



Camille Gouveia Castelo Branco Barata

Mulheres da Montanha

Corporeidade, dor e resistência entre indígenas

MULHERES DA MONTANHA

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni
(*in memoriam*)

Comitê Científico

Prof.^a Dr.^a Jane Felipe Beltrão

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof.^a Dr.^a Paula Mendes Lacerda

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof.^a Dr.^a Cristina Donza Cancela

Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA)

Prof.^a Dr.^a Katiane Silva

Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA)

MULHERES DA MONTANHA

CORPOREIDADE, DOR E RESISTÊNCIA ENTRE INDÍGENAS

Camille Gouveia Castelo Branco Barata



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B226m

Barata, Camille Gouveia Castelo Branco

Mulheres da montanha: corporeidade, dor e resistência entre indígenas [recurso eletrônico] / Camille Gouveia Castelo Branco Barata. – Cachoeirinha : Fi, 2024.

135p.

ISBN 978-65-85958-85-1

DOI 10.22350/9786585958851

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Antropologia – Mulheres indígenas. I. Título.

CDU 39(=1-82)-055.2

AGRADECIMENTOS

O livro que agora vem a público é fruto de minha dissertação de mestrado, defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Embora os eventuais erros contidos nesse trabalho sejam de minha inteira responsabilidade, seus acertos eu devo aos aprendizados que obtive com as mais diversas pessoas, oriundas dos mais diversos lugares. A todas elas dedico meus mais sinceros agradecimentos.

Agradeço à minha orientadora, Professora Jane Felipe Beltrão, pelos mais de dez anos de convivência e aprendizados. Mais vezes do que posso contabilizar Jane foi, além de orientadora, amiga. Nesses anos, por intermédio dela, tive acesso à formação, oportunidades e compreensão. Suas lutas por um mundo mais justo, em que caibam muitos mundos, me inspiram.

Agradeço a todas as profissionais que estiveram presentes na qualificação e defesa e ampliaram meu entendimento sobre o trabalho com questionamentos e sugestões tão qualificados: Professora Cristina Cancela, Professora Katiane Silva e Professora Eliane Cantarino. Agradeço em especial à Professora Paula Lacerda, que transformou meu entendimento sobre o fazer antropológico e cuja militância e atuação docente são grandes exemplos para mim desde que nos conhecemos em 2014. Obrigada por ser fonte de imensa inspiração.

Agradeço ao meu pai, Affonso; à minha mãe, Geórgia; às minhas avós, Rosa e Shirlene. Agradeço especialmente à minha amada irmã, Tatiane, por ter sido porto-seguro em momentos de angústia e por ser uma alegria constante em minha vida; Ao meu avô, Francisco Barata (*in*

memorian), pois sinto saudades todos os dias e porque ele acreditou em minha capacidade analítica.

Agradeço às pessoas com as quais a vida me presenteou e que estiveram ao meu lado nesses anos de formação: Bianca Porto, Paulo Cardeal, Raoni Arraes, Ricardo Evandro Martins e Adalberto Sá.

Agradeço à Camilla Galvão pelos caminhos de escuta pelos quais tem me conduzido. Obrigada por ter testemunhado pacientemente minha dor e minha alegria.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, sobretudo na figura de seu secretário, Antônio Carlos Villas, pelo suporte que recebi nos últimos dois anos. Agradeço a CAPES pela concessão da bolsa, que viabilizou minha permanência no programa e o desenvolvimento deste trabalho.

Por fim, agradeço a todas as mulheres da montanha, que me receberam em suas casas e me ensinaram sobre luta, esperança e coragem. Obrigada por me tornarem pesquisadora e por me marcarem eternamente com suas palavras e sua sabedoria.

aos predadores
da utopia
dentro de mim
morreram muitos tigres

os que ficaram
no entanto
são livres
(Lau Siqueira, 1998)

Existe uma expressão russa que diz: se você acorda sem sentir
nenhuma dor, é porque está morto. Embora a vida não seja
apenas dor, a experiência da dor, que é especial em sua
intensidade, é um dos sinais mais seguros da força da vida.

(Andrew Solomon, 2014)

SUMÁRIO

Começando a caminhada...	11
1	27
O lugar da alteridade: sobre métodos, intersecções e construção de diálogo	
DE NOMENCLATURAS, TRABALHO DE CAMPO E VEREDAS PERCORRIDAS.....	34
LIMITES E CONTRADIÇÕES AO SE FALAR EM VIOLÊNCIA ENTRE MULHERES INDÍGENAS.....	52
2	61
Corporeidades silenciadas: sofrimento, violência e (im)possibilidades narrativas	
VIOLÊNCIA E EXCESSO.....	68
VIOLÊNCIA E COTIDIANO.....	82
VIOLÊNCIA NA RELAÇÃO COM O ESTADO E COM OS NÃO INDÍGENAS.....	88
DEPOIMENTOS E CIRCUNSTÂNCIAS.....	95
3	97
Corporeidades pronunciáveis: agências, resistências e lutas	
AGÊNCIA E EXCESSO.....	104
AGÊNCIA E COTIDIANO.....	112
AGÊNCIA NA RELAÇÃO COM O ESTADO E COM OS NÃO-INDÍGENAS.....	116
Considerações finais	121
Referências	127
DOCUMENTOS.....	127
BIBLIOGRAFIA.....	127

COMEÇANDO A CAMINHADA...

Esse é um trabalho sobre a dor vivida no corpo. Mais especificamente nos corpos de indígenas mulheres¹. Também é um trabalho sobre como certas experiências, vividas como eventos devastadores, foram geridas, ressignificadas e mobilizadas em torno da criação de narrativas, politizações, processos educativos e de uma reconstrução da vida cotidiana. Em resumo, trata-se de uma pesquisa que versa sobre a evocação de uma história, de como corpos e vidas marcados pela dor reconstruíram-se para a estruturação da luta². E, em uma instância menor, apesar de significativa, esse também é um trabalho que trata de minha formação enquanto antropóloga e do aprendizado necessário durante esse percurso.

As mulheres a quem, no presente, nomeio³ como “da montanha”, nem sempre foram chamadas assim nos textos que produzi a partir de nosso diálogo. A interlocução com as protagonistas se iniciou há quatro anos, quando eu estava no segundo ano da graduação em Ciências Sociais e me tornava orientanda de iniciação científica da Professora Doutora Jane Felipe Beltrão. Na época, Professora Jane orientava pessoas no mestrado e no doutorado que tratavam das situações de

¹ Utilizo esta grafia, que poderá soar como inversão, para ressaltar o fato de que, embora as mulheres com as quais dialoguei possam partilhar experiências comuns às minhas em função do marcador de gênero, a experiência da etnicidade especifica suas trajetórias, narrativas e as violações enfrentadas. Nesse sentido, contrariando a crença de que a mulheridade é universal, destaco a etnicidade, para demonstrar seu caráter plural.

² Sobre os múltiplos sentidos da categoria “luta”, ver Comerford (1999).

³ Farei uso da primeira pessoa do singular durante todo o texto, acompanhando o argumento de Cardoso de Oliveira (2006), para quem essa forma de escrita evita que o autor se esconda sob a capa de um observador impessoal, coletivo onisciente e onipresente, valendo-se da primeira pessoa do plural: nós. Segundo o autor, são muitas as vozes que compõem a etnografia, e estas devem ser distinguidas e jamais caladas e esquivadas por essa primeira pessoa do plural.

violência e violação de direitos vividas por povos indígenas e populações quilombolas. Um trabalho em especial dialogava com o que eu pretendia fazer nos próximos anos, o da Professora, hoje mestre em Direito e doutoranda em Antropologia, Mariah Torres Aleixo (2015).

Na época, Mariah – chamo-a pelo nome, pois nos tornamos amigas próximas – escrevia sua dissertação (Aleixo, 2015) sobre a violência enfrentada por indígenas e quilombolas mulheres. Além de um diálogo de fôlego com a bibliografia disponível, ela também fez trabalho de campo com mulheres que eram membros de mais de um povo, de mais de uma comunidade⁴. A preocupação em não comprometer as interlocutoras conduziu à opção de chama-las de Icamiabas, remetendo ao mito⁵ a respeito de mulheres indígenas que viviam na região amazônica, sem maridos e que anualmente realizavam rituais nos quais mantinham relações sexuais com homens indígenas de regiões vizinhas e engravidavam, gerando meninas que se mantinham na comunidade, ou meninos que eram dados aos pais (Aleixo, 2015).

A dissertação de Mariah foi escrita no contexto de um Programa de Pós-Graduação em Direito, que exigira, por ocasião da seleção, o diálogo com múltiplos povos para a construção da pesquisa. Em meu caso, uma estudante fazendo formação antropológica, era mais viável e condizente com o *metiér* da disciplina, que eu dialogasse com um só povo indígena, de modo a executar o que Geertz (1973) chamou de “descrição densa” de uma

⁴ Embora hoje em dia o termo seja alvo de críticas antropológicas por sua origem marcadamente cristã recoberta por um viés harmônico, nem sempre presente nos espaços de pertença das indígenas mulheres, comunidade é a categoria nativa utilizada pelas interlocutoras para referirem o grupo. Em respeito ao olhar nativo, escrevi desta forma durante todo o livro.

⁵ Nos termos de Lévi-Strauss: “[a]s histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte.” (1978:15). Para o autor, os mitos são uma espécie de linguagem e uma maneira de explicar a realidade, desempenhando também papel de pensamento conceitual ao explanar as origens de determinada coletividade e até mesmo algumas de suas normas sociais.

cultura, alcançada via método etnográfico. No entanto, a preocupação com o bem-estar das interlocutoras permaneceu viva e, até o período de minha qualificação de mestrado, a alternativa que encontrei para protegê-las foi: (1) não revelar seus nomes no trabalho; e (2) não permitir a identificação de suas histórias de vida, de modo que não pudessem ser reconhecidas. A negação é uma possibilidade de proteger as indígenas mulheres pelos seus ensinamentos daqueles que ainda as atormentam com violações. O nome da etnia era uma dimensão ainda presente nessa fase inicial. Recentemente esses acordos se modificaram.

Após a qualificação, uma das interlocutoras foi interpelada por um parente⁶ indígena a respeito das histórias que estava narrando, com a preocupação de que tais histórias pudessem comprometer o povo da montanha. Angustiada, ela me procurou para conversarmos e reafirmou que tudo o que dizia eram verdades, mas, para evitar conflitos, me pediu que eu procurasse “transformar uma palavra em mil”, ou seja, que tornasse ainda mais difícil o reconhecimento das interlocutoras, de modo a evitar cobranças e tensões entre seus pares. Procurei atender ao pedido trocando o nome do povo, do local onde vivem e mantendo o esquema de nomes fictícios, agora com uma nova lista de nomes.

Lacerda (2014) tece considerações que auxiliam no entendimento da mudança requerida pelas interlocutoras. Segundo a autora, “existe um componente muito importante das pesquisas que, de maneira geral, é pouco trabalhado: o caráter dinâmico dos acordos ao largo do tempo”

⁶ O termo *indígena* foi apropriado a partir da década de 70 do século passado pelos povos indígenas como identidade que une e articula as lutas em prol de objetivos em comum. Atualmente, a designação *parentes* assume sentido parecido. É a forma como se tratam pessoas indígenas de pertencentes à diferentes etnias, que se reconhecem enquanto povos que vivem cotidianamente lutas em comum. Trata-se de identidade política construída em torno de formas de identificação e pertencimentos coletivos. (Luciano, 2006)

(p. 108). Dialogando com Tello (2013), a autora afirma que os contratos éticos do trabalho de campo podem ser modificados, alterando, assim, as expectativas dos interlocutores e da comunidade. Segundo Lacerda (2014) tanto mudam as pessoas quanto mudam os contextos sociais nos quais suas falas foram proferidas. Por conta desses fatores, de acordo com a autora, são possíveis situações nas quais um interlocutor que tenha relatado experiências de vitimização reestruture sua vida de maneira que aqueles relatos, oferecidos espontaneamente e autorizados a constar em uma publicação passem a não ser mais bem-vistos. É possível também que o processo político altere o valor social daqueles interlocutores e de seus relatos.

A opção pelo nome “mulheres da montanha” nasceu do próprio diálogo com as interlocutoras. A protagonista a quem chamei da Harpia costumava afirmar, em nossas conversas, que as mulheres que mais tinham condições de contar as próprias histórias eram as que decidiram não se casar, ou as que já haviam “atravessado as suas montanhas”, termo usado para referir as mulheres que ou se separaram de maridos violentos, ou ficaram viúvas destes. Atravessar a montanha significava se ver livre do jugo da violência e do silenciamento que esta impunha.

A metáfora, além de poética, me parece refletir com precisão o arco de vidas que, embora passem por dificuldades e violações, sempre possuem uma possibilidade de transformação para condições melhores e mais felizes. Embora tenha observado transformações que não necessariamente incluíam a separação e a viuvez, assim como violações que não eram sempre praticadas pelos maridos, decidi incorporar o termo para referir os obstáculos que as protagonistas precisavam transpor ao longo de suas trajetórias como mulheres cuja corporeidade foi e é atravessada por uma etnização racializada trazida à cena como justificativa para violações, conforme abordarei mais adiante.

Além da angústia de me crer responsável por de algum modo constranger as protagonistas, na época em que recebi a solicitação de transformar uma palavra em mil, eu acreditei que a pesquisa havia se tornado inviável, uma vez que as mulheres da montanha poderiam, a partir de então, se sentir desconfortáveis em contar suas histórias, por receio de reprimendas. Para minha surpresa, aconteceu exatamente o contrário. Em primeiro lugar, os relatos se tornaram mais intensos, as violências descritas ganharam contornos mais brutais. Em segundo lugar, as mulheres com quem eu conversava habitualmente mobilizaram esforços para que eu conhecesse ainda mais interlocutoras, e passaram a me apresentar amigas, parentes, conhecidas – esse foi um momento particularmente comovente, porque envolveu reencontros que não aconteciam há anos. E, em último lugar, para evitarem ser ouvidas, as protagonistas me tomavam pela mão para tirar tangerinas, mostrar o roçado, visitar uma amiga e nesses momentos falavam com desenvoltura sobre as próprias histórias.

Embora pareça uma obviedade, somente nesse momento eu percebi com nitidez que estava lidando com narrativas em disputa, em uma seara que parecia opor homens e mulheres que em circunstâncias diferentes compreendiam a si mesmos como aliados. A formulação de Scott (1995) de que as relações de gênero são contextuais e relacionais parece verdadeira nesse caso, em que cisões e alianças se reorganizam a partir das modalidades de interação em jogo. As narrativas das mulheres sobre a violência vivida poderiam ser tomadas como prejudiciais ao povo da montanha, já historicamente vulnerabilizado pela ação colonial e etnocida. Isso porque, embora muitas violações – a maioria, eu diria – fossem praticadas por homens não indígenas, algumas delas foram cometidas pelos próprios parentes indígenas. Em contrapartida, a história do sofrimento e as formas de agenciá-lo, com o tempo, revelou-

se como sendo a história da vida das mulheres, como os fatos mais marcantes que vinham a tona quando falavam de si mesmas.

Parece-me que elas se viram diante de um impasse semelhante àquele enfrentado por outras mulheres em contexto de militância: mulheres negras que denunciam o machismo de homens negros e o racismo de militantes feministas; mulheres lésbicas que denunciam a lesbofobia do movimento LGBT; mulheres feministas que denunciam os abusos cometidos por homens de esquerda, apelidados de “esquerdomachos”. Em todos os casos, as mulheres que fazem as denúncias sofrem com acusações de serem separatistas, de estarem criando desunião no movimento social, de fornecerem armas para inimigos políticos. Sendo eu mesma militante de um movimento político – o feminismo – em busca por direitos de uma minoria social, a não homogeneidade de visões e experiências do movimento social me é familiar na prática e me parece necessária para a autocrítica e dinamização das estratégias políticas adotadas em cada tempo histórico.

Em contrapartida, a preocupação do parente que questionou minha interlocutora a respeito do que dizia em seus relatos não pode ser considerada infundada, especialmente se considerarmos o que escreveu Angela Davis (2017) em seu texto “Estupro, racismo e o mito do estuprador negro”. Nele, a autora retoma a construção das relações raciais nos Estados Unidos, demonstrando como durante décadas nesse país houve uma campanha maciça de acusação fraudulenta de estupro direcionada a homens negros, que supostamente representariam uma ameaça sexual, sobretudo às mulheres brancas. A autora argumenta que a construção da imagem dos homens negros como estupradores em potencial tornou-se uma arma de Estado, para justificar o linchamento e assassinato dessa parcela da população americana. O mito do

estuprador negro nos Estados Unidos foi, conforme demonstra a autora, uma criação racista em prol do genocídio.

Embora as narrativas sobre violência praticada por homens indígenas não tivessem origem no discurso estatal, ou nas falas dos não indígenas e sim nas histórias das próprias companheiras desses agentes, a escrita desse trabalho me colocou diante de um impasse: ao mesmo tempo em que eu precisava honrar a confiança em mim depositada pelas mulheres, que me contaram momentos dolorosos de duas próprias vidas, buscando escuta, acolhimento e reconhecimento, um cuidado redobrado era necessário para que o trabalho não incitasse o ódio histórico e o racismo enfrentados pelo povo da montanha, por meio de uma visão distorcida de que todo homem indígena seria potencialmente violento, o que de forma alguma é verdadeiro.

Não creio que seria ético descartar as histórias das mulheres, em prol de criar uma representação de povos indígenas vivendo sem nenhum conflito, próximos do arquétipo – igualmente racista – do bom selvagem de Rousseau, que atribuía a bondade a um sinal de não civilização. Além de desrespeitoso com as interlocutoras, esse movimento não daria conta de descrever as complexidades pelas quais o mesmo agente que em certas circunstâncias é vítima de um processo de subalternização, pode ser “algoz” em outras. São as dimensões múltiplas da interação (Goffman, 2011). A solução que encontrei foi tratar das tensões, protegendo ao máximo as identidades dos sujeitos envolvidos. A busca incessante por escuta e, em certo sentido, justiça, levada a cabo pelas interlocutoras me leva a crer que todos esses dilemas não são narrados de modo aleatório num contexto de pesquisa, e que tais dimensões permanecem vivas para discussão e lembrança.

A hipótese de a história dos sofrimentos e das possibilidades de enfrentá-lo ser também a história da vida me parece razoável,

sobretudo, porque a questão da violência sequer foi meu foco inicial de pesquisa quando fui a campo, na graduação e os relatos apareciam nas narrativas das interlocutoras sem que eu os provocasse. Em 2013, antes de ir a campo, ainda fazendo o levantamento bibliográfico e tentando definir referenciais teóricos, o foco da pesquisa se direcionava para a corporeidade compreendida sob um ponto de vista estético: nesse período, a intenção era analisar o grafismo e a pintura corporal, tendo como inspirações trabalhos clássicos como o de Lux Vidal (2000).

Porém, o trabalho de campo, complexo, surpreendente e dinâmico como é, apresentou uma versão do objeto de pesquisa que não se previu, pois as corporeidades reveladas em diálogo e aprendizado com as mulheres da montanha estavam atravessadas de forma indelével por episódios de violência (ou “massacre” e “escravização”, como as protagonistas referiram) vividos como eventos devastadores, e em muitos casos diariamente reencenados e dramatizados pelo não acesso a direitos compreendidos como fundamentais.

Nas gramáticas corporais que emergiram em campo, a estética, embora em muitos momentos venha à cena suscitando tensões, não parecia ser a questão principal. Mais relevante era saber cuidar de si e dos seus, protegendo e curando o corpo, lutando por reconhecimento e buscando tornar espaços marcados pela “dor” e pelo “sofrimento” novamente habitáveis. (Das, 2008a) De fato, em um contexto de ampla hostilidade aos povos indígenas na região, andar com o corpo pintado na cidade significava se tornar alvo de preconceitos inúmeros. A partilha do tempo (Pacheco de Oliveira, 2004) com as interlocutoras, à época, modificou as questões enfatizadas na pesquisa. Os desdobramentos dessa partilha repercutem na abordagem feita nesse momento.

Com o tempo, preocupada em evitar induções, passei a me apresentar como pesquisadora que desejava escutar histórias de vida das

mulheres: desse modo, as indígenas poderiam eleger narrar as partes consideradas mais relevantes *para elas* e caberia a mim lidar com tais narrativas sob viés antropológico. Novamente, os relatos eram sobre o sofrimento e as violações, o que atesta o papel central dessas vivências nas narrações de si que as mulheres faziam.

As situações ouvidas em campo parece se aproximar das acepções de Beltrão (2012), na medida em que a autora afirma que, no contexto amazônico, as situações de violência contra indígenas mulheres podem ser comparadas aos contextos de guerra, em que os corpos são violados de forma contínua. (Beltrão, 2012) O genocídio de mulheres indígenas se dá por meio de violências domésticas, abortos não seguros, expulsão compulsória e tráfico de pessoas, situações que produzem danos físicos e morais incalculáveis às pessoas que as sofrem.

