento das Lideranças da OMIR, junho de 2005.

Relatórios *Violência contra os Povos Indígenas do Brasil* (dados de 2010 a 2014), CIMI.

Relatório do Seminário Participativo sobre a Lei Maria da Penha, setembro de 2008.

Relatório do II Seminário sobre Direitos dos Povos Indígenas e a Lei Maria da Penha, junho de 2011.

Relatório do XII Seminário Participativo sobre a Lei Maria da Penha, julho de 2010.

The World's Women 2010. Trends and Statistics, Relatório da Organização das Nações Unidas-ONU, 2010.

Um Futuro sem Violência. OMIR e SOF, 2005.

Estatuto da Organização de Mulheres Indígenas de Roraima. OMIR, 1999.

Cartilha *Não à bebida alcoólica, sim a comunidade.* CIR, OPIR, OMIR, Diocese de Roraima e Distrito Sanitário Leste de Roraima (DSL/RR), 2001.

Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.

Lei Maria da Penha (Lei Nº11. 340, de 2007).

Oficina de Capacitação e discussão sobre Direito Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres indígenas. Fundação Nacional do Índio. Brasília, 4-8 de Novembro de 2002.

Relatório do Encontro das Mulheres Indígenas. OMIR, 26 de agosto de 1999.

ANEXO I

CARTA DA OMIR DENUNCIANDO A VIOLÊNCIA

Organização das Mulheres Indígenas de Roraima - OMIR

Denúncia da violência que nossas irmãs e filhas do povo Macuxi sofreram das mãos de rizicultores e fazendeiros, invasores da “Terra Indígena Raposa - Serra do Sol” na manhã do dia 23 de novembro de 2004, e solicitação da tomada de medidas imediatas contra os autores e realizadores da violência, principalmente a imediata homologação daquela Terra Indígena.

Nós mulheres indígenas de Roraima, sofremos - mais uma vez - a fúria de empresários rizicultores e de fazendeiros armados que, junto com alguns de nossos próprios parentes, cooptados e encapuzados, na manhã do dia 23 de novembro/2004 atacaram as nossas malocas (aldeias) “Jawari”, “Homologação”, “Brilho do Sol” e “Insikiran” assim como o “retiro” de “Tay-tay”, não poupando na sua fúria nem mesmo mulheres grávidas, crianças e idosos (Vide: carta aberta de 26/11/04 assinada pela OMIR, CIR, COIAB, por outras organizações e lideranças indígenas). O ataque e destruição dessas malocas foram uma ação deliberada e planejada. Ela se iniciou na maloca de Jawari, já às 06 horas da manhã, quando a maioria dos moradores desta e das demais malocas haviam saído a trabalhar nas roças, como é costume de nós, permanecendo lá apenas mulheres (principalmente, as grávidas) crianças e uns poucos idosos. Os agressores [os parentes que presenciaram a ação criminosa identificaram os rizicultores... como comandantes dos jagunços, pois, nem usaram máscara para ocultar a sua identidade] chegaram em caminhões, lotados de gente, “pick-up” e outros carros além de tratores, armados com armas de fogo (espingardas e pistolas), paus, e moto serras. As mulheres presentes lutaram para impedir a destruição de suas casas, da escola, do posto de saúde, do “malocão” (espaço para as reuniões indígenas), mas, foram brutalmente ameaçadas (inclusive de morte), junto com seus filhos e demais presentes, sofrendo xingamento e toda sorte de humilhação.

“Foi às 06 horas da manhã e eu estava deitada ainda. Aí, o meu cunhado (que foi baleado) chegou correndo... Daí eu sair, e quando olhei... o fogo já estava queimando as casas. Aí eu peguei o meu terçado e cerquei eles. E falei: Podem sair daqui! Se não, eu toro vocês no meio com o meu terçado! Aí eles pararam e disseram: que mulher buchudinha braba! E aí ele (um dos agressores) disse que ia me matar. Ele

disse: Vou atirar em tu, com o teu filho na barriga! E aí eu disse: Pode me matar, que eu não tenho medo de morrer! ... Aí eles tocaram fogo...” (Mulher indígena Macuxi, 22 anos, da maloca Jawari, casada, mãe de 3 filhas, grávida de 08 meses).

