**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB**
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO – PPG**
**DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO DO *CAMPUS* I**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEDUC**

**GERUSA CRUZ SOBREIRA**

# COM O MARACÁ NA MÃO, AS GUERREIRAS PATAXÓ VÃO À LUTA: olhares das mulheres indígenas sobre violência doméstica

SALVADOR

2017

GERUSA CRUZ SOBREIRA

# COM O MARACÁ NA MÃO, AS GUERREIRAS PATAXÓ VÃO À LUTA: olhares das mulheres indígenas sobre violência doméstica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Linha de Pesquisa "Processos Civilizatórios: Educação, Memória e Pluralidade Cultural", como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra em Educação e Contemporaneidade. Orientador: Prof. Dr. Marcos Luciano Lopes Messeder

SALVADOR

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Sistema de Bibliotecas da UNEB
Dados fornecidos pelo autor

S677c Sobreira, Gerusa Cruz

Com o maracá na mão, as guerreiras Pataxó vão à luta: olhares das mulheres indígenas sobre violência doméstica / Gerusa Cruz Sobreira.-- Salvador, 2019.

195 fls : il.

Orientador(a): Prof. Dr. Marcos Luciano Lopes Messeder.
Inclui Referências

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade - PPGEDUC, Câmpus I. 2019.

CDD: 370

# FOLHA DE APROVAÇÃO

## COM O MARACÁ NA MÃO, AS GUERREIRAS PATAXÓ VÃO À LUTA: OLHARES DAS MULHERES INDÍGENAS SOBRE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

**GERUSA CRUZ SOBREIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, em 28 de setembro de 2017, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, composta pela Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Luciano Lopes Messeder
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em Sociologia e Antropologia
Universite Lumiere Lyon 2, U.LYON 2, França

Profa. Dra. Angela Célia Sacchi
Universidade Federal de Goiás – UFG
Doutorado em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, Brasil

Profa. Dra. Lívia Alessandra Fialho da Costa
Universidade do Estado da Bahia - Uneb
Doutorado em Antropologia Social e Etnologia
École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França

*A todas as mulheres indígenas que sonham, lutam, encantam, protegem, amam, ensinam e mostram a beleza de ser plural.*

**AGRADECIMENTOS**

Sem dúvidas, a caminhada até aqui foi longa e ela não foi feita sozinha, portanto, eu quero expressar minha gratidão e reconhecer a importância de centenas de pessoas que cruzaram comigo por aí, por ali e por acolá nessa longa estrada da vida e que foram tirando as pedras do meu caminho e pavimentando a estrada com bem-querer. Estrada que percorri, às vezes, sentindo a adrenalina na boleia de caminhões e carretas, n'outras vezes andando distraída como se estivesse em um bosque cheio de borboletas e, em outras vezes, correndo dos prazos que insistem em existir, com o coração acelerado e a mente insone.

À minha família, gratidão pelo apoio direto e indireto dado por vocês. Jamais poderei esquecer-me de agradecer tudo o que meu pai, Adelsio Sobreira (*in memoriam*), fez por mim. Do meu pai, conhecido na cidade de Feira de Santana/ BA por "Índio", "*Juruna*" ou "*Paiakan*", herdei a vontade de ir mais longe; a nossa convivência, contraditoriamente, me deu régua e compasso para a longa caminhada na luta contra a desigualdade de gênero. Gratidão especial, também, à Edmilda Moraes, minha tia-mãe, oxigênio da minha vida, que sempre está botando fé e impulsionando a minha caminhada e, muitas vezes, é minha grande defensora.

Aos povos indígenas, minha gratidão eterna não apenas por permitirem que eu adentrasse as diversas comunidades e suas vidas, mas por terem sido tão afetuosos e terem me ensinado bastante sobre a vida. Gratidão ao povo *Pataxó*, por todas as energias positivas, onde circulam amor e luta, especialmente à Juari Pataxó e Ibuí Pataxó que sempre me deram total liberdade para expor as minhas ideias e sempre confiaram em mim como pessoa e profissional.

À Cacica Yamani Pataxó, da Aldeia Juerana, onde realizei esta pesquisa (de 2015 a 2017), minha gratidão por ter me recebido em sua comunidade como se fosse parente e por sempre ter passado a tranquilidade que eu precisava para me equilibrar em campo. Gratidão a todas as mulheres indígenas com as quais eu conversei (antes, durante e depois da pesquisa) e que me ensinaram muito sobre as várias formas de ser mulher e de lutar. *AWÊRY*!

A todas as pessoas que fazem parte do meu grande círculo de amizade e que sempre estão por perto para brindar comigo as vitórias, oferecer o ombro, me fazer rir e que sempre estão mandando energia positiva, minha gratidão. Vocês são a melhor terapia!

À Adriana Marmori, Ana Lícia Stopilha, Ana Lúcia Nunes, Adenilson Argolo e Vandeilton Trindade, por estarem caminhando comigo por tanto tempo, por não soltarem da minha mão, por terem me ajudado a chegar até aqui e estarem sempre dizendo que eu posso ir mais longe do que eu consigo imaginar.

Aos amigos e amigas que eu ganhei no Mestrado, minha gratidão. Certamente, vivi momentos maravilhosos e que sequer imaginava viver nesse ambiente da academia que costuma ser habitado pela vaidade. Jamais me esquecerei dos encontros etílico-antropológicos por Salvador, dos olhos arregalados com os 200 artigos “lidos” em tempo recorde, das reviradas de olho antes das 10h, das melhores aulas no Varandão Gourmet, do super HD, dos auxílios luxuosos e poéticos que acalmavam e me ajudavam a seguir na escrita. Fernanda, Ana Carla, Satie, Moisés, Hamilton, Eliene e Leo, vocês deixaram o caminho mais bonito! Gratidão pelos bolos, pelas cervejas e por ajudarem a resolver os problemas na minha unidade!

A todas as pessoas que me abrigaram em suas casas durante essa jornada. Nessa vida de subir e descer uma parte do mapa em busca de mais conhecimento foi crucial contar com o apoio de pessoas que me conheciam e outras que sequer me conheciam, mas me acolheram em suas casas para que eu pudesse ir naquela comunidade indígena ou naquele congresso; pessoas que, também, me emprestaram a casa para que eu pudesse ficar sozinha, concentrar e escrever. Ao longo da BR-101/BA, principalmente, montei vários acampamentos nas cidades às suas margens e pude desfrutar de teto, banho quentinho, comida, daquele olhar de felicidade por poder ajudar e de abraços de boa sorte. Gratidão a todas essas pessoas, especialmente, a Evelin de Lourena e Daniela Teixeira.

A todas as pessoas que atenderam o chamado do meu dedão esticado na estrada. *"Bom dia, moço! O Senhor pode me dar uma carona?".* Minha gratidão a essas pessoas que disseram “sim!”, especialmente aos caminhoneiros/carreteiros que me deram força para vencer os obstáculos e se esforçaram para fazer parte desta

conquista mesmo sem saber, muitas vezes, o que era esse tal de Mestrado. Gratidão por todos os aprendizados, pelas caronas que me ajudaram a encurtar as distâncias até o meu objetivo, por me transportarem para o mundo de vocês, para o mundo dos outros e para o meu mundo que se transforma um pouco a cada dia.

A todos os professores e professoras do mundo que lutam por uma educação emancipadora, especialmente àqueles/as que passaram por minha vida, com os quais quero dividir todos os elogios que recebi ao longo da minha trajetória. Gratidão às professoras e professores da Escola Municipal Valdemira Alves de Brito, do Colégio Estadual Georgina Soares Nascimento, do Instituto de Educação Gastão Guimarães – onde conheci o Movimento Estudantil, em 2003 – e aos/às docentes da Universidade do Estado da Bahia, especialmente do Departamento de Educação do *Campus* XV, onde sempre encontro abraços afetuosos. Vocês são os faróis que iluminam a estrada quando não consigo enxergar o caminho!

Às Profª. Drª. Maria Geovanda Batista e Profª. Drª. Cecília Anne McCallum, pelas contribuições dadas no processo de qualificação e às Profª. Drª. Ângela Célia Sacchi e Profª. Drª. Lívia Alessandra Fialho da Costa que fizeram parte da banca de defesa e teceram o parecer com cuidado, precisão e carinho nas palavras.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcos Luciano Lopes Messeder, pela confiança depositada neste trabalho, pelos conhecimentos compartilhados nas sessões de orientação regadas a água, malte e lúpulo, pelos momentos de despressurização, pelas histórias que quase me mataram de rir e por tentar me ensinar a não me angustiar com a angústia.

A José Augusto Laranjeiras Sampaio, pela paciência, pelas incontáveis contribuições dadas ao trabalho, por estar sempre disposto a me ouvir e compartilhar décadas de conhecimentos sobre os povos indígenas, por me aceitar em sua sala de aula como tirocinante, pelas risadas e pelas vezes que ficamos molhando a palavra em sua varanda.

Ao povo baiano que, com o suor do seu trabalho, sustentou os meus estudos em todas as instituições de ensino citadas e que, muitas vezes, não pode usufruir delas por ter que estar sempre na correria para subsistir dentro desse sistema perverso que insiste em colocar grilhões em nossos pés. Resistiremos!

Enfim, sou grata por todos os abraços que recebi e que foram/são a vitamina que minha alma precisava/precisa para brilhar e manter o corpo firme.

*"E o que me dá força é a palavra do bem que sai da boca. Palavra de quem tem língua solta".*

(Curumim)

*“Nós, mulher, bota o maracá e a borduna na mão e enfrenta o que for.”*

*(Xahey Pataxó)*

**RESUMO**

O presente trabalho teve como objetivo conhecer o olhar das mulheres indígenas sobre a violência doméstica. Os primeiros passos para a chegada ao objeto de pesquisa começaram no ano de 2014, quando visitei uma Aldeia indígena no Extremo Sul do Estado da Bahia para realizar diálogos sobre o tema da violência doméstica e foi nesse contexto que passei a perceber que a organização social indígena exige que se pensem as políticas públicas de forma diferenciada para esses povos. A Aldeia mencionada, no entanto, não foi o destino final desta investigação por uma decisão dos homens da comunidade, o que me levou a conhecer outra Aldeia da etnia *Pataxó*, no município de Porto Seguro/ BA, liderada por uma mulher, onde realizei este trabalho de pesquisa de 2015 a 2017. Para responder os questionamentos suscitados nesta investigação priorizei a utilização de técnicas da pesquisa etnográfica para a extração dos dados, tendo realizado diversas aproximações com a comunidade através de visitas aos locais de socialização das mulheres indígenas (escola, igreja e casas de farinha), acompanhando a participação delas em diversos eventos onde se debatiam questões de gênero e participando de atividades culturais da comunidade. Durante a observação participante realizei entrevistas informais com mulheres e homens que me ajudaram a entender algumas teias societárias e, também, fiz entrevistas semiestruturadas com cinco interlocutoras de diferentes idades, nas quais abordei diretamente a questão da violência doméstica. O estudo revelou uma diversidade no entendimento do que seja violência doméstica e esta é movida por diversas influências, dentre elas: a escola, a igreja e a militância. Além disso, ao longo do trabalho, o conceito de agência é mobilizado para mostrar que as mulheres indígenas conseguem driblar situações adversas dentro dos seus relacionamentos e que, também, estão buscando criar mecanismos de superação da violência doméstica dentro e fora das instituições formais.

**Palavras-chave:** Violência Doméstica. Mulheres Indígenas. *Pataxó*.

**ABSTRACT**

The present study aimed to know the indigenous women's views about domestic violence. The first steps towards arriving at the research object began in 2014, when I visited an indigenous village in the extreme south of the state of Bahia to hold dialogues on the topic of domestic violence and it was in this context that I came to realize that indigenous social organization requires that public policies be considered differently for these peoples. The village mentioned, however, was not the final destination of this investigation by a decision of the men of the community, which led me to meet another village of the *Pataxó* ethnic group, in the city of Porto Seguro/ BA, which has a woman as a leader, where I carried out this research between 2015 and 2017. In order to answer the questions raised in this research, I prioritized the use of ethnographic research techniques for data extraction, having made several approaches to the community through visits to the sites of socialization of indigenous women (school, church and flour houses), accompanying their participation in various events where they discussed gender issues and participating in cultural activities of the community. During the participant observation, I conducted informal interviews with women and men who helped me understand some societal webs, and also did semi-structured interviews with five interlocutors of different ages, in which I directly addressed the issue of domestic violence. The study revealed a diversity in the understanding of domestic violence, and this is driven by a variety of influences, including school, church, and militancy. In addition, throughout the work, the concept of agency is mobilized to show that indigenous women are able to overcome adverse situations within their relationships and that they are also seeking to create mechanisms inside and outside the formal institutions to overcome domestic violence.

**Key-words:** Domestic Violence. Indigenous Women. *Pataxó*.

**LISTA DE FOTOGRAFIAS**

**Fotografia 1 -** Mulheres cantam e dançam antes do início das oficinas da UMAM, em Barra Velha 22

**Fotografia 2 -** Indígenas de Barra Velha reafirmam sua presença histórica no território 38

**Fotografia 3-** *Pataxó* contatados pelo SPI, na Bahia 40

**Fotografia 4 -** Presença indígena no Estado da Bahia 43

**Fotografia 5 -** Entrevista com Superintendente Indígena 53

**Fotografia 6 -** Batismo no barro 68

**Fotografia 7 -** Pintura de homem e mulher feitos na Escola Indígena da Aldeia Juerana 69

**Fotografia 8 -** Caçada na mata 71

**Fotografia 9 -** Homens indígenas com toras de madeira 72

**Fotografia 10** - Mulheres indígenas participam de desfile 73

**Fotografia 11 -** Peixe na palha da patioba 74

**Fotografia 12** - Mulher indígena encontrada morta 76

**Fotografia 13** - Juventude reunida 82

**Fotografia 14** - Fluxograma desenvolvido por ONG 88

**Fotografia 15** - Aldeia Nova Coroa, ponto de partida da caminhada 89

**Fotografia 16** - *Awê* 90

**Fotografia 17** -Segunda caminhada das guerreiras *Pataxó* 91

**Fotografia 18** - Imagem de satélite do loteamento 94

**Fotografia 19** - Lúcio e Guiomar geraram 14 crianças 96

**Fotografia 20** - Mulheres e crianças no Rio Itinga durante processo de retomada 97

**Fotografia 21** - Acampamento da Retomada 97

**Fotografia 22** - Site de notícia divulga acidente ocorrido na Aldeia Juerana 99

**Fotografia 23** - Mutirão para construção do Posto de Saúde 100

**Fotografia 24** - Reunião entre Presidente da FUNAI, indígenas e pesquisadores/as indigenistas 103

**Fotografia 25** - Crianças indígenas mostram os caminhos da Aldeia 106

**Fotografia 26** - Atividades realizadas por estudantes da Juerana 114

**Fotografia 27** - Ritual Awê 119

**Fotografia 28** - Confecção de adereços para apresentação nos jogos 123

**Fotografia 29** - Adereço pronto 124
**Fotografia 30** - Indígenas participam da modalidade Arco e Flecha 125
**Ilustração 31** - Igreja Assembleia de Deus Congregação Juerana 127
**Fotografia 32** - Construção de nova sede da Igreja Assembleia de Deus 127
**Fotografia 33** - Cascas da mandioca 133
**Fotografia 34** - Mandioca prensada 133
**Fotografia 35** - Máquina 134
**Fotografia 36** - Mandioca sendo torrada 134
**Fotografia 37** - Fundo da farinheira 135
**Fotografia 38** - Roça de mandioca 136
**Fotografia 39** - Farinha na peneira 137
**Fotografia 40** - Farinha ensacada 137
**Fotografia 41** - Mulher confecciona artesanato (espiral) 138
**Fotografia 42** - Homem trabalha na finalização de artesanato 139

**LISTA DE QUADROS**

**Quadro 1** - Quadro funcional da Escola 112
**Quadro 2** - Visão das mulheres 163
**Quadro 3 -** Estratégias propostas 173

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIAÇÕES

| | |
|---|---|
| **BA** | Bahia |
| **CESE** | Coordenadoria Ecumênica de Serviço |
| **CIMI** | Conselho Indigenista Missionário |
| **CNPJ** | Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica |
| **CRAM** | Centro de Referência de Atendimento à Mulher |
| **CRAS** | Centro de Referência de Assistência Social |
| **CREAS** | Centro de Referência Especializado de Assistência Social |
| **DEAM** | Delegacia Especializada no Atendimento À Mulher |
| **DPT** | Diretoria de Proteção Territorial |
| **DST** | Doença Sexualmente Transmissível |
| **EJA** | Educação de Jovens e Adultos |
| **FUNAI** | Fundação Nacional do Índio |
| **GO** | Goiás |
| **GT** | Grupo de Trabalho |
| **IBAMA** | Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis |
| **IBDF** | Instituto Brasileiro de Defesa Florestal |
| **IBGE** | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| **IFBA** | Instituto Federal da Bahia |
| **IFNMG** | Instituto Federal do Norte de Minas Gerais |
| **LMP** | Lei Maria da Penha |
| **ONG** | Organização Não-Governamental |
| **PAC** | Programa de Aceleração do Crescimento |

| | |
|---|---|
| **PBF** | Programa Bolsa Família |
| **PMPS** | Prefeitura Municipal de Porto Seguro |
| **PNMP** | Parque Nacional do Monte Pascoal |
| **POA** | Planejamento Orçamentário Anual |
| **SAIPS** | Superintendência de Assuntos Indígenas de Porto Seguro |
| **SBPC** | Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência |
| **SEBRAE** | Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas |
| **SESAI** | Secretaria Especial de Saúde Indígena |
| **SETRE** | Secretaria do Trabalho, Emprego, Renda e Esporte |
| **SPI** | Serviço de Proteção ao Índio |
| **SPM** | Secretaria de Políticas para Mulheres |
| **UFBA** | Universidade Federal da Bahia |
| **UFSB** | Universidade Federal do Sul da Bahia |
| **UMAM** | Unidades Móveis de Acolhimento à Mulher |
| **UNEB** | Universidade do Estado da Bahia |
| **UPT** | Universidade Para Todos |

## SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO** ..... **20**
**CAPÍTULO I – CAMINHOS DA PESQUISA** ..... **28**
**CAPÍTULO II – A CHEGADA À CAMPO: O ESTABELECIMENTO DE NOVAS RELAÇÕES** ..... **34**
**2.1 A Costa dos *Pataxó*: resistência indígena no Nordeste** ..... **37**
**2.2 Barra Velha: negociação e negação** ..... **45**
**2.3 A mediação institucional: as indígenas e a pesquisadora** ..... **49**
**CAPÍTULO III – AS MULHERES E SUAS OUTRAS: GÊNERO E VIOLÊNCIA DOMÉSTICA** ..... **57**
**3.1 Gênero: uma introdução ao debate** ..... **57**
**3.2 Gênero e povos indígenas** ..... **60**
**3.3 *Aragwaksã*: tradição, etnoturismo e relações de gênero** ..... **67**
**3.4 Violência contra a mulher nas comunidades indígenas** ..... **74**
**3.5 Bordando outro ponto de vista: as construções das mulheres indígenas** **77**
**CAPÍTULO IV – O MUNDO INTERIOR DA ALDEIA JUERANA** ..... **93**
**4.1 Breve descrição da Aldeia Juerana** ..... **93**
**4.2 Aldeia Juerana: os primeiros contatos com a comunidade** ..... **101**
**4.3 Dinâmicas sociais** ..... **109**
4.3.1 As crianças na Aldeia Juerana ..... 109
4.3.2 Educação Escolar: os caminhos para acessar a Educação Formal ..... 112
4.3.3 *Kahabtxê Siratã*: manifestações culturais, políticas e religiosas da comunidade ..... 118
4.3.4 Circuitos econômicos da Aldeia Juerana ..... 131
4.3.5 O tortuoso contato com os homens ..... 139
**CAPÍTULO V – *JOKANAS*: OLHARES, APRENDIZADOS E ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA DOMÉSTICA NA COMUNIDADE** ..... **144**
**5.1 As *Jokanas* da Aldeia Juerana: uma breve apresentação** ..... **144**
5.1.1 A guerreira Yamani ..... 144
5.1.2 A guerreira Uênã ..... 147
5.1.3 A guerreira Kuãhi ..... 149
5.1.4 A guerreira Patioba ..... 152
5.1.5 A guerreira Tabtxirá ..... 158
**5.2 Afluentes da pesquisa** ..... **160**

5.2.1 Os olhares ..... 160
5.2.2 Influências ..... 165
5.2.3 Impacto da escola e da militância ..... 167
5.2.4 Estratégias ..... 169
**CONSIDERAÇÕES FINAIS (?) ..... 175**
**REFERÊNCIAS ..... 183**
**APENDICE ..... 190**
**APENDICE A ..... 190**
**ANEXOS ..... 191**
**ANEXO A ..... 191**
**ANEXO B ..... 192**
**ANEXO C ..... 194**
**ANEXO D ..... 195**

## INTRODUÇÃO

No ano de 2003 comecei a minha militância no movimento estudantil secundarista e desta experiência surgia a compreensão de que era preciso lutar pela superação das desigualdades presentes no seio da nossa sociedade. Dessa forma, apesar de estar mais ligada às pautas de Feira de Santana, no estado da Bahia – BA, por ser natural desta cidade e da educação, pelo fato de ser estudante, na época, também tínhamos, enquanto militantes, o compromisso irrestrito de lutar por outras bandeiras tão caras para nós, oprimidos/as, e que se ampliaram quando ingressei no curso de Pedagogia do *Campus* XV da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, em 2008, o que proporcionou, inclusive, que eu ampliasse a minha noção do que é educação e percebesse sua magnitude e amplitude.

Dentro dessa militância estava contida a luta da mulher por igualdade e respeito dentro de uma sociedade que ainda pensa o homem *cis*[1] como central, provedor da casa e digno de ocupar os melhores lugares na sociedade, o que vem sendo alterado, gradualmente, graças às lutas dos movimentos de mulheres. Por outro lado, ainda que com menor abrangência, discutíamos e denunciávamos a invasão/grilagem de terras indígenas, principalmente pela ação de madeireiros na região norte do Brasil, motivo de pânico para aqueles povos e para grupos de ambientalistas. Soaria redundante se eu dissesse que militância e vida se (con)fundem uma vez que a temática indígena sempre me interessou por causa do meu pai, muito conhecido na segunda maior cidade da Bahia, Feira de Santana, pelo apelido de "Índio" (em outros raros momentos, era o *Juruna* ou *Paikan*)[2] ter

[1] Esse prefixo, proveniente do latim, quer dizer que a pessoa reivindica sua identidade como homem, bem como fora registrado no momento do seu nascimento. Apesar de não ser o foco desse trabalho falar sobre as diversas identidades de gênero, optei por me referir ao homem *cis* pelo fato de estar falando de lugares socialmente demarcados e privilegiados, o que não ocorre com homens que têm/assumem outras identidades de gênero, geralmente subalternizadas.

[2] Acredito que os dois últimos apelidos foram dados ao meu pai pelo fato des ses dois indígenas terem estado em evidência na mídia nacional e internacional por um período de tempo. Mario Juruna, do povo *Xavante*, foi o primeiro indígena a ser eleito Deputado Federal. Já Paulinho Paiakan, do povo *Kayapó*, emergiu na luta contra a construção de hidroelétricas e na preservação do meio ambiente. Um dado a se considerar sobre o líder Paiakan é que ele foi acusado de estupro de uma jovem de 18 anos, tendo sido sua esposa, Irekran Kayapó, também indiciada como co-autora. Na época a Revista Veja fez o seu próprio tribunal, ao manipular a opinião pública, antes de qualquer julgamento legal. Militantes indigenistas denunciaram as intenções da Revista Veja de deslegitimar a luta dos/das indígenas dentro da ECO-92 e reforçar o preconceito da sociedade contra os povos indígenas.

nascido, em 1946, no município baiano de Nova Soure[3] (antiga localidade de Natuba), onde viveu o povo *Kiriri*, sendo que este último dado descobri já no curso da pesquisa. Além disso, por ser do sexo feminino e por minha família prezar pela imagem da mulher recatada, nascida para atuar em um papel socialmente definido, era vedada a minha participação em determinadas atividades (ou brincadeiras infantis), o que me intrigava e já me fazia erguer bandeiras feministas sem que sequer soubesse o que significava esse tal de feminismo. Ao mesmo tempo, no entanto, eu era cobrada para que estudasse para ser "independente" de marido, sendo que aqui, nesse ponto, a gente percebe a força da instituição do casamento – muitas vezes aliado à ideia de ápice do sucesso feminino – e o caráter heteronormativo do mesmo.

No que diz respeito às bandeiras feministas temos a luta pelo fim da violência contra a mulher e, dentro das várias violações sofridas por mulheres, temos a violência doméstica que é um problema que afeta grande parcela das mulheres brasileiras. Só no ano de 2016, segundo o balanço[4] feito pela Secretaria de Políticas para Mulheres – SPM[5], divulgado em março de 2017, foram 1.133.345 mulheres que recorreram ao *Disque 180*[6] para buscar informações, conversar sobre casos de violência doméstica e buscar encaminhamentos. Dentro desse número 140.350 mulheres relataram casos de violência doméstica, tendo as mulheres indígenas participado com o percentual de 0.49%.

O objeto dessa pesquisa começa a ser gestado, em julho de 2014, quando eu visitei pela primeira vez uma aldeia indígena: Barra Velha, a aldeia-mãe

---

[3] Apesar de o meu pai ter nascido na cidade de Nova Soure, território ancestral do povo Kiriri, não sabemos a real ligação com esta etnia.

[4] Para ver síntese dos dados divulgados pela imprensa, consultar o site: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/03/ligue-180-realizou-mais-de-um-milhao-de-atendimentos-a-mulheres-em-2016>

[5] A Secretaria de Políticas para Mulheres foi criada em 2003, no Governo Luiz Inácio Lula da Silva, com *status* de Ministério. Em 2015, no Governo Dilma Rousseff, ela foi fundida com outras Secretarias Especiais da Presidência da República e passou a se chamar Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos. Em 2016, a pasta foi extinta pelo Presidente Michel Temer (interino na época) e realocada no Ministério da Justiça e Cidadania, nova nomenclatura para o Ministério da Justiça.

[6] Este serviço, de alcance nacional, foi criado no ano de 2005 para atender as mulheres que buscam orientações e auxilia as mulheres a encontrarem os serviços mais próximos da rede de enfrentamento à violência doméstica. Em 2014 o serviço foi ampliado e passou a funcionar também como Disque-denúncia e encaminha as denúncias para os órgãos de segurança pública dos Estados e para o Ministério Público.

do povo *Pataxó*. Nessa época eu trabalhava nas Unidades Móveis de Acolhimento à Mulher (UMAM) que fazem parte do Programa Federal "Mulher, viver sem violência", da Secretaria de Políticas para Mulheres – SPM, na função de acolhedora[7]. O principal objetivo das UMAM's é ofertar informações sobre a Lei Maria da Penha (LMP) e assistência jurídica e psicossocial para as mulheres que vivem em comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas, rurais ou, dito de outra forma, para mulheres do campo, da floresta e das águas e era fruto de reivindicações de mulheres que se organizaram na cidade de Brasília, capital federal, no ano de 2011, através da Marcha das Margaridas[8].

**Fotografia 1-** Mulheres cantam e dançam antes do início das oficinas da UMAM, em Barra Velha.

**Legenda acessível[9]:** Parte da frente de um ônibus lilás com o toldo aberto e acoplado ao veículo numa área gramada. Em frente ao ônibus, mulheres e crianças formam um círculo, dançam e cantam. Esse veículo é uma Unidade Móvel e estava prestando atendimento na comunidade de Barra Velha.
**Foto:** Joseane Alves (2014)

---

[7] A Acolhedora é a técnica responsável por realizar o atendimento inicial com a vítima de violência doméstica. No método desenvolvido pela Unidade que atuei, a Acolhedora realizava uma conversa preliminar para entender o caso em tela – configurando-se como um anúncio para as demais técnicas – além de atrair a mulher para os demais serviços com as técnicas de referência.

[8] A Marcha das Margaridas é um evento que congrega milhares de mulheres rurais, de todo o país, em Brasília – DF, tendo como principal pauta a luta pelo fim da violência contra as mulheres do campo. O nome é uma homenagem à sindicalista paraibana, Margarida Alves, assassinada. As organizadoras têm a missão de organizá-la a cada quatro anos, assim, já foram realizadas edições nos anos 2000, 2003, 2007, 2011 e 2015 (SOBREIRA & TRINDADE, 2015).

[9] Chamo de "legenda acessível" o esforço para realizar uma audiodescrição, cujo objetivo é ampliar a compreensão de pessoas com deficiência visual sobre a linguagem audiovisual. Tendo em vista que essa população utiliza *softwares* que transformam textos em áudios, tento traduzir as imagens para auxiliar tais *softwares*. Em alguns casos, ao longo do trabalho, as legendas serão descrições também do momento que desejo relatar, não apenas descritiva da imagem.

Como método da nossa equipe na UMAM, nós organizávamos o atendimento em quatro momentos: 1) busca ativa, na comunidade, para convidar algumas mulheres e observar, superficialmente, a comunidade e suas dinâmicas; 2) oficinas, a partir de "temas geradores"[10], 3) atendimento preliminar e individual com a acolhedora e 4) atendimento individual com as técnicas de referência. Assim, foi durante quase três dias de atendimento que percebi que havia diferentes formas de interpretar a realidade por parte das mulheres indígenas, sobretudo no que diz respeito às questões de gênero.

Um rápido mergulho na cultura indígena local (Aldeia Barra Velha, em 2014) me permitiu perceber que as mulheres indígenas tinham outra forma de se organizar em torno do cotidiano, sendo suas relações familiares permeadas por aprendizados que se opunham ao nosso modo de vida, uma vez que as relações naquele contexto pareciam não estar totalmente ditadas pelo ritmo industrial[11] dos grandes centros, logo, o tempo não era um inimigo e sim um aliado que estava presente na sabedoria dos/das anciões/anciãs, os/as quais eram reverenciados pelas suas trajetórias e aprendizados, que poderiam contribuir com as novas gerações e com a comunidade. Nesse processo, no que diz respeito às questões de gênero, percebi, inicialmente, que as mulheres indígenas tinham muita reverência aos homens e certa submissão às suas decisões. Além disso, no trato com a violência doméstica, o apelo público era sempre para que os homens mudassem suas posturas, o que começa a descortinar a necessidade do debate sobre masculinidades. Apesar dos idiomas culturais presentes o estranhamento entre os modos de interpretar a realidade não foi tão grande em decorrência do método de trabalho que descrevi acima e que empregávamos nas diferentes comunidades.

A aldeia é a casa, todos se consideram parentes, a divisão sexual do trabalho – tão condenada por nós por fixar a mulher no espaço privado – era algo que fazia parte da ordem natural das coisas e elas defendiam essa divisão, o que

[10] Os temas geradores, dentro da concepção de Paulo Freire, adquirem o significado da interpretação da realidade por parte dos sujeitos, ou seja: da leitura do mundo (FREIRE, 2001). O momento 1 dá respaldo ao momento 2, pois é através dele que buscamos os temas, dentro das relações de gênero, para dialogar com as mulheres; assim, essa metodologia nos ajudou a diminuir a distância das mulheres em relação ao atendimento proposto.

[11] Essa comparação inicial "Campo x cidade" é inevitável, uma vez que eu ainda não havia me dado conta, naquela época, dos tempos diferentes das comunidades indígenas e era uma realidade nova e desconhecida para mim.

passo a entender melhor no processo de pesquisa; o Cacique ou a Cacica é uma autoridade que representa a comunidade e funciona ora como juiz/juiza, ora como mediador(a) de conflitos; o que nem sempre acontecia, segundo as mulheres de Barra Velha, então era preciso dialogar com a Justiça, com o poder legalmente constituído. Ali, na aldeia Barra Velha, surgiram algumas inquietações sobre o olhar que as mulheres atendidas tinham sobre a violência doméstica e o que isso significava em suas vidas. Apesar dessas formas de organização dos povos indígenas, as comunidades não estavam imunes à violência doméstica contra a mulher. E esse era o motivo da nossa presença, afinal.

Ao sair dessa comunidade algumas questões emergiram e deram origem a esta pesquisa de Mestrado: a Lei Maria da Penha representa as mulheres indígenas ou homogeneíza as políticas para as mulheres? Qual o lugar da cultura dentro das políticas para mulheres? Diante dessas questões, busquei saber mais sobre a violência doméstica sofrida por mulheres indígenas, não tendo encontrado ampla bibliografia, apenas textos que partiam quase sempre dos mesmos referenciais teóricos, sendo Rita Segato, Ângela Sacchi, Milena Barroso as autoras mais referenciadas. Ademais, há uma escassez ainda maior de publicações que versem sobre essa questão na região do nordeste brasileiro.

As categorias “gênero” e “violência doméstica” já estavam presentes no contexto indígena, haviam sido sopradas pelos ventos de fora da aldeia, ainda que as *Pataxó* não recorressem a essas nomenclaturas no cotidiano. Luciano[12](2006) condena a inserção da categoria “gênero” no contexto indígena por acreditar que se trata de uma imposição não-indígena e defende o relativismo cultural.

Os povos indígenas do nordeste brasileiro foram os primeiros a serem contatados, portanto é possível afirmar que foram os que mais sofreram os constrangimentos da sociedade colonial e nacional. Além disso, o Estado brasileiro atuou, de forma significativa, até 1988, para a assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional (MUNDURUKU[13], 2012). Então, não estaria a Lei Maria da Penha ressuscitando o paradigma assimilacionista? Ou estaríamos nós pensando os povos indígenas de forma tombada, como costuma advertir o antropólogo João

[12] Esse autor pertence ao povo indígena *Baniwa*.

[13] Esse autor pertence ao povo indígena *Munduruku*.

Pacheco de Oliveira? Acredito que só quem pode nos responder essas questões são as mulheres indígenas.

Diante disso, o objetivo deste trabalho é entender o olhar que mulheres indígenas, de uma aldeia *Pataxó*, localizada no município de Porto Seguro, na região do extremo sul do estado da Bahia, possuem sobre a violência doméstica.

Além disso, busco identificar as estratégias engendradas pelas mulheres indígenas; a influência do contato interétnico no olhar dessas mulheres sobre a violência doméstica e o impacto da escola e da militância política nesse olhar.

Em certo grau, já é possível perceber que há um processo educativo e que a educação é um campo amplo e que não se restringe aos espaços formais (escolares), tampouco ao saber sistematizado, logo, a educação é produzida de forma dialógica, não "*bancária*"[14]. E é nesse permanente diálogo que se constrói a educação, fundamental para a criação de outras estratégias dos povos indígenas para fazer frente ao parâmetro civilizatório etnocêntrico que inferioriza e/ou desconsidera outras sociabilidades.

Quando buscamos entender o olhar das mulheres indígenas sobre violência doméstica buscamos suprir uma lacuna deixada pela própria formulação da Lei Maria da Penha, da qual as mulheres indígenas não participaram (CASTILHO, 2008). Assim, entende-se que é preciso conhecer as formas de organização das sociedades indígenas, sobretudo quanto às normas internas e às relações de parentesco que Sarti (1992) afirma se tratar da combinação de três relações básicas: descendência, consanguinidade e afinidade.

Mas, como diz o dito popular: "*Nem tudo são flores!*", e na pesquisa de campo é assim: vamos ao campo esperando encontrar as mais belas flores já nos primeiros dias da Primavera, às vezes nem as flores encontramos porque não é o seu tempo. Então, é preciso procurar, andar por outros cantos e campos, esperar um pouco mais de tempo para que a estação da pesquisa floresça e mostre suas flores, espinhos e demais expressões da sua diversidade de relações e sentidos.

Nas linhas que se seguem será possível refazer algumas trilhas dessa pesquisa de campo que é permeada de belas flores, alegrias, teimosia, revelações e

[14] Retomo aqui Paulo Freire para diferenciar o conhecimento produzido em diálogo constante com os educandos, de modo horizontal, onde se valoriza os seus conhecimentos de outro que se expressa de forma vertical. Assim, a educação bancária atua na posição vertical, sendo o educador aquele que tudo sabe e os educandos tábuas, livros em branco (FREIRE, 2011).

frustrações e perceber que algumas tramas só começam a ser reveladas após um período de observação ou de aproximações sucessivas com o contexto da comunidade. Assim, será possível entender, preliminarmente, como as pessoas constroem uma cadeia de significados para as suas ações cotidianas, onde nelas está – ora encoberta, ora evidente – a violência doméstica contra as mulheres.

Para tentar dar conta dos questionamentos postos trarei, no Capítulo I**,** o percurso teórico-metodológico, onde apontarei os instrumentos utilizados na pesquisa dentro das técnicas da etnografia, a natureza da pesquisa e as etapas percorridas para a obtenção dos dados. No Capítulo II realizo uma breve apresentação da luta dos povos indígenas brasileiros por direitos, sobretudo pelo direito de ser quem se é e pela terra, o que se relaciona com a história de resistência do povo *Pataxó*, que foi disperso de suas terras na década de 1950 em decorrência do massacre conhecido como "Fogo de 51". Nesse mesmo capítulo busco apresentar os entraves para a minha entrada em campo, a mudança do *lócus* da pesquisa e a afirmação do meu lugar de pesquisadora.

No Capítulo III busco fazer o aprofundamento teórico sobre as relações de gênero à luz da antropologia e da sociologia; também apresento a celebração do *Aragwaksã* a partir da fala de uma liderança indígena, o que põe em evidência alguns elementos sobre a construção do corpo *Pataxó*. Neste capítulo introduzo o debate sobre violência doméstica contra a mulher indígena e trago a Lei Maria da Penha como o principal instrumento de enfretamento ao problema experimentado por milhares de mulheres no Brasil. Também busco apresentar alguns eventos dos quais participei, organizados pelas/para/com mulheres indígenas, e que foram de grande importância para perceber como as mulheres têm buscado a ocupação de espaços políticos e estratégicos para suas demandas, fora de suas comunidades.

Após conhecermos alguns povos indígenas brasileiros e diferentes aldeias *Pataxó* é hora de retornar para a aldeia *lócus* dessa investigação: a Aldeia Juerana, sendo essa a primeira aldeia do município que tem à sua frente uma mulher. A Juerana tem uma Cacica, como costumam chamá-la. Assim, no Capítulo IV abrirei, com a devida permissão, a cancela da aldeia e tentarei conduzir os leitores e as leitoras para o epicentro deste trabalho, onde poderão conhecer, através das minhas lentes e de algumas vozes, o cotidiano da Aldeia Juerana que (re)existe, como tal, desde o ano de 2003.

Já no Capítulo V será possível conhecer os olhares das mulheres indígenas, traduzidos pelas vozes de cinco interlocutoras[15] que expõem diferentes pontos de vista marcados pelo recorte geracional, revelando ainda a influência da educação mediada pelo mundo de fora da aldeia, seja por influência do contato com a população não-indígena local ou proveniente de outras cidades e Estados – em função de Porto Seguro ser um dos maiores polos turísticos da Bahia – ou do contato com instituições (as Organizações Não-Governamentais - ONG's, a escola e a Igreja, por exemplo) que também estão ou se fazem presentes na aldeia.

Diante disso, poderemos entender o processo de socialização das mulheres indígenas e os aprendizados mútuos e, a partir desse processo de investigação, compreender os desdobramentos da violência doméstica nesse contexto sociocultural diferenciado, as estratégias e as mudanças que tem colaborado para alterar relações de poder baseadas no gênero. Portanto, o esforço expresso nesse texto é o de mostrar o percurso e os desafios da pesquisa de campo, assim, ora mais analítico, ora mais descritivo, o que se tem aqui é uma tentativa de transportar o leitor e a leitora para o epicentro dessa investigação e apresentar as relações sociais que permeiam o cotidiano das mulheres indígenas, especialmente as mulheres da etnia *Pataxó* que vivem na Aldeia Juerana e, dessa maneira, entender os seus olhares sobre violência doméstica e conhecer as estratégias de enfrentamento à violência doméstica dentro do seu contexto sociocultural.

[15] Todos os nomes das mulheres entrevistadas foram trocados por nomes indígenas escolhidos por mim, dentro da língua *Patxohã*. Apenas uma das minhas interlocutoras quis escolher o seu nome e outra, por ter sua história bastante conhecida, e ser impossível camuflar sua identidade, permaneceu com o seu nome indígena. Outras pessoas também tiveram seus nomes trocados, devido aos temas tratados, e eu indicarei quais são essas pessoas.

## CAPÍTULO I

## CAMINHOS DA PESQUISA: ASPECTOS METODOLÓGICOS

Este estudo está pautado na concepção teórica da pesquisa qualitativa por entender que o objeto desta pesquisa não se trata de algo mensurável e estático. Godoy (1995, p. 21) afirma que, nessa concepção, “o pesquisador vai a campo buscando “captar" o fenômeno em estudo a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vista relevantes”.

No decorrer da pesquisa combinei alguns métodos que estão englobados dentro da pesquisa qualitativa, assim, na primeira fase, utilizei a pesquisa bibliográfica e documental com a consulta a documentos de instituições e entidades ligadas à questão indígena e outras vinculadas às questões de gênero. Dessa maneira, entrei em contato com a sede da Fundação Nacional do Índio - FUNAI (em Brasília - DF), através de comunicação eletrônica, para obter documentos que tratassem dos trabalhos desenvolvidos pelo órgão com as mulheres indígenas, mas não obtive respostas. Também busquei acesso aos documentos da Superintendência de Assuntos Indígenas de Porto Seguro – SAIPS, órgão local, para melhor conhecer as ações que estavam em curso para este público e obtive acesso a alguns documentos (atas e projetos) direcionando ações para as mulheres indígenas.

Ludke e André (1987) afirmam que a técnica da análise documental é extremamente valiosa para a compreensão de um determinado objeto de estudo e sua utilização permite a emergência de novos aspectos do problema. Desse modo, busquei nos documentos informações relevantes para o entendimento das questões norteadoras da pesquisa em tela. Ainda, de acordo com as referidas autoras, são considerados documentos “quaisquer materiais escritos que possam ser usados como fonte de informação” (ANDRÉ E LUDKE, 1987, p. 38).

Nessa fase, também, houve a participação em alguns eventos ligados à temática indígena para fazer contato com as lideranças e mulheres *Pataxó* de Barra Velha – Aldeia à qual propus desenvolver o trabalho inicialmente – e para entender o atual cenário das políticas indigenistas que, embora não sejam o foco desta investigação, fazem parte do Universo político e social das mulheres indígenas brasileiras.

Procurei, então, acompanhar estes momentos extraordinários de encontros e interações cotidianas, pois, segundo Geertz, para descobrir o que as pessoas pensam sobre determinado assunto é preciso procurar e analisar "[...] as formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – em cujos termos as pessoas realmente se representem para si mesmas e para os outros, em cada um desses lugares". (GEERTZ, 2014, p.63)

Ao iniciar a segunda fase da pesquisa utilizei técnicas presentes no método etnográfico, sobretudo para dar conta de importantes perguntas. Numa investigação é fundamental saber:

> [...] "como" e "por quê" certos fenômenos ocorrem, quando há pouca possibilidade de controle sobre os eventos estudados e quando o foco de interesse é sobre fenômenos atuais, que só poderão ser analisados dentro de algum contexto de vida real (GODOY, 1995, p.25).

Sarmento (2011), referindo-se ao contexto escolar, argumenta que o método vai além da descrição e análise holística, da sequência dos fatos, a etnografia engloba a dimensão sociocultural da investigação. Mattos (2011) adverte sobre os cuidados que a pesquisadora deve ter ao propor a utilização desse método que exige que a proponente seja uma pessoa instigada, assim, ela afirma que a etnografia tem "[...] o objetivo de revelar o significado cotidiano, nos quais as pessoas agem. O objetivo é documentar, monitorar, encontrar o significado da ação" (MATTOS, 2011, p.51), ou seja, é preciso escrever sobre um povo dando-lhes visibilidade, é "dar"[16] voz às interlocutoras da pesquisa e prioridade ao seu ponto de vista sobre o assunto.

Laplatine (1987) afirma que a "etnografia é a coleta direta e, o mais minuciosa possível, dos fenômenos que observamos, por uma impregnação duradoura e contínua e um processo que se realiza por aproximações sucessivas" (LAPLATINE, 1987, p.25). Essa minúcia conclamada acima é o que Gilbert Ryle chama de "descrição densa" e que requer um esforço intelectual que está para além do uso das técnicas da etnografia. Isso se faz necessário para que a pesquisadora não incorra no erro de realizar "descrições superficiais" como se fossem "densas" e que não dão conta daquele universo de significados (GEERTZ, 1989). O desafio da pesquisa etnográfica é grande, conforme foi apresentado, pois requer tempo. Dessa

[16] Em verdade, todas as pessoas possuem voz e a capacidade de se manifestar por meio dela. Ocorre que muitas vozes estão sufocadas por décadas de opressão, inferiorização da cultura do outro.

forma, priorizei algumas técnicas da pesquisa etnográfica para dar conta da proposta da pesquisa.

Continuei realizando contatos com as lideranças *Pataxó* para buscar a autorização para a realização da investigação, fazendo com que a comunidade tivesse conhecimento dos objetivos da pesquisa através da apresentação do Projeto e discussão sobre a Resolução 466/2012 do Ministério da Saúde, que trata das diretrizes sobre pesquisas com seres humanos e outros documentos (Termo de Autorização, Termos de Consentimento Livre e Esclarecido, etc.).

No processo de contato, eu me deparei com a rejeição[17] da pesquisa por parte da comunidade-alvo dessa investigação (Aldeia Barra Velha), portanto, houve a mudança do *lócus* dessa pesquisa: passei a investigar a Aldeia Juerana (Porto Seguro – BA), onde estive pela primeira vez em Dezembro de 2015. Essa visita inaugurou a fase de incursões em campo, cujas primeiras viagens cumpriram a função de conhecer e ser conhecida pelas mulheres e pela comunidade e, também, apresentar o trabalho que seria realizado na comunidade, ainda que superficialmente.

Assim, as visitas de caráter exploratório faziam parte do processo de aproximação e observação. Esse tempo é imprescindível, tendo em vista o caráter da pesquisa qualitativa que busca mais do que respostas verbais para as questões postas. Conforme advertiu Lakatos e Marconi (1991), algumas dificuldades foram encontradas em campo, como simpatias, antipatias e recusa não-verbal de algumas mulheres à temática da pesquisa.

É muito comum que – quando a pessoa está imersa em um contexto sociocultural diferenciado – haja choque entre quadros de referência (LAKATOS & MARCONI, 1991) ou estranhamento (LAPLATINE, 1987), logo, é preciso estar em "vigilância epistemológica"[18] constante. Como se tratavam de diferentes idiomas culturais foi preciso buscar uma linguagem que tivesse melhor fluência com minhas interlocutoras, além de escuta sensível e a busca pela criação de uma relação dialógica.

---

[17] Aprofundarei essa questão no Capítulo II.

[18] A profundidade exercida por essa expressão pode ser apreciada em Bourdieu, Chamboderon e Passeron (1999).

> Essa relação dialógica - cujas consequências epistemológicas, todavia, não cabem aqui desenvolver - guarda pelo menos uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevista. Faz com que os horizontes semânticos em confronto - do pesquisador e do nativo - abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal *confronto* em um verdadeiro "encontro etnográfico". Cria um espaço semântico partilhado por ambos interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela "fusão de horizontes" - como os hermeneutas chamariam esse espaço -, desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre "iguais", sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. Mesmo porque, acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da objetividade absoluta, é apenas viver em uma doce ilusão. Ao trocarem ideias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guindados a interlocutores, abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, a antiga relação pesquisador/informante (OLIVEIRA, 2000, p. 24).

Nas visitas às casas das mulheres e às farinheiras (que são locais onde, também, exercem atividade laboral dentro da aldeia), realizei algumas entrevistas informais que, muitas vezes, são vistas como conversas casuais, mas que atendem a um objetivo específico, que é compreender aquele Universo. Portanto, “são úteis para verificar o que as pessoas sabem, pensam, creem, aspiram e temem, bem como para comparar essas percepções com as das outras pessoas” (GIL, 2010, p.130). Devido ao seu caráter informal, esse e outros registros constam no diário de campo que foi uma ferramenta imprescindível durante toda a pesquisa.

Uma vez gozando de maior intimidade na comunidade – garantida através da observação participante – dei início à terceira fase, onde fiz visitas com o propósito de realizar as entrevistas semiestruturadas[19]. Essa fase apresentou grande dificuldade, pois as mulheres sentiam-se inibidas no momento de gravar as entrevistas ou transpareciam medo da repercussão dos seus depoimentos, embora lhes fosse assegurado o sigilo.

Em minha primeira investida houve bastante frustração por ter conseguido um número aquém do imaginado, pois eu já estava há um tempo considerável na comunidade: apenas uma interlocutora se dispôs, após marcar e remarcar diversas vezes; na segunda investida, por sua vez, consegui mais quatro depoimentos das mulheres indígenas da comunidade. Também busquei o depoimento do responsável pelo órgão indigenista local para auxiliar no entendimento do impacto das ações do

[19] A escolha pela entrevista semiestruturada se deu por esta carregar maior flexibilidade, o que possibilitou que eu pudesse buscar novas questões em meio às falas das mulheres e aprofundar alguns temas. Outra vantagem é que ela possibilitou que as interlocutoras se sentissem mais à vontade para tratar dos assuntos e diminuiu o impacto do gravador.

órgão na noção das mulheres indígenas sobre violência doméstica; conversei, também, com diversas pessoas mais velhas na comunidade para ajudar a entender como se deu o estabelecimento da comunidade *Pataxó* naquela localidade.

Essa pesquisa trabalhou com duas chaves conceituais: *gênero* e *violência doméstica*. As demais categorias de análise envolvidas no trabalho - como *educação* e *cultura* - se apresentam de maneira transversal. Dito isso, faz-se necessário evidenciar, aqui, que as questões que foram postas para as mulheres entrevistadas giram em torno do *ser mulher indígena,* das *relações afetivas,* da *vivência e experiência com situações de violência doméstica,* do *conhecimento sobre a lei Maria da Penha e outras políticas públicas,* das *relações interpessoais com os demais membros da comunidade,* dos *aprendizados com as situações de violência doméstica*.

Outro ponto fundamental, no momento da entrevista, e que contribuiu para aproximar as mulheres e deixá-las mais à vontade foi pedir para contarem sobre suas infâncias, os ensinamentos familiares e, assim, fomos avançando nas questões de gênero e violência doméstica.

As cinco interlocutoras fazem parte de dois grupos: Grupo 1 com mulheres de até trinta anos (não foram entrevistadas mulheres abaixo de dezoito anos) e o Grupo 2 com mulheres acima de quarenta anos. Esse recorte geracional auxiliou no entendimento das influências do mundo contemporâneo na compreensão das mulheres indígenas sobre a violência doméstica, as transformações mediadas pelo seu contato com instituições e outras culturas.