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

Considerando que as mulheres da montanha viveram e vivem uma guerra silenciosa que atinge seus corpos e altera suas vidas em definitivo e que as lembranças dessas vidas são narradas numa seara de disputas, parece razoável compreender suas narrativas como parte de uma memória social, que diz de processos estruturais e não meramente individuais. Nesse sentido, a história oral narrada pelas mulheres da montanha aduz a uma memória que permaneceu, durante muito tempo,

à margem do entendimento sobre povos indígenas e sobre mulheresidades⁷ em contexto amazônico. Nos termos de Pollak:

[a]o privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância das memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. (Pollak, 1989, p. 4)

Ao refletir sobre as memórias das mulheres indígenas, creio que refleti também sobre uma história constantemente silenciada e apagada por fatores como o colonialismo, o genocídio e a opressão de gênero. Aproximo-me das acepções de Le Goff (2013), para quem a memória coletiva é ferramenta de poder e pode ser instrumentalizada para a libertação ou servidão dos seres humanos. A noção de “documento”, entendido como produto da sociedade que o fabricou, deve ser questionada e desmontada pelo pesquisador, que têm na crítica a possibilidade de leitura e posicionamento diante dos fatos históricos privilegiados na historiografia oficial. “Documento”, numa concepção ampla, não contempla somente os registros escritos, mas a memória de todos os homens e mulheres, porque a história “não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens”, mas na memória históricas de pessoas diversas. (Le Goff, 2013)

As memórias das mulheres da montanha podem, assim, serem entendidas como documentos que contêm as suas versões sobre a guerra que se trava historicamente contra os povos indígenas, versões regidas por

⁷ Opto pela adoção do termo “mulheridade” ao invés de “feminilidade” em atenção à crítica feita pelo movimento feminista de que a ideia de feminilidade pressupõe estereótipos relacionados à uma suposta “natureza” feminina, tais como: delicadeza, docilidade e subserviência. O que a realidade social apresenta, em contrapartida, é a existência de muitas mulheres cuja performance de gênero é masculinizada e, ainda, mulheres que não são biologicamente fêmeas. Em atenção a essas nuances, adoto o termo.

um sentir específico, uma poética⁸ própria e pouco conhecida, se considerarmos que a história oficial sobre a guerra privilegia grandes atos oficiais, centrados, sobretudo, em uma suposta bravura física de homens brancos. No tocante a essa versão sobre uma guerra silenciosa, pautada em um projeto de nação que extermina e massacra os povos indígenas, concordo com Aleksievitch (2016), que fez um trabalho jornalístico de coleta de relatos sobre a Segunda Guerra Mundial a partir do ponto de vista das mulheres russas que serviram ao exército. Diz a autora:

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

Aleksievitch (2016) acabou se tornando, com o tempo, um referencial para a construção da pesquisa, embora um referencial pouco ortodoxo. Ela recebeu o Prêmio Nobel de Literatura do ano de 2015 e, na época em que foi laureada, a premiação foi duramente questionada por parte do público, afinal uma jornalista que fazia livros com relatos alheios não poderia ter seu trabalho chamado de literatura.

O diálogo com Aleksievitch (2016) mostrou-se valioso, pois seu livro construiu um mosaico que beira o etnográfico sobre dor, sensibilidade, memória e a história como é contada pelas mulheres. Ao mesmo tempo, ela também tratou das contradições de lidar com esse tipo de narrativa, das tensões envolvidas, da questão da desonra, dimensões familiares ao percurso intelectual que eu mesma fiz. De fato, se considerarmos como afirmou Geertz que o discurso antropológico

⁸ Abu-Lughod & Lutz (1990) utilizam analiticamente a ideia de poética para referir a forma narrativa dos relatos como possibilidades expressivas e padronizadas de comunicar a emoção.

continua “empacado como uma mula” (2009, p. 34) entre a abordagem científica e literária, talvez a correlação soe menos surpreendente.

Além do caráter conflitoso supracitado, a memória das mulheres da montanha também é constantemente remoldada pelo tempo presente e pelo próprio ato de contar. A conjuntura política nacional parece ter, ao longo desses quatro anos, influenciado no modo como tais narrativas emergem. Creio que a crescente midiatização e apropriação do discurso feminista pelo mercado e pelos meios de comunicação tenha tido uma influência sensível no olhar das interlocutoras.

Nas últimas vezes em que estive em campo, ouvi de quase todas as mulheres, jovens e idosas, o uso do termo “machismo” para referir o comportamento dos homens, uma palavra que até então não aparecia nos relatos. O mesmo ocorreu com a referência à Lei Maria da Penha e ao que elas chamaram de “direitos das mulheres”, discursos que também foram incorporados ao longo do tempo. Também presenciei conversas sobre homossexualidade e transgeneridade, motivadas pelo enredo da novela que ia ao ar durante a noite, que trazia no elenco um personagem trans ⁹.

A questão geracional também sofreu algumas alterações com o passar do tempo. No início do campo era perfeitamente discernível a predominância dos relatos das mulheres mais velhas, consideradas pessoas autorizadas a falarem, por terem atravessado suas montanhas e, também supuz, para preservar as mais novas de qualquer constrangimento envolvendo histórias de violência que ainda estavam ocorrendo no presente.

Embora esse traço ainda seja acentuado no texto que hora apresento, com o tempo também tive chance de entrevistar algumas

⁹ A novela em questão se chama “A força do querer” e foi exibida pela rede Globo durante as noites do ano de 2017, com a atriz Carolina Duarte no papel de um homem trans, chamado Ivan.

mulheres jovens, que falaram comigo a partir de três circunstâncias: (1) ou eram interlocutoras que estavam aos poucos ocupando cargos importantes em assembleias e instituições educacionais; (2) ou eram mulheres que se apresentavam como “a memória de nossa mãe”, uma interlocutora mais velha que teve as lembranças comprometidas pelo mal de Alzheimer; (3) ou ainda, eram interlocutoras que me conheceram pela mediação de suas mães, madrinhas, sogras e amigas. Passado e presente se entrecruzavam e se tornavam dimensões “borradas” na evocação da memória das mulheres da montanha.

A pesquisa possui cunho etnográfico e aporta-se nas formulações de Geertz (1973), para quem a etnografia é uma forma de descrição da cultura, entendida como um sistema de símbolos construídos, passível do que o próprio Geertz (1973) denomina como “descrição densa”. O autor considera que “[...] para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências de outros com relação a sua própria concepção do ‘eu’” (2007: 91), não encaixando experiências culturais diversas na moldura de nossa própria visão de mundo, relativizando certezas e convicções para perceber o “outro” a partir do local de onde fala.

As considerações de Cardoso de Oliveira (2006) fornecem subsídios para a estruturação da observação participante. O autor compreende que o objeto para o qual dirigimos nosso olhar foi previamente modificado por nosso modo de visualizá-lo, por estar condicionado por nossa disciplina formadora e por nosso modo de enxergar a realidade. Magnani (2009), por sua vez, recomenda um olhar “de perto e de dentro” que considere os arranjos dos próprios agentes sociais e, ao aproximar-se do “olhar nativo”, possa traduzi-lo a partir do aparato intelectual antropológico.

Na construção da pesquisa, defendo que a corporeidade entre as mulheres da montanha é formada de múltiplas dimensões que se

manifestam na atenção a saúde, na estruturação das cosmologias, nas práticas de cuidado, no enfrentamento da violência... Nos mais variados âmbitos o corpo e as técnicas corporais (Mauss, 1974) são centrais. No entanto, certas “camadas” da corporeidade das mulheres da montanha são da ordem do segredo e do silêncio, sublinhadas por interdições que só se amenizam em circunstâncias especiais. São as corporeidades que dizem respeito à dor, a violência, ao estupro enfrentado pelas interlocutoras.

As outras “camadas” da construção da corporeidade das mulheres da montanha são pronunciáveis, pois dizem respeito à coletivização da luta do povo, uma coletivização que precisa ser constantemente reafirmada, uma vez que os antagonistas são muitos e sua ação é contundente. Ressalto que as corporeidades *silenciadas* e *afirmadas* não integram polos opostos, não há entre elas uma separação. Pelo contrário, na trajetória das mulheres ambas tem se retroalimentado, a gestão do luto pelo corpo violado fortaleceu as mulheres na condução da luta, no processo de existir e resistir ao apagamento.

Falo em corporeidade para dar conta do caráter dinâmico, contraditório e sempre inacabado das construções em torno do corpo. Embora esteja interessada na teoria nativa sobre corporeidade, me aproximo do entendimento sociológico elaborado por Csordas (1990), especialmente no que tange ao conceito de *embodiment*, que propõe um novo paradigma nos estudos da corporeidade, segundo o qual o corpo é pensado como "sujeito da cultura", como a "base existencial da cultura", dotado de agência própria. Não apenas como receptáculo de símbolos culturais, mas como produtor de sentido, uma entidade social experiencial, atuante e interpretadora.

Apesar de reconhecer a agência corporal como possibilidade contínua de subversão da ordem – e nesse caso, me refiro a uma ordem colonial e etnocida –, concordo com Butler (2015), quando a autora

afirma que o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade. Em outras palavras, os corpos estão imersos em relações desiguais de poder, nas quais, a partir de certos enquadramentos epistemológicos, certos corpos não são entendidos de forma mais ampla como vidas.

O livro foi dividido em três capítulos e quatro partes. No primeiro capítulo, tratei de minha própria trajetória enquanto pesquisadora e militante e discuti a influência dessa trajetória na conformação da pesquisa. Também discuti a entrada no campo, a construção metodológica da pesquisa e as tensões teóricas envolvidas. Trotei das corporeidades silenciadas, que mobilizam vergonha, constrangimento, sofrimento, embora digam também da formação das mulheres enquanto sujeitos, no segundo capítulo. O capítulo terceiro contempla as corporeidades pronunciáveis, que dizem respeito à agência e resistência exercidas pelas mulheres, bem como a conformação da luta do povo da montanha em torno do território, da saúde e do reconhecimento da história por eles narrada. A quarta parte é destinada às considerações finais sobre a pesquisa.

Parte dos resultados aqui expostos encontra-se publicada nas revistas *Direito & Práxis* e *Etnográfica* em artigos que integraram minha produção acadêmica durante o mestrado (Barata, 2016; Beltrão, Barata e Aleixo, 2017). No que tange à grafia, utilizei o itálico para palavras estrangeiras e para termos aos quais desejava conferir ênfase; também utilizei aspas para citações de menos de três linhas e para assinalar termos e conceitos nativos, que faziam parte do repertório das interlocutoras. Além dessas instruções a respeito da forma, ressalto que, como optei por substituir o nome das interlocutoras por nomes de pássaros presentes na região amazônica, o livro é permeado por ilustrações de minha autoria de cada uma das espécies selecionadas, de

modo que o leitor não familiarizado com as aves da região, possa se situar imageticamente. As pinturas foram feitas com nanquim e aquarela.

Ilustração 1: Desenhos e espécies



Cigana



Jaçanã



Jandaia



Rendeira



Sete-cores



Patativa



Uirapuru



Japiim



Juruti



Sabiá



Bem-te-vi



Guará



Harpia



Garça



Andorinha



Saíra

Fonte: material autoral

1

O LUGAR DA ALTERIDADE: SOBRE MÉTODOS, INTERSECÇÕES E CONSTRUÇÃO DE DIÁLOGO

A interlocução com o povo da montanha teve seu início no ano de 2014, período em que eu cursava o segundo ano da graduação em Ciências Sociais. Nesse momento, na condição de bolsista de iniciação científica, eu me juntava à equipe de pesquisadores do Grupo *Cidade, Aldeia & Patrimônio* que, coordenados pela Professora Doutora Jane Felipe Beltrão, foram requisitados pelas lideranças desse povo para “escrever a história” do povo da montanha no local que hoje representa seu território no estado do Pará.

Com uma trajetória marcada pelo etnocídio e pelo apagamento colonial o povo da montanha via na linguagem acadêmica uma possibilidade de afirmação de sua pertença étnica, bem como de fortalecimento das lutas por educação, saúde e território. Tais demandas se construía atravessadas por tensões, em função da hostilidade dos moradores locais e da crença generalizada na não existência de indígenas no presente da região, seja por desaparecimento, seja por aculturação. Isso porque a cidade cresceu em torno da comunidade, os não-indígenas se estabeleceram mais e mais na região e o território do povo da montanha se tornou, ao longo dos anos, reduzido e fragmentado pelo processo de urbanização, não dissociado de violência colonial. Articular lutas políticas em um contexto em que a própria existência dos protagonistas é negada torna esse processo significativamente mais difícil.

Ao mesmo tempo, a crença no desaparecimento do povo da montanha também foi eficaz para garantir que as violências vividas

pelas mulheres passassem impunemente, afinal, como é possível violentar fantasmas? A necessidade de reconhecimento de uma história em que o povo da montanha não seja representado como vítima passiva da ação colonial etnocida, também diz respeito também à possibilidade de as mulheres terem seu estar no mundo reconhecido. Serem compreendidas como vivas e, acima de tudo, como indígenas, representa a chance de as mulheres terem suas vozes ouvidas e de não mais sofrerem violências sem consequências aos agressores. Nesse sentido, ressalto que a história e a memória, mais do que narrativas únicas e estanques, são objetos de disputas por legitimação, tensões e relações desiguais de poder.

A entrada na iniciação científica coincidiu, na época, com o início da minha militância no movimento feminista. Nesse sentido, me interessava discutir gênero sob um ponto de vista acadêmico, oportunidade que me foi dada em diálogo com a orientação. Minha inserção em campo se deu com a intenção de discutir corporeidade e violência entre mulheres da montanha, objetivo ao qual me dediquei nos anos seguintes. Os trabalhos de campo na iniciação científica resultaram em relatórios, artigos e, por fim, no trabalho de conclusão do curso da graduação em Ciências Sociais.

O que pode parecer um processo relativamente linear no ato da escrita, na verdade foi eivado de dinamismo e reelaborações na prática. Em primeira instância, as mudanças se operaram nas minhas posições políticas enquanto militante feminista. Antes de conhecer as interlocutoras e me aprofundar na literatura especializada, o feminismo que até então eu conhecia era feito por e para mulheres brancas, de classe média, que viviam em contextos urbanos. O discurso que me era familiar reivindicava um empoderamento pautado em um ideal liberal, de libertação individual das mulheres.

O aprendizado com as interlocutoras – bem como com mulheres militantes no contexto universitário – revelou outras construções em torno da mulheridade, em que a pertença étnica apresentava-se como marca das lutas, violações e formações educacionais vividas pelas mulheres. Empoderamento¹ para as interlocutoras não era uma possibilidade apartada das lutas coletivas do povo da montanha. As narrativas das mulheres no que tange a violência de gênero² estavam profundamente ligadas com as representações – e exotificações – construídas em torno de ser uma mulher indígena. Assim, conhecer e aprender com as interlocutoras mudou radicalmente – no sentido da alteridade radical conceituada por Peirano (1995) – os saberes e fazeres da minha militância.

Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer que meu engajamento junto ao movimento feminista foi decisivo para a escolha do recorte da pesquisa. O processo de me tornar militante incluiu uma revisão de minha própria trajetória, das interações com as mulheres com quem convivi ao longo dos anos e o reconhecimento de que havia violências vividas ou presenciadas onde antes eu apenas percebia situações geradoras de sofrimento. Nesse sentido, quando decidi mudar de

¹ No tocante a essa categoria, concordo com Kleba & Wendausen (2009) para quem o empoderamento refere-se ao “processo de mobilizações e práticas que objetivam promover e impulsionar grupos e comunidades na melhoria de suas condições de vida, aumentando sua autonomia” (p. 775). O empoderamento não se constrói, portanto, a partir da verticalidade ou da filantropia (aqui entendidos como formas veladas de colonização e tutela): As pessoas e os grupos empoderam a si mesmos. Por meio das estratégias de empoderamento, os grupos e sujeitos capacitam-se para subverter as assimetrias de poder que os mantêm em situação de iniquidade.

² Entendo que a noção de *gênero* se relaciona com as reflexões de Scott (1995), para quem *gênero* é: (1) um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) uma forma primária de dar significado às relações de poder. A partir de Scott (1995), o termo ganha *status* de categoria analítica, de instrumento metodológico para o entendimento da construção, da reprodução e das mudanças das identidades de gênero. A autora assevera que tal categoria deve ser analisada sob um ponto de vista relacional, tendo em vista a especificidade dos contextos nos quais que se constrói. Tais formulações permitem dar um passo inicial no sentido de evitar essencializações homogeneizantes sobre os povos indígenas.

enfoque, ainda na graduação, perante o que me diziam as interlocutoras, eu já havia previamente sido “pega pela causa” do direito a não violência, que mobilizava mulheres em todo o país, inclusive indígenas mulheres³.

As críticas que incorporei aos meus argumentos como militante, aproximam-se do que explica Piscitelli (2002), para quem a conceituação homogeneizante e etnocêntrica da categoria “mulher” tem, inicialmente, a missão de articular politicamente o sujeito do feminismo para agir em busca da libertação da opressão “patriarcal”. Porém a mulher que se apresenta como sujeito hegemônico do feminismo nada tem de abstrata: é branca, de classe média, ocidental, urbana e heterossexual, sendo silenciadas vivências e subjetividades outras. O paradigma contribui para a invisibilização, folclorização e exotificação de corpos, trajetórias e culturas. A reestruturação da categoria “mulher” implica no diálogo com os contextos sociais específicos e diferenciados das protagonistas, evitando concepções homogeneizantes.

Tais críticas são delineadas a partir das distintas experiências de mulheres latino-americanas, negras, lésbicas, trabalhadoras rurais e indígenas, que denunciam que o feminismo que se fortaleceu a partir da segunda onda teve como uma de suas consequências a universalização de leituras da experiência de opressão e de emancipação de mulheres, que desconsideraram e desqualificaram a pluralidade e a diversidade de suas vivências (Costa, 2014). Quando a identidade de gênero passa a ser atravessada pelo racismo, pelo etnocentrismo, pela

³ No tocante às demandas das mulheres indígenas pelo fim da violência ver: Sacchi (2010), Verдум (2008) e Libardi, Aleixo e Begot (2010). Ainda quanto às indígenas, entre 2008 e 2010, houve treze seminários regionais sobre a Lei Maria da Penha, realizados pela Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em parceria com as organizações indígenas. Dessa experiência surgiu proposta de realizar a mesma espécie de seminários com homens indígenas, que ocorreram entre os anos de 2012 e 2013. Mais informações em <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2011/08/governo-e-comunidades-indigenas-debtem-lei-maria-da-penha>.

heteronormatividade⁴, a própria universalidade da categoria *mulher* passa a ser questionada. A categoria passa a operar sob rasura.

Para a escrita do trabalho de conclusão de curso (tcc), foi necessário lidar com questões pouco trabalhadas pela bibliografia existente. A literatura sobre gênero entre povos indígenas era escassa (Barata & Beltrão, 2014) e o próprio uso da categoria em se tratando de contextos etnicamente diferenciados⁵ não era consenso (Luciano, 2006). Desse modo, as reflexões presentes no tcc procuraram responder se – e como – era possível falar de gênero entre povos indígenas sem reproduzir etnocentrismo e colonialidade. Defendi, naquele momento, a adoção de um ponto de vista interseccional e descolonial como possibilidade de análise.

Porém, no tocante as vivências do campo, conforme se adensava a confiança das interlocutoras, fui percebendo uma dimensão até então inédita em suas narrativas. Refiro-me as estratégias de cura (Taussig, 1993) engendradas a partir da vivência de acontecimentos de extrema violência, como estupro, migração forçada e violência obstétrica. A dor e o sofrimento que até então me haviam sido revelados apenas em parte, pareciam constitutivos da (re)elaboração do ser sujeito das mulheres da montanha e estruturavam no presente seu protagonismo político e suas formas de narrar.

Não por acaso só tive chance de ouvir tais histórias quando, pela primeira vez, fui sozinha a campo. Como aprendiz de antropóloga, até

⁴ O termo refere-se, segundo Butler (2003) à construção social de uma suposta relação de continuidade e coerência entre sexo, gênero e desejo, que situe homem e mulher, masculino e feminino, como complementares e implique a heterossexualização do desejo.

⁵ Entendo a categoria *etnia* a partir das considerações de Barth (2000) para quem os grupos étnicos devem ser reconhecidos a partir da fronteira que estabelecem em relação aos demais grupos, fronteira criada em face das diferenças identificadas pelos próprios membros do grupo em relação aos outros. Tais diferenças, portanto, estão imersas em relações de alteridade.

então havia feito pesquisa na companhia de pesquisadores mais experientes do grupo, cuja atuação e interlocução foram essenciais para que eu entendesse as vicissitudes do campo e aprendesse sobre diálogos e escutas antropológicas respeitosas e mais simétricas. Porém, foi somente ao ficar a sós com as interlocutoras que estas se sentiram confiantes e confortáveis para começar narrativas mais secretas, que mobilizavam sofrimento e vergonha, na mesma medida em que queriam sensibilidade e reconhecimento.

Tais narrativas foram explicitadas de modo muito inicial no trabalho de conclusão de curso e as reflexões em aberto se desdobraram na estruturação de um projeto de dissertação. No atual momento da pesquisa, meu objetivo é analisar, a partir das narrativas das interlocutoras, (1) a dor e as violências que marcam os corpos das mulheres; (2) o modo como a gestão do sofrimento tornou essas mulheres lideranças políticas, autorizadas a dizer da história do povo da montanha e a cuidar e curar os corpos de seus parentes.

Dito isto, considero importante reafirmar algo que venho pontuando desde a graduação em relação a este trabalho: não é minha intenção realizar uma escrita “neutra” e imparcial na presente pesquisa. O fazer etnográfico que tenho realizado desde a graduação e para o qual me volto na execução da pesquisa é emocional e emocionado. De fato, considero inviável que seja diferente, considerando que desde a entrada em campo, minha posição era a de aliada da luta do povo da montanha para romper os inúmeros silêncios impostos pelo terror colonial (Taussig, 1993), assim como de militante feminista, com um prévio engajamento em relação ao direito das mulheres a não violência.

Porém, mais importante do que minha posição à partida da pesquisa são as interações estabelecidas no processo dela. Ao narrarem acontecimentos de extrema violência que marcaram de forma definitiva

suas trajetórias, as mulheres da montanha convidam a sentir a dor de seus corpos, (Veena Das, 2008a) pedem admissão e reconhecimento. Minha escuta, diante do que me foi dito, jamais poderia ser neutra ou exterior. Ela foi atravessada pelo sofrimento partilhado, pela comoção, pela indignação e pela revolta⁶. São questões que, queira eu ou não, “contaminam” o texto.