Outra irmã, que tentou impedir a destruição das casas mesmo sob ameaça constante, relata o seguinte: *“...eu vi eles tirando álcool no Posto de Saúde. Aí eu vim pedir licença e pedir para eles não fazer isso. Aí eles disseram que eu não tinha nada a ver [e] botaram arma em mim né.... Porque eu queria tomar o álcool que estava na mão deles. Aí eu disse: Faz o favor de deixar esse álcool, porque ele [o posto] é da nossa saúde! Aí eles disseram: Você não tem que falar! Se você falar, vai merecer uma bala! E aí me amostraram a arma deles. Eu disse: Pode me matar, que eu não tenho medo de morrer! Se eu morrer, morro na Área Raposa Serra do Sol, na minha terra! ... E ele disse: Tu não tens terra nada ...mulher velha safada! Eu te mato agora, ... índia velha que não sabe viver! ... Aí ele ameaçava: Vou te amarrar e jogar no rio, para os peixes comer! Eu te amarro com teus filhos, levo no caminhão! ... Eles queriam me dar uma surra e Me ameaçavam que eu estava sozinha né. Que iam me matar! Botava arma por cima de mim... as minhas crianças ficaram com medo, tudo pertinho de mim... Aí, onde era o malocão, estava pegando fogo. E ele olhou para o meu filho de 11 anos e disse: Você quer que eu joga esse teu curumim no fogo?”* (Mulher indígena macuxi, mãe de 7 filhos [a mais velha de 13 anos] da maloca Jawari, esposa do Tuxaua da aldeia).

Na maloca Jawari, todas as casas foram totalmente destruídas. Aquelas com cobertura de palha foram incendiadas com tudo que tinha dentro, e o “malocão” (casa de reuniões) foi derrubado com moto serra e à força do trator. Em total, eram 23 casas, entre moradias, o posto de saúde, a escola, uma “casa de apoio”, a igreja e um depósito. Neste momento, as parentas estão vivendo embaixo de mangueiras, cajueiros e oliveiras. Além dos pertences, instrumentos de trabalho, e os alimentos, até os documentos pessoais foram queimados. Muitas reses “sumiram” dos pastos naturais da comunidade.

Nas demais aldeias, o estrago não foi diferente. Na maloca “Homologação”, onde os criminosos chegaram pouco depois, o tuxaua informa que, no momento da invasão, só havia duas mulheres e um homem presente. Uma das mulheres (de 18 anos) esta grávida do primeiro filho. Além dela, havia uma menina de 13 anos e o professor da aldeia que – durante toda a “ação” - ficou ameaçado com duas armas apontadas para

o seu peito. Os demais habitantes tinham saído para uma pesca coletiva, porque no dia seguinte haveria “reunião regional”.

“Eu estava com minha irmã de 13 anos. Eu estava fazendo meu caxiri. E chegaram bem perto de mim com o caminhão e desceram logo aí... dizendo que era para eu tirar as coisas de dentro da casa. Eu disse que não ia tirar não! ... Ai, essa minha irmã parece que estava meio assustada... Eles perguntaram dela, onde que nós morávamos. Ela disse: Nós moramos aqui mesmo! Eles disseram que aqui é área dos fazendeiros. Começaram a falar que era para nós sair. E aí também, eu não falei nada pra eles. Aí eles andavam com bujão de gasolina e tocaram em cima das casas ... Nós estamos vivendo debaixo dessa lona! ... Queimaram as fraldas, ... Ficamos assim, tudo queimado! ...Eu estava com dor na barriga [anunciando a hora do parto!]. Mais, nessa hora passou a dor toda, e ainda to por aqui! Não sentir dor, mais nada! ... As casas, as roupas, os objetos foram todos queimados” (Mulher indígena Macuxi, 18 anos, casada, grávida de 9 meses, está esperando a hora de ter o filho).

Todas as 07 moradias, inclusive a escola e o posto de saúde, foram totalmente destruídos (queimadas). Os integrantes da comunidade estão vivendo debaixo de pés de Caimbé e Uixi, cobertos com lonas de plástico.

Também na maloca “Brilho do Sol”, para onde se dirigiam os criminosos depois, os habitantes tiveram suas casas queimadas, junto com todos os seus pertences. Relata uma mulher que está com um Bebê de um mês: *“Eu estou doente aqui. Estou de resguardo do meu filho. Eu teve ele aqui. Espantaram tudo. Eu diz: Se eu tivesse dentro, com meu filho, se eu não saísse fora para segurar peito pro meu filho. Eles me podiam queimar lá dentro. Eu não saia não!”* (Mulher indígena Macuxi, mãe de 9 filhos). Neste momento os moradores da maloca “Brilho do Sol” estão vivendo embaixo de árvores, coberto com plástico, entre eles 15 crianças, que presenciaram as ameaças aos seus familiares, a invasão da sua aldeia a mão armada e a destruição dos seus lares.