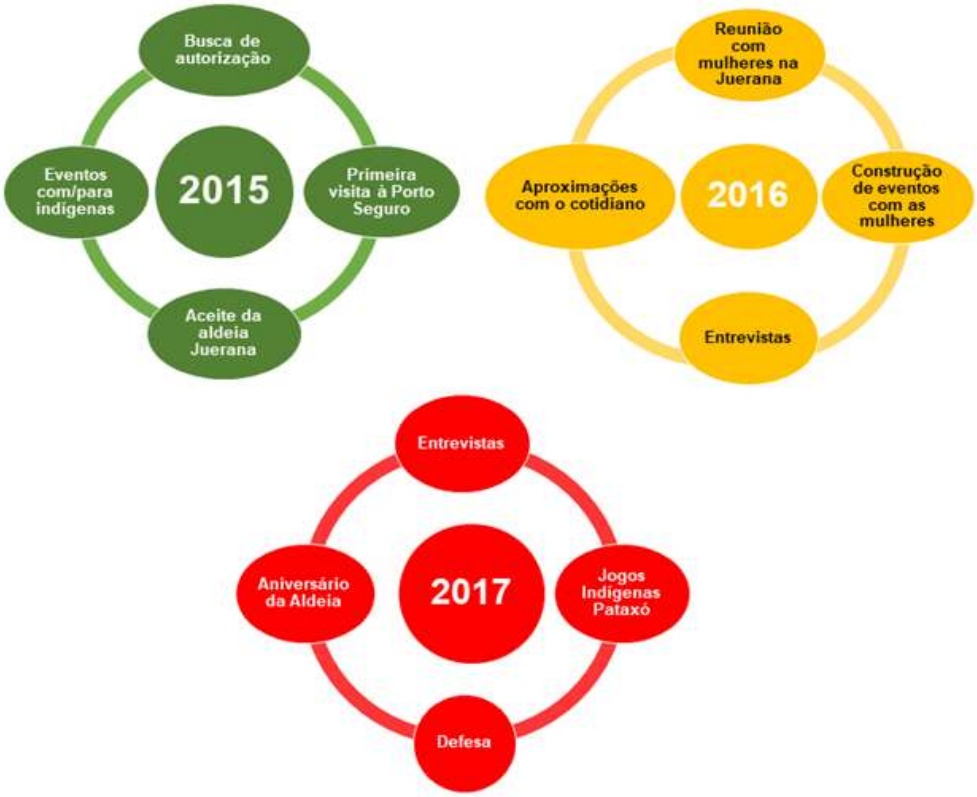
Feixa e Leccardi (2010) apontam que as discussões sobre o conceito de geração começaram por Comte (visão positivista, de progresso linear, biológica) e por Dilthey que se opõe à visão de Comte (tem uma visão histórico-romântica, vínculo entre indivíduos e influências comuns). A partir de 1952, Karl Mannheim – que tem uma importância expressiva para a abordagem sociológica do tema – considerou, no entendimento das autoras, que “o que forma uma geração não é uma data de nascimento comum – a ‘demarcação geracional’ é algo ‘apenas potencial’ (Mannheim, 1952) – mas é a parte do processo histórico que jovens da mesma idade-classe de fato compartilham (a geração atual)” (FEIXA E LECCARDI, 2010, p.189). Bourdieu (2003) entende a divisão etária como arbitrária, manipulável e como espaço privilegiado para uma disputa de poder que identifica lugares sociais,

assim, “[...] a juventude e a velhice não são dadas, mas construídas socialmente [...]” (BOURDIEU, 2003, p.152).

Os depoimentos das interlocutoras foram divididos e pulverizados dentro de quatro categorias: olhares, influências, impactos da escola e da militância e estratégias, onde travo um diálogo com algumas autoras e autores na busca de interpretar as situações experimentadas por essas mulheres, além de enfatizar a construção da mulher dentro do seu contexto familiar trazido por seus depoimentos.

No total, o trabalho de campo dentro da Aldeia Juerana durou cinquenta dias e a pesquisa de campo durou vinte e quatro meses, contabilizados a partir da aceitação dessa aldeia para realizar a investigação.

**Fluxograma-** Linha do tempo da pesquisa[20]




**Legenda acessível:** Três círculos separados, em cores diferentes e com quatro gomos cada um e dentro de cada um deles, um balão indica o ano de referência. Os círculos mostram, no sentido horário, os trânsitos feitos pela pesquisa. O ano de 2015 é representado na cor verde e nos gomos do círculo está escrito: “busca de autorização”, “primeira visita à Porto Seguro”, “aceite da Aldeia Juerana” e “eventos com/para indígenas”. O ano de 2016 é representado na cor amarela e nos gomos do círculo está escrito: “reunião com mulheres na Juerana”, “construção de eventos com as

[20] Essa linha do tempo não busca ser detalhista, mas sintética. Assim, busco mostrar os principais trânsitos da pesquisa em cada ano, embora já conste em todo o trabalho os caminhos tomados pela pesquisa. As cores verde, amarelo e vermelho significam o começo, meio e fim do ciclo da pesquisa, respectivamente.

mulheres", "entrevistas" e "aproximações com o cotidiano". O ano de 2017 é representado na cor vermelha e nos gomos do círculo está escrito: "entrevista", "Jogos Indígenas *Pataxó*", "defesa" e "aniversário da Aldeia".

**Fonte:** Gerusa Sobreira (2017)

## CAPÍTULO II

## A CHEGADA A CAMPO: O ESTABELECIMENTO DE NOVAS RELAÇÕES

A presença europeia, na parte sul do continente americano, é registrada já no Século XV, quando os navegadores constataram a presença de uma população nativa bastante diversificada nessa porção do continente (MELATTI, 2014). No Brasil, os dados do último Censo Demográfico (IBGE, 2010) revelaram que há um extenso mosaico de culturas indígenas proporcionado pela existência de 305 etnias, falantes de 274 línguas.

No entanto, quando vamos à escola é comum que, nas páginas dedicadas ao ensino de História do Brasil, aprendamos que o "índio" é aquela figura ligada à natureza, que caça e pesca, cabelo liso e franja, despidos ou vestidos com tanga e moradores de ocas; são homogêneos, também são pacíficos e o processo colonizador foi tranquilo tanto para os nativos, quanto para os portugueses. Quando avançamos as séries e chegamos ao período escravocrata ouvimos expressões que rotulam os povos indígenas como preguiçosos; na literatura temos o "índio" como herói nacional, símbolo da nação e, assim, seguimos conhecendo pouco do outro lado da História do Brasil, mesmo com a emergência da Lei 11.645/08 que obriga a introdução do ensino da História e Cultura Indígena nas escolas.

E, neste último caso, é possível afirmar que poucas alterações houveram de fato. Durante o tirocínio docente feito, no ano de 2016, na disciplina de História e Cultura Indígena, ministrada pelo antropólogo José Augusto Laranjeiras Sampaio, no curso de Pedagogia da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, *Campus* I, pedimos aos/às estudantes que realizassem a análise de diferentes livros didáticos distribuídos na Educação Básica para traçar um quadro comparativo com a realidade apontada no trabalho de Everardo Pereira Guimarães Rocha, intitulado como "*Um índio didático: notas para o estudo de representações*", originalmente publicado em 1976. Em sua maioria, os livros analisados continuaram a reproduzir estereótipos e visões homogêneas sobre os povos indígenas, além de dedicar poucas páginas ao tema.

Mundukuru (2012) denuncia que a colonização brasileira se deu, inicialmente, com fins de exploração de metais e, para que o projeto português obtivesse êxito, eles lançaram mão de diversas estratégias, inclusive da presença

dos jesuítas, o que, de acordo com o autor, “marca também o início da expropriação oficial do conhecimento ancestral” (MUNDUKURU, 2012, p. 25). Ele afirma ainda que, antes de 1988, quando os indígenas conquistaram direitos na atual Constituição Federal, dois modelos paradigmáticos foram testados:

> O primeiro grande modelo colocado em prática desde o momento da chegada dos portugueses é conhecido como paradigma *exterminacionista*, e seu objetivo era a destruição em massa dos povos indígenas. [...] Tais atos só foram amenizados com a posterior aprovação de uma bula papal, datada de 1537, em que a Igreja definia que os habitantes do novo mundo eram dotados de alma e, portanto, seres humanos.
> (MUNDUKURU, 2012, p. 27).

Sobre o segundo modelo, o autor fala sobre as tentativas escancaradas de integração, tendo como base de sustentação a ideia de que há estágios de evolução cultural pelo qual os povos indígenas passarão, como se fosse algo transitório, uma identidade volátil.

> O paradigma integracionista caracterizava-se pela concepção de que os povos indígenas, suas culturas, suas formas de organização social, suas crenças, seus modos de educar e de viver eram inferiores aos dos colonizadores europeus, estando fadados ao desaparecimento (MUNDUKURU, 2012, p.30).

A situação dos povos indígenas que vivem no Nordeste é ainda mais delicada, sobretudo pelo contexto de marginalização e preconceito em que vivem por morar em uma região que difere do cenário que permeia o imaginário nacional, inclusive por não habitarem densas florestas, por terem traços físicos que não coincidem com os que são reproduzidos pelos livros didáticos ou que estão consagrados na literatura indianista de José de Alencar.

Sendo o Nordeste a primeira região de colonização, os povos indígenas sofreram, como já foi assinalado, os maiores impactos dos processos de colonização e, em princípio nos livros didáticos e na literatura, passaram da história para o imaginário e isto resultou em uma imagem folclórica e anacrônica dos povos indígenas e homogênea da cultura desses povos, operada, principalmente, pelos livros didáticos através dos princípios de generalidade e primitividade.

É recorrente que nos deparemos com comparações entre os indígenas da região nordeste e os indígenas da região norte, sendo os primeiros considerados falsos indígenas, não raramente, uma vez que apresentam características dissonantes do imaginário popular, enquanto os últimos são considerados os verdadeiros indígenas, que devem ser preservados como se fossem um patrimônio material (objeto). Outra coisa que contribui para marginalizar os povos indígenas do

Nordeste é o fato de terem grande acesso aos meios de comunicação modernos (celulares e computadores), além do convívio em zonas urbanas.

Todo esse processo de marginalização começa desde a chegada dos europeus, conforme apontado. Sobre a porção sul do Estado da Bahia é possível afirmar que a investida de fazendeiros sobre os territórios ocupados por povos indígenas é secular, assim, já em 1752 começa o plantio e a expansão agrícola da lavoura cacaueira sobre as terras onde viviam, predominantemente, os *Tupinambá*, *Kamakã* e *Pataxó*, o que contribuiu para que os povos indígenas fossem empurrados para reservas indígenas (VERONEZ, 2006). As campanhas difamatórias contra os povos indígenas do Nordeste ganham reforço no Século XX e já:

> A partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios 'misturados', agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios 'puros' do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos.
> (DANTAS, SAMPAIO & CARVALHO *apud* OLIVEIRA, 1998, p. 52).

De acordo com Silva (2003):

> A partir de 1870 vários aldeamentos foram declarados oficialmente extintos no Nordeste, favorecendo os tradicionais esbulhos, legitimando-se os antigos invasores das terras indígenas. [...] ocorreu um silêncio oficial sobre os povos indígenas no Nordeste. Esse silêncio estava baseado na idéia de assimilação dos índios, 'confundidos com a massa da população', como enfatizavam as autoridades [...]
> (SILVA, 2003, p.42).

Esses autores confirmam o processo histórico de violação dos direitos dos povos indígenas que se deu de diversas formas no passado e que ainda é uma realidade que salta aos olhos quando passamos a conviver com as comunidades e testemunhar suas lutas pela demarcação de terras, principal bandeira dos povos indígenas.

## 2.1 A Costa dos *Pataxó*: resistência indígena no Nordeste

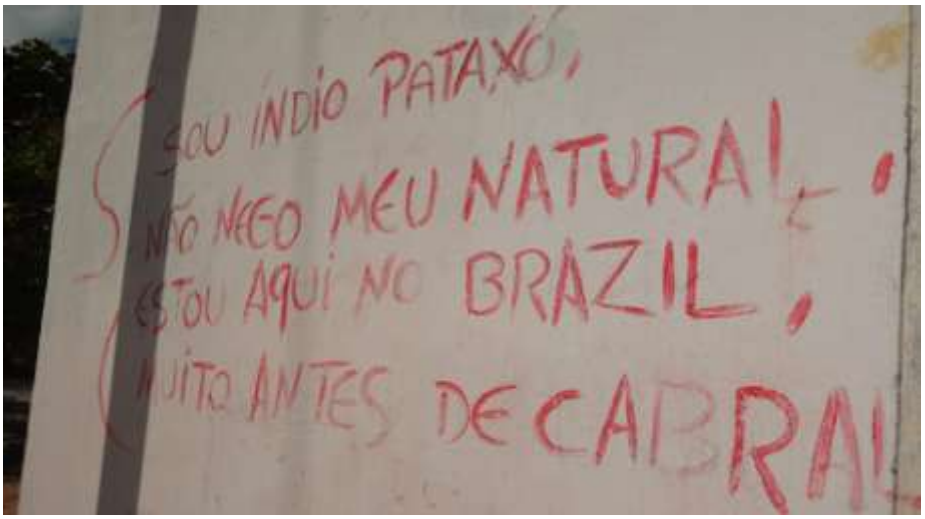
Quando cheguei em Barra Velha pela primeira vez, no ano de 2014, para trabalhar com as mulheres da aldeia, através da Secretaria de Políticas para Mulheres – SPM, tentei conhecer um pouco mais o lugar, sua história. Gosto de aprender história com quem viveu, com quem testemunhou e aprender sobre os lugares com quem faz parte dele e que pode dar conta de detalhes que dificilmente

imaginaria ou conheceria sem esse auxílio nativo. Era um esforço pessoal e profissional, por conseguinte.

Assim, em Barra Velha fui em busca de detalhes sobre a cultura indígena e o estabelecimento daquele território - talvez falar sobre si já seja para eles, inclusive, um dever político e não requer grandes esforços -. Queria saber como os/as *Pataxó* se estabeleceram ali. Como eles/elas têm vivido diante de tantas ameaças e violência que têm sido anunciadas e denunciadas pelos meios de comunicação alternativos? Essas eram algumas das perguntas que levava na mochila, embora preferisse guardar uma porção delas e deixar que a conversa fluísse mais livremente.

Sempre buscando colocar os portugueses que aportaram em terras indígenas no lugar de invasores, os *Pataxó* buscam contar sua história se autoadjetivando como "guerreiros", uma vez que os povos indígenas resistem, desde 1500, à tomada de seus territórios. Assim, para os *Pataxó*, os povos indígenas são os verdadeiros donos de todas as terras do que hoje se chama Brasil. Às vezes, quando falam sobre o assunto, ironizam e dizem que a Costa do Descobrimento[21] deveria se chamar *Costa dos Pataxó*, em virtude da forte presença dessa etnia na porção do extremo Sul da Bahia.

**Fotografia 2-** Indígenas de Barra Velha reafirmam presença histórica no território




**Legenda acessível:** Parede branca com dizeres escritos com tinta vermelha: "Sou índio *Pataxó*, não nego o meu natural, estou aqui no Brazil [*sic*], muito antes de Cabral".
**Foto:** Gerusa Sobreira (2014)

[21] O Estado da Bahia dividiu as regiões em Territórios de Identidade. Nesse caso, a Costa do Descobrimento é um Território de Identidade que comporta os municípios de Guaratinga, Porto Seguro, Santa Cruz Cabrália, Belmonte, Itapebi, Itabela, Itagimirim e Eunápolis. Também é uma Zona Turística do Estado, apenas com os municípios litorâneos citados.

Retornando aos questionamentos que suscitei no texto quanto à origem dos *Pataxó*, tentarei apresentar algumas informações de natureza histórico-antropológica para melhor conhecermos o povo *Pataxó*.

Silva (2014) nos traz um pouco do que é denominado de Cosmologia *Pataxó*[22], tratando da sua origem a partir de diálogos feitos com *os mais velhos*, portanto, reproduzirei a seguir:

> Em um lugar encantado chamado Juacema surgiu um grande guerreiro "*Txôpai*" (o criador). Em um dia ensolarado Txôpai provocou um grande temporal na Juacema, onde se formou um imenso buraco. Cada pingo de água que caia no buraco se misturava ao barro dando formas a guerreiros belos e fortes. Os índios saíram do buraco e começaram a povoar e habitar aquela terra sagrada. Era o povo *Pataxó*. *Txôpai*, o Deus guerreiro que desceu à terra, ensinou ao povo guerreiro a sobreviver caçando, pescando, plantando e colhendo. Ensinou a época para cada atividade de acordo com as diferentes fases da lua.[...]
> (SILVA, 2014, p.122-123).

Partindo de registros históricos, Carvalho (1977) afirma que a primeira notícia sobre a região habitada pelos *Pataxó* é de 1805, proveniente de um ofício feito pelo Governador Francisco da Cunha Menezes registrando presença indígena no local, porém nenhuma informação precisa sobre os grupos. Em 1808, relatos já dão conta da presença de dois grupos: *Pataxó* e Botocudo, os quais são descritos como violentos, bárbaros. Em 1815, o Príncipe Wied-Neuwied detecta a presença de diversos grupos indígenas nas margens do rio São Mateus, inclusive do grupo Pataxó na margem norte; também detecta a presença *Pataxó* nas florestas do Mucuri. Esses dados demonstram uma divisão dos *Pataxó* em dois grandes grupos: os que estão localizados entre o rio São Mateus e o rio de Santa Cruz Cabrália (*Pataxó* Meridionais) e outro grupo localizado entre o rio de Contas e o Pardo (*Pataxó* Setentrionais).

Sampaio (2000) nos fala sobre o aldeamento compulsório dos povos indígenas que viviam na porção do Extremo Sul da Bahia, promovida pelo Presidente da Província. Assim, há, em 1891, "a concentração compulsória de toda a população indígena da região numa única aldeia [...] junto à embocadura do rio Corumbau. Esta é, seguramente, a origem da atual aldeia de Barra Velha" (SAMPAIO, 2000, p.35), anteriormente denominada de Bom Jardim e onde os

[22] Reencontraremos, brevemente, a Cosmologia Pataxó no Capítulo III, página 59.

*Pataxó* permaneceram quase que em isolamento total até metade do Século XX, junto com parcelas de outras etnias (*Maxakalí*, *Botocudo*, *Kamakã*), tendo seu etnônimo prevalecido sobre as demais.

**Fotografia 3-** *Pataxó* contatados pelo SPI, na Bahia

**Legenda acessível:** Uma foto em preto e branco mostra um fundo de madeira e cinco homens descalços, vestindo calça e sentados em um banco grande de madeira, um cachorro está deitado embaixo do banco. Da esquerda para a direita, o primeiro da fila está sem camisa e com a perna dobrada sobre o joelho esquerdo, os outros dois que seguem a sequência estão de camisa manga longa e chapéu, o quarto está com a camisa manga longa aberta e o quinto está de camisa e com a mão esquerda atrás da cabeça que está levemente inclinada para o seu lado direito. A legenda escrita na imagem diz: "Índios *Pataxó*, contatados no Posto Ermida, no rio Jequitinhonha, em companhia do encarregado do Posto e do intérprete, BA, 1921.
**Fonte:** Reprodução do Acervo do Museu do Índio

É na segunda metade do século XX que a aldeia de Barra Velha ganha repercussão, porém de forma negativa. Quando estive em Barra Velha ouvi pela primeira vez sobre o "Fogo de 51", um episódio que marca profundamente a história recente do povo *Pataxó*. Os/as jovens indígenas – pois os/as anciões/anciãs evitavam falar sobre o assunto – contaram que um *parente* havia ido à cidade do Rio de Janeiro cobrar do Governo Federal a medição de suas terras; era uma tentativa de dialogar com o poder público quanto à criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP), feita através do Decreto 12.729, de 19 de Abril de 1943. Após a viagem para o Rio de Janeiro apareceram dois homens que se diziam responsáveis

por resolver tal reivindicação, mas não foi o que aconteceu. Os *Pataxó* não esperavam que a visita fosse terminar no massacre de seu povo.

Os “visitantes”, que se identificaram como “engenheiro” e “tenente”, conseguiram colocar a população não-indígena que vivia em Corumbau (porção territorial de Porto Seguro) contra os *Pataxó* de Barra Velha a partir da prática de um assalto na pequena vila, o que desembocou em um conflito armado, promovido por policiais dos municípios de Prado e de Porto Seguro. Em decorrência desse conflito os/as indígenas se dispersaram, esconderam-se na mata; mulheres foram estupradas, as palhoças foram queimadas e muitos tiveram que fugir de Barra Velha para sobreviver (CUNHA, 2010). Assim, a história do povo *Pataxó* de Barra Velha é permeada por sofrimento e luta, sobretudo pela ocorrência desse massacre contra os/as indígenas, conhecido como “Fogo de 51” ou Revolta de Barra Velha.

Notícias veiculadas sobre o conflito em Barra Velha, na época, levam a crer que os *Pataxó* foram enganados por esses homens, “possivelmente com promessas de demarcação de terras, e que sua participação não se lhes afigurara ilegal, uma vez que acreditavam estar acompanhando e seguindo ordens de ‘agentes do governo’”(CARVALHO, 1977, p. 86). O episódio, porém, continua pouco esclarecido. O autor (*idem*, 2009) suspeita que os planos dos “visitantes” poderiam ser bem mais ousados.

> O fato, ademais, de terem sido cortados os fios da linha telegráfica, corrobora a suposição de que não se trataria de um simples assalto, seguido da fuga e morte dos líderes, mas de uma ação que pretendia maior alcance.
> (CARVALHO, 2009, p.514).

Nesse período de discussão sobre a criação do PNMP uma liderança emergiu entre os *Pataxó* de Barra Velha e lutou vigorosamente pela retomada e demarcação do território dos seus antepassados, ela se chama Josefa Ferreira. Oliveira (1985) descreve Josefa como uma pessoa obstinada, assim como seu pai. Foi ele quem começou a tentar reunir os indígenas para voltarem a ocupar o seu território ancestral. Muitos/as dos/das indígenas que fugiram estavam trabalhando em fazendas da região e estavam resistentes à proposta de retorno, contudo, em dois anos já haviam retornado uma porção e o pai de Josefa, Epifânio, tornou-se o Cacique de Barra Velha. O autor ainda nos informa que devido à dispersão, muitos/as indígenas haviam contraído matrimônio com não-indígenas, o que colaborou com a formação de um grande contingente de mestiços.

A querela com o Instituto Brasileiro de Defesa Florestal – IBDF, no entanto, estava distante do seu fim. Não raramente, funcionários do IBDF perseguiam os *Pataxó* que avançavam sobre a área, que lhes era pertencente, mas se encontrava em litígio. Em outros momentos, apresentavam propostas para que os indígenas se transferissem da área. Entre as várias divergências com o IBDF e as sucessivas tentativas de negociação do órgão com os *Pataxó*, para que deixassem a área do PNMP, surge a voz de uma mulher. Assim, reproduzo uma posição de Josefa Ferreira, narrada pelo referido autor, em diálogo com o chefe de Posto da FUNAI:

> Fizeram uma reunião com os índios, mas queriam conversar somente com os homens. Josefa estava cuidando do café e ficou prestando atenção na conversa.
> O doutor viera com uma proposta para que os índios desocupassem a área e mudassem para o outro lado do Caraíva. [...] Na beira do Caraíva, a terra era boa e com isso tentava convencer os índios a aceitarem a troca.[...] Mas as garantias eram tantas que os homens já estavam concordando. Josefa não se conteve mais e veio até a sala.
> - Bem, doutor, eu também sou índia. Sou a mais velha e filha do antigo cacique. Estou escutando que os homens estão concordando em sair daqui. Só se eles quiserem sair, mas eu não saio.
> - [...] Eu sou mulher e o senhor só quer falar com os homens. Mas eu só saio daqui se me levarem aos pedaços. [...] Não vou deixar meus velhos aqui embaixo do chão. [...] Os homens aceitam, mas eu não aceito (OLIVEIRA, 1985, p.67).

Aqui é possível visualizar a presença e a força feminina na luta indígena através da atuação de Josefa Ferreira em favor de seu povo, o que contribuiu para que os espaços fossem sendo abertos para que outras mulheres assumissem algumas funções "masculinas" na sociedade *Pataxó* ao longo dos anos. Josefa – que havia recebido de seu pai, no leito de morte, a missão de continuar a luta pelo território – conseguiu sensibilizar os/as demais indígenas a não sucumbir na luta pela terra. Hoje essa indígena é uma referência para as muitas gerações *Pataxó*.

Em Julho de 2016 Josefa foi homenageada durante a 68ª Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC (SBPC Indígena), tendo seu nome gravado em um dos *Kijemes*[23] construídos dentro da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, *Campus* Sosígenes Costa (Porto Seguro – BA).

O atual cenário do povo *Pataxó*, após a dispersão decorrente do "Fogo de 51", mostra que esse povo está em mais de 40 aldeias, distribuídas nos Estados da Bahia e Minas Gerais. Na região do Extremo Sul da Bahia, região

[23] Casa, Oca em *Patxohã* (língua do Povo Pataxó).

predominantemente habitada pelos *Pataxó*, há uma forte presença indígena nos municípios de Porto Seguro, Santa Cruz Cabrália e Prado, tendo o último censo demográfico (IBGE, 2010) registrado a presença de 5.329 indígenas em Porto Seguro, 3.919 indígenas em Santa Cruz Cabrália e 2.191 indígenas no Prado. No entanto, não é possível precisar a população autodenominada *Pataxó*.

**Fotografia 4-** Presença indígena no Estado da Bahia

Selecione: Bahia ▼ ◉ População absoluta ○ Percentual da população

| Municípios com as maiores populações indígenas do País, por situação do domicílio Bahia - 2010 | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Total | | | Urbano | | | Rural | | |
| | Código | Município | POP | Código | Município | POP | Código | Município | POP |
| 1 | 2927408 | Salvador | 7.563 | 2927408 | Salvador | 7.560 | 2925303 | Porto Seguro | 3.597 |
| 2 | 2925303 | Porto Seguro | 5.329 | 2927705 | Santa Cruz Cabrália | 3.322 | 2902658 | Banzaê | 2.131 |
| 3 | 2913606 | Ilhéus | 3.986 | 2913606 | Ilhéus | 2.129 | 2923902 | Pau Brasil | 2.033 |
| 4 | 2927705 | Santa Cruz Cabrália | 3.919 | 2925303 | Porto Seguro | 1.732 | 2913606 | Ilhéus | 1.857 |
| 5 | 2923902 | Pau Brasil | 2.316 | 2910800 | Feira de Santana | 1.102 | 2925501 | Prado | 1.368 |
| 6 | 2925501 | Prado | 2.191 | 2924009 | Paulo Afonso | 870 | 2911402 | Glória | 1.367 |
| 7 | 2902658 | Banzaê | 2.172 | 2927101 | Rodelas | 870 | 2900207 | Abaré | 631 |
| 8 | 2911402 | Glória | 1.419 | 2905701 | Camaçari | 861 | 2927705 | Santa Cruz Cabrália | 597 |
| 9 | 2910800 | Feira de Santana | 1.118 | 2910727 | Eunápolis | 840 | 2909901 | Curaçá | 546 |
| 10 | 2910701 | Euclides da Cunha | 969 | 2925501 | Prado | 823 | 2910701 | Euclides da Cunha | 339 |

**Legenda acessível:** Na imagem, nas cores azul e cinza, estão expostos dez municípios com maiores populações no Estado da Bahia, em números absolutos e divididos por situação de domicílio (rural ou urbano). Os números absolutos colocam Salvador como o município com a maior população indígena da Bahia (7.563 pessoas) e também de indígenas vivendo na Zona Urbana (7.560 pessoas). Porto Seguro, por sua vez, tem a maior população indígena vivendo em Zona Rural do Estado (3.597 pessoas).
**Fonte:** IBGE (2010)

Nas primeiras linhas desse texto tratei, de maneira breve, sobre as políticas implementadas pelo Estado para os povos indígenas, inclusive a política de cunho integracionista/universalizante e que Santos (1999) chama de etnocídio ao afirmar que os:

> Conhecimentos, memórias, universos simbólicos e tradições diferentes daqueles que foram eleitos para ser incluídos e convertidos em nacionais foram suprimidos, marginalizados ou descaracterizados, e com eles os grupos sociais que os sustentavam.
> (SANTOS, 1999, p.40)

As línguas indígenas fazem parte desse processo de etnocídio, tanto que restam apenas 274 línguas, hoje, no Brasil. Dentre os fragmentos de história contados, em Barra Velha, os *Pataxó* relatavam que a ocorrência do “Fogo de 51” contribuiu para que a língua *Pataxó* fosse desaparecendo e, posteriormente,

considerada morta, pois, com a dispersão desse povo, ser reconhecido/a como indígena era motivo de temor, ademais as lembranças se constituíam como traumas.

Bomfim (2012)[24] afirma que retomar a língua *Pataxó* era um desejo antigo de muitos/as indígenas, sendo que já haviam alguns trabalhos em curso, na Bahia e em Minas Gerais. Porém, tudo isso foi potencializado pela ideia de transformar a Reserva da Jaqueira, área recentemente demarcada (em 1997), em um lugar onde pudessem realizar diversas atividades ligadas à história e cultura indígena. Assim, os *Pataxó* criaram um grupo de pesquisa sobre sua língua (em 1999), apenas com integrantes indígenas, tendo detectado 200 palavras inicialmente. Em 2010 criaram, a partir de morfemas, a palavra *Patxohã* (Pat + atxohã + xôhã), que significa "*linguagem de guerreiro"* e, posteriormente, foram normatizando a escrita das palavras. O *Patxohã* está dentro do tronco linguístico Macro-Jê e pertence à família *Maxacalí*.

Diferente da realidade revelada pelo "Fogo de 51", quanto às condições de subsistência dos Pataxó, hoje eles têm buscado outras formas de sobreviver além da agricultura, caça, produção e venda de artesanato, sendo esta última a sua maior atividade e que movimenta o comércio dentro e fora da aldeia, pois há a produção das aldeias menores para abastecimento dos centros de artesanato, como é o caso do comércio em Coroa Vermelha.

Os *Pataxó* têm buscado formas de empreender e/ou acessar políticas públicas e têm sido auxiliados por organizações parceiras e/ou pela Superintendência de Assuntos Indígenas e Secretaria de Assuntos Indígenas – órgãos responsáveis pelas demandas indígenas em Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, respectivamente vinculados às prefeituras desses municípios. Assim, esse povo tem criado associações para agregar valor à venda de produtos orgânicos e para trabalhar com etnoturismo, como é o caso das Aldeias Barra Velha, Pé do Monte e Reserva da Jaqueira (todas em Porto Seguro), além de participar de cursos profissionalizantes ou ingressar em Universidades a fim de alçar posições no mercado de trabalho formal.

Portanto, os *Pataxó*, embora constituam uma só etnia e reconheçam Barra velha como a "aldeia-mãe", vivem em situações espaciais e socioeconômicas

[24] Essa autora pertence ao povo indígena *Pataxó*.

bastante diversificadas, como se pode perceber pelos tipos de atividades que descrevi. Existem aldeias mais isoladas geograficamente (Boca da Mata e Barra Velha, por exemplo), outras completamente urbanas (como Coroa Vermelha) e outras ainda que experimentam certa ambiguidade (Aldeia Velha, por exemplo), o que revela um fluxo de bens e pessoas. Assim, para o desenvolvimento da pesquisa, busquei Barra Velha, inicialmente, mas este não foi o destino final e isto é o que desenvolverei nas linhas que se seguem.

## 2.2 Barra Velha: negociação e negação

Assim que ingressei no Mestrado passei a intensificar os contatos com os povos indígenas para aprender e ouvir suas histórias. Busquei eliminar distâncias através do aprofundamento dos estudos sobre História e Cultura Indígena, bem como da participação em eventos nos quais esses povos estivessem presentes e visitas a exposições, inclusive ao Museu do Índio. Tudo começava a ser feito, a partir de então, sem a SPM, mas como pesquisadora. Aqui um desafio já salta à frente: construir a identidade de pesquisadora e afastar a identidade de agente institucional.

Como Barra Velha havia sido a primeira aldeia que visitei em minha vida, e lá foi onde se deram os questionamentos que originaram esse trabalho, direcionei a pesquisa para esta aldeia, justamente por considerá-la como *lócus* privilegiado para a investigação em tela – além de ter sido arrebatada pela energia do lugar que havia sido materializada pela boa recepção que havia obtido quando estive no local, em julho de 2014.

Assim, busquei manter contato direto com o povo *Pataxó* para que conseguisse chegar à aldeia e apresentar o projeto de pesquisa. Estive presente em uma mesa sobre mulheres durante o “Abril Indígena”, da Universidade Federal da Bahia - UFBA (2015), em busca das mulheres *Pataxó* de Barra Velha, porém, apenas mais tarde, no mesmo mês, finalmente, consegui contatar pessoalmente uma liderança indígena de Barra Velha e a Superintendência de Assuntos Indígenas de Porto Seguro (SAIPS), em Salvador, por ocasião de uma reunião entre mais de 200 lideranças indígenas de diversas etnias e o Governo do Estado da Bahia[25].

[25] É importante registrar, aqui, que o Estado da Bahia também tem responsabilidades constitucionais com os povos indígenas, uma vez que estão expressas nas letras da Constituição da Bahia.

Rapidamente, eu me reapresentei – uma vez que já havíamos nos conhecido em Barra Velha – e conversamos sobre o Projeto de Pesquisa, ao qual a liderança de Barra Velha, verbalmente, não demonstrou objeção, apenas tentou se explicar – enquanto coçava ligeiramente a cabeça ou pegava na orelha – dizendo que os casos de violência doméstica contra as mulheres haviam diminuído bastante desde a minha visita. Também apontou outro indígena dizendo que também se tratava de uma liderança[26]. Ele não demonstrou objeção verbalmente, no entanto, era perceptível o seu desconforto em tratar da matéria, apesar de ter fornecido "pistas" de como prosseguir para adentrar na comunidade. "*Por mim não tem problema, agora tem que ver com a FUNAI...*", dizia.

E, seguindo as suas pistas, procurei, em maio de 2015, a FUNAI, através da Coordenação Regional de Eunápolis, para apresentar o Projeto e saber mais sobre os trâmites que regularizariam a pesquisa na aldeia. Logo fui informada de que a decisão sobre a aceitação ou não da pesquisa seria submetida ao Conselho de Caciques e Lideranças de Barra Velha e fui dispensada da apresentação do Projeto, ficando essa parte para um segundo momento – o que não aconteceu, visto que, em dada reunião do mencionado Conselho, em Junho, o Projeto foi rejeitado sumariamente sob a alegação de que os últimos pesquisadores que lá estiveram não apresentaram retorno de suas pesquisas e/ou apresentaram dados que não enalteciam a imagem da comunidade, mas o contrário.

Nesse momento a minha cabeça tentava entender o que estava acontecendo. Em alguns momentos pensava que havia sido rejeitada por causa do trabalho feito, através da SPM, em outros minha cabeça não-indígena pensou que havia sido por machismo. Mas, também era reveladora a autonomia política desse grupo e precisava ser respeitada, portanto, eu não poderia utilizar de nenhum artifício para furar o bloqueio do Conselho de Caciques e Lideranças e dar início à pesquisa, de fato.

Assim, apesar do "não" de Barra Velha, eu insistia em tentar adentrar naquele espaço para pesquisar a realidade intrigante que havia detectado. Dessa maneira, continuei realizando aproximações, sucessivas e cautelosas, com

[26] Naquela época eu ainda não sabia sobre a existência do Conselho de Caciques e Lideranças do Território de Barra Velha.

indígenas *Pataxó* de Barra Velha e de outras aldeias, a fim de conseguir uma mediação e retornar à aldeia com autorização dos próprios indígenas.

Contudo, até aqui, a busca por me conectar com os *Pataxó* de Barra Velha era sinônimo de desencontros. Dito isso, continuei frequentando os espaços onde poderia manter contato com lideranças indígenas, além de aprender mais sobre os Povos Indígenas. E, nessa busca por Barra Velha, acabei por participar da I Conferência Nacional de Política Indigenista (Etapa Bahia), entre os dias 06 e 08 de Outubro de 2015, para acompanhar as discussões sobre o futuro da política indigenista no Brasil e a movimentação política daqueles novos sujeitos políticos.

Durante os três dias da Conferência foi possível estabelecer contatos com lideranças indígenas que eu já conhecia e outras que passei a conhecer, sobretudo da Aldeia-mãe da etnia *Pataxó*. Quando escolhi um Grupo de Trabalho – GT, para acompanhar, acabei por sentar ao lado de uma indígena da etnia *Pataxó* que, por ventura, era de Barra Velha e que eu já havia detectado no salão do hotel onde acontecia o evento, mas não pude me certificar, o que acabei fazendo dentro desse GT.

Perguntei: "*Você é Uruba?!*", ela, surpresa, fez uma pausa e confirmou. Então eu me apresentei de modo que ela relembrasse quem eu era e ela recordou aos poucos. Uruba é uma mulher indígena alta, forte, olhar desconfiado, estuda numa instituição federal de ensino superior e era uma das pessoas mais atuantes dentro do GT, apesar de ser fisgada pela nossa conversa em vários momentos. Entre uma intervenção e outra, eu comecei a lhe contar que estava tentado dialogar com pessoas de Barra Velha sobre o Projeto de Pesquisa há alguns meses e não obtive êxito, apenas consegui falar, pessoalmente, com uma liderança. Descrevi, também, alguns passos e informei da resposta negativa do Conselho de Caciques e Lideranças ao Projeto. Sua reação foi ficar parada, em silêncio, o que eu traduzi como surpresa e lamento. Talvez um turbilhão de coisas passasse por sua cabeça. Logo soube, parcialmente, do que se tratava quando ela quebrou o silêncio e disse que estava no dia em que apresentaram o Projeto. Ela disse: "*eu não sabia que era você...*". Argumentou, ainda, dizendo que é muito difícil "*essas coisas passarem pelos mais velhos*" e que eles não entendem porque elas saem para estudar. Ela procurou mais justificativas e me disse que outros pesquisadores já haviam criado uma marca negativa na aldeia por não mais aparecerem para dar retorno das pesquisas e que, também, as grandes lideranças não compreenderam bem qual era

a ideia do Projeto. Nota-se, aqui, que, além de repetir a justificativa enviada pela FUNAI, ela apresentou elementos novos para o "*não*" de Barra Velha.

Ela também se propôs a me observar bastante enquanto eu realizava anotações relacionadas ao GT, chegando ao ponto de perguntar do que se tratavam as anotações. Por fim, ela apontou para outra grande liderança de Barra Velha e que estava no mesmo GT. Segundo ela, ele era mais aberto às questões relacionadas à aldeia, portanto, era minha tarefa tentar dialogar com ele, da melhor forma possível, sobre o Projeto. Falei com ele rapidamente sobre o Projeto, pois ele estava um pouco apressado. Aliás, todos ali estavam. Era preciso cumprir a programação oficial e aproveitar outros espaços de socialização (restaurante, estacionamento, sinuca) para encontrar aliados e selar acordos, sobretudo quanto ao apoio às candidaturas para a Etapa Nacional da Conferência.

A liderança de Barra Velha agiu como se nunca tivesse ouvido falar de tal proposta e pediu o Projeto. Tratei de rememorá-lo, então ele alegou que não sabia exatamente do que se tratava o conteúdo do Projeto – que foi levado para a reunião pela própria FUNAI, diga-se de passagem. Também valeu-se do mesmo argumento em relação aos pesquisadores que supostamente desaparecem após a coleta de dados.

Dentro da Conferência percebi diversos olhares atentos a mim. Eu estava sentada sozinha em boa parte do tempo, tinha a aparência jovem, era desconhecida de grande parte dos presentes e anotava bastante. Em outra pequena porção de tempo eu era observada por alguns indígenas quando me aproximava de alguma liderança com um tom mais descontraído, o que demonstrava o pouco da intimidade conquistada. Esses olhares só ganharam relevância quando essa liderança de Barra Velha quis saber se eu conhecia determinado Cacique *Pataxó*... disse que "*sim*" e que "*já havia trabalhado na Aldeia dele, também*". Não houve tréplica e eu não sei qual foi a repercussão de conhecer esse Cacique, pois só depois descobri que as lideranças do povo *Pataxó* – não em sua totalidade – se dividem entre dois grupos políticos, compondo uma fissura dentro do Movimento Indígena local.

Em outra oportunidade voltei a conversar com Uruba e ela estava mais arisca, preferindo manter distância e maior silêncio, não se manifestando verbalmente ou se esquivando, sendo monossilábica, não quis comentar o retorno que lhe dei sobre a reabertura do diálogo com Barra Velha.

Também entreguei o Projeto para a liderança de Barra Velha, conforme o combinado e, pouco mais de um mês depois, recebi a resposta negativa acompanhada da justificativa de que as outras lideranças de Barra Velha não queriam voltar a apreciar a mesma matéria e deram o caso por encerrado. Não contrariei e cessava, nesse momento, a busca por Barra Velha como *lócus* da pesquisa.

## 2.3 A mediação institucional: as indígenas e a pesquisadora

Nesses encontros e desencontros com lideranças indígenas encurtei as distâncias com a SAIPS e passei a manter um diálogo mais forte e efetivo com o órgão. Anteriormente, havia mantido uma série de diálogos curtos com indígenas que atuam na SAIPS, mas não os intensifiquei porque imaginava uma possível rejeição por parte do povo *Pataxó*, caso percebessem uma intervenção (ou influência) institucional em suas decisões.

A SAIPS foi criada, em 2009, para atender uma demanda da população indígena residente no município de Porto Seguro e está vinculada à Secretaria Municipal de Governo. Desde a sua criação apenas um indígena assumiu a pasta (ano de 2011) e permaneceu na função. A pasta divide um imóvel, no centro da cidade, com a Secretaria de Agricultura, sendo duas salas do primeiro andar reservadas para a SAIPS e o térreo para a outra pasta; o quadro funcional contava com oito pessoas divididas entre os que atuam no setor administrativo (5) e os que são coordenadores de campo (3), sendo a maioria indígena.

Desde o princípio a SAIPS havia se colocado como parceira da pesquisa e a intensificação desse contato apenas fortaleceu essa disposição. Esse fator colaborou para que eu fosse convidada para participar, em Setembro de 2015, da Conferência Municipal de Políticas para Mulheres. Essa foi a minha primeira visita ao município de Porto Seguro na condição de pesquisadora.

Os indígenas que estão na SAIPS já haviam me encaminhado para as únicas mulheres que trabalham na equipe e que ficam à frente de ações para mulheres indígenas, articuladas por elas ou em conjunto com outras Secretarias e Superintendências do poder público local. Acredito que, por esse motivo, a boa recepção ultrapassou as minhas expectativas. Ademais, o fato de ter me deslocado de Salvador (a 710km), capital da Bahia, foi recebido com admiração, surpresa;

também foi de surpreender que eu fosse bem mais jovem do que o que permeava o imaginário delas. Percebi que houve aceitação por parte das funcionárias e que me viam como uma parceira e isso rendeu um convite para um almoço na casa de uma delas.

Entre o vai-e-vem de uma mãe que se divide entre o público e o privado, eu e uma das funcionárias conversamos, ou melhor: bailamos. Essa correria de quem precisava dar conta de casa, filhos e marido, entre um turno e outro de trabalho, oferecia-me apenas uma conversa em pé, onde, ao sabor do seu ritmo, a nossa conversa bailava entre a cozinha e a sala. Além do almoço ela me ofertou algumas informações sobre a realidade das aldeias de Porto Seguro no que tange à questão da violência contra a mulher. Essas informações davam conta da presença forte do poder masculino nas relações e, também, do desenvolvimento de alguns trabalhos por parte da SAIPS, inclusive a criação de grupos de mulheres. Apesar desse empreendimento ela relatou que muitas mulheres não estavam participando das ações (inclusive de alguns grupos de mulheres) porque os maridos não permitem e outra parcela tem a sua participação limitada por eles, para se referir a esta limitação a funcionária usou a linguagem não-verbal, batendo os dedos no pulso esquerdo (como se fosse no relógio) para indicar tempo.

Na volta do turno eu a acompanhei e fui agraciada com uma pasta com alguns arquivos/documentos (atas) de reuniões realizadas e projetos que envolviam, sobretudo, as mulheres das aldeias. Esta pasta continha dois projetos (*Juventude* e *Mulheres*) que tiveram sua execução adiada, para o ano de 2016, devido às restrições orçamentárias e fechamento do ano fiscal, além da necessidade de incluir no Planejamento Orçamentário Anual – POA. Teve início, aqui, a fase documental da pesquisa.

No Projeto escrito pela SAIPS, para as mulheres, surge o questionamento da representação da mulher indígena dentro do feminismo e como é que essa mulher vai se engajar para lutar por postos altos de trabalho como as outras. Aliando as duas coisas pode-se entender que esse *"atraso*" sentido por essas mulheres (nas palavras da relatora da Ata) é fruto da ausência histórica de políticas públicas diferenciadas e, que, apesar de estar sendo revertida, ainda apresenta reflexos nas sociedades indígenas. Portanto, fica a grande questão: como lutar por altos cargos se elas não conseguiram ocupar, sequer, os postos marginalizados dentro do mercado formal de trabalho em decorrência de sua baixa escolarização e se, ainda,

em concorrência com as demais mulheres poderiam ser discriminadas pela condição de indígena?

Durante a leitura dos documentos pareceu interessante, do ponto de vista estratégico, tentar fazer a pesquisa em outra aldeia. Após algumas conversas o Superintendente Indígena sugeriu que eu trabalhasse em aldeias menores, como a Juerana, e replicou o discurso que fundamentou o "não" de Barra Velha. Então, a partir desse contexto, como proceder para me diferenciar dos demais pesquisadores e ganhar um voto de confiança do povo *Pataxó*? Essa não era uma pergunta fácil de ser respondida, talvez só encontre a resposta depois da conclusão da pesquisa ou, simplesmente, não a encontre, mas procurei sempre usar a honestidade como aliada para o enlace entre pesquisadora (eu) e comunidade (eles e elas).

Em uma das atas[27] que eu li – das muitas que tinham como principal ponto de pauta a tiragem de Delegadas para a Conferência de Mulheres – datada de 28 de Agosto de 2015, havia registro de uma reunião com as mulheres da Aldeia Juerana, onde as mulheres relataram a dificuldade de seguirem com a sua trajetória de escolarização uma vez que não há a modalidade ensino médio na Escola Indígena da Aldeia Juerana e, também, não há transporte à noite para se locomoverem. Assim, a redatora da ata descreve essas mulheres como *frustradas*, principalmente por não poderem participar dos certames que são específicos para ingresso de indígenas.

Outro fato importante é que é explícita a vontade (ou melhor: a exigência) das mulheres (e da comunidade) do retorno social da pesquisa para a comunidade e isso já havia sido avisado diversas vezes, quando eu iniciei os contatos com Barra Velha. Em uma das ocasiões, dentro do Centro de Cultura de Porto Seguro, durante a IV Conferência Municipal de Políticas para Mulheres[28], uma das indígenas da comunidade de Aldeia Velha, após me ouvir, me observar, questionou: "*O que você ganha com isso?*". Essa pergunta cumpriu o seu objetivo: causar desconforto. Por mais que eu, a pesquisadora, estivesse avisada sobre a alta probabilidade do questionamento não estava imune ao desconforto, uma vez que qualquer palavra solta, em tom de resposta, poderia significar a construção de mais uma barreira à frente da minha inserção em campo. Dito isso, vali-me da honestidade e nada

[27] Cf. anexos.

[28] Não detalharei esse evento, no entanto, abordarei outros eventos no Capítulo III.

prometi, uma vez que não reunia condições de garantir a concretização de nenhuma promessa; apenas poderia dizer que o meu desejo era que o estudo servisse como uma base ou mais um documento para auxiliar as mulheres indígenas na formulação de políticas públicas, no entanto, não sou eu a formuladora das políticas, sendo que o trato destas exige maiores esforços, os quais não se limitam em propostas.

Nessa "visita beija-flor"[29] à Porto Seguro estive em duas Aldeias, acompanhada do Superintendente, nas quais se desenvolveram atividades com a juventude, através da mobilização para o Programa Universidade Para Todos - UPT[30] (Aldeia Velha) e com a comunidade, de um modo geral, em torno de ações de saúde (Reserva da Jaqueira). O Superintendente sempre me apresentou às lideranças indígenas como parceira e eu era recomendada às mulheres indígenas pelo trabalho anteriormente feito pela SPM; ora a minha origem era de Salvador, ora da UNEB, ora da SPM (sendo que esta última eu precisava sempre corrigir, desfazer o mal-entendido para me desfiliar da imagem de ente público). Outras vezes tive que me esquivar da empolgação da SAIPS com a pesquisa, uma vez que queriam que eu ficasse em várias aldeias. O que era, inclusive, compreensível diante da visível carência de mão-de-obra e estrutura da SAIPS. Portanto, eu percebia que havia ali uma esperança de que eu pudesse ajudá-los a alcançar as aldeias, onde eles não podem estar com regularidade, para tratar das questões de gênero. Ao me despedir do Superintendente, Juari Bomfim, para encerrar a minha primeira visita ao município fui surpreendida com o pedido para que ajudasse a equipe no desenvolvimento do Projeto com as mulheres. Como negar? Não havia escapatória. Assumia, ali, o meu primeiro compromisso[31] com o povo *Pataxó*.

Juari é casado, tem dois filhos, trinta e sete anos, assumiu a SAIPS em 2011. Ele me recebeu para uma conversa na Reserva *Pataxó* da Jaqueira, em um domingo, onde descansava com sua esposa e o filho mais novo que tinha apenas dezessete dias de nascido.

---

[29] Esse termo é usado pela pesquisadora Maria Geovanda Batista para falar de visitas rápidas feitas por pesquisadores/as ao *lócus* da investigação para a obtenção do néctar do campo de pesquisa.

[30] Pré-vestibular do Governo do Estado e gerido pelas Universidades Estaduais baianas.

[31] Obviamente, o fato de ter me proposto a escrever sobre as mulheres indígenas já se configura como um compromisso, contudo eu me refiro a um pedido direto de ajuda e que voltarei a me referir no Capítulo III.

**Fotografia 5-** Entrevista com Superintendente Indígena

**Legenda acessível:** No terreiro de chão batido, em meio a diversas árvores ao fundo, Juari (Superintendente) de blusa verde, bermuda rosa e chinelo de dedo, braços esticados em cima dos joelhos, sentado num tronco, sob uma árvore, e Gerusa (a pesquisadora) de pé, chinelo de dedo, calça estampada com cor, predominantemente, vermelha e blusa de manga curta amarela, mochila preta pendurada em um dos ombros, tomando o depoimento e anotando com a caneta em uma caderneta.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2017)

Há dias eu tentava um espaço na agenda de Juari, mas os seus compromissos saltavam da agenda que ele carrega consigo, então ele me cedeu algumas horas do seu descanso. É ele quem mostra um panorama das ações realizadas nas comunidades indígenas, especialmente no trato com a violência doméstica.