A escolha de um “lado” – o das mulheres da montanha – tem implicações significativas no delineamento da pesquisa. Não é possível, por exemplo, trabalhar de modo mais aprofundado com as histórias de vida de cada interlocutora, sob pena de expor suas identidades e gerar sanções de variadas ordens para elas. Embora o lugar que essas mulheres ocupam na vida de seu grupo pudesse fornecer informações importantes sobre aquilo que comunicam, o compromisso estabelecido com elas permanece sendo a prioridade para o que proponho enquanto fazer antropológico. E essa escolha, é claro, pode implicar em uma descrição do campo que pareça demasiado opaca. São riscos e limites que se corre.

Além do exposto alinhamento político com as interlocutoras, meu intuito no livro é que tal compromisso se traduza em termos epistemológicos. Embora o diálogo com a literatura acadêmica seja constante e fundamental para a realização da pesquisa, meu principal intuito é compreender e explicitar as teorias nativas sobre o que significa “corpo”, “violência” e “agência”, categorias acadêmicas que são transversais ao trabalho. Embora não utilizem necessariamente tais termos, as mulheres da montanha parecem constantemente tensionar seus significados em práticas e discursos, pautados em uma racionalidade específica.

⁶ Favret-Saada (2007) discute o “ser afetada” como um elemento empático na relação entre pesquisador e interlocutores. A importância de “ser afetada”, no entanto, reside menos no sofrimento do pesquisador e mais na maneira como isso muda a relação da pesquisa de campo.

Atentar para tais racionalidades me parece imperativo tendo em vista o esforço de descolonizar o fazer antropológico. Os povos indígenas possuem epistemologias e saberes constantemente reelaborados através do tempo, que tem sido sistematicamente silenciados seja pela ação colonial etnocida, seja pelo saber científico que se pretende universal e absoluto, embora localizado e específico. Em ambos os casos o epistemicídio tem sido contundente, assim como a capacidade de resistir dos povos etnicamente diferenciados não esmoreceu.

Acredito que um passo inicial no sentido de descolonizar uma disciplina que nasce colonial seja não mais tentar enquadrar forçosamente as vivências dos interlocutores em modelos teóricos fechados e conceitos prontos. Parece-me mais frutífero para esse fim aproximar categorias êmicas e éticas de forma dialógica, de modo que teorias nativas e acadêmicas se retroalimentem, sempre a partir das complexidades demandadas pelo campo.

De nomenclaturas, trabalho de campo e veredas percorridas

Desde a entrada na iniciação científica, há quatro anos, fiz trabalhos de campo, sozinha, ou acompanhada de pesquisadores cujos recortes diferiam do meu. As informações coletadas desde a graduação foram somadas àquelas obtidas durante os trabalhos de campo feitos durante o mestrado. Nos dois períodos de formação, exceto pelo primeiro ano do mestrado, em que realizei disciplinas de forma mais intensa, estive nas comunidades todo ano. As idas a campo variavam entre viagens feitas na sexta-feira, com retorno aos domingos, viagens ocorridas em feriados prolongados e, durante as férias de julho, períodos de quinze dias passados junto à comunidade. Embora hoje em dia seja difícil precisar o tempo exato do trabalho de campo junto ao povo da montanha, ele foi extenso e, acima de tudo, eivado de momentos intensos.

Uma das consequências mais complexas de estar em diálogo há anos com as interlocutoras é o fato de que, com o tempo, algumas delas deixaram de se afirmar indígenas e passaram a reivindicar negras e descendentes de quilombolas. Refiro-me precisamente às interlocutoras da Família 2 (Figura 1, abaixo) Conforme informaram as interlocutoras, seus pais viviam em uma comunidade quilombola e saíram da região em busca de trabalho. Ao chegarem ao estado do Pará, foram acolhidos pelo povo da montanha como parte da comunidade e passaram a se afirmar como indígenas. Quando a associação do povo da montanha foi fundada, as filhas e filhos da Família 2 se posicionaram no centro do processo de reivindicação por direitos junto ao Estado. No entanto, conforme as interlocutoras relatam, elas passaram a sofrer uma série de retaliações, que atribuem às disputas políticas por protagonismo, mas também à discriminação racial (categoria étnica) por se tratarem de mulheres e homens de pele negra.

As tensões relatadas pelas interlocutoras e reafirmadas por outras mulheres da montanha com quem conversei, motivaram a emergência de “um povo dentro do outro”. Lembro-me de, ao saber dessa mudança de posicionamento das mulheres da Família 2, ter procurado minha orientadora angustiada, sem saber se poderia ou não manter suas histórias. Professora Jane, na época, calmamente me lembrou de uma das principais lições sobre identidade étnica deixada por Barth (2000): seu dinamismo e transformabilidade. Assim, mantive no trabalho os relatos da Família 2, evidenciando esse processo de mudança que nasceu a partir de tensões internas. Aprendi ainda, que o povo da montanha acolheu, em meados do século XIX, negros que se insurgiam do jugo de senhores e se aquilombaram em terras indígenas. As relações interétnicas compreendendo casamentos foram marca étnica do povo da montanha, agora que abrigavam aliados de origem diversas. Com o

passar dos anos o povo da montanha se diferenciava em muito dos não indígenas e a pele escura impunha aos da montanha a pecha de serem negros e não indígenas, e aos negros a possibilidade de serem indígenas e não quilombolas.

A história vivida e a mitológica narram as tensões entre indígenas e quilombolas, permeadas por conflitos ora acirrados, ora amenizados. E na relação entre os diversos povos da montanha e os também diversos povos da planície, a depender dos contextos se ressalta uma ou outra nuance e, a nuance “da vez” prevalece e produz tensões, muitas vezes fomentada por não indígenas, como maneira de manter a negação das possibilidades étnica e racialmente diferenciadas para manter o esbulho das terras.

Com base na mesma conversa em sessão de orientação, também decidi manter na pesquisa o relato da interlocutora que chamei de Juruti. Juruti foi nora de Guará, uma das mulheres mais relevantes politicamente para o povo da montanha. Depois que ela e o filho de Guará se separaram, ambas continuaram próximas e Juruti costuma dizer que Guará é uma mãe para ela. Juruti não se considera indígena, embora afirme que suas filhas o são, assim como sua mãe biológica também foi. Só a conheci durante o mestrado e ela me conduziu em um *tour* por toda a região que denominei como Cobalto (vide Figura 1), considerada o primeiro território do povo da montanha, onde ela então vivia. Durante o passeio, Juruti me contou sua história de vida, que envolvia relatos de violência, aos quais não poderia me furtar de ouvir. Embora não se afirme membro do povo da montanha, pela intensa relação que mantém com suas lideranças, por sua ascendência, por seus filhos e, sobretudo, por uma questão de sensibilidade antropológica, mantive a história de Juruti no trabalho.



*Ilustração 2:
Juruti*

Ao todo, tive chance de conversar diretamente com 12 mulheres e, por meio dos relatos dessas interlocutoras, soube de partes das histórias de vida de outras quatro, a quem fui somente apresentada informalmente. Não assinalei, no quadro que as refere, quem foram as interlocutoras que conheci via depoimentos secundários, pois era grande a preocupação das mulheres que faziam esse tipo de relato de que suas narrativas não soassem como “fofoca” ou “maledicência”. De fato, os relatos secundários só ocorreram em casos em que estive impedida de conversar diretamente com as protagonistas, ou porque estas não possuíam tempo, ou porque só nos vimos de passagem. As mulheres da montanha só contavam as histórias de outras quando julgavam que o relato era essencial para o trabalho e, ainda assim, o faziam reiterando o tempo todo que “quando outra pessoa conta, não é a mesma coisa de ouvir a história de quem viveu, não tem a mesma emoção, os mesmos detalhes”.

Também é importante ressaltar que, embora as 16 mulheres constem na escrita do livro, o volume e a qualidade de informações sobre suas vidas são desiguais ao longo do texto. Isso se deve, em primeira instância, às relações que estabeleci com algumas pessoas, mais do que com outras. À amplitude das narrativas de algumas, em contraste com as evasivas de outras. Nesse sentido, as interlocutoras Harpia, Jaçanã, Sabiá, Saíra e Bem-te-vi possuem maior quantidade de informações, pela proximidade que estabelecemos ao longo da pesquisa. Outro fator importante para a disposição ao diálogo foi a autonomia financeira de algumas das interlocutoras, bem como o fato de serem solteiras, viúvas, ou não terem mais relações íntimas com os maridos. Em suma, as interlocutoras mais interessadas em contar suas histórias não possuíam montanhas tão altas ou as tinham atravessado ao longo da vida.

No quadro a seguir, elaborei um esquema de nomes, famílias, locais e informações primárias sobre cada interlocutora. Novamente ressalto que os nomes das mulheres e dos locais são todos fictícios. Atribuí, às interlocutoras, nomes de pássaros e aos locais o nome de metais:

Quadro 1: Relação de interlocutora, famílias e locais

Interlocutora	Família	Informações primárias	Local no território do povo
Harpia	Família 1	Matriarca da família 1, liderança tradicional da comunidade, possui dons de visão e conhece a fundo a história do povo. Casada. Idosa.	Ouro
Jaçanã		Filha de Harpia, liderança política na assembleia, articuladora expressiva do direito à saúde. Ingressou no ensino superior. Separou-se do marido.	Ouro
Patativa		Filha de Harpia, mãe de Garça. Ficou viúva do marido.	Ouro
Garça		Neta de Harpia, filha de Patativa, ingressou no ensino superior. Possui dons de cura por meio da oração. Solteira.	Ouro
Rendeira		Filha de Harpia, vive em outra cidade e visita a comunidade ocasionalmente. Casada.	XXXXXXX
Sete-cores	Família 2	Irmã de Harpia, conecta-se com ela por meio de dons de visão partilhados, embora se vejam pouco pessoalmente. Separou-se do marido. Idosa.	Bronze
Andorinha		Matriarca da família 2, criou seus filhos sozinha depois que o marido a abandonou. Hoje enfrenta os sintomas do Mal de Alzheimer e recebe os cuidados de três dos filhos com quem mora. Idosa.	Ouro
Sabiá		Filha de Andorinha, formou-se no ensino superior e concluiu a pós-graduação. Mora com a mãe. Solteira.	Ouro
Saíra		Filha de Andorinha, formou-se no Ensino Superior e possui uma longa e expressiva trajetória na assistência social. Solteira.	Bronze
Jandaia		Filha de Andorinha, é uma liderança em uma das comunidades católicas da região. Separou-se do marido.	Bronze
Cigana	Família 3	Cunhada de Andorinha, madrinha de Sabiá. Casada.	Zinco
Guará		Matriarca da Família 3, liderança tradicional da comunidade, possui papel expressivo nas	Cobre

		lutas pela demarcação do território. Casada. Idosa.	
Juruti		Ex-nora de Guará, a quem enxerga como uma mãe. Separou-se do marido.	Cobalto
Bem-te-vi	Família 4	Maior liderança tradicional da comunidade. Sabe preparar remédios, banhos e espantar o mau-olhado por meio do saber tradicional. Durante anos foi a responsável pelos partos da comunidade. Hoje vive reclusa por acreditar que o predomínio evangélico tornou seus saberes alvo de discriminação. Idosa.	Ouro
Japiim	Família 5	Foi amiga da mãe de Harpia, uma autoridade tradicional na comunidade. Depois de ficar viúva, casou-se novamente e se separou logo em seguida. Idosa.	Ouro
Uirapuru	Família 6	Parente da família de Harpia. Possui um difícil histórico de perdas familiares, algumas delas marcadas pelo suicídio de entes queridos. Recebeu na juventude o diagnóstico positivo de HIV. Não vive na comunidade e visita os parentes ocasionalmente. Solteira.	XXXXXX

Fonte: Trabalho de campo.

Como se pode observar, o trabalho de campo foi feito em inúmeras localidades, com predominância de diálogos com moradoras da região Ouro, onde estabeleci relações mais aprofundadas com as famílias 1 e 2, cujas mulheres foram responsáveis pela expansão da rede de interlocutoras, na medida em que se esforçaram em apresentar amigas, parentes e conhecidas. A fragmentação de localidades do trabalho de campo também reflete a potência do processo de urbanização, colonização e ocupação do território pelos não-indígenas. Uma cidade que outrora, nas palavras de Harpia, foi “um grande caminho de roça” do povo da montanha, foi agressivamente ocupada por diversos agentes, responsáveis por expulsar o povo da montanha, fragmentar seu território e separar seus membros cada vez mais.



Ilustração 3:
Harpia

Optei por dar aos locais de moradia nomes de metais, tendo em vista o mito corrente entre o povo da montanha de que haveria uma grande quantidade de ouro soterrado no território indígena e que só seriam capazes de tirá-lo da terra aqueles que possuíssem merecimento para tal. O merecedor deveria ter o espírito puro, de modo que pudesse ser escolhido pela pessoa morta que deixou o ouro enterrado para trazê-lo à tona, durante a noite, em segredo. Caso o acordo entre vivos e mortos fosse descumprido, o ouro desenterrado viraria carvão, folhas secas, ou ossos de animais. Além de atrair pessoas de vários lugares do país em busca do ouro enterrado, creio que o mito diz da profunda relação do povo da montanha com o território, uma vez que tal relação mobiliza dimensões naturais e sobrenaturais. Os vivos intervêm na realidade dos mortos e vice-versa.

Outra dimensão visível no quadro é o fato de que, embora lideranças expressivas e conhecidas na região, todas as mulheres da família 2 – exceto Cigana, cujo parentesco é mais distanciado – são ou solteiras, ou divorciadas. Harpia chegou a mencionar, a respeito de Sabiá e Saíra, que ambas eram pessoas maravilhosas, além de mulheres muito bonitas e instruídas no que tange à educação formal, mas tinham dificuldade em se estabelecerem com um companheiro por conta da discriminação racial. Jaçanã inclusive afirmou ter entrado em discussões com parentes que afirmavam não ter interesse nas moças pelo fato de serem negras. Na ocasião, Jaçanã se dirigiu aos homens, indignada: “quem é que não ia querer umas mulheres como elas? Bonitas, estudadas, pagam as próprias contas. Vocês deviam era agradecer se elas dessem bola pra vocês!”.



*Ilustração 4:
Jaçanã*

Sabiá e Saíra, por sua vez, afirmam que nunca tiveram vontade de se casar. Saíra porque “nunca apareceu o homem certo para mim” e Sabiá porque “hoje em dia as mulheres não querem mais se submeter a certas coisas, sabe? Eu não quero passar as coisas que minha mãe passou na mão do meu pai, se for pra ficar com nesse tipo de situação, é melhor eu ficar sozinha”. Ambas afirmam, fazendo coro com o que disse Jaçanã, que a discriminação racial que enfrentam é ostensiva. A propriedade em que vivem há anos com a família chegou a ser apelidada de Montenegro pelos vizinhos, porque ali vivia “um monte de negro”. Saíra conta que, quando mais jovem, chegou a levar à delegacia “um figurão da cidade” por tê-la assediado com ofensas racistas. Na época, o delegado chegou a propor a protagonista dar voz de prisão ao sujeito, mas ela afirmou não ser necessário: “acho que o susto já valeu, com certeza ele passou a pensar duas vezes antes de fazer de novo”.

A dificuldade de estabelecer relacionamentos, referida por Jaçanã, parece encontrar eco nas denúncias feitas, sobretudo, por feministas negras a respeito do que nomearam como “solidão da mulher negra”. Machado (2008) reafirma a acepção das militantes do movimento negro/feminista em sua tese de doutorado, na qual analisa o entendimento de que as mulheres negras brasileiras, em geral, inclusive as militantes, não são parceiras afetivas preferidas dos homens negros e nem dos homens brancos para constituírem um relacionamento afetivo estável, sendo as mulheres brancas as parceiras afetivo-conjugais preferenciais. Dessa forma, relega-se as negras a situação de solidão.

No tocante ao trabalho de campo em si, participei de diversos momentos que motivaram tanto a escuta dos depoimentos que ora constam na pesquisa, quanto consolidaram as relações com as interlocutoras. A partilha do tempo (Pacheco de Oliveira, 2004) com as interlocutoras incluiu momentos de assembleia; a feitura de atividades

diárias como lavar a louça, debulhar o feijão (uma atividade que aprendi na aldeia), lanche ao final da tarde, assistir as novelas; momentos de lazer, como banhos de igarapé e festas de aniversário; e muitas reuniões de mulheres. A última situação certamente é familiar para qualquer pesquisador que já esteve em comunidades indígenas: às seis horas da tarde, as mulheres costumam colocar as cadeiras em frente às casas e se reunirem para conversar sobre os mais variados assuntos. Esse foi um momento chave para a escuta dos principais depoimentos.

Há nesses cenários um grande excedente de tempo aparentemente ocioso e “desperdiçado”, mas trata-se mesmo somente de aparência. Pois foram justamente as conversas amenas, as brincadeiras, as novelas e as refeições, em que não necessariamente se falava de dores vividas, que abriram caminho para que estas últimas fossem narradas. Depois de manhãs inteiras em que tais dinâmicas foram se tecendo, os depoimentos emergiam nos diálogos mais inesperados. Nesse sentido era necessário não ter pressa: de fato, poucos de nós saíam contando suas vidas inteiras para um desconhecido, simplesmente porque ele se dispôs a ouvi-las. Dinâmica semelhante é narrada por Aleksievitch (2016):

[p]asso muito tempo sentada em casas ou apartamentos desconhecidos, recém-compradas, discutimos cortes de cabelo e receitas. Olhamos juntas as fotos dos netos. Então... Depois de certo tempo, nunca se sabe quanto nem por quê, de repente chega aquele esperado momento em que a pessoa se afasta do cânone – feito de gesso e concreto armado, como nossos monumentos – e se volta para si. Para dentro de si. Começa a lembrar não da guerra, mas da sua juventude. De um pedaço da sua vida... É preciso capturar esse momento. Não deixar passar! (2016, p. 14)

A escuta dos depoimentos quase sempre foi feita com o gravador desligado. Em se tratando de uma pesquisa sobre corporeidade e violência, não havia a possibilidade de abordar as interlocutoras com roteiro pronto e gravador na mão, isso conteria a fluidez e confiança das

narrativas. As entrevistas, quase sempre não estruturadas, ocorreram como conversas informais, quase sempre em momentos nos quais somente mulheres estavam presentes e creio que conduzir os diálogos dessa forma parte de uma tentativa de ser respeitosa com o que comunicavam as interlocutoras, tentando manter qualquer constrangimento provocado por um excessivo formalismo acadêmico e distante.

Com o tempo, algumas interlocutoras, ao visitarem suas amigas e parentas em minha companhia, colocaram-se em posição de conduzir as entrevistas junto comigo. Faziam perguntas, incentivavam as outras a relembrares certas histórias e casos, tocavam em pontos significativos que poderiam motivar associações relevantes. Quando aconteciam silêncios elas insistiam e se impacientavam se as interlocutoras não falavam tanto quanto desejavam. “Ela não falou tudo, não falou nem metade”, “deve ser porque tinha muita gente ouvindo”, e “vamos voltar outra vez depois, ela tem muita história ainda” foram algumas das frases que ouvi após reuniões. Algumas vezes comentei com essas mulheres que elas eram também pesquisadoras do trabalho, ao que recebia uma negativa encabulada, somada a um sorriso satisfeito.

A presença de outros ouvintes costumava ser, de fato, um regulador dos depoimentos. As histórias mais dolorosas eu só ouvi durante a noite, quando todos iam dormir, ou em reuniões somente com mulheres de confiança, ou ainda, quando as próprias interlocutoras me levavam a lugares reservados sob pretexto de mostrar o roçado ou apanhar tangerinas. As mais “atrevidas” – uma categoria nativa usada para referir as mulheres que não se deixam constranger e que enfrentam os homens – que diziam suas histórias na frente dos filhos, ouviam reprimendas como: “não é pra senhora contar isso, hein!” ou “olha o que a senhora fica contando, mamãe!”. Reflexos das disputas e

modulações em tornos das vozes das mulheres. Novamente, Aleksievitch (2016) é elucidativa nesse sentido:

[p]or exemplo, se no apartamento, além da narradora, estivesse presente também algum outro parente ou conhecido, vizinho (especialmente homem), ela seria menos sincera e confidente do que se estivéssemos só as duas. Já se tornava uma conversa pública. Para o expectador. Extrair suas impressões pessoais se tornava uma tarefa impossível, e eu imediatamente verificava uma rigorosa defesa interna. Um autocontrole. A correção se tornava habitual. Eu até pude identificar um padrão: quanto mais ouvintes presentes, mais desapaixonado e estéril era o relato. Mais cauteloso em relação ao que manda o figurino. (2016, p. 133)

Considero importante salientar que, assim como em todo trabalho de campo imbuído por relações de alteridade, as perguntas e observações que realizei jamais foram unilaterais: em todos os momentos de minha estadia em campo também fui questionada e observada por minhas interlocutoras. Os temas das perguntas foram desde minha idade e formação acadêmica, até os cuidados que mantinha com a pele. Mas nenhum assunto gerou tanto interesse, aconselhamento e interpelação quanto minha vida afetiva e meus relacionamentos.

As razões que motivaram a curiosidade podem ser apenas supostas: a grande maioria das minhas interlocutoras é casada, o que as “habilitaria” para aconselhar mulheres solteiras; as conversas que mantínhamos, em grande parte, diziam respeito aos relacionamentos que elas mantinham com os companheiros, logo, o interesse inverso seria previsível; as conversas também gravitavam em torno de situações de violência vividas nas relações com os parceiros, o que conduzia à preocupação em me aconselhar para que eu pudesse evitá-las em meus relacionamentos.

