

Experiências de Violência Doméstica no Contexto Indígena: percepções das mulheres sateré-mawé

Narratives of Domestic Violence in a Brazilian Indigenous Tribe: sateré-mawé women's perceptions

Experiencias de Violencia Doméstica en el Contexto Indígena: percepciones de las mujeres sateré-mawé

Milena Fernandes Barroso

Resumo: este artigo aborda as percepções das mulheres sateré-mawé sobre a violência contra elas no cotidiano da comunidade, visto que vivenciam situações de incômodo e de sofrimento. Neste sentido, as histórias de vida demonstraram que, no contexto indígena, a violência contra as mulheres apresenta-se como um fenômeno social de múltiplas significações que, para maior compreensão, precisa de novos conceitos relacionados às diferenças culturais.

Palavras-Chave: violência, mulheres, sateré-mawé.

Abstract: this paper discusses the Sateré-mawé women's perceptions of violence committed against them within their community on daily basis. Discomfort and suffering were reported. Analysis of their life stories revealed that within that Brazilian indigenous context, violence against women is a social phenomenon that displays a number of different meanings which demand new concepts regarding cultural differences to be properly understood.

Keywords: violence, women, sateré-mawé.

Resumen: este artículo aborda las percepciones de las mujeres sateré-mawé sobre la violencia contra ellas en el cotidiano de la comunidad, visto que vivencian situaciones incómodas y de sufrimiento. En este sentido, las historias de vida demostraron que, en el contexto indígena, la violencia contra las mujeres se presenta como un fenómeno social de múltiples significaciones que, para mayor comprensión, necesita de nuevos conceptos relacionados a las diferencias culturales.

Palabras Clave: violencia, mujeres, sateré-mawé.

Milena Fernandes Barroso é Professora assistente do Curso de Serviço Social do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia – ICSEZ da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

E-mail: mibarroso@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Em 2009, Yara¹, uma criança sateré-mawé, residente em Molongotuba, uma das comunidades do Rio Andirá no Amazonas, foi brutalmente assassinada pelo próprio pai, também indígena. Ela foi estuprada, estrangulada e escondida em um buraco de tatu nos arredores da aldeia. O ciúme do pai era evidente aos parentes mais próximos.

¹ Nome fictício no sentido de preservar a identidade da criança.

Contudo, o fato de Yara residir numa localidade afastada da comunidade agravava a situação, e a criança sofreu calada. O pai da menina foi preso após alguns dias do crime, mas logo foi solto. A comunidade Molongotuba hoje luta por justiça e contra a impunidade. Esse tipo de crime, para os Sateré-Mawé, não tem perdão.

O caso de Yara é um exemplo de como as crianças e mulheres indígenas sateré-mawé vivenciam as situações de violência. Quase sempre sofrem sozinhas e em silêncio. Suas histórias só conseguem visibilidade quando há violação do direito à vida, como ocorreu nesse caso.

Este artigo aborda as percepções das mulheres indígenas da etnia sateré-mawé sobre a violência contra as mulheres. Ele se originou da nossa preocupação em compreender como ocorria esse fenômeno no contexto indígena, considerando as trajetórias das mulheres sateré-mawé, as evidências de violência doméstica que foram submetidas e as respostas sociais ao enfrentamento e superação desse problema.

O trabalho de campo ocorreu em um período de oito meses, de abril a dezembro de 2010, e foi realizado junto aos índios e índias da etnia sateré-mawé, especificamente os que residem nos

municípios de Barreirinha² e Parintins³. Esta coleta assumiu a perspectiva das abordagens qualitativas com o uso da técnica de entrevista semiestruturada e captação de narrativas com utilização autorizada de gravador. A expectativa que nos guiava era a de chegar o mais perto possível das histórias de violência doméstica vivenciadas pelas mulheres indígenas.

