

INDÍGENAS “MULHERES DA MONTANHA” DIZEM DE CORPOREIDADE, DOR E SOFRIMENTO NAS AMAZÔNIA(S)¹

Jane Felipe Beltrão²
Camille Gouveia Castelo Branco Barata³

RESUMO: O trabalho problematiza as experiências em torno da violência enfrentada por indígenas mulheres em contexto amazônico, procurando compreender, a partir das narrativas das próprias protagonistas, como estas significam o próprio sofrimento e quais são os termos pelos quais referem violações de direitos. Argumenta-se, no texto, que a experiência de indígenas mulheres nas Amazônia(s) é a de uma guerra silenciosa, na qual os corpos são violados de forma contínua, embora a resistência, a memória e a luta por justiça das interlocutoras não esmoreça.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas mulheres. Corporeidade. Sofrimento. Amazônia(s).

INDIGENOUS “MOUNTAIN WOMEN” TALK ABOUT CORPOREALITY, PAIN AND SUFFERING IN THE AMAZON(S)

ABSTRACT: The work problematizes the experiences around the violence faced by indigenous women in the Amazonian context, trying to understand, from the narratives of the protagonists themselves, how they mean their own suffering and what are the terms by which they refer violations of rights. It is argued in the text that the experience of indigenous women in the Amazon(s) is that of a silent war in which bodies are continually violated, although the resistance, memory and struggle for justice of the interlocutors do not diminish.

KEYWORDS: Indigenous women. Corporeality. Suffering; Amazon(s).

LAS INDÍGENAS “MUJERES DE LA MONTAÑA” DICEN DE CORPOREIDAD, DOLOR Y SUFRIMIENTO EN LA(S) AMAZONÍA(S)

RESUMEN: El trabajo problematiza las experiencias en torno a la violencia que enfrentan las mujeres indígenas en el contexto amazónico, tratando de comprender, a partir de las propias narrativas de las protagonistas, cómo significan su propio sufrimiento y cuáles son los términos con los que se refieren a las violaciones de los derechos. Se argumenta, en el texto, que la experiencia de las mujeres indígenas en la Amazonía es la de una guerra silenciosa, en la cual los cuerpos son continuamente violados, aunque la resistencia, la memoria y la lucha por la justicia de las interlocutoras no disminuyen.

PALABRAS CLAVE: Mujeres indígenas. Corporeidad. Sufrimiento. Amazonía(s).

¹ Usa-se Amazônia(s) para fugir da homogeneidade imposta à região pelos que insistem em desconhecer suas especificidades e ignorar os processos coloniais a que insistentemente tentam nos submeter, além de ser espaço social compartilhado por diversos estados latino-americanos.

² Antropóloga, historiadora, professora titular, docente permanente dos programas de pós-graduação em Antropologia (PPGA) e Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e docente colaboradora do Programa de Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Mato Grosso do Sul (UFMS). Bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 1C. E-mail: janebeltrao@gmail.com .

³ Cientista Social, realizando doutorado em Antropologia junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: camillecastelobranco@gmail.com.

1 À GUIA DE INTRODUÇÃO

Ao iniciar minha carreira acadêmica, ainda, nos anos 80 de século XX, estudei o que se chamava “Questão da Mulher”, em minha dissertação de mestrado, denominada *Mulheres da Castanha: um estudo sobre trabalho e corpo* foi premiada no 1º. Concurso de dotações para Pesquisas sobre a Mulher Brasileira, organizado pela Fundação Carlos Chagas, com apoio financeiro da Fundação Ford.⁴ Após o título conquistado entrei na Universidade Federal do Pará (UFPA) pela mãos de Jean Hébette para coordenar um projeto sobre Educação e Mobilização no Campo, no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA). Com o desenrolar do trabalho fui professora visitante na Instituição e, em agosto de 1982, após concurso público de títulos e provas, ingressei na carreira do magistério, como professora, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) e hoje sou Professora titular. (Jane Beltrão, set. 2019)

Os anos se passaram e as/os orientandas/os⁵ foram chegando. Como a paixão inicial pela Antropologia foi provocada pelos povos indígenas, o tempo se encarregou de restaurar o tema primeiro e com a vivência entre minhas/meus interlocutoras/es fui me “apropriando” da dor e do sofrimento imposto às indígenas mulheres dentro e fora de suas aldeias. As marcas indeléveis das dores produzidas pela violência étnica e de gênero provocam o que as interlocutoras consideram o “espalhamento” do sofrimento, o qual respinga não apenas nelas e nas suas parentes, mas alcança outras pessoas – parentes ou não – como se tenta mostrar nesse trabalho.⁶ Para pensar sobre o assunto e, de alguma maneira, apontar as linhagens que se cria ao exercer a docência que contempla a orientação de discentes, convidei Camille Barata para escrever comigo o texto que ora se apresenta, de forma que ele dissesse respeito à interlocução

⁴ Para se apropriar dos incentivos que recebemos e dos resultados alcançados ao pesquisar a Mulher Brasileira, consultar os volumes que publicaram os trabalhos vencedores: Bruschini, Maria Cristina A. & Fúlvvia Rosemberg (orgs.). 1980. *Vivência: história, sexualidade e imagens femininas*. Rio de Janeiro: Brasiliense e Bruschini, Maria Cristina A. & Fúlvvia Rosemberg (Orgs.). 1982. *Trabalhadores do Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense.

⁵ Cumpre-nos fazer uma pequena digressão relativa à linguagem inclusiva de gênero adotada no texto, uma vez que uso canônico da língua portuguesa produz a concordância pelo gênero masculino. Optou-se pela inversão de valores no campo da ciência, haja vista a necessidade da inclusão explícita de mulheres na ciência. Assim sendo, como gênero feminino é predominante, ele vem antes do masculino, quem sabe – pensamos nós – dessa maneira gradualmente se introduza modificações no fazer acadêmico e na divulgação de novos saberes científicos ao grande público.