> Antigamente, essa questão da violência era uma coisa muito timidamente fechada, praticamente. Então, assim, existia esses casos... sempre existiu...então, assim...quando a gente trabalhou em 2009, 2010 a gente fez um diagnóstico nas Aldeias e foi levantado muitas situações e dentro dessas situações, uma das questões que a gente conseguiu identificar foi a questão da violência. Então, existia um grande número de violência e essa violência era mais voltada pra mulheres também. Aí, em 2014 em diante a gente começou a trabalhar em cima dessa questão, né? E a gente descobriu que ainda existia uma certa distância entre as instituições com as comunidades indígenas, então a gente *criamo* um grupo de trabalho, né, que chama Grupo Gestor em Sustentabilidade Indígena aonde a gente

> colocamos as demandas pro CRAM, CRAS, CREAS do município, a Assistência Social...chamamos a SESAI, chamamos a FUNAI pra começar a trabalhar em cima dessa violência. Chamamos a Delegacia de Mulher do município, né...foi feita algumas palestras em algumas aldeias, foi feito também grupos de trabalhos de mulheres pra começar a trabalhar e a mulher muitas vezes, a mulher indígena...ela sofria ameaça, mas ela não tinha coragem de denunciar, ela ficava vendo aquilo e não tinha como buscar um caminho. E o resultado disso hoje é que a gente vê que as mulheres hoje... elas têm coragem! Há casos isolados ainda que vem acontecendo que ainda não há denúncia [...]
> (JUARI, Bonfim. **Entrevista com Juari Bomfim.** [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva *Pataxó* da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (37min.)).

O trabalho da Superintendência com a violência doméstica nas aldeias começa, justamente, no ano de 2014, ano em que estive em Porto Seguro para atuar nas comunidades indígenas através da SPM. No depoimento de Juari também é possível visualizar que a categoria *violência* já estava presente nas comunidades indígenas, contudo o trabalho específico de enfrentamento à violência contra a mulher foi algo que começou a ser construído posteriormente, através do trabalho de propagação da Lei Maria da Penha.

> [...] várias ações foram feitas, né? Palestras... junto com o Conselho Tutelar...a própria delegada...ela teve o prazer de ir dentro da Aldeia conversar com as mulheres indígenas, né? E o CRAS, o CRAM fizeram também ações paralelas, ações de palestras, ações de... de até mesmo... eu me lembro que lá no Pé do Monte quando foi falada a questão da sexualidade com as mulheres indígenas, né, com as mulheres indígenas muitas ficaram muito fechadas, timidamente, né, mas aí foi falado também da...né...uma das coisas que é violência que pra elas não era...agressão verbal...essas coisas assim, elas não entendia muito, mas aí a gente viu que elas ficaram super curiosas em querer mais ainda também. E a gente, acho que tem que fazer isso mesmo: levar informação[...]
> (JUARI, Bonfim. **Entrevista com Juari Bomfim**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva *Pataxó* da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (37min.)).

A atuação da SAIPS em relação à violência doméstica contra as mulheres indígenas se propõe a ser preventiva – o que já é previsto no próprio texto da Lei 11.640/06[32] (Lei Maria da Penha) – através de palestras que usam estratégias para atrair e envolver os homens para debater a questão, sendo que o mote é a família indígena ou a sustentabilidade das famílias, além de parcerias com os Caciques e as Cacicas para o desenvolvimento dos trabalhos dentro das

[32] O Artigo 8º, V, da Lei Maria da Penha propõe "a promoção e a realização de campanhas educativas de prevenção da violência doméstica e familiar contra a mulher, voltadas ao público escolar e à sociedade em geral, e a difusão desta Lei e dos instrumentos de proteção aos direitos humanos das mulheres" (BRASIL, 2006).

comunidades. No entanto, ele relata que há casos que precisam de outra linha de atuação:

> [...] O primeiro passo que a gente passa para essas mulheres, né... e isso foi muito discutido com os homens também...algumas Aldeias tivemos que chamar os homens, né?! E houve uma resistência também dos homens, né?! [...] Na verdade, a gente trabalha muito a questão da informação da violência para a mulher, mas quem tava agredindo não ia nessas reuniões. Então é chegar a informação pra esses agressores que existe Lei pra isso... que existe, hoje, punição...que isso não é coisa de...! Hoje até mesmo agressão verbal, ela acaba machucando... e isso aí foi trabalhado muito e a gente orienta muito as mulheres com informações, qual o caminho de chegar...fazer uma denúncia...procurar...a gente sempre fala assim: 'Oh, a Superintendência tá lá, o contato é esse! Se vocês tiver dificuldade, procura... a gente procura a FUNAI, faz o encaminhamento...dependendo da gravidade da situação buscar sempre a...existe a Delegacia de Mulher, hoje, do município...vocês podem procurar e existe advogado também que pode tá cuidando de alguns casos' e por aí vai...a gente dando as orientações onde ela deve buscar pra poder ela também não ficar acuada dentro da Aldeia. Por exemplo: eu já vi casos onde o agressor... ele não deixou ela vim, acurralou ela e falou assim ó: 'Se você for...' ameaçou e disse 'se você for, eu vou te fazer isso! '. Acabou também a pessoa não vindo! [...] A gente já teve alguns casos com muita dificuldade, casos de remover, inclusive, mulheres do local, tirar pra outros locais... casos da Polícia ir fazer uma intervenção que é onde a Polícia teve que ir buscar o cidadão, né? [...]
> (JUARI, Bonfim. **Entrevista com Juari Bomfim**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva *Pataxó* da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (37min.)).

Além da fala de Juari as minhas incursões em campo têm mostrado outro rumo para a superação da violência contra a mulher: o diálogo com os homens. Apesar dos homens receberem as informações, em muitos casos, não são o alvo preferencial das palestras/ações de prevenção. A necessidade de dialogar com os homens nos aponta a direção para um denso debate sobre masculinidades e sua implicação na violência contra as mulheres.

Esse debate sobre masculinidades, sobretudo dos homens indígenas, é um terreno fértil, por isso não irei aprofundar o tema, visto que o objetivo desse tópico foi apenas evidenciar as relações com a Superintendência e o trabalho da mesma com a violência doméstica nas aldeias, o que nos coloca diante de uma nova realidade de pesquisa onde as mulheres começaram a ser alvo, a partir de 2014, de um processo educativo em relação à Lei Maria da Penha.

Apesar do advento da LMP é preciso refletir sobre os diversos contextos étnicos dentro das relações de gênero e como as mulheres indígenas são

atingidas pelo fenômeno da violência doméstica e os elementos causais dessas violações, portanto irei aprofundar essa questão nas próximas linhas.

## CAPÍTULO III

## As mulheres e suas outras: gênero e violência doméstica

Este capítulo pretende apresentar discussões referentes às questões de gênero em contextos socioculturais diferenciados, especificamente relacionado ao contexto indígena. No entanto, faz-se necessário que sejam apresentados alguns caminhos percorridos pela antropologia até desembocar nos rios amazônicos onde vivem, às suas margens, as primeiras comunidades indígenas brasileiras investigadas quanto às relações de gênero e, a partir daí, apresentar outros contextos indígenas e adentrar na temática da violência doméstica contra a mulher que será explorada com mais profundidade no Capítulo V, quando as interlocutoras desta pesquisa irão se posicionar.

### 3.1 Gênero: uma introdução ao debate

Margareth Mead, na década de 1930, volta o olhar para as sociedades Arapesh, Mundugumor e Tchambuli da Nova Guiné para compreender como elas "[...] agruparam suas atitudes sociais em relação ao temperamento em torno dos fatos realmente evidentes das diferenças sexuais." (MEAD, 2011, p. 22). A autora observou que:

> [...] o ideal Arapesh é o homem dócil e suscetível, casado com uma mulher dócil e suscetível; o ideal Mundugumor é o homem violento e agressivo, casado com uma mulher também violenta e agressiva. Na terceira tribo, os Tchambuli, deparamos verdadeira inversão das atitudes sexuais de nossa própria cultura, sendo a mulher o parceiro dirigente, dominador e impessoal, e o homem a pessoa menos responsável e emocionalmente dependente. (MEAD, 2011, p. 268).

Diante das diferenças apresentadas pelos grupos, foi possível concluir que "as padronizadas diferenças de personalidade entre os sexos são desta ordem, criações culturais às quais cada geração, masculina e feminina, é treinada a conformar-se" (MEAD, 2011, p. 269). Essa descoberta quebra a atribuição de alguns comportamentos humanos ao determinismo biológico e aponta a endoculturação como responsável por um *script* de gênero, ou seja: por comportamentos introjetados (LARAIA, 1986).

Assim, desde o nascimento, são introjetados, nos seres humanos, roteiros de comportamento nos quais homens e mulheres devem atuar, fazendo com que

haja a reprodução desse comportamento ao ponto de não ser percebido, muitas vezes, pelos atores sociais, ou seja, operando através de estruturas visíveis e invisíveis. Sobre isso, afirma Bourdieu (2014):

> A divisão entre os sexos parece estar na ordem 'natural das coisas', como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas 'sexuadas'), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. (BOURDIEU, 2014, p. 21)

Dentro da disciplina antropológica a década de 1930 aponta a direção para os estudos de gênero, mas é apenas na década de 1970 que a palavra "gênero" começa a aparecer com maior notoriedade, substituindo o que antes era chamado de relações "masculino-femininas" (STRATHERN, 2006). De acordo com Scott (1995) há uma ausência da palavra "gênero" como categoria analítica do Século XVIII até o começo do Século XX, quando começou a ser adotada pelas feministas para refutar a ideia de determinismo biológico. Ela, ainda, define gênero como uma conexão entre duas proposições: como elemento constitutivo das relações humanas baseadas no sexo e como uma forma de dar significado às relações de poder. Assim, "o uso de 'gênero' enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade" (SCOTT, 1995, p. 76).

Na década de 1980 a Antropologia do Gênero começa a ganhar fôlego aportando suas preocupações sobre como as relações de gênero são organizadas a partir da cultura de determinado povo (exegese simbólica), assim, Strathern (2006), ao tratar sobre a região da Melanésia, lança mais uma crítica quando afirma que "a diferença entre sociabilidade ocidental e a melanésia (nós/eles) significa que não se pode simplesmente estender as percepções feministas ocidentais ao caso melanésio [...]" (STRATHERN, 2006, p. 33). Essa também é uma crítica de Carneiro (2003) quando afirma que "em conformidade com outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres." (CARNEIRO, 2003, p.118).

Cabe destacar, ainda, que, durante algumas décadas, os trabalhos sobre as relações de gênero se concentraram na região da Melanésia, porém, por volta

das décadas de 1960-1970, já começavam, através de Cristine Hugh-Jones, os esforços para entender as questões de gênero na etnologia sul-americana, ainda que sem fazer o uso da palavra “gênero”. O trabalho de Hugh-Jones, entre o povo *Barasana*, serviu de orientação para trabalhos que se seguiram com povos indígenas na região amazônica, como é o caso de Cecília McCallum e Cristiane Lasmar (SILVERA, 2016)[33].

Assim, partindo para uma perspectiva não-ocidental sobre as relações de gênero, concordo que “cada sociedade constrói padrões de comportamento para o masculino e o feminino que extrapolam as diferenças sexuais, biológico-genéticas e organizam valores, normas e privilégios diferenciados.” (ALMEIDA, 2010, p.17). Assim, Saffiotti (*apud* Almeida, 2010) chama a atenção para o fato de que, no contexto das comunidades indígenas, os papéis de gênero têm uma dimensão diferente da adotada na sociedade dita “civilizada”.

E isso ocorre, geralmente, em decorrência das culturas indígenas serem muito diversas e, quando falamos em “culturas”, utilizamos o plural em virtude do extenso mosaico de culturas presente nas 305 etnias indígenas brasileiras. Além disso, é importante salientar que é inerente ao ser humano a capacidade de produzir cultura, de atribuir significado às coisas e que apenas a cultura explica o comportamento humano, enquanto o determinismo biológico pode explicar o comportamento não-humano. Assim, White (1975) define cultura como “a classe de coisas e eventos que dependem da simbologização, que são produtos da simbologização, considerada em um contexto extrassomático” (WHITE, 1975, p.58), o que significa dizer que ela existe nos elementos internos e externos ao seres humanos, no entanto, estão ligados à capacidade de “criar, definir e atribuir significados a coisas e acontecimentos, bem como compreender esses significados, que não são sensoriais” (*ibid*, p.13).

À luz do exposto, apresentarei alguns exemplos de como se dão as relações de gênero dentro do contexto indígena, a partir da cosmovisão de alguns povos.

[33] Iacy Pissolato Silvera fez uma rica análise de três grandes etnografias sobre as relações de gênero na Amazônia, em diferentes períodos (décadas de 1970, 80 e 90), portanto, farei diversas menções a essa autora durante a primeira parte deste capítulo.

## 3.2 Gênero e povos indígenas

Conforme referido anteriormente, Cristine Hugh-Jones se debruçou sobre as questões de gênero na etnologia sul-americana. Ela esteve ao lado de seu marido, Stephen Hugh-Jones, que buscava compreender os rituais de iniciação masculinos. Silvera (2016) mostra que Hugh-Jones expôs aspectos importantes e negligenciados nas pesquisas da época: a importância da vida doméstica e de seus atores, o que põe em evidência a participação ativa das mulheres no dia-a-dia e sua participação tímida nos rituais. A partir da etnografia de Hugh-Jones, Silvera afirma que entre os *Barasana*:

> [...] o homem se mantém relacionado ao extremo da ancestralidade, e por isso, os momentos rituais, destacam os homens, herdeiros ancestrais do grupo, que têm seus processos fisiológicos associados a passagens sociais, marcadas pelo ritual *HE WI*, enquanto às mulheres, da mesma forma que não vivem o movimento cerimonioso de deslocar-se dentro da maloca de acordo com seu momento fisiológico, também não ritualizam a menarca. Ou seja, os processos fisiológicos femininos não se encontram vinculados aos processos rituais. As mulheres referem-se ao extremo material, real, cíclico e findável da vida. Se os homens pertencem a uma linearidade ancestral as mulheres representam o ciclo vital. (SILVERA, 2016, p.18)

A menstruação também é um aspecto que marca o gênero nessa sociedade e a complementaridade estabelecida entre o casal se dá em vários sentidos como: a mulher é associada ao corpo e o homem à alma, assim a criança é formada do sêmen do pai, que lhe dá a alma, e o sangue da mãe, que lhe dá o corpo.

Herdeira da escola de Joana Overing[34], Cecíclia McCallum surge, na década de 1980, com sua pesquisa sobre o povo *Kaxinawá* (autodenominados como *Huni-Kuin*) e já menciona a palavra gênero no trabalho, ao contrário de Hugh-Jones. Assim como os *Barasana*, no que diz respeito à construção dos corpos, os *Kaxinawá* também acreditam na formação da criança a partir do sêmen do pai e do sangue feminino, onde o pai dá forma ao corpo da criança na relação sexual (*ibid*, 2016).

[34] Essa pesquisadora inaugura uma abordagem mais focada na importância da mulher para o cotidiano das comunidades indígenas, assim, Cecília McCallum começa a trabalhar com o conceito de agência (masculina e feminina). Além disso, essa abordagem lança críticas ao valor excessivo das práticas rituais e entra em confronto com Eduardo Viveiros de Castro que a nomeia de “economia moral da intimidade” e a considera uma visão irenista (SILVERA, 2016).

McCallum (1999) aponta que, para os *Kaxinawá*, a base da sua organização social está em construir pessoas adultas e construir os corpos, sendo que este último aspecto implica em inscrever diferenças em forma de gênero. Esse processo de "generização" começa após a cerimônia de nominação de meninos e meninas, onde recebem seus "*Kena Kuin*" (nomes verdadeiros) e têm um contato mediado com o mundo sobrenatural; na adolescência, esse grupo indígena vai aprendendo as habilidades produtivas específicas para homens e mulheres. Portanto, a aquisição de gênero, para os *Kaxinawá*, está interligada com as habilidades produtivas, assim, apenas pessoas produtivas (adultas) são, totalmente, dotadas de gênero e somente adultos providos de gênero são pessoas completas. Sobre agência *Kaxinawá*, a autora afirma que:

> [...] os Kaxinawá não consideram as agências masculina e feminina como exclusivas a um ou outro sexo. Assim, os homens às vezes podem cozinhar e as mulheres podem matar.[...] Para os Kaxinawá, as agências masculina e feminina são opostas mas complementares dentro dos processos econômicos e sociais. Homens matam e trazem a caça (ambas as ações, aka), enquanto mulheres transformam (bova/ bama). [...] As mulheres aprendem num estado mental predominantemente consciente, enquanto os homens aprendem tanto em estado consciente quanto, por meio de alucinógenos, numa situação em que seus corpos se tornam alheios ao mundo cotidiano. Finalmente, os homens aprendem afastando-se da aldeia, em viagens pela floresta e pela cidade, conscientes ou não, enquanto as mulheres aprendem com relativa imobilidade, na casa de suas *chichi*[35]. (MCCALLUM, 1999, p.161)

Sobre a etnia, a autora (*idem*, 2009) afirma que, apesar das mulheres ficarem responsáveis pelas atividades dentro da aldeia e os homens com o mundo exterior à aldeia, isso não significa que as mulheres são frágeis, uma vez que ambos são responsáveis pela produção da socialidade[36], a partir do momento que estão engajados em atividades produtivas. Logo, a mulher ocupa um papel valoroso para essa sociedade que é o de processar/transformar e distribuir os alimentos trazidos pelos homens, o que se configura como uma posição de poder feminino.

Na década de 1990, Cristiane Lasmar[37] esforça-se para compreender a aproximação indígena do mundo dos brancos, a qual implica em alterações no

[35]Avós Maternas.

[36]A autora mobiliza, durante todo o seu trabalho, o conceito de socialidade, assim, ela afirma, em relação aos Kaxinawá, que a socialidade é um estado momentâneo na vida social de um grupo, definido pelo sentimento de bem-estar e pelo auto-reconhecimento como um grupo de parentes em plena forma (MCCALLUM, 1998).

[37]Darei grande importância aos escritos dessa autora, justamente pela proximidade que ela apresenta entre os contextos do campo desta pesquisa com o campo da sua pesquisa.

cotidiano e inclui, sobretudo, casamentos interétnicos; ela não se detém a apenas uma etnia, embora todas façam parte do Sistema do Alto Uaupés. Aproximando-se mais do cotidiano das mulheres ela aponta uma divisão entre as mulheres que vivem na cidade e as que vivem na comunidade, sendo que as primeiras estão mais próximas das escolas e buscam essa escolarização[38], enquanto as últimas estão mais próximas das roças, representando um ideal de mulher desse Sistema (SILVERA, 2016).

Assim como entre os *Kaxinawá*, Lasmar (2008) também evidencia que há um forte papel da mulher indígena do Sistema Alto Uaupés ligado à economia doméstica; além disso, ela mostra a perspectiva de dualidade da relação conjugal e como as mulheres utilizam-se do casamento como uma estratégia para assegurar autonomia dentro das comunidades, embora lhes seja desvantajoso o casamento em alguns aspectos como: sobrecarga de trabalho e afastamento da sua família. Sobre o jogo feminino dentro do casamento, a autora destaca que:

> Por outro lado, o casamento também traz vantagens importantes para as mulheres. No que diz respeito à micro-política da vida diária, favorece o incremento da autonomia feminina. Uma característica marcante das relações entre os sexos no Uaupés é justamente a autonomia substantiva de que gozam as mulheres casadas. A participação na escolha do cônjuge, a possibilidade de abandonar o marido sem grandes conseqüências nas fases iniciais do casamento, antes do nascimento dos filhos e, principalmente, o domínio exclusivo sobre uma esfera importante da economia doméstica constituem recursos importantes para o exercício da agência feminina, sobretudo no âmbito das relações conjugais propriamente ditas. O alto grau de especialização e investimento que cerca as atividades executadas exclusivamente pelas mulheres e a importância dos produtos da roça no dia-a-dia da família nuclear e da comunidade permitem às esposas valerem-se de sua capacidade de trabalho como moeda de negociação com os maridos. Em suma, a mulher casada detém habilidades das quais depende o bem-estar cotidiano dos moradores da comunidade; ela sempre pode valer-se disso para afirmar sua posição diante do marido e de seus agnatos.
> (LASMAR, 2008, p.435)

Voltando ao contexto de indígenas no “mundo dos brancos” é importante frisar que a autora registra casos de violência[39] perpetrados por brancos contra as

[38] Essa busca é um reflexo do impacto das missões salesianas estabelecidas na região, a partir de 1917, mas também é uma exigência para conseguir empregos formais na cidade e isso acontece tanto com homens como com mulheres.

[39] Aqui, a autora não se refere ao contexto doméstico, mas às violências sofridas por mulheres que estão recém-chegadas na cidade. Essas vítimas, geralmente de estupro, acabam se culpabilizando pela violência sofrida, pois acreditam não saber se comportar na cidade.

mulheres indígenas e excessiva ingestão de bebida alcóolica por parte dos homens indígenas. Sobre os casamentos interétnicos, Lasmar expõe que estes são de suma importância para a fixação dos parentes na cidade e que as mulheres indígenas estão, de acordo com ela:

> Ancoradas na opinião da mãe, que quase sempre traz a reboque o consentimento do pai, as jovens depositam no casamento com um branco suas expectativas de futuro e a figura do afim não-indígena passa a fazer parte da vida de muitas famílias de São Gabriel. Entre a população residente na cidade há mais de uma geração esse tipo de casamento é um fenômeno trivial. Além de resultar com certa freqüência em uniões matrimoniais, a preferência das mulheres pelos brancos possui ainda outras consequências importantes. Em São Gabriel, é elevado o número de crianças sem paternidade reconhecida e crescente o número de celibatários entre os homens indígenas. Quando perguntadas sobre o porquê da preferência pelos brancos, as moças nascidas na cidade lançam mão de dois tipos de argumento. O primeiro é o de que os rapazes indígenas são mais retraídos, não sabem seduzir, não se insinuam "nem mesmo para conversar". Esse juízo é, de certo modo, compartilhado pelos homens indígenas, que costumam dizer que os brancos têm mais "lábia" e, por isso, mais sucesso quando se trata de conquistar as mulheres. O segundo argumento das jovens é o de que os índios bebem cachaça de forma desmedida, tornando-se briguentos e inconvenientes nas festas e clubes noturnos.
> (LASMAR, 2008, p.443)

Os aspectos negativos do casamento com brancos são: abrandamento da paixão e, consequente, afastamento do conjugue, relacionamentos extraconjugais, dependência do marido. De qualquer modo, a capacidade de agência é evidenciada também dentro desse tipo de casamento:

> Nesse sentido, podemos dizer que os casamentos com brancos potencializam a capacidade de agência das mulheres no que se refere aos processos de produção de identidade no âmbito da família extensa consangüínea, operando uma espécie de inversão na assimetria que vimos caracterizar as relações entre irmão e irmã no rio Uaupés. Ocupando uma posição estratégica no sistema social urbano, elas atuam como elos entre os recém-chegados das comunidades ribeirinhas — que têm na sua casa um importante ponto de apoio — e o mundo dos brancos.
> (LASMAR, 2008, p.445)

Pode-se perceber que as mulheres indígenas do Sistema do Alto Uaupés mobilizam a agência feminina através do casamento, seja por vias de complementaridade sexual (casamento com indígenas) e poder na micro-política da comunidade ou na escolha do casamento com brancos, o que lhe confere prestígio no seu grupo familiar.

É também importante registrar que o casamento com brancos altera a estrutura de parentesco consanguíneo e situa socialmente a mulher indígena em

outro patamar. E, apesar da opção pelo matrimônio com brancos, essas mulheres desejam fortemente a nominação indígena para suas crianças como forma de proteção xamânica, o que passa a ser feito pelos avôs maternos, quando tradicionalmente isso só poderia ser feito pela família paterna indígena. “[...] não deve nos surpreender que, neste cenário de intensas transformações, a posição das mulheres também deslize, abrindo novas possibilidades de agenciamento das relações de parentesco e aliança” (*ibid*, p.449), conclui a autora.

Lea (1994) argumenta que, entre os *Mebengokre* (conhecidos como *Kayapó*), as relações de gênero se produzem de forma assimétrica. No entanto, não é possível reduzir as mulheres dessa etnia à condição de subordinação, opressão e dominação masculina. Algumas cenas descritas pela autora dão conta de que há momentos em que as mulheres indígenas atuam com mais protagonismo e outros em que os homens são quem atuam; há a predominância de diversos rituais ligados ao sexo entre esse povo; e também nos mostra que quando as mulheres estão mais velhas e, para eles, mais sábias há uma espécie de desaparecimento da sexualidade. Essa autora afirma que:

> Uma forte evidência contra uma caracterização globalizante dos gêneros Mebengokre é o fato de que a idade tende a dissolver a distinção entre os dois sexos. As velhas são tidas como tão sábias quanto os homens. [...] quando as mulheres tornam-se avós, detêm o mesmo prestígio que os avôs, e até falam em reuniões importantes na casa dos homens. É como se a sexualidade se evaporasse na velhice, dissolvendo a distinção entre homens e mulheres. Há um ciclo: na primeira infância o tratamento dispensado a ambos os sexos é praticamente neutro com respeito ao gênero. De uns dois anos de idade em diante até a velhice, a distinção sexual é acentuada; mas, no final da vida, esta separação acaba.
> (LEA, 1994, p. 99-100)

Assim, Lea propõe enxergar as relações de gênero não apenas do ponto de vista totalizante, onde há a opressão da mulher em todas as sociedades existentes. Contudo, ela não invalida o debate sobre a dominação masculina: ela introduz o pensamento do povo *Mebengokre* e apresenta o emaranhado de relações humanas que formam a cultura.

Quanto ao povo Cinta Larga, afirma que:

> A supremacia masculina acompanha a mulher por toda a vida, fazendo com que passe do domínio de um homem para o de outro. Quando participa de festas, ocupa posição secundária. Forma pequenos grupos com outras mulheres [...]
> (JUNQUEIRA, 2002, p.98).

Realizando trabalhos de campo com três etnias que vivem no Centro-Oeste do Brasil, Grubits *et al* (2005) apontam algumas alterações nas relações de gênero entre os *Guarani-Kaiowá* que é influenciada pelo contexto do mundo exterior à aldeia, mas que não deixa de guardar profunda relação com a questão fundiária. Entre os *Guarani-Kaiowá* que vivem em Caarapó – MS há um êxodo da população masculina em busca de oportunidades de trabalho, uma vez que as Reservas não têm formas de garantir o sustento das famílias ou eles enfrentam longos processos de estudo e demarcação de territórios. Fica evidente, portanto, que a saída dos homens tem uma motivação de subsistência, sendo que muitos não retornam para as aldeias e, assim, as mulheres passam a assumir importantes responsabilidades.

> As mulheres, como aquelas que residem na aldeia reafirmando a identidade e a cultura Guarani/Kaiowá, podem e devem ter um papel fundamental neste processo junto aos jovens, assim como no processo mais amplo de luta pelos direitos da etnia. É preciso pensar no problema da demarcação das terras, no problema econômico (pois de nada adianta que eles tenham a terra, mas já não tenham como tirar dela sua sobrevivência), no problema da educação indígena, no problema da saúde, enfim, em tudo que envolve a questão mais ampla da qualidade de vida, levando em conta o que é qualidade de vida na perspectiva e visão dos próprios Guarani/Kaiowá, sendo as mulheres, com as principais guardiãs da cultura atualmente, fundamentais nesse processo. (GRUBITS *et al*, 2005, p. 369)

Ainda dialogando com Grubits *et al*, vemos que há uma similaridade entre os Bororo – que vivem no Estado do Mato Grosso –, onde a relação não se estabelece em nível de hierarquia entre os gêneros mas de igualdade e complementaridade. A relação entre *Kadiwéu* – que vivem no Estado do Mato Grosso do Sul – circula em torno do comércio do artesanato, tendo grande destaque a venda de cerâmica feminina, além disso, há uma forte participação política das mulheres dentro da aldeia. As autoras concluem o relato do trabalho de campo entre os *Bororo* (MT), *Guarani-Kaiowá* (MS) e *Kadiwéu* (MS) fazendo um alerta sobre o perigo de utilizarmos apenas as nossas lentes para analisar determinados fenômenos. Assim, afirmam que:

> [...] circula muitas vezes uma idéia errônea de que os índios seriam "machistas", conferindo à mulher um papel inferior. Isso não é necessariamente real, mas algo que pode ser compreendido com clareza a partir das relações sociais Kadiwéu. Na organização social desta etnia há também uma divisão de papéis entre homens e mulheres, sem, no entanto, que um seja superior ao outro, sem que seja atribuído mais valor a um papel do que a outro. Ambos têm seu

> valor, inegável e irrestrito, e há uma consciência clara de que o todo necessita igualmente das atividades desenvolvidas tanto por homens quanto por mulheres [...].
> (GRUBITS *et al*, 2005, p. 371)

Porém, Souza e Cemin (2010), ao tratarem da situação das mulheres indígenas de Rondônia, sem se referir a etnias específicas, apontam que o contato com a cultura não-indígena interfere profundamente no olhar dessas mulheres sobre o que é gênero, assimila posições da cultura patriarcal[40] ocidental e altera o papel da mulher nas sociedades indígenas. Dessa forma:

> [...] o patriarcado é mais forte na sociedade ocidental, pois mesmo que se admita desigualdade, e não apenas divisão complementar de trabalho entre homens e mulheres nas sociedades indígenas, a sociedade ocidental seria menos igualitária no que diz respeito às relações sociais de gênero. (SOUZA e CEMIM, 2010, p. 03)

Milhomem (2010) afirma que, no povo *Xerente*, apesar do contato interétnico, ainda há a predominância cultural dos casamentos "arranjados" e que os homens dessa etnia ainda acreditam que as mulheres são seres frágeis quando se trata da esfera pública, embora reconheçam que são mais responsáveis com os compromissos profissionais e familiares. De qualquer forma, no contexto dos *Xerente* que vivem no Estado do Tocantins, as identidades desse povo:

> São estruturadas nas relações de poder que se estabelecem entre homens e mulheres, nas quais à mulher cabe, geralmente, a posição de comandada, submissa, de ser a única e exclusivamente a responsável pelos desentendimentos familiares, oprimida e tantas outras adjetivações que a situam num plano inferior ao dos homens.
> (MILHOMEM,2010 p. 59)

Os exemplos apresentados, registrados entre as últimas décadas do Século XX e as primeiras décadas do Século XXI, mostram que há um grande fluxo de trocas culturais, inclusive entre as comunidades indígenas e não-indígenas, sendo possível perceber que as relações de gênero são permeadas por influências sofridas pelos povos indígenas desde o período da colonização e catequização, variando em função do grau de contato com a sociedade envolvente. E, apesar da afirmação de Rosaldo & Lamphere (*apud* SOUZA, 2010) de que "os homens têm alguma autoridade sobre as mulheres e possuem direitos legitimados culturalmente

[40] Morgante e Nader (2014) afirmam que o patriarcado abrange dois termos: a dominação e a exploração das mulheres. Já Narvaz e Koller (2006) comungam da teoria marxista e dizem que nem todas as sociedades eram patriarcais e muitas sociedades primitivas organizavam-se em torno das mulheres. No entanto, não utilizarei essa categoria por não se tratar de uma categoria nativa e/ou que tenha emergido na fala das minhas interlocutoras, embora ela possa aparecer no texto como posição teórica dos/as autores/as utilizados/as.

para a subordinação e confiança delas" (ROSALDO E LAMPHERE *apud* SOUZA, 2010, p. 25) ainda que em sociedades mais igualitárias, não podemos perder de vista o que foi explicitado por algumas autoras sobre agência feminina em situações que, para algumas militantes feministas, pode ser interpretado como o contrário.

### 3.3 *Aragwaksã*: tradição, etnoturismo e relações de gênero

No ano de 2016 fui até a Reserva da Jaqueira com o objetivo de participar[41] da mais famosa celebração do povo *Pataxó*. A Reserva *Pataxó* fica ao norte do município de Porto Seguro – BA e trata-se da extensão de 827ha da Terra Indígena Coroa Vermelha, homologada no ano de 1997. A relação dos *Pataxó* com a Reserva da Jaqueira é de tradição[42], sustentabilidade e economia[43].

A celebração nominada de *Aragwaksã* (que significa, em *Patxohã*, conquista da terra) é realizada, anualmente, entre o último dia do mês de julho e o primeiro do mês de agosto. Duas grandes atividades se destacam na celebração: o casamento e o batismo, ambos os momentos bastante esperados e disputados pelas lentes de jornalistas e turistas.

Quanto ao batismo, este ocorre no sentido de purificar e fortificar o corpo com barro, incenso e mianga.

> [...] Nós, enquanto indígenas, acreditamos que o índio surgiu do namoro da chuva com o barro, com a terra. Então quando Niamissú criou o Universo, o primeiro pingo de chuva que caiu nascia um índio, né? E outros pingo que foi caindo, nasceu outros indígenas, então nós somos fruto de um namoro da chuva com o barro. Então, essa é a nossa maior essência, né? De utilizar o barro como forma de purificar. Aí a criança, ela é pintada de argila, o corpo inteiro. Sabemos, também que o barro, ele é medicinal, faz muito bem pra pele, pra dores, então é algo que é, realmente, sagrado pra nós. (PATAXÓ, Syratã. **Entrevista com Syratã Pataxó**. [mar. 2017].

[41] Embora eu tenha participado de todo o ritual optei por retornar à Reserva da Jaqueira para entrevistar o Cacique da comunidade e investigar o significado dessa celebração, uma vez que a turbulência e a rapidez do momento da festa não permitiram que eu absorvesse os sentidos e significados presentes na celebração, tendo saído apenas com fotos e questionamentos.

[42] É comum que os *Pataxó* utilizem a palavra “tradição”, no discurso, quando se referem a preservar costumes de seus antepassados. Por outro lado, nota-se que há uma necessidade dos *Pataxó* se referirem a um passado mítico para sustentar suas ações, ainda que deem mostras de que absorvem elementos do mundo não-indígena. Não quero dizer com isso que eles estejam em franco processo de aculturação, mas fazendo uma atualização e em movimento.

[43] As famílias que moram na Reserva desenvolvem atividades ligadas ao etnoturismo, através de uma associação própria.

Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30min.)).

**Fotografia 6-** Batismo no barro

**Legenda acessível:** Uma mulher indígena usando cocar, colares vermelhos e marrom, sutiã azul e parte do cinto/faixa da saia de palha na cor azul observa atentamente duas crianças do sexo masculino usando saias de palha com as peles cobertas pelo barro amarelo, sendo que a criança do meio usa cocar e uma terceira criança aparece apenas com as pernas pintadas do barro amarelo e o resto do corpo encoberto pela fumaça. Atrás das crianças, um homem indígena, de cocar e sem camisa, segura um recipiente de onde sai bastante fumaça e incensa os corpos das crianças.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

O *Aragwaksã* é, também, um momento estratégico para estimular que *parentes* de diferentes aldeias se conheçam e manifestem o desejo de se tornar um casal que poderá se casar na próxima celebração. Nesse movimento está implicada uma nova configuração:

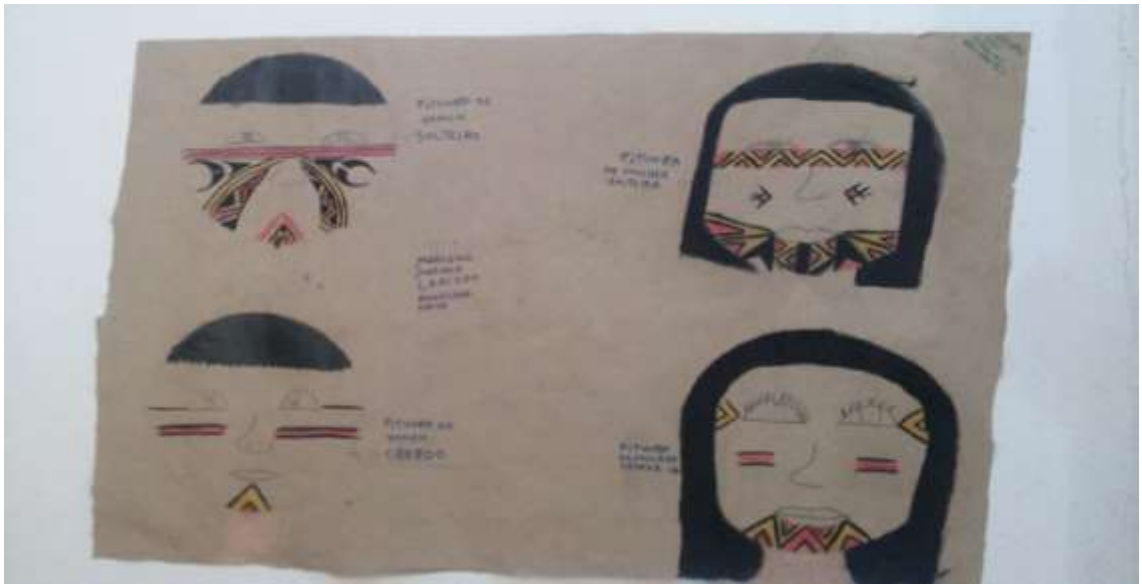
> Hoje, a gente jovem, durante assim um tempo a gente já vem fazendo algumas modificações dentro da nossa cultura porque entendemos que a cultura não é uma coisa pra viver sem caminhar, cada vez mais ela vai se evoluindo. Ela não é parada, a cultura constantemente vai surgindo coisas novas, vai modificando. E no passado, o nosso povo, eram os pais que decidiam com quem seus filhos tinha que casar. O pai fazia um acordo lá com a família do parente: “Ó, meu filho vai casar com sua filha!”. Chegava tal lua, marcava o casamento. Hoje, o jovem já tem essa autonomia de escolher seus parceiros.

> (PATAXÓ, Syratã. **Entrevista com Syratã Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30min.)).

Outro ponto importante na cultura *Pataxó* são as inscrições no corpo de homens e mulheres que podem ser identificados nas celebrações:

> Aqui o índio solteiro já é reconhecido através de pinturas, de seus adornos, dos adereços...porque quanto mais colorido representa que é solteiro, porque ele quer se destacar e, como no espaço bem mais colorido, acabava atraindo a atenção da fêmea. Então, o jovem solteiro é mais colorido, é mais destacado e do lado dele, ele usa uma bolsa de pele de animal pra representar pra sua pretendente que ele é um grande caçador e que se ele escolheu ela não vai se arrepender porque ele sabe caçar pra manter ela. Então, aquela bolsa também serve pra simbolizar a fisionomia daquele guerreiro, que é um grande caçador.
> (PATAXÓ, Syratã. **Entrevista com Syratã Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30min.)).

**Fotografia 7-** Pintura de homem e mulher feitos na Escola Indígena da Aldeia Juerana



**Legenda acessível:** Em uma folha de papel metro na cor marrom, estão desenhados quatro rostos sendo que são dois masculinos e dois femininos. Legendas indicam que se tratam de homem e mulher solteiro/a (mais inscrições/pinturas faciais) e homem e mulher casado/a (menos inscrições/pinturas faciais)
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

O início do namoro pode ocorrer de diversas formas[44], bem como a materialização do casamento, mas, por hora, apresento a forma referida pelo Cacique Syratã Pataxó, da Reserva da Jaqueira:

[44] Devido à atualização da cultura, trazida na fala do próprio Cacique, esse processo de namoro – que antes não existia –, bem como o casamento, podem se dar de várias formas, como veremos mais à frente no Capítulo V.

> Ele enche aquela bolsinha dele de pedrinha, vai enchendo...quando ele vê uma índia bonita, ele não chega pra conversar com ela. Ele diretamente pega uma pedrinha, olha para ela, ela retorna o olhar, então discretamente, ele oferece a pedrinha. Então, quando ele joga a pedra pra índia representa que ele escolheu ela para ser sua namorada. Se ela também tiver interesse por ele, ela pega a mesma pedrinha e devolve, então simboliza que ela aceitou. Normalmente, a gente sempre fala que homem, ele é que dá o primeiro início é o homem, a mulher ela espera, a mulher é sempre escolhida, mas ela também tem a decisão de querer ou não. Se ela não quiser nada, ela não devolve a pedrinha. Então, ele vai ter que atirar a pedrinha para outra índia que queira ele. Hoje, como eu falei que as coisas vem modificando, até as índia já começa a jogar pedrinha, já começa a atirar pedrinha. Aí nós já modificamos também. O homem oferece, a mulher também. Isso dentro da festa, do *Aragwaksã*. [...] quando vai se aproximando da festa nossa, do *Aragwaksã* na Reserva, aí o guerreiro, cinco luas antes dessa festa, ele vai à floresta e colhe uma flor e oferece a ela. Se ela aceitar aquela flor, ela está aceitando casar com ele. Então, se ela aceitou, as primeiras pessoas que eles têm que pedir permissão é o Cacique e o Pajé que são os líderes maior da comunidade [...].
> (PATAXÓ, Syratã. **Entrevista com Syratã Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30min.)).

A preparação da celebração envolve não apenas os parentes *Pataxó*, mas também personagens externos[45] à comunidade, acredito que em virtude da proporção que adquiriu ao longo dos anos. Quanto aos nubentes, a preparação envolve algumas etapas e que, geralmente, estão ligadas ao sexo masculino:

> Aí, quando chega o dia esperado onde vai ter várias famílias, vários povos, várias aldeias ali reunido, aí aquele jovem na idade ainda de 13, 14, 15 anos que ainda normalmente casamos com essa idade. Então, nós temos que passar por um processo, por provas pra ver se realmente nós temos condições de construir a nossa família. No passado, a gente fazia mais ou menos três provas. Uma das provas que era feito, inclusive era antes dessa festa, um dia antes da festa, pra saber se o guerreiro tinha condições de construir sua moradia. Então, ele não iria completar sua moradia inteira, completar sua casa em um dia, mas ele iria fazer pelo menos as estruturas de madeira, enfiar os paus na terra, armar a moradia dele. Os mais velhos, que são os mais sábios, eles ia fazer essa avaliação: se os mais velho encontrasse alguma madeira mei solta, balançado assim, folgada...aí aquele jovem completamente ele iria ser desclassificado naquele momento, ele não poderia casar naquele momento. Aí ele tinha que esperar mais um tempo.[...] aí, a segunda prova, ele pratica uma caçada na floresta. Nós temos uma espécie de animal que é o caititu, um porco do mato, ainda aqui nós temos bastante dentro da Reserva. Esse jovem reúne um grupo de dez a quinze jovens também e ele sai pra floresta caçar o caititu. Ele vai usar todas as suas técnica, ser um bom guerreiro, um bom caçador, elaborar armadilha pra encurralar o animal pra trazer. Então ele sai cinco horas da manhã, o prazo pra ele chegar é uma hora da tarde...se durante esse

[45] Esses agentes externos podem ser estatais ou da iniciativa privada que colaboram com a realização da celebração. Há, também, a mobilização de agências de turismo que levam turistas até o local, sendo que é cobrada uma taxa de visitação por parte da Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR), atividade que exercem como alternativa de renda na comunidade.

> tempo, ele não conseguiu trazer o animal, aí, mais uma vez, ele provou que não tem condições, ele vai ter que esperar o ano que vem.[...]ele se prepara pra última prova que o Cacique vai cinco luas antes do casamento, vai à floresta, tira um tronco de madeira, corta e esse tronco tem que ter o mesmo peso da mulher que o guerreiro vai casar com ela.[...]aí esse tronco ia ficar mais ou menos um percurso de 200 metros, aí Cacique chega até o guerreiro e fala assim: "Você vai lá agora pegar aquele tronco!". Aí, ele corria pegava o tronco, jogava sobre o ombro e tinha que trazer correndo, completando o percurso de 200 metros, sem deixar cair. Se ele deixar cair...essa é a pior prova de todas porque se ele deixar cair, ele perde o direito de casar com aquela índia, aí vai ter que se aventurar em achar outra índia pra casar.
> (PATAXÓ, Syratã. **Entrevista com Syratã Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30min.)).

**Fotografia 8-** Caçada na mata

**Legenda acessível:** Diversos homens e crianças indígenas com vestes tradicionais (saia de palha, alguns com cocar e faixa na cabeça, pinturas corporais) voltam da mata. Quatro homens seguram um porco pelas pernas e braços, depois de tê-lo flechado na etapa da caçada na mata.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

No que diz respeito à preparação da noiva, esta é intrínseca à educação basilar, se dá ao longo da vida (até o casamento) e é imputada à mãe:

> A noiva, ela não chega a fazer uma atividade como um homem, uma prova porque a mulher, ela já tem mais assim... vamos supor, ela já tem um direcionamento melhor. Eu tenho filhos, um casal... aí, eu como pai é mais obrigação eu dar mais uma assistência ao filho homem... começar ensinar ele, desde pequeno, na caça, na pesca, na agricultura. Ele vai seguindo meus passos. A minha filha já é mais função da minha mulher. Aí, ela já vai trabalhar, aqui na aldeia, as mulheres trabalham com artesanato, já cuida dos irmãos menores, como eu ainda não tenho filho menor, aí minha filha já

> cuida do primo que é menor do que ela. Então, já vai aprendendo desde pequena como lidar pra quando, também, casar já saber cuidar do filho, já saber fazer uma alimentação. Aí o homem fica mais na parte da caçada, da pesca.
> (PATAXÓ, Syratã. **Entrevista com Syratã Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30min.)).

Quando participei do *Aragwaksã,* o Cacique havia alertados os/as incautos/as visitantes sobre a pouca idade dos casais. No primeiro casal, ela tinha treze anos e ele tinha dezoito anos e no outro casal que já coabitava, a idade era vinte da noiva e vinte e três anos do noivo.

> Hoje, os mais velho quer que a gente casa com vinte e cinco. Não pode ultrapassar dos vinte e cinco. Porque o prazo mesmo era treze anos. A mulher até casava mais nova porque, pra os pais, ela deixava de ser criança quando ela menstruava. Na primeira menstruação dela, ela ficava guardada, reservada... quando passava o processo, os pais já arranjava o casamento.[...] Hoje, como eu falei, nós já casa um pouco até mais tarde...com dezoito, com vinte porque nós já estudamo, aí muitos já vão pra escola, os velhos também são nossos maiores incentivadores pra tá na escola.[...]a gente procura estudar, pra poder...de modo...melhorar, aperfeiçoar o nosso conhecimento pra tá ajudando nossa comunidade. (PATAXÓ, Syratã. **Entrevista com Syratã Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Reserva Pataxó da Jaqueira. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30min.)).

Enquanto os homens entram carregando toras pesadas de madeira sobre seus ombros, as noivas são trazidas por um grande grupo de mulheres que entram cantando no local do casamento.

**Fotografia 9-** Homens indígenas com toras de madeira

**Legenda acessível:** No centro cultural da aldeia encoberto por fumaça, os homens indígenas chegam dançando com pesadas toras de madeira sobre os ombros. Dentro do espaço há indígenas

usando suas vestes tradicionais (saias de palha, cocar/faixa na cabeça e pinturas corporais) e pessoas não-indígenas que observam a cerimônia e tiram foto.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

O casamento segue sendo conduzido, com as bênçãos do Pajé e pelo Cacique, com um pequeno discurso em *Patxohã* e sob olhares atentos de uma plateia ávida por registrar o momento de contato com a cultura indígena que consideram, quase sempre, como a "verdadeira cultura", sobretudo por verem os indígenas atendendo às suas expectativas por estarem vestidos com seus trajes típicos.

Mas, não é só da tradição que vive o *Aragwaksã*. O Cacique Syratã já deixou evidenciado que há uma atualização da cultura *Pataxó*, portanto a celebração também passou a incorporar outra atração: desfile de moda e escolha da *Miss Aragwaksã.* O desfile de moda é de responsabilidade da estilista indígena Ludmilla Alves.

**Fotografia 10-** Mulheres indígenas participam de desfile

**Legenda acessível:** cinco mulheres indígenas, usando cocar, desfilam numa passarela improvisada com pó de serragem e ornamentada com folhas de coqueiro sob o olhar atento da plateia localizada do outro lado da passarela.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

Após os casamentos e o batismo no barro, a celebração é finalizada com um grande almoço servido aos convidados, onde o peixe na palha da patioba é reservado a convidados especiais ou aos mais velhos.

**Fotografia 11-** Peixe na palha da patioba

**Legenda acessível:** Uma grade improvisa, em cima de blocos no chão, uma churrasqueira para assar dois peixes na palha da patioba
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

## 3.4 Violência contra a mulher nas comunidades indígenas

No que tange à violência doméstica contra as mulheres, é possível afirmar que este é fenômeno que se apresenta como multifatorial. Também não é possível tratar desse tema sem mencionar o advento da Lei Maria da Penha (11.640/06), que representa a maior conquista do movimento feminista no Século XXI. É na Lei Maria da Penha que se apoiam as ações de enfrentamento à violência doméstica contra a mulher (física, moral, psicológica, sexual e patrimonial), no entanto, há ainda dificuldade por parte de muitas mulheres de acessar esse dispositivo, dentre elas estão as que pertencem aos povos e comunidades tradicionais[46] e moradoras da zona rural.

[46] De acordo com o Artigo 3º, inciso I do Decreto 6.040/2007, povos e comunidades tradicionais são "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição".

Conforme apontado, comunidades tradicionais não estão imunes ao problema, contudo, tratar essa questão é algo que requer uma atenção especial por parte do Estado e de outros agentes, devido às suas culturas, suas formas de organização social. Em relação aos direitos das mulheres indígenas, Segato (2003) faz uma revisão de documentos internacionais sobre direitos humanos e afirma que:

> Depois de iniciado o período de contato intenso com a sociedade nacional, a mulher indígena padece todos os problemas e desvantagens da mulher brasileira, mais um: o mandato inapelável e inegociável de lealdade ao povo a que pertence, pelo caráter vulnerável desse povo. Se elas reclamam seus direitos baseados na ordem individualista, elas parecem ameaçar a permanência dos direitos coletivos nos quais se assenta o direito comunitário à terra e a divisão do trabalho tradicional na unidade doméstica como base da sobrevivência. Isso torna frágil a sua vontade e legitimidade na reclamação de direitos individuais, que são, por definição e natureza, "universais", e cujos pleitos dirigem-se aos foros de direito estatal e de direito internacional, ultrapassando a jurisprudência tradicional do grupo étnico.
> (SEGATO, 2003, p.31)

Quanto à Lei Maria da Penha, Sacchi (2014) tece uma crítica ao Estado brasileiro quando afirma que ele "entrega com uma mão o que retira com outra: entrega uma lei que defende as mulheres da violência a que estão expostas, porque já rompeu as instituições tradicionais e a trama comunitária que as protegia" (SACCHI, 2014, p.70) uma vez que foram expostas a uma série de riscos levados pelo próprio Estado para suas comunidades, através do esbulho de suas terras e projetos desenvolvimentistas, principalmente.

Por outro lado, no que diz respeito ao acesso aos mecanismos de proteção contra a violência doméstica, algumas autoras afirmam que as mulheres indígenas se "sentem acorrentadas pela ausência de alternativas, isolamento, falta de informações, pouca esperança e falta de proteção" (Strey *apud* Barroso 2012 p.132), por isso apresentam dificuldades para romper com o ciclo da violência. Sobre esse público e seu acesso à rede de proteção à mulher, Lima *et al* (2016) afirma que:

> [...] elas permanecem enfraquecidas na busca de uma solução para o caso de violência, haja vista que muitas chegam a se deslocar cerca de 180 km de distância em relação à sede do município, em virtude da extensão territorial do mesmo, como é o caso das mulheres indígenas que vivem no Território Indígena de Barra Velha (etnia Pataxó), município de Porto Seguro – BA.
> (LIMA *et al*, 2016)

Barroso (2012), falando do povo *Sateré-Mawé*, afirma que casos de violência física, psicológica e sexual são corriqueiros entre as mulheres indígenas e isso é perceptível ao ouvir suas histórias de vida. Embora elas não dominem esses conceitos, presentes no corpo da Lei Maria da Penha, elas sentem as manifestações da violência em suas vidas e apresentam um elemento novo: a traição conjugal também é considerada uma violência.