O roteiro das entrevistas foi composto de questões abertas, cujas falas foram gravadas, depois transcritas e em alguns casos traduzidas. Entrevistamos três de acordo com os seguintes critérios: ter vivenciado alguma situação de violência doméstica e ter autoidentificação como indígena da etnia sateré-mawé. Não fizemos restrição de idade, como havíamos previsto inicialmente, pois a noção de mulher adulta entre as mulheres sateré-mawé difere dos parâmetros jurídico-legais da sociedade nacional. Entre os Sateré-Mawé, as mulheres são consideradas adultas após a menarca, que geralmente ocorre por volta dos 12 anos, e culmina com o ritual de passagem da infância para a idade adulta, nomeado de *ritual da moça nova*.

Outro ponto importante da pesquisa refere-se à língua. Em muitos momentos, a língua falada era a sateré-mawé. Nesses casos, para a tradução das entrevistas e narrativas realizadas em sateré-mawé, contamos também com o apoio de indígenas bilíngues a quem recorriamos sempre que tínhamos alguma dúvida conceitual. É importante esclarecer que as falas presentes neste artigo não são

² Barreirinha, com uma população estimada em 28.162 habitantes, é considerada um município de pequeno porte, mas concentra a maior população indígena do Baixo Amazonas. São 4.996 indígenas divididos em 50 aldeias; destes, 2.549 são do sexo masculino e 2.447 são do sexo feminino (IBGE, 2010), todos da etnia sateré-mawé.

³ Parintins é a segunda maior cidade do Estado do Amazonas, com uma população estimada em 102.033 mil habitantes. De acordo com dados do último Censo, o município conta hoje com uma população de 622 indígenas, sendo que 327 são do sexo masculino e 295 são do sexo feminino. Desses, 100% são índios sateré-mawé (IBGE, 2010). Em Parintins, concentra-se a organização política dos Sateré-Mawé na região.

apresentadas como formas de demonstração dos acontecimentos, mas como formas de conhecimento sobre estes, nos permitindo refletir sobre como pensam as mulheres indígenas afetadas pela violência.

1. A Etnia Sateré-Mawé

Os Sateré-Mawé habitam hoje uma área de 788.528 hectares, na terra indígena Andirá-Marau. São conhecidos regionalmente como Maués, no entanto, autodenominam-se Sateré-Mawé, sendo que “sateré” quer dizer lagarta de fogo⁴ e “mawé” significa papagaio inteligente e curioso.

⁴ Nome do clã mais nobre, considerado no passado como o clã dos tuxauas: chefes de tribo.

A historiografia nos informa que a origem dos Sateré-Mawé remonta ao povo Tupinambá. Nimuendajú foi um dos primeiros a classificar a língua sateré como pertencente ao tronco tupi (PEREIRA, 2003). Para Bernal (2009), os povos Tupinambá estabelecidos entre a região do Rio Tapajós e a do Rio Madeira faziam parte de uma corrente migratória que, partindo das regiões da costa dos estados de Pernambuco, Paraíba, Maranhão e Pará, tinham subido o Rio Amazonas escapando da dominação portuguesa até chegar à proximidade dos estabelecimentos espanhóis situados em terras que pertencem atualmente à Bolívia. Para o autor, pode ter sido uma “média de 60 mil indígenas que subiram o Rio Amazonas em busca da ‘terra sem males’ para chegar até às regiões onde moram hoje” (p. 75).

A terra indígena dos Sateré-Mawé está distribuída no Amazonas pelos municípios de Maués (148.622 ha), Parintins (30.994 ha) e Barreirinha (143.044 ha), e no Estado do Pará pelos municípios de Itaituba (350.615 ha) e Aveiro (115.253 ha).

2. Experiências de Violência Doméstica: a fala das mulheres sateré-mawé

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

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

O conceito de rota crítica parte do pressuposto de que existe uma série de fatores que atuam como facilitadores e dificultadores para o enfrentamento da violência doméstica, que envolvem desde decisões e ações empreendidas pelas mulheres até respostas encontradas no âmbito familiar, comunitário e institucional. Nesse sentido, buscamos perceber como se manifesta a violência doméstica contra as mulheres indígenas sateré-mawé e quais são as formas ou os meios que essas mulheres encontram para lidar e superar as experiências relacionadas às agressões sofridas no cotidiano.