⁶ Muitos foram os trabalhos fruto da escuta antropológica sobre dor e sofrimento, elaborado por mim e em coautoria de minhas orientandas e colegas que se tornaram parceiras/os acadêmicas/os, para melhor conhecer a produção sugere-se consultar: Beltrão, Jane Felipe. 2016. “Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados?” *In Revista de Antropologia*. v. 54, p. 204-213; Beltrão, Jane Felipe. 2016a. Indígenas e Quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência? *In Revista Mundaú*. v. 1, p. 91-102; Beltrão, Jane Felipe. 2017. “Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte” *In Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*. v. 43, p. 253-271; Beltrão, Jane Felipe. 2017a. “Cunhatãs de uso comum, segredos guardados em Igaçabas ou direitos de indígenas meninas violadas” *In Elísio Augusto Velloso; Luciana Costa da Fonseca; Patrícia Blagitz Chichovski. (Orgs.). Direitos Humanos na Amazônia*. Salvador/Bahia: JusPODIVM/ CESUPA, p. 89-106; Beltrão, Jane Felipe; Barata, Camille C. B. ; Aleixo, Mariah T. . 2017. “Corporeidades silenciadas: reflexões sobre as narrativas de mulheres violadas” *In Revista Direito e Práxis*. v. 8, p. 592-615; Beltrão, Jane Felipe (org.). 2017. *Judite a menina da zona rural, guerreira Tenetehara*. Rio de Janeiro/Brasília: Mórula Editorial/ABA; e ainda Beltrão, Jane Felipe; Fernandes, Rosani de F. ; Barata, Camille C. B. ; Lopes, Rhuan C. dos S. (orgs.). 2017. *Maria Francisca a Tembê Tenetehara lider do Jezu*. Rio de Janeiro/Brasília: Mórula Editorial/ABA.

intelectual que se estabeleceu entre nós há pouco mais de sete anos e que de alguma forma diz das relações acadêmicas estabelecidas no IFCH.

2 DOS (DES)CAMINHOS DA OPRESSÃO

O trabalho que ora se apresenta versa sobre a dor e o sofrimento vividos no corpo quando das situações de violência. Mais especificamente nos corpos de indígenas mulheres.⁷ Trabalho que diz sobre as formas pelas quais certas experiências, vividas como eventos devastadores, foram geridas, ressignificadas e mobilizadas em torno da criação de narrativas, politizações, processos educativos e de reconstrução da vida cotidiana. Trata-se de pesquisa, realizada durante muitos anos pelas autoras, Jane Beltrão com mais de 40 anos de caminhada e Camille Barata, com pouco mais de sete anos de trabalho. Reúnem-se aqui as experiências e a quatro mãos discute-se tema que evoca histórias, de como corpos e vidas marcadas por dor e sofrimento reconstruíram-se para estruturar a luta.⁸

A discussão requer cuidados, razão pela qual a nomenclatura que optamos por adotar, para referir as interlocutoras com as quais dialogamos, nasce da preocupação de não as identificar, evitando retaliações e perseguições políticas dada a militância nos movimentos indígenas. O diálogo com as interlocutoras revela situações vividas que produzem além de dores e sofrimentos, vergonha e angústia. São narrativas atravessadas de grande emotividade e proferidas em relação de confiança com as autoras. Portanto, para fazer jus a confiança depositada nas autoras do texto, e sobretudo na perspectiva de resguardar as identidades das protagonistas, a alternativa que encontramos para proteger as interlocutoras foi: (1) não revelar seus nomes, os quais foram trocados por nomes de pássaros nativos da Região Amazônica considerando a revelação do canto narrado, mesmo tratando de casos difíceis; e (2) suprimir o nome do povo indígena do qual elas são membros, de modo que não pudessem ser reconhecidas, daí colocá-las na montanha, a salvo dos algozes.

A opção pela denominação “mulheres da Montanha” nasceu do próprio diálogo com as interlocutoras. A protagonista a quem chamamos da *Harpia*⁹ nesta discussão costumava

⁷ Utiliza-se primeiro a razão étnica depois gênero, que pode soar como inversão. Entretanto o significado é ressaltar o fato de que, embora as mulheres com as quais dialogamos possam partilhar experiências comuns às nossas em função do marcador de gênero, a experiência da etnicidade específica de suas trajetórias, narrativas e violações enfrentadas é indicativo maior. Nesse sentido, contrariando a crença de que a mulheridade é universal, destacamos a etnicidade, para demonstrar seu caráter plural.

⁸ Sobre os múltiplos sentidos da categoria “luta”, consultar: Comerford, John. 1999. *Fazendo a luta: sociabilidade, fala e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

⁹ Os nomes das interlocutoras vem em itálico, como forma de chamar atenção para os nomes de pássaros.

afirmar, em nossas conversas, que as mulheres que mais tinham condições de contar as próprias histórias eram as que decidiram não se casar, ou as que já haviam “atravessado as suas montanhas”, termo usado para referir as mulheres que ou se separaram de maridos violentos, ou ficaram viúvas destes. Atravessar a Montanha significa se ver livre do jugo da violência e do silenciamento que a elas se impunha.

A metáfora, além de poética, parece refletir com precisão o “arco de vida” das interlocutoras que, embora passem por dificuldades e violações, transformaram o inominável em ação política. Embora se tenha observado transformações que não necessariamente incluíam a separação e a viuvez, assim como as violações nem sempre eram sempre praticadas pelos maridos, decidimos incorporar o termo para referir os obstáculos que as protagonistas precisavam transpor ao longo de suas trajetórias, como mulheres, cuja corporeidade foi/é atravessada por uma etnização racializada trazida à cena como justificativa para violações.

As situações ouvidas em campo parecem se aproximar das acepções que Beltrão (2012) mobiliza na formulação de projeto sobre indígenas e quilombolas em situação de violência: a de que, no contexto amazônico, as situações contra indígenas mulheres e quilombolas podem ser comparadas às situações de guerra, em que os corpos são violados de forma contínua. O genocídio de indígenas mulheres se dá por meio de violências domésticas, abortos não seguros, deslocamentos compulsórios e tráfico de pessoas, situações que produzem danos físicos e morais incalculáveis.

O relativo afastamento dos centros urbanos facilita o silenciamento e a ocultação da violência sofrida e, ainda, reduz consideravelmente as possibilidades de denúncia, acolhimento, atendimento e reparação. (BELTRÃO, 2012) Somando-se essas questões à desconsideração, por parte do Estado, dos povos indígenas como sujeitos de direito e detentores de noções de *justiça, pessoa e território* que são específicas, pode-se afirmar que, no contexto amazônico, os corpos de indígenas mulheres são silenciosa e impunemente violentados.

Considerando que as “mulheres da Montanha” viveram e vivem uma guerra silenciosa a qual atinge seus corpos e altera suas vidas em definitivo e que as lembranças dessas vidas são narradas numa seara de disputas, abre-se a possibilidade de compreender suas narrativas como parte de uma memória social, que diz de processos estruturais e não meramente individuais. Nesse sentido, a história oral narrada pelas “mulheres da Montanha” refere-se a uma memória que permaneceu, durante muito tempo oculta nas Amazônia(s). Nos termos de Michael Pollak:

[a]o privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância das memórias subterrâneas que, como parte integrante

das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. (1989, p. 4)

Ao refletir sobre as memórias de indígenas mulheres, toma-se nas mãos uma história constantemente silenciada e apagada por fatores como o colonialismo, o genocídio e a opressão de gênero. Aproximamo-nos das acepções de Jaques Le Goff (2013), para quem a memória coletiva é ferramenta de poder e pode ser instrumentalizada para a libertação ou servidão dos seres humanos. A noção de documento, entendido como produto da sociedade que o fabricou, deve ser questionada e desmontada pela/o pesquisadora/r, que têm na crítica a possibilidade de leitura e posicionamento diante dos fatos históricos privilegiados pela historiografia oficial. Documento, em uma concepção ampla, não contempla somente os registros escritos, mas a memória de mulheres e homens, porque a história “não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens”, mas na memória histórica de pessoas diversas e no caso sublinham-se as indígenas mulheres. (LE GOFF, 2013)