Durante um curso de formação[47] promovido pela Secretaria de Políticas para Mulheres – SPM/BA, em Dezembro de 2015, do qual participei, ficou evidente na fala de uma indígena da etnia *Pataxó* que a violência doméstica contra as mulheres é um problema grave para a etnia, que necessita de atenção especial e guarda relação íntima com a ingestão de bebida alcoólica. Algumas autoras, como Lasmar (2008) e Castilho (2008), também citam o consumo de álcool como o grande mobilizador para o cometimento da violência doméstica contra as mulheres em diversas comunidades indígenas.

**Fotografia 12-** Mulher indígena encontrada morta[48]

**Legenda acessível:** A imagem da tela de um computador mostra uma página virtual onde se noticia o seguinte: “Índia é encontrada morta em aldeia e marido é o principal suspeito”, abaixo uma imagem

[47] O objetivo do curso era discutir o tráfico de mulheres na região, especialmente no município de Porto Seguro - BA; além disso, introduziu o debate de gênero e de violência contra as mulheres a partir da noção de patriarcado.

[48] Para ver matéria completa, acesse: < http://teixeiranews.com.br/india-e-encontrada-morta-em-aldeia-e-marido-e-o-principal-suspeito/>.

ilustrativa de uma comunidade indígena com casas de palhoça e madeira, depois mais detalhes sobre o crime noticiado. Segundo informações dadas pelo veículo de comunicação, o crime ocorreu no dia 8 de Dezembro de 2015, em uma aldeia próximo de Itaporanga, povoado de Porto Seguro, a vítima tinha 51 anos e seu corpo foi encontrado enterrado no quintal de casa.
**Fonte:** Site Teixeira News (2015)

Na ocasião do evento formativo uma indígena *Pataxó* também afirmou que há um enigma em relação à responsabilidade legal sobre a punição que deve ser dada ao indígena, pois quando recorrem à Polícia Militar e à Polícia Civil a responsabilidade é delegada à Polícia Federal e à Fundação Nacional do Índio – FUNAI e acaba caindo no esquecimento burocrático e gerando a certeza da impunidade do agressor. Kuxuyana[49] e Silva (2008) acrescentam, ainda, que os próprios órgãos oficiais não estão preparados para lidar com a violência doméstica praticada por parceiros indígenas e não-indígenas dentro das comunidades.

Diante do exposto, tendo em vista que cultura não é algo estático e que os diálogos entre as diferentes sociedades interferem na constituição das identidades dos sujeitos, temos novas formas de organização das relações de gênero e algumas autoras chegam a considerá-las como machistas. O machismo, assim como na sociedade ocidental, é um vetor de proliferação da violência contra as mulheres, sobretudo a violência doméstica.

As campanhas feministas feitas nos Séculos XX e XXI, sobretudo no Brasil, surtiram efeitos positivos para atenuar o sofrimento das mulheres. Como já citado, na primeira década do Século XXI, tivemos a Lei Maria da Penha. No entanto, o olhar sobre essas políticas continua focado na perspectiva urbana e poucas ações têm chegado ao meio rural, sobretudo nas aldeias. Ao longo do texto é perceptível, quando se apresentam outras realidades, que a pluralidade cultural é desprezada pelos órgãos oficiais e é vítima do paradigma universalizante; isso faz com que haja a multiplicação dos fatores que desencadeiam o processo de violência contra as mulheres indígenas.

## 3.5 Bordando outro ponto de vista: as construções das mulheres indígenas

Como parte da estratégia de conhecer mais a realidade sociocultural dos povos indígenas, especificamente das mulheres indígenas, e como se dão as

[49] Essa autora pertence ao povo indígena *Kuxuyana*.

relações de gênero entre diferentes povos e comunidades, fiz a minha primeira viagem para participar de um evento, atraída por duas palavras: “mulheres” e “*Pataxó”*.

O evento era na cidade de Araçuaí, na Região do Vale do Jequitinhonha, Estado de Minas Gerais. Nessa cidade existe uma comunidade indígena onde vivem os povos *Pataxó* e *Pankararu*, na Aldeia Cinta Vermelha – Jundiba, e onde foi realizado o II Encontro de Mulheres, Plantas Sagradas e Direitos: Em defesa da Mãe-Terra, em Setembro de 2015.

Quase sem contato telefônico e sem conhecer ninguém, logo que cheguei, procurei encontrar pela cidade a minha anfitriã e ex-integrante do Conselho Indigenista Missionário – CIMI ou pistas de como chegar até a comunidade indígena sozinha. Por fim, encontrei a casa da minha anfitriã – dona de uma biblioteca bem servida de livros sobre os povos indígenas brasileiros – e conversamos bastante sobre a Aldeia Cinta Vermelha – Jundiba, tendo ela feito uma breve narrativa sobre a história da aldeia.

Numa atividade prazerosa para ambas, contou-me que os *Pankararu* são do Estado do Pernambuco e foram para Minas Gerais procurar um ente que havia sido preso e enviado para o Estado, onde haviam presídios indígenas[50], durante a Ditadura Militar; portanto, esse pequeno grupo familiar foi pra Minas Gerais e lá permaneceu, encontrando-se com os *Pataxó* que são da região do Extremo Sul da Bahia. Começa aí, segundo relatos, o relacionamento entre as etnias e, já na década de 1990, eles se juntam em torno de uma ideia: formar uma aldeia que atuasse no sentido de preservar[51] os costumes dos dois povos e com regras bem definidas.

Assim, havia chegado com alguns dias de antecedência ao evento para conhecer melhor a comunidade e ajudar na construção do evento (caso fosse preciso), enquanto acompanhava a rotina das mulheres ouvia histórias, sentia o cotidiano. Antes de oferecer qualquer ajuda fui recrutada.

---

[50] O Reformatório Krenak, em Resplendor (MG), e a Fazenda Guarani, em Carmésia (MG), foram dois empreendimentos criados pela Ditadura Militar para encarcerar indígenas sob a alegação de embriaguez, vadiagem, roubos, etc. Hoje, muitos/as indígenas *Pataxó* habitam o município de Carmésia.

[51] Utilizar esse verbo é problemático, uma vez que dá a ideia de que é algo a ser tombado e que deve permanecer intacto, inalterado. No entanto, insisto em trazer essa palavra por ser a mais utilizada nos discursos de diferentes indígenas quando se referem ao seu modo de vida.

Com as mulheres indígenas e a minha anfitriã, segui no carro que fretaram para nos levar até a aldeia (20km da sede do município) junto com os alimentos que seriam usados no preparo das refeições do evento. A aldeia tem um terreno muito grande, é margeada pelo Rio Jequitinhonha, o que não impedia que sua vegetação estivesse quase totalmente ausente de verde naquele período; seu centro fica distante cerca de 3km da pista (entrada).

Na chegada fui muito bem recebida pelas pessoas que lá estavam, dentre elas a liderança feminina *Pankararu*, articuladora política e irmã do Cacique, além de duas quilombolas da Comunidade Baú que estavam lá para auxiliar no cozimento dos alimentos. Estranhei o lugar dessas mulheres (a cozinha), mas a dinâmica que fizeram questão de me informar, sem que eu perguntasse, é que há sempre esse intercâmbio entre as comunidades. Ou seja: a comunidade indígena também vai para a cozinha lá na Comunidade Baú. De qualquer sorte, notei que o acesso à educação da comunidade indígena era muito maior do que o das mulheres quilombolas que ali estavam e viviam do outro lado do Jequitinhonha.

A líder *Pankararu* me levou para sua casa, onde mora com as três filhas. Ela não tem mais marido, estão separados. Ele é *Pataxó*. Nessa aldeia, a maioria das casas tem um formato circular, formato de uma oca, a dela era de alvenaria. Ela me cedeu um quarto, como se eu fosse uma convidada especial. A sala da casa era grande, não tinha divisão com a cozinha; sofá, televisão e algumas fotos na estante. O banheiro ficava do lado de fora.

A filha mais jovem dela e a filha do Cacique me levaram ao famoso rio Jequitinhonha, onde a comunidade costuma ir se banhar, e lá fiquei algumas horas, mergulhada no rio de água represada e de muitos bancos de areia, o que demonstra a situação de degradação da natureza naquela região, condição essa que a comunidade afirmou ser culpa das mineradoras. Por isso, inclusive, a água do rio não é utilizada na aldeia: caminhões pipa do Programa de Aceleração do Crescimento – PAC 2 fazem o abastecimento em dias intercalados.

Finalmente, à noite, quando tive a oportunidade, conversei bastante com a líder *Pankararu*. Falamos sobre o meu Projeto de Pesquisa. Conversamos sentadas na cozinha, era uma entrevista mútua. As filhas apenas observavam a conversa e a mais velha, da sala, assentia com a cabeça em alguns momentos. A líder *Pankararu* é avó de uma menina.

Na aldeia, pelo que percebi no contato inicial, a ideia é preservar as tradições dos povos, logo, a luta era por políticas públicas específicas para mulheres indígenas ou que levem em consideração as especificidades culturais. A liderança acrescentou que já havia manifestado essa reivindicação no Fórum de Mulheres de Minas Gerais.

Na fala da liderança feminina, percebi que há uma preocupação muito grande, por parte da Cinta Vermelha – Jundiba, em formar os mais jovens para refutar o pensamento colonizador que é imposto pelo currículo escolar. A ideia é empoderar os mais jovens para preservar e defender a cultura indígena, assim, as filhas da líder *Pankararu* estudam/estudaram na Casa Familiar Rural que é baseada na Pedagogia da Alternância[52],o que ajuda a manter o vínculo forte com a comunidade. Na época, a filha caçula, ainda, estudava na própria comunidade. A Escola Indígena – constituída, basicamente, por duas salas, secretaria, banheiro e cozinha – só tinha uma estudante (ela), pois só vai até o 5º ano, dessa forma, as outras pessoas que estudam precisam se deslocar. A professora, não-indígena, se desloca para a aldeia para poder ministrar aulas, já as aulas de cultura ficam por conta da filha mais velha.

Quanto ao Encontro, este demonstrou algumas preocupações que são bandeiras do(s) próprio(s) movimento(s) indígena(s): descolonizar a mente da sociedade brasileira, por exemplo. Portanto, falaram sobre a cultura indígena, no sentido de reconstruir a identidade indígena e auxiliar a comunidade escolar e externa, presente no evento, a repensar a visão que tem sobre os povos indígenas.

Nessa dinâmica, fizemos o que denominaram de “Trilha do conhecimento”. Na entrada da trilha havia um portal, feito com galhos de árvore, duas mulheres indígenas (uma de cada lado e uma de cada etnia anfitriã) eram as responsáveis por fazer, na entrada, uma espécie de ritual de purificação, usando incenso. Em meio à mata seca, haviam alguns cartazes (escritos por mim, a pedido delas), os quais exigiam a parada para uma reflexão, provocada pelas indígenas. Eram os “chás”: “Chá da Paciência”, a mensagem era de que toda caminhada na vida exige paciência para alcançar os objetivos e não desistir; “Chá da Experiência”,

[52] A Pedagogia da Alternância é fundamental para a diminuição da evasão escolar dos filhos e filhas das pessoas que vivem no campo, sobretudo, quando em períodos de plantio e colheita, têm que abandonar os estudos para se dedicar ao trabalho na lavoura, assim, sua proposta está baseada em períodos intercalados na escola e no campo, onde também se desenvolvem atividades escolares.

houve a troca de experiências sobre algumas caminhadas que cada um já havia realizado e o “Chá da Esperança”, a ideia era mostrar que não devemos perder a esperança de lutar para alcançar os objetivos na vida. Segundo a liderança feminina, a dinâmica foi inspirada nas conversas que o Pajé tinha com os *parentes*, quando estavam “perdidos”, querendo desistir do Projeto de vida na aldeia, fraquejando.

Não eram apenas os/as indígenas que compunham a programação do evento. O Instituto Federal do Norte de Minas Gerais – IFNMG também apresentou pesquisas. Houve uma aula de astronomia a céu aberto, um estudo do espaço (estrelas e constelações, planetas). Nesse momento, as indígenas da etnia *Xakriabá* e *Mocoriñ* fizeram intervenções, demonstrando os seus conhecimentos sobre o espaço junto ao pesquisador. Foi uma troca de saberes (tradicionais e científicos) bastante interessante, divertida e, naturalmente, conflitante em alguns pontos, mas que só reforçou a sabedoria secular indígena em relação à observação do espaço.

Outro momento importante foi a leitura da Declaração Universal dos Direitos da Mãe-Terra, subtema do evento, escrita em Cochabamba, na Bolívia. E, com isso, os povos falaram sobre o “Bem Viver”, que é um projeto anticapitalista em fase de implantação na Cinta Vermelha – Jundiba e que inspira a Constituição da Bolívia. Além disso, grupos foram formados para realizar a leitura da Declaração e responder quatro perguntas que giravam em torno de uma análise da realidade socioambiental de cada comunidade de origem (existência de rios, mata, situação atual).

Fui encaixada no grupo da *Juventude* e, por morar em Salvador na época, dei poucas contribuições, pois, além de me manter mais afastada para perceber o protagonismo indígena, a cidade mencionada tem sérios problemas na preservação ambiental, assim como outras metrópoles brasileiras. No final das discussões propus que reabríssemos os trabalhos na Cabana do Encontro com uma música que aprendi entre os *Pataxó* de Barra Velha. A letra era o seguinte: “*Terra, meu corpo/ Água, meu sangue/ Ar, o meu sopro/ Fogo, meu espírito*” e eu propus, justamente, por haver um casamento com o que discutíamos: a natureza como essência da vida. Proposta aceita.

Ao final, um pequeno grupo se juntou na cozinha da escola e confeccionou a Carta do II Encontro de Mulheres[53], onde o conteúdo aglutinava

[53] Cf. anexo.

todas as questões que foram colocadas à tarde. Fiquei na cozinha também, apenas ouvia a discussão. A juventude também foi convidada a se juntar e discutir alguns pontos que poderiam entrar na Carta. Nesse momento, a anfitriã não-indígena pediu que eu ajudasse a mediar as discussões, as propostas do grupo saíram bastante alinhadas com as demais e giravam em torno da crise hídrica que a Região do Vale do Jequitinhonha vive, fruto da extração de minérios dentro e fora dos rios, como mencionaram no texto da Carta.

**Fotografia 13-** Juventude reunida

**Legenda acessível:** Reunidas embaixo de uma palhoça com chão de terra batida, sentadas em cadeiras, usando a blusa com a temática do evento na cor branca, predominante, e lilás, estão (da esquerda para a direita) a pesquisadora, cinco jovens indígenas observando a fala de outras pessoas.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2015)

Dentro desse espaço que eu mediei, a pedido das mulheres, a juventude propôs repensar o seu lugar dentro dos encontros, pois não estava se sentindo contemplada com as discussões que estavam sendo travadas pelos mais velhos. Logo, decidiram que precisavam organizar o Encontro da Juventude – que é um espaço específico – para poder debater os rumos das etnias frente aos ataques identitários/ culturais e à soberania dos povos, pois querem apresentar suas

experiências e trocá-las com outros da mesma faixa etária mostrando, assim, o que chamaram de "*olhar jovem*". Esse pedido, por si só, parece demonstrar a penetração de categorias geracionais da nossa sociedade, dentre outros conceitos advindos do contato interétnico.

As jovens do povo *Xakriabá* colocaram a dificuldade de articular a imensa população indígena, que é de cerca de 8.000 pessoas, então propus a criação do *Comitê da Juventude Xakriabá*, para facilitar a comunicação entre as Aldeias. Além disso, citei a experiência dos Jogos Indígenas de Porto Seguro como fomentador da cultura indígena (arte, música, ritual e modalidades esportivas) através da Juventude, visto que na organização das atividades há uma presença maciça de jovens, conforme acompanhei em 2014.

Eu já estava com uma boa aceitação entre as indígenas de todas as etnias, exceto as *Maxakalí*, que não se comunicavam com facilidade com as outras pessoas por não usarem o português e por serem mais reservadas. Assim, recebi uma nova missão: fazer a confecção final do documento e a digitação do material que seria impresso no dia seguinte, lido e entregue para cada etnia presente (*Xakriabá*, *Mocoriñ*, *Pankararu*, *Maxakalí*, *Pataxó* e *Aranã*) para que estas pudessem reproduzir em suas comunidades e outros lugares. Outra deliberação do evento foi a de apresentar a Carta para o Ministério Público, órgãos ambientais e outras entidades e solicitar uma Audiência pública para debater os problemas ambientais da Região e a ameaça das mineradoras ao Rio Jequitinhonha e Rio Doce[54].

Percebe-se que, apesar da presença do Povo *Pankararu*, a Cinta Vermelha – Jundiba (nome de duas árvores sagradas para esses povos) vive muito em função das tradições do povo *Pataxó*. A língua falada e ensinada é o *Patxohã*, as músicas cantadas são nessa língua e, quando não, em Português.

Num dos rituais para o Sol, ao amanhecer, todas as etnias cantaram sozinhas dentro de uma oca central, no terreiro, na posição do Sol – ele fornecia luz atrás (nascente), atravessava com seus raios e se punha na frente. As *Pataxó-Pankararu* entoaram uma oração em *patxohã* que falava da relação da divindade com os indígenas e a terra. E cantaram outra mais festiva para os parentes.

[54] Os/as indígenas já denunciavam a situação da mineração nos rios do Estado e, em Novembro de 2015, a barragem de rejeitos se rompeu no Distrito de Bento Rodrigues (Mariana – MG), o que causou enorme devastação ambiental no Rio Doce e nos locais onde a lama passou, tendo impacto direto sobre o povo *Krenak*.

As *Maxakalí* que não falavam português (apenas uma delas, sim) - embora eu tivesse a impressão de que entendiam alguma coisa – pareciam receber um cuidado maior em todo o evento. Elas acordavam antes de todas as outras para fazer orações. Também cantaram em sua língua, dentro do evento, além da oca. O povo *Xacriabá* apenas fez uma oração, pois estava em silêncio pela "passagem" de um parente.

Conforme já havia abordado, a Aldeia Cinta Vermelha – Jundiba é uma fundação que objetiva preservar os costumes tradicionais e enfatiza a prática do "Bem Viver" com vistas ao exercício prático da Declaração Universal dos Direitos da Mãe-Terra, e que, em virtude de um mal-estar civilizatório, essa opção "radical" encontra diversas dificuldades para se firmar. Dentre as dificuldades ficou clara a chegada de missões evangélicas que já causou danos, de acordo com o grupo, dentro da aldeia, uma vez que tem refeito o movimento secular de negação da identidade cultural e abandono do conhecimento ancestral. E, justamente, por causa da influência das missões evangélicas que o Pajé, após ser "convertido", abandonou as práticas religiosas ancestrais, posteriormente se aproximando, na ocasião do III Encontro de Pajés e, em seguida, abandonando novamente.

O Pajé (*Pataxó*) era um dos responsáveis pela organização da aldeia no aspecto religioso e o Cacique (*Pankararu*) responsável pela outra parte: a política. Ou seja: as etnias dividiram as funções mais importantes da sociedade indígena. A família *Pankararu* pareceu-me bastante empoderada e envolvida com as lutas dos povos-irmãos, empenhada na busca de alternativas anticapitalistas para implantar na aldeia e mostrar que é possível "viver bem" sem, necessariamente, ter que "se dar bem", sendo esta última uma proposta de concorrência entre as pessoas.

As relações de gênero estavam presentes todo o tempo, de forma implícita muitas vezes. As discussões nesse evento buscavam colocar a mulher no lugar do sagrado e fazer sua conexão com a terra. Houve a presença e a participação efetiva dos homens durante o evento. Apesar de o Cacicado estar nas mãos de um homem, a presença da mulher, enquanto liderança, é muito forte, chegando ao ponto de parecer maior e mais efetiva do que a do próprio Cacique, embora esteja falando de uma situação específica.

De volta à Bahia eu pude acompanhar dois encontros[55] articulados pela SAIPS e realizado em duas comunidades indígenas (Aldeia Juerana e Aldeia Boca da Mata). Nas diversas vezes em que estive em Porto Seguro participei das reuniões de construção dos eventos, no entanto, eu preferia propor menos e executar mais as coisas que estavam sendo decididas, por mais que eu discordasse. Assim, busquei ajudar na elaboração do Projeto, embora sua execução tenha tomado outro rumo, e, também, na busca de editais para captação de recursos para o evento, sendo que a não existência de Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica – CNPJ da Associação da Aldeia Juerana inviabilizou o processo. Contudo, conseguimos vencer o edital "Mulheres Negras e Populares", lançado pela Coordenadoria Ecumênica de Serviço – CESE, onde o aporte de recurso para a construção do evento na Aldeia Boca da Mata foi de R$9.000 (nove mil reais), creditados para a Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata.

Esse esforço para captação, além de fazer parte do compromisso que tinha assumido, se devia ao fato de divergir, radicalmente, da presença da empresa de celulose no apoio ao evento, no entanto, nada poderia fazer, pois já existe uma relação bastante alicerçada entre os indígenas e a multinacional, tanto no município de Porto Seguro como em Santa Cruz Cabrália.

Na Aldeia Juerana, *lócus* desta investigação, o evento ocorreu entre os dias 12 e 13 de Maio de 2016 e foi nomeado de I Seminário Sustentabilidade e Autonomia das Mulheres Indígenas, sua programação dividiu-se em: Eixo 1 – Mulheres Indígenas na luta pelas Políticas Públicas, Eixo 2 – Autonomia Econômica, Eixo 3 – A violência contra a mulher e o preconceito sofrido ainda hoje e Eixo 4 – Saúde da Mulher. Os encontros não foram restritos a apenas uma comunidade, então diversas comunidades puderam propor o que a Prefeitura, a SESAI e a FUNAI poderiam fazer para melhorar esses pontos.

No que diz respeito à saúde, discutiu-se o tabu que gira em torno da vasectomia nos homens indígenas, a utilização da pílula do dia seguinte e outros métodos contraceptivos hormonais, de onde as propostas tiradas foram: melhoria na qualidade do atendimento e ampliação do serviço de saúde para as mulheres

[55] Esses eventos faziam parte do compromisso firmado com Juari e a SAIPS e dos Projetos que eu havia lido na fase documental da pesquisa, relatada anteriormente. Aqui, tratarei apenas do encontro realizado na Aldeia Juerana, *lócus* desta investigação.

indígenas com a contratação de médico/a especialista em ginecologia (Santa Cruz Cabrália); fortalecimento da Secretaria de Assuntos Indigenas (Santa Cruz Cabrália); criação da Diretoria de Saúde Indígena (Santa Cruz Cabrália); medicamentos, aparelho para aferir pressão, médico/a (obstetra e pediatra) e enfermeiro/a geriatra (Santa Cruz Cabrália); rede de esgoto; (Santa Cruz Cabrália) e alimentação saudável das comunidades, como forma de prevenir doenças.

No que diz respeito às políticas públicas, foi destacada a presença das mulheres na luta pela terra e necessidade da demarcação das terras indígenas, além da importância da participação dos homens nos debates como forma de superar as desigualdades de gênero, criação e regularização de associações comunitárias e as propostas foram: cursos para a área de hotelaria, para que as indígenas possam ocupar as vagas disponíveis na rede de Porto Seguro; trabalhar com artesanato de forma sustentável, respeitando a natureza; oficinas de "quintal produtivo"; fortalecimento das associações para que possam ser intermediárias na venda de produtos feitos pelas aldeias; plantio de novas árvores que garantam a renovação da natureza e que consigam auxiliar o sustento da comunidade com o artesanato; trabalhar com oficinas de muda e de garrafa pet; troca de mudas e sementes entre aldeias; preservação do trabalho das parteiras (Aldeia Velha e Reserva da Jaqueira); fortalecimento da Associação da Juerana e aquisição de motor, trator e farinheira com maior porte; lutar pela criação de cursos de graduação e pós-graduação com oferta regular no Instituto Federal da Bahia - IFBA (*Campus* Porto Seguro) e Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB; desenvolver projetos para crianças de quatro a seis anos (Santa Cruz Cabralia) e projetos com cursos para adolescentes e adultos (oficina de fuxico, artesanato, mosaico, informática, bordado, confeiteiro); criação de padaria comunitária (Santa Cruz Cabralia); incluir no currículo das escolas a temática da violência para que haja o trabalho de prevenção; melhoria da educação escolar indígena (Santa Cruz Cabralia); parceria com a rede de hotéis, intermediada pela Prefeitura, para a venda da tapioca; ajuda para arar a terra, adubo, sementes e construção de campo de futebol (Aldeia Mirapé).

Para que conquistem mais autonomia as mulheres propuseram: a viabilização, por parte das prefeituras, de sementes, adubo, carro de mão para que possam trabalhar nas aldeias (Santa Cruz Cabrália e Porto Seguro); ter acesso ao Banco Nacional de Sementes Crioulas para as aldeias; formação de Associação de

Mulheres na Aldeia Mirapé; alternativa ao etnoturismo na Reserva da Jaqueira, em baixa temporada; adubo e trator na aldeia Mata Medonha; parceria dos municípios com o SEBRAE; pedido para que a SAIPS entre em contato com a Coordenadoria de Microfinanças da Secretaria de Trabalho, Emprego, Renda e Esporte - SETRE e programa "Viver Melhor", para distribuiçao de alimentos; confecção de outros tipos de artesanato.

A Coordenadora do Centro de Referência em Atendimento à Mulher – CRAM, na época, ficou responsável por conduzir o debate sobre violência contra a mulher e, de forma lúdica e bem humorada, ela falou sobre o CRAM e o serviço que este presta às usuárias, sobre o começo da luta das mulheres por igualdade de gênero e apresentou alguns tratados internacionais. Ela também mostrou um vídeo para as mulheres sobre o ciclo da violência e o fim trágico de uma vítima, esmiuçou os tipos de violência contra a mulher previstos na Lei Maria da Penha e as mulheres riram muito quando revelaram suas estratégias para não transar com os maridos contra sua vontade (dor de cabeça é uma delas). O CRAM também separou as mulheres, em grupos de cinco, para preencher, individualmente, um formulário de duas páginas intitulado de "Nosso Segredo"[56], no qual elas falam sobre violência contra a mulher.

No Encontro, a Coordenadora do CRAM falou ainda que *"o patriarcado não é errado, o que é errado é o autoritarismo.[...] o patriarcado de forma equivocada coloca o autoritarismo no homem que não cabe ao homem"* e, citando exemplos, disse que, muitas vezes, a própria mulher tira o poder que ela tem e propôs construir o matriarcado. Acredito que, nesse ponto, ela parta de sua visão de mundo e que se confronta com a minha, pois não acredito que as mulheres, voluntariamente, tenham entregado a sua autoridade para os homens, mas que isso parte de uma construção sóciohistórica.

A ingestão de bebida álcoolica também foi trazida para o centro do debate e responsabilizada pela prática de violência doméstica, pois *"existem homens bons que na bebida se tornam agressor"*, portanto, *"tem que tratar esse homem bom que só é agressivo na bebida"*, disse a palestrante. As mulheres fizeram diversos relatos de violência doméstica e a Cacica Yamani disse que apenas uma mulher a procurou para relatar sua situação, as demais sofrem em silêncio ainda. Ela também disse

[56] Cf. anexo.

que as mulheres indígenas são muito "*fechadas"* e que os agressores tem menos de 40 anos de idade*. "Aqui, nós temos que trabalhar o homem, pois se tratar da mulher vai ser outra vítima, como aqui a gente já teve esse problema: a mulher se afastou, o homem casa com outra e a outra já tá sendo vítima"*, afirmou Yamani.

As propostas apresentadas pelo evento para enfrentar a violência doméstica incluiam esse diálogo com os homens, a presença de rondas policiais nas comunidades indígenas e inclusão da temática da violência no currículo das escolas para que haja o trabalho de prevenção.

Além dos agentes estatais, algumas Organizações Não-Governamentais também se encarregam de trabalhar com os povos indígenas, como é o caso do Instituto Tribos Jovens. Esta ONG atua, através de projetos como o "Território de Proteção Indígena", em diversas aldeias e em várias frentes, como mulheres indígenas, abuso de álcool e outras drogas e trabalho infantil indígena (INSTITUTO TRIBOS JOVENS, 2016).

**Fotografia 14-** Fluxograma desenvolvido por ONG

**Legenda acessível:** O Fluxograma mostra caminhos que devem ser percorridos por mulheres vítimas de violência e famílias, em Porto Seguro. O fluxograma aponta duas direções: na primeira (à esquerda), ela recorre às lideranças ou ao Disque 180, outra seta aponta para a FUNAI, depois da FUNAI para a DEAM e a seta da DEAM aponta para o Ministério Público, Defensoria, CRAS, CREAS e CRAM. Na segunda (à direita), a mulher recorre às lideranças ou ao Disque 180 e segue para a SESAI e Unidade de Saúde.
**Fonte:** Reprodução de material de divulgação do Instituto Tribos Jovens (2016)

As mulheres indígenas *Pataxó* também têm realizado outras ações para mobilizar a população e mostrar a questão da violência contra a mulher para a sociedade. Foi o caso da 1ª Caminhada das Guerreiras *Pataxó*, realizada em 24 de

Março de 2017, em Santa Cruz Cabrália, e que contou com a presença da Secretaria Estadual de Políticas para Mulheres – SPM.

**Fotografia 15-** Aldeia Nova Coroa, ponto de partida da caminhada

**Legenda acessível:** Crianças e adolescentes seguram uma faixa rosa que anuncia, com letras na cor preta, a "1ª Caminhada das Guerreiras *Pataxó* Contra a Violência às Mulheres" e na, mesma faixa, o símbolo da prefeitura municipal de Santa Cruz Cabrália, com o slogan "bem melhor pra você". Ao fundo árvores e palhoças e mais pessoas sob o Sol, em pé e de bicicleta.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2017)

Após o evento eu pude conversar com Kandara[57] Pataxó, que é fundadora da Associação de Mulheres Indígenas do Extremo Sul da Bahia, ainda em fase embrionária, da qual também é Presidenta, sua vice é uma mulher da Aldeia Barra Velha. Ela me recebeu em sua casa, na aldeia Coroa Vermelha, e revelou que seu engajamento na luta das mulheres indígenas pelo fim da violência contra a mulher se deu através da sua atuação política em outros espaços, onde ela conheceu mapas da violência e ficou abismada com os números.

> Pra mim foi surpresa o número, não é que foi surpresa o que acontecia, né? De forma alguma. Só aí quando eu cheguei aqui, eu disse: "Não! A gente tem que fazer alguma coisa!". Aí liguei pro Cacique. Eu lembro que eu liguei pra ele e ele falou assim: "você não tá me perguntando o que eu acho.Você tá dizendo o que vai fazer!". Eu lembro que ele falou assim e eu falei: "Só que vocês tem que entender que é um problema muito difícil de se tratar nas comunidades indígenas. Só que eu vou usar o meu "índia", vou conseguir abordar e vou conseguir levar a caminhada pra rua!". [...]foi um processo muito longo esse processo de costura, de você pedir autorização a um cacique, nem sempre eles tá de acordo. Então, assim, eu nenhum momento eu pensei em desistir porque eu tinha do meu lado as mulheres.

[57] Nome indígena utilizado por ela, significa "Cacau".

> (PATAXÓ, Kandara. **Entrevista com Kandara Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha. Santa Cruz Cabrália, 2017. 1 arquivo .mp3 (55 min.)).

Durante a articulação da caminhada ela afirma que muitas mulheres passaram a procurá-la para denunciar as violências sofridas e ela busca encaminhá-las para a Delegacia da Polícia Civil, no entanto, por não ser especializada, ela sentia dificuldades na resolução dos casos. Ela se mostrou o tempo todo satisfeita com o resultado da mobilização prévia e, em êxtase, com a repercussão positiva da caminhada. Sobre a luta por direitos, ela afirma:

> [...] Quando você se depara com um problema gigantesco desse, você tem, como ser humano, tomar uma providência! Mesmo que ninguém vá te ouvir, você tem que fazer sua parte! E, graças a Deus...eu louvo a Deus que as pessoas me ouviram, quiseram tomar parte com isso, as mulheres quis participar porque é muito difícil você lidar com a mulher indígena nesse assunto. Primeiro que o indígena já tem aquela desconfiança por natureza, né? Desconfiar de tudo e de todos. Então, o importante é a gente tá se empoderando de certos assuntos, enquanto indígena pra que possamos tá levando pra outros indígenas.
> (PATAXÓ, Kandara. **Entrevista com Kandara Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha. Santa Cruz Cabrália, 2017. 1 arquivo .mp3 (55 min.)).

A caminhada contou com a participação efetiva da Escola Estadual Indígena de Coroa Vermelha, que levou os/as estudantes para caminharem da Aldeia Nova Coroa até o Cruzeiro, local onde foi realizada a primeira missa no Brasil. Os homens indígenas também tiveram uma presença marcante no evento, cantando e dançando durante a caminhada.

**Fotografia 16:** *Awê*

**Legenda acessível:** Um grande círculo formado por pessoas ajoelhadas no chão de terra batida e em pé fazendo a oração que inicia o *awê*. De um lado da roda, há vários homens ajoelhados e de

costas e, um deles, de cocar tem colado nas costas da camisa branca que usa uma frase “a cada 15 minutos uma mulher morre vítima de violência, não espere que seja sua parente... mova-se!”
**Foto:** Gerusa Sobreira (2017)

De uma forma ampla, Kandara fala da violência e sobre a participação masculina, avalia que houve uma mudança de comportamento dos homens a partir do processo de construção coletiva e ela espera que:

> [...] eles não tenha mudado só pela caminhada. Tenha ficado aquilo enraizado, criado a raiz aí pra tá combatendo esses tipos de violência, seja ela qual for o tipo, né? Porque, às vezes, a gente imagina que violência é só quando parte pra agressão física e não é. Nós temos “N” formas de violência e a pior violência que eu vejo com as mulheres indígenas é quando são lhe tirados de direito que é a terra. Quando são lhe tirados de direito de você conviver com sua família, direito de você conviver com suas raízes, com sua cultura. Isso é uma violência de direitos. Isso é algo que fica na alma da gente!
> (PATAXÓ, Kandara. **Entrevista com Kandara Pataxó**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha. Santa Cruz Cabrália, 2017. 1 arquivo .mp3 (55 min.)).

Aproveitando os holofotes dos Jogos Indígenas *Pataxó* e a V Jornada de Agroecologia da Bahia, realizados em Porto Seguro – BA, entre 19 e 23 de Abril, as mulheres indígenas foram, mais uma vez, pra rua no dia 19 de Abril e caminharam, sob a chuva, até o Centro Histórico do município.

**Fotografia 17-** Segunda caminhada das guerreiras *Pataxó.*

**Legenda acessível:** Crianças e adolescentes seguram faixa, branca com bordas na cor rosa, onde está escrito, com letras na cor preta, “2ª Caminhada das Guerreiras *Pataxó* Pelo Fim da Violência Contra as Mulheres” e, logo no canto, o emblema da Prefeitura Municipal de Porto Seguro. Também participam da caminhada alguns homens, mulheres e crianças de colo, sendo que muitos indígenas que aparecem na foto estão usando seus trajes típicos (cocar, saia).
**Foto:** Mariana Lima (2017)

Essa série de eventos mostra que, embora hajam dificuldades, as mulheres indígenas estão se articulando no sentido de propor a criação de políticas públicas, tendo marcado sua presença em reuniões, criado associações, desde as décadas de 1970-1980 (VERDUM, 2008; MATOS, 2012; e LIMA & JANUÁRIO, 2012) e também participado das Conferências de Mulheres, realizadas pelos municípios, Estado e União (SACCHI, 2003). Além disso, podemos perceber que as diversas comunidades indígenas pensam e se organizam de forma diferente, conforme foi mostrado. Também há, no entanto, convergências entre as formas de pensar e agir.

As mulheres indígenas, apesar das pautas específicas de gênero e de realizar encontros que pela nomenclatura tendenciem a excluir os homens, fazem o movimento contrário: elas buscam caminhar ao lado dos homens na construção do projeto comunitário e convidam-nos a repensar sobre a prática da violência doméstica contra elas e as estratégias de enfrentamento.

## CAPÍTULO IV

## Em busca do olhar nativo: o interior da aldeia Juerana

Conhecer a história dos lugares é um passo importante para entender os cenários sociais, portanto, neste capítulo pretendo mostrar um pouco da história da Aldeia Juerana, a partir da fala de duas anciãs, e, também, da liderança da comunidade. Também demonstrarei o caminho percorrido para a chegada até esta comunidade e alguns cenários, onde estão presentes homens, mulheres e crianças.

### 4.1 Breve descrição da Aldeia Juerana

Localizada a cerca de 12km da sede do município de Porto Seguro, a Aldeia Juerana fica ao norte deste município e cerca de 10km da divisa com o município de Santa Cruz Cabrália/BA. É comum, portanto, que os/as indígenas que vivem nessa aldeia se dirijam às duas cidades para suprir suas necessidades, sendo que eles/elas parecem ter mais afinidade com a cidade vizinha, em função do distrito de Coroa Vermelha fazer parte do Território Indígena homônimo.

Cerca de 6km separam a Aldeia Juerana do asfalto. Ou melhor: separavam, pois, para chegar à Aldeia precisa-se passar pela extensa área de um loteamento que está sendo construído praticamente no meio da mata. Toda vez que me dirijo à Aldeia aumenta o número de placas, à frente dos lotes, com os dizeres "*vendido!*", anunciando o sucesso (?)[58] do empreendimento que tem lotes a partir de 500 m²; também aumenta a malha asfáltica sobre as ruas de areia quase alva que foram recém-abertas pela empresa responsável.

Algumas vezes, ouvi manifestações da comunidade contrárias ao empreendimento e à licença expedida pelo órgão ambiental responsável: "*Um absurdo o IBAMA ter permitido isso aqui... isso aqui era cheio de árvores… depois disso aqui, quem tinha poço em casa, secou!"*, disse uma moradora da Aldeia. Em outra oportunidade, o IBAMA voltou a ser criticado pela demora na expedição da licença ambiental para implantação da rede de energia elétrica na comunidade, o que implicava no corte de árvores, sendo que a mesma lentidão do órgão não

[58] Essa interrogação deve-se ao fato de não saber se, de fato, é um sucesso do mercado imobiliário local ou apenas uma jogada de *marketing*.

atingiu o loteamento. Por outro lado, a comunidade espera usufruir de algum benefício trazido pelo empreendimento, como a circulação de ônibus urbanos, o que diminuiria alguns quilômetros no trajeto que é feito a pé pelos/as moradores/as, quando não estão de bicicleta ou de carona nos poucos veículos que circulam pela comunidade.

**Fotografia 18-** Imagem de satélite do loteamento

**Legenda acessível:** Imagem de satélite mostra o loteamento formado por uma grande linha no meio e várias linhas paralelas a ela (se assemelhando a uma espinha dorsal e ossos da costela). Ao redor, a grande porção de verde indica a presença de mata atlântica e algumas linhas (estradas), quase imperceptíveis, cortando-a. Na direita da imagem, vê-se uma extensa porção ausente de verde e muitas linhas (ruas), casas, faixa de areia e o mar.
**Fonte:** Google Maps

Após passar pelo empreendimento de trinta e dois lotes, curva-se à direita em uma estrada que dá acesso direto à aldeia que é liderada por uma mulher. Há um pequeno rio (Rio Tinga) onde alguns indígenas se banham às vezes e, próximo a ele, está uma placa[59] do Governo Federal sinalizando que se trata de uma área protegida. A aldeia possui uma grande avenida que começa em sua entrada e a circula, além de poucas ruas secundárias onde se localizam as casas que estão fora da via principal.

A ocupação dessa terra precede a criação da aldeia, de acordo com diferentes relatos coletados entre o grupo. Assim, a história começa quando Lúcio conhece Guiomar na Aldeia-Mãe Barra Velha.

> Meu pai era nortista, ele veio de Santo Antônio de Jesus e roubou minha mãe, uma indiazinha novinha nessa região de Caraíva. [...] Um senhor chamou meu pai e disse: ´'Oh, isso aqui é mata do Estado. Você gosta de roça... vem botar uma roça pra você!'. Aí, meu pai veio!

[59] Apesar da presença da placa, essa terra encontra-se em processo de regularização como veremos adiante.

(JOSÉ, Maria. Entrevista com José Maria. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. **Aldeia Pataxó da Juerana**. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (34min.)).

Apesar de a ocupação dessa terra não ter uma data precisa, os relatos dão conta de que ocorreu por volta da década de 1910, ano de 1915.

> A minha família que ainda permanece aqui... alguns aqui ainda...nasceram...pessoas que tá de 70, 80 anos nasceram aqui, se criaram aqui nesse mesmo lugar, onde nós estamos. Como meu sogro entrou aqui numa terra que era... que antigamente a gente dizia que era terra do Estado, né?! [...] Ele não era índio, mas só minha sogra que era indígena... que veio de Barra Velha pra cá. Ele pegou... que de primeiro a gente dizia que era roubar.... Ele era descendente de escravo, ele era lá do lado de Feira de Santana, daquela região, veio pra aqui... diz ele que veio procurando a berada da praia, veio em busca de trabalho, de outro meios de vida, aonde foi se bater lá pela essa Aldeia e lá ele gostou dessa índia e carregou ela. Como era muito novinha, 12 anos, aí a família foi atrás... aí ele notou que pela praia eles iam encontrar ele, aí ele pegou, subiu, veio pra mata. E por aqui ele se instalou-se, aí depois foi chegando outros indígenas e tudo mais [...]
> (PATAXÓ, Yamani. **Entrevista com Yamani Pataxó**. [abr. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (38min.)).

Yamani sempre conta a história da aldeia e, muitas vezes, utiliza o verbo “roubar” para se referir ao começo da relação afetiva de sua sogra.

Outro relato informa que o “velho Lúcio” saiu de Barra Velha junto com Guiomar e três crianças, fruto do relacionamento do casal.

> Ele mesmo não era de Barra Velha, não. Quem era de Barra Velha era mamãe. Minha mãe, minha vó, meu avô, meu avô chamava José e minha avó chamava Emília... era uma cabocla, cabelo batia no meio das costas, tapava as cadeiras o cabelo de minha vó. O cabelo de minha mãe era grande e batia assim, por cima das cadeiras dela... aquele cabelão, pretinho. Meu pai era do norte, das caatinga. Foi criado assim, por cima do mundo. Cachoeira de São Felix. Ele era cantador, cantava, tocava viola, batia pandeiro, *despos* que mudou praqui, acabou esse negócio. Ele cantava muito, ele pegou fazer festa de...que ele era mabaço, meu pai. Fazia o Caruru de Cosme. Aí nós peguemo rezar pra São Cosme. (DERTRUDES. **Entrevista com Dertrudes**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (38min.)).

Conforme mostrado, os relatos apresentam versões diferentes para a origem de Lúcio, sendo que as três versões dadas para a sua origem o localizam na região do recôncavo da Bahia. São imprecisos, também, os dados sobre a data de ocupação da terra e o tempo em que vivem nela.

**Fotografia 19-** Lúcio e Guiomar geraram 14 crianças

**Legenda acessível:** Fundo azul com nuvens brancas. Homem negro, de cabelos e cavanhaque grisalhos, roupas brancas, blusa de manga comprida aberta, mostrando o peito, mão esquerda próxima ao quadril. Mulher indígena, vestido branco de manga curta, cabelos pretos e presos, mão direita em volta do pescoço do homem e a mão esquerda sobre o vestido.
**Foto:** Acervo da família Nicácio (ano desconhecido)

A Juerana passou a ser aldeia apenas no ano de 2003, a partir da retomada das terras. Antes desse processo poucas famílias indígenas habitavam o local.

> Com esse inchaço hoje de pessoas dentro de Coroa Vermelha que hoje lá de área de moradia são só setenta e sete hectares com o número de indígenas que tem, né? Muito alto, mais de cinco mil índios. E na época o Cacique Karajá sentou com a comunidade e viu a necessidade da gente tá retomando pra esses lugares, né, que tava... dentro do Projeto, dentro do relatório que já foi identificado pra o relatório da Terra Indígena de Coroa Vermelha...então, a gente pensou em tá ocupando esses espaços que tá já desde 86 dentro do relatório da FUNAI. [...] vieram várias famílias de Coroa Vermelha... bem umas 300 famílias veio. Como essas pessoas que foram se dispersando... uns trocaram seu lugar que tinha aqui com alguns proprietários, alguns pequenos fazendeiros e tudo. Aí ficou apenas alguns hectares dessa família que era de Dona Guiomar, o restante foi trocado... saiba Deus como eles fizeram,né?... esses mais velhos! E a gente retomamos pra cá, foi dia 1 de Junho de 2003.

(PATAXÓ, Yamani. **Entrevista com Yamani Pataxó**. [abr. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (38min.))

**Fotografia 20-** Mulheres e crianças no Rio Itinga durante processo de retomada

**Legenda acessível:** Dentro do rio, três mulheres aparecem molhadas e sorrindo. Da esquerda para a direita, uma mulher de saia azul marinho e blusa lilás, de manga, segura um pacote junto com outra mulher de blusa, regata, rosa e bermuda azul clara e exibem para a câmera. Na direção do pacote, e atrás das mulheres, está uma criança cobrindo suas partes íntimas e que tem seu rosto coberto pela posição do pacote no ângulo da foto. A terceira mulher com os braços entreabertos, saia e blusa azul sem mangas e cabelos pretos, próximos da cintura, segura um par de chinelos. Outra criança aparece no canto da foto rasurada na ponta direita. Próximos das pessoas estão algumas bacias plásticas e um pedaço de madeira dentro do rio que serve de apoio para utensílios.
**Foto:** Acervo da Aldeia Juerana (2003)

**Fotografia 21-** Acampamento da retomada

**Legenda acessível:** Às margens da estrada de chão – próximos à cancela da fazenda – mulheres, homens e crianças se concentram na entrada da terra em processo de retomada. Algumas tendas,

montadas com lonas azuis e fogões à lenha foram improvisados pelo grupo nos dois lados da estrada.
**Foto:** Acervo da Aldeia Juerana (2003)

Após a retomada, a Aldeia Juerana foi alvo de seis pedidos de reintegração de posse, expedidos pela Justiça. E, embora faça fronteira com o Território de Coroa Vermelha, o laudo antropológico da FUNAI constatou que não se trata de uma terra tradicional do povo *Pataxó*, restando a aquisição por interesse social, segundo a comunidade.

> Aqui não deu terra tradicional. Isso aí caiu feito uma bomba em cima da gente porque nós estamos aqui cercada. Temos a Agricultura que faz fundo aqui com a gente que é uma terra tradicional, já demarcada. Temos aqui à frente, essa mata que tá aqui de lado já é da Jaqueira que é tudo demarcada, terra tradicional indígena. Aqui a gente fica com um pé na terra indígena e outro não.
> (PATAXÓ, Yamani. **Entrevista com Yamani Pataxó**. [abr. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (38min.)).

Em resposta ao pedido, protocolado eletronicamente (nº 08850000218201711) junto à FUNAI, para acessar os documentos oficiais que informam sobre a situação fundiária da Aldeia Juerana, a Diretoria de Proteção Territorial – DPT da instituição se posicionou afirmando que:

> [...] A Aldeia Juerana é uma das áreas destinadas para a desapropriação e aquisição da TI Coroa Vermelha Gleba C, localizada no município de Porto Seguro, estado da Bahia. Os processos requisitados não podem ser disponibilizados, no momento, uma vez que estão em andamento objetivando a tomada de decisão, podendo ser consultados após a edição do ato ou decisão de acordo com Artigo 20 do Decreto n.º 7.724, 16 de maio de 2012 [...]
> (FUNAI, **Pedido nº 08850000218201711** – 15 mar. 2017)

Atualmente, cerca de 56 famílias (ou aproximadamente 160 pessoas)[60] vivem numa área de cerca de 1.148 hectares. As casas têm formatos variados e são feitas de alvenaria e de taipa, em sua maioria; presenciei apenas uma, feita com material plástico (lona). Os pisos das casas podem ser encontrados em cerâmica, cimento e terra batida; o telhado é de fibrocimento ou cerâmica e o número de

[60] Esse número pode variar, visto que não há uma contagem oficial por parte do órgão indigenista local e esse dado se baseia nas informações cedidas pelos serviços de saúde que atendem a comunidade para o órgão indigenista local além de estar baseado, também, nas famílias cadastradas pela liderança da comunidade. A dinâmica da comunidade (fluxo migratório, nascimentos, etc) também faz o número flutuar.

quartos pode chegar a três nas casas maiores, além de cozinha, banheiro e sala, que pode ser conjugada com a cozinha ou individual.

Não há coleta de lixo dentro da comunidade, portanto, as pessoas precisam juntar pequenos montantes e, posteriormente, incinerar. A energia elétrica chegou à comunidade no ano de 2014, através do *Programa Federal Luz para Todos* (Eletrificação Rural), que começou as obras em 2013 com o aporte de recursos previstos no valor de R$349.910,67, oriundos do Ministério de Minas e Energia. Já o sistema de abastecimento de água é feito através de um poço artesiano que tem a profundidade de 150 metros e foi cavado em 2015, o valor completo da implantação do sistema foi de R$445.244,63, recurso oriundo do Ministério da Saúde. O atraso para acessar a água potável e energia elétrica também são motivos frequentes de críticas, especialmente sobre esta última.

> [...] lutamos, conseguimos a energia elétrica que a gente não tinha, vivia à vela; tivemos vítimas fatais por causa de incêndio de vela. Não tinha água! [...] A gente tivemos há dois anos atrás o número de verminose muito alta aqui: 95% das crianças de 0 a 5 anos estava com um número de verminose alta! Bebia água dessas cacimbas aqui do Rio, esse Rio Tinga que foi feita análise pela própria SESAI... essa água não podia ser consumida por seres humanos e a gente tomava dessa água [...]
> (PATAXÓ, Yamani. **Entrevista com Yamani Pataxó**. [abr. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (38min.)).

Dentre os episódios cravados na memória da comunidade, presente nos discursos dos mais novos e mais velhos, está o acidente, ocorrido no ano de 2012, referido por Yamani e amplamente divulgado pela mídia na época.

**Fotografia 22-** Site de notícia de divulga acidente ocorrido na Aldeia *Juerana*

**Legenda acessível**: A imagem da tela de um computador mostra uma página virtual onde se noticia o seguinte: “Crianças morrem vítimas de incêndio em Aldeia indígena de Porto Seguro – elas tinham

dois e sete anos de idade e moravam na Aldeia Juerana. Avó e irmão das vítimas tentaram apagar chamas, mas desmaiaram". O acidente ocorreu no dia 03 de Setembro de 2012.
**Fonte:** Portal de Notícias G1[61] (2012)

Os/as indígenas fazem celebrações e eventos, geralmente, no Centro cultural construído próximo à entrada da Aldeia e, logo atrás dele, há um campo de futebol. Duas Igrejas evangélicas fazem cultos e círculos de oração, quase diariamente, na comunidade.