Em nossa análise, observamos atentamente a complexidade do processo de superação, visto como algo difícil e diverso e que nos faz considerar situações em que as mulheres podem resistir de forma direta ou ter uma relação “passiva” com a violência sofrida, resistindo em silêncio durante anos a fio em função de valores que elas acreditam ser verdadeiros e/ou de ausência de alternativas à situação vivenciada.

As narrativas de violência das mulheres entrevistadas comportam uma recorrência: a ideia da *moral* e do *respeito*. Para darmos visibilidade a essa recorrência, catalogamos as situações de violência considerando três

aspectos presentes no arsenal narrativo das mulheres: o primeiro circunscrito ao *reconhecimento*, o segundo vinculado à *agressão física* e o terceiro relacionado à *infidelidade masculina*. Discorremos sobre esses três aspectos de acordo com as trajetórias de vida e violência de três entrevistadas: Onça, Coruja e Arara Azul⁵.

Vale ressaltar que uma das características principais do método da história de vida apontada por Silva (2007) é o vínculo de confiança que se estabelece entre pesquisador e sujeito. Segundo o autor, ao contar a própria vida, o sujeito fala dos momentos por ele experimentados, intimamente ligados à conjuntura social em que se encontra inserido. Nesta perspectiva, Queiroz (1988) diz que toda história de vida constitui um conjunto de narrativas e que, embora tenha sido o pesquisador a escolher o tema e a esboçar um roteiro temático, é o narrador quem decide o que narrar. Neste sentido, vejamos as histórias descritas a seguir.

⁵ Nomes fictícios no sentido de preservar a identidade das mulheres entrevistadas.

1.1. Onça

Onça, indígena da etnia sateré-mawé, é natural de Barreirinha e mora em Parintins. Tem cinco filhos e no período da coleta de dados vivia o quinto casamento. O nome utilizado para representá-la no estudo foi uma escolha pessoal, pois, como afirma, “a onça é silenciosa e forte como eu”. O silêncio e a fortaleza estão presentes em sua história de resistência e dor vivida em meio a relacionamentos conjugais conflituosos.

Quando ainda morava na comunidade de origem, casou com um indígena com quem pensava viver o resto da vida. Em uma de suas gestações, Onça precisou deslocar-se até Parintins, pois apresentava sinais de uma gravidez de risco. Como o caso era grave, permaneceu um período em Parintins. Ao retornar à aldeia, ela constatou que o marido estava namorando. Ela relatou essa situação:

Na gestação eu tinha problema e tive que vir pra cidade. Quando cheguei na comunidade, o meu marido tava tendo um caso com minha tia, que morava na mesma minha comunidade. No período que eu vim me tratar, era complicada a minha situação. Ele andava com a tia pelo mato, como se fosse uma esposa, e ainda usava minha máquina de secar mandioca. Ele tinha me substituído (ONÇA, ENTREVISTA/ 2010).

Para Onça, a violência não estava apenas na infidelidade conjugal, mas residia no desrespeito de o esposo permitir que outra mulher usasse seus objetos sagrados. Para as mulheres sateré-mawé, o trabalho com a farinha significa muito mais que a possibilidade de acesso à renda: representa especialmente a importância que elas têm na comunidade, visto serem responsáveis pelo principal alimento da aldeia – alimento que, para os indígenas, não é apenas para o corpo, mas para a alma.

Nas entrevistas, Onça destacou a importância que, para as mulheres, representa o espaço e os objetos utilizados para a feitura da farinha:

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

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

Não obstante, a agressão considerada por nossa interlocutora era moral: deixar outra mulher utilizar aquilo que a mulher tem de mais sagrado ofendia sua dignidade, ou seja, a agressão moral vincula-se ao aspecto dialógico da concepção de reconhecimento (FRASER, 2000). A dignidade

citada é caracterizada como uma condição dependente de demonstrações de reconhecimento ou de manifestações de consideração. A negação da própria identidade e o desrespeito à sua cultura foram vividos como um insulto, como uma agressão.

O desenrolar do conflito vivenciado por Onça veio com a separação conjugal e a perda do filho que esperava. Deixou o marido, justificando: “o que ele fez não tinha perdão” passando a residir com a família que morava na comunidade.