As memórias das “mulheres da Montanha” podem, assim, ser entendidas como documentos que contêm as múltiplas versões sobre a guerra que se trava historicamente contra os povos indígenas, versões regidas por um sentir específico, uma poética¹⁰ própria e pouco conhecida, se considerarmos que a história oficial sobre a guerra privilegia grandes atos oficiais, centrados, sobretudo, em uma suposta bravura física de homens brancos. No tocante a versão sobre a guerra silenciosa, pautada em um projeto de nação que extermina e massacra os povos indígenas, concordamos com Svetlana Aleksievitch (2016), que fez um trabalho jornalístico de coleta de relatos sobre a Segunda Guerra Mundial a partir do ponto de vista das mulheres russas que serviram ao exército. Diz a autora:

[a] guerra “feminina” tem suas próprias cores, cheiros, sua iluminação e espaço sentimental. Suas próprias palavras. Nela, não há heróis nem façanhas incríveis, há apenas pessoas ocupadas com uma tarefa desumanamente humana. E ali não sofrem apenas elas (as pessoas!), mas também a terra, os pássaros, as árvores. Todos os que vivem conosco na terra. (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 12)

Aleksievitch (2016) acabou se tornando, em pouco tempo, um referencial para a construção do trabalho, embora seja referencial pouco ortodoxo. Ela recebeu o Prêmio Nobel

¹⁰ Utiliza-se analiticamente a ideia de poética para referir a forma narrativa dos relatos como possibilidades expressivas e padronizadas de comunicar a emoção, como feito por Abu-Lughod, Lila & Lutz, Catherine. 1990. *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University of Press.

de Literatura do ano de 2015 e, na época em que foi laureada, a premiação foi duramente questionada por parte do público, afinal uma jornalista que fazia livros com relatos alheios não poderia ter seu trabalho chamado de literatura.

O diálogo com Aleksievitch (2016) mostrou-se valioso, pois seu livro construiu um mosaico que se aproxima do relato etnográfico sobre dor, sensibilidade, memória e a história como é contada pelas mulheres. Ao mesmo tempo, ela tratou das contradições de lidar com esse tipo de narrativa, das tensões envolvidas, da questão da desonra, das dimensões familiares ao percurso intelectual que nós mesmas fizemos. De fato, se considerarmos como afirmou Clifford Geertz que o discurso antropológico continua “empacado como uma mula” (2009, p. 34) entre a abordagem científica e literária, talvez a correlação soe menos surpreendente.

3 SOFRIMENTO, VIOLÊNCIA E (IM)POSSIBILIDADES NARRATIVAS

Ouvir as narrativas das “mulheres da Montanha” sobre as violações vividas e escrevê-las em linguagem antropológica nos aproximou da gestão daquilo que Arthur Kleiman, Veena Das e primeiro Margaret Lock (2005) nomeiam como “sofrimento social”. De acordo com as/os autoras/es, o sofrimento social pode ser compreendido como resultados de forças devastadoras sobre a experiência humana, capazes de alterar essa experiência.

De fato, a comunicação da dor pelas interlocutoras foi sempre regida por uma poética específica e por uma corporeidade também específica. Para narrarem a violência vivida, as “mulheres da Montanha” requerem, ainda que isso não seja dito explicitamente, uma escuta silenciosa, e o estabelecimento de relações de confiança prévia faz-se necessária. O modo de falar, a entonação das vozes, a expressão dos rostos, os gestos, os atos se modificam ao longo da narrativa. Em alguns casos o pranto se faz presente e traduz as emoções evocadas.

Nosso argumento é o de que a experiência da dor e o aprendizado/conhecimento que dela decorre produzem novos sentidos acerca do corpo, alteram sua materialidade, os cuidados que o envolvem e a relação desse corpo com outros corpos. cremos que existe uma íntima relação entre sofrimento vivido e técnica corporal e considera-se esta uma dimensão importante na medida em que retira o sofrimento do âmbito meramente discursivo e abstrato e o reposiciona na materialidade do corpo. Como se a interlocutora revivesse a violência. Além disso, deslocar a gestão do sofrimento de um âmbito exclusivamente discursivo e assentá-la na corporeidade é uma forma de retirar os corpos das mulheres de um lugar de passividade, de tábula rasa onde a violência se inscreve sem resistência.

Compreender que a experiência do sofrimento passa pela mediação e apropriação das técnicas corporais é uma forma de reconhecer a agência das mulheres exercida em seus próprios corpos. É um modo de aproximar linguagem e corpo, subvertendo assim a dicotomia reconhecidamente colonizadora entre corpo/mente, natureza/cultura. Talvez, a indissociabilidade esteja presa à etnicidade, pois a eloquência verbal e corporal é demasiadamente diferente das práticas não indígenas.

Na narrativa das mulheres, a violência aparece como linguagem polissêmica,¹¹ acionada para referir tanto eventos cotidianos quanto aqueles vazados em extrema violência, conduzindo os corpos ao limite da destruição. O não reconhecimento de pertença étnica do povo da montanha, o não acesso a uma educação diferenciada, o não acesso ao território demarcado, os apagamentos em torno da história do coletivo, as violações aos corpos das mulheres são parte desse amplo espectro de situações entendidas como violência pelas interlocutoras. Embora, evidentemente, não se tratem de acontecimentos com o mesmo “peso”, os eventos enumerados parecem ter em comum a presença da dor e do sofrimento que dilaceram pessoas indígenas.

O excesso da violência que choca e que precisa ser comunicado é apreendido descritivamente via mecanismos estilísticos como a reiteração e a saturação. Tais observações partem da análise de Mariana Baltar sobre os aspectos estilísticos e culturais do excesso. Para a autora, a linguagem do excesso é um convite realizado por meio da narrativa para que o espectador se coloque em “estado de suspensão”, ou seja, encontre-se sentimental e sensorialmente vinculado a ela. (2012, p. 129)

Foi o que se experimentou em uma noite de julho de 2014, na cozinha de *Harpia*, onde tomávamos café e conversávamos antes de dormir. Naquele dia, Camille Barata, sozinha com *Harpia*, pela primeira vez ouviu uma história que até o momento havia apenas sido sugerida subliminarmente em outros diálogos. Trata-se de acontecimento trágico ocorrido no passado com sua filha *Jaçanã* e que mudara a vida dela de modo definitivo.