Há uma pequena escola na comunidade e o Posto de Saúde só passou a existir no ano de 2016, a partir de um esforço coletivo da comunidade, até então a escola e a casa da Cacica cumpriam esta função todas as vezes que a equipe de saúde marcava atendimento com a comunidade, o que paralisava as aulas. Outros atendimentos médicos, de maior complexidade, precisam ser feitos na sede do município ou cidades circunvizinhas e o traslado é feito por uma *pick-up*[62] com tração 4x4 cedida pelo Ministério da Saúde, através da SESAI.

**Fotografia 23-** Mutirão para construção do Posto de Saúde

**Legenda Acessível:** Cinco homens usando blusas regatas e de manga, shorts e bonés e duas crianças amassam o barro para a construção do Posto de Saúde da comunidade e usam duas enxadas para mexer a massa.
**Foto:** Acervo da Aldeia Juerana (2016)

[61] Para ver reportagem completa, acessar o link: < http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/09/criancas-morrem-vitimas-de-incendio-em-aldeia-indigena-de-porto-seguro.html>

[62] Esses veículos são alugados pelo Governo Federal e os condutores são contratados. Dessa forma, a prestação de serviços pode se tornar irregular em algumas épocas do ano, em função do encerramento dos contratos.

## 4.2 Aldeia Juerana: os primeiros contatos com a comunidade

Foi por intermédio da SAIPS que fiz o primeiro contato, ainda que apressado, com a Aldeia Juerana, em Setembro de 2015. Não foi possível ter uma longa conversa sobre o Projeto de pesquisa em decorrência do tempo que a comunidade não dispunha para realizar uma reunião específica para apreciar a proposta. Novamente, de forma apressada, voltei a manter contato com a Aldeia Juerana em Outubro do mesmo ano, durante a I Conferência Nacional de Política Indigenista, em Salvador, já decidida a mudar o *lócus* da pesquisa e investigar essa comunidade que estava sob a liderança de uma mulher.

Por fim, após pouco mais de um mês de contatos telefônicos, recebia, no mesmo dia do mês de novembro de 2015, outro "*não*" da Aldeia Barra Velha, ao qual já me referi e o "*sim*" da Aldeia Juerana. A bússola indicava uma nova direção: segui na direção da Aldeia Juerana, sete meses depois do primeiro contato com Barra Velha.

A primeira visita à Aldeia Juerana foi feita ainda em 2015, em Dezembro. Estava na cidade, a convite da SAIPS, para participar de um evento sobre tráfico internacional de mulheres e também para conhecer a comunidade pessoalmente. Quem apontou a direção da Aldeia e me acompanhou nessa primeira visita foi a técnica não-indígena da SAIPS, Qélia Dias. Ela goza de muito prestígio entre os *Pataxó* de Porto Seguro, portanto, não me atrapalhava a sua companhia. Anteriormente, ela havia me levado para conhecer duas outras Aldeias: Pé do Monte e Boca da Mata, esta última possui uma Associação de Mulheres Indígenas.

Na Aldeia Juerana chegamos sem avisar. Fomos recebidas com muita alegria pela Cacica e sua filha mais nova. Quando aceitaram o Projeto ela disse que a comunidade não havia pensado em "retorno", uma exigência sempre expressa nos discursos das outras comunidades. Elas queriam que o quadro de violência doméstica melhorasse.

A técnica e as anfitriãs conversaram muito e a Cacica estava ávida por tratar de questões da comunidade, embora não fosse uma visita oficial. Apenas fiquei observando, aguardando o momento em que eu poderia falar algo sobre o Projeto. Esse momento demorou bastante e, quando chegou, passou bem rápido. Fiquei tranquila, pois a comunidade já havia autorizado a pesquisa, além disso, era

fundamental ouvir o diálogo entre elas, o que me ajudaria mais tarde com a pesquisa.

Na conversa, estimulada pela temática do meu Projeto, a Cacica revelou algumas situações de violência que envolviam a sua comunidade. Situações que ela classificou como extremamente graves. Era por meio dos comentários na comunidade que ela ficava sabendo da maioria dos casos, pois as mulheres não denunciavam as agressões. As crianças sempre estão presentes no cenário, em um dos casos que ela relatou as crianças fugiram de casa e saíram pela aldeia, chorando, até a sua casa, onde bateram e pediram socorro. "*Pai vai matar mãe!*", narrou a Cacica[63].

A filha, Waysã[64], em pé na porta, apenas ouvia. Em um dos momentos ela, que é professora da escola indígena no turno da noite, disse que tenta abordar a temática na sala de aula, mas sem sucesso. Os homens fingem não saber do que se trata, é como se fosse uma temática alheia às suas realidades.

Por fim, havia chegado o momento que eu pude falar sobre a pesquisa e sobre seus objetivos, mas deixando claro que não estava ali para "*salvar a humanidade*". Era importante não prometer nada, nem criar expectativas, pois apenas a minha chegada já se encarregava de criar expectativas.

Essa primeira visita à Juerana, embora tenha sido rápida, foi bastante importante para que eu pudesse conhecer alguns aspectos da comunidade. E, embora eu tivesse obtido a autorização para a pesquisa, toda aproximação com o campo de pesquisa requereu cuidado com cada pessoa que era contatada, seja ela da mesma comunidade ou de outra comunidade, mas que pode exercer determinada influência sobre pessoas na comunidade pesquisada, tendo em vista as redes de relacionamento.

Voltei à Aldeia Juerana, em Fevereiro de 2016, para fazer a minha primeira visita sozinha e mais demorada. Cheguei à noite e fui recebida pela Cacica Yamani Pataxó, na casa de quem fiquei hospedada. Estavam todos/as apreensivos/as pela chegada de mais um neto e torciam para que chegasse no dia 17 de Fevereiro, aniversário da Cacica. Enquanto isso, eu e a Cacica sentamos na

[63] Esse pareceu ser o caso de violência doméstica contra a mulher que mais marcou a comunidade, uma vez que era sempre repetido em alguns discursos e foi mencionado, também, pela própria vítima.

[64] Nome indígena utilizado por ela, significa "pomba da vitória".

cozinha para falar sobre a pesquisa. Ela dizia sempre: "*Fique à vontade, fia*!", enquanto indicava o local onde guardava a comida.

Se, por um lado, eu queria conhecer a Aldeia e os elementos que a compõe, por outro lado, também queriam me conhecer, logo era a minha vez de ser interrogada. Suavemente, segurando a cabeça com a mão, ela perguntou: "*Você tem irmãos, Gerusa?*". Entendi sua pergunta como um pedido para falar mais sobre mim. Tentei satisfazer sua curiosidade fornecendo algumas informações e logo voltamos aos assuntos relacionados à pesquisa.

Antes de chegar à Aldeia Juerana participei de uma reunião entre lideranças indígenas *Pataxó* e o Presidente da FUNAI, João Pedro da Costa, na Aldeia Tibá (Curumuxatiba, Prado – BA). Então, fizemos um balanço de sua visita à Bahia, quando também esteve no Território de Coroa Vermelha. A presença do gestor já representava bastante para as lideranças indígenas e isso foi perceptível nas reuniões de articulação e na mobilização que pude presenciar em Curumuxatiba. Assim, entramos na questão das terras da Juerana e a Cacica lamentou o atraso no processo de regularização das mesmas.

**Fotografia 24** – Reunião entre Presidente da FUNAI, indígenas e pesquisadores/as indigenistas

**Legenda acessível:** Em um terreiro aparecem cinco pessoas sentadas e outras pessoas em pé no canto esquerdo e direito da foto. Da direita para a esquerda aparece um homem de calça, camisa social de manga comprida, cocar e sapato social, logo após aparece o Presidente da FUNAI de

óculos, camisa social de manga comprida e sapato, ambos estão atrás de uma mesa escolar com papéis em cima. Ao lado do Presidente da FUNAI, aparece um homem de cocar, camisa da Seleção Brasileira de Futebol, bermuda e chinelo, seguido por uma mulher de cocar, regata rosa com saiote de palha e pela pesquisadora Gerusa Sobreira, de blusa de alça, bermuda e chinelo.
**Foto:** Arquivo de Gerusa Sobreira (2016)

Mudamos de ambiente e fomos para a sala, onde a família costuma se reunir em frente à televisão. Olhos atentos para as cenas da novela. Eu preferi não concorrer com a tela, sentei e fui assistir também.

A Cacica Yamani havia convocado as mulheres para participarem de uma roda de conversa comigo na escola indígena, cujo objetivo era me apresentar para as mulheres e apresentar a pesquisa, mas, dessa vez, a apresentação seria feita por mim. Resolvi começar a percorrer a comunidade para me conectar ao ambiente, cumprimentar as mulheres, conversar um pouco com elas e reiterar a convocação da Cacica.

"*Diga que é a estudante que veio fazer a pesquisa!*", orientou Yamani às crianças que ficaram incumbidas de me apresentar às pessoas e me guiar pela comunidade. Parei na farinheira, onde conversei bastante com quatro mulheres, mas sem querer adiantar o assunto da roda de conversa convocada pela Cacica. Disse para elas que gostaria de falar sobre *políticas para mulheres* na roda e evitei usar a categoria "violência doméstica" para não afugentar as mulheres naquele contato inicial. Uma das mulheres descascava cana para mim, enquanto falavam sobre sua rotina e riam algumas vezes. Entendi o gesto como um sinal para avançar, um sinal de que o nosso contato inicial estava indo bem.

Como havia dito que estava passando para conhecer as mulheres e suas histórias, além de reforçar o convite, elas me ajudaram na tarefa de conhecer as outras mulheres. Indicaram várias casas para eu passar e pediam às crianças para que me levassem até lá. Fiquei restrita a pouco mais de 1km de caminhada, pois as casas que visitei ficavam nesse perímetro. Em todas as visitas segui o roteiro: 1) cumprimentar as pessoas; 2) apresentar-me; 3) falar o motivo da visita 4) ouvir e interagir com as mulheres.

As mulheres sempre me recebiam em suas casas com posturas retraídas, olhares perdidos ou mirando o chão, ávidas pela notícia de algum benefício trazido pela desconhecida que ali estava ou por saber da minha origem. Elas sempre estavam exercendo alguma atividade em casa: fazendo comida, artesanato no quintal ou lavando roupas, algumas já davam pistas de suas preferências religiosas,

através das músicas executadas enquanto faziam as atividades mencionadas. Em alguns momentos os homens estavam presentes e participavam da conversa apenas observando, assentindo com a cabeça ou engatando uma pergunta na fala de alguém, mas também apareceu um homem inquieto.

Diante da inquietude do esposo de uma das mulheres que visitei nessa ocasião, eu me senti um pouco acuada, uma vez que era o primeiro contato mais próximo que estava realizando com a comunidade e não conhecia previamente a reação dessas pessoas. Como eu tentava apenas abordar as mulheres, inicialmente, disse-lhes, em tom descontraído, que era papo de mulher sobre *políticas para mulheres* e que homem ficaria em casa. Kanã[65] soltou um riso de "canto de boca", respondendo à minha piscada de olho. Ele replicou dizendo que precisava saber de tudo que envolvesse a esposa dele. Ele estava bastante curioso. Pensava sobre as palavras ditas por mim e questionava o tempo inteiro. Em determinado momento, ele quis saber sobre a categoria "*política*" e eu comecei a explicar do que se tratava, nada tinha a ver com política partidária e sim políticas públicas. Tentei desfazer os ruídos na comunicação. "*Agora só chega coisa na aldeia pra mulher, tudo é mulher!*", reclamou, finalizando o assunto e dando início a outro. Passou a falar sobre o não funcionamento de algumas estruturas da aldeia. Ele interagia mais do que Kanã. Também reclamava da venda da farinha, que é uma das fontes de renda da comunidade, e dizia que a logística se tornava onerosa para quem não tinha transporte para fazer a distribuição do produto nos estabelecimentos comerciais. Nos pés do sofá tinham dois sacos grandes, deviam pesar entre 40kg e 50kg cada. Ele sempre olhava para eles durante a conversa. Por fim, ele garantiu a presença de Kanã e, talvez por um ato falho, a própria presença na roda de conversa convocada pela Cacica Yamani.

[65] Nome indígena escolhido por mim, significa "minha".

**Fotografia 25** – Crianças indígenas mostram os caminhos da Aldeia

**Legenda acessível:** Três crianças andam quase enfileiradas por uma rua sem pavimentação, aberta na vegetação e com areia alva. Ao fundo, e distante, um poste de energia elétrica na frente de uma casa.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

Fizemos a roda de conversa na Escola Indígena. A Cacica abriu a roda e eu comecei a falar sobre a pesquisa de uma maneira geral e, depois de introduzir o assunto, usei o termo *violência doméstica* que até então não havia falado. Evitei usá-lo nos primeiros contatos para não afugentar as mulheres e nem atrair, negativamente, os homens.

Finalizei a minha rápida apresentação e pedi que elas falassem o que quisessem (perguntas, dúvidas), mas o resultado foi o silêncio verbal. Eram menos de dez mulheres. Numa tentativa de “quebrar o gelo”, a Cacica começou a falar. As cadeiras da sala estavam enfileiradas, mas, nos cantos, elas formavam um semicírculo. De frente para mim, na outra ponta do semicírculo, estavam três mulheres. Elas estavam perto da porta em completo silêncio e pareciam desconfortáveis. E, apesar de querer ouvir o que todas tinham a dizer, sempre deixei claro que não precisavam falar, apenas quando se sentissem à vontade. A minha presença já poderia ser coercitiva, mas quis minimizar esse sentimento.

Depois de um tempo obtive algumas respostas verbais. "*Eu, graças a Deus, não tenho do que reclamar*", dizia Kanã, em defesa da sua atual relação conjugal que, segundo ela, era diferente da anterior, na qual havia sofrido com o conjugue. Elas conversavam mais entre elas e eu apenas observava. Na verdade, elas queriam mesmo falar dos motivos da violência e rapidamente faziam menção às violências que já sofreram; também queriam falar das saídas para o enfrentamento à violência doméstica.

No meio da conversa senti a necessidade de sair do lugar de observadora e ir para o lugar de mediadora, embora não tivesse certeza que esta tenha sido a decisão correta a ser tomada. Foi uma posição política, claro. O rumo da prosa já estava indo para a culpabilização das vítimas pela permanência na relação violenta, vi que a fala estava gerando um desconforto em uma das mulheres. Baixú[66] estava calada o tempo todo, ouvia, refletia. Senti que ela estava desconfortável, mais especificamente quando ela girou o pescoço um pouco para trás, parando no ombro direito; queria verbalizar, mas não o fazia. Resolvi intervir, provocar.

Eu disse que eram muitos os fatores que faziam com que as mulheres permanecessem num relacionamento abusivo. Citei alguns motivos e um deles teve um bom caimento para Baixú: afirmei que muitas mulheres não saem da relação violenta por vergonha, pois enfrentaram a família para conviver com a pessoa.

Falando "por cima do ombro", Baixú, que pareceu incomodada, retrucou dizendo que "*não era bem assim*" como falavam, pois já tinha vivido em relacionamento violento anteriormente e o fator preponderante para a sua permanência foi a família que não aprovava a relação, portanto "*aguentou*" ficar ali por vergonha. Ela disse que "*graças a Deus*" conseguiu sair da relação e, com o apoio de Yamani, recomeçou a vida com outro homem, do qual ainda não havia motivos para reclamar.

Xohã[67], a mesma que falava sobre permanência da mulher na relação, começou a falar sobre si. Ela estava mais recuada, ao fundo, observando a situação, ouvidos atentos. Agora era a vez dela de falar o que ocorria com ela. Relatou mudanças no comportamento do marido: passou a proibi-la de sair e, posteriormente, ele teria passado para as agressões físicas. Ela descrevia ali,

[66] Nome indígena escolhido por mim, significa "bonita".

[67] Nome indígena escolhido por mim, significa "guerreira".

mesmo sem categorizar, o ciclo da violência. Foi um momento catártico, embora ela tenha decidido recolher suas memórias dizendo: "*na entrevista, falo mais*"[68]. Yamani endossou sua fala e narrou, novamente, o episódio no qual estiveram envolvidas as crianças, o agressor e ela, enquanto liderança. E, assim, as mulheres continuaram dialogando mais e expondo seus casos ou o caso de outras.

Neste tópico, tratei dos primeiros contatos com a comunidade e, anteriormente, havia mencionado a dificuldade para a palavra *política* ser digerida, ou melhor, para chegar a um entendimento semântico menos conflituoso. Esse conflito não aconteceu apenas uma vez e fraturou uma relação que estava sendo construída.

Voltei a uma das farinheiras, onde havia sido bem recebida pelas mulheres, mas não tive a mesma recepção. Uma delas agiu completamente diferente, permanecendo quase em silêncio total e não reagindo bem quando eu tentava engatar algum assunto. Fiquei intrigada e me perguntava o que teria colaborado para aquela mudança. Essa questão só foi respondida quando Arnã[69] começou a falar espontaneamente sobre o assunto, ele disse que ouviu as mulheres da farinheira rejeitarem a palavra *política*, ao fazer uma associação com a Prefeitura. Era uma associação natural que se fazia, com a proximidade do pleito para o executivo municipal. Ele, Arnã, desfez o mal-entendido, explicando às mulheres do que se tratava, afinal, sabia bem ao que me referia, uma vez que havia ficado por um bom tempo prostrado na janela da sala de aula no momento da reunião de apresentação do Projeto, embora a curiosidade não lhe fosse exclusividade, visto que outros homens também estavam ávidos por saber detalhes da pauta.

Aqui eu entendi que precisava conseguir dialogar com a aldeia usando outro termo, mas qual? Ou, ainda, era preciso explicar detalhadamente o uso do termo *política*. Eu não era agente pública, nem cabo eleitoral.

Em outra caminhada encontrei o esposo de uma das minhas interlocutoras e segui meu roteiro de abordagem com ele, mas o fato de apresentar os meus objetivos foi como ter apertado o botão "alerta" nele. Com o "alerta" dele ligado, eu tentava falar meus objetivos, mas estes não passavam sem

---

[68] Uma entrevista gravada com Xohã jamais chegou a acontecer, pois optei por observar mais a comunidade e, pouco tempo depois, ela deixou a Juerana e foi viver em outra comunidade.

[69] Nome indígena escolhido por mim e significa "eu".

questionamentos de sua parte. Quando eu usei a palavra “trabalho” ele questionou, queria saber que trabalho era esse que eu estava fazendo sozinha na comunidade. Então, migrei para “pesquisa” – palavra que uso com mais frequência em meu roteiro. Também, falei em “direitos da mulher”. Essas últimas palavras apareceram e pareceram melhores de serem usadas no contato inicial, uma vez que não oculta os meus objetivos na comunidade como aconselha Lakatos & Marconi (1991) e também não causam repulsa como as palavras “*política*” e “*violência*”.

Assim, eu só obtive aceitação da comunidade ao passo que frequentei bastante os espaços de sociabilidade da aldeia, conhecendo as pessoas, conversando por longos períodos e mostrando o pouco de mim que poderia ser exposto sem o perigo de rejeição. Era preciso afirmar uma identidade de pesquisadora e me esquivar de algumas perguntas-chave sobre a minha vida pessoal que poderiam pôr em risco a minha convivência harmônica em campo.

## 4.3 Dinâmicas sociais

Neste tópico tentarei mostrar um pouco dos atores sociais que compõe a Aldeia Juerana e, embora tenha optado por usar subtópicos para que haja melhor visualização de alguns cenários, será possível encontrar os homens, mulheres e crianças ao longo de todas as descrições.

### 4.3.1 As crianças na Aldeia Juerana

Quando comecei a frequentar a Aldeia Juerana passava um bom tempo ao lado das crianças, visto que elas eram as minhas guias dentro da comunidade, conforme relatei acima. Esse contato se intensificou, então saíamos para colher mangas, elas também ficavam próximas a mim durante a escrita do meu diário de campo e, frequentemente, apareciam para me visitar quando eu estava na aldeia, sempre cheias de perguntas e atraídas pelas novidades que eu trazia na mochila (equipamentos de *camping*), com as quais desejavam brincar.

Eu sempre estava disponível para responder às suas perguntas, apesar de nem todas as crianças serem extrovertidas, algumas passavam mais tempo observando, rindo ou contrapondo a fala da outra. Aproveitava esses momentos para observá-las, também. Em uma das oportunidades, em que eu escrevia meu

Diário de Campo, rodeada por cinco crianças que olhavam fixamente para o caderno e faziam perguntas,

> Eu dei meu o caderno e pedi que escrevessem seus nomes. As crianças gostaram da ideia e disputaram a caneta entre elas. Uma entendia mais das letras do que a outra. Elas desenharam estrela, coração, riscaram. Eu disse que ia guardar os seus rabiscos. Elas continuaram me observando e conversando, em um dos momentos uma delas (menina, seis anos) apontou para o rosto do irmão (nove anos) e disse: "*Uma espinha!"*. Ele, espantado com a observação, respondeu: *Espinhaaa? Mas eu não tô namorando!* (DIÁRIO DE CAMPO, 18/02/2016)

Presenciar essa declaração espontânea serviu para perceber como as crianças ainda estão sendo socializadas, nesse caso as lendas ainda fazem parte desse processo, e como a sexualidade vai se revelando pelos códigos locais.

As crianças de até nove anos costumam formar um grupo e as crianças a partir de dez anos, geralmente, formam outro grupo. Esses grupos são para a realização de diversas atividades (brincadeiras, por exemplo) e, entre os mais velhos, eles se formam por afinidade. As crianças do primeiro grupo costumam brincar de correr, andar de bicicleta, subir em árvores e fazer comida de "mentirinha" usando terra, mato e água e brincar com bola (sendo que essas últimas atividades, eu presenciei sendo realizada por ambos os sexos) e compõe o mesmo grupo familiar, geralmente. Em uma das brincadeiras que presenciei, desse primeiro grupo etário, as crianças estavam subindo em árvores e uma delas, como forma de menosprezar a outra (ambas do sexo masculino), disse que ele estava parecendo uma "*mulherzinha*" na brincadeira.

A forma como as famílias vestem as crianças de até sete anos está um pouco distante da transformação delas em miniatura de adultos, pois quase sempre estão com roupas infantis. As meninas quase sempre estão com vestidos rodados, às vezes laço no cabelo, passadeiras/tiaras e as roupas são na cor rosa, não-exclusivamente; enquanto os meninos usam camisas com desenhos infantis e bermudas. Muitas vezes, as festas de aniversário das crianças, quando são realizadas, trazem temáticas de desenhos/histórias infantis.

As crianças que compõe o segundo grupo (a partir de dez anos) pertencem a distintos grupos familiares e sua relação é estruturada a partir dos encontros promovidos dentro do transporte escolar até a Escola, na cidade, e pela Igreja, onde os/as jovens frequentam com seus familiares. Na volta da Escola é que o segundo grupo compartilha a rotina escolar e também há, em alguns momentos,

acenos sobre a sexualidade do grupo ou de colegas da escola, uma vez que falam das paqueras e namoros. As meninas e meninos desse grupo já vestem roupas mais adultas: os meninos estão sempre com bermudas e as meninas com saias, vestidos e, às vezes, usando bermudas. Mem grande parte, no entanto, as roupas não são curtas, pois a menor intenção de usá-las pode ser repreendida por sua família.

Quando não estão na Escola e nem brincando, as crianças estão acompanhando suas mães nas atividades domésticas, na farinheira ou na confecção de artesanato. Na casa de uma das mulheres presenciei uma menina de cinco anos ajudando a varrer a casa e, em outra casa, uma adolescente de treze anos também ajudava nos serviços domésticos. Não presenciei os meninos exercendo atividades domésticas, o que não quer dizer que não ocorra.

Em uma das minhas visitas à farinheira, o pai, o filho (seis anos) e a avó estavam envolvidos no serviço de torrar a mandioca.

> A criança de seis anos de idade, conhecia muito do processo de produção da farinha e esforçava-se para ajudar no processo que via sendo executado por seu pai e sua avó. Assim, ele pegou uma bacia e passou a carregar a mandioca já prensada e levar para o cocho. Seu pai, vendo a cena, onde seu filho carregava a bacia com certa dificuldade em virtude do peso, exclamou: "*Cabá não pode dizer que meu filho não é macho!*".
> (DIÁRIO DE CAMPO, 23/11/16)

A declaração feita pelo pai da criança coloca a força física como elemento garantidor da masculinidade, reproduzindo um *ethos* masculino construído socialmente.

As crianças e adolescentes não estão imunes às violações que podem vir do mundo interior da aldeia e do mundo exterior. Em junho de 2017, eu presenciei um grupo de homens encurralando um vendedor dentro da aldeia, em virtude de denúncia feita pelas meninas. Ele tentava atrair uma menina de dez anos para um local dentro da comunidade, onde, possivelmente, desejava manter ato libidinoso. Há outras denúncias, feitas pela comunidade, em relação à violação de crianças abaixo de quinze anos.

> [...] já teve casos também aqui que foi muito triste aí de pegar abusando das outras crianças. Eles é jovem 13, 14 anos aí pega uma criança de 5, 6 anos e tá violentando, já teve esse tipo de coisa. Então isso é uma coisa que cabe às mães, os pais, na verdade, né ficar atento ficar de olho [...] (PATIOBA. **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

As crianças que mais tive contato eram do círculo familiar da minha anfitriã Yamani. Assim, pude participar mais de suas brincadeiras e, em uma delas, as crianças (entre seis e dez anos) sentaram-se à mesa, na cozinha da casa dela, e simularam uma reunião. Cada criança assumiu uma função representativa, elas interpretavam membros da SESAI e de outros órgãos a quem os povos indígenas sempre recorrem para resolver suas demandas, além de interpretar a própria Cacica.

Durante todo o período em que estive na Aldeia Juerana presenciei cinco mulheres grávidas e, quanto ao momento do parto, as crianças diziam que a mulher foi "*tirar o bebê da barriga*".

As linhas acima evidenciaram algumas construções da infância e como as crianças vivenciam a infância de modo diferente nessa comunidade, tendo mais liberdade para brincadeiras. Também é perceptível a carga que adquirem com a mediação com o mundo, pondo em evidência um processo educativo informal que se dá a partir dos círculos sociais. É possível ainda perceber como começa a ser alicerçada as relações de gênero e aflorar a sexualidade.

### 4.3.2 Educação Escolar: os caminhos para acessar a Educação Formal

Para atender a Educação formal na comunidade a Aldeia conta com uma pequena escola, equipada com duas salas de aula, cozinha, dois banheiros e uma prateleira de livros que improvisa uma Biblioteca.

**Quadro 1-** Quadro funcional da Escola

| NOME | FUNÇÃO | FORMAÇÃO | GRUPO ÉTNICO |
|---|---|---|---|
| *Waysã* | Professora | Superior Incompleto | *Pataxó* |
| Juerana[70] | Professor | Superior Incompleto | *Pataxó Hãhãhãe* |

[70] Nome utilizado por ele, é uma árvore que fica na entrada da Aldeia. Também é o nome da Aldeia.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Zuzu[71] | Professora | Superior Completo | Não-indígena (casada com indígena) |
| *Jaci*[72] | Merendeira | Fundamental Incompleto | *Pataxó* |
| *Yakecan*[73] | Merendeira | Fundamental Incompleto | *Pataxó* |
| *Patioba*[74] | Auxiliar de Classe | Ensino Médio Completo | *Pataxó* |

**Fonte:** Gerusa Sobreira (2017)

Atualmente, a Escola Indígena oferta as seguintes modalidades de ensino: Nos turnos Matutino e Vespertino funciona a Educação Infantil e Fundamental I e no turno Noturno funciona a Educação de Jovens e Adultos – EJA. A escola possuía o total de 44 matrículas, em 2017, sendo 20 delas à noite, de acordo com os dados informados pela Diretoria Municipal de Educação Indígena de Porto Seguro.

As classes são multisseriadas e as crianças começam a ingressar no sistema de ensino aos quatro anos de idade. Na Escola, além do processo de letramento, as crianças têm contato com os aspectos histórico-culturais da Aldeia e do povo *Pataxó*, o que é próprio da Educação Escolar Indígena, que busca fortalecer a identidade étnica e cultural dos povos indígenas, articulando-a com os conhecimentos escolares.

**Fotografia 26 -** Atividades realizadas por estudantes da Juerana

[71] Nome fictício, mas não-indígena.

[72] Nome indígena escolhido por mim, significa “Lua”.

[73] Nome indígena escolhido por mim, significa “O som do céu”.

[74] Nome indígena escolhido por ela, é a palha de bananeira, onde se enrolam os beijus e o peixe.

**Legenda acessível:** Uma folha de papel metro na parede com desenhos coloridos (casas, ocas, árvores) feitos por crianças da aldeia Juerana. O título do trabalho é “História de vida do velho Lúcio”.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

Não é o objetivo desse trabalho debater as classes multisseriadas, porém, apresentarei uma definição formulada por Menezes e Santos (2002) no verbete do *Dicionário Interativo da Educação Brasileira*, onde afirmam que:

> [...] as classes multisseriadas existem principalmente nas escolas do meio rural, visando diminuir a evasão escolar, ou em projetos específicos, baseados na metodologia da aceleração e no telecurso, buscando atrair crianças e adolescentes em situação de rua, analfabetas ou defasadas em seus estudos, para que possam aprender e serem convencidos a continuar na vida escolar.
> (MENEZES e SANTOS, 2002, p.02)

Assim, entende-se que as classes multisseriadas são uma forma de suprir carências e da educação formal resistir em espaços que não têm a devida atenção do Estado.

O Ensino Fundamental II e o Ensino Médio não são ofertados na comunidade, o que inviabiliza a escolha de outros turnos além da manhã para estudar ou “expulsa” da aldeia os/as estudantes que desejam e podem continuar os estudos, pois precisam morar na sede município ou no município vizinho, onde fica localizada a Escola Estadual Indígena de Coroa Vermelha. Ressalto que nem todos que desejam acessar as outras etapas da educação formal podem fazê-la em virtude dos turnos e do transporte, o que já rompe com as etapas do processo de

escolarização e continua a reproduzir o ciclo vicioso de exclusão da educação formal pelo qual passaram outras gerações de suas famílias.

Por diversas vezes eu acompanhei a rotina dos/as estudantes que precisam se deslocar até a sede de Porto Seguro para estudar. É preciso acordar por volta de 5h30 da manhã para tomar banho, vestir a farda, tomar o café da manhã (e algumas vezes, ajudar os irmãos) e ir até o ponto de saída do micro-ônibus, dentro da aldeia. O motorista do ônibus escolar não é indígena e usa uma motocicleta para chegar até a comunidade, já que o micro-ônibus fica guardado dentro da aldeia. Às 6h30h ele dá a partida no veículo e começa a se deslocar até a cidade, onde chega às 7h10 e distribui estudantes por três escolas. O ônibus fica parado na última escola e o retorno para a comunidade começa por volta de 11h30, mas pode haver atrasos na saída e o tempo de viagem ser superior a quarenta minutos. Nos dias chuvosos o tempo da viagem tende a se alargar também, pois a estrada da aldeia é de terra batida. Às vezes, as aulas acabam muito antes disso (já vi uma das escolas liberar às 10h30) e os/as estudantes esperam dentro do ônibus ou ficam conversando com colegas não-indígenas próximos ao ônibus, enquanto os/as demais esperam em suas Escolas ou em frente a elas. Esses estudantes não acessam mais a Educação Escolar Indígena quando vão para a cidade, mas, à noite, costumam frequentar as aulas de *Patxohã* que são ministradas na comunidade uma vez por semana.

Eu assisti duas aulas (em 2016 e 2017) de *Patxohã*, pois não queria causar desconforto aos/às estudantes e nem à professora, em função da minha presença estrangeira que poderia se tornar constrangedora, pois os/as sujeitos/as da EJA costumam estar envergonhados/as e quase todos/as sabiam que eu era estudante universitária. Este fato, às vezes, coloca-me numa posição de prestígio e hierarquia em diversos espaços, mesmo que reconheçamos que há saberes diferentes circulando no mesmo espaço e que eu tente valorizar o conhecimento advindo das experiências pessoais.

Longe de um plano de aula conteudista e rígido, a Professora começa a aula tentando rever as atividades da aula anterior, explicar algumas classificações gramaticais (na língua *Patxohã)*, apresentar vocabulário e, como atividade, ela pede para que formem frases e, às vezes, há atividades em dupla para a construção de um diálogo. O tempo da aula é curto e começa entre 19h e 19h30. Muitos/as

estudantes resistem a fazer a atividade e outros/as querem fazê-la o mais depressa possível para poder voltar para casa.

O perfil dos estudantes da EJA é variado: há pessoas que abandonaram a Escola por quase uma década e há pessoas que desejam retornar para, assim, conseguirem melhores empregos. Além dos motivos expostos para o retorno à sala de aula, no que se refere aos homens, eles desejam acompanhar suas esposas na Escola.

A maioria das matrículas noturnas é de mulheres que retornam para a Escola após estarem com os filhos criados ou numa idade menos vulnerável. Essas mulheres passam a encarar a Educação Formal como o principal meio de acessar posições melhores no Mercado Formal de Trabalho, elevar a autoestima ou para ajudar as crianças a fazer o *dever de casa*.

> Eu frequentei escola assim *alguns tempo* atrás. Eu tive que sair para trabalhar, deixar a escola com 18 anos pra *mim* trabalhar na casa de família e foi quando a gente saiu daqui da Aldeia, né? A gente foi para cidade um tempo, moramos um tempo na cidade, em Porto Seguro. Nesse meio tempo a gente tinha que trabalhar pra poder ajudar a mãe em casa porque minha mãe ficou viúva com os meus irmãos e a gente tinha que ajudar em casa e depois agora... agora, né, eu decidi voltar pra escola, retornar pra escola aqui na aldeia agora tô morando aqui na aldeia... Eu tomei a decisão que a gente tem que aprender mais um pouco, mais um pouquinho. No meu caso, eu preciso... necessito porque eu tenho que ensinar pros meninos, no caso, as atividades que eu não sei aí eu decidi voltar pra escola por esse motivo também e que eu...que eu não quero desistir da escola, sabe? Tá sendo muito bom, gratificante. Eu tenho professora muito boa, compreensiva às vezes por algum motivo que eu não venho, ela entende, mas o trabalho no dia a dia às vezes é cansativo, mas a escola é muito boa.
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

Múltiplos fatores fazem com que, ao longo do ano, o número de matrículas à noite diminua. Conversei com duas professoras e uma delas, Waysã, havia me revelado que há uma imensa dificuldade em trabalhar com EJA, pois a concorrência com a novela é grande. Já a Professora Zuzu apontou outros fatores que, também, se apresentam: o trabalho sazonal em lavouras de café no Estado do Espírito Santo; o cansaço do trabalho fora da comunidade sob o Sol forte e o choque com os horários do culto.

> Dias de culto, geralmente, a gente, não tinha aluno. Aí criamos uma estratégia. Eu falei com minha turma, combinei: “Olha, eu não quero ficar sem vocês e vocês não podem ficar sem estudar por causa do culto, então, vamos fazer o seguinte: nos dias de culto vai contar como os textos que foram ensinados lá e aí a gente vai trabalhar. Aí, nos dias de culto, vocês já

> sabem! Vai anotar o que o Pastor pregou, se foi uma parábola, se foi salmo vocês vão me dizer e a gente vai tá anotando isso aí.". E ali eu ficava com aqueles que não iam em horário de aula e libero o horário para elas ainda *pegar* o culto. Aí eu consegui terminar porque no início foi uma evasão só e aí quando eu percebi que tava perdendo esse pessoal pra Igreja, aí eu tive que entrar em acordo.
> (ZUZU. **Entrevista com Zuzu**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (41min.)).

O esforço da Escola para manter os alunos em sala de aula é grande e desafiador, o que compreende o constante exercício de (re)pensar a própria prática pedagógica, admitindo a interferência dos fatores acima descritos e, assim, (re)orientar o processo de ensino-aprendizagem. É preciso compreender também que:

> A escola, ainda que seja a instituição validada pela sociedade como espaço de socializar o conhecimento sistematizado, não é mais a única responsável pelo processo de formação educacional do homem. Existem diferentes espaços de aprendizagem, tais como: associações de bairro, sindicatos, igreja, canteiros de obras, hospitais, entre outros. Diferentes segmentos sociais urbanos e rurais configuram a educação como um dos importantes e necessários caminhos de inclusão social. A escola e os outros espaços de aprendizagem que atendem aos sujeitos da EJA precisam configurar-se em espaços sociais de reciprocidade, de sociabilidade, de confiança, de convivência e de respeito para aqueles que são aceitos socialmente, além de espaço para aqueles que são constantemente desumanizados, explorados e discriminados pelo trabalho, pela privação de direitos básicos e por suas condições de existência, e, enfim, espaços de participação daqueles que são frequentemente condicionados tão-somente a cumprir ordens.
> (FARIA, 2009, p.161)

Em relação à ressignificação da prática pedagógica da Aldeia Juerana, relativa à EJA, concordo com Arroyo (2007) quando diz que o distanciamento entre a EJA e a "seriedade" do sistema escolar foi propiciado pelo próprio sistema escolar quando este se distanciou das condições reais de vida das classes populares, através de esquemas pesados, rituais e grades do sistema escolar que não dialogam com as vivências e experiências dos/as educandos/as.

### 4.3.3 *Kahabtxê Siratã*[75]: manifestações culturais, políticas e religiosas da comunidade

[75] Esse é o refrão da oração que o povo *Pataxó* canta e significa "Viva Jesus!".

O povo *Pataxó* denomina o seu ritual místico de *Awê*. Para eles, é um momento de pedir forças aos espíritos da floresta e proteção, além de ser um momento de cantar, dançar e agradecer. Em três anos de convivência com os Pataxó do Extremo Sul da Bahia, eu tive a oportunidade de participar de muitos desses rituais e que aconteceram em momentos diferentes, por motivações diferentes. Às vezes, numa grande festa como o *Aragwaksã*, no Dia do Índio, em eventos públicos fora das aldeias, apresentações para turistas e também dentro da aldeia, apenas para a comunidade.

Na Aldeia Juerana, o *Awê* sempre era realizado num dia específico da semana, após as aulas de *Patxohã*. Com o passar do tempo algumas estratégias precisaram ser criadas para que as pessoas fossem atraídas para participar do ritual. A primeira estratégia que foi feita por Yamani Pataxó foi realizar o ritual no dia em que não houvesse culto, mas surgiu uma nova questão: o *Awê* estava sendo esvaziado em função do horário da novela. Algumas noites eu presenciei, de fato, poucas pessoas, mas isso não se deve exclusivamente à novela, em minha opinião, mas também à distância em relação à escola e a pouca iluminação. A segunda estratégia – que eu não consegui ver funcionando – foi fazer o *Awê* itinerante, a cada quinze dias, onde os moradores da comunidade se dirigiriam para a casa da pessoa que acolheria todos para o ritual naquela data.

Nos eventos realizados na Aldeia Juerana os rituais sempre começam com uma oração, onde a Cacica Yamani é quem abre a sessão e fica de pé, enquanto um círculo de pessoas ajoelhadas é formado. Os *Pataxó* fazem essa espécie de oração na língua *Patxohã* e em Português, posteriormente. Depois, dão início às outras músicas, nas quais, geralmente, cabe o refrão às mulheres.

**Fotografia 27** – Ritual *Awê*

**Legenda acessível:** Um grande grupo com trajes típicos, ajoelhado em círculo embaixo de uma enorme palhoça, chão de terra batido. A Cacica Yamani, de pé, no círculo dividindo o grupo ao meio, mulheres de um lado, homens de outro lado.
**Foto**: Gerusa Sobreira (2016)

O primeiro *Awê* do qual participei foi feito em frente à Escola em um dia que não era estabelecido para tal. Fui acompanhar a celebração e, logo na minha chegada, percebi olhares curiosos, apenas sentei e acompanhei tudo. A Cacica Yamani chegou para cantar e dançar, ela estava feliz com a união em torno do *Awê* – aliás, o ritual é um dos espaços de sociabilidade da Juerana, embora poucas pessoas estejam presentes nas celebrações. Os seus netos mais velhos, geralmente, são os mais empolgados e sempre estão puxando as músicas, assim como um de seus filhos. Enquanto algumas mulheres dançavam, outras teciam comentários sobre a minha presença ali.

> Em um dos momentos, quando a Cacica já não estava mais dançando, algumas pessoas que conversavam com ela, próximas a mim, perguntaram-na sobre nosso vínculo. Queriam saber se eu era da família da Cacica. Essas pessoas ainda não me conheciam, eu não tinha caminhado o bastante pela comunidade, acabara de chegar. Então, ela explicou o que eu estava fazendo na comunidade e, pela primeira vez, disse que estava quase me adotando como filha. O que, para mim, foi ambivalente: ao mesmo tempo em que colocava mais peso na relação – e isso pode não ser bom, pois envolve expectativas da outra parte que eu poderia não satisfazer – também me auferia certo *status* na vida dela e começava a eliminar as distâncias, gradualmente.
> (DIÁRIO DE CAMPO, 16/04/2016)

As menções a Deus e Jesus, em português, são constantes na comunidade. Ouço seus equivalentes (*Niamissú* e *Siratã*) em *Patxohã* apenas nas músicas cantadas pela comunidade. Durante o *Awê*, um homem – bastante empolgado com o ritual – gritou: "*Viva Santo Reis!*"[76]. "*Deus é mais!*", comentou uma mulher evangélica que estava fora do círculo, o que já põe em destaque uma certa tensão religiosa que não é tão evidente à primeira vista nas ações e discursos. Detectei três forças religiosas na Aldeia Juerana: Evangélica, Católica, Umbandista. Essas forças parecem conviver harmonicamente, se não fossem os comentários que são soprados em momentos de vigilância diluída; de qualquer forma, nunca presenciei as pessoas repelindo umas às outras em função da religião.

É comum que as Aldeias *Pataxó* de Porto Seguro se organizem no mês de Abril para realizar celebrações conjuntas, em função de duas datas oficiais: o Dia do Índio (19 de Abril) e o Dia do Descobrimento do Brasil (22 de Abril). No entanto, os *Pataxó* tentam dar outro sentido para as datas quando dizem que "*dia do Índio é todo dia"* e "*a gente chegou aqui primeiro, eles são invasores!"*, assim, demarcam posições políticas nos discursos proferidos para as comunidades, especialmente para os mais jovens, aos quais incubem a responsabilidade de *"não deixar a cultura morrer"*. Nacionalmente, como fruto do esforço de militantes indígenas e indigenistas, nos últimos tempos, temos presenciado um alargamento dos debates sobre a temática indígena, tendo sido pulverizado por todo o mês de Abril e, também, em outros meses do ano, em menor escala, ainda que os debates estejam concentrados em Universidades e Museus e distantes da Educação Básica.

Eu acompanhei, enquanto pesquisadora, duas celebrações do Dia do Índio (2016 e 2017). Em 2016 cada Aldeia ficou responsável por fazer seu próprio momento de congregação e reflexão. Na Juerana as comemorações foram feitas um pouco mais cedo, no dia 17. Assim, montou-se na grande oca (centro cultural) uma pequena feira gastronômica com bolos, beiju, biscoito e outros produtos para comercializar entre os próprios *parentes* e convidados/as. Antes de começar a oração ritual, a Cacica abriu o evento clamando pela união do seu povo e chamando a atenção para a necessidade de valorizar a cultura em todos os momentos, sobretudo entre si, quando visitantes não estiverem presentes e independente da data. Assim, prosseguiram o evento com as músicas entoadas pelos mais novos

[76] Muitas aldeias da etnia *Pataxó* costumam comemorar o dia de Reis no mês de Janeiro.

(crianças e adolescentes) e seguiram para a continuação das atividades no campo de futebol.

A Cacica Yamani continuou seu discurso dizendo que os jogos que seriam realizados ali no campo de futebol não dariam premiação e que o grande objetivo era brincar. Diversas modalidades foram praticadas por homens e mulheres, desde a corrida com o maracá, onde se distribuíram dois grupos (homens e mulheres) e desses derivaram dois subgrupos (casados/as e solteiros/as); também teve arco e flecha com homens e mulheres; arremesso de tacape e cabo de guerra (homens *versus* mulheres), sendo que, neste último, os rapazes que observavam analisaram a estratégia feita por uma das mulheres para vencer a disputa do cabo de guerra. Diziam: *"ninguém ganha dela, não! Ela começa puxando... depois ela senta e ninguém consegue mais puxar! Ninguém ganha dela!"*. Passei a usar as lentes desses rapazes para perceber que Jaci usava o peso do seu corpo e de outras meninas para fazer com que suas/seus adversárias/os perdessem as forças rapidamente do outro lado da corda.

Nem todos os momentos foram de confraternização entre a comunidade. Ocorreu que, em um dos momentos, quando se disputavam os jogos internos, outra clivagem entrou em cena. Dois rapazes, visivelmente embriagados, adentraram a arena e começaram a fazer provocações mútuas, armando-se com pedaços de pau que encontraram próximo ao campo. Por um momento as pessoas não quiseram intervir na briga, diziam: "*Deixa lá!*". A intenção da maioria era ignorar e continuar focando na celebração, o que era difícil àquela altura. Ainda que a situação fosse diferente, e os homens envolvidos na confusão não estivessem visivelmente embriagados, na tentativa de justificar a confusão para mim, que era de fora da comunidade, as mulheres comentaram: "*Enquanto não acabar com a bebida na Aldeia, isso não vai acabar!*". N'outro momento foram mais diretas comigo e disseram: "*Eita! Gerusa veio ver a festa e acabou vendo briga!*". A questão do abuso de álcool é trazida à tona constantemente pela comunidade. A celebração acabou por volta de 17h.

Cabe destacar que esse dia foi de muito movimento não só na comunidade, mas em todo o Brasil. Nessa data, a Câmara dos Deputados deu o mais importante passo na deposição da primeira mulher a assumir a Presidência da República, através da votação do processo de *impeachment,* alegando crime de responsabilidade fiscal cometido por Dilma Vana Rousseff. Saímos da arena dos

*Pataxó* e viramos espectadores da arena política montada na capital federal, Brasília. O processo era lento, então, a família da Cacica Yamani revezava os lugares no sofá, indo e vindo para observar o andamento do julgamento.

> Éramos todos, ali, naquela casa, políticos/as. Eu tentava conter 13 anos de militância que queriam gritar contra o *impeachment*, pois precisava lembrar de manter uma certa neutralidade para não contaminar os discursos. Por fim, quando os primeiros comentários saíram e eram anti-*impeachment*, eu fiquei aliviada e liberada para comentar um pouco. A Cacica saiu em defesa da participação das mulheres na política e contra o *impeachment* da Presidenta por ser a primeira mulher eleita para o Planalto. Outras falas diziam que era para todos os políticos corruptos estarem presos. Nem sempre concordamos, mas eu não queria intervir e tolher o pensamento, então guardava a minha discordância. Assistíamos abismadas/os ao julgamento, mas o que nos surpreendeu, por mais incrédulos que estejamos com a democracia representativa, foi a desfaçatez dos/as deputados/as pró-*impeachment* e suas justificativas tacanhas. Muitos dos/as parlamentares eram bastante conhecidos por esquemas ilegais e por defesas de pautas reacionárias e anti-indígenas. Eles ganharam a votação com 367 votos a favor x 137 contra o *impeachment* da Presidenta. Lamentalvente, era difícil prever a reação da outra parte dos/as brasileiros/as, diante de tantos fatos omitidos pela mídia oligárquica desse País.
> (DIÁRIO DE CAMPO, 17/04/2016)

A família da Cacica tem bastante envolvimento político, inclusive com partidos políticos, o que inclui grandes partidos de esquerda e outras siglas com orientação ideológica de Centro, portanto, seria incomum se não se posicionassem sobre os fatos que ocorriam na política, em nível nacional, e que poderiam afetar diretamente as pessoas da comunidade (Bolsa Família, demarcação de terras, dentre outros direitos).

Voltando para a Arena dos *Pataxó*, em 2017, tive a oportunidade de participar, novamente, dos Jogos Indígenas *Pataxó* que aconteceram de 19 a 23 de Abril. Dessa vez, eu tive uma oportunidade visceral, pois eu acompanhei boa parte do que antecedeu as competições na Arena Boca da Barra, local de realização do evento, em Porto Seguro. Considerada como aliada, amiga ou parceira, a depender de quem proferisse os adjetivos, fui inserida pelos *Pataxó* em um grupo no aplicativo de mensagens e que reunia a comissão organizadora, lideranças histórias do Movimento Indígena, como Marcos Terena, representantes dos Governos Federal, Estadual e Municipal, pesquisadores/as, dentre outros, no qual acompanhei o tempo todo a movimentação indígena para a construção do evento esportivo e cultural.

De acordo com Lopes Filho[77] (2017), a história dos Jogos Indígenas, no contexto nacional, é iniciada por Marcos Terena e Carlos Terena, em 1996, quando houve a primeira edição da competição na cidade de Goiânia, capital do Estado de Goiás – GO. A iniciativa estimulou diversas etnias a organizarem atividades semelhantes, como é o caso dos *Pataxó*, que começaram a se organizar no ano 2000 para a realização de uma Olímpiada, tendo alterado o nome, posteriormente, para Jogos Indígenas *Pataxó*.

Os Jogos Indígenas *Pataxó* foram o momento mais esperado do ano na Aldeia Juerana. A comunidade começou, cerca de dois meses antes, a pensar na vestimenta, nos cocares e adereços e são as mulheres que se envolvem, predominantemente, no processo criativo, opinando e fabricando os adereços (brincos, colares, pulseiras, cintos), enquanto os homens ficam responsáveis por ir à mata buscar matéria-prima. Durante o período de preparação, uma vez na semana (geralmente no sábado), as pessoas se reuniam para pensar sobre os Jogos e treinar a sua participação nas modalidades descritas acima.

**Fotografia 28-** Confecção de adereços para apresentação nos jogos

**Legenda acessível:** De pé ou sentados/as em cadeiras, tronco de árvore, no chão da varanda (de telhas de cimento de amianto) ou na terra batida (fora do piso branco do Posto de Saúde), um

[77] Esse autor pertence ao povo indígena Pataxó.

pequeno grupo de mulheres, homens e crianças confeccionam adereços, utilizando a piaçava como matéria-prima.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2017)

**Fotografia 29-** Adereço pronto

**Legenda acessível:** Materiais utilizados para fazer os adereços (tesoura, piaçava, linhas e sementes perfuradas e pintadas). Dos pequenos anéis de piaçava são feitos filtros dos sonhos com linha e semente num ponto denominado “teia de aranha”.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2017)

Desde 2014, quando participei de uma edição dos Jogos Indígenas *Pataxó*, percebo o quão importante é esse evento para esse povo, pois promove um movimento cultural muito forte, além de trocas intergeracionais e interétnicas. Há um envolvimento muito intenso da juventude na construção do evento e, geralmente, os/as indígenas torcem pela sua aldeia e pelas outras aldeias quando não estão competindo entre si, eliminando a rivalidade. É uma vivência coletiva, onde o

primeiro lugar é apenas um detalhe, o que é mais importante é que, ao participar, todos/as ganham.