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

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

O relato de Onça sobre este segundo relacionamento revela a vivência de agressões física e psicológica. Segundo Sagot (2007), embora a violência física seja mais evidente e a que socialmente se considera a mais perigosa, a agressão psicológica é sentida por muitas mulheres como a mais dolorosa, danosa e demolidora. Onça também relata o silêncio que circunda as relações permeadas pela violência doméstica. De acordo com Strey (2007, p.103), o medo

e a vergonha dificultam o rompimento do silêncio das mulheres, porque se “sentem acorrentadas pela ausência de alternativas, isolamento, falta de informações, pouca esperança e falta de proteção”.

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

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

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

a violência é muitas vezes considerada como uma manifestação tipicamente masculina, uma espécie de instrumento para a resolução de conflitos. Os papéis ensinados desde a infância fazem com que meninos e meninas aprendam a lidar com a emoção de maneira diversa. Os meninos são ensinados a reprimir as manifestações de algumas formas de emoção, como amor, afeto e amizade, e estimulados a exprimir outras, como raiva, agressividade e ciúmes⁶.

O conceito de gênero elucidada essa relação consoante a desconstrução dos binarismos fortemente arraigados na sociedade ocidental

⁶ Disponível em: <http://copodeleite.rits.org.br/apc-aa-patriciagalvao/home/noticias.shtml?x=105>.

Acesso em: 10 fev. 2011.

que, segundo Matos (2008), facultavam lugares fixos e naturalizados para os gêneros influenciando as relações sociais.

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

Ainda na cidade, Onça encontrou o quinto parceiro. Referiu-se a ele como um homem diferente dos demais. Ressaltou a idade como um fator relevante para uma relação mais tranquila, conforme observamos em sua narrativa:

Ele já é de idade. É um senhor de 49 anos, trabalha na feira. E até agora tá tudo bem. O que eu preciso, ele compra. Ele só fala em português, mas conseguimos nos entender. Até agora ele está sendo uma boa pessoa, ela sabe que eu tenho filhos e ele ajuda os meus filhos. Eu penso que ele é uma pessoa legal, porque ele tá entendendo os meus filhos (ONÇA, ENTREVISTA/2010).

Na história de Onça, percebemos a reprodução de várias histórias de violência – fato que a bibliografia estudada sobre violência doméstica já apontava no que se denomina “ciclo da violência doméstica”. No caso de Onça, o ciclo não era vivenciado numa mesma relação, mas na sua trajetória de relacionamentos violentos. Onça também compartilha de situações vivenciadas por outras mulheres que residem nas áreas urbanas,

tais como a violência patrimonial. Por outro lado, sua história traz algo que a diferencia da violência doméstica entendida pelos aparatos normativos ocidentais. Para Onça, apesar da evidência das marcas da violência física, a mais grave agressão está relacionada ao *reconhecimento*, aspecto que diz respeito à sua cultura. A violência vivenciada e exteriorizada por Onça é resultado, principalmente, da negação da própria identidade como mulher, mãe e esposa indígena sateré-mawé.

1.2. Coruja⁷

Coruja é indígena sateré-mawé e nasceu na região do Rio Andirá. À época da pesquisa era casada e evangélica. Ao ser arguida sobre a idade, disse que a mesma era calculada, pois havia sido registrada há pouco tempo⁸. De acordo com Coruja, a mãe era sateré-mawé e o pai era português, filho de uma família que morava no alto do Rio Andirá. Aos 12 anos, passou pelo ritual de passagem da menina-moça⁹. Aos 15, casou e teve o primeiro filho. Morava com a família do marido até o dia em que ele tentou agredi-la com um machado. Sobre esse fato, ela relata:

Um dia ele foi ao mato e matou uma caça. Trouxe e eu torrei na farinha. Minha sogra falou: ‘tu guarda um pedaço pro nossos vizinhos’. ‘Tá bom’. Eu guardei. É sobre isso que

⁷ Conhecemos Coruja nas reuniões de que participávamos no movimento de mulheres em Parintins. No período da pesquisa, apesar de não residir no município, ela se deslocava frequentemente à cidade para prestar assistência aos filhos que estavam estudando. Mantinha uma casa alugada num bairro de periferia, que servia de apoio aos parentes vindos da comunidade. Nessa época, também, deixara de trabalhar na roça, pois comercializava o artesanato que produzia.