Falando baixo, enquanto era ouvida em silêncio, *Harpia* narrou a história de sua filha, que ainda muito jovem, cursando o ensino fundamental, foi sequestrada por um homem, “um anjo mau”, que circulava na região denominada *Ouro*,¹² ameaçando a segurança das meninas

¹¹ A compreensão da polissemia da categoria violência só foi possível por meio de diálogo e indicações de Paula Mendes Lacerda, a quem se agradece.

¹² Denominação fictícia de uma das partes do território das indígenas “mulheres da Montanha”. Optou-se por dar aos locais de moradia nomes de metais, tendo em vista o mito corrente entre o povo da Montanha de que haveria uma grande quantidade de ouro soterrado no território indígena e que só seriam capazes de tirá-lo da terra aqueles que possuíssem merecimento para tal. O merecedor deveria ter o espírito puro, de modo que pudesse ser escolhido pela pessoa morta que deixou o ouro enterrado para trazê-lo à tona, durante a noite, em segredo. Caso o acordo entre vivos e mortos fosse descumprido, o ouro desenterrado viraria carvão, folhas secas, ou ossos de animais.

que ali viviam e estudavam. O sujeito colocou a filha de *Harpia* no carro à força e a levou para uma propriedade escondida, onde a manteve por oito dias consecutivos aprisionada. Tempo em que abusou sexualmente de *Jaçanã* que buscava se defender do agressor e a cada tentativa de reação apanhava muito.

O desaparecimento de *Jaçanã* mobilizou familiares e amigos próximos de *Harpia* e, quando a continuidade da procura era desencorajada, a interlocutora respondia que sentia dentro de si que iria encontrar a filha. Passada uma semana, chegou a notícia do paradeiro da menina. O pai de *Jaçanã*, enfurecido pela situação em que fora encontrada, queimou os pertences da filha, acreditando que ela havia fugido em lugar de ter sido sequestrada. *Harpia*, com pesar, dirigiu-se ao local esperando que em breve fosse realizar um casamento. Somente ao encontrar e conversar com a filha descobriu o que de fato havia acontecido. Ela levou a filha para casa e desdobrou-se para que o pai acreditasse que *Jaçanã* havia sido sequestrada e violentada e que não possuía nenhum tipo de relação com aquele homem. Segundo a interlocutora, ele tinha muito dinheiro, o que à época assegurou-lhe a impunidade.

Jaçanã, por outro lado, precisou continuar frequentando a escola, pois para o povo da Montanha a educação escolar é um meio de assegurar o estabelecimento de melhores condições de vida, bem como de assegurar o fortalecimento na luta por direitos e reconhecimento do povo. Foi caminhando até a escola que *Jaçanã* foi novamente sequestrada pelo criminoso, que permaneceu solto da primeira vez, e levada para uma propriedade ainda mais escondida, onde novas violências foram enfrentadas pela menina.

O desespero ao perceber que a filha não havia voltado para casa depois da aula motivou *Harpia* a empreender novas buscas, bem como a iniciar orações para que Deus a ajudasse a encontrar a filha. Nesse período, ela teve uma visão que mostrou como era a casa onde estava *Jaçanã*. *Harpia* fez a descrição para as pessoas envolvidas na busca e chegou a percorrer a cidade no carro do irmão, procurando um lugar semelhante, sem sucesso.

Passados alguns dias, ainda mantida sob cárcere, *Jaçanã* enxergou uma pessoa passando pela casa onde estava e, aproveitando a momentânea ausência do sujeito que a sequestrou, a menina chamou um rapaz que caminhava ali perto, pediu que ele telefonasse para a casa de sua mãe e explicasse onde ela estava e o que havia acontecido. Anotou o número de sua casa na palma da mão para mostrar ao rapaz que poderia ajudá-la e esperou que a encontrassem. Porém, ela esqueceu-se de apagar o número escrito, e quando o homem retornou à casa, viu sua mão e

Além de atrair pessoas de vários lugares do país em busca do ouro enterrado, cremos que o mito diz da profunda relação do povo da Montanha com o território, uma vez que tal relação mobiliza dimensões naturais e sobrenaturais. Os vivos intervêm na realidade dos mortos e vice-versa.

compreendeu que ela havia se comunicado em busca de ajuda. Ele espancou-a brutalmente e abandonou-a quase morta na propriedade.

As buscas continuaram e o tio de *Jaçanã*, percorrendo a cidade atrás da sobrinha, passou em frente a uma casa exatamente como a que fora descrita por *Harpia* em sua visão. Resolveu entrar e encontrou a sobrinha inconsciente e muito machucada. Levou-a para casa e decidiu não contar o que havia acontecido para a mãe, a princípio. Ele telefonou para a irmã, disse que estava com *Jaçanã*, mas a impediu de ver a filha, dado o estado em que se encontrava. Posteriormente, *Harpia* encontrou *Jaçanã* acordada, com o corpo escurecido dos pés à cabeça por hematomas.

O evento narrado por *Harpia* assume contornos ainda mais dolorosos em função de que ela própria, quando jovem, ter escapado de uma tentativa de estupro quando precisou afastar-se da família para dar continuidade aos estudos, indo morar com a madrinha, pois, nas proximidades de onde vivia, não era ofertado o ensino médio. Quando se encontrava sozinha em casa, ela foi encurralada pelo marido da madrinha, que tentou estuprá-la. *Harpia* conta que “se fez de vítima” e disse que iria fechar as cortinas para que os dois tivessem mais privacidade. Foi quando teve a chance de escapar fugindo pela janela.

Harpia afirma que “triste é aquele que tem seus filhos trabalhando em casa de família, por isso que eu criei os meus todos junto comigo”. Ela acrescenta que as pessoas que mandam filhas/filhos para trabalhar em casas de família não fazem ideia do que é “se ver laçada e escapar de dentro da boca da cobra”, referindo-se à tentativa de estupro que sofrera.

A prática de enviar meninas negras e indígenas para casas de famílias abastadas com a promessa de trabalhar em troca de oportunidades de estudo é comum na Região Amazônica. Também são frequentes as situações de abuso ocorridas nesses contextos e muitas vezes as jovens são estupradas pelos patrões ou por seus filhos, sob pretexto de iniciá-los sexualmente, ainda jovens. (BELTRÃO, 2016 e 2017) *Sabiá*, *Sáira* e *Jandaia* também passaram a infância e a juventude trabalhando em casa de família.

Assistir a um momento tão difícil de sua própria vida ser repetido, e pior, efetivado, de forma truculenta com a própria filha diz de processos cruéis de produção de corpos e vidas dispensáveis (Vianna & Farias, 2011), a partir da presença de certos marcadores sociais da diferença que, entrecruzados, engendram desigualdades e assimetrias de poder.