**Fotografia 30-** Indígenas participam da modalidade Arco e Flecha[78]

**Legenda acessível:** Indígenas, em sua maioria com cocares na cabeça, acompanham na areia a execução dos Jogos Indígenas *Pataxó* 2017. No momento, está sendo realizada a modalidade arco e flecha.
**Foto:** Mariana Lima (2017)

Nas linhas acima pincelei alguns traços da religiosidade expressa pela comunidade, no entanto, não aprofundei, como foi perceptível, o que provocou um desencaixe no assunto, mas que precisou ser feito em função da relevância da expressão política dos/as sujeitos/as da comunidade e da tentativa de fazer uma cronologia dos dados sociais. Portanto, agora, retomaremos o tema da religiosidade.

Quando falamos em religião na aldeia é preciso retornar ao passado para registrar que a manifestação religiosa que predominou na comunidade por bastante tempo foi a católica, expressa, principalmente, pelas festas de Caruru[79] oferecidas para São Cosme e Damião pelo "velho Lúcio" e que reuniam um grande número de

[78] Para antigas gerações, ser um exímio arqueiro é sinônimo da capacidade do homem de sustentar sua família. Hoje não se usa mais esse equipamento para guerras ou caças, mas os *Pataxó* optaram por criar e manter a modalidade de "arco e flecha" na competição como forma de preservar a memória dos arqueiros (LOPES FILHO, 2017).

[79] Não quero dizer, com isso, que o caruru esteja ligado à Igreja Católica e seus fiéis no Brasil, mas que nessa comunidade a devoção aos santos-gêmeos envolvia a oferta do caruru para parentes e amigos.

pessoas, conforme relatos. No entanto, ao caminhar pela Aldeia Juerana, vemos que essa tradição católica se dissipou com o passar dos anos e uma nova forma de expressar a religiosidade ganhou lugar, através do protestantismo.

"*A paz do Senhor!*". Esse é um cumprimento comum entre os frequentadores de Igrejas evangélicas e com os/as indígenas evangélicos/as não é diferente. Muitas vezes eu pude presenciar jovens e mulheres se cumprimentando dessa forma, em outras oportunidades, presenciei as mulheres da comunidade conversando sobre a Igreja, apontando os nomes de quem "*aceitou Jesus"* e atualizando os números com os que haviam sido *convertidos* recentemente. A expressão da religiosidade dessa comunidade atravessa toda ou boa parte da sua rotina.

Na comunidade existem duas igrejas evangélicas que ficam bem próximas, menos de 150 metros de distância. No domingo as duas Igrejas realizam pregações, simultaneamente, e ambas pertencem ao mesmo grupo, Assembleia de Deus, que opera no Brasil desde a década de 1910. Nenhum dos pastores é indígena e também não moram na comunidade. Por serem da mesma denominação, identificarei por cores: azul e verde. Escolhi uma das Igrejas para visitar, a Igreja Azul, onde quase todas as minhas interlocutoras frequentam e é a mais movimentada, pelo que pude identificar.

**Fotografia 31-** Igreja Assembleia de Deus Congregação Juerana.

**Legenda acessível:** Uma grande casa, pintada nas cores azul e branco. Porta de entrada, uma janela na frente e na lateral direita, pintadas na cor marrom/mogno, reboco caindo em partes próximas à porta e às janelas mostram a estrutura de taipa. Á frente um poste de energia elétrica próximo da porta e uma placa acima da porta escrita, na parte legível: Igreja da Assembleia de Deus.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

O caminho para a Igreja é, na maior parte do trajeto, precariamente iluminado e as pessoas precisam usar lanternas, principalmente se partirem de locais mais longínquos da comunidade. Da escola para a Igreja (um dos trajetos possíveis) os/as *fiéis* caminham cerca de oito minutos na rua escura da comunidade, que só volta a ficar iluminada bem próxima das Igrejas. Antes de chegar à Igreja é possível visualizar uma construção octogonal sendo erguida: trata-se da nova sede de uma das Igrejas da comunidade e que, dessa vez, atende a um desenho estético que nos remete a uma oca, embora este não seja o motivo para a construção e, sim, a ampliação e criação de um espaço melhor para os cultos.

**Fotografia 32-** Construção de nova sede da Igreja Assembleia de Deus

**Legenda acessível:** Construção de Igreja em formato octogonal na comunidade, ainda sem portas, janelas, piso e telhados.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

Os cultos começam às 19h30, mas as pessoas começam a chegar às 19h. Cheguei à Igreja Azul 19h20, comecei uma conversa com as pessoas que ficam na porta recepcionando (uma espécie de “boas-vindas”) e logo fui informada sobre a existência da construção de uma terceira Igreja, mas dessa vez será do grupo Batista.

As cadeiras são organizadas de modo que haja uma boa visão do altar e um bom espaço à frente dele para possíveis apresentações. As mulheres e crianças formam grupos e ficam em fileiras separadas das outras pessoas, mais próximas do altar, sendo um grupo de frente para o outro. Os homens e jovens (meninos/as solteiros/as) ocupam as outras fileiras. Os/as frequentadores/as vão para a Igreja com roupas “sociais”, bastante elegantes, em sua maioria: homens de blusa com manga comprida e sapato social, as mulheres com sandálias de salto pequeno (por causa da caminhada), saias abaixo do joelho ou vestidos (alguns de seda).

Dentro da Igreja, ao fundo, um homem ajoelhado no chão fazia sua prece. Era Mayõ[80]. Nesta noite o Pastor não esteve presente, nem sempre ele consegue estar lá para conduzir o culto, em virtude do seu turno de trabalho. Mesmo sem a sua presença o culto é iniciado com pontualidade e são as mulheres indígenas quem assumem o seu lugar e conduzem o culto.

Tudo começa com a leitura de um trecho da Bíblia, intercalado por música vinda de uma caixa amplificada junto com o violão de um jovem. Agora é a vez de uma segunda mulher assumir o microfone, agradecer a presença dos *irmãos e irmãs em Cristo* e dos que ainda não o são, “*mas, em breve, serão*”. Eu recebi, nominalmente, as boas vindas da pregadora.

Uma terceira mulher assume os trabalhos e passa a organizar os grupos para se apresentarem. São três grupos de apresentação: as senhoras, os jovens e as crianças. Acredito que isso justifique a disposição das pessoas no espaço. Em cada grupo há uma mulher responsável por reger as pessoas, embora estas pessoas façam uma espécie de *playback*. Esse foi um dia de muita música, intercalada pela leitura coletiva de trechos da Bíblia ao microfone. Em pé na porta, sem nunca se sentar, um homem exaltava o *Senhor* todo o tempo. Uma mulher

[80] Nome indígena escolhido por mim, significa “luz”.

também o fazia, sobretudo quando haviam interrupções na leitura da Bíblia, motivadas por uma palavra que engasgou. Essa era Uênã[81].

Eram 20h30, quando se anunciou o momento da oferta e dízimo. Agora, o culto parecia chegar ao fim. Com um grande coador de pano, Uênã saiu para buscar as ofertas dos/as fiéis. Duas mulheres depositaram envelopes amarelos dentro do coador, tratava-se do dízimo. Após esse momento, outro jovem é convidado para o púlpito, assumindo a direção e fazendo uma leitura longa da Bíblia, sob o olhar atento de sua mãe. Uênã, que iniciou o culto, reassume a posição, faz uma pregação de agradecimento a Jesus e Deus e põe fim ao culto às 21h05.

Quanto à presença do Pastor no culto, o roteiro pouco difere. No entanto, o Pastor parte de outras vivências e busca trazer exemplos e falas de outros personagens não-bíblicos para a sua pregação. Ele também fez questão de me cumprimentar e, como não poderia faltar, perguntou-me se eu já tinha "*encontrado Jesus*", uma das mulheres respondeu que eu estava "*em processo*". Em outras partes do culto são as pessoas que procedem com a leitura da Bíblia, fazem a apresentação dos grupos e de outras músicas, sob gritos de "*Aleluia!*" e "*Glória a Deus!*", vindos da plateia.

É a esposa do Pastor quem auxilia com as crianças que estão chorando ou com sono, colocando-as para dormir em um colchão no chão, próximo da fileira de cadeira das *senhoras.* O Pastor é muito querido pelas crianças que correm para o seu colo, chegando a sentar até quatro meninas em seu colo, em cima do palco, quando ele não está fazendo a pregação.

Ao final do culto o Pastor se apressa para dar carona ao máximo de pessoas possível em seu carro, ainda que divida por grupos, afinal o importante é manter os fiéis confortáveis e estimulados a ir para a Igreja. Eu também peguei caronas com o Pastor que faz o tipo "popular" e, durante o trajeto para casa onde eu estava hospedada, buzina para todas as pessoas com quem cruza na estrada, além de comentar sobre o culto ou qualquer outra coisa sobre *a palavra de Deus.* O Pastor costuma estar presente em outros momentos, visitando a comunidade (em dias diferentes ou antes da hora do culto), chegando a transportar uma mulher grávida para o Hospital.

[81] Nome indígena escolhido por mim , significa "louvor".

A Igreja Evangélica está presente na vida da Aldeia Juerana, mas não impede, tacitamente, que a comunidade participe dos momentos ligados à cultura do povo *Pataxó*. Discorrendo sobre essa relação, Kuãhi[82] afirma:

> [...] A gente não precisa mudar pra a gente ser evangélico. A gente sabe que com um chá de ervas, ele cura entendeu? Então a gente sabe muita coisas, não vai misturar as coisas, tem que separar as coisas, mas porém a gente também não pode deixar a nossa cultura morrer por conta do povo que vai chegar, esse povo tem que chegar aqui e entrar na nossa cultura, o pastor é evangélico sim, mas ele tem que entrar na nossa cultura, dançar o awê com a gente, participar da nossa vida aqui, se ele tá fazendo ... porque ele procurou a Aldeia indígena para evangelizar. [...] nós usamos nossos trajes, pinta cara quando tem que pintar, usa os nossos adereços... porque se o pastor chegasse pra dizer pra gente que não podia usar aquilo, a gente poderia criar nossa própria igreja evangélica e viver do nosso modo, né? (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

Para alguns personagens, a Igreja é o caminho da reabilitação das drogas (lícitas e ilícitas) e meio para buscar a harmonia dentro de casa e, a partir do momento que *aceitam Jesus*, suas vidas poder ser transformadas.

> Mayõ, um dos primeiros homens com quem tive contato, contou-me que já fez uso de substâncias psicotrópicas ilícitas, mas agora havia começado a frequentar a Igreja. Ele falava da Igreja como se fosse uma máquina de apagar “pecados”. Buscava na Igreja um meio de mudar de vida, chegando a questionar se seria apenas ele quem não mudaria de vida, pois todas as pessoas que ele via indo para Igreja mudaram de vida. Buscava confirmações comigo sobre o poder da Igreja, mas eu não era a pessoa mais indicada para falar sobre esse poder de transformação, tampouco confirmar a propagada prosperidade. Então, eu me esquivei e evitei um curto-circuito, devolvendo sutilmente a pergunta. (DIÁRIO DE CAMPO, 17/04/2016)

Outra interlocutora, evangélica há quase três décadas, rememora o momento em que *aceitou Jesus*:

> [...] eu dizia que era católica que minha mãe criou a gente ali com a imagem de Cosme e Damião, aquelas festas que a gente vinha, com a imagem de Nossa Senhora da Pena que é padroeira de Porto Seguro, da cidade histórica... Nossa Senhora D'Ajuda ali que é do outro lado, então a gente foi criada naquilo e a gente não tinha conhecimento do Evangelho né? [...] Eu aceitei Jesus só naquele dia e permaneci do mesmo jeito. Eu ia pra lambada, eu bebia, não tinha nada [...] eu aceitei por aceitar mas aí quando eu tive uma decepção muito grande na minha vida...que eu era uma pessoa muito nervosa, xingava, era muita coisa, então um dia eu me senti muito

[82] Nome indígena escolhido por mim, significa “sábia”.

> angustiada...uma coisa ruim queria me tomar e coisas ruins assim e parecendo que eu ia ficar louca, aí foi quando minha mãe falou que aquilo ali tudo que eu xingava, que não era permitido por Deus que eu tava fazendo a vontade do inimigo e que eu pedisse perdão a Deus e caminhasse nos caminhos do Senhor que ia ficar boa e foi naquele momento ali que eu tive conhecimento, que eu tinha que sair daquele caminho e vim pra o caminho santo do Senhor e aí naquela época aí eu aceitei Jesus, passei uma dificuldade muito grande lutando para mudar minha vida, entendeu? Mas lutei, tô até hoje na igreja, entendeu?
> (UÊNÃ. **Entrevista com Uênã**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (53min.)).

O fenômeno de evangelização das comunidades indígenas não é recente. Gonçalves (2011) afirma que os primeiros contatos foram feitos ainda no período do Brasil-colônia, na Baía de Guanabara (durante a ocupação francesa) e em Pernambuco (durante o domínio holandês). Em Pernambuco os holandeses confeccionaram um catecismo trilíngue (*tupi*-holandês-português), mas foram expulsos posteriormente (em 1654), o que fez com que seus esforços cessassem. O referido autor ainda nos apresenta o Reverendo José Primênio como grande incentivador da evangelização dos indígenas, tendo interpretado as diferenças culturais desses povos como abandono e selvageria.

A evangelização dos povos indígenas causa debates fervorosos, se, por um lado, há quem creia que esse fenômeno seja uma nova catequização; do outro lado, há que se refletir se as pessoas não estariam cometendo o equívoco de congelar os indígenas no Século XVI ao tentar vetar o seu acesso a uma outra forma de manifestar sua religiosidade.

### 4.3.4 Circuitos econômicos da Aldeia Juerana

O cultivo e o beneficiamento da mandioca formam a estrutura essencial da economia na Aldeia Juerana. É a partir da mandioca que as mulheres e homens fazem a farinha, o beiju, o bolo que vendem na cidade. Desde o primeiro dia em que estive na comunidade até o último dia frequentei as casas de farinha quase diariamente na tentativa de encontrar e dialogar com as mulheres ali naquele espaço.

Às vezes eu passava toda a manhã e o começo da tarde acompanhando o processo de produção da farinha, que não é uma atividade solitária, pois, geralmente, envolve mulheres e homens do mesmo grupo familiar ou mulheres de grupos familiares distintos. Quando vão para a farinheira não interrompem o trabalho

para almoçar em casa, levam um lanche e, às vezes, não dá tempo de sair para cozinhar o almoço.

Eu estava curiosa sobre as fases de produção da farinha e ficava indagando. Com muita satisfação, Lalá[83] e Cacá[84], seu filho, me explicavam tudo, repetindo quando surgiam aquelas rugas de dúvida por não ter conseguido traduzir tudo o que eles estavam dizendo.

Cacá folgou a prensa de madeira para retirar os sacos de mandioca. Eu ajudava Lalá, fornecendo-lhe bacias cheias da mandioca prensada para que ela pudesse botar na máquina que fazia uma espécie de trituração. Eu precisava ser muito rápida. Eles riam e brincavam com a minha inabilidade. Eu também brincava e pedia calma, pois era o meu "*primeiro dia de trabalho na farinheira"* e ele rebatia dizendo que é no primeiro dia que se tem que "*mostrar serviço"*. Após a máquina, colocamos a massa da mandioca em *cochos* antes de seguir para os *flandres* para torrar. Os *flandres* consistiam em dois grandes recipientes quadrados, onde a mandioca era jogada e o fogo à lenha ardia por baixo até torrar. Precisavam ficar de olho e empurrar a mandioca para um lado e para o outro com um objeto que se assemelhava a um rodo de madeira. Cacá sempre perguntava sobre a outra fase do processo de produção e ela sempre respondia: *"não tem quem penere!"*. Eu rapidamente me interessei pela fase de peneirar a farinha. Eu também me engajei em outras fases da produção da farinha, ainda que artificialmente. Peguei o rodo, comecei a empurrar a mandioca para um lado e para o outro, bem devagar. Ela olhava pra mim e ria, de canto de boca, eu logo devolvia o rodo para ela e dizia, interpretando suas expressões faciais: *"Nesse romantismo que eu estou aqui, não sai nada"*. Ela confirmava com risos.

[83] Nome fictício, mas não-indígena.

[84] Nome fictício, mas não-indígena.

**Fotografia 33-** Cascas da mandioca

**Legenda acessível:** A foto mostra um, no chão, um caixote plástico cheio de cascas de mandioca, garrafa plástica de refrigerante vazia em cima do caixote. Mais acima, na foto, também no chão, dois troncos de árvore, modelados, que fazem parte da engrenagem da prensa. Este é o local de trabalho das mulheres.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

**Fotografia 34-** Mandioca prensada

**Legenda acessível:** Saco branco contendo mandioca dentro do recipiente da prensa
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

**Fotografia 35-** Máquina

**Legenda acessível:** Mandioca sendo passada por máquina e despejada no cocho.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

**Fotografia 36-** Mandioca sendo torrada

**Legenda acessível:** Mandioca depositada em cima de dois flandres onde passam pelo processo de torragem e são espalhas/movimentadas por um rodo de madeira.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

**Fotografia 37-** Fundo da farinheira

**Legenda acessível:** A imagem mostra parte da prensa, os fundos da farinheira, telhado de cerâmica, lenhas encostadas nas paredes pretas pela fumaça provocada pelo carvão.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

No meio de tanta conversa não poderiam faltar questões sobre a minha procedência e outras questões. *"Você é parente de quem aqui?"*, questionou Cacá. Falei, de forma genérica, sobre o tema. Então, ele exclamou: *"Ah, aqueles negócios de Conselho da Mulher, né?!"*. Eu disse que não, mas que se parecia um pouco em alguns pontos, porém era uma pesquisa que eu fazia por meio da Universidade. Refletindo sobre o meu trabalho com mulheres, ele afirmou que *"há 50 anos atrás não se via uma mulher dirigindo um ônibus!"* e que as mulheres estão ocupando espaços. *"E o que você acha disso?!"*, perguntei. Ele avaliou como algo positivo, embora eu acredite que ele não falaria diferente. Queriam saber sobre mim, acabei falando de algumas andanças, o que causou um certo espanto pela quantidade de quilômetros rodados. "*Mas você tem pai e tem mãe, né?!"*, indagou Lalá. Ela queria saber dos meus laços familiares, uma vez que eu sempre falava como se fosse sozinha no mundo, era cheia de andanças e não havia me referido, até então, aos familiares. Falei, resumidamente, sobre a minha trajetória nos últimos oito anos para que ela entendesse as ausências no discurso. *"Agora é você que está sendo interrogada!"*, disse Cacá, rindo da minha posição atual.

Já passava do meio-dia e o único alimento disponível para os três (mãe, filho e neto) era um saco de pão e um pouco de café. Perguntei-lhes se a farinha era

vendida pela Cooperativa. Não existe Cooperativa e nem Associação na Aldeia Juerana, mas poderiam utilizar outra, o que não era o caso. Eles mesmos vão para os mercados vender, por litro e não por quilo. Ela já não vendia diretamente há algum tempo, então não sabia precisar o valor da saca.

Interessada em saber se existia alguma parte na produção da farinha que havia necessidade de homem, já tendo observado que "*apertar"* e "*folgar"* a prensa exigia muita força física[85], perguntei se existia alguma parte ali que as mulheres não faziam, só para provocar algumas falas. Disseram que não existia essa parte na qual as mulheres não poderiam executar sem o auxílio masculino. Insisti e perguntei se alguma mulher manuseava a prensa. Cacá disse: *"Aí!"*, apontando com a cabeça na direção de sua mãe. *"O que você pensar que homem faz, essa daí faz!"*. *"Se você olhar ali minha roça, você não diz que fui eu quem fiz"*, completou Lalá, orgulhosa da plantação de mandioca. *"Agora, sente e pergunte aí pra essas mulher quem tem roça de mandioca! Tem, não! Se viesse um benefício do Governo, só eu recebia! Não querem plantar!"*, reclamava das outras. Disseram-me que a roça de mandioca leva um ano para colher e que precisa fazer três *limpa*[86] no roçado.

**Fotografia 38-** Roça de mandioca

**Legenda acessível**: Céu azul, com poucas nuvens. Mulher de costas olhando para sua extensa roça de mandioca
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

[85] O filho de Lalá era alto e tinha cerca de 90kg. Ele usou toda a força física para conseguir folgar a prensa de madeira, tendo seu corpo içado pela prensa, em certos momentos.

[86] A fase do cultivo exige que se limpe todo o mato que cresce ao redor da raiz para que não sufoque o pé de mandioca.

Depois que tudo estava torrado era a hora de peneirar. Havia me voluntariado para ajudar nesse processo. Assim que meti a mão na farinha para peneirar e tirar o excesso de bolinhos que se formaram, informei-lhes, brincando, que desisti do “trabalho”, pois estava muito quente. E é, geralmente, quente que costumam peneirar a farinha, antes de depositar nos sacos de 40kg.

**Fotografia 39-** Farinha na peneira

**Legenda acessível:** Uma peneira está sobre uma grande barca onde a pesquisadora, Gerusa Sobreira, de blusa sem maga na cor rosa, sorri e peneira a farinha de mandioca. Na canto direito, aparece metade do corpo de uma mulher de óculos e blusa amarela e com uma bacia de alumínio na mão esquerda, que observa a atividade sendo realizada.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

**Figura 40-** Farinha ensacada

**Legenda acessível:** Metade do corpo de dois homens próximo de um flandre. Um homem de bermuda amarela, sem camisa e chinelos de dedo segura a boca de um saco de *nylon* de 40kg e o outro, de blusa branca com palavras escritas e bermuda preta com detalhes brancos e chinelo de dedo deposita a mandioca no interior do saco com uma bacia de alumínio.

**Foto:** Gerusa Sobreira (2016)

A Juerana possui cerca de cinco casas de farinha espalhadas pela comunidade, onde, além da farinha, são feitos os beijus que são comercializados na zona urbana. A mandioca é a principal fonte de renda, mas não é a única na comunidade. Muitas mulheres indígenas são beneficiárias do Programa Federal Bolsa Família, outras pessoas são aposentadas e/ou criam animais (gado, galinha, porco) e vendem seus produtos da agricultura familiar aos sábados na feira em Coroa Vermelha. Sazonalmente, trabalham nas barracas de praia de Santa Cruz Cabrália e Porto Seguro ou migram para outros Estados para trabalhar em lavouras e em outras oportunidades; ingressar no Mercado Formal de Trabalho não é algo fácil, por dois motivos: baixa escolaridade e transporte para a aldeia.

Os/as *Pataxó* costumam, também, trabalhar com artesanato no fundo de suas casas. A produção é variada: brincos com pena de pato e galinha, colares de semente, espiral, petisqueiras, filtro dos sonhos, óleo de coco, utensílios de cozinha feitos com coco, etc. Para escoar a produção recorrem aos/às *parentes* de Coroa Vermelha que compram os produtos para revender no Centro de Artesanato[87] ou fazem a venda direta com os/as clientes nas praias.

**Fotografia 41-** Mulher confecciona artesanato (espiral)

**Legenda acessível:** No quintal de chão batido da casa, sentada em um banco de madeira, de frente pra uma barra de madeira, próxima a três baldes contendo matéria-prima, uma mulher confecciona espirais com linha e talo de samambaia. Ela usa a barra de madeira para enroscar os fios e fazer o ponto para o artesanato.
**Foto:** Gerusa Sobreira (2017)

[87] Nesse local ficam localizadas várias lojas dedicadas à venda de artesanato indígena oriundo não só da Bahia, mas de outros lugares, como o Estado do Pará. Ao final da passarela, fica o local onde foi rezada a primeira missa no Brasil.

**Fotografia 42-** Homem trabalha na finalização de artesanato

**Legenda acessível:** Sala de uma residência de taipa e chão de terra batida, grande pano branco na parede forma uma cortina entre os cômodos, banheira verde encostada na parede, dois pares de sandália espalhadas. Homem sentado em uma cadeira com o corpo dobrado pega o material no chão para finalizar a confecção de espirais no interior de uma residência. Junto a ele, sobre o tapete, está a matéria prima (talos de samambaia coloridos, linhas).
**Foto:** Gerusa Sobreira (2017)

### 4.3.5 O tortuoso contato com os homens

Não há estudo de gênero que não contemple os homens, dessa forma, era preciso que eu me aproximasse desses sujeitos. Mas, o medo da rejeição deles e a influência dela nas minhas interlocutoras era o mais assustador, uma vez que eu já havia sido rejeitada em outra aldeia por um grupo de homens. A minha aproximação, de forma parca, se deu também em virtude de priorizar as mulheres no estreitamento dos laços, inicialmente.

Passei mais tempo observando-os de longe e vi, que quando não estão trabalhando, os homens costumam jogar futebol e andam com garrafas de aguardente, em duplas ou trios, ou consomem bebidas alcoólicas fora da comunidade. Para alguns desses homens, eu era *corajosa* por estar ali na comunidade e outros queriam saber mais de mim e da pesquisa. Sempre que eu me deparava com um homem tentava antever seu questionamento para elaborar uma resposta que não pusesse em risco e nem ocultasse o objetivo da pesquisa. Foram inúmeras as situações incômodas com as quais tive que lidar.

O primeiro homem com quem tive uma conversa foi o esposo de Kanã, mas foi algo rápido, conforme já descrevi anteriormente. Já com Mayõ tive mais contato e em variadas situações. Estava em busca de sua esposa também, quando fui surpreendida pela sua chegada. Contei-lhe o motivo da visita e ele logo passou a me questionar sobre os "Direitos da Mulher", os quais eu supostamente representava. Magro, pele do rosto enrugada, barba por fazer e querendo ser ouvido, ele me convidou para conhecer sua casa, a qual estava, aos poucos, substituindo adobe por alvenaria e mostrava-se orgulhoso do trabalho duro que realizara na construção.

Apesar da conversa frutífera que estávamos tendo, a situação era extremamente desconfortável por estarmos sem a presença da sua esposa, então eu procurei me manter fisicamente afastada o máximo possível, embora ele não tenha sido desrespeitoso em nenhum momento. Tudo que ele estava falando foi apenas uma introdução ao tema da sua relação conjugal.

Assim, sem que eu fizesse perguntas, ele começou a falar sobre sua relação com a esposa. Talvez, mobilizado pelo tema direitos da mulher, quisesse se defender de algo que não sabia se estava sendo acusado. Falou sobre os caprichos da esposa que ele tentou satisfazer, mudando-se de um lugar para outro. Ele confessou que já ofendeu a sua esposa, mas que nunca havia agredido-a fisicamente. Disse-me, também, que esses momentos de tensão sempre aconteciam quando ele fazia uso de substâncias psicotrópicas (álcool e cocaína). Segundo ele, ela também fez uso das substâncias por algum tempo. Ambos não o fazem mais.

Mostrando-se perfeccionista, Mayõ passou a me mostrar as etapas de fabricação do beiju na palha da patioba que ele sai para vender no asfalto (praia, ruas) montado em sua bicicleta. Acusou sua esposa de não ser tão zelosa na fabricação dos mesmos e disse que os dela não serviam para vender. Mayõ

denunciou que nada era feito contra pessoas que abusavam do uso de drogas e causavam confusão na aldeia. Segundo ele, estavam *"inventando uma lei"* para ele sair da aldeia e que a sua esposa sempre está colocando ele para fora e ele não entende bem essa situação. Disse a ele que eu não poderia ajudá-lo com orientações jurídicas, pois sou do campo da educação, contudo, perguntei-lhe se ele já havia buscado ler os documentos que falam sobre os direitos dele e/ou saber das "leis" da aldeia. O caso que ele relatou pareceu se tratar de um pedido de divórcio por parte dela, mas posto de outra forma.

> O meu incômodo era proporcional à importância do relato, contudo, eu permiti que ele prosseguisse com sua defesa sem que houvesse acusação. Agora, estava ainda mais constrangida: Mayõ começou a chorar, ao relembrar que sua sogra o agrediu com um pedaço de madeira. Apesar de momentos de tensão com a família de sua esposa, Mayõ afirmava que nutria muito carinho por sua sogra. Em vários momentos, eu senti que ele estava se sentindo injustiçado ou se colocando nessa condição.
> (DIÁRIO DE CAMPO, 19/02/2016)

Outro momento que me fez gaguejar foi quando me deparei com um dos agressores, era Maturebá[88]. Recuperada do choque, passei a montar o quebra-cabeças com os/as personagens que estavam à minha frente e passei a tratar de outros temas (como o Encontro de Mulheres e o Dia do Índio), uma vez que agora eu estava na presença de dois homens e de uma mulher que eu não queria que se sentisse constrangida. Na rápida conversa, onde ele foi bastante receptivo e simpático comigo, mostrou-se insatisfeito com a venda do artesanato. Maturebá já estava morando com a nova esposa e os filhos da relação anterior estavam com ele, no momento do encontro.

Por estar em contato com homens e mulheres, eu buscava atender a um padrão, considerado "respeitável", para minhas roupas e posturas e que é bem diferente do que eu defendo, no entanto, precisei me submeter a uma lógica social para o comportamento feminino (a mulher "discreta") que imaginei haver ali (e havia). Sempre andei de calça e blusa de manga ou sem decotes durante a pesquisa. Se as roupas são consideradas uma linguagem para o corpo, então era preciso adaptá-las ao contexto e esconder o corpo. O sentido era, também, de tentar criar uma barreira anti-paqueras. "Talvez para se proteger desse risco, muitas

[88] Nome indígena escolhido por mim, significa "mata fechada".

antropólogas se escondem sob a capa de um “terceiro gênero”, nem homem, nem mulher, mas um ser neutro e assexuado” (GROSSI,1992, p.13).

Nem sempre a barreira foi eficaz, em diversos momentos eu fui interpelada sobre o meu estado civil e recebia convites recusáveis para jantar, etc. Essa situação, que era frequente, quando as conversas se conectavam e eu acabava falando dos lugares que eu já havia visitado, causava espanto. As pessoas, geralmente homens, frequentemente perguntam sobre marido, filhos ou pai e mãe quando me ouvem falar sobre viajar. Não sempre encarei essas perguntas como uma investigação da minha vida afetiva-sexual, embora a questão pudesse satisfazer uma dupla curiosidade, uma vez que (imagino!) essa parte conte muito no diálogo com as minhas interlocutoras e interlocutores por diferentes motivos: buscar uma proximidade nas experiências de vida, por interesse em um possível relacionamento ou saber com quem estão dialogando.

Após confirmar a minha hipótese – não era tão difícil fazê-la – de que havia uma lógica do comportamento feminino presente ali, passei pela situação de ser apresentada por uma mulher indígena para outra mulher que morava em outra Aldeia *Pataxó*. Fui apresentada como pesquisadora e logo a mulher reagiu com deboche, dada à experiência que estava tendo com uma suposta pesquisadora em sua comunidade. Segundo ela, a outra pesquisadora só ficava de *“ti-ti-ti no ouvido dos homens”* e só conversava com os homens, o que deixava as mulheres intrigadas. Desassociada as imagens que ela pareceu, inicialmente, tentar grudar, começamos a falar sobre a minha pesquisa e sobre um trabalho que eu fiz, anteriormente, em sua comunidade, a serviço da SPM. Logo ela me convidou para ir visitar e fazer pesquisa em sua comunidade.

O sexo da pesquisadora importa mais do que se imagina. Grossi (1992) descreve várias situações semelhantes pelas quais passaram pesquisadoras mulheres e, talvez por isso, eu tenho ouvido durante os primeiros contatos com os homens que sou corajosa. Ser solteira em certa idade, viajar sozinha e estar longe da tutela da família ainda parece algo distante da realidade de muitas pessoas, mas principalmente dos homens, que parecem nos enxergar como “soltas no mundo” por não “pertencer” a ninguém, contrariando um padrão de gênero imposto socialmente.

## CAPÍTULO V

## *Jokanas*[89]: olhares, aprendizados e enfrentamento à violência doméstica na comunidade

Neste capítulo serão apresentadas cinco histórias de mulheres indígenas cujos nomes foram alterados, tornando possível, assim, conhecer um pouco de suas trajetórias, experiências e olhares sobre violência doméstica.

As cinco mulheres indígenas apresentam grande diversidade e pontos de convergência, baseada, muitas vezes, em uma ordem moral ou social e influenciadas pelas suas gerações. Essas mulheres *Pataxó*, ao abrirem os seus baús de memória, mostraram aspectos da educação basilar que as direcionaram para atuar em um papel na sociedade, mas que ao serem confrontadas com outras visões de mundo puderam ressignificar esse aprendizado e buscar outras formas de se relacionar com o mundo, sobretudo com seus parceiros afetivos-sexuais. Portanto, será possível perceber, também, como essas mulheres lidam com algumas tensões da vida conjugal e produzem suas próprias estratégias de enfrentamento à violência doméstica.

### 5.1 As *Jokanas* da Aldeia Juerana: uma breve apresentação

#### 5.1.1 A guerreira Yamani[90]

Yamani tem cinquenta e cinco anos, é viúva, católica e há cerca de onze anos assumiu a liderança da sua comunidade, tornando-se a primeira mulher Cacique (ou melhor: *Cacica*!) do município de Porto Seguro - BA. As primeiras letras ela aprendeu com sua mãe, uma professora leiga de Santa Cruz Cabrália – BA, pois na época não havia escola na comunidade de Coroa Vermelha, onde nasceu. Quando acessou a educação formal, estudou até a quarta série (atualmente o 5º ano do Ensino Fundamental I) e, após décadas distante dos bancos escolares, retornou

[89] Mulheres.

[90] Nome indígena usado por ela, significa “protetora das águas”, o qual não tive a intenção de mudar, pois todas as suas falas são inconfundíveis. Ela concedeu essa entrevista na cozinha externa à sua casa, de onde observava o movimento da aldeia e esperava outras mulheres para fazer uma espécie de vigília na aldeia Mirapé, junto com indígenas de diversas aldeias, enquanto aguardavam a decisão da Justiça Federal (Eunapólis-BA) sobre a reintegração de posse que desabrigaria cerca de 500 famílias de cinco aldeias. Estive presente na vigília e o juiz adiou a reintegração de posse.

para a escola e concluiu o Ensino Médio. Yamani acredita que a educação formal é um importante instrumento de luta para os povos indígenas.

> [...] eu não sabia nem o que significava, o que era uma faculdade, o que era uma Universidade, mas eu achava esse nome tão bonito eu sabia que era uma coisa boa e já brigava pra que viesse para o nosso povo, que o nosso povo tivesse essa oportunidade de fazer uma faculdade porque eu sabia que eles iriam adquirir conhecimento, né? [...] então a gente precisava que os nossos jovens se engajasse pra tá nos dando suporte nisso aí, porque muitas vezes passava de reuniões de coisas e aquelas linguagens que eles falavam a gente não sabia o que significava e aí a gente ia para casa com dúvidas, o que foi que ele quis dizer com aquilo? Será que ele tava xingando a gente? Será que foi coisa boa pra gente? A gente não dava opinião, se fosse pra gente decidir a gente não decidia ali porque às vezes algumas palavras a gente não sabia o que significava. Eu mesmo sempre fui um pouco ousada, sempre pedia assim: "repete, por favor, fala minha língua que eu não tô entendendo o que é que o senhor o que a senhora quer dizer, isso aí significa o quê?"
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

Konder (1981) defende a ideia do/a sujeito/a coletivo/a na transformação da realidade na qual está inserido/a, portanto, o esforço expresso pela Cacica para que seu povo consiga acessar os mais altos níveis da educação formal expõe o desejo de oxigenar o movimento indígena e nivelar o debate, além de acrescentar novos elementos na tarefa de fazer com que a sociedade nacional reconheça e respeite as diferenças existentes dentro do território brasileiro. Diante disso, Yamani deixa evidente a sua intenção de forjar *intelectuais orgânicos* (GRAMSCI, 1982), organizados para protagonizar as lutas dos povos indígenas.

Na puberdade Yamani não contou com os ensinamentos da mãe. Com o pai e a mãe, ela *"não tinha essas liberdades que adolescente tem hoje"* para falar sobre sexualidade e as meninas eram, constantemente, vigiadas e controladas pelas pessoas mais velhas. Apesar de restringir alguns temas, outros assuntos não escapavam na educação basilar.

> [...] minha mãe, nem meu pai nunca falou para gente com relação a sexo, nada, nada até quando a gente... também a gente não perguntava nada, fomos era aquelas crianças, fomos aquelas crianças viemos descobrir as coisas já naquela faixa já adulta [...] a gente já cresce já sabendo lavar um prato, uma coisa e ali...então os pais de antigamente não tinham essa preocupação de tá orientando um filho, orientava assim pra ensinar plantar uma roça, capinar uma roça, cuidar de uma mandioca, fazer uma farinha, essas eram as orientações que os pais dava pra gente, seje homem, seje mulher, tinha que saber fazer isso, a mulher tinha que saber cuidar da sua

> casa, cuidar, ter e minha mãe era rígida nesse assunto que a gente tinha de cuidar do homem, né?
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

Há algumas décadas, *"os pais que tinha as filhas mulheres eles eram convidados porque eles iam e iam levar as filhas como damas"* para as festas que aconteciam nas comunidades e foi assim que Yamani (re)conheceu o seu futuro esposo, casando-se aos dezessete anos de idade. "*Eu casei velha, com dezessete anos. Pro meu povo, eu casei velha... casa é com doze anos, com treze anos tá casando, né?"*, comparou. O casamento foi acertado entre seu pai e o pai do noivo:

> [...] meu pai falou assim: "aqui seu Lúcio veio pedir aqui sua mão em casamento para o filho dele". "É o quê? Casamento?". Eu 'bruco', corri pra cozinha. "Que porra de casamento, quero saber de casamento, não. Sei nem o que é isso, quero isso pra minha vida nada, eu queria estudar!". Eu passei quatro anos em Salvador, eu já tava com o pensamentozinho, já de outra coisa, de conhecer outras pessoas, eu só tinha paquerado lá... um rapazinho assim, que minha madrinha era rígida também, não deixava de pegar de mão. [...] eu me piquei pro rio com minha irmã, lavar prato e cá meu pai mais o pai dele e eles acertaram o casamento já com data e isso foi 2 de julho que ele me pediu e já acertou o casamento para o dia 26 de setembro que o que o pai dele fazia festa aqui que era a festa de São Cosme, Caruru dia 27 e já fizeram já fecharam tudo o casamento pro dia 26 quando eu voltei que eu cheguei do rio, ele já tinha ido embora aí minha mãe falou: "seu pai já fechou tudo aí com Crispim e vocês casam no dia 26". Que loucura! Eu casar? Casar, por que eu tenho que casar? [...]
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

O casamento era um acontecimento que daria novos contornos à sua vida e estava envolto de medo e ansiedade. Refletindo sobre as trilhas que a levaram ao matrimônio, Yamani, novamente, faz uma rápida comparação entre as gerações:

> [...] "eu não sei nem qual é o peso da mão desse homem!", eu ficava, assim, curiosa! "Meu Deus, será que vou gostar? Será que eu vou me dar bem?" [...] no dia que eu casei ninguém deixou eu dormir com ele, as mulheres ficava: "Você não vai dormir hoje! Você não vai!" Não deixaram eu ir lá pra casa dormir, nem nada e eu: "Ai, meu Deus do céu!" E na minha cabeça aquela curiosidade de saber de tudo como é que ia ser aquilo porque, hoje, quando as pessoas casam já dormiram várias vezes juntos, as mulheres já se despiram para o homem.[...] Mas graças a Deus aprendi a amar, a respeitar sabe? E ele também comigo e vivemos até o dia que deu [...]
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

A tia de Yamani, com quem viveu por alguns anos, foi quem se encarregou de prestar alguns esclarecimentos sobre a vida conjugal. Quanto à sua mãe, Yamani relata:

> [...] no momento, minha mãe dizia: "ele saiu da casa da mãe dele, veio viver com você: ele tem que ter esse mesmo tratamento pra que ele não tenha falta, pra que ele não sinta falta da casa da mãe e queira largar ou ver outra mulher que faça isso com ele e aonde ele abandona". Então, a gente tinha essa linha de pensamento que hoje eu sou contra isso! (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

As instruções dadas pela mãe de Yamani reproduziam um ideal de esposa daquela geração que deveria estar sempre disponível para o esposo e agradá-lo de tal forma que ele se sentisse preenchido e não pusesse fim ao casamento.

### 5.1.2 A guerreira Uênã[91]

Uênã tem quarenta e oito anos, é casada, evangélica há mais de vinte anos, foi criada na roça com os pais, que trabalhavam com piaçava, pesca e criação de animais. Ela ajudava a mãe na farinheira e *"na roça pra plantar, pra colher, pra limpar era os homens. A esposa cuidava do lar e dos filhos".* Quando suas irmãs *ficaram moças*, foram trabalhar no setor turístico da cidade como garçonetes, enquanto ela, já aos doze anos, foi *"tomar conta de algumas criancinhas"* e vender frutas e cocadas.

A sua trajetória na Educação Formal foi interrompida pelo novo contorno que sua vida acabara de ganhar na época e ela não esconde o desejo de retornar à sala de aula:

> Eu frequentei escola até a quinta série... a quarta série porque quando eu entrei...antes de casar porque quando eu comecei a fazer a quinta série, já era casada só que eu tava grávida e era a noite e aí eu achava difícil, então eu estudei uma semana só e saí. Isso já tem esse tanto de ano casada que eu tenho... que eu tô longe da escola. Aqui na aldeia, o ano passado, comecei a estudar, mas por ser distante da minha casa e eu não ter com quem ir, eu tenho medo de sozinha, entendeu? Ir até eu vou que é mais cedo, mas pra mim voltar sozinha eu não tenho como vim, entendeu? Mas eu sinto vontade de concluir, entendeu? Eu comecei a estudar o ano

[91] Nome indígena escolhido por mim, significa "louvor". Ela concedeu essa entrevista em seu local de trabalho: a farinheira. Eu havia chegado para conversar com outra mulher e ela se voluntariou para participar, ali mesmo, o que me desestruturou um pouco, pois pouco havia observado dela. Após ler o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido procedi com a conversa, no entanto as palavras dela tiveram dificuldade de sair.

> passado depois parei, parei porque aqui nessa escola, aqui tem aula. Quinta, sexta, sétima e oitava aqui tem à noite e eu queria concluir, mas eu não consegui não porque às vezes eu ficava sozinha pra mim vim.
> (UÊNÃ. **Entrevista com Uênã**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (53min.)).

Há mais de vinte anos, Uênã se aproximou da Igreja Evangélica para tentar mudar a sua vida e deixar de fazer a "*vontade do inimigo"*. Nos cultos, realizados pela Igreja Azul, na comunidade, Uênã é uma das mulheres mais engajadas em tudo que envolve a celebração de fé. Ela participa do *grupo das senhoras*, canta, faz a recepção das pessoas no templo, leituras da Bíblia, chegando a conduzir a celebração e a coleta de ofertas/dízimo do público presente. No trabalho cotidiano ela tenta convencer outros/as moradores/as da aldeia e sua própria família a "*aceitar Jesus".*

Ela conheceu o esposo em uma das festas realizadas pela comunidade da Juerana, quando ainda não era aldeia, e começou a namorá-lo com quinze anos. Os pais fizeram objeção ao namoro, inicialmente, mas cederam porque a família do rapaz era bastante conhecida de sua família. A primeira gestação foi aos dezesseis anos e, após duas gestações, ela passou a tomar a pílula anticoncepcional e engravidou mais três vezes, posteriormente.

> Minha mãe ela... ela tinha vergonha, minha mãe era vergonhosa! [...] Ela não tinha assim experiência pra conversar e jamais ela aceitaria, hoje, como tá acontecendo da mãe e o pai receber o namorado, aqui, dormir até na casa com a filha... antigamente, misericórdia! Se a gente pelo menos tivesse conversado com alguém e soubesse que era interesse a gente já ficava todo lapiada de porrada, entendeu? Antigamente era assim, então a gente respeitava se a gente quisesse namorar, a gente tinha que namorar escondido porque eles não aceitava não, pra eles deixar namorar só depois dos dezoito anos, aí dezoito anos tava todo mundo já casada já, com seus maridos já. Pai, ele deixava pra mãe resolver, ele tinha respeito assim pela gente, ele num... a gente tinha medo dele, entendeu? Hoje, se a gente falar alguma coisa que a gente faz assim, tipo assim, que aconteceu com o marido da gente aí... com minha mãe não pode nem falar,... "ê... mas vocês virou tudo sem vergonha, mesmo, né meninas? Toma vergonha na cara, menina!". Não quer nem que converse essas coisas. [...] por conhecimento de outras pessoas - que minha mãe não tinha assim - eu peguei e comecei a tomar pílula. Eu não fui no médico não, eu mesmo comprava o comprimido, eu comecei a tomar e tinha vezes que eu esquecia do comprimido e eu engravidava e eu engravidava, na época eu não tinha bem juízo, eu perdi dois filhos. Perdi dois filhos assim... eu mesma que quis tirar, tomei remédio e perdi dois filhos [...]
> (UÊNÃ. **Entrevista com Uênã**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (53min.)).

O modo de tratar os esposos ultrapassa gerações. Ela relata que sua avó já "*botava o banho*"[92] para seu avô e sua mãe para seu pai e, hoje, ela repete os gestos com seu marido: botar o banho, servir o almoço e o jantar. Os papéis de gênero estão bem delimitados para Uênã e, apesar de trabalhar, ela acredita que o trabalho doméstico compete à esposa e que o homem "*é pra trabalhar, botar dentro de casa as coisas*".

### 5.1.3 A guerreira Kuãhi[93]

Kuãhi tem quarenta e oito anos, é casada, evangélica. Criativa, Kuãhi sempre está em busca de colocar em prática suas ideias – geralmente atividades manufatureiras, como a confecção de filtro dos sonhos, óleo de coco, brincos e colares. Grande parte das atividades que desenvolve ela credita à mãe o conhecimento adquirido.

Ao falar sobre as múltiplas atividades desenvolvidas por sua mãe (parteira, costureira, lavadeira, etc), ela evidencia que os saberes estão circulando há várias gerações na família, desde sua avó, e afirma: *"[...] o que eu sei hoje, eu tento passar pros meus filhos porque eles pode ser um doutor amanhã, mas eles vão saber dividir as coisas [...]*.

Quando criança, ela morou por um curto período em Salvador, capital da Bahia. Já aos quinze anos de idade, morando em Porto Seguro, ela começou a namorar sem a permissão de sua mãe:

> Era o primeiro namorado de escola, mas o primeiro namorado mesmo que eu tive, eu tive com dezessete anos. A minha mãe... ela era muito rígida com a gente por essa questão de deixar sair, de tudo ela cuidava bem, por ela ser mãe e pai, ela cuidava bem dessa parte e depois eu tive meu filho com dezoito anos. Assim, quando ela descobria quando a gente começava a namorar... ela brigava muito, ela não deixava a gente sair, ela prendia a gente um pouco e aí namorado a gente tinha que esquecer porque a gente também trabalhava, a gente tinha que trabalhar pra ajudar ela em casa. Eu já engravidei de filho meu usando anticoncepcional. [...] Esse de dezessete

[92] O ato de "botar o banho" consiste em separar a roupa, esquentar a água ou colocar água no balde (quando necessário), levar a toalha para o banheiro, o sabonete, etc.

[93] Nome indígena escolhido por mim, significa "sábia". Essa foi a minha primeira entrevista usando o gravador. Depois de marcar e remarcar comigo, por diversos motivos, ela concedeu essa entrevista no centro cultural, no lugar mais afastado que pôde, e estava bastante apreensiva e ansiosa para chegarmos ao fim da entrevista, apesar de ter sempre se mostrado disponível para colaborar na mesma.

> é o pai do meu filho, do meu primeiro filho. Fiquei com ele um ano, dois anos. Ele era um rapaz bom, ele era uma pessoa boa... só que ele era muito vaidoso, ele saía para rua, noitada...aquela coisa de beber, de sair pra rua à noite e aí eu não me adaptei. Como eu não tinha muito pensamento, eu era jovem demais para ele e a gente acabou se desentendendo e eu fui criar meu filho, trabalhar nas casa alheia, trabalhar em casa de família e criar o menino [...].
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

Posteriormente, ela começou a se relacionar com outro homem que conheceu em seu local de trabalho e com quem vive há mais de vinte anos. Com seu marido ela enfrenta alguns problemas conjugais, mas perseverou no casamento.

> [...] Sempre busquei que um dia ele ia melhorar, que ele ia parar de beber e é o que tá acontecendo, ele parou de beber a gente tá na igreja agora, aí o pastor pediu pra gente casar, falou pra a gente casar e aí a gente tá vendo isso aí do casamento, como a gente vai casar na cultura também, eu mais ele... vamos casar na cultura e vamos casar.
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

Durante a entrevista, e no cotidiano, ela narra diversos episódios que desestabilizam/desestabilizavam o casamento, revelando a personalidade do seu esposo. Segundo ela, o marido não entende "*o nosso lado de mulher*" e não quer dividir o trabalho doméstico, o cuidado com as crianças e mostra-se incomodado quando ela está vendo televisão ou com as luzes acesas para exercer suas atividades como artesã à noite. Durante uma conversa, em Agosto de 2016, na Aldeia Boca da Mata (Porto Seguro/BA), Kuãhi contou que seu esposo não gostava que ela pintasse as unhas, sob a justificativa de que o cheiro do esmalte o deixava enjoado, "*tem cheiro de cola*", quando, na verdade, segundo ela, ele acredita que ela está "*se arrumando pra outro homem*". Mesmo com as justificativas do esposo ela pintou as unhas escondida e, sobre o episódio, refletiu: *"Eu fiz isso, mas é errado! Eu não quero que minha filha cresça pensando que tem que pintar a unha escondido"*.

Apesar de questionar a divisão do trabalho doméstico, Kuãhi revela, no seu discurso, a crença nos papéis de gênero e revela posições do marido favoráveis ao engessamento da mulher, colocando-a sempre como inferior.

> [...] eu faço várias coisas ao mesmo tempo, então às vezes o homem - por eles ver esse desenvolvimento da mulher - ele não aceita! Ele acha que a mulher quer ser mais que ele, que a mulher quer mandar, a mulher quer mandar no marido, a mulher quer mandar no homem, a mulher quer ser o homem da casa. Por que eu quero ser o homem da casa? Porque eu me

> preocupo. [...] tem coisa que mulher não aguenta fazer, tem coisa que não é pra mulher, que não é para mulher que é pra homem fazer, entendeu? Então, já acho que o meu dia a dia é muito corrido, fazer as coisas de barro assim, é coisa pra homem fazer [...]
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

A trajetória na educação formal de Kuãhi foi interrompida pelos contornos que sua vida ganhou, mas ela decidiu retornar para a sala de aula com o objetivo de adquirir mais conhecimentos que podem auxiliar em suas atividades laborais e, também, auxiliar os seus filhos no dever de casa. O retorno à sala de aula também causou abalos na relação conjugal, o que fez com que ela repensasse sobre esse retorno, no entanto, o seu enfrentamento fez com que seu marido fosse alterando sua posição, inicialmente contrária.