⁸ É recorrente, **tanto em com unidades rurais quanto em áreas indígenas, a ausência de documentação das mulheres**, tornando-se, às vezes, impeditivo para a inclusão em programas sociais e para a conquista de direitos como a aposentadoria (CORDEIRO, 2007).

⁹ Ritual de passagem em que, na primeira menstruação, a menina fica dois meses presa em um quarto. Quando sai, seu corpo é arranhado por uma espécie de pente de dente de cotia. Após a sessão, ela toma banho e uma mistura que inclui a mangarataia, entre outros produtos, é espalhada em seu corpo. Em seguida, é enviada para trabalhar no roçado e aprender a cuidar da casa e fazer farinha. Em relação a este ritual, Coruja acrescentou que estão sendo esquecidos pelos mais jovens: “acho que as mães não ensinam mais os costumes. Agora as moças não sabem, a moça tem medo de cortar o corpo”.

ficou bravo comigo, ele disse que eu não desse. Ele ficou bravo comigo, depois também eu fiquei brava. Depois ele me bateu e depois também eu bati. Nós brigamos. Ele bateu com a mão mesmo, três vezes, ele bateu na minha cabeça. Depois eu bati na costas dele, foi quando ele puxou o machado e disse: ‘agora tu vai morrer’. Quase ele ia me matar. Só não matou porque o irmão dele tomou o machado. Nessa hora, meu pai estava longe de mim. Eu chorei. Aquilo me doía muito. Depois ele veio e disse: ‘eu não te quero mais, porque você é feia, tu não sabe fazer nada, quero que você vá embora agora mesmo’ (CORUJA, ENTREVISTA/2010).

O relato de Coruja confirma a bibliografia estudada, ao expor a ocorrência de vários tipos de violência em um único episódio. No caso de Coruja, há concomitância entre a violência psicológica (ameaça e xingamento), a violência física (agressão física) e a violência moral, incluindo as ofensas. Nesse sentido, Sagot (2007, p. 31) assinala que

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

Coruja não foi embora no mesmo dia, pois não tinha como realizar o deslocamento, somente possível por barcos, haja vista, nesta época, a dificuldade de transporte. Esta situação vivenciada por ela na área indígena é correlata às situações relatadas pelas mulheres rurais, como podemos observar no depoimento de uma mulher seringueira, ocorrido em novembro de 2007 no Seminário sobre Violência contra as Mulheres no Meio Rural, descrito por Scott (2010, p.40): “na roça ninguém ouve o grito de socorro da mulher, a mulher não tem como buscar ajuda, não tem transporte, o povoado fica distante 40,50 km. Não tem nada”.

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

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

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

Sobre o pedido de desculpas, Coruja diz:

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

De acordo com Coruja, muitas foram as promessas para que ela voltasse à casa do esposo, mas o medo e a presença da família foram determinantes para que não retomasse o casamento. Neste sentido, cabe destacar a configuração do rompimento do ciclo da violência na trajetória dela. Diferente do que apontam as pesquisas com mulheres não indígenas, em que as fases da violência se repetem e se acentuam em um mesmo relacionamento afetivo, entre as mulheres indígenas, pode-se supor, considerando as histórias de nossas entrevistadas (Onça e Coruja), que as decisões pelo fim dos relacionamentos apreciados como violentos têm ocorrido de forma mais pragmática¹⁰.

¹⁰ Vale ressaltar que atentamos para a necessidade de um maior aprofundamento em torno dessa questão, uma vez que não nos coube, neste estudo, enveredar pela temática das separações conjugais causadas pela violência.