Harpia afirma ainda que o estupro, do modo como ocorreu com sua filha, marcou a história de muitas famílias indígenas na região do *Ouro*. Segundo ela, homens não-indígenas faziam tocais para indígenas meninas quando estas voltavam da escola ou do trabalho e as

violentavam sexualmente. Foi o que ocorreu com *Sabiá*, *Sáira* e *Jandaia*, que embora não tenham sido sequestradas e mantidas em cárcere, sofreram repetidas violações sexuais na juventude, quando retornavam às suas casas durante a noite, em trajetos mal iluminados.

Vários homens não-indígenas da região descobriram os horários de retorno das indígenas meninas e os caminhos que elas percorriam até suas casas e passaram a se esconder ao longo do trajeto, surpreendendo-as e violando seus corpos em meio à escuridão. A certeza quanto à condição social vulnerável das meninas, bem como quanto à deslegitimação que suas possíveis denúncias sofreriam pareciam assegurar aos criminosos a impunidade.

Entretanto, as histórias que escutamos não envolviam somente o estupro praticado por homens desconhecidos. Três foram os relatos que envolviam violações sexuais praticadas pelos próprios maridos das interlocutoras. O primeiro deles envolveu *Andorinha*, cujo marido era, em suas palavras, “um verdadeiro animal”, “se servia” dela “feito um animal”. Ele a espancava com frequência, deixando seu rosto e seu corpo deformados pelo inchaço dos hematomas e a “maltratava” mesmo quando ela estava grávida. *Andorinha*, antes do marido abandoná-la, passava o dia inteiro escondida na roça, “passando fome”, para se manter longe dele. Quando não, ela fugia para a casa das amigas durante a madrugada, gravemente ferida e em prantos. Durante uma das madrugadas ela chegou a bater na casa de uma de suas amigas “com o rosto desse tamanho de tanta pancada e sangrando pelo bumbum”.

Sabiá afirma que seu pai era “uma pessoa cruel”, um “covardão”, que fazia o que fazia por “crueldade”. *Sáira* acrescenta que o pai era “um marido muito difícil” e cresceu vendo sua mãe “ser agredida física e psicologicamente”, que ele havia aprendido “com o pai dele, que bebia e ia atrás da vovó e dos filhos com um terçado, no meio do mato”. Segundo *Sáira*, perante a criação que recebeu, seu pai não poderia agir de outra forma, pois “a gente não pode dar o que não tem” e ele não poderia se comportar de forma diferente do que lhe foi ensinado. De acordo com a interlocutora, o comportamento violento dos homens em geral tem raízes muito antigas, “desde o tempo da colônia, quando o lugar das mulheres era na cozinha”. Para ela, os homens agrediam as mulheres por “maldade” e as duas irmãs afirmam que, na verdade, foi um “alívio” para todos quando o pai abandonou a família.

Situação semelhante foi relatada por *Cigana*. Quando lhe fomos apresentadas, ela contou que o marido não falava com ela havia muito tempo e o motivo era o fato de ele “gostar de outra mulher” e ter afirmado “não sentir mais nada por mim”. *Cigana* disse, indignada, que “ao invés de ele sentir vergonha, fica com raiva de mim” e acrescentou:

eu já *sofri* muito por esse homem, hoje eu não sofro mais. Ele adora se fazer de vítima, mas ele sempre foi *ruim*, bebia e ficava *violento*, me *xingava*, *judiava* de mim, dizia que ia me matar, que tudo na casa era dele, que eu não tinha direito à nada. Eu cuidava dele igual um bebê, [se tem uma] mulher que sabe cuidar de bêbado sou eu. (Grifos nossos)

Segundo *Cigana*, durante os episódios de bebedeira, o marido “chegava em casa dizendo na minha cara que tinha voltado pro cabaré”. A interlocutora relata que nessas situações “ele não me pegava como se fosse uma mulher e sim como se fosse uma puta, sem carinho nenhum, só sendo bruto”. Nessas ocasiões, ela “corria para o meio do mato” para “os filhos não verem” a mãe ser violentada sexualmente. *Cigana*, fazendo coro com o que disse *Sáira*, também afirmou que “os filhos também são malvados, puxaram para o pai”.

Segundo *Cigana*, as pessoas que a conheciam chamavam-na “de burra, de besta”, por ela continuar casada com o marido. Mas, segundo ela, “meu pai dizia que a formiga sabe a folha que ela corta. As pessoas que falavam isso não tinham o risco de enfrentarem e o marido matar, como o meu”. Ela acrescenta ainda: “ele ameaçava matar todos nós, até os filhos”.

O terceiro relato veio de *Guará*, que conta ter sofrido nas mãos do primeiro marido, que “bebia e era ruim”. No tocante à violência sexual cometida pelo marido, ela afirma que ele era “que nem um animal, *me usava* do jeito que ele queria, na hora que ele queria.” (Grifos nossos) *Guará* disse que durante o primeiro casamento, “eu nunca tive direito a um resguardo, uma menstruação, quando ele vinha atrás de mim na roça, era pra isso, ele me usava e usava as quengas, eu nunca peguei uma doença porque Deus é comigo”. Ela decidiu se separar do marido e voltou para a casa dos pais, com apoio do pai, que dizia que “só ela sabe o que ela passou”.

No entanto, na casa de seu pai vivia também um de seus irmãos, que ficava bêbado constantemente e a chamava de “oferecida”, dizia que ela se insinuava para todos os homens que via. *Guará* percebeu que ficar solteira era se ver exposta às agressões verbais do irmão e aos estereótipos que ele lhe impunha e decidiu casar-se novamente. De acordo com ela, o segundo casamento foi feliz, o atual marido não era ruim e, com ele, ela ia para festas, dançava, tomava cerveja e se divertia.

A repetição da violação na história pessoal de inúmeras “mulheres da Montanha” parece revelar outro aspecto, além da referida dispensabilidade de certos corpos: o estupro que marca a história desses mesmos corpos. Essa é uma dimensão refletida por Andrea Smith (2014), membro do povo *Cherokee*, que compreende a violência sexual como ferramenta de genocídio, afirma que a presença de marcadores étnicos e raciais, interseccionados com os de gênero, modifica a forma de compreensão da violência sexual. Smith (2014) argumenta que o estupro

é uma ferramenta da dominação racial e colonial que submete toda comunidade de cor. Em contextos de dominação étnica, o controle simbólico e literal do corpo dos povos indígenas torna-se um instrumento de guerra importante.

A cooptação dos homens étnica e racialmente diferenciados pelo sistema colonial de gênero, referido por Maria Lugones (2008) pode ser compreendida como explicação possível para os estupros cometidos por homens indígenas, mas de qualquer forma o exercício da violência sexual imprime terror sexual.

A outra dimensão que parece mobilizar a narrativa em torno do excesso é a violência obstétrica. Os maus tratos durante a gravidez, o aborto em função dos fatos, ou a morte das crianças durante o parto compõem um repertório sempre presente nas narrativas das “mulheres da Montanha”.