Porém, de todas as situações em que fui “etnografada de volta”, uma foi particularmente marcante. Uma das interlocutoras, que aqui

chamo de Harpia, possui dons de visão, intuição e a capacidade de prever aspectos do futuro. Esses poderes, além de conferirem grande autoridade a Harpia e permitirem que ela seja uma das articuladoras políticas da comunidade, também possibilitaram que ela agisse nas situações de violência enfrentadas por suas filhas, conforme explicarei em outro momento.

Desse modo, durante todas as idas para a comunidade, Harpia teve visões sobre alguns dos membros da equipe de pesquisa e suas palavras sempre tiveram precisão desconcertante. Assistir esses momentos serem vividos por outros pesquisadores não tornou a situação menos surpreendente quando o foco das previsões se voltou para mim.

Quando isso ocorreu, fui sozinha para a comunidade e passei quatro dias hospedada na casa do filho de Harpia. Estávamos conversando sentadas na entrada da casa, quando ela começou a dizer várias coisas sobre meu relacionamento, me prevenindo sobre algumas questões e me instruindo sobre como deveria agir em outras. Escutei todos os conselhos em silêncio, pois estava acostumada a ver que, quando as pessoas começavam a interrompê-la fazendo perguntas sobre suas visões, Harpia se calava. Aprendi cedo que esses momentos, em que certos saberes eram repassados por meio de um dom espiritual, exigiam escuta respeitosa, para que as informações pudessem ser apreendidas. Meses depois, quando voltei para a comunidade e as previsões de Harpia haviam se realizado, não precisei dizê-lo, ela sabia tudo o que havia acontecido.

Ao descrever essa experiência, não é meu interesse mensurar se as visões de Harpia são “reais”, “verdadeiras”, ou não. Creio que esse movimento, além de reducionista, também é desrespeitoso com a cosmologia que orienta as vidas das mulheres da montanha. Não

penso que esse tipo de vivência seja passível de avaliação ou julgamento, ainda mais vindos de uma não-indígena. Meu intuito, ao descrever essa experiência em campo, é demonstrar que, no diálogo com os interlocutores, os antropólogos (em formação ou não) estão expostos a modalidades de *relação* não previstas em sua preparação teórica. Relações que podem, inclusive, como foi o caso, mobilizar forças e saberes cosmológicos/espirituais. O desafio que se coloca para a alteridade radical entre antropólogos e povos indígenas é o de encarar esses saberes sem reproduzir preconceitos e discriminações, pautando o diálogo intercultural.

Com o passar do tempo, percebi que a dimensão espiritual possui importância fundamental nas práticas de cuidado entre mulheres da montanha. Ao contrário da visão de cuidado amplamente discutida na literatura produzida na área da Enfermagem, pautada na atenção e medicalização de pessoas com doenças, ou deficiência, o cuidado do povo da montanha é holístico e alimenta o corpo de forma completa, por meio do sistema de saúde tradicional, da proteção espiritual, das lutas políticas por uma vida melhor, que acarretam uma corporeidade saudável. E esse corpo não se estrutura desconectado do ser indígena, com toda a carga política e epistemológica que essa identidade enseja.

Durante a defesa da qualificação de mestrado, um dos questionamentos que me foram feitos dizia respeito à forma as interlocutoras me enxergavam, de que modo minha figura foi compreendida em seus cotidianos. Embora sobre o assunto eu possa apenas especular, sem ter certeza de estar correta, creio que alguns momentos vividos fornecem pistas a respeito de tais construções. Me refiro a argumentos e comportamentos que se repetiram em meio às interações que travamos, o que pode, naturalmente, não refletir a

totalidade das visões a meu respeito entre as protagonistas do povo da montanha.

Arrisco-me a afirmar que a visão que as mulheres da montanha construíram a meu respeito é atravessada por três marcadores sociais da diferença⁷ que constituem meu lugar de fala⁸: minha cor/raça, a geração na qual me insiro e meu gênero, que juntos parecem ter conduzido à conclusão automática, para as interlocutoras, de que sou uma pessoa heterossexual e de que possuo uma condição de classe privilegiada – o que inclui não só patrimônio financeiro, como percepções sobre minhas relações familiares e a crença de que cresci e fui criada em um lar completamente estruturado. Creio que a visão das protagonistas a respeito desses fatores foram dimensões relevantes no modo como a pesquisa se construiu.

A respeito do fator geracional, todas pareciam me enxergar como alguém muito jovem, um tanto ingênua, que precisava de aconselhamento de pessoas mais velhas e mais experientes. Uma das interlocutoras chegou a afirmar que achava que eu tinha quinze anos, quando, na verdade, tenho 23. Essa imagem, que poderia me afastar das conversas mais íntimas, acabou se revelando benéfica, na medida em que as interlocutoras me aconselhavam sempre a partir das próprias experiências, de suas vivências.

⁷ Segundo Pelúcio (2011) as discussões sobre os marcadores sociais da diferença são relativamente recentes. Historicamente, essas abordagens têm seu ponto de referência no “feminismo das diferenças”, nascido nos Estados Unidos ao longo dos anos 1980. Essa vertente teórica surge como uma crítica à miopia do feminismo vigente, voltado, segundo formularam diversas autoras, para as mulheres brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média. O feminismo da diferença procura salientar que o sujeito é social e culturalmente constituído em tramas discursivas nas quais gênero, raça, religião, nacionalidade, sexualidade e geração não são variáveis independentes, mas se enfeixam de maneira que o eixo de diferenciação constitui o outro ao mesmo tempo em que é constituído pelos demais.

⁸ Conforme Ribeiro (2017), fazendo o questionamento de quem tem direito à voz numa sociedade que tem como norma a branquitude, masculinidade e heterossexualidade, o conceito se faz importante para desestabilizar as normas vigentes e trazer a importância de se pensar no rompimento de uma voz única com o objetivo de propiciar uma multiplicidade de vozes.

A marca do fator geracional também apareceu em algumas, não todas, das conversas que envolviam relatos sobre estupro, principalmente marital. Antes de darem início aos seus relatos, algumas interlocutoras chegaram a me perguntar se eu era casada, o que percebi ser uma forma velada e mais discreta de me questionar se eu era virgem, se havia me relacionado sexualmente com homens e poderia compreender do que elas estavam falando. Passei a responder que sim, era casada.

No entanto, nenhuma marca social da diferença gerou tantos comentários e tantas interpretações quanto minha cor/raça. Era um fator que chamava muita atenção de minhas interlocutoras. A brancura de minha pele gerou uma grande variedade de comentários a respeito de meu rosto ser angelical, pois “branquinho”. Comparações com pessoas na televisão e cantoras católicas também ocorreram. Perguntas sobre quais os cuidados que mantinha com a pele. Ao perguntarem a meu respeito, alguns homens se referiram a mim como “a moça branca” o que gerava muitos risos por parte das interlocutoras.

Quando conheci Sete-cores, Harpia, sua irmã, me apresentou como parente do pai das duas, que era branco, para depois desmentir a brincadeira. Mais tarde, em casa, Harpia se divertiu contando como Sete-cores mal abraçou a ela e Jaçanã, que nos acompanhara, pois estava “vidrada” em mim e “nem ligou” para a irmã e para a sobrinha, que não via faz tempo. Harpia ria ainda mais ao descrever a expressão de decepção que tomou o rosto da irmã quando ela desmentiu a brincadeira e me apresentou como uma amiga da família. Eu e Jaçanã saímos para fazer compras no mercado e deixamos as irmãs sozinhas, para poderem conversar com privacidade. Harpia contou aos parentes, durante a noite



*Ilustração 5:
Sete-cores*

e entre risadas, que Sete-cores não só se queixou que eu as deixasse a sós como perguntou reiteradas vezes se eu não era mesmo parente, pois era “branca e bonita igual à família do papai”.

Uma das situações foi particularmente impactante nesse sentido. Todas as vezes em que retornava à casa da família 2, eu me reapresentava à Andorinha, pois os efeitos do mal de Alzheimer⁹ são imprevisíveis e ela poderia não mais se lembrar de mim. Essa foi uma estratégia adotada para não constrangê-la e em todas as ocasiões em que ela me via, lembrando-se de mim ou não, ela me abraçava e comentava sobre como eu era “bonitinha” e tinha um rosto “branquinho, tão diferente do meu”. Era um ritual que sempre cumbríamos e eu sempre respondia que ela era linda, sim. Em uma ocasião, estava chegando à casa da família com outro pesquisador e ela estava posicionada na varanda, catando feijão. Antes de seus filhos chegarem à entrada, depois de cumprimentar-nos, ela nos disse:



ontem eu passei o dia todo chorando. Meus filhos ficavam me perguntando o que eu tinha e eu falava que era só um cisco no meu olho, ou que eu estava com saudade dos meus pais. Não era verdade, eu estava chorando de ver que vocês não estão nem aí para a cor da pele.

Foi doloroso ouvir esse depoimento, pois me parece um demonstrativo dramático dos efeitos permanentes da dor causada pela discriminação racial. Mesmo convivendo com uma doença que

⁹ Segundo Sereniki & Vital (2008) a doença de Alzheimer é a patologia neurodegenerativa mais frequente associada à idade, cujas manifestações cognitivas e neuropsiquiátricas resultam em deficiência progressiva e incapacitação. O sintoma inicial da doença é caracterizado pela perda progressiva da memória recente. Com a evolução da patologia, outras alterações ocorrem na memória e na cognição, entre elas as deficiências de linguagem e nas funções visuo-espaciais. Esses sintomas são frequentemente acompanhados por distúrbios comportamentais, incluindo agressividade, depressão e alucinações.

comprometeu suas memórias, especialmente as mais recentes, Andorinha ainda distinguia com precisão a hostilidade racista, ou a ausência dela. Com o tempo percebi que havia, entre os filhos e amigas de Andorinha, a crença de que existe uma relação entre os sofrimentos que ela vivenciou e sua atual condição neurológica. A experiência do racismo, as violências cometidas pelo marido e seu posterior abandono, na compreensão dessas pessoas próximas, foram responsáveis pelo desenvolvimento do mal de Alzheimer, que seria uma elaboração, uma resposta do cérebro de Andorinha em torno dessas experiências traumáticas. Essa percepção chegou a ser reafirmada pelo médico geriatra que atende Andorinha. Há também estudos acadêmicos que analisam a correlação entre saúde-doença e racismo (Faro & Pereira, 2011).

Por fim, meu gênero aparecia como construtor de representações na medida em que dificilmente teria acesso aos depoimentos descritos se não fosse mulher. Esta afirmação foi uma realidade visível na construção das pesquisas dos membros do Grupo *Cidade, Aldeia & Patrimônio*. O marcador de gênero influenciou sobremaneira no que cada um de nós teve chance de escutar. E os depoimentos envolvendo violações atravessadas pelo gênero foram oferecidos prioritariamente às mulheres.

Meu entendimento sobre mulheridade segue a premissa de que tornar-se mulher não se dá por meio de um destino biológico ou psíquico, conforme a formulação hoje clássica de Beauvoir (1980). Também sigo acreditando que, enquanto mulheres, nosso lugar é o da própria diferença e diversidade, não o da segurança de alguma diferença em particular, em acordo com a proposição, também clássica, de Audre Lorde. (1984) Nesse sentido, creio que pude escutar esses depoimentos não a partir de uma identificação “natural” entre mulheres, mas com

base em uma coalizão consciente, uma afinidade e um parentesco político em torno de mulheridade, enquanto produto do poder da consciência de oposição. (Haraway, 2004)

O fato de ser mulher também aparecia nas piadas, brincadeiras e comentários sobre um suposto interesse de alguns homens indígenas em relação a mim. Essa é uma dinâmica que ocorrera com outros pesquisadores na comunidade, as insinuações a respeito de flertes e paixões, que no entendimento das interlocutoras ocorreriam tanto entre os membros do grupo de pesquisa, quanto por parte de algumas pessoas indígenas em relação aos pesquisadores. Em campo, Japiim chegou a me apelidar de “a abridora de portões”, pois segundo elas, quando as pessoas me viam nas portas de suas casas, as abriam imediatamente.

Esse é um ponto sobre o qual tive um comportamento especialmente cuidadoso, pois era importante para mim não gerar nenhum tipo de ciúme ou sensação de que eu poderia ser uma ameaça aos relacionamentos das interlocutoras com seus companheiros. Nesse sentido, procurei utilizar, durante todo o período em campo, roupas sóbrias e compridas, que mostrassem pouco o corpo, bem como me dirigir aos homens apenas a respeito do que fosse estritamente necessário. Nesse sentido, não há no livro depoimentos dos pares masculinos do povo da montanha, o que poderia, quem sabe, revelar interpretações interessantes. No entanto, esse tipo de interação poderia comprometer a confiança perante as principais vozes do trabalho, as mulheres.

Acredito que fui bem-sucedida na gestão dessa preocupação, mas creio que não o fui a respeito de outra face dos ciúmes que eu não previra: o dos filhos das interlocutoras. Com o tempo, algumas mulheres mais velhas passaram a se referir a mim e ao advogado e mestrando em

Antropologia Nilson Santa Brígida como “meu filho e minha filha”. Nilson me acompanhou em meio a algumas fases intensas do campo e o afeto de algumas das interlocutoras em relação a nós despertou ciúmes em seus filhos, especialmente homens. Foi uma tensão inesperada que elas procuraram gerir se distanciando um pouco de nós e saindo menos conosco de carro para as casas de amigas e parentes. Nesse sentido, junto com a chave do afeto, do desabafo e do humor, creio que também fui enxergada a partir da chave dos ciúmes.

Limites e contradições ao se falar em violência entre mulheres indígenas

A literatura a respeito do enfrentamento da violência pelas mulheres é vasta nas Ciências Sociais, especialmente nos últimos quarenta anos, como destaca Sanchez *et al* (2011). Aleixo (2015) assevera que, no Brasil, o reconhecimento do fenômeno como um problema que merece atenção e resolução, bem como a desnaturalização da violência sofrida pelas mulheres nas suas relações interpessoais está ligado à militância feminista articulada à atuação institucional junto aos poderes públicos no país.

Segundo Aleixo (2015), o ponto de culminância dessas ações dos movimentos feministas no Brasil pode ser considerado a promulgação da Lei nº. 11.340/06, popularmente conhecida como *Lei Maria da Penha*, que, formulada em parceria com Organizações Não Governamentais (ONGs) e movimentos feministas, e, conectada aos preceitos internacionais de Direitos Humanos, determina o que é *violência doméstica e familiar contra a mulher*, oferecendo diretrizes para sua prevenção, punição aos que perpetram a violência e proteção às vítimas (Aleixo, 2015). Nos termos de Gregori, “... esse movimento [feminista] tornou pública uma interpretação sobre conflitos e violência na relação entre homens e mulheres como resultante de uma estrutura de dominação.” (2004, p. 250)

No entanto, ao mesmo tempo em que tais movimentações possibilitaram uma reinterpretação das relações entre os gêneros e evidenciaram relações de poder outrora encobertas, alguns essencialismos produzidos a partir delas foram alvo de críticas. Franchetto *et al* (1984) e Gregori (2004), por exemplo, expõem que a expressão “violência contra a mulher”, amplamente usada no período, acaba criando representações estanques e polarizadas das relações entre homens e mulheres. A mulher é descrita sempre como vítima e o homem sempre como o agressor, o que cria uma representação das mulheres como sempre vitimadas e passivas, numa leitura que não reconhece a agência feminina, isto é, suas ações de resistência e empoderamento em busca de sair de situações geradoras de sofrimento.

Aleixo (2015) argumenta que estas críticas produziram outras maneiras de nomear e, por conseguinte, compreender, esse tipo de violência. Segundo a autora, se, por um lado, *violência contra a mulher*, conseguiu conferir certa visibilidade às mulheres vítimas de violência, também pôde sugerir que seu destino é inelutavelmente serem vítimas e terem comportamento passivo. Diante de tais críticas, muitos autores/militantes começaram a utilizar o termo *mulheres em situação de violência*, que procuro adotar no livro. De acordo com Campos (2011), tal deslocamento discursivo aparentemente simples é importante no sentido de reconhecer a agência feminina, além de indicar que a violência pode ser transitória e não um destino que as mulheres devem suportar, supostamente inerente à condição feminina.

Aleixo (2015) também ressalta que a categoria *violência de gênero* constitui uma forma de abordar e compreender a realidade das mulheres em situação de violência, preponderantemente no âmbito acadêmico e científico. É o termo empregado principalmente por feministas que não querem ser acusadas de essencialismo, como alega Gregori (2004). Debert

e Gregori (2008) e Gregori (2004) também postulam que com as mudanças de interpretação da categoria gênero, a própria noção de *violência de gênero* deve ser questionada e/ou reformulada.

Pensando nas interpretações das autoras citadas acima, é possível afirmar que *violência de gênero*, com base nas proposições clássicas de Scott (1995), acontece em decorrência de relações de poder entre homens e mulheres em relações interpessoais diversas. Esses agentes seriam constituídos a partir das interpretações acerca da diferença sexual e das hierarquias em torno dessas diferenças em determinado contexto histórico e político. Para a autora, homens e mulheres devem ser perguntas e não respostas: precisam ser compreendidos enquanto categorias, ao mesmo tempo, vazias e transbordantes. Vazias porque as definições do que são “mulher” e “homem” e as normas de gênero envolvidas em sua constituição devem ser buscadas empiricamente; transbordantes porque não há somente um padrão de gênero, existem diversas convenções sociais em torno do masculino e do feminino que não raro tencionam entre si.

No entanto, embora a bibliografia sobre o tema seja abundante como é possível observar acima, pouco se escreveu sobre as especificidades da violência contra as mulheres quando esta é atravessada pelos marcadores sociais da diferença que são raça e etnia. Em parceria com Professora Jane Felipe Beltrão, realizei um levantamento bibliográfico nas revistas *Mana*, *Cadernos Pagu* e *Estudos Feministas*, todas qualificadas pela CAPES como A1 e consideradas espaços privilegiados de discussão sobre gênero, sexualidade e produção antropológica. Na época, analisei todo o acervo das três revistas entre os anos de 2008 e 2013, um intervalo temporal curto, embora expressivo para o que argumentei. Constatei que a produção sobre gênero, sexualidade e violência era vasta e uma ínfima parcela

dessa produção incluía estudos sobre mulheres negras e menos ainda sobre indígenas. Os resultados do levantamento encontram-se publicados na revista *Espaço Ameríndio* (Barata e Beltrão, 2014).

O silêncio acadêmico a respeito das violações enfrentadas pelas indígenas colocava questões acerca do meu próprio trabalho: Como dialogar com os textos clássicos a respeito da violência contra a mulher se eles não se propunham a compreender as especificidades vividas em contextos etnicamente diferenciados? E mais do que isso, a questão central parecia ser: de que modo compreender a violência contra as mulheres quando esta faz parte da conformação de um projeto de nação que inscreveu e inscreve signos de poder nos corpos das mulheres indígenas e negras, herdeiras das consequências da diáspora africana?

A esse respeito, me aproximo das fundamentações teóricas propostas por Lugones (2008) uma vez que a autora explicita o entendimento de que não se pode analisar a situação de mulheres de cor (incluindo indígenas mulheres) sem que se considerem as vicissitudes do processo histórico e violento de dominação colonial, que inclui o que a autora denomina como sistema moderno e colonial de gênero.¹⁰ Este sistema se traduz pela brutalização, subordinação e desumanização de mulheres não brancas. Ainda, segundo a autora, a colonização branca e ocidental cooptou homens de cor, o que resulta na colaboração desses agentes para debilitar o poder das mulheres. Esse processo parece adquirir tintas mais fortes se considerarmos a realidade amazônica.

¹⁰ Nas palavras da autora, referindo-se à expressão “mulheres de cor”: “[n]ão se trata simplesmente de un marcador racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal. Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos. ‘Mujer de color’ no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero tramando no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial” (Lugones, 2008: 75).

João Pacheco de Oliveira (2014) afirma que, no século XIX, durante a formação da nação brasileira, a Amazônia foi muitas vezes pensada como um império da natureza e um deserto para a história e para a civilização. Segundo o autor, desse conjunto de representações, reaparecem velhos mitos imperiais, como a teoria jurídica portuguesa do “*uti possidetis*” ou a figura britânica da terra de ninguém, metáfora justificadora da invasão e do saque. Pacheco de Oliveira (2014) defende que o olhar dos viajantes nacionais preparou a estrada para a metáfora geopolítica do “vazio demográfico” e, em todas essas conjunturas, o único direito possível seria o do colonizador.

O autor acrescenta que tal discurso, ainda que modificado, aparece ainda hoje em setores conservadores, que buscam recuperar um passado supostamente dourado em que, à população nativa amazônica, não seriam reconhecidos quaisquer direitos e os protagonistas que aqui vivem e se articulam seriam julgados como seres inteiramente fora da nação, cabendo-lhes apenas aceitar com passividade a dominação de estilo paternalista. No entanto, conforme Pacheco de Oliveira (2014), a Amazônia se encontra atualmente em um regime de história e memória diferenciado, marcado pelas desigualdades e pela permanência de formas severas de opressão. É desse cenário de conflitos que, segundo o autor, surge um protagonismo distinto, assumido por agentes novos, com estratégias e bandeiras muito heterogêneas.

Nesse sentido, Lacerda (2014) afirma que a relativa escassez de investigações sobre a mobilização social na Amazônia é produto (ao mesmo tempo em que produz) do obliteramento da sociodiversidade da região, que tende a ser preferencialmente analisada sob a ótica de sua biodiversidade, ou seja, da “terra sem homens” de Médiçi, do “verde vago mundo” da literatura de Benedito Monteiro, por exemplo. No entanto, segundo a autora, perante a inaudibilidade do estado, surge o

fazer-se ouvir das lideranças políticas da região. A inaudibilidade jamais é absoluta ou constante.