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

Coruja permaneceu residindo três anos com o pai até encontrar o segundo marido em uma festa na comunidade indígena do Simão. Depois de um mês que se conheceram, já estavam morando juntos, e desse casamento teve cinco filhos. De acordo com Coruja, no novo relacionamento as coisas eram diferentes. Relata que tiveram apenas um desentendimento em razão das mentiras do esposo. Depois disso, tomou a seguinte decisão:

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

Quando indagada se alguma vez havia se sentido agredida pelo segundo esposo, disse que não e complementou: “não, nunca, nunca. Ele é homem mesmo”. Para ela, o homem verdadeiro é aquele que “ajuda e dá conselho”. Também falou do trabalho na roça e de como compartilhava as atividades com o esposo:

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

Sobre a divisão do trabalho na comunidade, ela considera que a tarefa dos homens é roçar, irrigar, cavar e plantar a roça, mas que as mulheres devem ajudá-los. E complementou: “é assim que nós vive aqui”, se referindo à vida na comunidade. Neste sentido, Torres (2005, p. 35) diz que

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

Coruja não imaginava galgar outros espaços, até participar de uma reunião, na comunidade Umirituba, para criação da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (Amism). Esse encontro objetivava a elaboração de um projeto de incentivo à geração de renda entre as indígenas¹¹. Para Coruja, essa reunião foi um marco em sua história. Após esse evento, começou a militância pelas questões indígenas ou, como prefere dizer, tornou-se uma liderança indígena. Foi convidada a participar de várias reuniões em Manaus e, com o tempo, tornou-se referência em sua comunidade. Para Araújo (2010), a participação política das mulheres indígenas demonstra a capacidade delas para reforçar a solidariedade entre os indivíduos e preocupação com os problemas coletivos.

Um dos limites de Coruja era a língua. O fato de não entender e não falar português a deixava tímida, muitas vezes silenciada nos momentos de discussões com os não indígenas. Entretanto, isso mudou desde que passou a entender e saber português-- fato determinante na sua trajetória, pois, com o tempo, conseguiu

¹¹ De acordo com Araújo (2010), a mulher sateré-mawé tem assumido papel preponderante para a subsistência do grupo étnico, seja pela sua inserção no trabalho doméstico e produção e venda do artesanato, seja pela a ação política em suas comunidades.

o respeito de todos. Sobre essa validação de sua atuação na comunidade, ela comenta: “respeito do meu esposo, que hoje ocupa uma função de liderança importante na comunidade, das mulheres, dos professores, das lideranças indígenas, dos agentes de saúde”.

Outra questão importante na história de Coruja é sua relação com a religião. A ligação com a igreja evangélica apareceu várias vezes nas conversas que tivemos e nos grupos de mulheres que ela conduzia. Em um desses encontros, falou sobre o desejo de comprar um lindo vestido branco para casar, pois o pastor dizia que era necessário oficializar seu casamento na igreja. Nos grupos, ela era uma das indígenas que sempre iniciava as discussões com uma oração em sateré-mawé. Nas conversas sobre saúde, também percebíamos a influência da religião em seus posicionamentos. Apesar de não manifestar uma opinião sectária, Coruja dizia que era

¹² Há controvérsias sobre o uso de contraceptivos nas comunidades indígenas, afinal, é comum o uso de meios tradicionais (como chás) para evitar a gravidez.

contra o uso de preservativos e contraceptivos na comunidade, pois o pastor também havia proibido¹². O discurso dela, contudo, era desprovido de argumentos que reforçassem os costumes e tradições indígenas. Reproduzia o pensamento defendido pelas igrejas evangélicas,

permeado de uma visão moralista sobre a vivência da sexualidade. Entretanto, contrariando a postura do pastor, relatada pela entrevistada, as mulheres indígenas têm demandado que os direitos reprodutivos sejam intimamente ligados às suas culturas tradicionais, assim também que o reconhecimento da espiritualidade feminina seja visto como caminho para a determinação e importância do papel político da mulher na preservação dessa cultura.

Acompanhamos Coruja a dois eventos nacionais representando as mulheres indígenas do Baixo Amazonas. E, apesar do contato com o “colonizador” e suas influências, Coruja tem defendido o interesse de seu povo e os direitos das mulheres indígenas. Nesta trajetória, o suporte familiar e a militância política

foram os caminhos para o rompimento com a violência doméstica. A luta pelo reconhecimento influenciou decisivamente na transformação de seu lugar de mulher indígena. A história de Coruja é uma história de muitas resistências, até mesmo o silêncio das mulheres sateré-mawé.