O primeiro relato de violência obstétrica veio de *Rendeira*, uma das filhas de *Harpia*, que aos dezesseis anos engravidou de um rapaz com quem se envolvera à época. Quando o pai de *Rendeira* descobriu a gravidez da filha, parou de falar com ela e proibiu os familiares de mencionarem o nome dela em casa. Na sequência, ele rompeu o silêncio e passou a tratá-la com palavras ofensivas, além de ameaçar queimar todos os seus pertences. Segundo *Rendeira*, nessa época ele passou a ameaçá-la, tentou cortar sua barriga e, quando ela estava distraída, jogava nela animais mortos, como cobras e ratos, no intuito de assustá-la e fazê-la perder a criança. *Rendeira* conta que as agressões só pararam quando a criança nasceu. Foi quando seu pai arrefeceu o comportamento agressivo e passou a pedir perdão quando ficava bêbado.

Harpia também vivenciou um episódio dramático de violência obstétrica. Em uma de suas gravidezes, ela foi atendida por uma parteira nova, que havia chegado recentemente à região. Durante o parto da criança, *Harpia* teve complicações e começou a ficar gelada e a perder um pouco de sangue. Era um momento de risco relativamente comum em uma época em que as mulheres tinham suas crianças em casa. No entanto, segundo *Harpia*, no momento em que “sentiu o frio da morte”, a parteira quebrou o pescoço do bebê com as mãos, assassinando-o. Segundo *Harpia*, essa mulher cometeu o mesmo crime com várias indígenas de quem fez o parto, à época.

Japiim, por sua vez, sofreu um aborto no início da gestação, quando sequer sabia estar grávida. Ela voltava do roçado no mesmo cavalo que o marido e, em certo momento, eles iniciaram uma discussão. Num acesso de fúria, ele jogou *Japiim* de cima do animal e com a queda, ela recebeu uma forte pancada nas costas e foi deixada no chão pelo marido, que foi embora para casa a cavalo. Quando conseguiu se levantar, em meio a dores intensas, a

interlocutora percebeu que sangrava em profusão “no meio das pernas” e compreendeu ter sofrido um aborto. Machucada e perdendo muito sangue, ela precisou percorrer a pé os vários quilômetros de volta para casa.

Juruti teve uma gravidez de alto risco por conta dos maus tratos que sofria do marido. Quando ela e o marido discutiam, ele, enfurecido, costumava bater a cabeça de *Juruti* reiteradas vezes contra a parede, não raro a deixando inconsciente. Ao final da gravidez, *Juruti* teve eclampsia, uma afecção grave caracterizada por convulsões associadas à hipertensão arterial. Ela entrou precocemente em trabalho de parto e por conta dessas complicações, ela e a criança quase morreram. *Juruti* chegou a ficar sem pulso após o nascimento da criança, mas foi reanimada pelos médicos.

A penúltima narrativa reveladora da violência pautada no excesso envolveu a irmã de *Harpia*, chamada *Sete-cores* e a mãe das duas. *Sete-cores* casou-se com um homem não-indígena que frequentemente a agredia, motivado por preconceitos a respeito de sua pertença. Segundo *Sete-cores*, “as pessoas acham que as mulheres indígenas não se respeitam, que ficam com dois homens ao mesmo tempo. Descubrem que somos indígenas e não nos querem mais”. Após alguns anos casados, em uma união permeada por agressões diversas, o marido de *Sete-cores* decidiu abandoná-la. Na época, ele pediu uma grande quantidade de dinheiro emprestado ao pai de *Sete-cores*, sob pretexto de comprar animais para a propriedade onde vivia com a esposa. Ele pegou o dinheiro, todos os bens de valor de *Sete-cores* e fugiu com outra mulher.

Segundo a interlocutora, o ex-marido era frequentador de tendas de “magia negra”¹³ no Maranhão, em lugares em que simplesmente dizer o nome da pessoa era suficiente para garantir sua morte. *Sete-cores* afirma que ele constantemente, depois de tê-la abandonado, deixava “despachos” e “serviços” na porta de sua casa, com o intuito de matá-la. *Sete-cores*, no entanto, assevera que era protegida pelas orações de sua mãe, que sempre foi contra o casamento.

Um dia, o ex-marido regressou do Maranhão e encomendou um “trabalho” contra a mãe de *Sete-cores*, que após o acontecido adoeceu gravemente e foi hospitalizada. Sem que os médicos pudessem descobrir a causa do adoecimento da mãe de *Sete-cores*, ela chamou pela filha, explicou-lhe o motivo pelo qual estava para morrer e se despediu. Depois dessa conversa, a mãe de *Sete-cores* faleceu, segundo conta *Harpia*. O ex-marido ficou na cidade até o momento de ouvir a notícia da morte da mãe de *Sete-cores* e depois foi embora com a amante. A interlocutora nunca mais soube notícias dos dois.

¹³ Para uma discussão mais nuançada e aprofundada sobre a noção de “magia negra” a partir de uma perspectiva antropológica, consultar: Lacerda, Paula Mendes. 2017. “Lei, violência e acusações de “magia negra” em crimes contra crianças” *In Mana*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 371-400.

Por fim, o último relato que operacionaliza a saturação do sofrimento das “mulheres da Montanha” é o de *Uirapuru*. A menina era criada pelos avós, pois foi rejeitada pela mãe, que tentou afogá-la no rio após uma depressão pós-parto não tratada. Os avós acolheram a menina como filha, até que um dia os laços familiares entre os três sofreram uma ruptura radical: a avó de *Uirapuru* se embrenhou no matagal, despejou gasolina sobre todo o corpo e tocou fogo em si mesma, morrendo imediatamente.

O sofrimento do avô da menina foi incontornável e ele “enlouqueceu de tristeza”. Após perder todos os entes queridos, a mente de *Uirapuru* entrou em colapso e uma depressão severa se abateu sobre a interlocutora. Ela passou a agir, conforme os relatos dos familiares, de forma “auto-destrutiva”, a “se matar aos poucos”, na medida em que passou a fazer sexo não-seguro com homens desconhecidos. Foi quando recebeu o diagnóstico de HIV. Hoje, *Uirapuru* segue o tratamento contra o vírus e conseguiu se livrar de todos os sintomas. No entanto, segundo os familiares, ela jamais foi a mesma depois de vivenciar tantas tragédias.

4 PENSANDO SOBRE CATEGORIAS NATIVAS

No que tange às categorias nativas que entrelaçam violência e excesso, a primeira delas que apresenta maior tensão ao ser analisada é a categoria *maldade*.¹⁴ Ao longo do da pesquisa evitou-se conjecturar sobre a categoria, por receio de que escrever sobre o assunto pudesse oferecer munição aos antagonistas do povo da Montanha.