Em atenção a essas nuances, me aproximo das proposições de Mohanty (2008) na medida em que a autora critica as estratégias metodológicas colonizadoras de certas feministas dos países centrais em relação a pesquisas sobre as chamadas “mulheres do terceiro mundo”. A crítica da autora também se estende às pesquisadoras localizadas em países subdesenvolvidos que se comportam de maneira semelhante ao estudar as realidades de mulheres em contextos rurais, ou étnica e racialmente diferenciados.

Mohanty (2008) explica que o uso do termo “mulheres do terceiro mundo” é problemático porque generaliza e simplifica as experiências de um amplo conjunto de mulheres que são constituídas através de relações específicas que envolvem também classe, etnia, entre outros fatores, e que se mobilizam em torno de interesses políticos plurais. A autora utiliza o termo “feminismo ocidental” como forma de denunciar a prática equivocada destas acadêmicas/militantes de se colocarem como referência implícita e, portanto, como a norma nos estudos sobre as “mulheres do terceiro mundo,” constituindo-se a si mesmas como ocidentais.

Segundo Mohanty (2008), tais posicionamentos pressupõem que nas mais diferentes sociedades há o grupo homogêneo e coerente de “mulheres,” fazendo supor erroneamente que todos os membros do gênero feminino estejam identificados enquanto grupo, anteriormente a qualquer análise. Esses estudos fazem isso ignorando também questões culturais e de classe que mereceriam ser levadas em consideração. Tais operações colonizam aquelas que não se identificam com o referencial ocidental, principalmente porque lhes roubam agência histórica e política.

As críticas de Mohanty (2008) encontram eco nas provocações feitas por Haraway (2000), em seu famoso texto *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. Para Haraway (2008), a imbricação das pessoas com as máquinas, cada vez mais comum no período de transição do século XX para o século XXI, impele a pensar os limites do pensamento ocidental que pressupõe a existência ontológica de um sujeito orgânico, “total” e autoconsciente, anterior a quaisquer linguagens, contextos históricos e relações de poder. O Ciborgue seria a figura animal ou humana modificada por intervenção tecnológica para melhorar o desempenho. O corpo humano que recebe insulina para funcionar satisfatoriamente, atletas que se valem de substâncias produzidas em laboratório e outros equipamentos para aperfeiçoar o desempenho, animais em cuja área subcutânea foram inseridos *chips*, humanos que dependem de marca-passos e outros objetos não-orgânicos, podem constituir exemplos de ciborgue.

Haraway (2000) afirma que o ciborgue é um mito político e coloca a figura no centro de suas análises para embaralhar e subverter as dicotomias fundantes do pensamento ocidental, tais como mente/corpo, animal/humano, organismo/máquina, público/privado, mulheres/homens e natureza/cultura. Constatando a diluição das fronteiras representadas por tais dicotomias em tempos atuais, Haraway (2000) afirma que é preciso pensar e viabilizar formas de resistência às múltiplas dominações entrecortadas por gênero, classe e raça. Daí advém sua crítica ao pensamento feminista, particularmente ao feminismo socialista, com o qual a autora teve experiência de militância nos anos 1970 nos Estados Unidos, e que ainda é pautado pela ideia de que existe um sujeito “mulher”, necessário para a construção da política feminista.

A frase “prefiro ser um ciborgue a uma deusa” (2000, p. 109) com a qual encerra o texto, evoca a crítica a tais tipos de feminismo que operam por meio de uma essência do sujeito e que pensam os avanços tecnológicos e as fusões entre humanos e máquinas somente como forma de dominação e não como possibilidade de reformulação das maneiras de resistir. De acordo com a autora, essas dicotomias nas quais o pensamento ocidental foi baseado legitimaram dominações diversas. A política do ciborgue, por sua vez, embaralharia as ordens do ocidente para resistir por meio da criação de híbridos impensáveis.

As bases do argumento de Mohanty (2008) e Haraway (2000) também podem ser observadas nas formulações de Butler (2003), filósofa norte-americana que também questiona o sistema binário sexo/gênero, homens/mulheres e masculino/feminino. Ela, assim como as autoras citadas acima, critica a noção de mulheres como sujeito do feminismo, dizendo que é preciso partir de uma noção de “mulher” que venha da prática, de articulações políticas no presente e que não dependa de uma presunção anterior. Para a autora, pensar “mulheres”, no plural, também não resolve o problema, porque sempre haverá necessidade de inclusão e exclusão de pessoas e grupos a partir dessa identidade anterior tomada como base para a política feminista. Nas palavras da autora: “talvez, paradoxalmente, a ideia de “representação” só venha realmente a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito “mulher” não for presumido em parte alguma.” (2003, p. 24)

Perseguindo a possibilidade de evitar essencialismos, procurei, ao longo da pesquisa, frisar a agência e o protagonismo das mulheres da montanha, não as representando como vítimas passivas, assoladas e paralisadas pela violência, especialmente masculina. Essa forma de descrição se afinaria com as representações racistas e colonizadoras que marcam a história dos povos indígenas no Brasil, representações

que colocam as trajetórias das indígenas mulheres em um lugar de intransponível barbarismo e selvageria.¹¹ Compreender os relatos das interlocutoras como parte de um contexto dinâmico e aberto a continuidades, mudanças e resistências é, portanto, essencial para as aspirações do trabalho.

A necessidade de analisar as relações de gênero atentando para o contexto etnicamente diferenciado das mulheres da montanha conduz à adoção da perspectiva interseccional proposta por Avtar Brah (2006) e Anne McClintock (2010). Brah (2006) operacionaliza o conceito de “interseccionalidade” por meio da noção de “diferença” como categoria analítica, tomando diferença de modo não essencial, mas como categoria que remete à designação de “outros”, a fim de estudar “as inter-relações das várias formas de diferenciação social, empírica e historicamente, mas sem necessariamente derivar todas elas de uma só instância determinante.” (2006: 331-332)

Tentando evitar o perigo do “reduccionismo”, McClintock (2010) toma classe, “raça” e gênero, como campos articulados da experiência, e não isolados uns dos outros ou simplesmente justapostos, mas que existem concretamente em e através de relações com cada um dos outros. Na prática, inspirada pelas duas autoras, me interessa compreender de que modo esses eixos articulados de diferenciação atuam na materialização dos corpos e no enfrentamento de situações de violência.

¹¹ No tocante às representações sobre indígenas mulheres na História e nas Ciências Sociais, Lasmar (1999) ressalta a predominância do ponto de vista masculino e de interpretações androcêntricas sobre o universo indígena, presentes na misoginia cristã e propagados na produção em Ciências Sociais. São narrativas, segundo a autora, que representam as indígenas mulheres como sendo promíscuas e hipersexualizadas e a assunção de que os intercursos sexuais entre indígenas e europeus seriam pautados no consentimento e mesmo no mútuo *apaixonamento* encobre toda a história de violação sexual dos corpos das indígenas mulheres, do período colonial à contemporaneidade.

2

CORPOREIDADES SILENCIADAS: SOFRIMENTO, VIOLÊNCIA E (IM)POSSIBILIDADES NARRATIVAS

Ouvir as narrativas das mulheres da montanha sobre as violações vividas e escrevê-las em linguagem antropológica me aproximou da gestão daquilo que Kleinman, Das e Lock (2005) nomeiam como “sofrimento social”. De acordo com os autores, o sofrimento social pode ser compreendido como resultados de forças devastadoras sobre a experiência humana, capazes de alterar essa experiência. Nesse sentido, me vi diante de narrativas carregadas de emoção, da mobilização de recursos ou mesmo de silêncios que comunicavam o sofrimento e a dor vivida. A literatura antropológica clássica fornece algumas pistas para o entendimento das emoções como chaves de compreensão de processos sociais mais amplos.

No clássico *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski (1926) procura apreender o significado do Kula na cultura trobriandesa, atentando para dimensões relacionadas à ordem social, cultural e psicológica. Nesse último aspecto estariam incluídas as emoções ou as “predisposições subjetivas”, os sentimentos e as várias formas de expressão dos indivíduos moldados pela cultura. Para o autor, os aspectos individuais, como as emoções, são moldados pelos fatores culturais, pelo depósito de códigos de direitos e regras normativas pelas quais as escolhas pessoais estariam assentadas.

Marcel Mauss (1979) também fornece subsídios para um entendimento social das emoções em seu *Expressão Obrigatória dos Sentimentos*. Nele, o autor discute a falsa dicotomia entre “eu individual” e o “eu social” chamando atenção para as várias expressões dos

sentimentos como fenômenos sociais e não exclusivamente psicológicos. Com esta perspectiva, Mauss (1979) desloca da concepção psicologizante o foco analítico de estudos sobre os sentimentos e o introduz na abordagem social. Ao estudar os ritos e cultos funerários na Austrália, o autor percebe que as expressões de dor, medo e gritos são demonstrações, públicas ou não, cuja função simbólica é determinar responsabilidades sociais aos grupos.

Geertz (1973), por sua vez, demonstra como a cultura é construída por diversos “mecanismos de controle”. Esses mecanismos de símbolos nos quais os indivíduos se inserem, governam os seus atos e suas experiências emocionais. Se a cultura é pública, os significados afetivos também o são, tomando a forma de “símbolos públicos”. Desse modo, o autor afirma que: “Não apenas as idéias, mas as próprias emoções são artefatos culturais” (p. 95). Geertz (1973), assim como Mauss (1979), percebe a cultura e seus significados emocionais dizem de processos sociais. Esses signos emocionais, segundo ele, “ganham forma, sentido e circulação” (p. 183).

Aqui, nos aproximamos, embora de modo mais amplo e englobando mais situações, dos escritos de Veena Das (2008a), na medida em que a autora problematiza a correlação entre dor e linguagem. Segundo a autora, por meio da expressão da dor, é possível sair da privacidade sufocante dela. De acordo com Das (2008a), eventos devastadores produzem um tipo de conhecimento que só é alcançado pela experimentação do sofrimento, um *conhecimento venenoso*. Portanto, violências extremas não seriam apenas responsáveis pela destruição de vidas e corpos. Atuam, também, na construção de sujeitos e linguagens da dor.

De fato, a comunicação da dor pelas interlocutoras foi sempre regida por uma poética específica e por uma corporeidade também específica. Para narrarem a violência vivida, as mulheres da montanha requerem, ainda que isso não seja dito explicitamente, uma escuta

silenciosa, relações de confiança prévia. O modo de falar, a entonação das vozes, a expressão dos rostos, os gestos, os atos se modificam. Em alguns casos o pranto se faz presente e traduz as emoções evocadas.

Ampliando a perspectiva de Das (2008a) acrescento que a experimentação do sofrimento cria não somente conhecimento e linguagem, mas atua na criação de corporeidades. Esse entendimento dialoga com Mauss (1974) e sua sistematização do que denomina técnicas corporais. Seu trabalho propõe que não há um comportamento natural em relação ao corpo e que a conversão em sujeito social implica em certa aprendizagem corporal. Passa a ser interesse da Antropologia a compreensão “[...] [d]as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo.” (1974, p. 401)

Meu argumento é o de que a experiência da dor e o aprendizado/conhecimento que dela decorre produzem novos sentidos acerca do corpo, alteram sua materialidade, os cuidados que o envolvem e a relação desse corpo com outros. Creio que existe uma íntima relação entre sofrimento vivido e técnica corporal e considero esta uma dimensão importante na medida em que retira o sofrimento do âmbito meramente discursivo e abstrato e o reposiciona na materialidade do corpo. Além disso, deslocar a gestão do sofrimento de um âmbito exclusivamente discursivo e assentá-la também na corporeidade é uma forma de retirar os corpos das mulheres de um lugar de passividade, de tábula rasa onde a violência se inscreve sem resistência. Compreender que a experiência do sofrimento passa pela mediação e apropriação das técnicas corporais é uma forma de reconhecer a agência exercida pelos corpos das mulheres. Também é um modo de aproximar linguagem e corpo, subvertendo assim a dicotomia reconhecidamente colonizadora entre corpo/mente, natureza/cultura.

Retomando as propostas de Veena Das (2007), o silêncio tem um papel significativo nos relatos das vítimas de violência com as quais conviveu na Índia. Em sua pesquisa com mulheres que foram vítimas de violência nesse país, a autora aponta para os limites da linguagem como forma de comunicar tais experiências. Atribuindo ao silêncio propriedades locucionais, Das relaciona a ausência de fala ao caráter extraordinário e brutal da violência sofrida. Nesse sentido, o silêncio não representa a falta de um discurso, mas é, ao contrário, seu veículo.

A linguagem possui um limite que torna irreprodutível o sentimento e, deste modo, mediante a incapacidade de expressá-lo, o silêncio representa a única discursividade possível. Em face do impacto da violência sofrida, as palavras perdem seu potencial descritivo, tornando-se congeladas, entorpecidas e sem vida. Segundo Das, a violência que ultrapassa as palavras pode ser mostrada, apresentada e revelada, mas não narrada. Creio que o trabalho de campo apresentado neste capítulo e no segundo, mostram como diante da falibilidade das palavras, o corpo possui uma potência comunicacional significativa.

Ressalto também silêncio referido no título do capítulo não é uma condição ontológica das mulheres, não surge do nada e sim é engendrado por um projeto de terror colonial. De acordo com Taussig (1993), a reprodução da imagem dos povos indígenas como selvagens, irracionais e violentos é o que possibilita a propagação do terror colonial. Trata-se de uma operação mimética por parte do colonizador, que conduz a atos de extrema violência colonial, não importando se esse imaginário é verdadeiro ou não. As culturas do terror criam, desse modo, o que o autor denomina como espaços de morte, onde indígenas, africanos e brancos viram nascer o Novo Mundo. Segundo Taussig (1993), o terror é o mediador por excelência da hegemonia colonial.

O autor afirma que “as culturas do terror são nutridas pelo entremesclar do silêncio e do mito.” (Taussig, 1993: 30) Os efeitos paralisantes e silenciadores do terror encontrariam na narrativa sua primeira possibilidade de cura. Quando decidiram falar sobre as violências que marcaram de forma mais ou menos severa suas trajetórias, as mulheres da montanha começaram a vencer a primeira imposição do terror, o silêncio. Embora seja uma “barreira” a ação das mulheres, o silêncio – nutrido pelo poder colonial, pela vergonha e pelo constrangimento – é constantemente ameaçado, forçado e desestabilizado pelas vozes das mulheres, que permaneceram em suspenso durante anos e agora pretendem ser pronunciadas, fortalecidas pela articulação política do povo da montanha.

Em trabalho de grande influência e repercussão, Gayatri Spivak (2010) questiona criticamente a (im)possibilidade de fala de determinados grupos. A autora constata que os subalternos em geral, e o sujeito historicamente emudecido da mulher subalterna em particular, foram e são, ao longo da história, mal compreendidos ou mal representados pelo interesse pessoal dos que têm poder para representar. A proposição instigante de Spivak (2010), além de elucidar silenciamentos, colonialismo e violência, também aduz escutas anti-hegemônicas, epistemologicamente desobedientes, descoloniais.

Inspirada pela reflexão provocativa da filósofa indiana, Lacerda (2014)¹ considera que em meio a tentativas de silenciamento, os grupos e sujeitos *subalternizados* – e esse é um deslocamento analítico fundamental para que a subalternidade não seja entendida como lugar paralisante e intransponível – estão falando. Superando a perspectiva

¹ A referência é fruto de uma comunicação oral realizada pela antropóloga por ocasião do “Antropologia em Foco”, seminário promovido pelo PPGA-UFPA.

colonialista que pretende “dar voz” aos grupos subalternizados por meio da pesquisa, Lacerda (2014) tensiona a questão que orienta Spivak (2010): como o não subalternizado, o privilegiado, pode *escutar*?

Pacheco de Oliveira (1998) afirma, nesse sentido, que à imposição das normas dominantes, segue-se a apropriação local, sempre específica e individualizadora, para os povos indígenas. O autor acrescenta que a atualização e a mudança histórica a partir da colonialidade não anulam as identidades étnicas, pelo contrário, as reforçam a partir da fronteira da alteridade.

O autor assevera ainda a necessidade de abandonar perspectivas que refletem sobre os povos indígenas tendo o isolamento como comprovação da autenticidade étnica. A autenticidade é vista como gueto criado para satisfazer o mundo dominante e pouco contribui para a reflexão sobre o caráter dinâmico e não estrutural da cultura, conduzindo, inclusive, às armadilhas da exotificação, ao radicalizar a diferença entre ameríndios e modernos, ignorando os vínculos históricos entre ambos.

Na narrativa das mulheres, a violência aparece como linguagem polissêmica², acionada para referir tanto eventos cotidianos, quanto eventos de extrema violência, que conduzem os corpos ao limite da destruição. O não reconhecimento de pertença étnica do povo da montanha, o não acesso a uma educação diferenciada, o não acesso ao território demarcado, os apagamentos em torno da história do coletivo, as violações aos corpos das mulheres são parte desse amplo espectro de situações entendidas como violência pelas interlocutoras. Embora, naturalmente, não se tratem de acontecimentos com o mesmo “peso”, estes parecem ter em comum a presença do sofrimento.

² A compreensão da polissemia da categoria violência só foi possível por meio do diálogo e indicações de Paula Lacerda, a quem agradeço.

Atentando para a polissemia que o termo violência pode evocar, procurei, neste capítulo, separar as narrativas em três grupos: violência e excesso; violência e cotidiano; violência e relação com o Estado e com os não-indígenas. Esta separação procura ilustrar a variedade de situações nas quais a violência emerge e se deflagra, bem como as categorias usadas pelas interlocutoras para referir tais experiências. Nos diálogos estabelecidos com as interlocutoras pude detectar em seus discursos uma série de categorias a respeito de eventos que eu, do ponto de vista antropológico, poderia definir analiticamente como situações de violência. Embora dificilmente tenham usado o termo “violência”, as protagonistas referiram-se a todo momento a situações que atingiam seus corpos individual e coletivamente e engendravam dor e resistências. Os fatos narrados aproximam-se da definição de violência proposta por Lacerda (2015) que a entende como

[...] um amplo conjunto de situações que poderiam ser percebidas, de outro ponto de vista, como ‘causadoras de sofrimento’. Pessoas se apresentam como ‘vítimas de violação de direitos’, o que as transforma em sujeito e potencializa o alcance de suas reivindicações. (2008, p. 28.)

As posições teórico-epistemológicas (que também possuem caráter político) adotadas na presente discussão objetivam favorecer a escuta etnográfica mais responsável, capaz de compreender as mulheres da montanha como sujeitos de suas próprias histórias sem desconsiderar os processos de brutalização dos corpos vividos pelo povo da montanha desde o período colonial.

Pelo contrário, a partir do diálogo com as interlocutoras e teorias, o ponto de vista assumido pretende compreender os processos pelos quais violências vividas como eventos devastadores desdobram-se em mobilização social e luta por direitos, implicando enfrentamentos e resistências diante de situações de poder assimétricas. Acredita-se que a

confrontação de tais atos, falas e teorias pode ser uma alternativa para a compreensão das desigualdades de forma mais nuançada, bem como uma forma de evitar estereótipos sobre as interlocutoras com quem se dialoga.

Violência e excesso

O excesso da violência que choca e que precisa ser comunicado é apreendido descritivamente através de mecanismos estilísticos como a reiteração e a saturação (Baltar, 2012, p. 135). Tais observações partem da análise de Baltar (2012) sobre os aspectos estilísticos e culturais do excesso. Para a autora, a linguagem do excesso é um convite realizado por meio da narrativa para que o espectador se coloque em “estado de suspensão”, ou seja, encontre-se sentimental e sensorialmente vinculado a ela (p. 129).

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

Falando baixo, enquanto era ouvida em silêncio, Harpia narrou a história de sua filha, que ainda muito jovem, cursando o ensino fundamental, foi sequestrada por um homem, “um anjo mau” que circulava na região Ouro, ameaçando a segurança das meninas que ali viviam e estudavam. O sujeito colocou a filha de Harpia no carro à força e a levou para uma propriedade escondida, onde durante oito dias a manteve, forçando a violência sexual enquanto ela buscava se defender e apanhava muito a cada tentativa.

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

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

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

Passados alguns dias, ainda mantida sob cárcere, Jaçanã enxergou uma pessoa passando pela casa onde estava e, aproveitando a

momentânea ausência do sujeito que a sequestrou, a menina chamou um rapaz que caminhava ali perto, pediu que ele telefonasse para a casa de sua mãe e explicasse onde ela estava e o que havia acontecido. Anotou o número de sua casa na palma da mão para mostrar ao rapaz que poderia ajudá-la e esperou que a encontrassem. Porém, ela esqueceu-se de apagar o número escrito, e quando o homem retornou a casa, viu sua mão e compreendeu que ela havia se comunicado em busca de ajuda. Ele espancou-a brutalmente e abandonou-a quase morta na propriedade.

As buscas continuaram e o tio de Jaçanã, percorrendo a cidade atrás da sobrinha, passou em frente a uma casa exatamente como a que fora descrita por Harpia em sua visão. Resolveu entrar e encontrou a sobrinha inconsciente e muito machucada. Levou-a para casa e decidiu não contar o que havia acontecido para a mãe, no princípio. Ele telefonou para a irmã, disse que estava com Jaçanã, mas a impediu de ver a filha, dado o estado em que se encontrava. Harpia, posteriormente, encontrou Jaçanã acordada, com o corpo escurecido dos pés à cabeça por hematomas.

O evento narrado por Harpia assume contornos ainda mais dolorosos em função de ela própria, quando jovem, ter escapado de uma tentativa de estupro quando precisou afastar-se da família e ir morar com a madrinha para dar continuidade aos estudos no ensino médio, que não era ofertado nas proximidades de onde vivia. Quando estava sozinha no quarto, ela foi encurralada pelo marido da madrinha, que tentou estuprá-la. Harpia conta que “se fez de vítima” e disse que iria até a janela fechar as cortinas para que os dois tivessem mais privacidade. Foi quando teve a chance de escapar fugindo pela janela.