1.3. Arara Azul

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

Arara Azul é indígena sateré-mawé e, à época da pesquisa, residia na casa de um dos filhos. Aos 13 anos, foi pedida em casamento aos seus irmãos mais velhos. Devido à insistência do ex-esposo e à promessa de um casamento feliz, foram morar juntos. No início da década de 1990, seu ex-esposo foi residir em Manaus para trabalhar e Arara foi convencida a acompanhá-lo, pois o pai sentia falta dos filhos e em Manaus ele poderia garantir uma melhor assistência econômica e emocional à família. Nesse período, seus filhos eram crianças e ela não sabia falar português. Soma-se a isso o fato de desconhecer a nova cidade e não ter conhecidos ou parentes próximos. Na cultura indígena, os nativos cultivam o hábito de compartilhar com a família extensa o mesmo local de residência e, quando migram para as grandes cidades, costumam fixar residência junto a outros parentes ou em suas proximidades. Sobre essa situação, Arara se posiciona dizendo o seguinte:

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

Arara relata que viveu enclausurada durante quatro longos anos. Poucas vezes saiu de casa ou recebeu a visita de um parente. Lembra

também que não tinha acesso a dinheiro, tampouco sabia fazer uso dele; por isso, não havia retornado à aldeia. Segundo ela,

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

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

Após esse período, voltaram para Barreirinha. Sobre isso, diz Arara, “a ausência e tudo de Manaus continuou, nada mudou, a não ser o fato de nesse momento eu estar mais perto de meus amigos e parentes, o que diminuiu minha tristeza”. Nesse relato, ela enfatiza a solidão e o sofrimento em razão das relações afetivas e sexuais que o ex-esposo mantinha com outras mulheres. Nesse sentido, refere:

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

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

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

Após o nascimento do terceiro filho, cansada da situação que vivenciava, ela decidiu mudar de município, indo residir em Parintins com o objetivo de conseguir a separação conjugal. Mas a distância geográfica não a afastou dos problemas:

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

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

Quando retornou a Parintins, ainda sentia fortes dores e continuava a depender da cadeira de rodas. Segundo ela, esta situação era entremeada com o comportamento violento do ex-esposo: “eu sofria fortes dores e estava numa cadeira de rodas, mas um dia ele chegou a levar a amante para lhe fazer comida.

¹³ Para Sagot (2007), a vivência de violência psicológica pode ser tão grave quanto as agressões físicas, por afetar a autoestima, a segurança e a confiança em si mesma.

Só ele e a amante comiam e se beijavam e eu não podia fazer nada, era obrigada a ver tudo aquilo”¹³.

Complementando este relato, ela relembra o fato que a motivou a ter coragem de publicizar o sofrimento aos parentes e familiares: certa noite, o ex-esposo embriagado e após ser abrigado na casa do filho, onde ela residia,

Por volta das duas horas da madrugada, sua amante chega batendo na porta. Como ninguém abriu, resolveu invadir, dando pontapé na porta e me pegando pelo cabelo, me agredindo. A confusão foi tão grande que acordou os vizinhos e chamaram até a polícia para levar ele e sua amante (ARARA, RELATO 2010).

Segundo ela, os puxões em seu cabelo foram tão fortes que resultaram em edema na cabeça. Em decorrência, Arara solicitou ao

¹⁴ Quando tivemos acesso à história de vida de Arara, ela continuava residindo na casa dos filhos, sem renda fixa, tampouco sem o suporte financeiro que recebia do ex-esposo. Também em razão das dores, no período da coleta de dados, estava impossibilitada de realizar tarefas domésticas e/ ou outras que lhe garantissem renda e dignidade.

Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) a concessão do benefício de prestação continuada (BPC)¹⁴, tendo de retornar a Manaus para a realização de exames e perícia médica. Contudo, seu ex-esposo havia perdido o processo e documentos, o que retardou a concessão do benefício.

Arara esteve na Delegacia da Mulher em Parintins para denunciar a última agressão sofrida e pedir uma reparação moral. Para realizar o boletim de ocorrência (BO), foi acompanhada de outras mulheres indígenas, posto que não falava português (hoje já consegue entender). Na ocasião, foi intimidada

pelo advogado do ex-esposo para não proceder a denúncia. Além disso, o BO não foi registrado em razão de o ex-esposo ter influências no município¹⁵. Ao retornar para casa, Arara e seus familiares expressaram sentimento de indignação frente à impunidade e a não efetivação da Lei Maria da Penha..