As interlocutoras com quem se dialogou nomeiam como *homens maus* aqueles que agredem seus corpos, física ou sexualmente. E, a essas agressões, elas dão o nome de *maldades*. A tensão reside no fato de que, muitas vezes, os *homens maus* podem ser companheiros de indígenas “mulheres da Montanha” ou de lideranças do coletivo.

Duas situações parecem ilustrativas de como a categoria *maldade* é posta em ação. A primeira diz respeito à história contada por *Harpia*, que teve sua filha *Jaçanã* sequestrada e brutalmente violada por um homem que circulava na região. Embora *Jaçanã* tenha sido encontrada com vida e acolhida sob o modo indígena de cuidar do corpo, a marca da violência permanece para o resto da vida. Ao contar a história de sua filha, *Harpia* referiu-se ao criminoso como “um anjo mau”, aproximando-o das narrativas bíblicas sobre Lúcifer. A mesma categoria foi utilizada pela filha de *Harpia*, *Rendeira*, para referir-se ao pai. Na época, ele encontrava-se

¹⁴ Utiliza-se o itálico para referenciar as categorias nativas, dada a importância de atentar para a interpretação das indígenas mulheres.

doente, com desmaios e fraquezas constantes, e as causas não puderam ser identificadas pelos médicos que a família procurou.

Harpia, desde que a conhecemos narrava as agressões cometidas pelo marido, que espancava a ela e aos filhos e dizia constantemente a todos palavras duras, que “machucavam” quem as ouvia. Conversando com *Harpia* e *Rendeira*, a filha afirmou que a doença do pai era um “castigo por todas as *maldades* que ele fez com a gente”, ao que *Harpia* aquiesceu.

A noção de *maldade*¹⁵ parece ter um sentido diferenciado para as indígenas “mulheres da Montanha”, se comparada aos usos que comumente assume a partir do senso comum. Enquanto que em seus usos cotidianos, *maldade* é frequentemente tomada como propriedade de ser de pessoas perversas, entre as protagonistas, a categoria parece se aproximar do que a Antropologia e os movimentos de mulheres têm chamado de machismo ou violência de gênero. Embora o termo *maldade* seja utilizado em outras partes do país para referir a violência sexual, no caso das indígenas, a categoria diz respeito a abusos sexuais e agressões físicas. Atentar para o uso diferenciado do termo pelas interlocutoras só foi possível em função do envolvimento etnográfico no contexto em que estas se inserem e, ainda, por meio do diálogo e inflexão das autoras do trabalho.

As interlocutoras também possuem categorias próprias para referir o estupro cometido pelos companheiros ou por desconhecidos. Entre as categorias percebidas estão *se servir*, *ser usada*, *ser laçada*, *ser pega*. As expressões parecem refletir a desumanização sofrida pelas mulheres perante o crime de estupro, uma vez que *se servir* costuma ser uma expressão que refere à comida e traz outra conotação, a de gentileza, por exemplo: a senhora pode se servir. *Ser usada*, relembra que o verbo costuma ser complementado por coisas ou objetos, portanto expressão traz consigo a animalização em face da brutalidade do *uso* ao qual a indígena mulher foi submetida. *Ser laçada* é expressão usual quando se trata de indígenas mulheres, em diversos pontos das Amazônia(s), e remete ao ato de laçar animais no campo e nas florestas.¹⁶ O *ser pega*, diz da desumanização, pois assim como o *usar*, o complemento são coisas ou objetos, e não pessoas. As categorias parecem partir do entendimento de que o homem que estupra não

¹⁵ As categorias aparecem, inicialmente, em trabalho publicado na revista *Direito e Práxis* (Beltrão, Barata e Aleixo, 2017) no qual dialogávamos com mulheres de outras etnias, que não somente as da Montanha, bem como com comunidades quilombolas. Termos correlatos como *malvadeza* e *malineza* também foram referidos. Há um esforço analítico, em construção, no Grupo de Pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia*, feito a partir de diversas experiências antropológicas, para demonstrar que estas são categorias comuns ao discurso sobre mulheres em situação de violência em coletivos étnica e racialmente diferenciados nas Amazônia(s).

¹⁶ Entre as expressões utilizadas por indígenas mulheres apanhadas na floresta – no Acre – e trazidas aos seringais, as expressões se repetem e há uma que salta aos olhos *ser pega a dente de cachorro*, ou seja, caçada como qualquer outro animal silvestre. Sobre o assunto, consultar as narrativas feitas à Wolf, Cristina Scheibe. *Mulheres da Floresta: uma história. Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

enxerga a vítima como *pessoa* e, por meio do crime, concretiza o processo de assujeitamento de mulheres.

As interlocutoras também referiram os estupradores como *animais*, substantivo que frequentemente vinha acompanhado do adjetivo *irracionais*. A categoria aduz ao entendimento, por parte das indígenas “mulheres da Montanha”, de que os estupradores seriam movidos por motivações que transbordam, excedem o que se entende como humanidade, ultrapassa as fronteiras do bem viver.

O crime parece permeado por significantes que evocam algo próximo ao instinto, ou mesmo à monstruosidade. Algumas interlocutoras inclusive especificam o animal referente ao estuprador utilizando termos como *carcará* (pássaro malvado que tem bico curvo como o gavião) e *mapinguari* (entidade assombrada das florestas amazônicas). Alguns outros termos integram o repertório para referir-se aos agressores, tais como *rédea torta* e *cangote grosso*, ou seja, aqueles que não respeitam normas, pois animalizados não se conseguem colocar o arreio adequado, assessorios para controlar, dominar e dirigir cavalos. A alusão é forte, pois quem é chamado *cavalo* é de uma brutalidade ímpar.

No que tange às agressões físicas e psicológicas, as categorias usadas pelas “mulheres da Montanha” são: *agredir, xingar, judiar, apanhar, ser ruim, ficar violento, ser difícil, humilhar*. Durante os anos de pesquisa, notou-se que ao se reunirem com as amigas e ouvirem os depoimentos umas das outras, muitas mulheres afirmavam que “as histórias eram parecidas”, ou que “as histórias se repetiam”, ou ainda que as “tristezas” atravessavam a vida de todas elas, sem que soubessem disso. cremos que a repetição seja um dos indícios mais fortes de que a violência enfrentada pelas indígenas “mulheres da Montanha” possui um forte caráter social e não meramente individual.

Concluindo, as interlocutoras possuem categorias que explicitam seus entendimentos a respeito da violência que marca suas histórias e se repete nas histórias de suas iguais. Entre as razões aventadas pelas interlocutoras está o “machismo” dos homens e o fato de as mulheres viverem em uma “ditadura” masculina, segundo seus entendimentos. As dolorosas experiências as transformam em “mulheres sofridas”.

A noção de que quando um casamento ocorria, ele não poderia ser desfeito também mantinha as mulheres em situação de violência. Segundo *Saíra*, as mulheres não deixavam os maridos violentos por “medo”: “se eu pudesse definir em uma palavra seria medo, de contar pra família e apanhar mais, ou ser mandada de volta pro marido”.