> Ele já começou a enxergar, que ele viu que eu tava estudando, realmente que era verdade, aí ele falou que ia vim estudar também, entendeu? E aí eu matriculei ele... E aí quando eu falei que ia estudar, então depois eu me descobri que eu posso estudar, que eu posso ser alguém na vida... se eu quiser, eu posso ser entendeu? Eu posso ser, eu posso fazer um curso, eu posso um curso de doces finos, de culinária, um curso de corte e costura... Eu sou uma pessoa que na minha casa quem corta o cabelo desses meninos tudo sou eu, [...] a atividade chega [...] isso aqui é meu papel de mãe, né? E muitas coisas ali, eu tenho que tá intermediando pelo meio porque ele trata com ignorância. Ele é um pouco ignorante, meu marido e aí eu tenho que tá intermediando pelo meio [...] ele tem que estudar que ele tem que ser alguém na vida e eu já falei pra ele também pra ele voltar a estudar, entendeu? Aí o ano que vem eu venho para escola e eu quero que ele venha também junto comigo pra ver se ele melhora um pouco a visão dele, o modo dele ver o mundo. Ele vê o mundo através de uma fresta, assim e eu já abro a janela assim, vejo muita coisa, eu olho pra todo lado [...].
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

Após os diversos rompimentos relatados ela não pensa mais em separação, mas morar em espaços diferentes para evitar alguns conflitos ainda presentes. Na avaliação de Kuãhi, a relação conjugal já melhorou, consideravelmente, e ela atribui essa mudança ao diálogo travado pelo seu filho com o seu marido, além de outras pontes:

> Ele era um ogro e hoje ele melhorou, cada dia ele ta melhorando, entendeu? O que ajudou ele a mudar primeiro é as palestras que a gente tem, essas reuniões, esse povo que veio aqui pra falar para eles do machismo, dessa coisa de violência contra mulher, né? E isso aí mudou porque fez eles pensar diferente. Porque eles sempre achou que não tem lei para isso, mas tem! E a questão da igreja também mudou. Ele como ser

> humano, ele melhorou, deu uma melhorada. Em casa, eu não sou aquela mulher ruim: eu sou justa. Agora eu tô buscando isso aí: fazer uma casinha pra mim, pegar minhas coisas e aí assim não vou me separar dele. Assim a gente vai ter dois lares, uma casa minha, uma casa dele, entendeu? Pra poder não ter essa coisa...!
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

Como forma de ter voz ativa dentro da relação e poder cuidar melhor dos filhos, ela vê a educação (formal e não-formal) como o veículo para assegurar a sua autossuficiência e aponta também que a escola e outros espaços educativos (palestras, grupos focais) podem operar mudanças positivas no que diz respeito às relações de gênero, bem como a Igreja pode influenciar no comportamento do seu esposo.

### 5.1.4 A guerreira Patioba[94]

Patioba tem trinta anos, é solteira, evangélica. Ela passou a infância entre o campo e a cidade, pois quando chegou à idade escolar precisou morar durante a semana na sede do município para frequentar a escola pelo fato de não existir escola na comunidade – que ainda não havia sido transformada em Aldeia –, retornando aos fins de semana e nas férias para a comunidade. Quando a escola foi erguida ela voltou para a comunidade para fazer a terceira e quarta séries, tendo que retornar para a sede de Porto Seguro onde, posteriormente, concluiu os ciclos do ensino fundamental e médio.

A fase da *paquera* começou na escola e, a partir daí, sua vida afetivo-sexual começa a ganhar novos contornos, perpassando a repressão à sua sexualidade promovida no ambiente doméstico:

> [...] Aqui a gente sempre foi proibido namorar. A fase do namoro... a gente sempre brinca na escola e tudo, mas eu não namorava não. Eu comecei a namorar a partir de catorze anos, aquela paquera assim, mas de beijinho só catorze anos, a partir de catorze anos. Mas nada sério também não, de levar para casa de namoro não. [...] E aí eu fiquei namorando, namorava escondido, mas nunca assumi relacionamento nenhum pra família porque meu pai era muito violento. Uma vez que eu fui assumir, né? Que ele descobriu, meu namorado foi pedir a ele e aí ele foi contra e, como minha mãe sabia, ele foi contra minha mãe, entendeu? Com violência com minha

[94] Nome escolhido por ela e é a palha da bananeira. Na culinária indígena, costumam enrolar o beiju e os peixes para assar nessa palha. Ela concedeu essa entrevista em sua casa, no começo da noite, e teve muita desenvoltura e tranquilidade para falar sobre todos os temas.

> mãe porque eu estava namorando escondido e minha mãe sabia e é como se tivesse dando apoio, né? E aí a partir desse dia, eu já não apresentava e a partir desse dia, decidi que eu não apresentava mais ninguém e aí eu fiquei assim. Já perdi minha virgindade já bem tarde já, quase vinte anos... dezenove anos e meio por aí e engravidei com vinte e dois [...]. Ele (pai) queria me obrigar a casar, mas no século que a gente vive hoje... mas eu não quis, não quis casar e foi aquela coisa dentro de casa, eu trabalhava para poder sustentar meu filho [...] quatro anos depois eu engravidei de novo, outro namorado, mas também não casei não.[...] ele (pai) já não falou mais nada porque eu já tinha mostrado a minha independência, eu não dependia dele, eu trabalhava e me sustentava, sustentava filho então ele não me disse nada quando eu tava trabalhando.[...]
> (PATIOBA, **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

Patioba exprime seus desejos de adolescente e o comportamento do pai que tolhia suas experiências de juventude, enquanto estimulava o florescimento da masculinidade dos filhos e ela era direcionada para o fazer doméstico, ocupando parcialmente o lugar da mãe no cuidado com os irmãos.

> [...] tudo era errado no palavreado dele, tudo era coisa de vagabunda, era coisa disso, daquilo. Ele falava duro com a gente, aí se relacionamento... se relacionasse com alguém que ele visse, ele já colocava um monte de defeito. Ele dizia que era vagabundo, que era não sei o quê, um monte de defeito. Então eu evitava... evitava conversa, evitava falar... Eu saí de casa com dezoito anos eu fui morar... fui tomar conta de uma senhora, eu fiquei em casa muito tempo, eu que cuidava dos meus irmãos porque nesse que mainha tinha que ficar na roça pra poder cuidar de casa e cuidar de painho, eu que tinha que ficar em casa pra poder cuidar e eu que tinha ficar em casa pra cuidar do meus irmãos que a gente estudava [...] você sabe que mulher amadurece mais rápido do que homem e mulher desde pequena tem mais responsabilidade do que os homens. Então, eu que cuidava, eu que tinha que fazer comida, eu que tinha que chamar na hora de tomar o banho, na hora de fazer alguma coisa, botar eles pra fazer alguma coisa. Então eu tive responsabilidade de cuidar de casa assim muito cedo e isso sobrecarrega a gente, a gente vai ficando com raiva, que a gente é adolescente quer sair, quer passear e ele não permitia, meu pai. Até igreja que eu ia... eu ia junto com minha mãe, mas eu não gostava não me sentia à vontade na igreja dela, aí eu fui para outra igreja junto com as meninas da minha escola né? Aí ele me proibiu porque nas outras igreja minha mãe não tava pra tomar conta de mim, então esses tipo de proibição, de coisa foi só me afastando, foi só me deixando de saco cheio mesmo e aí eu saí de casa [...]. Eles (os irmãos) namoravam bastante, eles namoravam desde novinho, né? Mas eles eram liberados só quem não podia era a neguinha. A neguinha não pode, não. “Tem que pegar mesmo, tem que pegar mesmo!”. É como diz o ditado: “Quem tem suas cabrita, prenda! Porque meus bodes estão soltos!” O dizer deles é esse e eu era a cabrita presa!
> (PATIOBA, **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

A mãe de Patioba não falava sobre sexo com ela, sua avó também não tratava do assunto com a sua mãe. Dentro da escola, Patioba aprendeu a prevenir

Doenças Sexualmente Transmissíveis – DST's e sobre métodos contraceptivos; ela também ouvia algumas tias e primas falando sobre sexo e a sexualidade.

A relação, por vezes conturbada, do pai e da mãe de Patioba fizeram com que ela rejeitasse a instituição do casamento por medo de ser submetida aos mesmos problemas conjugais de sua mãe.

> [...] eu nunca apresentei porque quando a gente apresenta um namoro tem que ter um relacionamento sério, já para casar. E eu por ver o sofrimento de minha mãe, meu pai bebendo, aquelas malcriação, aquelas coisas... eu não queria casar, não queria casar porque não queria ter... ser daquele jeito, entendeu? Eu queria ser independente do jeito que eu sou hoje. Eu sou realizada porque eu moro na minha casa, o meu marido veio para cá quando não deu certo mandei sair, então a gente cria essa autoridade, então eu sempre quis ter essa autoridade porque quando a gente... se eu namorasse eu já ia ter que casar, porque o pessoal já fica tudo de olho em cima e aí vai: "tem que casar! Tá namorando tem que casar!". Mas eu não queria casar, eu não queria casar! Eu tive os meus filhos todos, meus dois filhos, mas eu não queria casar por conta disso: de ter alguém mandando em mim, alguém me dizendo que tinha que fazer, esse tipo de coisa ou até mesmo beber, chegar me dizer alguma coisa ou até mesmo querer me bater, então eu tinha esse medo. Eu acho que é o medo, né?[...]
> (PATIOBA, **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

*"Nada muito sério, nada pra se apegar"*. É assim que Patioba define alguns relacionamentos efêmeros que tivera no passado e que eram rondados pelo medo de que estes fossem pautados na submissão feminina. Sobre as suas relações afetivas que tiveram um vínculo maior, ela conta:

> O primeiro era uma paixãozinha de adolescente, né? [...] aí por descuido numa festa de São João, a gente ficou e eu engravidei. Ele não queria, chegou até me pedir pra poder tirar o bebê, então uma pessoa dessa não servia pra ser meu marido, entendeu? Se ele não gostava de mim a ponto de me pedir esse tipo de coisa. Então eu não quis porque ele não gostava de mim. Então ia ser muito infeliz. Quando uma só pessoa gosta e o outro não gosta não dá certo, né? Então, por conta disso, eu não quis, não quis forçar porque dependesse do meu pai, do pai dele que se conheciam há muito tempo eu casava, mas eu não quis porque ele não queria, eu então não quis forçar essa situação porque eu acredito que quando o casamento é assim quem sofre é a criança que tá vendo aquele tipo de coisa, aquele tipo de rejeição e a criança vai sofrendo as consequências, então por isso que eu não quis. E o segundo, o segundo eu namorava com ele, ele era trabalhador e tudo [...] Eu descobri que ele tava usando droga e você sabe quando a pessoa tá usando droga fica terrível, né? E eu precisava de um companheiro. Na época, eu tava com comércio, eu precisava de um companheiro, mas só que eu não confiava nele pra tá junto comigo porque ele tava usando droga, entendeu? Aí ele por me conhecer e saber do meu jeito ele se afastou de mim porque ele tava usando e eu falava que ele tava usando, que ele precisava se cuidar e aí como ele não conseguia, não tinha força para conseguir, então ele se afastou de mim. Eu ainda tentei, mas só que como ele não parou, então, eu cheguei e me afastei, também... eu aproveitei que ele tinha se afastado, eu me afastei dele porque ele estava

> usando droga. Aí, por isso que esses dois, eles não deram certo, né? Porque um eu não gostava e o outro gostava, mas usava droga... é por isso que eu não casei. E esse outro – o que eu casei – era... ele era pai solteiro porque a mãe dos filhos dele tinha ido embora e eu conhecia ele há muito tempo. Era meu amigo e aí ficou meu namorado e depois não deu certo porque ele tinha as meninas dele e aí não dava certo e depois que passou um tempo, ele ainda tava solteiro, eu solteira também e aí a gente resolveu morar junto, moramos 2 anos, moramos bem, ficamos bem...até hoje é meu amigo [...]
> (PATIOBA, **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

A relação com os pais das crianças vai na contramão da relação que há com o ex-marido. Ela esconde a dor da distância da primeira criança e busca conformação para a decisão judicial que estabeleceu a guarda compartilhada sob o argumento de que morar com o pai possibilita o acesso a uma educação escolar de qualidade, uma vez que se estivesse morando com ela na *roça* teria apenas acesso à escola pública com classes multisseriadas. Quanto à sua segunda gravidez, ela relata que o pai da criança foi ausente durante toda a gravidez e, após registrar a criança, mudou-se, em busca de trabalho nos canteiros de obra da Copa do Mundo 2014. Depois dessa mudança ele "*desapareceu"* e "*nunca deu nada"* para a criança, sendo ela a única provedora.

Antes de voltar a morar na *roça*, Patioba trabalhou em uma franquia de *Fast Food* no centro de Porto Seguro, o que ajudava a sustentar a casa e a primeira criança. De volta ao campo, a sua principal fonte de renda passou a ser o artesanato (brincos, filtro dos sonhos), a criação de animais (galinha, porcos), a culinária (tapioca, bolos, beijú) e o PBF, não sendo possível retornar ao mercado de trabalho formal pela incompatibilidade de horários com a necessidade de cuidar da família (escola, alimentação da criança) e dificuldade de transporte.

Quando falamos em violência doméstica, Patioba revela que o silêncio era quem ditava as regras quando ela buscava os *adultos* para denunciar fatos que testemunhara, pois estes preferiam escamotear. Ao abrir o seu baú de memórias ela nos põe diante de uma geração de mulheres da sua família que foi silenciada, em diversos momentos:

> [...] mas na época delas era muito dessa maneira que eu tô te falando e fazia, mas elas ficavam, elas guardavam para si, elas não falavam, não falavam nada porque a família dela educaram elas de uma maneira que ela tem que obedecer o marido, se marido falou, tá certo, é aquilo, ele falou! É como se saísse da casa do pai e fosse para casa de outro pai porque tinha

> que obedecer o marido em tudo, tudo o que ele falava era lei...O pai do meu pai, ele morreu... casou com minha avó ele já era bem mais velho que minha vó e ele não deixava minha vó... ele falava...minha vó era costureira e ele dizia que se tivesse três mulher juntas não tava rolando nada que prestava só tava rolando fofoca, falando da vida dos outros ou falando putaria. [...] ele prendia a minha vó, ele botou uma... não tinha aquelas portas de duas partes, ele botou e aí ele saía e trancava, ele trancava ela dentro de casa e quando ela ia atender alguém ela tinha que olhar por cima da porta para poder responder, mas não podia sair porque ele trancava a casa e ela ficava dessa maneira trancada dentro de casa e isso pra mim é um tipo de agressão, é um cárcere. Então ela foi, elas foram acostumada dessa maneira a obedecer, obedecer seus maridos e é por isso que eu acho que hoje em dia, ainda nas comunidades, nas aldeia ainda existe esse tipo de coisa. De pessoal sofrer violência e fica quieto ainda por conta disso, da educação... que elas devem respeito, fidelidade lálálá lálálá até hoje.[...] (PATIOBA, **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

Ela relembra alguns casos de violência doméstica que ocorreram na aldeia e aponta as reuniões feitas por organismos institucionais como instrumento pedagógico no enfrentamento à violência doméstica contra a mulher:

> [...] eu já levei pra minha casa pra poder tentar tirar essa pessoa desse tipo de abuso, mas a pessoa já estava muito... eu não sei se acostumada, vamos dizer assim a palavra, que já achava aquilo muito normal, já era comum. Então não queria nem que denunciasse, não queria nada, não queria que fizesse nada, como se a pessoa não quer se denuncie a gente não pode fazer nada, eu acredito assim, né? [...] Aqui na aldeia sempre tem isso, sempre tem isso as últimas vezes aí a mulher tomou a coragem denunciou a polícia veio, entendeu? E foi aí que deu uma melhorada, mas quando teve aquelas reuniões da gente, foi muito boa aquelas reuniões que a gente teve, que abriu os olhos de muitas mulheres aqui na aldeia, porque aquelas mulheres apanhava e se culpava, elas se culpavam porque foi porque... "Ah, eu não devia ter falado assim, ele já tava bêbado já. E aí eu falei assim ele se zangou por isso porque eu falei dessa maneira com ele!" Então ela sempre tá arrumando justificativa pra consentir aquela agressão, entendeu? E aí foi ela mesmo que tomou atitude depois de ter sido humilhada na frente de outras pessoas, né?
> (PATIOBA, **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

*"Eu acho que a gente pode fazer tudo. Eu acho que nós temos os mesmos direitos, as mesmas obrigações.",* diz. Com seu ex-marido, ela afirma ter tido uma boa relação conjugal e havia o compartilhamento do trabalho doméstico, já que ambos trabalhavam, assim ela afirma: "*Eu não acredito que a mulher tem que ser empregada doméstica, empregada do lar, e nem acredito que eles têm que ser empregado dela também, da esposa.*".

Apesar do vasto repertório de casos de violência doméstica que ela conhece, Patioba afirma não ter sofrido nenhum tipo de violência perpetrada por

parceiros ou ex-parceiros e apresenta, mais uma vez, explícita e implicitamente o motivo pelo qual rejeitou por tanto tempo a instituição do casamento e porque seus relacionamentos foram, em grande parte, fugazes:

> [...] eu não tolero muita coisa. Se a pessoa já me tratou com diferença, já me deu uma mau resposta, já fez alguma coisa... eu já tô me afastando justamente para que não venha, eu não tivesse que sofrer esse tipo de violência porque minha mãe sofria e eu já tinha pavor daquilo, eu já tinha nervoso. Se eu pudesse... meu pai falava que eu não gostava dele porque eu falava que tem que denunciar, porque eu estudava eu já sabia desse tipo de coisa e isso não pode não, não pode viver dessa maneira: "larga esse homem!". Ele dizia: "É! Essa daí não é minha filha não, não gosta de mim. Olha o que ela quer pra mim!". Não é que não gosta é porque eu não aceito esse tipo de coisa, né? Então eu nunca sofri por causa disso porque eu sempre fui saindo pra não chegar a esse ponto.
> (PATIOBA, **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

As experiências de outras mulheres com violência doméstica, sobretudo de sua mãe, fizeram com que Patioba se mantivesse vigilante, desde sua juventude, nas relações afetivas. Além disso, a escola teve um papel fundamental no entendimento das questões de gênero, dentro de uma perspectiva de luta por respeito e igualdade.

Durante toda a entrevista realizada com Patioba, a palavra "*feminista*" ficava piscando em minha mente, mas logo eu me dava conta de que não poderia classifica-la como "feminista", em função de suas posições. O curioso é que esse debate sobre feminismo indígena[95] tem tomado conta da *internet* e tenho visto mais posições contrárias a esse termo do que favoráveis e, quando o são, partem de pessoas não-indígenas, em grande medida.

[95] Uma experiência com mulheres indígenas equatorianas afirma que elas não recorrem a esta classificação para suas práticas políticas por considerarem uma teoria que pertence ao mundo capitalista e urbano, trazendo uma mensagem separatista no que se refere ao mundo dos homens e das mulheres (LORENTE, 2005), o que se parece muito com as falas das mulheres indígenas do Brasil.

### 5.1.5 A guerreira Tabtxirá[96]

Tabtxirá tem vinte e dois anos, é casada e frequenta a Igreja evangélica da comunidade junto com sua família. A sua trajetória na educação formal foi interrompida quando passou a morar na aldeia Juerana, pois teve dificuldades para sair da aldeia e concluir o ensino médio. Assim como muitos/as indígenas, ela também produz artesanato e seu marido vende o que é produzido nas praias; também é beneficiária do PBF.

Antes de morar na Aldeia Juerana ela já circulou outras Aldeias, onde morou com familiares, dentre estes está o avô. Sua relação com seu pai e sua mãe era *"meio complicada"* porque ela era *"muito danada"* e ficava muito tempo fora de casa, saia e "*chegava no outro dia*" com as amigas, inclusive na companhia de jovens em conflito com a lei que viviam em Coroa Vermelha, onde ela morava, o que irritava a sua família.

Os primeiros relacionamentos afetivos começaram a surgir antes dos quinze anos, sob protestos da família que dizia:

> [...] pra não namorar cedo, que era pra mim estudar. Pra depois eu pensasse em casamento porque eu era muito nova pra pensar em casar, namorar, tinha que terminar de estudar pra depois fazer uma faculdade, pra depois ter filho ainda, mas ele falava primeiro pra estudar, terminar o estudo... falava pra meus irmãos, minha irmã, falava pra primeiro terminar os estudos pra depois a gente pensar em casar.
> (TABTXIRÁ. **Entrevista com Tabtxirá**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (49min.)).

Ela sempre namorou escondido até seu avô descobrir e obrigá-la a casar pela primeira vez:

> Minha mãe ficou doente, eu fui pra Aldeia do Guaxuma, pra casa dos meus avós e aí chegou lá eu conheci um rapaz, aí nós ficamos namorando... namorando e aí meu avô descobriu porque a mãe dele foi lá e falou pra ele, aí descobriu, meus tio também aí já fez eu casar com esse menino, com esse rapaz. Aí nós ficou na base de uma semana, duas semanas que eu fiquei com ele, aí depois não deu certo, eu larguei ele... nós dois se largou. Eu larguei ele porque... dizendo ele que ele queria namorar com outra

[96] Nome indígena escolhido por mim, significa "valente". Essa entrevista foi realizada no interior da sua residência, durante o período da manhã e teve que ser interrompida ou desviada algumas vezes pela chegada de alguns homens, inclusive eu preferi adiar algumas vezes a entrevista porque encontrava o seu marido em casa quase sempre. Ela se mostrou tímida e confusa, em alguns momentos.

> menina, aí no caso eu deixei pra lá. Eu vim embora... aí meu avô me fez casar à pulso com esse menino, com doze anos. [...] depois eu vim de volta pra Coroa Vermelha, só que depois eu fui pro Guaxuma de novo. Aí de lá eu já conheci outro rapaz, nós foi morar junto, mas lá em Barra Velha, no Pará... aí de lá eu vim... não deu certo também, eu vim embora. (TABTXIRÁ. **Entrevista com Tabtxirá**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (49min.)).

No que tange à violência, em sentido amplo, ela analisa o cenário, a partir de suas experiências na comunidade de Coroa Vermelha, e acredita que a ausência de políticas públicas para a juventude, voltadas para emprego, renda e lazer é o fator preponderante para a existência das violências e a permanência dos jovens no mundo do crime.

> Deixa eu falar agora sobre a violência! Então, a violência todo mundo tá vendo é muita matança, tráfico, isso aí por... não tem... o governo mesmo não tem um modo de criar emprego pros jovens, não tem um.. um espaço de lazer pra um esporte, negócio de dança, um negócio assim porque o tráfico hoje mesmo só pra levar os adolescentes mesmo pra perdição, tem muitos que querem pra... tem muitos que querem sair do tráfico, do negócio, mas não consegue porque não tem organização de um projeto pra eles. (TABTXIRÁ. **Entrevista com Tabtxirá**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (49min.)).

Sobre violência doméstica, Tabtxirá afirma nunca ter sofrido violência doméstica por parte dos seus parceiros, nem do atual marido – que conheceu quando tinha quase catorze anos –, apesar de admitir ter algumas discussões, mas que estão relacionadas à criação das crianças. Para neutralizar qualquer manifestação de violência doméstica, antes de casar, ela conta que conversou com o marido sobre o tema:

> Comigo nunca aconteceu porque eu deixo bem avisado pro meu marido, né? Que se o dia que ele chegasse, assim... chegasse a me bater que não ia ficar do nada, que ele não me conhecia, não.[...] eu acho errado o homem bater na mulher, na esposa porque assim ele... se ele quisesse uma mulher que ele pegasse uma mulher para dar respeito porque mulher, mulher não foi feita pra apanhar de homem. Mulher não foi feita pra apanhar! Mulher foi pra dar carinho, pra cuidar, pra zelar dela... pra ficar batendo, aí não dá certo.
> (TABTXIRÁ. **Entrevista com Tabtxirá**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (49min.)).

## 5.2 Afluentes da pesquisa

Chamo de afluentes o grupo de categorias que utilizarei para conhecer o olhar das mulheres indígenas da aldeia Juerana, bem como as estratégias propostas por elas para a superação de situações de violência doméstica e, também, as influências do contato interétnico nas noções sobre violência doméstica.

### 5.2.1 Os olhares

Em todos os depoimentos coletados não há nenhuma interlocutora que assuma, explicitamente, ter sofrido violência doméstica. Em seus olhares, a violência doméstica é multifatorial, assim, quando busquei entender o que as mulheres indígenas da aldeia Juerana compreendem como violência doméstica, extraí de seus depoimentos, inicialmente, o entendimento sobre as manifestações da violência e suas causas.

Yamani tem um olhar amplo sobre violência doméstica contra a mulher:

> Violência contra mulher é tudo aquilo que diz respeito a ela. Além do que está aí nos panfletos, nas cartilhas de informação... tudo! É um xingamento, até um elogio de formas erradas e tudo é. Isso aí é uma ofensa, é a violência que às vezes alguns querem dar uma de bom mocinho, bom educado, mas por detrás às vezes tão agredindo [...]. (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

Uênã faz uma outra relação. A sua noção de violência está ligada ao desempenho das funções de homem e mulher na relação conjugal, o *desacato* da mulher.

> [...] ó eu tenho meu esposo, aí ele sai, comparação, né? Ele sai aí ele demora lá na rua, aí ele vem, demorou, eu tô na minha casa e ele demorou - eu não sei nem o quê que ele tá fazendo lá - quer dizer: se ele chega numa boa e eu tratar ele numa boa, não vai ter violência, né isso? Agora, se ele saiu por lá - que eu não sei nem o que aconteceu por lá, porquê ele demorou tanto, né? - e aí ele chega aqui e eu já tô já desacatando ele, entendeu? Então, eu acho que a violência acontece quando os dois mesmo quer, eu não acho que a violência acontece porque um só é ruim, entendeu?
> (UÊNÃ. **Entrevista com Uênã**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (53min.)).

Quando se fala em violência doméstica, Patioba entende que existem "[...] *várias violências*. *Tem a agressão verbal que é a mulher xingando o marido, marido xingando a mulher. Tem também a que já parte pra física que é quando parte de tapas, de gritos, de murros".* Tabtxirá enxerga quase pelo mesmo ângulo a violência contra a mulher e a relaciona às agressões físicas, às manifestações "*com palavras, com agressividade"* ou *"quando a pessoa se sente ameaçada"*.

É possível perceber que não há um apego às nomenclaturas usadas para a definição dos tipos de violência, mas elas reconhecem alguns deles, sobretudo, quando se trata da violência física.

A violência doméstica para as mulheres da aldeia Juerana é multifatorial, no entanto, quando elas se referem às causas para o cometimento de violência doméstica, a incidência maior está relacionada ao uso de substâncias psicotrópicas por parte dos agressores.

Kuãhi aponta o efeito do álcool como responsável pelos conflitos domésticos com seu esposo.

> [...] a relação com ele no começo foi muito conturbada por conta que ele bebia e sempre quando eu falava de separar dele... que a gente teve muita separação, de pegar os meninos, eu pegava os meninos e vinha embora. [...] quando ele bebia, ele ficava fora de si e aí eu comecei...eu separava e ele vinha e a gente acaba voltando de novo por conta dos filhos e tudo e eu [...]ele tem essa parte conturbada da bebida, que ele... eu acho que a mente da pessoa, quando a pessoa é alcoólatra que bebe muito, bebe muito tempo... ele começou a beber desde os treze anos de idade. Então a pessoa quando ele bebe com essa idade, chega a hora que eu acho que o álcool ele corrói uma parte do cérebro da pessoa, entendeu? Por mais que a pessoa tá sóbrio ali, ele não tá bebo, mas aquele álcool afeta de uma forma o sistema nervoso, neurológico da pessoa que a pessoa se torna agressivo às vezes mesmo sem querer então isso aí afetou muito ele, quando bebia ainda era pior.
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

A ignorância, o álcool e outras drogas, a falta de amor próprio, e de respeito, nos homens são fatores que os mobilizam para o cometimento da violência doméstica contra as suas parceiras, na avaliação de Yamani. O álcool é o pivô, pois, segundo ela, *"o álcool desmantela muito, os homens ficam muito violentos e acaba agredindo as suas esposas"*, uma vez que não há problemas com *"os maridos que não bebem",* em sua comunidade.

Uênã acredita que as provocações mútuas e a falta de responsabilidade da mulher na relação conjugal são fatores que desencadeiam a violência doméstica:

> A violência ele vem quando um provoca o outro eu acho, entendeu? [...] E às vezes as esposas provocando seus esposos, é esposo provocando a esposa... é por isso que tá acontecendo, mas se tivesse aquele apoio, olha... eu às vezes... Deus tem me dado esse entendimento. [...] têm mulheres que casa e não quer ter responsabilidade com esposo entendeu? [...] quando o marido chega e topa as coisas sem fazer, isso dá ira porque o homem quando sai de manhã quer ver sua esposa acordar, cuidar da sua casa, fazer o seu almoço, cuidar das suas roupas, né isso? [...] Até quando eu trabalhava fora eu mantinha, até comida pronta eu deixava quando eu ia trabalhar.
> (UÊNÃ. **Entrevista com Uênã**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (53min.)).

Patioba afirma que os praticantes de violência doméstica – que ela não restringe apenas à praticada contra a mulher – são os parceiros e os padrastos. Também aponta múltiplos fatores para a incidência de violência doméstica:

> Muitas vezes a mudança vem por conta do uso de droga, de bebida alcoólica, de droga. Mas eu conheço gente que pratica e não usa nada, então é a mudança de caráter, é um distúrbio de caráter alguma coisa assim porque eu conheço gente que ninguém dizia porque era muito certinho, muito corretinho, muito exemplo, entendeu? E pratica esse tipo de coisa, então é falta de caráter mesmo, algo do caráter. Minha mãe fala que é coisa do inimigo, é coisa do inimigo, tem uns inimigos na nossa alma que chama Satanás, que usa a gente pra poder fazer esse tipo de coisa, mas os espíritos só entra na gente quando a gente dá lugar, tanto o espírito bom, quanto espírito ruim. [...] eu acredito que quando esses violentadores, esses agressores na parte juvenil, na parte de sete a oito anos até criança mesmo se ele foi violentada, se ele foi maltratado ele já vai implantando aquilo, mas ainda não tenha essa malícia aí, quando vai criando a malícia que é uma coisa, esse tipo de coisa que ele foi plantado isso nele... e tipo foi feito escondido, ninguém sabe, né? Então isso ficou guardado para ele, por isso que a violência eles quando eles praticam a violência eles falam... “se você falar para alguém eu vou te matar”, por quê? Porque alguém já fez isso com ele já sabe a maneira certinha de como fazer, entendeu? [...]
> (PATIOBA. **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

Tabtxirá atribui a causa da violência ao abuso de álcool e outras drogas e relata situações de violência doméstica que ocorreram em sua família:

> [...] meu pai sempre bebia bastante, antes dele virar evangélico. Bebia chegava agressivo, queria bater assim na gente, brigava com minha mãe. Tinha vez que eles brigavam mesmo de querer matar uns aos outros. [...] a gente presenciou bastante coisa: briga dele com minha mãe, discussão. Só que ele ensinava bastante coisa a gente pra a gente também não entrar no mesmo erro que eles. Quando a gente era pequeno, ele conversava com todo mundo. Assim: por mais desavença aqueles dois

> tinha, ele sempre ensinava a gente, ensinava aos meus irmãos que não podia bater na mulher, que não podia a gente mulher... não podia deixar os homens bater na gente. [...] uma vez já aconteceu com meu cunhado, né? Ele bateu na minha irmã só que eu tava na hora que ele bateu nela. Porque ele bateu nela porque tava drogado, ele tava com droga na mente, aí ele bateu nela... só que eu vi, não gostei e peguei o facão e bati nele. Peguei o facão e rumei nele, só que não pegou, não. Pegou de lado... fui batendo nele porque ele bateu nela, deu um murro nela... saiu esticando o cabelo dela. Ele não queria deixar ela vir aqui para casa, eu peguei e dei uma surra nele de pau. [...] por isso que acontece muito violência doméstica por causa de droga.
> (TABTXIRÁ. **Entrevista com Tabtxirá**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (49min.)).

Sobre os agressores, além do álcool e outras as drogas, Tabtxirá também acredita que *"eles gostam de bater na mulher porque o marido mesmo que gosta da mulher, ele não vai chegar e bater nela [...], o marido que chega já querendo bater na mulher, aí já não é um marido... é um monstro [...]"*.

**Quadro 2-** Visão das mulheres

| INTERLOCUTORA | NOÇÃO DE VIOLÊNCIA | CAUSA PROVÁVEL |
|---|---|---|
| **Yamani** | Tudo relacionado à mulher. | Álcool e outras drogas; falta de respeito e de amor próprio nos homens; a ignorância. |
| **Uênã** | Desacato. | Provocação mútua. |
| **Kuãhi** | Não Possui | Álcool. |
| **Patioba** | Xingamento mútuo, tapas, murros, gritos. | Álcool e outras drogas; mudança e distúrbio de caráter. |
| **Tabtxirá** | Palavras, ameaças. | Prazer masculino; drogas. |

**Fonte:** Gerusa Sobreira (2017)

As mulheres explicitaram seu entendimento em relação à violência doméstica e negaram ter passado por alguma situação de violência doméstica com seus parceiros, no entanto, em seus discursos ficam evidentes alguns episódios que, à luz da Lei 11.640/06, podem ser considerados como violência doméstica contra a mulher.

Quando se fala na pílula anticoncepcional, surgida na década de 1960, entende-se que ela representou um marco para as mulheres no que diz respeito à separação entre sexualidade e reprodução. Assim, entre a quarta e a quinta gestação, Yamani já fazia uso do método contraceptivo, ainda que tivesse que contrariar o desejo do seu esposo, Calango.

> [...] eu já tava nessa vida de liderança e o bebê não atrapalha, mas, às vezes, eu tinha que viajar e tudo e, assim, eu já tava nesse pensamento da igualdade da mulher e eu paria todo ano, sabe? [...] eu fiz uso sim, mas contra o meu marido, eu tomava escondido porque ele não gostava. Ele dizia que a gente tava indo contra os princípios de Deus e que filhos são bênçãos de Deus, se Deus deu é porque a gente ia ter o meio de criá-los, educar e tudo mais. Ele tinha esse pensamento, ele achava que a gente não deveria... foi tanto que quando eu fiz ligadura foi um trabalho a Funai convencer ele a aceitar [...]
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

O corpo e a sexualidade feminina são objetos de disputas, territórios a serem, sempre, conquistados pelos homens, sob diversos argumentos. Qualquer tentativa de vetar o uso do método contraceptivo é considerada, pela Art. 7º da Lei 11.640/06, como violência sexual, no entanto, no caso em tela, a vontade divina é evocada como argumento e Yamani não reconhece como violência doméstica essa passagem da sua vida.

O retorno de Kuãhi à sala de aula causou abalos em sua relação conjugal, o que a colocou diante de mais um enfrentamento:

> [...] quando eu falei pra ele que eu ia a estudar, ele falou pra mim que se eu não aprendi quando era jovem, agora que eu não ir aprender. O que eu queria nim escola? Só que a primeira semana, eu me fechei pra não ir estudar, aí depois eu falei: “Não! Eu vou pra escola, sim!”. Aí eu peguei a mochila e comecei a vim pra escola à noite, comecei a vim.
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

Esse episódio vivido por Kuãhi ,e motivado por ciúmes do esposo, que não entendia seu desejo de voltar a estudar, não é interpretado por ela como violência psicológica, apesar do ataque à sua autoestima.

Longe do gravador, Patioba deixa escapar a mágoa que envolveu toda a batalha judicial pela guarda de uma de suas crianças, pelo fato de ter sido vítima, na

época, de uma campanha difamatória por parte do pai da criança, o que ela não identificou ou assumiu como violência doméstica (especificamente, violência moral).

Tabtxirá descreve uma de suas relações com o ex-namorado de Coroa Vermelha, antes do seu último casamento:

> [...] a gente brigava, ele era ciumento. Ele tinha outra menina que namorava, que andava junto com a gente também que ficava com ele. Aí depois que eu descobri, eu decidi se afastar dele porque também não dava certo eu com ele e ele com outra, aí também eu decidi se afastar [...]eu não podia nem... nem olhar pra o lado... ele queria que eu andasse, que eu não podia olhar pra ninguém, se eu sentasse perto de alguém, queria... ciúmes, brigava... não dava certo também não, ciumento demais também.
> (TABTXIRÁ. **Entrevista com Tabtxirá**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (49min.)).

Mesmo com o namorado dando sinais de cerceamento da liberdade de Tabtxirá, motivados por ciúme, ela, assim como as outras mulheres, não enquadra isso como violência doméstica.

### 5.2.2 Influências

O olhar de Yamani sobre a violência doméstica é influenciado pelos eventos que frequenta, pelas informações passadas pela televisão e outros meios de informação impressos. Nos discursos de Yamani, as comparações com outras gerações, no que diz respeito às relações de gênero e violência, é inevitável:

> [...] eu acho que da minha época para cá tem alterado muita coisa questão da violência, não sei porque naquela época a gente não tinha acesso às redes de informações, né? A gente só tinha conhecimento do que estava ao nosso lado do que a gente via, assim. Hoje como a gente temos as redes sociais mostrando tudo o que acontece [...]. [...] Hoje, graças a Deus, nas aldeias tá chegando bastante informações sobre esse assunto e elas tem e eu sempre estou conversando com elas, quando a gente tem a oportunidade palestras, encontros, reuniões sempre estou falando: “Busque informações! A lei tá aí hoje, todo mundo tem sua televisão, tem suas informações aí, então eu digo então tem que buscar mesmo pra ver qual o seu direito pra poder tá se defendendo. Não importa se o marido é índio ou se não é índio, ela vai ter que se defender das agressões dele, independente da etnia dele, da raça, da crença. Se ela não conseguir, eu sempre digo: “Não é você desmantelar um casamento, não é destruir uma família”, mas ela tem que procurar ajuda de um profissional, se ela acha que ela quer manter o casamento dela ela tem que procurar ajuda de um profissional. Aqui, a gente temos aí tanto psicólogo, tantas pessoas aí que orienta, que possa ajudar os dois, ajudar o casal a superarem, conversando...com conversas e aí se a conversa não der jeito, aí a gente tem que partir para algo mais forte. Aí, tem que procurar a autoridade, né? Enquadrar ele nas lei. Tem que ter, já que nós

> temos essa Lei Maria da Penha que é nossa, eu digo que é nossa, então temos que usufruir dela.
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

Ela enxerga as mudanças ocorridas entre as gerações e a repercussão no contexto indígena, muitas vezes tece críticas negativas a essas mudanças em suas conversas, mas defende a ideia de que as mulheres indígenas precisam *"colocar as garras pra fora"* e lutar para *"adquirir o seu direito, o seu empoderamento, a sua igualdade"* para enfrentar os problemas emergentes nas comunidades, sobretudo a violência doméstica perpetrada por seus parceiros.

Uênã deixa evidente, em toda a sua entrevista, a influência da religião em sua noção sobre violência doméstica e a importância de conhecer a *palavra de Deus* para conseguir um equilíbrio no lar. Lemos (2003) argumenta que:

> A mulher assume funções relegadas ao seu sexo, o centro da família, do lar, dos filhos é uma função dada à mulher como "presente" de Deus, legitimada pelas instituições religiosas com o versículo bíblico de provérbios que diz "a mulher sábia edifica sua casa, mas a tola, com suas próprias mãos a destrói"
> (LEMOS, 2003, p. 36).

Patioba formulou a sua noção de violência, a partir do que foi *"adquirindo, estudando, observando"* na escola, na experiência cotidiana, conversando com "*pessoas mais velhas*" e assistindo jornais, além das contribuições advindas de reuniões, organizadas por ONG's e pela Prefeitura Municipal de Porto Seguro, através da Superintendência de Assuntos Indígenas. Patioba também analisa que o cenário mudou, pois antes existia um constrangimento maior ao se fazer uma denúncia de violência doméstica ou até mesmo admitir ter sido vítima. A sociedade está sendo reeducada no que diz respeito às relações de gênero. A própria Patioba corrobora com essa mudança dentro de casa, seja na relação que estabeleceu com o pai e a mãe, com os irmãos e com as suas crianças, ensinando tarefas domésticas independente do gênero.

### 5.2.3 Impacto da escola e da militância

Para que Tabtxirá adquirisse essa noção de violência doméstica, um projeto desenvolvido dentro da escola, em sua pré-adolescência, teve papel fundamental:

> Quando eu estudava com meus dez, onze anos, antes deu casar, eu participava de um projeto que falava bastante de violência doméstica, de violência sexual, de várias coisas. Falava de drogas, aí foi que eu fui mais... vendo mais o lado. O projeto eu acho que era do governo só que acontecia na escola. Aí eu participava direto, eu ia toda semana [...], os monitores mesmo que davam aula. Falava de violência contra a mulher, drogas, violência sexualmente, falava de doenças transmissíveis, falava um bocado de coisa, aí foi que eu fui capitando na cabeça. Quando eu casei eu tive essa ideia: no dia que eu casasse ninguém ia me bater, né? (TABTXIRÁ. **Entrevista com Tabtxirá**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (49min.)).

Patioba também sofreu influências da escola, no que diz respeito às questões de gênero e sexualidade, por isso ela evidencia a busca para evitar relacionamentos que lhe pareçam abusivos.

Em seus discursos, Yamani sai em defesa da mulher, mas não abre mão de falar sobre a importância dos homens em todos os espaços nos quais discursa, dando ênfase aos papéis que estes desempenham na família. O engajamento político se dá como parte complementar da luta empreendida por homens, sobretudo por seu marido, Calango. O caminho traçado por Yamani segue o rastro de mulheres indígenas de outras etnias que, segundo Matos (2012), começaram a sua participação política, nos movimentos sociais, através do apoio prestado aos homens indígenas na década de 1980 e, em seguida, partiram para suas pautas específicas, relacionadas às questões de gênero dentro do movimento indígena recém surgido.

Muitos anos antes do cacicado, que herdou do seu marido, Yamani começa a demarcar o espaço das mulheres ao perceber a verticalização do comportamento do seu esposo, o que a faz despertar para uma especificidade dentro do movimento indígena: o protagonismo da mulher indígena dentro desse espaço deliberativo.

> Nessa época os homens ainda era meio duro, né... a gente ia para as reuniões só levar uma águazinha, um cafezinho e saia fora, ora a gente ficava né... não só eu, mas como outras mulheres e depois eles acharam

> melhor a gente tá participando, a gente começou dando a opiniões e aí veio parecendo aquelas feiras de artesanato fora, pra vender artesanato e aí sempre já ia dois, três homens e aí ia uma mulher de Coroa, e aí vamos pegando devagarzinho esse espaço [...] eu comecei assim, e aí com as leituras que a gente pega uma revista vai lendo; a gente adquire uma televisão, vai vendo as informações, tá entendendo? E aí pelas mídias... e aí vai conversando com outras mulheres não-indígenas e aí a gente vai vendo que a gente tá ficando pouquinho pra trás e aí eu comecei a defender essa bandeira muitos anos. A gente precisa! Desde quando a gente tinha aquela coisa de não falar nas reuniões que eu comecei ajuntando sempre o grupo de mulheres para ir falando: "Pera aí que vai falar é seu fulano! Não, pera aí que vai falar agora é a gente!" [...] e aí a gente começou aí se peitando e a gente começou a peitar os nossos maridos, a nossa própria comunidade, e é isso! A gente quer isso. Que seja feito desse jeito... não sei o quê ... daí pra cá nós fomos levantando isso, eu mesmo, né?
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

Yamani é, hoje, uma das mais importantes lideranças indígenas entre o povo *Pataxó* e não se furta a discutir política em suas diversas vertentes. Ela está bastante engajada nas lutas que envolvem a demarcação das terras indígenas, bem como na política partidária local e nacional, onde reforça a necessidade de envolvimento maior das mulheres na vida pública e reflete:

> [...] já conseguimos chegar à Presidência da República, fomos expulsas! Mas, quem sabe um dia volta? Que eu fiquei indignada com isso, viu? Eu fiquei indignada! Poxa! Pela primeira vez uma mulher que chega lá e é expulsa. Isso aí é difícil, mas tudo bem! Outras virão, mas é preciso a gente lutar por essa igualdade que não chegou ainda!
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

Yamani tem o peso, forte, da militância no movimento indígena sobre seu olhar em relação às questões de gênero e violência doméstica. Ela sabe e sente o peso de ter se tornado cacica de sua comunidade, portanto, busca o fortalecimento das mulheres indígenas e estimula a sua participação política nos espaços deliberativos e refuta muitas coisas que lhes foram ensinadas, na juventude, sobre as relações de gênero.

### 5.2.4 Estratégias

Esta pesquisa não selecionou mulheres que foram vítimas de violência doméstica e, sim, esteve aberta àquelas que quiseram dialogar sobre a temática, portanto, algumas falas que apontam soluções/saídas para a violência doméstica apresentam, frequentemente, propostas para a outra e não para si.

Sagot (2000) considera que o primeiro passo para o que chama de "*rotas críticas"* é o rompimento do silêncio por parte das vítimas, o que acontece quando as mulheres decidem conversar com familiares ou pessoas fora do seu círculo familiar. Contudo, existe uma série de fatores que impulsionam ou que podem fazer com que as mulheres desistam de dar o primeiro passo. Ela define *rota crítica* como sendo "[...] um processo que se constrói a partir da sequência de decisões tomadas e ações executadas pelas mulheres afetadas pela violência intrafamiliar e as respostas encontradas em sua procura por soluções." (SAGOT, 2000, p.88, tradução por Gerusa Sobreira[97]).

Yamani acredita que o diálogo com o agressor é, em primeira instância, uma forma de enfrentar a violência, pois muitas mulheres desejam manter-se na relação, mas aponta outros caminhos para romper com o ciclo da violência:

> Acima de tudo ela tem que se amar e se valorizar, porque se ela não se ama ela vai continuar levando porrada, aquele ela jogou para trás, aí vem outro e ela vai apanhar do mesmo jeito, então ela tem que se valorizar como mulher e se amar também e quem não tem amor próprio, o mundo tá acabado!
> (YAMANI. **Entrevista com Yamani**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h21min.)).

Kuãhi mostra que a educação formal e o PBF podem ser as saídas encontradas para se esquivar das situações desconfortáveis com o marido. Para ela, o PBF é a chave que abre a porta para o empreendedorismo e auxilia na busca pela propalada independência.

> [...] o trabalho que eu faço é um trabalho de formiguinha. Só que o meu pensamento é ampliar mais o meu trabalho, que eu falo que o que eu faço não é artesanato: é uma obra de arte, entendeu? Porque eu sempre quero

[97] "[...] un proceso que se construye a partir de la secuencia de decisiones tomadas y acciones ejecutadas por las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar y las respuestas encontradas en su búsqueda de soluciones."

> diferenciar, eu não gosto de pegar um artesanato alheio e copiar. Tudo eu quero criar o meu artesanato, sempre tá buscando alternativas pra mim sempre tá trazendo o meu sustento pra dentro da minha casa, pra mim ser mais independente. Eu falo assim independente, de não tá dependendo de marido pra mim tá pedindo dinheiro a ele porque é difícil. Por mais que ele esteja trabalhando, ele tá com dinheiro, mas ele dá, mas depois ele vem e fala daquele dinheiro que ele deu e às vezes o bujão seca, é o meu bujão, é o talão de energia e eu acho que é isso era coisa que ele tinha que comprar sem reclamar, sem falar,mas sempre tem aquela questão de dizer e eu não gosto disso, eu gosto de ter o meu sustento no caso, o meu dinheiro.
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

A busca pela autonomia financeira é central no discurso de Kuãhi. A partir de 2003, no Brasil, intensificou-se a criação de uma série de programas e ações direcionadas para auxiliar as mulheres na busca da sua autonomia, tendo como destaque o PBF, além de programas e projetos de qualificação profissional e habitação.

> [...] eu peguei o dinheiro do *Bolsa Família*, no começo e eu comprei porcos, eu comprei porcos tá entendendo? Comprei pra criar porque criar... agora ela já pariu, agora vou ter um capital de giro entendeu então eu penso assim...[...] é nosso, é da casa entendeu... é para a gente não ficar em falta entendeu, então, por exemplo, eu quero comprar pintinhos pra mim criar, pra mim ter ovos, pra mim vender...[...] não é meu, é nosso, tudo que tem ali é nosso, é meu e dele e das criança [...].
> (KUÃHI. **Entrevista com Kuãhi**. [nov. 2016]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2016. 1 arquivo .mp3 (48min.)).

A interpretação da responsabilidade imputada pela titularidade feminina do PBF, no entanto, é *dual*: por um lado, acredita-se no reforço aos papéis de gênero (MARIANO & CARLOTO, 2009), afinal, recai sobre a mulher o encargo de acompanhar as condicionalidades do PBF e, do outro lado, acredita-se que há o fortalecimento da mulher na busca da autonomia, ainda que com algumas lacunas para que esta se torne efetiva (WILLIAMS, 2015).

É através do evangelho que Uênã afasta o *inimigo* da vida de sua família e aprende a reorientar a sua conduta como esposa, portanto, é o discurso cristão o organizador da vida e da moral social. O respeito entre o casal que "*vem de Deus*", o cumprimento das funções de esposa no casamento, ser uma *mulher direita*, o aconselhamento com uma mulher mais velha e a palavra de Deus são a solução para a violência doméstica, na visão de Uênã. Tornar-se evangélica fez com que ela reorientasse sua conduta perante o esposo:

> Quando eu casei - que eu não tinha conhecimento da palavra de Deus, que eu não tinha o amor de Deus na minha vida - meu marido saía, eu já queria que ele voltasse logo, parecendo que ele era um domínio meu, entendeu? Uma coisa assim: "O que fez? O que tá fazendo? Você não vai!". E sofri muito com isso! Aí pirraçava... saia e sumia, de novo! Por que quem pode mandar no outro? Ninguém, né? [...] eu vim viver, viver mesmo feliz e ter mais paz e alegria depois que eu tive o conhecimento com a palavra de Deus... porque Deus nos ensina como ser uma mulher, uma mulher sábia. Tá em Provérbios 14! [...] às vezes por ciúmes, às vezes não tá acontecendo nada, mas por ciúmes ela fica com ódio e às vezes quer fazer até pior do que o que o marido faz, então eu acho que pra ter uma boa convivência eu acho que elas deviam ter um pouquinho... se todas tivesse um pouquinho do conhecimento da palavra de Deus.
> (UÊNÃ. **Entrevista com Uênã**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (53min.)).

Apesar de não descrever os problemas conjugais que havia em sua relação, ela chega a se culpar por eles e explicita que sua resolução se deu a partir do momento em que ela se torna uma pessoa abnegada, uma *mulher sábia* e que deixa de *desacatar* o esposo.

Tanto Uênã quanto Kuãhi acreditam no poder da Igreja para solucionar problemas conjugais, sendo que, ambas apontam melhorias na relação após a Igreja evangélica entrar em suas vidas e na dos esposos, apesar da presença deles não ser frequente nos cultos. Vilhena (2009) conclui que:

> Para as mulheres, essas teologias vão de encontro aos comportamentos desviantes de seus parceiros, cedendo lugar à resignação, à abnegação; mudando a forma de conduta de seus parceiros diante da infidelidade ou vícios relativos a drogas ou jogos. Após sua conversão, aprendem a agir com 'sabedoria' evitando discussões para 'ganhar' seu companheiro para Cristo, quando então ele estaria liberto pelo Espírito Santo dos espíritos demoníacos.
> (VILHENA, 2009, p.93)

O diálogo entre o casal é fundamental para evitar desavenças na relação conjugal, de acordo com Tabtxirá. Ela também acredita que a liderança da comunidade deve atuar como mediadora de conflitos, onde se reuniriam *"os três pra conversar, pra ver o que vai resolver"*.