Finalmente foram atacados também a maloca Insikiran e o “retiro” Tay-tay, onde só havia uma mulher indígena Macuxi com os seus 5 filhos, entre 11 e um ano e meio: *“Era oito horas quando eles chegaram. Meu marido tinha saído para fazer outro retiro ... Quando já chegaram pularam do caminhão. Várias pessoas, todas armadas com espingardas na mão e cinco mascarados... Meus filhos. disseram: Que vai ser de nos agora? Ah, eu não sei não. Falei para eles: vamos embora morrer, pelo menos tudo junto... Nos ficamos tudo junto na cama. Quando chegaram na casa, começaram a*

botar espingarda encima de nós... Aí pedi que não fizessem nada com nós, e nem com os meus filhos... Eles ficaram direto com espingarda encima da gente. Ai logo, logo tocaram fogo. Não deixaram ninguém nem tirar nada de dentro da casa não. O meu filho de um ano e seis meses foi queimado, o pé dele. Eu me queimei tentando tirar as coisas de dentro da casa... Eu me senti muito nervosa. Eu fiquei assim, sem saber, nem o que fazer. Só pensava nos meus filhos”.

Em vista de tamanhos crimes, tamanho sofrimento de nossas irmãs e filhos, nós, mulheres indígenas de Roraima, exigimos das autoridades competentes:

- Imediata homologação da “Terra Indígena Raposa – Serra do Sol” em área única!
- Imediata retirada de todos os invasores das nossas terras!
- Garantia de nossos direitos humanos, e paz em nossos lares!
- Punição imediata e exemplar daqueles que invadem nossas malocas, incendeiam nossas casas, atiram em nossos pais, irmãos e esposos e nem poupam nossas crianças!

Estamos sofrendo esse tipo de violência faz muito tempo. Mas, - já basta! Não podemos seguir vivendo assim! Não podemos criar nossos filhos nestas circunstâncias. Pedimos a ajuda solidária de todas e todos para poder viver, trabalhar, e criar os nossos filhos em paz!

Boa Vista, 2 de dezembro de 2004

Ivete da Cruz- Coordenadora da OMIR/ Lavina Salomão-Vice-Coordenadora

ANEXO II

DADOS DEMOGRÁFICOS - FAIXA ETÁRIA E SEXO

- Estas **Tabelas** foram elaboradas a partir dos três relatórios quantitativos referentes aos indivíduos vivos nos **Polos Bases Pedreira, Canta Galo e Barro** constitutivos **DSEI LESTE-RR**
- **Fonte:** SESAI/ MS (DSEI LESTE-RR)
- **Data:** 11/09/2017

TABELA 1- DSEI LESTE DE RORAIMA, POLO BASE PEDREIRA

Faixa etária	Quantidade Geral	Masculino	Feminino
Menor de 5anos	130	55	75
5 a 9 anos	105	56	49
10 a 19 anos	181	96	85
20 a 59 anos	206	108	98
Maior ou igual a 60 anos	27	17	10
Total	649	332	317

TABELA 2- DSEI LESTE DE RORAIMA, POLO BASE CANTA GALO

Faixa etária	Quantidade	Masculino	Feminino
Menor de 5anos	287	150	137
5 a 9 anos	301	141	160
10 a 19 anos	478	246	232
20 a 59 anos	685	356	329
Maior ou igual a 60 anos	78	36	42
Total	1.829	929	900

TABELA 3- DSEI LESTE DE RORAIMA, POLO BASE BARRO

Faixa etária	Quantidade	Masculino	Feminino
Menor de 5anos	159	84	75
5 a 9 anos	179	97	82
10 a 19 anos	333	170	163
20 a 59 anos	515	254	261
Maior ou igual a 60 anos	77	44	33
Total	1.263	649	614

TABELA 4 – DADO DEMOGRÁFICO QUANTITATIVO GERAL, DSEI LESTE DE RORAIMA

Faixa etária	Quantidade	Masculino	Feminino
Menor de 5anos	576	289	287
5 a 9 anos	585	294	291
10 a 19 anos	992	512	480
20 a 59 anos	1.406	718	688
Maior ou igual a 60 anos	183	97	85
Total	3.741	1.910	1.831