Se Em última instância, as indígenas “mulheres da Montanha” caracterizam o risco de a violência masculina atingi-las em uma esfera sobrenatural, por meio da “magia negra” que pode conduzi-las ao adoecimento e à morte.

No quadro 1 abaixo, apresenta-se, sucintamente, as categorias êmicas que correspondem às categorias éticas utilizadas no texto e, no quadro 2, as consequências que as violências perpetradas contra as indígenas mulheres produzem, demonstrando a ação das indígenas e o entendimento das mesmas a respeito da opressão que as acometem. As expressões êmicas foram recolhidas em trabalhos de campo realizado pelas autoras em muitas conversas com finalidade ou não com e entre as indígenas mulheres. Preponderantemente, aquelas conversas foram mantidas no território que denominou Montanha.

Quadro 1. Categorias éticas e êmicas sobre violência

Categorias éticas		Categorias êmicas
Violências	Atos ou violações – denominação genérica	<i>Maldades</i>
	Atos ou violações contra mulheres – denominações específicas	<i>Se servir; ser usada; ser laçada; e ser pega</i>
	Comportamento de homens contra mulheres	<i>Como: animal; animal irracional; carcará; mapinguari; rédea torta; e cangote grosso</i>
	Expressões utilizadas pelas mulheres para descrever os fatos	<i>Agredir; xingar; judiar; apanhar; ser ruim; ficar violento; ser difícil; e humilhar</i>

Quadro 2. De violências e consequências

Violências	Consequências
Perpetradas pelos homens geram	<i>Histórias parecidas; histórias que se repetem; e tristezas entre as mulheres</i>
Produzem ambiente hostil, onde se instala	<i>O machismo; e a ditadura dos homens</i>
Acarretam uma vida de	<i>Mulheres sofridas</i>
Trazem o	<i>Medo</i>
Fomentam o receio de	<i>Magia negra</i>

5 ENTRE POLÍTICAS DE DIZIMAÇÃO, REDUZIDAS CONCLUSÕES

A estruturação do olhar antropológico sobre o campo, em diálogo com os conceitos e as categorias anteriormente referidas, foi essencial para compreensão das interlocutoras como protagonistas de suas próprias histórias e não como vítimas passivas, desagenciadas e paralisadas diante de violações. Em contrapartida, a adoção de tal perspectiva não permite cair na armadilha de desconsiderar os processos de brutalização dos corpos, de colonização, de violação de direitos consecutivamente vivenciados e dramatizados na trajetória do povo da Montanha. Pelo contrário, a partir do diálogo com interlocutoras e teorias, o ponto de vista assumido buscou compreender os processos pelos quais violências vividas como eventos devastadores, desdobram-se em mobilização social e luta por direitos, implicando enfrentamentos e resistências diante de situações de poder desmesuradamente assimétricas. Acredita-se que a confrontação de tais atos, falas e teorias pode ser uma alternativa para a compreensão das desigualdades de forma mais nuançada, bem como uma forma de evitar estigmas e estereótipos sobre as interlocutoras com quem se dialoga.

Pode-se, a partir das vivências em campo e da bibliografia consultada, refletir sobre como o etnocídio do povo da Montanha diz de um projeto de nação que extermina e “massacra” povos etnicamente diferenciados. E esse projeto se inscreve de forma violenta e é diariamente atualizado nos corpos das indígenas mulheres.

A história de dor, sofrimento e luta das indígenas “mulheres da Montanha” mudou os modos de viver, enfrentar e cuidar praticados pelas mulheres. A reelaboração é imposta, porque implica em se proteger de violações, mas também é de resistência e cura, porque agencia e enfrenta o etnocídio a partir de cada vida e de cada corpo que busca existir, evitando o que talvez seja tenha como ultimato o genocídio dos povos étnica e racialmente diferenciados.

REFERÊNCIAS

Documental

Beltrão, Jane Felipe. 2012. Indígenas e quilombolas mulheres em situação de violência: diversidade sociocultural, Direitos Humanos e Políticas Públicas na Amazônia – Chamada MCTI/CNPq/SPM-PR/MDA N°. 32/2012, processo No. 405039/2012-3. Acervo do projeto: (Inédito)

Bibliográficas

ABU-LUGHOD, L. & LUTZ, C. **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University of Press, 1990.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **A guerra não tem rosto de mulher**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BALTAR, Mariana. Tessituras do excesso: notas iniciais sobre o conceito e suas implicações tomando por base um Procedimento operacional padrão. **Significação**, São Paulo, v. 8, n. 19, p. 124- 146, 2012.

BELTRÃO, Jane Felipe. Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados? **Revista de Antropologia**. v. 54, p. 204-213, 2016.

BELTRÃO, Jane Felipe. Indígenas e Quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência? **Revista Mundaú**. v. 1, p. 91-102, 2016a.

BELTRÃO, Jane Felipe. Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**. v. 43, p. 253-271, 2017.

BELTRÃO, Jane Felipe. Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados? **Revista de Antropologia**, v. 54, p. 204-213, 2016.

BELTRÃO, Jane Felipe. Indígenas e Quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência? **Revista Mundaú**. v. 1, p. 91-102, 2016a.

BELTRÃO, Jane Felipe. Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**. v. 43, p. 253-271, 2017.

BELTRÃO, Jane Felipe; BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco; ALEIXO, Mariah Torres. Corporeidades silenciadas: reflexões sobre as narrativas de mulheres violadas. **Revista Direito & Praxis**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 1, p. 592-615, 2017.

BELTRÃO, Jane Felipe (org.). **Judite a menina da zona rural, guerreira Tenetehara**. Rio de Janeiro/Brasília: Mórula Editorial/ABA, 2017.

BELTRÃO, Jane Felipe; FERNANDES, Rosani de F. ; BARATA, Camille C. B. ; LOPES, Rhuan C. dos S. (orgs.). **Maria Francisca a Tembé Tenetehara lider do Jeju**. Rio de Janeiro/Brasília: Mórula Editorial/ABA, 2017.

COMERFORD, J. *Fazendo a luta: sociabilidade, fala e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

KLEIMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. **Social Suffering**. Berkley: University of California Press, 1997.

LACERDA, Paula. Lei, violência e acusações de “magia negra” em crimes contra crianças. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 371-400, 2017.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LUGONES, María. “Colonialidad y Género” *In: Tabula Rasa*. Bogotá, n.º. 9, 2008: p. 73-101.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.3-15, 1989.

SMITH, Andrea. A violência sexual como uma ferramenta de genocídio. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195-230, 2014.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 79-116, 2011.

WOLF, Cristina Scheibe. **Mulheres da Floresta: uma história. Alto Juruá, Acre (1890-1945)**. São Paulo: Hucitec, 1999.