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

Outra questão pontuada na história de Arara e nas de outras entrevistadas foi a relação da infidelidade masculina com a violência doméstica. Sobre isso, uma entrevistada perguntou se era violência o fato de o marido arranjar outra mulher. Devolvemos a pergunta e ela respondeu: “não sei, mas eu sofri muito quando isso ocorreu” (GAVIÃO, Entrevista,2010). Neste sentido, podemos citar uma especificidade da violência, evidenciada nas entrevistas com homens e mulheres na comunidade indígena sateré-mawé: a traição é considerada violência.

Essa especificidade caracteriza particularidades da influência de catequizadores e missionários junto à etnia, ao longo dos anos, considerando que, para a visão cristã, o casamento

¹⁵ Essa situação é semelhante à descrita por Sagot (2007), ao apontar o descaso e a ineficiência do aparelho jurídico-policial como um empecilho presente nas rotas seguidas pelas mulheres.

deve ser monogâmico e qualquer relação que transgrida esse preceito é repreendida moralmente, como no caso das relações extraconjugais. Assim, as relações sociais vão se alterando conforme as transformações que ocorrem na cultura sateré-mawé e no maior ou menor contato que esta estabelece com a sociedade envolvente, interferindo em muitos aspectos na sua organização social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo desvendou questões importantes. A primeira delas é que a violência doméstica tem trazido sofrimento e restrições para as mulheres sateré-mawé. A segunda questão diz respeito aos significados da violência essas mulheres. Em geral, os tipos de violências vividos pelas mulheres sateré-mawé não são diferentes daquelas apresentadas pelos demais grupos de mulheres indígenas no Brasil. Casos de violência física, psicológica e sexual são recorrentes. As mulheres indígenas, contudo, não se ocupam dessas terminologias e/ou classificações jurídicas. O que consideram como violência, suas representações sobre esse fenômeno, está associado a situações de incômodo e sofrimento vivenciadas no cotidiano da comunidade.

As histórias de vida das mulheres sateré-mawé demonstraram assim que, no contexto indígena, a violência contra elas apresenta-se como um fenômeno social de múltiplas significações que, para sua maior compreensão, precisa de novos conceitos relacionados às diferenças culturais.

Outra questão apresentada pela pesquisa está relacionada à ambivalência da violência contra a mulher no contexto indígena, pois, ao passo que se revela uma agressão às mulheres que a vivenciam, tem se configurado como uma questão relevante nesse contexto, posto que tem mobilizado a organização das mulheres nas reivindicações pelo reconhecimento de seus direitos. A luta das mulheres sateré-mawé começa com a discussão da violência doméstica e toma vulto com as reivindicações

dos direitos sociais de seu povo, tendo como objetivos principais o respeito e o reconhecimento.

As saídas para a violência são não institucionais e, por isso, costumam ser o retorno à comunidade de origem ou o deslocamento para a cidade ou a separação conjugal e, em outros casos, o próprio silêncio. Quando há algum tipo de apoio, ele ocorre através de alguém próximo, na maioria das vezes algum parente ou congênera.

Ampliar o olhar para as problemáticas vivenciadas pelas mulheres indígenas implica a nós, pesquisadoras, estarmos acessíveis às outras perspectivas de análises construídas no processo contemporâneo das mudanças sociais e epistemológicas.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Wagner dos Reis Marques. *Das margens dos rios à margem da sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus (AM)*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2010.

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

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

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

CORDEIRO, Rosineide de L. Meira. Vida de agricultoras e histórias de documentos no sertão central de Pernambuco. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(2): 240, maio-agosto/2007.

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

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.
Censo Demográfico, 2010.

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

PORTAL DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER. Disponível em:
<http://copodeleite.rits.org.br/apc-aa-patriciagalvao/home/noticias.shtml?x=105>. Acesso em: 10 fev. 2011.

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

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

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

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

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

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