Tabtxirá também acredita que as mulheres vítimas de violência doméstica devem procurar um/a profissional de saúde mental e adotar protocolos para o estabelecimento de um novo vínculo afetivo.

> [...] tem que ter união, tem que conversar com ele, que não pode, que tem... que tem a lei, né? Que tem a Lei Maria da Penha! Que não pode

> porque se ele continuar assim, ela vai denunciar ele. Ela tinha que chegar e conversar com ele assim que não pode porque não pode acontecer de novo porque se não ocorre outros casos [...] a mulher fica traumatizada, né? Aí ela tem que procurar um psicólogo para ajudar ela, pra ela voltar o que ela era antes porque, quando acontece violência, a mulher fica traumatizada [...]. Ela deve pensar de novo antes de encontrar outro parceiro, pensar. Se arrumar outro parceiro, tem que pesquisar como é que é a vida dele, como é ele. Se não vai acontecer o mesmo caso que aconteceu com ela, de novo.
> (TABTXIRÁ. **Entrevista com Tabtxirá**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (49min.)).

Cuidar da saúde mental dos agressores seria, na visão de Tabtxirá, uma forma de enfrentar a violência doméstica. Outra forma de enfrentar seria fazer *"um movimento que conversasse com os homens sobre violência com eles, conversasse, uma palestra assim [...]. Resolver, não resolve, mas já daria um pensamento a mais pra eles sobre violência doméstica entre as mulheres"*.

"*O mundo já tá muito infiltrado dentro da nossa comunidade*", afirma Patioba. E, por isso, ela acredita que os métodos para o enfrentamento à violência doméstica, na comunidade, podem ser os mesmos utilizados para a comunidade não-indígena e coloca o agressor como alvo das ações de enfrentamento ao fenômeno da violência que, em sua análise, pode ser fruto também de um círculo vicioso vivido pelo agressor, portanto é preciso:

> [...] tratamento psiquiátrico, é psicólogo, é conversa, é palestra... é conversando mesmo, porque eles não são... eles podem ser rudes porque não frequentou a escola, então tem esse comportamento porque não frequentou escola, mas eu conheço tanta gente que não frequentou escola que são tão gentis, são educado, que sabe tratar uma pessoa direito sabe tratar mulher que nunca tocou a mão, que sempre tratou com carinho, então eu acredito que eu acho que é o jeito que foi educado mesmo que diz a pessoa que você vai se tornar amanhã. Esse tipo de ser tratado, dessa maneira com brutalidade, com gritos, com xingamentos, com porrada, né... eu acredito que eles foram tratados dessa maneira por isso que ele hoje em dia eles fazem isso [...]
> (PATIOBA, **Entrevista com Patioba**. [mar. 2017]. Entrevistadora: Gerusa Sobreira. Aldeia Pataxó da Juerana. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (1h32min.)).

Kuãhi, Patioba, Yamani e Tabtxirá nos põe de frente com outro ponto estratégico para o enfrentamento à violência contra a mulher: o diálogo com os homens. A construção de uma identidade masculina que está baseada nas desigualdades pode acarretar no desencadeamento da violência contra as mulheres, em diferentes contextos sociais e culturais, assim, Urra (2014) afirma que:

> O exercício da violência é uma prática estabelecida entre os homens, desde a tenra idade, vivenciada nos espaços de socialização, no exercício de masculinidade, nas brincadeiras infantis, nos grupos de homens, em esportes como futebol ou espaços físicos e simbólicos como bares.
> (URRA, 2014, p.126)

Portanto, estudos sobre as masculinidades – no plural, por entender que não há apenas uma forma dessa masculinidade ser exercida – são fundamentais para viabilizar novas estratégias de enfretamento à violência doméstica, embora o assunto ainda seja espinhoso para as comunidades indígenas, mesmo já se percebendo a introdução de novos hábitos entre os indígenas, provenientes do contato com não-indígenas e da ação de organismos estatais, sobretudo. Esse caminho de reconstruir a identidade masculina está posto, principalmente, na prática de Patioba quando ela diz que ensinou seus irmãos a cozinhar, cuidar da casa e que faz o mesmo com suas crianças, isso não significa, no entanto, uma ruptura no modo como as crianças estão sendo socializadas.

**Quadro 3-** Estratégias propostas

| ENTREVISTADA | SAÍDAS PARA A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA |
|---|---|
| **Yamani** | Autoestima feminina; diálogo. |
| **Uênã** | Palavra de Deus. |
| **Kuãhi** | Trabalho e renda. |
| **Patioba** | Tratamento psiquiátrico/psicológico para os agressores. |
| **Tabtxirá** | Diálogo; mediação da liderança; psicólogo para as mulheres. |

**Fonte:** Gerusa Sobreira (2017)

Tanto as causas da violência como as possibilidades de rompimento com o ciclo de violência contra as mulheres encontram-se com o que Sacchi (2014) propõe. Ela expõe algumas mudanças prejudiciais para as comunidades indígenas, advindas do contato interétnico, e afirma que:

> É nesse sentido que as estratégias agenciadas pelas indígenas no combate às violências se refletem em preocupações comunitárias e no equilíbrio das relações de gênero, pois, na atualidade, os modos de acionamento para resolução dos conflitos encontram-se enfraquecidos diante dos dilemas atuais. E o fato de repensarem seus posicionamentos de gênero que vão contra seus direitos, como a falta de autonomia e de poder decisórios, e situações diversas de vulnerabilidades, são traduzidas em demandas por sensibilização comunitária, com inclusão dos homens e da juventude nos debates. Incorporá-los no processo de diálogo, de caráter pedagógico e de conscientização acerca das violações e consequências dos atos violentos, é fundamental na negociação das relações de gênero. Nesse contexto, a

> escola ocupa papel importante nesse diálogo, na prevenção de tais problemáticas e na valorização cultural. E a divulgação dos recursos legais – indígena, indigenista e das mulheres – pode se dar por meio de palestras e campanhas sobre a violência, o uso de álcool e outras substâncias. A lei não basta existir, é a sua circulação que pode desencadear sensibilidades e inserir instâncias de respeito.
> (SACCHI, 2014, p. 66-67)

Portanto, tanto o que as mulheres propuseram nos encontros[98] como o que expuseram nas entrevistas representa a recuperação dos vínculos comunitários, o reconhecimento dos problemas que emergiram e a busca de mecanismos internos para a resolução de conflitos que, caso não haja efeito prático, aceita a busca de outros mecanismos.

[98] Ver Capítulo III.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS (?)

O trabalho em tela põe em evidência as mulheres indígenas da etnia Pataxó e a questão da violência doméstica e, assim, consegue assumir três importantes dimensões: acadêmica, social e pessoal.

Para o mundo acadêmico, o fato de trazer para o campo da educação a temática da violência doméstica contra a mulher, muito discutida nas Ciências Sociais e Criminais, evidencia a importância de utilizarmos a educação como instrumento de promoção da igualdade e cidadania das mulheres, dando-lhes a oportunidade de conhecer os seus direitos e, assim, lutar por uma vida sem nenhuma forma de violência. No caso das mulheres indígenas, a relação educação e gênero, também, é utilizada para fazer frente a uma visão colonizadora que ainda está presente nos movimentos organizados que lutam em defesa da mulher, mas que ainda não conseguiram enxergar as especificidades culturais. Portanto, o deslocamento do debate sobre violência contra a mulher, especialmente a violência doméstica, para a área da educação implica num movimento de ensino-aprendizagem e provoca a reflexão sobre a construção de práticas que apontem para a cultura da paz.

Diante disso, o objetivo deste trabalho foi entender o olhar das mulheres indígenas sobre violência doméstica na Aldeia Juerana, localizada no município de Porto Seguro, na região do extremo sul do estado da Bahia, e identificar as estratégias engendradas pelas mulheres indígenas para a superação de situações violentas, a influência do contato interétnico no olhar dessas mulheres sobre violência doméstica e o impacto da escola e da militância política em sua noção de violência doméstica.

Inicialmente, pretendia desenvolver o trabalho na Aldeia Barra Velha, no entanto, isso não foi possível. Deste modo, apresentei, nas primeiras linhas do texto, um esforço de sete meses para conseguir estabelecer diálogo com essa comunidade e que não se efetivou, graças a um emaranhado que envolvia a autonomia da comunidade – expressa pela rejeição a pesquisadores/as por não poderem controlar os dados revelados e por, segundo argumentos da comunidade, terem ficado marcados negativamente nas pesquisas; e, em minha concepção, por

machismo, também – quando sabem que há violência doméstica na comunidade e decidem não abordar o assunto. Para quem parte de outra vivência cultural como é o meu caso, a sentença é a de que esta foi uma posição machista das lideranças da Aldeia Barra Velha, mas também é necessário considerar que essa poderia ser uma forma de proteger seus costumes da intervenção da cultura não-indígena com a qual têm uma relação ambivalente.

Diante desse emaranhado, foi necessário estabelecer diálogo com outra comunidade (a Aldeia Juerana) que é liderada por uma mulher, o que acredito ter facilitado o processo de autorização (o papel assinado) para a pesquisa e, logo depois, ter ganhado aceitação da comunidade, expressa pela relação de afeto que se constituiu. Essa mudança no *lócus* da investigação foi substancial para que os dados também apontassem outra direção, uma vez que os contextos eram diferentes, sobretudo geograficamente.

Se em Barra Velha, eu buscava entender o olhar das mulheres indígenas sobre violência doméstica pelo fato de que no trabalho realizado na comunidade, através da SPM, havia detectado a presença de diferentes idiomas culturais, na Aldeia Juerana as coisas já funcionavam de outra forma: a comunidade tinha um contato mais estreito com o “mundo dos brancos”, por ser mais próxima da Zona Urbana, tendo com ele realizado intercâmbios constantes. Cabe destacar que não há uma oposição entre modos de vida (campo x cidade), mas uma correlação destes, onde há fluxos de bens e pessoas.

É importante frisar, ainda, que este trabalho foi norteado pela Lei Maria da Penha (Lei 11.340/06), que é o maior instrumento jurídico de proteção contra a violência doméstica, no Brasil, apesar de reconhecer que há outras iniciativas internacionais que tratam sobre essa triste realidade. No entanto, a centralidade dada ao dispositivo brasileiro deve-se ao fato de questionar se a LMP estava levando em consideração as especificidades culturais, daí a necessidade de conhecer o olhar das mulheres indígenas sobre o tema.

Na Aldeia Juerana, a partir das primeiras conversas e no processo de sucessivas aproximações, pude perceber e estar nos locais onde as *jokanas* estão e se reúnem dentro da comunidade: no *awê*, em casa – cuidando dos filhos e fazendo artesanato no quintal; na Igreja, na escola à noite e nas farinheiras também. No processo de observação participante, nota-se que a divisão sexual do trabalho vai sendo transformada à medida que existem alterações nos cenários políticos e

econômicos, o que retira as mulheres indígenas da comunidade e as lança no mercado de trabalho fora dela, além da própria atividade laboral desenvolvida dentro da Aldeia e o que as torna, também, provedoras do lar.

Os dados obtidos por este trabalho e expostos no texto foram extraídos a partir do uso de técnicas do método etnográfico, o que requereu a convivência em diversos espaços, seja dentro da Aldeia ou fora dos seus limites. A convivência com as mulheres indígenas da Juerana e a minha participação efetiva nos espaços de luta e reivindicação (retomadas, fórum, congressos, palestras, eventos) tanto na Bahia, como em outros Estados, também ajudaram a me alçar ao *status* de aliada da causa indígena, o que funcionou como um facilitador no ganho da confiança das mulheres indígenas. Além disso, a participação nessas atividades fez com que eu pudesse ampliar a minha compreensão sobre o Universo das mulheres indígenas e conhecer seus posicionamentos sobre as questões relacionadas à mulher.

Na coleta mais direta dos dados, onde dialoguei com cinco mulheres indígenas que poderiam ter sido ou não vítimas de violência doméstica, o gravador era intimidador no momento das entrevistas semiestruturadas e havia, também, a desconfiança da manutenção dos seus nomes no anonimato, mas buscava tranquilizá-las o tempo todo. Apesar de ter direcionado a entrevista para violência doméstica, não utilizei questionário, mas um roteiro que consistia, basicamente, em perguntar sobre a sua vida (infância, trabalho): momento em que a interlocutora fazia uma visita à sua história de vida e ficava mais à vontade com o gravador; então era hora de começar a perguntar sobre a relação de sua família, a educação proporcionada por ela, namoros, casamento e como eram as relações com os pares afetivos-sexuais e, ao final, a questão da violência doméstica, pois, mesmo elas já tendo trazido de forma velada o tema, eu desejava confrontar essas falas - que jamais admitiram terem sido vítimas de violência doméstica - com o texto da LMP, o que apontou entendimentos diversos (consoantes e dissonantes) sobre a questão. Nas entrevistas, a única certeza que levava era a de que cada mulher era um mundo, diversas personagens que habitam em si e, diante disso, mentalizava quatro pontos sobre o tema que não poderiam escapar na entrevista (conceito, causa, manifestações e proposições/estratégias) e as demais perguntas eu extraía de suas falas, à medida que elas iam ficando mais confortáveis e falando sem muitas barreiras.

Retomando a educação, tema que aparece de forma *transversal* em todo o trabalho, entende-se que esta é um processo de socialização dos indivíduos e é uma via de mão dupla, pois serve tanto para a emancipação como para a alienação dos sujeitos. Do mesmo modo, ela está presente em todas as etapas da vida dos seres humanos, portanto, ficou explícito, durante todo o texto, como as mulheres sofreram e sofrem os processos educativos, seja por vias informais, não-formais ou formais e como isso influenciou/influencia o seu olhar sobre as questões de gênero e, também, sobre violência doméstica.

Por vias da educação informal, percebe-se que, desde a mais tenra idade, as mulheres indígenas passam por uma preparação para a vida adulta, muitas vezes marcada pelo sangue e, com as *Pataxó,* o processo é semelhante. Muitas vezes, entre o povo *Pataxó,* o gendramento dos corpos começa muito antes da primeira menstruação, através da escolha do tipo de roupa (vestidos, bermudas) e suas cores. O namoro e o casamento *Pataxó,* trazido para o texto, revelam como têm se dado as questões de gênero entre o grupo, ainda que a atualização cultural demonstre que há outras formas desse processo acontecer.

As cinco interlocutoras diretas desta pesquisa mostraram como se deu o processo de educação em gênero por parte de sua família, sendo que muitas vezes o próprio processo sofria uma divisão sexual (o que era de função da mãe e o que era de função do pai, a depender do sexo da criança). Sexo ainda é tabu, logo suas mães pouco discutiram com elas o tema, ficando essa responsabilidade para outras pessoas e instituições.

No que diz respeito à violência doméstica, as mulheres indígenas da Juerana têm influências no processo formativo possibilitado pela militância, o que fica evidenciado na fala de Yamani. Ela percorre uma rota semelhante àquela feita por mulheres indígenas, a partir da década de 80: ao ir em busca da demarcação de terras, ela se encontra com a necessidade de ter a voz escutada nos espaços públicos e, assim, se depara com as pautas dos movimentos de mulheres, como é o caso do fim da violência doméstica.

A luta das mulheres indígenas ainda é encoberta dentro do Movimento Indígena e fora dele e isso se deve, principalmente, ao temor de fracionar o movimento, uma vez que a luta é, antes de tudo, pela demarcação das terras indígenas e esta precisa se dar de forma uníssona. Assim, a não demarcação das terras indígenas, também é apontada em um trecho do trabalho por Kandara como

uma forma de violência contra a mulher e essa violação mantém relação com a violência colonial e estrutural que cerca a Aldeia.

A Aldeia é influenciada pelo “mundo dos brancos” em diversos aspectos, pois, ao contrário da visão tombada dos povos indígenas, esses povos não vivem em total isolamento (com raras exceções) e tem acesso às tecnologias desenvolvidas por não-indígenas, são impactados por grandes projetos desenvolvimentistas, pelo avanço do agronegócio, além de outros acontecimentos. Logo, a novela e a Igreja evangélica ocupam boa parte dos tempos da comunidade. Ainda que haja duas Igrejas dentro da comunidade e uma presença maciça de frequentadores/as, na casa de Yamani há a presença da religião católica, pois esta guarda muitas imagens de santos católicos, sobretudo de São Cosme e São Damião, os quais eram reverenciados em festas que marcam a história da comunidade. Yemanjá[99] também aparece dentro da comunidade como expressão de religiosidade.

A presença de instituições religiosas alterou ou intensificou o modo como as mulheres indígenas veem a questão da violência ou deixam de ver também. O fato de Uênã ter se tornado uma mulher abnegada faz com que ela passe a fazer “vistas grossas” para as ações do marido, no intuito de evitar conflitos e tentar conquistar o marido para a Igreja, uma vez que ela confessou que seu esposo ingeria bebida alcoólica ainda, mas frequentava algumas sessões do culto. Ela, inclusive, chegou a se culpabilizar pelos conflitos ocorridos, anteriormente.

A ingestão de bebida alcoólica é muito comum entre os homens indígenas, não apenas da etnia Pataxó, mas de outros grupos e passou de um momento de recreação entre os diferentes grupos, quando todos cantavam, ritualizavam e bebiam o *cauim* (ou outra bebida típica das diferentes etnias), para um momento de tensão com a ingestão de outros tipos de bebida, que vieram acompanhadas de outros costumes do “homem branco”. No passado, ainda, a bebida alcoólica funcionou como instrumento de dominação dos povos indígenas e, atualmente, é apontada como uma das causas da violência doméstica contra as mulheres indígenas.

---

[99] Os Orixás são divindades. Yemanjá é um orixá considerada como a Rainha do Mar e recebe diversas homenagens no dia 2 de Fevereiro, inclusive oferendas jogadas ao mar, o que inclui perfumes, espelhos, pentes, flores. Atualmente, Mãe Stella de Oxossi e as comunidades pesqueiras têm revisto a forma com que reverenciam Yemanjá, haja vista a preocupação com o meio ambiente.

O casamento parece representar para as mulheres indígenas da Juerana algo indissolúvel e demarca uma posição social, apesar do sofrimento, das violências, da infidelidade e das mentiras. Obviamente, o comportamento em relação ao casamento varia de mulher para mulher e é preciso considerar o recorte geracional.

As falas de Uênã e Kuãhi revelaram o desejo de que os esposos mudem e elas não cogitaram a hipótese de um divórcio, apenas separação de casas e corpos, como foi o caso de Kuãhi, que pensa em morar separado do esposo, embora não seja legalmente casada. Patioba, recentemente separada do esposo e que, antes, nunca desejara casar, ainda usava o anel do compromisso no dedo, embora ela mesma tenha posto fim ao relacionamento. *"Não vou ficar solteira não! Vou ter marido em nome de Jesus!"*, dizia.

A partir de 2014, as mulheres indígenas Pataxó começaram a passar por outro ciclo educativo, marcado por uma intencionalidade e ocorrida em espaços não-formais de educação. Através da articulação institucional feita pela Prefeitura Municipal de Porto Seguro – PMPS, diversas ações começaram a ser realizadas, tanto pela PMPS como pelo Governo do Estado e por organizações do terceiro setor, no intuito de fazer o enfrentamento da violência doméstica. A grande questão, no entanto, é que a maioria dessas ações faz o movimento de adaptação das mulheres indígenas à Lei Maria da Penha, justamente por essa ser o principal instrumento de enfrentamento à violência doméstica, mas esta ainda se apresenta de forma homogênea. Assim, as mulheres indígenas da Aldeia Juerana apresentam grande consonância nos discursos com o texto da Lei, o que acredito ser fruto das ações (palestras, rodas de conversa, seminários) realizadas por esses agentes.

Ao longo dessa investigação, percebeu-se o quanto é importante para a comunidade ter acesso à educação formal e, mesmo que alguns ciclos ocorram fora da comunidade e descontextualizados do Universo indígena, ainda é objeto de disputa, visto que fortalece politicamente os/as sujeitos no momento de reivindicar seus direitos e fazer frente ao parâmetro civilizatório etnocêntrico. Ou seja: é apropriar-se do espaço, refletir sobre a proposta curricular, ressignificar e usar os conhecimentos em favor das comunidades.

O currículo escolar não está distante das questões de gênero, pois consegue fazer um debate transversal sobre o assunto e vai um pouco além:

assume, muitas vezes, a função de discutir a educação sexual[100], tarefa deixada de lado por algumas famílias por não saber o que dizer para as/os jovens e por vergonha, também. Patioba e Tabtxirá disseram que a escola foi a responsável por pautar temas em educação sexual e, também, por discutir questões relacionadas à violência doméstica. Na escola da comunidade esse último ponto é menosprezado quando há tentativas da professora de discuti-lo com os/as estudantes da EJA.

Neste trabalho, é forte a reivindicação do fortalecimento dos laços comunitários como tentativa de devolver a paz para a comunidade. O diálogo com os homens é a principal reivindicação quando se fala em superação da violência doméstica. Portanto, é perceptível que as mulheres indígenas são afetadas, direta e indiretamente, pela violência doméstica, mas que buscam engendrar estratégias de enfrentamento a este fenômeno, sem romper com o tecido comunitário que as envolve.

Perscrutar uma comunidade indígena, bem como qualquer outra comunidade, é uma tarefa que requer algumas habilidades da pesquisadora e que, muitas vezes, só são adquiridas em campo. Estar atenta a qualquer acontecimento e despir-se, ao máximo, de algumas verdades são grandes desafios. Confesso que, inicialmente, esse confronto com as minhas verdades gerou grande incômodo, mas, só assim seria possível entender o contexto das vozes e dos silêncios das comunidades pelas quais passei, especialmente da Aldeia pesquisada. O meu silêncio era a chave da compreensão do silêncio das outras. Somente em silêncio verbal, e com uma mente barulhenta, pude passar a entender esse tecido comunitário que envolvia as relações de gênero na Aldeia Juerana.

Deste modo, este trabalho teve um potencial transformador em mim, enquanto pesquisadora, pois fez com que eu guardasse as minhas verdades e entendesse a diversidade de posicionamentos e suas origens. Dentro da perspectiva feminista ocidental que eu tinha (e até influenciada por uma escola marxista), as mulheres estavam submetidas ao binômio dominação-exploração e o “discurso da falta” era bastante presente, não levando em consideração que, mesmo em situações que considerava de desprestígio social, há o exercício da agência feminina. As mulheres engendram diferentes estratégias para circular e driblar as

[100] Uso esse termo, apesar de alguns temas estarem relacionados ao campo de educação em saúde.

adversidades, colocando-se em posições estratégicas dentro de suas casas e na comunidade.

É partindo dessa contribuição pessoal que afirmo que as mulheres indígenas têm nos apontado um caminho importante e, também, secundarizado, nos debates sobre as relações de gênero. As novas trilhas de enfrentamento à violência doméstica, desenvolvidas por elas, apontam para o estudo da masculinidade. Por mais que elas tenham múltiplos olhares sobre as relações de gênero e violência doméstica, é preciso que o debate sobre a (re)construção da identidade masculina seja pautado, no intuito de sensibilizar os homens para o não cometimento de violências, mas sem ferir os costumes dos povos indígenas, importando, assim, priorizar o ponto de vista das comunidades para encontrar a melhor forma de viabilizar as ações.

Por fim, esta investigação representou mais do que dois anos e meio de idas e vindas a campo, onde esperei o florescer da pesquisa. Ela apresentou-se como uma fonte de aprendizados que foram movimentados de diversas formas e em diversos locais e, ao longo destas páginas, eu tentei mobilizar dimensões que considero importantes. Assim, avalio que para o universo das ciências, fazer o deslocamento deste tema para o campo da educação é fundamental para conhecermos mais sobre os espaços de aprendizagem que estão além dos espaços formais de educação e do currículo formal. É confirmar a necessidade de discutir gênero na Escola; que estamos vivenciando o processo de ensino-aprendizagem a todo o momento e que a educação atravessa toda a nossa vida, desde a mais tenra idade.

As razões pessoais para a elaboração desse material já foram amplamente apresentadas, mas elas residem, sobretudo, na militância política, especialmente em nossa luta, enquanto mulheres, por igualdade de gênero, por respeito, o que me colocou em confronto com minhas próprias verdades. Buscando uma dimensão social, entendo que, ao colocar em evidência as especificidades culturais das mulheres indígenas, e apresentar a sua luta pelo fim da violência doméstica, é possível estreitar os laços entre os movimentos de mulheres e contribuir com a descolonização do pensamento, ao mostrar que a outra tem seu Universo de símbolos, significados, experiências e conhecimentos que precisam ser

respeitados e não apagados na luta pelo fim da violência contra as mulheres, através de sutis formas de epistemicídio.

## REFERÊNCIAS


ALMEIDA, A. **A construção social do ser homem e ser mulher.** Salvador: EDUNEB, 2010.

ARROYO, M. G. Educação de jovens-adultos: um campo de direitos e de responsabilidade pública. In: SOARES, L; GIOVANETTI, M. A. G. C; GOMES, N. L (Org). **Diálogos na educação de jovens e adultos**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

BARROSO, M. F. Experiências de Violência Doméstica no Contexto Indígena: percepções das mulheres sateré-mawé. **Gênero na Amazônia** , Belém, n.2, p. 125-148. jul./dez. 2012.

BOMFIM, A. B. P. **"Língua de guerreiro**": um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó. Salvador, BA. 2012. Originalmente apresentado como dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2012.

BOURDIEU, P. A "juventude" é apenas uma palavra. In: _____. **Questões de Sociologia.** Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014. Tradução Maria Helena Kühner.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C.; CHAMBOREDON, J-C. **Ofício de sociólogo Metodologia da pesquisa na sociologia**. Editora Vozes Ltda, 1999. T r a d u ç ã o d e Guilherme João de Freitas Teixeira. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/784398/mod_resource/content/1/1.2%20-%20BOURDIEU%2C%20P.%20PASSERON%2CJ-C.%20CHAMBOREDON%2C%20J-C%20-%20Intro.pdf>. Acesso em: 09 jul. 2017.

BRASIL. Lei 11.645/08 Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". **Diário Oficial [da] Republica Federativa do Brasil**. Poder Executivo, Brasília, DF.

BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Brasília. **Diário Oficial [da] Republica Federativa do Brasil**. Poder Executivo, Brasília, DF,7 ago 2006.

BRASIL. **Resolução 466/2012**. Conselho Nacional de Saúde. Disponível em <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**. v.17, n.49. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142003000300008&script=sci_arttext>. Acesso em: 01 dez. 2015.

CARVALHO, M. R. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. **Cadernos CRH**, Salvador, Set/Dez 2009, v.22, n.57, p.507-521.

_____. Os **Pataxó de Barra Velha seu subsistem econômico**. Salvador, BA, 1977. Originalmente apresentado como dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas , 1977.

CASTILHO, E. W. V. "A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar?" In VERDUM, R. (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: INESC, 2008: p.21-31.

CUNHA, R. C. S. **O fogo de 51**: reminiscências Pataxó. Santo Antônio de Jesus, BA, 2010. Originalmente apresentado como dissertação de mestrado, Universidade do Estado da Bahia, 2010.

FARIA, E. M. S. O percurso formativo dos professores/pesquisadores da EJA na contemporaneidade. **Revista Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 5, n. 7 p. 151-164 jul./dez. 2009.

FEIXA, C; LECCARDI, C. O conceito de geração nas teorias da juventude. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v.25, n.2, p.185-204, Mai/Ago. 2010.

FREIRE, P. **Conscientização: teoria e prática da libertação**: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. 50ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

_____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GODOY, A. S. Pesquisa Qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, v.35, n.3, p. 20-29. Mai./Jun. 1995.

GONÇALVES, C. B. **Até aos confins da terra**: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas. Dourados : UFGD, 2011.

G1. **Crianças morrem vítimas de incêndio em Aldeia indígena de Porto Seguro**. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/09/criancas-morrem-vitimas-de-incendio-em-aldeia-indigena-de-porto-seguro.html>. Acesso em: 30/03/2017.

GOVERNO DO BRASIL. **Ligue 180 realizou mais de um milhão de atendimentos a mulheres em 2016**. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/03/ligue-180-realizou-mais-de-um-milhao-de-atendimentos-a-mulheres-em-2016>. Acesso em: 10/04/2017.

GRAMSCI, A. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GROSSI, M. P. **Trabalho de Campo & Subjetividade**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1992.

GRUBITS, S.; DARRAUT-HARRIS, I.; PEDROSO, M. Mulheres Indígenas: poder e tradição. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2005.

IBGE. **Censo demográfico 2010.** Disponível em < https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html> Acesso em: 09 jan. 2017.

JUNQUEIRA, C. **Sexo e desigualdade:** entre os Kamaiurá e Cinta Larga. São Paulo: Olhos D´Água, 2002.

KAXUYANA, V. P. P.; SILVA, S. E. S. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, R. (Org.) **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. 1. ed. Brasília: INESC, p.33-46. 2008.

KONDER, Leandro. **O que é dialética.** 25ª edição. São Paulo, Editora Brasiliense, 1981.

LAKATOS, E. M; MARCONI, M. A. **Fundamentos de metodologia científica**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1991.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LARAIA, R. B. de. **Cultura:** um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LASMAR, C. L. **Irmã de índio, mulher de branco**: PERSPECTIVAS femininas no alto rio Negro. v.14 n 2: 429-454, 2008 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200006> Acesso em: 02 jul. 2017.

LEA, V. Gênero feminino mebengokre (kayapó): desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu.** v.3 p. 85-116. 1994. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=5101. Acesso em: 02 ago. 2016.

LEMOS, F. **Violência simbólica no discurso religioso. Uma análise de gênero**. São Paulo, SP, 2003. Originalmente apresentado como monografia (graduação), Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Teologia. 2003.

LIMA, A. S. M. dos; SOBREIRA, G. C.; TRINDADE, D. F. da, CONCEIÇÃO, I. M. Políticas públicas para mulheres: a experiência do enfrentamento à violência doméstica na Zona Rural do Estado da Bahia. In IX Encontro da ANDHEP, 2016. **Anais...** GT12, 2016. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/9encontro/GT12/GT12_genero.pdf> Acesso em: 12 Jun. 2017.

LIMA, S. M. S. de; JANUÁRIO, E. R. S. da. Violência doméstica e mulher indígena: aspectos da legislação brasileira. In: Congresso Português de Sociologia. **Anais...** Porto. Universidade do Porto. 2012. v.1, p.1-12. Disponível em: < http://www.aps.pt/vii_congresso/papers/finais/PAP1058_ed.pdf>. Acesso em : 24 out. 2014.

LOPES FILHO, E. B. **Jogos Indígenas Pataxó**: A Identidade Cultural Pataxó por Meio do Esporte**.** Belo Horizonte, MG, 2017.Originalmente apresentado como monografia (graduação) Universidade Federal De Minas Gerais, Belo Horizonte:2017.

LORENTE, M. **Diálogos entre culturas**: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwuas. Madrid: Instituto Complutense de Estudios. Internacionales/ICEI, 2005. Disponível em: < http://eprints.ucm.es/11849/>. Acesso em: 05 out. 2017.

LUCIANO, G. **O Índio brasileiro***:* o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Brasília: MEC/SECAD – LACED/Museu Nacional, 2006.

LUDKE, M; ANDRÈ, M. **Pesquisa em Educação:** Abordagens Qualitativas. São Paulo: EPU, 1987.

MARIANO, S. A.; CARLOTO, C. M. "Gênero e Combate à Pobreza: Programa Bolsa Família". **Estudos Feministas**. Florianópolis. v.17. n. 3. set/-dez. p. 901-908. 2009.

MATOS, M. H. O. Mulheres no Movimento Indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Â; GRAMKOW, M. M. (Org.). **Gênero e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

MATTOS, C. L. G. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: MATTOS, C.L.G & CASTRO, P.A. (Org.). **Etnografia e educação**: conceitos e usos. Campina Grande: EDUEPB, 2011. p. 49-83.

MCCALLUM, C. "Becoming a Real Woman: Alterity and the Embodiment of Cashinahua Gendered Identity," **Tipití:** Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America v.7: n.1,(2009). Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/2> Acesso em: 30 out. 2016

MCCALLUM, C. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista de Estudos Feministas** v.7, n.1 e 2 ,1999. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11990>. Acesso em: 01 nov. 2016.

MCCALLUM, C. **Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá:** Perspectivas de uma Antropologia da Vida Diária. Revista Scielo, São Paulo, vol. 13, n. 38, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300008>. Acesso em: 30 nov. 2016.MEAD, M. Sexo e Temperamento. São Paulo: Perspectiva, 2011. Trad. Rosa Krausz.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. 9. ed. São Paulo: EDUSP, 2014.

MENEZES, E. T; SANTOS, T. H. **"Classes multisseriadas"** São Paulo: Midiamix. 2002. (Dicionário Interativo da Educação Brasileira – EducaBrasil).

MILHOMEN, M. S. F. S. **As representações de gênero na formação de professores indígenas Xerente e expressão da violência.** São Cristovão, SE, 2010. Originalmente apresentado como dissertação de mestrado, Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão – SE, 2010.

MORGANTE, M. M.; NADER, M. B. O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico. In: XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas 2014. **Anais...** Rio de Janeiro. Disponível em:

<http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399953465_ARQUIVO_textoANPUH.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2015.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NARVAZ, M. G.; KOLLER, S.H. Famílias e patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. **Psicologia & Sociedade**; v.18. n.1. p.49-55 jan/abr. 2006.

OLIVEIRA, C. V. **Barra Velha**: o último refúgio. 1 ed. Lodrina: A.N. Impressora LTDA, 1985.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista MANA**, v. 4, n.1, p.47-77, 1998.

OLIVEIRA, R. C. **O trabalho do antropólogo**. 2.ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.

SACCHI, A. Mulheres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista Anthropológicas**, v. 14, p. 105-120, 2003.

SACCHI, Â. Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina. **Revista Patrimônio e Memória**. São Paulo, Unesp, v. 10, n. 2, p. 62-74, jul/dez, 2014.

SAGOT, M. **Ruta Crítica de Las Mujeres Afectadas por la Violencia Intrafamiliar en América Latina (Estudios de Caso de Diez Países).** Organización Panamericana de La Salud Programa Mujer, Salud y Desarrollo. 2000.

SAMPAIO, J. A. L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, Jul. 2000 v.5, n.6, p. 1-172.

SANTOS, B. S. Reinventar a Democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In:Reis, Daniel Aarão et al (org). **A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

SARMENTO, M. J. O Estudo de Caso Etnográfico em Educação. In: N. Zago; M. Pinto de Carvalho; R. A. T. Vilela (Org.). **Itinerários de Pesquisa** - Perspectivas Qualitativas em Sociologia da Educação. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011. p. 137-179.

SARTI, C. A. Contribuições da antropologia para o estudo da família. **Revista Psicologia USP**, São Paulo v. 3, n. 1-2, p. 69-76, 1992

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**. v.20. n.2. p.71-99. jul/dez, 1995.

SEGATO, R. L. **Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil**. Série Antropologia, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003.

SILVA, E. Povos indígenas no nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. **Revista MNEME**, v.4 - n.7, 39-46 - fev./mar. 2003.

SILVA, P. T. B. **As relações de interculturalidade entre conhecimentos científico e conhecimentos tradicionais na escola indígena Kijetxawê Zabelê**. Rio de Janeiro: Multifoco:, 2014.

SILVERA, I. P. **Gênero e Etnologia na Amazônia:** Um estudo das etnografias de Christine Hugh-Jones, Cecília McCallum e Cristiane Lasmar na perspectiva do Gênero. Belo Horizonte, MG, 2016. Originalmente apresentado como dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SOBREIRA, G.C.; TRINDADE, D.F. A luta pela igualdade de gênero: a experiência da Unidade Móvel de Acolhimento à Mulher na promoção dos Direitos Humanos. In: II Fórum Baiano de Educação em Direitos Humanos, 2, 2015, Salvador. **Anais...** Salvador: MPEJA/UNEB, DEDC-I/GREHI. 2015, v. 2, p. 279.

SOUZA, L. D. P.; CEMIN, A. B. Mulheres indígenas em Porto Velho: Gênero, migração e participação política. In: **Fazendo Gênero 9**: diásporas, diversidades, deslocamentos. Florianópolis: UFSC, 2010.

SOUZA, Lady Day P. **Mulheres Indígenas em Porto Velho: relações sociais de gênero, situações de desenvolvimento e políticas públicas**. Dissertação de Mestrado (2010) – Fundação Universidade Federal de Rondônia.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia. Campinas: UNICAMP, 2006.

URRA, F. Masculinidades: a construção social da masculinidade e o exercício da violência. In: BLAY, E. A. (Org.). **Feminismos e masculinidades**: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

VERDUM, R. Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas. In: VERDUM, R. (Org.) **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas.** 1. ed. Brasília: INESC, 2008.

VERONEZ, H. T. P. **As escolas indígenas de Cumuruxatiba (BA) e a reconstrução da identidade cultural Pataxó.** Originalmente apresentado como dissertação de mestrado, Universidade São Marcos, 2006.

VILHENA, V. C. **Pela voz das mulheres**: uma análise da violência doméstica entre as mulheres evangélicas atendidas no núcleo de defesa e convivência da mulher. São Bernardo do Campo: UMESP, 2009.

TEIXEIRA NEWS. **Índia é encontrada morta em aldeia e marido é o principal suspeito**. Disponível em: <http://teixeiranews.com.br/india-e-encontrada-morta-em-aldeia-e-marido-e-o-principal-suspeito/>. Acesso em: 20/02/2017.

WHITE, L. A; DILLINGHAM, B. **O conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

WILLIAMS, P. O empoderamento feminino e as mulheres do programa Bolsa Família**. Revista Três Pontos** v.11. n.1, p.18-3 2015. Disponível em: <

https://seer.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/viewFile/2658/2034> Acesso em: 24 jul. 2017.

## APÊNDICE

## APÊNDICE A: ROTEIRO DA ENTREVISTA

1. Qual sua idade?
2. Onde você nasceu? Onde morou? Sempre viveu na aldeia? Fale um pouco sobre sua infância.
3. Como era a sua relação com sua família? Como eles educavam você?
4. Sua família falava sobre namoro, essas coisas?
5. Você frequentava a escola? Como era lá?
6. Você trabalha com quê? Faz artesanato, beijú?
7. Tem algum Programa Social, por exemplo, o Bolsa Família?
8. E a Igreja, você frequenta? Qual sua religião? Como é lá na Igreja?
9. Você é casada? Como conheceu seu esposo?
10. E como é sua relação com seu esposo? E com outros namorados que você já teve, como era?
11. Você acha que existe a função do homem e da mulher?
12. Quantos filhos têm? Como educa seus filhos? Onde estudam?
13. Já usou métodos contraceptivos hormonais?
14. O que é violência? Você conhece alguém que já sofreu violência?
15. Qual tipo de violência você conhece? Por que você acha que isso é violência?
16. Por que você acha que os homens praticam violência contra as mulheres?
17. O que fazer para que eles não pratiquem?
18. Como as mulheres podem se proteger? Quais as saídas para a violência?
19. O que é ser mulher indígena pra você? Como é a mulher cultura indígena?

## ANEXOS

## ANEXO A: ATA DE TIRAGEM DE DELEGADAS

**Relatório da Reunião na Aldeia Juerana.**

Aos vinte e cinco de agosto de dois mil e quinze, ás quatorze e vinte, deu se inicio a primeira reunião de mulheres, realizada pela SEGOV-Superintendência Assuntos indígena De Porto Seguro de Porto Seguro, a Analista de Projetos Indígena, Qelia Dias de Carvalho e a Chefe de Núcleo II,Aleanes de Souza Meirelles(Pátxia Pataxó),e pela SMTD-Superintendência de Igualdade Racial, a Sr.ª Gilberlice,começou a reunião com uma dinâmica de apresentação, onde todas as mulheres presentes falaram seus nomes e sua qualidade que mais se destaca, à cacica Dasdores se apresenta e faz um breve relato de toda sua trajetória de vida, Gilberlice parabeniza a cacica todas as mulheres da comunidade que através da parceria ,fortalece o trabalho dela. O grupo afirma a importância de algumas representações de mulheres na aldeia, tipo a agente de saúde, a professora, a merendeira, entre outras. Gil salienta que somos líderes de nossas casas e este é o nosso papel mais importante na sociedade, essa função nos foi dada e é com ela que mais devemos nos preocuparmos. Acrescenta que está próximo a Conferência Municipal da Mulher, dia 23 e 24 de setembro de 2015,esse é um momento de grande relevância para as mulheres e que precisam de momentos de reflexão e diálogo com fins de planejar as Políticas Públicas da Mulher no Município, é de suma importância a participação de todas as Mulheres na escolha do delegado da conferência, e analisar quais demandas são preferenciais ,como Plano Municipal para Mulheres, Coordenação de Mulheres, Fortalecimento e participação no Conselho de Mulheres.Gilberlice propõe a Mulherada que seja feita uma eleição para eleger um Conselho de Mulher, elas conversaram entre si e decidiram que a senhora Maria Ricassio Nascimento será a coordenadora que tem função de agendar reuniões e os temas(pauta), a senhora Lorena Costa eleita como secretária, terá função de anotar tudo e deixar registrado em ATA, e a Indiara Ramos foi escolhida como articuladora que entre outras funções está de ir na casa de cada uma, mobilizar para que todas estejam presentes nas reuniões. A Analista de Projetos Qelia Dias de carvalho salienta que o grupo precisa ter foco, força e determinação, que cada mulher presente é responsável por sua história e que por mais que qualquer pessoa queira só acontecerá se elas se esforçarem e se permitir. Por fim faz um resumo das demandas que as mulheres da Aldeia Juerana consideram mais importantes, e segundo elas está à vontade de concluir os estudos, maioria só estudou o Ensino Fundamental e gostariam muito de concluir ao menos o Ensino médio, na Aldeia não tem o ensino Médio e não tem transporte à noite pra elas estudarem fora. Elas ficam extremamente frustradas, pois quando tem concurso elas não podem fazer, também relataram que a aldeia se destaca pela gastronomia, as mulheres desta aldeia gostam e cozinham muito bem, e gostariam de se profissionalizar. Outro ponto marcante pra elas é o artesanato sustentável, elas querem um apoio para que possam vender, e adquirir a independência financeira, no intuito de ajudar no sustento da família.

Qelia Dias de Carvalho

**Analista de Projetos Indígenas**

**Fonte:** Superintendência de Assuntos Indígenas de Porto Seguro. Ano: 2015

## ANEXO B: CARTA DO ENCONTRO DE MULHERES

CARTA ABERTA DO II ENCONTRO DE MULHERES “PLANTAS SAGRADAS, MULHERES E DIREITOS”

Nós, mulheres indígenas (pertencentes às etnias Pataxó, Pankararu, Xacriabá, Mocoriñ, Maxakali e Aranã), Comunidade Quilombola Baú, Comunidade Quilombola do Arraial dos Crioulos, Levante Popular da Juventude, parceiros e apoiadores, participantes do II ENCONTRO DE MULHERES: PLANTAS SAGRADAS, MULHERES E DIREITOS, realizado nos dias 5, 6 e 7 de Setembro de 2015, na Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, localizada no município de Araçuaí – MG, tendo o encontro como objetivo discutir: a Declaração Universal dos Direitos da Mãe-Terra; a realidade de nossas Aldeias; a extinção das plantas medicinais; a escassez de água, devido ao desmatamento, crescimento de inúmeros empreendimentos comerciais (como o minérioduto, o agronegócio, exploração de ouro e minério nos rios), poluição das nascentes (com produtos químicos, inclusive com agrotóxico) e monocultura (como é o caso do eucalipto) que comprometem a biodiversidade, destruindo a fauna e a flora da região.

Durante o Encontro, foram identificadas várias dificuldades, as quais os povos indígenas e ribeirinhos enfrentam na atualidade, sendo que a principal delas é a escassez de água em todas as comunidades indígenas, como é o caso do povo Maxakali que enfrenta dificuldades imensas para ter acesso à água, visto que a água disponível é insuficiente para suprir as necessidades desse povo é contaminada, sendo que o rio fica fora do Território, o que traz sérios riscos para a saúde desse povo. Já o povo Xacriabá, do município de São João das Missões com uma população de aproximadamente 10 mil habitantes, está vivendo em um território, onde as nascentes e rios se encontram secos e ameaçados (o rio Itacarambi está ameaçado e o rio Peruaçu está seco).

A situação do povo Mocuriñ não é diferente. As nascentes estão sendo desmatadas e estão secando com o decorrer do tempo, em virtude da plantação de capim braquiara para pasto por parte dos fazendeiros e esgotamento dos rios pelos mesmos, além disso, estão bebendo água contaminada em virtude da suspensão do trabalho do agente de saneamento e do remédio para o tratamento da água.

O povo Pataxó que vive no Parque Estadual do Rio Corrente, no município de Açucena – MG tem uma nascente que se encontra comprometida e não consegue

abastecer as 19 famílias que ali vivem, além disso, o entorno do território tem uma vasta plantação de eucalipto, fazendas com criação de gados e búfalos, o que agrava ainda mais a situação.

O povo Pankararu, Aranã e Pataxó, que vive no Vale do Jequitinhonha, depara-se com os impactos provocados pela Hidrelétrica de Irapé e a extração de minério dentro e fora dos rios, comprometendo o rio Jequitinhonha e Araçuaí, o que coloca em risco a saúde dos indígenas, ribeirinhos e toda a população que depende de forma direta e/ou indireta dos rios.

Diante dessa situação alarmante, sentimos que a Mãe-Terra está pesada e chorando, sendo envenenada, sendo desrespeitada por uma falsa ideia de progresso que compromete a vida de todos os seres vivos que habitam a Mãe-Terra. A Mãe-Terra está cansada, não está tendo forças para produzir o alimento para nós porque está muito fraca e não temos como sobreviver sem o nosso pão de cada dia, sem água e sem saúde, não temos como sobreviver.

Portanto, nós, filhas e filhos presentes no II ENCONTRO DE MULHERES: PLANTAS SAGRADAS, MULHERES E DIREITOS, realizado nos dias 5, 6 e 7 de Setembro de 2015, na Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, localizada no município de Araçuaí – MG, decidimos convocar uma Audiência Pública com a presença de toda a sociedade e dos órgãos públicos competentes para que, nós, povos de Minas Gerais, possamos discutir essas tristes realidades vividas por nossas comunidades e levantar propostas para a criação de políticas públicas, valorizando e incluindo a nossa visão em relação à Mãe-Terra e aos cuidados que precisamos ter com ela, tendo em vista que somos todos interligados, interdependentes e interconectados, logo, dependemos uns dos outros e da natureza para sobreviver.

Aldeia Cinta Vermelha Jundiba, 07 de Setembro de 2015

**Fonte:** II ENCONTRO DE MULHERES “PLANTAS SAGRADAS, MULHERES E DIREITOS”. Ano: 2015.

## ANEXO C: NOSSO SEGREDO

CRAM
CENTRO DE REFERÊNCIA DE ATENDIMENTO À MULHER

Porto Seguro

# Nosso Segredo:

Formou-se aqui agora um segredo entre mim e Você.
Nada do que Você responder aqui será passado para outra Pessoa.
Então, vamos nos saudar com uma amizade que começa com o nosso bem querer a Você e sua Família, pois, não queremos que você sofra Violência Doméstica, e caso você já tenha sofrido, ou tem sofrendo, estamos eu (CRAM Porto Seguro) e Você aqui para te ajudar a vencer essa situação, para que assim Você e consequentemente sua Família tenham uma vida melhor e muito mais Feliz sem violência.

1 - Você Conhece os 05 Tipos de Violência contra a Mulher ? (SIM ___ ) / (NÃO ___ )

2 - Você sabe a diferença dos *05 Tipos de Violência contra a Mulher*[1] ? (SIM ___ ) / (NÃO ___ )

3 - Você já sofreu ou sofre Violência Doméstica / Familiar / Afetiva ? (SIM ___ ) / (NÃO ___ )

4 - Quais dessas Violências Doméstica Você já sofreu , ou ainda sofre sofre ? Nenhuma (____)
Violência Moral (___) Violência Psicológica (___) Violência Sexual (___) Violência Patrimonial (___) Violência Física (___)

5 - O que Você gostaria que acontecesse que te ajudasse a superar a Violência sofrida ?

a) O Agressor se conscientizasse do crime e não o praticasse mais (___)
b) O Agressor parasse de consumir álcool/droga por que ele só é agressivo com isso (____)
c) O Agressor fosse embora (____)
d) Você fosse embora (____)
e) Outra alternativa _____

6 - Você conhece a Lei Maria da Penha? (SIM ___ ) / (NÃO ___ )

7 - Você considera que a Lei Maria da Penha seja uma forma de prevenir a Violência contra a Mulher?
(SIM __ ) / (NÃO__ )

8 - Você sabe quais são as Medidas Protetivas previstas na Lei Maria da Penha? (SIM __ ) / (NÃO__ )

9 - Você acredita que a Lei Maria da Penha seja eficaz contra a Violência à Mulher? (SIM __ ) / (NÃO__ )

10 - Você sabe como denunciar a Violência contra a Mulher? (SIM__ ) / (NÃO__ )

11 - O que Você espera que as Lideranças da sua Comunidade façam?

---

[1] **Violência Moral**: entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

[II] **Violência Psicológica**: entendida como qualquer conduta que cause dano emocional, diminuição da autoestima, que vise controlar e degradar suas ações, humilhação, isolamento, perseguição, chantagem, insulto entre outros;

[III] **Violência Sexual**: entendida como qualquer conduta que constranja a presenciar, a manter ou participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força, impedimento do uso contraceptivo ou que a força ao matrimônio, manipulação entre outros;

[IV] **Violência Patrimonial**: entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;

[V] **Violência Física**: entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal.

Rua 13 de Maio, 105 - Centro - Porto Seguro BA - CEP: 45.810-000 - 073-3288.5576

**Fonte:** Centro de Referência em Atendimento à Mulher – CRAM de Porto Seguro. Ano: 2016.

## ANEXO D: NOSSO SEGREDO

CRAM
CENTRO DE REFERÊNCIA
DE ATENDIMENTO À MULHER

Porto Seguro

a) Converse com o Agressor e o proíba de cometer a Violência (SIM __ ) / (NÃO__ )
b) Encaminhe o Agressor às Autoridades Civis/Penais (SIM __ ) / (NÃO__ )
c) Indique um tratamento para o Agressor e o faça cumprir o tratamento (SIM __ ) / (NÃO__ )
d) Outra alternativa _____

12- Você gostaria de receber maiores orientações em relação a Lei Maria da Penha e outros direitos das Mulheres? (SIM __ ) / (NÃO__ )

13 - Em se tratando da vida Familiar dentro da sua Comunindade, o que as Lideranças precisam contribuir mais para isso ?

14 - Em se tratando da sua vida particular dentro da sua Comunidade, o que você gostaria que melhorasse do qual depende de Você fazer para que essas mudanças aconteçam !?!

15 - Você conhece alguma Parente que esteja sofrendo violência?! (SIM __ ) / (NÃO__) _____

Espaço reservado para Você Indígena, detentora de Direitos, detentora de sua vida, Mulher cheia de graças e formosura, dizer o que você quiser. Saiba que te ouvir é muito importante !

Rua 13 de Maio, 105 - Centro - Porto Seguro BA - CEP: 45.810-000 - 073-3288.5576

**Fonte:** Centro de Referência em Atendimento à Mulher – CRAM de Porto Seguro.

Ano: 2016.