Harpia afirma que “triste é aquele que tem seus filhos trabalhando em casa de família, por isso que eu criei os meus todos junto comigo”. Ela acrescenta que as pessoas que mandam seus filhos para trabalharem em casas de família não fazem ideia do que é “se ver laçada e escapar de

dentro da boca da cobra”, referindo-se à tentativa de estupro que sofrera. A prática de enviar meninas negras e indígenas para casas de famílias abastadas com a promessa de trabalhar em troca de oportunidades de estudo é comum na região amazônica. Também são frequentes as situações de abuso ocorridas nesses contextos e muitas vezes as jovens são estupradas pelos patrões ou por seus filhos, sob pretexto de iniciá-los sexualmente, ainda jovens. Sabiá, Saíra e Jandaia também passaram a infância e juventude trabalhando em casas de família.



*Ilustração 7:
Jandaia*

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

Harpia afirma ainda que o estupro, do modo como ocorreu com sua filha, marcou a história de muitas famílias indígenas na região do Ouro. Segundo ela, homens não-indígenas faziam tocais para meninas indígenas quando estas voltavam da escola ou do trabalho e as violentavam sexualmente. Foi o que ocorreu com Sabiá, Saíra e Jandaia, que embora não tenham sido sequestradas e mantidas em cárcere, sofreram repetidas violações sexuais em sua juventude, quando retornavam às suas casas durante a noite, em trajetos mal iluminados. Vários homens não-indígenas da região descobriram os horários de retorno das meninas e os caminhos que elas



*Ilustração 8:
Saíra*

percorriam até suas casas e passaram a se esconder ao longo do trajeto, surpreendendo-as e violando seus corpos em meio à escuridão. A certeza quanto à condição social vulnerável das meninas, bem como quanto à deslegitimação que suas possíveis denúncias sofreriam pareciam assegurar os criminosos de sua impunidade.

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

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

mulheres por “maldade” e as duas irmãs afirmam que, na verdade, foi um “alívio” para todos quando o pai abandonou a família.

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



*Ilustração 9:
Cigana*

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

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

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

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

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

A repetição da violação na história pessoal de inúmeras mulheres da montanha parece revelar outro aspecto, além da referida dispensabilidade de certos corpos: o estupro que marca a história desses mesmos corpos. Essa é uma dimensão refletida por Andrea Smith (2014), membro do povo *Cherokee*, que compreende a violência sexual como ferramenta de genocídio. A autora afirma que a presença de marcadores étnicos e raciais, interseccionados com os de gênero, modifica a forma de compreensão da violência sexual. Smith (2014) argumenta que o estupro é uma ferramenta da dominação racial e colonial que submete toda comunidade de cor – rever a definição proposta por Lugones (2008) – ao terror sexual. Em



Ilustração 10:
Guará

contextos de dominação étnica, o controle simbólico e literal do corpo dos povos indígenas torna-se um instrumento de guerra importante. A cooptação dos homens de cor pelo sistema colonial de gênero, referida por Lugones (2008) pode ser compreendida como explicação possível para os estupros cometidos por homens indígenas.

A outra dimensão que parece mobilizar esta narrativa em torno do excesso é a obstétrica. Os maus tratos durante a gravidez, o aborto em função disso, ou a morte das crianças durante o parto são partes de um repertório que se repete nas narrativas das mulheres da montanha.

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

Harpia também vivenciou um episódio dramático de violência obstétrica. Em uma de suas gravidezes, ela foi atendida por uma parteira nova, que havia chegado recentemente à região. Durante o parto da criança, Harpia teve complicações e começou a ficar gelada e perder um pouco de sangue. Era um momento de risco relativamente comum em uma época em que as mulheres tinham seus filhos em casa.



*Ilustração 11:
Rendeira*

No entanto, segundo Harpia, no momento em que “sentiu o frio da morte”, a parteira quebrou o pescoço do bebê com as mãos, assassinando-o. Segundo Harpia, essa mulher cometeu o mesmo crime com várias indígenas de quem fez o parto, na época.

Japiim, por sua vez, sofreu um aborto no início da gestação, quando sequer sabia estar grávida. Ela voltava do roçado no mesmo cavalo que o marido e, em um certo momento, eles iniciaram uma discussão. Num acesso de fúria, ele jogou Japiim de cima do animal e com a queda, ela recebeu uma forte pancada nas costas e foi deixada no chão pelo marido, que foi embora para casa a cavalo. Quando conseguiu se levantar, em meio a dores intensas, a interlocutora percebeu que sangrava em profusão no meio das pernas e compreendeu ter sofrido um aborto. Machucada e perdendo muito sangue, ela precisou percorrer os vários quilômetros de volta para casa a pé.

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

A penúltima narrativa reveladora da violência pautada no excesso envolveu a irmã de Harpia, Sete-cores e a mãe das duas. Sete-cores casou-se com um homem não-indígena que frequentemente a agredia, motivado por preconceitos a respeito de sua pertença. Segundo Sete-cores, “as pessoas acham que as mulheres indígenas não se respeitam, que ficam com dois homens ao mesmo tempo. Descubrem que somos indígenas e não

nos querem mais”. Após alguns anos casados, em uma união permeada por agressões diversas, o marido de Sete-cores decidiu abandoná-la.

Na época, ele pediu uma grande quantidade de dinheiro emprestado ao pai de Sete-cores, sob pretexto de comprar animais para a propriedade onde vivia com a esposa. Ele pegou o dinheiro, todos os bens de valor de Sete-cores e fugiu com outra mulher. Segundo a interlocutora, o ex-marido era frequentador de tendas de “magia negra”³ no Maranhão, em lugares em que simplesmente dizer o nome da pessoa era suficiente para garantir sua morte. Sete-cores afirma que ele constantemente, depois de tê-la abandonado, deixava “despachos” e “serviços” na porta de sua casa, com o intuito de matá-la.

No entanto, Sete-cores assevera que era protegida pelas constantes orações da mãe, que sempre fora contra o casamento. Um dia, o ex-marido voltou ao Maranhão e encomendou um “trabalho” contra a mãe de Sete-cores, que depois disso adoeceu gravemente e foi hospitalizada. Sem que os médicos pudessem descobrir a causa do adoecimento da mãe de Sete-cores, ela chamou pela filha, explicou-lhe o motivo pelo qual estava para morrer e se despediu. Depois dessa conversa, a mãe de Sete-cores e Harpia faleceu. O ex-marido ficou na cidade até o momento de ouvir a notícia da morte da mãe de Sete-cores e depois foi embora com a amante. A interlocutora nunca mais soube notícias dos dois.

Por fim, o último relato que operacionaliza a saturação do sofrimento das mulheres da montanha é o de Uirapuru. A menina era criada pelos avós, pois foi rejeitada pela mãe, que tentou afoga-la no rio após uma depressão pós-parto não



*Ilustração 12:
Uirapuru*

³ Para uma discussão mais nuançada sobre a noção de “magia negra” a partir de uma perspectiva antropológica, ver Lacerda (2017).

tratada. Os avós acolheram a menina como filha, até que um dia os laços familiares entre os três sofreram uma ruptura radical: a avó de Uirapuru se embrenhou no matagal, despejou gasolina sobre todo o corpo e tocou fogo em si mesma, morrendo imediatamente.

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

No que tange às categorias nativas que entrelaçam violência e excesso, a primeira delas me parece a que possui maior tensão ao ser analisada: trata-se da categoria *maldade*. Durante muito tempo do percurso na pesquisa evitei conjecturar sobre essa categoria, por receio de que escrever sobre o assunto pudesse dar munição para os antagonistas do povo da montanha.

As interlocutoras com quem dialoguei nomeiam como homens maus aqueles que agredem seus corpos, física ou sexualmente. E a essas agressões elas dão o nome de maldades. A tensão reside no fato de que muitas vezes os homens maus podem ser companheiros das mulheres da montanha ou lideranças do coletivo. Duas situações parecem ilustrativas de como a categoria maldade é posta em ação.

A primeira delas diz respeito a história contada por Harpia, que teve sua filha Jaçanã sequestrada e brutalmente violada por um homem que circulava na região. Embora Jaçanã tenha sido encontrada com vida e acolhida sob o modo indígena de cuidar do corpo, a marca da violência

permanece para o resto da vida. Ao contar a história de sua filha, Harpia referiu-se ao criminoso como um anjo mau, aproximando-o do mito bíblico que conta a história de Lúcifer.

A mesma categoria foi utilizada pela filha de Harpia, Rendeira, para referir-se ao seu pai. Na época ele encontrava-se doente, com desmaios e fraquezas constantes, e as causas não puderam ser identificadas pelos médicos que a família procurou. Harpia, desde que nos conhecemos narrava as agressões cometidas pelo marido, que espancava ela e os filhos e dizia constantemente a todos palavras duras, que “machucavam” quem as ouvia. Conversando com Harpia e Rendeira, a filha afirmou que a doença do pai era um “castigo por todas as maldades que ele fez com a gente”, ao que Harpia aquiesceu.

A noção de maldade⁴ parece ter um sentido diferenciado para as mulheres da montanha, se comparada aos usos que comumente assume na sociedade ocidental. Enquanto no ocidente a maldade é frequentemente tomada como propriedade de pessoas perversas, entre as protagonistas indígenas a categoria parece se aproximar do que a Antropologia e os movimentos de mulheres tem chamado de machismo ou violência de gênero. Embora o termo maldade seja utilizado em outras partes do país para referir a violência sexual, no caso das indígenas, a categoria diz respeito à abusos sexuais e agressões físicas. Atentar para o uso diferenciado do termo pelas interlocutoras só foi possível em função do envolvimento etnográfico no contexto em que estas se inserem e por meio do diálogo e inflexão com a orientadora deste trabalho.

⁴ A categoria apareceu no trabalho publicado na revista *Direito e Práxis* (Beltrão, Barata e Aleixo, 2017) no qual dialogávamos com mulheres de outras etnias, que não somente as da montanha, bem como com comunidades quilombolas. Termos correlatos como “malvadeza” e “malineza” também foram referidos. Há um esforço analítico em construção no Grupo Cidade, Aldeia & Patrimônio, feito a partir de diversas experiências antropológicas, para demonstrar que esta é uma categoria comum ao discurso sobre violência de mulheres em coletivos etnicamente diferenciados na Amazônia.

As interlocutoras também possuem categorias próprias para referir o estupro cometido pelos companheiros ou por desconhecidos. Entre as categorias percebidas estão “se servir”, “usar”, “ser laçada”, “pegar”. Todas as expressões parecem refletir a desumanização sofrida pelas mulheres perante o crime de estupro, uma vez que “se servir” costuma ser uma expressão que refere alimentos, “usar” costuma ser um verbo complementado por coisas ou objetos, “ser laçada” remete ao ato de laçar animais em contextos rurais e “pegar” também costuma ser um verbo complementado por coisas ou objetos. As categorias parecem partir do entendimento de que o homem que estupra não enxerga a vítima como pessoa e, por meio do crime, concretiza seu processo de assujeitamento.

Ao mesmo tempo, as interlocutoras também referiram os estupradores como animais, um substantivo que frequentemente vinha acompanhado do adjetivo “irracionais”. A categoria aduz ao entendimento, por parte das mulheres da montanha, de que os estupradores seriam movidos por motivações que transbordam, excedem o que se entende como humanidade. O crime parece permeado por significantes que evocam algo próximo do instinto, ou mesmo da monstruosidade. Algumas interlocutoras inclusive especificam o animal referente ao estuprador: termos como “carcará” e “mapinguari” foram parte do repertório para referir os agressores, assim como “rédea torta” e “cangote grosso”.

No que tange às agressões físicas e psicológicas, as categorias usadas pelas mulheres da montanha são: “agredir”, “xingar”, “judiar”, “apanhar”, “ser ruim”, “ficar violento”, “ser difícil”, “humilhar”. Durante a pesquisa, ao se reunirem com as amigas e ouvirem os depoimentos umas das outras, muitas mulheres afirmavam que “as histórias eram parecidas”, ou “que as histórias se repetiam”, ou que as “tristezas” atravessavam a vida de todas elas, sem que nem soubessem disso. Creio que a repetição seja um dos indícios mais fortes de que a

violência enfrentada pelas mulheres da montanha possui um caráter social e não meramente individual.

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

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

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

Quadro 2. Categorias éticas e êmicas sobre violência e excesso

Categoria ética	Categorias êmicas
Violência	Maldade
	Se servir; Usar; Ser laçada; Pegar
	Animal; animal irracional; carcará; mapinguari; cangote grosso
	Agredir; xingar; judiar; apanhar; ser ruim; ficar violento; ser difícil; humilhar
	Histórias parecidas; histórias que se repetem; tristezas
	Machismo; ditadura dos homens
	Mulheres sofridas
	Medo
	Magia negra

Fonte: Trabalho de campo.

Violência e cotidiano

A violência muitas vezes representa um rompimento da tessitura da vida cotidiana das interlocutoras. Ela interrompe o dia-a-dia de assalto e as impele a refazerem suas rotinas e reestruturarem seus cotidianos. Quando a violência se torna frequente, o cotidiano se reestrutura e as mantém em um estado de constante suspensão, num regime de medo, de aguardo da agressão que pode vir ou não. Aproximo-me novamente do entendimento de Das (2008), para quem a experiência dos “eventos críticos” transformam o mundo em um espaço em que o pior não é apenas possível, como provável.

Um dos pontos nevrálgicos, em que os caminhos etnográficos se tornam mais “nebulosos”, diz respeito as histórias em que os corpos foram violentados pelos maridos das interlocutoras, sejam eles parentes indígenas ou não. O primeiro relato nesse sentido, veio de Harpia. A respeito da violência praticada no passado pelo marido ela diz:

Eu era dominada de não mandar nem em mim mesma. O meu marido deu muito nó. Tinha que lutar pra sobreviver, porque o homem era brabo. Gastava todo o dinheiro da casa em bebida e mulher, a gente mal tinha o que comer. Chegava bêbado em casa e tirava sangue, meus filhos viviam com medo. Ele desaparecia vários dias e depois a gente só era avisado, tava preso na delegacia. Foi muito difícil, minha filha. Se você quer saber, o casamento, hoje em dia, não é uma boa ideia. [Grifos meus]

A alcoolização aparece de forma recorrente nas narrativas sobre violência. Entre as indígenas mais velhas, o avançar da idade trouxe o fim da violência física, pois, segundo elas, quando os homens envelheciam, paravam de beber e isso os “amansava”. As mais novas ainda lidam com a violência física que tem seu estopim com o uso de bebidas alcoólicas.

Rendeira conta que em um dos dias em que o marido saiu para beber, ela foi refugiar-se na casa dos pais, levando junto os filhos pequenos. No meio da madrugada o marido foi até a casa a sua procura e subiu pelo telhado, adentrando a sala e assustando todos os que ali estavam. Essas situações são geradoras de medo e insegurança e a interlocutora afirma: “eu tenho medo de um dia ele fazer uma desgraça comigo”.

Juruti narra situação semelhante: ela diz que já “sofreu muito” nas mãos de homens, que o ex-marido que é filho de Guará se “entregou à bebida”, que batia nela sempre que ficava bêbado. Embora as relações com o marido tenham se rompido após a separação, ela permanece próxima de Guará, a quem enxerga como uma mãe. Inclusive nos conhecemos quando Guará pediu para que visitássemos a interlocutora.

Juruti já vinha de uma relação violenta vivida com seu primeiro marido. Segundo a interlocutora:

Eu fugi para me casar com meu primeiro marido, ele tinha hanseníase. No oitavo dia, ele me deu uma pisa. Eu não dizia nada pra minha mãe, mulher é besta, né? Pra esse homem me deixar, foi uma luta, ele me perseguia pelo meio da rua, gritava, ameaçava que ia me matar. Hoje ele não tem nem mais os dedos, naquela época já tava avançada a doença e mesmo assim ele me batia.

Outro fator que gera tensão com os maridos é o ciúme e a “posse”. Segundo Bem-te-vi, “o problema é que eles [os maridos] se acham donos da gente”. Ela relata que o marido desconfiava constantemente de sua fidelidade, atribuindo-lhe inúmeros amantes. Num dia, em um “ataque de ciúmes, eu vinha saindo do banho e ele puxou uma faca pra mim, disse que ia me matar”. Ela precisou correr seminua para o meio da rua, gritando por socorro. Ao relatar essa situação, ela afirma que se sentiu

muito constangida, que foi “uma vergonha muito grande” que seus vizinhos a vissem em tal situação.

A interlocutora teve, posteriormente, a possibilidade de refazer seu cotidiano por algum tempo, pois o marido a abandonou sem deixar pistas do lugar para onde iria. Ela, em princípio, sofreu muito, disse que “rezava todo dia pra esse homem sair da minha cabeça”. Quando conseguiu se reestabelecer emocional e financeiramente, numa noite ela estava voltando para a casa e foi abordada na porta por uma vizinha, que afirmava ter visto o marido de Bem-te-vi entrar na residência. Ela conta que na mesma hora teve uma queda de pressão e quase desmaiou. Ela foi se refugiar na casa da vizinha junto com os filhos até o dia seguinte, quando as duas entraram juntas na casa e se depararam com o marido de Bem-te-vi deitado na rede, se dirigindo a ambas como se nunca tivesse ido embora.



*Ilustração 13:
Bem-te-vi*

Bem-te-vi atribui a responsabilidade de conciliar essas tensões às esposas, dizendo: “se o homem for brabo a mulher tem que amenizar, senão um não vai viver”. Para as mulheres algumas das interlocutoras, assumir uma postura conciliatória é uma das formas encontradas de evitar a violência praticada pelos maridos.

Por outro lado, uma fala recorrente entre as mulheres da montanha era a de que os maridos procuravam isolar suas esposas de qualquer possibilidade de criação de redes de apoio entre mulheres. Jandai, por exemplo, afirma que seu ex-marido, em todas as ocasiões em que percebia que a esposa estava se tornando amiga de outra mulher, empreendia esforços para afastá-las. Segundo Jandaia, “ou ele dizia que a pessoa tava dando em cima dele, para eu ficar com raiva e a gente não se falar mais, ou, quando ele via que eu não acreditava, começava a dizer

que a gente parecia duas sapatões, que a gente devia mesmo ser sapatão”. A interlocutora afirma que era “escrava do marido”.

Jandaia, quando nos conhecemos, estava separada do marido fazia muitos anos e tinha um namorado que morava próximo de sua casa. Na época ela ficou muito entusiasmada com a pesquisa e afirmou que gostaria de me acompanhar em entrevistas e me levou para participar de um terço da igreja onde se situava sua comunidade. Cheguei a participar do “terço dos homens” com a interlocutora e ela também me acompanhou, ao lado das irmãs Saíra e Sabiá e do advogado Nilson Santa Brígida em uma visita à região do Cobalto, ocasião em que ela me revelou que seu atual namorado era muito ciumento. No dia seguinte, ficamos de voltar e conhecer melhor as pessoas.



Ilustração 14:
Sabiá

No entanto, quando fomos buscar Jandaia de carro e entramos em sua casa, ela afirmou que o marido ficara muito enciumado com o passeio, que ela nos acompanharia novamente, mas, quando voltássemos, teríamos que falar com ele. Na volta, dentro do carro, ela nos orientou a deixá-la na casa do namorado e entrarmos juntos, dizendo frases como “só faltou você”, ou “da próxima você deveria nos acompanhar”. Ela também recomendou que somente eu a abraçasse e Nilson deveria se despedir dela com um aperto de mão. Foi o que fizemos. Creio que esse seja um exemplo das negociações necessárias para que as interlocutoras tivessem chance de fazer o que desejavam em seu dia-a-dia.

Outra dimensão frequentemente referida pelas interlocutoras como motivo de sofrimento em seu dia-a-dia é a presença de amantes nas relações estabelecidas pelos maridos. Segundo muitas delas, os

maridos frequentemente tratam as amantes com muito mais dignidade e afeto do que tratam as mulheres com quem se casaram.

Esta é uma das maiores mágoas de Sete-cores a respeito do ex-marido. A interlocutora conta que ele chegou a “dar um banho de loja” em sua amante, “deixou a mulher do jeito que ele queria, fez tudo por ela”, enquanto a própria Sete-cores vivia com roupas gastas e de segunda mão. A situação chegou a um ponto limite quando a amante do marido a chamou para entrar em sua casa, num período em que o conhecimento de Sete-cores sobre o relacionamento dos dois era apenas velado. Ao entrar na casa, Sete-cores se deparou com o marido, que a esperava lá dentro e trancou a porta no momento que a interlocutora passou pela entrada. Foi quando a amante do marido desferiu vários tapas no rosto da interlocutora, com a conivência dele.

No que tange às categorias para referir a violência no cotidiano, as interlocutoras as utilizam sobretudo para referirem a si próprias. Elas afirmam, com frequência, serem tratadas como “escravas” pelos companheiros, como se sua única função fosse trabalhar. Esse tipo de relacionamento, na percepção das interlocutoras, as coloca na posição de “mulheres submissas” ou “mulheres dominadas” por homens “brabos”, “que dão nó”, que “tiram sangue”, que “se acham donos”, que “dão pisas”. Conforme explica Harpia:

[o]s antigos do nosso povo tratavam a mulher como escrava. Ela só servia para ter filho, cuidar da casa e da roça, ser usada pelo marido e trabalhar pro pai. Hoje não pode mais ser assim, mas muitos homens no nosso povo e de fora querem tratar as mulheres nessa escravidão. (Grifos meus.)

A categoria escravidão parece dizer respeito a crítica que as mulheres da montanha fazem sobre a condição feminina dentro das comunidades. O entendimento de que as mulheres eram e são tratadas como escravas, guarda em seu interior a reivindicação de que sejam

entendidas como sujeitos, dotadas de direitos, vontades e voz. Tal categoria diz respeito a forma como as interlocutoras pensam a mulheridade e a crítica que fazem ao não reconhecimento de tal forma.

No que tange às traições praticadas pelos companheiros, todas as interlocutoras, ao referir os relacionamentos extra-conjugais, afirmavam que os maridos “namoravam com outras”. Apenas duas vezes ouvi interlocutoras se referindo às amantes de seus companheiros como “quengas” e “putas”, já que o termo corrente usado por elas é “a outra”.

Por fim, a última categoria percebida como o sinônimo nativo para a violência é a de *machucar*. Frequentemente usada na sociedade ocidental para designar ferimentos físicos, sejam acidentais ou infringidos, machucar entre as mulheres da montanha refere-se ao ato de dizer palavras ofensivas e duras, que atacam a honra e o caráter dos atingidos. Nos relatos de violência dentro das relações com os maridos – sejam eles indígenas ou não – as interlocutoras afirmam que as palavras duras são tão dolorosas e machucam tanto quanto agressões físicas.

Ressalto também que se as histórias de violência se repetem entre mulheres da mesma geração, o mesmo também costuma acontecer quando as filhas das mulheres da montanha crescem. Porém, diferente da compreensão e acolhimento que as mais velhas encontram umas nas outras, a relação das mais novas para com as mais velhas é de acusação. Muitas interlocutoras afirmam que suas filhas as acusam de passarem adiante suas “sinas”, seus “carmas”, dando a entender que as experiências das mães selariam seus destinos. Harpia chegou a ouvir de uma das filhas: “eu passo dificuldades porque a senhora passou”.

Ao mesmo tempo, o entendimento das interlocutoras é o de que as violências que enfrentam nem de longe são exclusivas, ou individuais. Havia anteriormente uma compreensão de que as mulheres da montanha já tinham “passado por muita coisa”, mas, durante a feitura

da pesquisa, quando as interlocutoras me acompanhavam em entrevistas junto de suas amigas, foram muitas as vezes em que, finalizada a entrevista, quando entrávamos no quarto, as mulheres da montanha se afirmavam assombradas com o quanto as histórias se pareciam até mesmo nos detalhes. Japiim chegou a afirmar, categórica: “quem aqui não sofreu, minha filha? Esse aqui é o pedaço do sofrimento das mulheres”.

Quadro 3. Categorias éticas e êmicas da violência no cotidiano	
Categoria ética	Categorias êmicas
Violência	Escravas; mulheres submissas; mulheres dominadas
	Homens brabos; homens que dão nó; homens que tiram sangue; homens que se acham donos; homens que dão pisas
	Namorar com outras
	Machucar
	Carma; sina
	Passar por dificuldades
	Sofrer
	Pedaço do sofrimento das mulheres
Fonte: Trabalho de campo.	

Violência na relação com o Estado e com os não indígenas

Veena Das (2008) em seus escritos se apropria da noção rousseauniana de contrato social para explicar que a ordem estabelecida a partir do contrato social poderia, também, ser lida em termos de um contrato sexual, indicando que a ordem política, tal qual a ordem doméstica, está atravessada por questões de gênero. Perspectiva análoga à de Brown (1992), na medida em que a autora afirma algo que contraria o senso comum: segundo ela, as mulheres sempre estiveram na relação com o Estado, ainda que a partir da simbologia da dominação masculina sobre a feminina. Na perspectiva da autora, o Estado assumiria uma postura masculina ao oferecer benefícios e prestar serviços diferenciados às mulheres, como parte de estratégias de

controle e disciplinarização. Considero que esta última dimensão assume nuances ainda mais rígidas quando os corpos femininos que acessam o Estado são também racializados.

Os povos indígenas possuem um longo histórico de violações praticadas pelo Estado em projetos que se pretendem “civilizadores”. No caso do povo da montanha, este processo assume contornos específicos, pois se relaciona com a cristianização forçada desse povo a partir da ação missionária no território indígena. Parte do projeto dito “civilizador” empreendido por esses agentes é elucidado pelo contexto estabelecido na região do Cobalto, onde foi construído um educandário que recebia as crianças indígenas sequestradas e apartadas de seus parentes para serem educadas, catequizadas e “civilizadas” com base na pedagogia cristã de padres missionários.

Nesse período, mulheres e homens jovens, bem como crianças eram perseguidos pela mata e “pegos a dente de cachorro”. O termo foi repetido inúmeras vezes pelas interlocutoras para referir pessoas que, durante as fugas do povo da montanha na região do Cobalto, se perdiam do grupo com quem estavam e eram encurraladas pelos não indígenas com vários cães ferozes. Esse era um método conhecido de sequestro de jovens e crianças indígenas.

Se, num primeiro momento, os indígenas eram reconhecidos enquanto tais pelo Estado, a ponto de ser criada uma instituição com uma missão civilizadora, em um segundo momento o Estado desconhece a situação étnica diferenciada dessas pessoas, pensado-as agora como “civilizadas”, e “assimiladas” o que conduz ao encerramento das atividades do educandário e criação de outra instituição.

O educandário foi transformado em um leprosário, que passou a receber doentes de hanseníase do país inteiro, para serem tratados em regime de internato. No período de instalação do leprosário, conforme

conta Bem-te-vi, circulava na região o boato de que era possível curar a hanseníase se o doente comesse o fígado de uma pessoa saudável. Na época chegaram a ser encontrados na mata cadáveres com o fígado retirado, o que reforçava ainda mais o temor de que uma das pessoas a serem mortas pudessem ser homens e mulheres da montanha.

O consumo do fígado humano aduz a uma intervenção violenta nos corpos: um corpo sadio é violado para a cura de um corpo com “lepra” – categoria nativa usada para referir a doença. Os rumores em torno dessa ação são também formas de compreensão, pelos indígenas, da ação colonial, capaz de eviscerar seus corpos em última instância. Parece uma situação próxima da abordada por Luise White (2000), que mostrou como os rumores de vampiros na África Oriental colonial, que postulavam que os europeus se apossavam do sangue africano, forneceram aos colonizados acesso a categorias e conceitos para apreenderem a dominação colonial. Os boatos que amedrontavam o povo da montanha, transformados em mitos do terror colonial, são chaves de compreensão para a narrativa desse povo em torno de um período marcado pela morte física e cultural dos povos indígenas na região.

Outros boatos utilizados pela ação colonial para afastar os indígenas da região do Cobalto incluíam a ideia de que se as pessoas sadias meramente olhassem para os doentes de lepra, a doença as contagiaria. Ou ainda, retomando a narrativa bíblica, espalhou-se na região a ideia de que os doentes não poderiam ser vistos, pois eram “impuros” e mesmo os médicos eram fontes de contágio. Entre as formas de referir os doentes que ocuparam o território indígena, algumas das que escutei foram “cancerosos” e “contagiosos” o que reflete as representações criadas pelo processo colonial em torno do medo que os pacientes do leprosário deveriam gerar.

É desse cenário que emerge a categoria “massacre”: as interlocutoras constantemente reafirmam, ao dizer dessas memórias que “O nosso povo foi muito massacrado no Cobalto”. Guará chegou mesmo a afirmar que o solo do Cobalto era fértil pois fora adubado com os cadáveres dos indígenas mortos. A noção de massacre parece elucidar, mais enfaticamente que a de violência, as violações enfrentadas coletivamente pelo povo da montanha, que incluem espoliação territorial, epistemicídio, quebra dos laços de parentesco e, em última instância, o adoecimento e a morte dos membros do povo.

Como consequência do massacre dos povos indígenas por toda a região, várias crianças cresceram proibidas de falar a língua; pessoas indígenas passaram a negar sua pertença por receio de represálias; a maioria das interlocutoras idosas possuem antepassados que não conheceram e de quem nada sabem; a ideia de que os indígenas eram “coisa do passado” e estavam “aculturados” penetrou no imaginário de quase todos os moradores não indígenas na região. Todo esse processo tem implicações drásticas no presente.

Segundo Harpia, as pessoas acreditam que “todo índio é vagabundo e preguiçoso”. Nas palavras da interlocutora:

As pessoas não chamam a gente de índio para reconhecer, chamam pra esculhambar. Tudo de ruim são os índios. Eu trabalhei de servente na escola daqui e vi isso acontecer. Chamavam os alunos indígenas de burros, se fosse inteligente, já não era mais índio. Quando eu tava na sala dos professores limpando, ficavam falando mal dos alunos indígenas, chamando de vagabundo, de preguiçoso. Eu dizia “gente, eu tô aqui” e me respondiam que eu não era indígena. Na hora das festas, queriam nosso artesanato, nossas roupas, mas no dia-a-dia, deixavam os alunos de lado. Acho que a gente vai morrer assim. [Grifos meus]

Harpia chegou a passar por uma situação particularmente revoltante quando levou um dos membros do grupo de pesquisa para

entrevistar uma mulher que fora sua professora, bem como de outros membros do povo da montanha. Na ocasião, a professora afirmou, na frente de Harpia, que nunca havia dado aula para um aluno indígena na vida. Durante o trabalho de campo a interlocutora também informou que uma criança foi barrada de entrar em sala de aula porque estava com o corpo pintado de jenipapo. Na época, a professora disse para o menino que as pinturas eram “coisas da besta fera”.

Outro aspecto importante do cotidiano das mulheres da montanha junto aos não-indígenas é a racialização de seus corpos. Durante uma das conversas com Japiim, uma das mulheres mais velhas que é membro da comunidade, ela relatou:

[d]urante toda a minha vida as pessoas não acreditaram que eu era indígena, porque eu sempre fui muito branca, né? Lembro quando eu era jovem, e dava aula na escola pública, eu andava sempre arrumada, achava que professora tinha que andar arrumada... Um dia vieram procurar o meu pai e eu tava na porta de casa e a pessoa não acreditou que eu era filha dele. Falou: “Tu não parece índia, bonita, branca e arrumada desse jeito.”. [Grifo meu]

A interpelação demonstra o quanto o corpo indígena é racializado na fronteira da alteridade, e o quanto essa racialização articula-se com a distinção de classe. A cor parece ser significativa de como o discurso etnocêntrico recria o “ser” e o “parecer” indígena, resultando em tensões e discriminações que desrespeitam a autodeterminação dos povos, dentro de uma lógica homogeneizante. A própria incredulidade quanto ao fato de uma indígena mulher ser “bonita” diz do não reconhecimento dos povos indígenas enquanto sujeitos.

Foi a consciência a respeito das representações em torno do fato de ter a pele negra que motivou Sabiá e seguir carreira na educação:

[e]u fiz magistério porque minha mãe disse que essa era a única profissão em que não importava a cor da pele e sim o que eu tinha pra ensinar. Que

na administração e no direito as pessoas só queriam gente loura a bonita. Isso é a realidade, não é nenhum trauma. Hoje em dia tá até na moda, é chique pras marcas terem um vendedor negro, mas não foi assim sempre.

Sabiá, além da graduação e pós-graduação em educação, possui uma trajetória de militância no movimento negro, assim como suas irmãs, Saíra e Jandaia. A militância as orientou e capacitou para o enfrentamento do racismo, que foi tema do tcc e da monografia de especialização de Sabiá. A politização de suas trajetórias também é afirmada em seus cabelos, que ou são usados crespos e volumosos ou trançados em box braids. Saíra chegou inclusive a corrigir uma amiga que utilizou o termo “morena” para se referir a ela: “morena não, eu sou negra”.

No que tange ao contato com o sistema de saúde ocidental, este trouxe à tona histórias de arbitrariedades e violências. A esse respeito, Bem-te-vi relata sua experiência pós-operatória em um hospital local, após fazer uma cirurgia no útero que demorara dois anos para ser agendada:

depois eu fiquei naquele leito. Tinha uma mulher do meu lado, que ela não tinha ninguém, não tinha família, ninguém ia visitar. Aí a gente levava comida pra ela todo dia, meus filhos traziam o rancho pra mim e pra ela. Até que um dia a cama dela começou a encher de formiga, um ninho de formiga subindo pelo braço, pelo rosto e ninguém fazia nada. Até que eu chamei a enfermeira e disse: ‘Vem cá, vocês vão deixar a cama dela desse jeito, é?! Não vão limpar a mulher, não?’ Aí que a enfermeira foi fazer a limpeza dela. Depois disso essa mulher pegou piolho, não tinha quem cuidasse, a cama encheu de piolho. Eu fiquei desesperada, pensa se eu pegasse piolho naquele estado ...

Em contexto em que as violações de direitos ocorridas em hospitais são reais e prováveis, saber cuidar da saúde no contexto comunitário é essencial: rezar na cabeça de menino com febre; ministrar ervas medicinais para pessoas que adoecem ou são envenenadas; manter a

gravidez ou interrompê-la quando as vidas da mãe e do bebê estão ameaçadas; e dar à luz pela intermediação de parteiras são exemplos de saberes e fazeres acionados no agenciamento de situações consideradas de risco, em que se sabe que o acesso à medicina ocidental tende a falhar.

Japiim, por sua vez, relata que teve seus filhos em um curto intervalo de tempo, pois nunca pôde fazer o controle das gravidezes por meio do uso de métodos contraceptivos. Quando a interlocutora estava amamentando, a menstruação se desregulava, impedindo-a de calcular *tabelinhas*. Diante disso, ela foi ao médico, solicitando uma receita de



*Ilustração 15:
Japiim*

anticoncepcional e recebeu uma resposta negativa, pois o medicamento “prejudicava na amamentação”. Quando chegou a nona gravidez, a interlocutora enfrentou complicações no parto e a criança faleceu. Após a retirada do bebê, o médico também cortou as trompas da interlocutora, à sua revelia, afirmando que “já tava bom de filho”. Os dois casos são elucidativos do cerceamento da autonomia da protagonista com relação ao próprio corpo e ao número de filhos que desejava ter.

Ferreira (2013) afirma que as implicações de gênero, classe, raça e etnia contribuem para o aumento da vulnerabilidade às doenças e para diferenciar o perfil epidemiológico das mulheres. Segundo a autora, em função de relações duplamente discriminatórias, as mulheres negras e indígenas possuiriam maior vulnerabilidade em saúde. Além disso, os contextos étnicos específicos de mulheres indígenas requerem um atendimento à saúde diferenciado, capaz de contemplar a diversidade.

Quadro 4. Categorias éticas e êmicas sobre violência e relação com o Estado/não-indígenas

Categoria ética	Categorias êmicas
Violência	Comer o fígado
	Leprosos; cancerosos; contagiosos; impuros
	Massacre
	Discriminação
	Aculturados; coisa do passado; vagabundos; burros; preguiçosos; coisa da besta fera

Fonte: Trabalho de campo

Depoimentos e circunstâncias

Os depoimentos apresentados não são ditos para qualquer pessoa, nem em qualquer lugar. O modo como a ação colonial etnocida incidiu sobre a vida do povo da montanha implicou, no passado, na dissolução da vida comunitária, na proibição de declarar-se indígena e no silenciamento de saberes e memórias coletivas. Os corpos de mulheres da montanha carregam, nesse sentido, a marca da violência, e suas trajetórias dizem das formas de agenciar, buscar alternativas e resistir. As interlocutoras constroem o “ser sujeito” a partir do enfrentamento de tais situações.

Alguns marcadores aparecem de modo relevante nas narrativas: o geracional, o de cor/raça, além dos já referidos marcadores de gênero e etnia. Entrecruzados, eles modulam as falas das interlocutoras, bem como suas experiências. Os relatos refletem a polissemia da categoria “violência” que, além de motivar relatos a respeito dos mais diversos contextos e situações, também remetem a um vocabulário próprio, a um repertório de expressões e corporificações muito particulares. Para as mulheres, falar é resistir. Conforme elucidou Harpia: “Eu passei muito tempo calada, essas histórias guardadas em mim, me sufocando. Chegou um momento da minha vida que eu preciso falar, isso explodiu em mim, muitas vezes eu chorei lembrando de tudo, mas eu precisava dizer!”

3

CORPOREIDADES PRONUNCIÁVEIS: AGÊNCIAS, RESISTÊNCIAS E LUTAS

*Debaixo do arvoredado
Eu estava descansando
Quando olhei para cima
Vi um pássaro cantando
Perguntei ao passarinho
O que foi que aconteceu
Passarinho não disse nada
Bateu asas e morreu
Passarinho se eu pudesse
Não te enterrava no chão
Abriria tua sepultura
Dentro do meu coração*

A canção que elegi como epígrafe deste capítulo foi por mim ouvida pela primeira vez nas vozes de Saíra e Jandaia. As duas caminhavam comigo pela região do Cobalto e me contavam a história de uma mulher indígena que já falecera e não só fez o parto de ambas, como ajudou a criá-las. A referida senhora foi pega a dente de cachoro durante a infância e não tinha familiares e quem pudesse recorrer. Foi assim que ela se aproximou da família de Andorinha e conheceu as duas interlocutoras. Saíra e Jandaia me contavam que a indígena costumava cantar uma canção para elas na infância e, repentinamente, começaram a cantá-la em uníssono, sem pestanejar ou trocar as palavras da letra.

Escolhi essa canção para abrir o capítulo pois ela demonstra que mesmo diante do silêncio e até mesmo da morte, os afetos permanecem vivos “no coração”. Mesmo depois de ter tido o passado marcado pela ação colonial que procurou apagar sua identidade, o cuidado da protagonista indígena com as meninas Saíra e Jandaia a manteve viva em forma de lembrança, que continua a ser acessada e recontada no presente.

O argumento central deste capítulo é o que vivenciar situações de violência mais ou menos brutais, conduz à formação de lideranças políticas entre as mulheres, que cuidam e curam os corpos de seus parentes, para que tais eventos não se repitam, bem como assumem a frente de diálogos e enfrentamentos com não indígenas na coletivização da luta do povo da montanha. As corporeidades silenciadas, marcadas pelo estupro, pela agressão física e pelo não reconhecimento, formam as corporeidades pronunciáveis, que emergem no presente fazendo com que as vozes das protagonistas sejam ouvidas. O mesmo processo que subordinou os corpos das mulheres no passado, as tornou sujeitos políticos no presente. E trata-se aqui de uma política feita por meio dos afetos, das emoções e de uma religiosidade plural e sincrética, traços característicos da agência exercida pelas mulheres da montanha.

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

A acepção parece próxima do que propõe Segato (2003), pois, de acordo com a autora, ao replicar a linguagem do dominador, o agente subalternizado a desloca, desgasta e desestabiliza, erodindo a própria

dialética dominador-dominado e introduzindo uma marca de insubordinação. Assumo que as percepções de Segato (2003) são elucidativas das possibilidades de agência – aqui utilizada no sentido atribuído por Pierre Bourdieu (1977) e Anthony Giddens (1984) – de sujeitos subalternizados, frente a relações de poder assimétricas. Ter em vista as diversas formas de exercício da agência permite compreender essas relações de forma mais nuançada. A análise conflui para as formulações de Sahlins, quando o autor afirma:

[o] que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência. (1997, p. 53)

Sahlins (1997) fornece subsídios para a compreensão das agências possíveis de ocorrerem *dentro* do processo de terror colonial. São percepções que o aproximam de McClintock (2010), uma autora que também oferece subsídios interessantes para a compreensão da agência. A autora analisa os diários de uma empregada que, na era vitoriana, mantinha práticas fetichistas com seu patrão. Por meio desta figura feminina, McClintock (2010) procura refletir que tipo de *atuação* é possível em situações de desigualdade social extrema e de grandes limitações sociais.

McClintock (2010) questiona certas tendências feministas de enxergar as mulheres como vítimas não ambíguas, tendência esta que iguala atuação e contexto, corpo e situação, anulando assim a possibilidade de recusa estratégica. Por meio dos relatos de Cullwick, a empregada vitoriana, McClintock (2010) demonstra que mesmo em condições duras e desvantajosas, as mulheres se dedicam a uma

permanente negociação com o poder, pondo em questão as verdades binárias de dominação e resistência, vítima e oprimidos. Creio que as mulheres da montanha realizam o mesmo movimento, constantemente, perante as violências extremas e cotidianas que precisam enfrentar.

A aproximação entre fazeres políticos e a desonra deflagrada pela emergência da violência de gênero é bem explicitada por Antunes (2014), na medida em que a autora afirma que a violência adentra as narrativas de luta e conquista das mulheres, e suas comunidades, embora essa violência seja exibida em uma performance política e ocultada em outra. Segundo Antunes (2014) ser alvo de violência enquanto mulher é visto como algo que desqualifica a liderança mulher (violência “dentro de casa”), algo que polui (Butler, 2010; Douglas, 2012) a trajetória da mesma, enquanto que ser alvo de violência enquanto liderança que luta pelos direitos de sua comunidade é valorizado (ameaça de morte ou violência “coletiva”) e neste caso o gênero da vítima desaparece. Honra e vergonha são emoções que obrigam a gestão das narrativas (Pollak, 1989 1990 e 1992) dessas lideranças nos espaços da performance política do ser liderança. Ao mesmo tempo, a experiência da desonra parece formar e impelir as interlocutoras à politização (ou aos processos educacionais), como mostrarei adiante.

As palavras de Antunes (2014) parecem particularmente eloquentes se considerarmos a repreensão dos homens do povo da montanha a respeito da revelação dessas narrativas. Embora a luta do povo na região seja relatada publicamente, assim como a precariedade das condições de trabalho e estudo e os episódios mais dramáticos de discriminação que seus membros sofreram por serem indígenas, os relatos das violências sofridas pelas mulheres eram mal vistos, tidos como “comprometedores”, como histórias que poluem. A mesma ideia parece tomar as visões dos próprios pesquisadores, dentre os quais me incluo.

Enquanto membros do grupo de pesquisa que escreveram sobre violência e educação, violência e colonização e violência e política, revelavam as identidades dos interlocutores da montanha, eu – e outros pesquisadores que falaram da violência sofrida pelas mulheres – optei por ocultar ao máximo as identidades, desde o princípio.

Segundo Antunes (2014), enquanto a violência contra a liderança mulher coloca toda a comunidade no papel de vítima/sofredora e os jagunços e fazendeira(o)s – que também podem ser representados pelos não-indígenas que oprimem – no lugar de opressores; a violência contra a mulher, no sentido de violência “dentro de casa”, além de despi-la de seu “rótulo” de liderança, uma vez que esta é lida como mãe, esposa, avô, filha, irmã ou tia, coloca no lugar do opressor não aquele que está fora da “fronteira” (Barth, 2000) do grupo, mas aqueles que estão dentro dessa fronteira – os homens da comunidade. O segundo “tipo” de sofrimento destrói a comunidade de dor criada pelo primeiro, na medida em que implica uma incoerência dessa narrativa que constrói coesão interna do grupo via memória comum, necessariamente gerida, de que nos fala Michael Pollak (1989, 1990 e 1992).

Antunes (2014) questiona: como ser liderança mulher sendo vítima de violência “dentro de casa”? Se a violência sofrida enquanto parte de uma luta política legítima, ocultando o gênero, e é fonte de poder e respeito na comunidade, ser alvo de violência enquanto mulher, generifica e polui a trajetória dessas lideranças mulheres, colocando seu corpo a público como um corpo de mulher violentada, expondo sua vulnerabilidade, alocando seu corpo num local de fraqueza, ao invés de afirmá-lo como um locus de força e de resistência. Neste capítulo, meu intuito é demonstrar que a violência sofrida enquanto mulher, na realidade, complementa, ao mesmo tempo em que constitui esse lugar da força e da resistência, de modo que as corporeidades silenciadas

formam as corporeidades pronunciáveis. É precisamente no limite da desonra que nascem a força e a resistência das mulheres da montanha.

Nesse sentido, creio que muitas interlocutoras viram na ocasião da entrevista a oportunidade para registrar algo do qual não se fala, para que esse evento não deixe de existir, para que essa denúncia não deixe de ser feita. Para que não fique totalmente ausente do discurso sobre a história de cada comunidade, feita a partir da memória e da narrativa de cada liderança. Creio que isso se deve em parte às relações de afeto e confiança que estabeleci com as mulheres da montanha. Como afirma Butler (2004):

[a] vulnerabilidade ganha um outro significado no momento em que é reconhecida e o reconhecimento tem o poder de reconstituir a vulnerabilidade. [...] Pedir o reconhecimento, ou oferecê-lo, é precisamente não pedir o reconhecimento pelo que alguém já é. É solicitar um tornar-se, é instigar uma transformação, peticionar um futuro sempre em relação a um Outro. (p. 43-44) [Tradução livre]

Mas também acredito que estão em jogo forças semelhantes àquelas referidas por Pollak (1989) descreveu, ao afirmar que, para que os relatos possam ser compartilhados, é preciso que haja um contexto social possível, isto é, receptivo para tal. Esta seria uma das explicações para a proliferação de relatos dos sobreviventes dos campos de concentração durante os anos 70 e 80, ou seja, quase 30 anos depois de finalizada a guerra. Outra explicação seria o medo de seus interlocutores de que suas memórias desaparecessem com sua morte. Em todos os casos, segundo o autor, há nas narrativas um peso político de fazer com que violências extremas sejam conhecidas e, assim, ocupem o espaço de memórias coletivas.

No caso das mulheres da montanha, algumas clivagens parecem constituir esse contexto favorável para a emergência das narrativas. Em

primeiro lugar, as mais velhas já atravessaram suas montanhas, seus maridos ou faleceram, ou foram embora, ou “amansaram” com a chegada da idade – o que inclui também o início da impotência sexual que arrefece a prática do estupro. Em segundo lugar, as mulheres mais jovens vem progressivamente procurando se autonomizar financeira e profissionalmente por meio de empregos, vendas de produtos em catálogos e ingresso no ensino superior, o que diminui certas condições de dependência em relação aos pares masculinos. Em terceiro lugar, várias delas vem ocupando cargos políticos importantes em assembleias, o que lhes confere novos tipos de autoridade. Em todas as situações elas parecem estar mais liberadas da influência masculina e, portanto, mais livres para contarem suas histórias.

Creio que a situação nacional também contribui para a produção de um contexto mais favorável. No ano em que ingressei na pesquisa e na militância, vi nascer uma nova potencialidade para o movimento feminista, que foi a ampliação das mídias digitais como o *Facebook*, o *Whatsapp* e o *Instagram*. O ingresso do discurso militante na esfera *online* contribuiu sobremaneira para o aumento do seu alcance e a pluralização de aliados. A pressão foi tamanha que acompanhei veículos historicamente conservadores como a Rede Globo, a revista *Vogue*, grandes marcas de cosméticos e jornais de ampla circulação trazerem as pautas do feminismo para o centro de seus debates – ainda que de forma a silenciar posições mais radicais. Dificilmente as interlocutoras ficaram alheias a esse processo transmitido em suas televisões e *smartphones*. Pelo contrário, por meio desses debates elas não só encontraram ecos em suas narrativas, como também se (re)apropriaram de termos e conceitos, tais como “machismo”, “direitos das mulheres” e “lei Maria da Penha”.

Por fim, para compreender as narrativas retratadas nesse capítulo (e no anterior, seu complementar), as formulações de Jelin (2002) se mostram oportunas. A autora afirma que os sentidos em torno do passado são ativos e dados por agentes sociais que se encontram em cenários de confrontação e luta contra outras interpretações, outros sentidos, esquecimentos e silêncios. A partir dessas searas de disputa, os agentes atuam na formalização e construção das memórias sociais. Segundo Jelin (2002) aqueles que se expressam em busca de legitimidade nesses campos de luta podem ser compreendidos como “empreendedores da memória”, que almejam o reconhecimento social e a legitimação política de sua versão do passado. No caso das mulheres da montanha, seu empreendimento da memória – que em certo sentido constitui as narrativas – encontra-se em disputa com agentes do Estado, com os não-indígenas e, muitas vezes, com seus próprios companheiros.

Na divisão deste capítulo, apresentarei a mesma estrutura do anterior, agora substituindo a predominância da categoria analítica “violência”, pela categoria “agência”.

Agência e excesso

Além do gênero e da etnicidade, outro marcador da diferença distintivo do discurso das mulheres da montanha é o religioso. Sendo, em sua maioria, de formação cristã, as interlocutoras evocam reiteradamente a figura de Deus em suas narrativas, além de muitas possuírem dons de visão. À primeira vista este pode parecer um sinal do sucesso do empreendimento colonial, que pretendia cristianizar os povos indígenas. Porém, conforme pretendo demonstrar a seguir, o discurso religioso não foi incorporado de forma tão passiva: o cristianismo convive com uma poderosa racionalidade cosmológica que

permanece viva nos atos e falas das protagonistas; as crenças religiosas são acionadas como cura e redenção dos corpos violados; as visões sobrenaturais influenciam nas formas de sair de situações violentas.

Um dos exemplos da operacionalização deste marcador religioso pode ser entrevisto no desfecho da história envolvendo Harpia e sua filha Jaçanã, que foi sequestrada e violentada física e sexualmente por um desconhecido. Depois de encontrada quase morta e muito machucada, a família levou a menina ao encontro de um jovem evangélico, bastante conhecido por suas pregações. Harpia conta que parecia que “Deus estava falando pela boca desse moço, ele disse tudo o que ia no meu coração e no da minha filha, foi uma coisa tão emocionante e linda que eu me senti confortada, nos deu força pra começar de novo”. Não creio que seja por acaso que Jaçanã, hoje adulta, seja evangélica.

Também não acredito que se trate de coincidência que ela seja a pessoa a quem todos recorrem na comunidade quando estão doentes, uma vez que se dedica pessoalmente e com afinho a conseguir de remédios a ambulâncias e leitos hospitalares para quem estiver precisando. Jaçanã é apontada pelos parentes como uma “cuidadora”, uma agente de saúde comunitária. Garantir que os membros da comunidade tenham acesso à atenção à saúde de forma adequada é imperativo para impedir que outras violências, como as que marcam sua trajetória, sejam cometidas contra os corpos de seus pares.

Em contrapartida, a vivência do luto e do sofrimento experimentados em eventos devastadores conduz a transformações na vida das interlocutoras, de modo que trajetórias atravessadas por episódios de extrema violência possam novamente ser habitadas. Trata-se do que Veena Das (2008a) definiu como “capacidade de suportar”. Nesse processo, a dor pessoal que acompanhará os corpos e as

enunciações das mulheres da montanha por toda a vida, converte-se em ação coletiva, em resistência étnica, em luta por direitos.

Essa “coletivização” torna-se visível dentro das clivagens evocadas na narrativa: o desespero de ter a filha desaparecida conduz a “visões” e intuições que não só aplacam o sofrimento da mãe, como reorganizam a gestão da busca, influenciando de forma excepcional o seu desfecho; a intervenção religiosa do rapaz evangélico dá forças para que mãe e filha possam retomar suas vidas; a dor da violência sexual e física ocorrida na juventude influencia sobremaneira o protagonismo de Jaçanã para obtenção de acesso à saúde para os membros da comunidade; o inefável dos eventos de extrema violência (Das 2008a) converte-se em necessidade política de narrar o que ocorreu, para que essas memórias não sejam apagadas, nem esquecidas.

Outra situação apresentada como reveladora de processos de cuidado, cura e resistência também envolve relações entre mãe e filha. São episódios da trajetória de Patativa, casada com um homem não-indígena que vivia sob constantes ameaças por estar envolvido em atividades perigosas, que ninguém sabia do que tratavam, embora todos na família da interlocutora suspeitassem que envolviam serviços ilegais.



*Ilustração 16:
Patativa*

Quando as ameaças começaram a se direcionar para a vida de Patativa e de seus filhos, ela, o marido e as crianças foram obrigados a fugir às pressas, levando poucos pertences e sem informar ninguém sobre o lugar para onde iam, ou as condições em que ficariam. Durante todo o período em que esteve escondida, Patativa e sua mãe, Harpia, viam-se em sonhos e por meio dessas “visões”, partilhadas por ambas, elas se tranquilizavam de que tudo estava bem.

Tempos depois, quando Patativa finalmente pôde retornar a sua casa com a família, uma de suas filhas, Garça, começou a insistir para que o pai passasse a frequentar a Igreja evangélica e que deixasse aquela rotina de perigos e incertezas. A menina finalmente conseguiu convencer o pai a assisti-la cantar em um dos cultos da igreja que frequentava e na manhã da apresentação ele vestiu-se todo de branco e os parentes de Patativa ficaram surpresos e felizes com a iniciativa. Porém, segundo Harpia “ele já tinha ido muito fundo pra dentro do abismo”: quando estava a caminho do culto, a ameaça se concretizou e o marido de Patativa foi morto a tiros por um desconhecido.



Ilustração 17:
Garça

Em meio a todo o pânico causado pela morte repentina, a filha de Patativa pediu que todos fossem ao culto, pois ela cantaria em homenagem ao pai. Mesmo os parentes que não eram evangélicos atenderam ao pedido da menina e se dirigiram com muito pesar para o local onde ela se apresentaria. Segundo Harpia, “quando foi a vez dela, ela cantou tão alto e de um jeito tão lindo que todo mundo se emocionou, até quem não era da família se emocionou”.

O canto da menina que havia acabado de perder o pai, naquele momento, trazia à cena pública o luto por uma ordem doméstica drasticamente desfeita e “coletivizava” a dor da perda, em uma gramática do corpo e do afeto que comoveu mesmo as pessoas que não partilhavam seu sofrimento. O ato de Garça possui papel ativo na gestão do luto vivido e na reordenação da vida cotidiana, assim como as “visões” que conectavam mãe e filha no momento de migração forçada.

A terceira situação que operacionaliza o marcador religioso ocorreu com Rendeira, seu filho mais velho e sua filha pequena. O garoto, hoje

com dezessete anos, sempre gostou de praticar atividades que apresentam algum grau de perigo: pilotar motocicletas deitado, apostar corridas de moto em alta velocidade, domar animais agressivos. Foi em uma dessas situações que ele tentou “empinar” a montaria de uma égua brava e ela caiu para trás, por cima dele. O menino ficou estirado no chão e foi levado para o hospital às pressas. Lá, os médicos constaram que ele fraturara gravemente a coluna. O garoto não conseguia levantar da cama, sentia dores atrozes, chorava muito. Na época, o médico desenganou Rendeira quanto a possibilidade de seu filho voltar a andar, informando-a que ele precisaria, dali em diante, usar fraldas e receber uma série de cuidados específicos de um doente acamado.

Rendeira afirmou que mesmo depois do parecer do médico ela não desanimou: iniciou, em sua casa, uma corrente de orações que mobilizou todos os seus familiares, orientados por um pastor a passarem dia e noite em oração pela recuperação do rapaz. À revelia da recomendação médica, Rendeira trouxe o filho para casa, para que recebesse as preces presencialmente. Passados vários dias, o pastor se dirigiu a casa onde estava o menino e na frente de todos os familiares anunciou, se dirigindo ao garoto: “eu falei com Deus e ele me disse que está enviando agora um anjo da cura para colocar a mão sobre você e te curar. Levanta-te e anda”.

De acordo com o relato de Rendeira, o menino foi aos poucos se mexendo, levantou-se da cama e deu passadas “como um bebê procurando equilíbrio”. Depois desse momento intenso, a recuperação de seu filho foi acelerada e ele progressivamente se reestabeleceu. Rendeira conta que “o diabo ainda quis atentar e fazer ele mancar, mas Deus é grande, o pastor proibiu ele de usar muleta e aos poucos ele andou perfeito”. Posteriormente, Rendeira e seu filho foram ao hospital em que ficou internado e todos os pacientes ficaram incrédulos diante da visão do rapaz.

Eu mesma conheci o filho de Rendeira durante o período em que ele passava férias na região do Ouro. Antes de saber dessa história eu não imaginaria sob nenhuma circunstância que algum dia ele ficara sem andar: era um menino extremamente ativo, que praticamente só andava correndo e chegou a me mostrar vídeos das manobras que fazia na motocicleta, cujas imagens me deixaram aflita só de olhar, dado o grau de perigo que envolviam. Quando soube dessa história, assim como os pacientes, também fiquei assombrada pelo que Rendeira chamou de “milagre”.

O segundo “milagre” ocorreu com a filha caçula da interlocutora. Durante a primeira infância, segundo sua mãe, a menina não estava crescendo na mesma velocidade que outras crianças. Rendeira procurou um médico e, depois de inúmeros exames, a criança foi diagnosticada com um tipo de nanismo. O tratamento hormonal para a síndrome não só era caríssimo, como também envolvia, no futuro da criança, riscos como cegueira e aumento de possibilidades de câncer. Além disso, todos os riscos não garantiam que a menina fosse crescer de fato. Mais uma vez, Rendeira decidiu “confiar em Deus” e optou por não aderir ao tratamento. Eu também conheci a filha de Rendeira e, na época, a menina era quase da minha altura com cerca de 11 anos.

Os “milagres” narrados por Rendeira não foram expostos às escondidas. Ela os relatou dirigindo-se a mim, mas na presença de várias outras mulheres, na mesa do café da manhã. Enquanto Rendeira dava seu “testemunho”, algo que para mim era inusitado ocorria em paralelo: as mulheres presentes na ampla cozinha de Harpia começaram, conjuntamente, a murmurar palavras de agradecimento, cada uma de um jeito, que soavam como música de fundo para a voz de Rendeira, alta e clara. Conforme os relatos avançaram, os murmúrios passaram a ser acompanhados por lágrimas. No momento em que

Rendeira disse “levanta-te e anda”, uma onda de arrepios percorreu os corpos das mulheres presentes, me atingindo também. Creio que foi um dos momentos significativos a dizer do meu grau de imersão no campo, bem como das formas de narrar que regem cada história.

Por fim, trago a baila o relato de Japiim, que passou anos casada com um marido violento, que além de espancá-la, constantemente ameaçava a interlocutora de morte. No entanto, conforme as palavras da interlocutora, ela “sempre foi atrevida” e costumava responder as ameaças do marido. Quando ele dizia que ia matá-la, ela era “corajosa” e respondia: “mata! A espingarda tá bem ali, mata! Quem sabe não sou eu que te mato primeiro, né?”.

Japiim e o marido não dormiam na mesma cama, ele dormia na rede e ela dormia no quarto. Ela afirma que nunca teve medo de dormir com a porta aberta, pois Deus estava no alto e sua arma pessoal estava embaixo do travesseiro. Ela disse que inúmeras vezes viu o marido estirado na rede, “babando” enquanto dormia e pensou: “se eu quisesse, eu poderia te matar agora mesmo”. E acrescenta: “eu sempre fui atrevida, minha filha”.

No entanto, ela e o marido vieram de fato a se separar quando, vendo-a ser agredida, o pai da interlocutora tentou intervir. Nessa hora, seu ex-marido ameaçou o sogro de morte e essa foi a gota d’água para Japiim: “comigo podia casar e batizar, mas com meu pai, não”. Posteriormente, ela voltou a se casar, mas o segundo marido, com o qual ficou até a viuvez, também “aprontava” e “namorava”.

Quando estava para falecer, o ex-marido de Japiim chamou-a a sua casa com o intuito de pedir perdão, mas ela se recusou, pois não o “perdoaria de verdade, no meu coração”. A questão do perdão na hora da morte também foi referida por Saíra. Segundo a interlocutora, “nossa mãe nos ensinou a perdoar nosso pai” e durante a velhice solitária dele,

muitas vezes as filhas o buscavam e traziam para suas casas para tratá-lo. Mas, segundo Saíra, “ele não gostava da gente, não, era só ficar bom e ia embora de novo”. A interlocutora acrescenta que “quando ele morreu a gente não conseguia chorar, era como se fosse um desconhecido ali, aquilo ficou no nosso psicológico”. Outras interlocutoras também afirmaram que “o dom do perdão” era um dos mais valiosos – e também o mais difícil – no enfrentamento da violência.

Japiim me contou todas as suas histórias entre sorrisos, muitas vezes fazendo troça das situações vividas, pois, segundo ela, “as tristezas a gente deixa pracolá” e é necessário olhar para o passado e para o presente sem sofrer, “cozinhar no banho maria pra viver”, pois “o que não alimenta a gente apaga”. Enquanto ela própria se dizia uma “mulher atrevida”, suas amigas, presentes durante o relato a chamaram de “mulher guerreira”, um termo constantemente utilizado pelas interlocutoras para referir mulheres que resistiram à violência e continuaram vivendo apesar de.

É com o intuito de romper com o etnocídio e a destituição da memória de seu povo que as mulheres contam histórias de extrema violência no contexto dessa pesquisa: por meio do registro na produção antropológica elas esperam que essas memórias não sejam esquecidas nem apagadas, mas que, pelo contrário, permaneçam vivas na luta por direitos coletivos e por reconhecimento. Relatar as estratégias de agência e resistência e o protagonismo das interlocutoras frente a situações de poder assimétricas coaduna-se com esse objetivo.

De fato, *contar a história* parece uma das principais categorias que distinguem a agência das mulheres da montanha diante da violência sofrida. O trabalho da equipe de antropólogos do Grupo de Pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio* só teve início a partir do convite dos

membros da comunidade para que os pesquisadores escrevessem a história do povo da montanha.

Quando na comunidade, muitos pesquisadores foram “intimidados” a entrevistar os membros mais velhos da comunidade, para garantir que as histórias que estes se lembravam fossem registradas antes que se perdessem com seu falecimento. Harpia, com o início das pesquisas na comunidade, decidiu começar a escrever diários, onde poderia registrar suas memórias pessoais e coletivas e repassar aos pesquisadores do grupo.

Quadro 5. Categorias êmicas e éticas sobre agência e excesso

Categoria ética	Categorias êmicas
Agência	Dons de visão
	Confiar em Deus
	Cantar
	Fazer orações
	Dar testemunhos
	Milagres
	Mulheres corajosas; mulheres atrevidas; mulheres guerreiras
	Dom do perdão
	Contar a história
	Cuidar

Fonte: Trabalho de campo.

Agência e cotidiano

No que tange às formas de agenciar a violência no cotidiano, as primeiras categorias que emergem na narrativa das mulheres dizem respeito a sua capacidade de suportar as agressões. Entre as muitas falas para referir esta dimensão, algumas das que ouvi foram: “ainda bem que Deus me deu paciência para suportar”; “não pode cortar a cruz, tem que carregar inteira para fazer a passagem”; “a gente não pode ligar, se for ligar, fica com o pé no inferno”; “a minha avó dizia que se a gente for querer mexer em toda a sujeira do mundo, fica com as mãos sujas”

Além disso, depois de muitos anos vivendo em casamentos infelizes, várias interlocutoras idosas passaram a dormir separadas dos maridos,

em cômodos diferente ou elas na cama e os homens na rede. Segundo as mulheres da montanha, os maridos ainda as “procuram”, mas elas “se dominam” e decidem se querem ou não manter relações sexuais com os companheiros, o que altera a circunstância do estupro marital.

Outra categoria percebida como forma de agência das mulheres nas tensões que envolvem os maridos diz respeito a *educação dos filhos*. Segundo Harpia:

a mulher é que educa o filho. Se ela não mandar ele ir lá, tomar a bença do pai, fazer um carinho no pai, ele não vai, não, fica na dele. Foi por causa de um dos meus filhos que meu marido parou de me bater. Um dia, ele era novinho, magro, magro... Ele virou pro pai e falou: “O senhor nunca mais vai bater na mamãe, hoje foi o último dia”. O pai perguntou: “E o que tu vai fazer?”. E ele disse: “Eu não sei, mas o senhor não encosta mais um dedo nela”. Depois disso, nunca mais ele me bateu. (Grifos meus.)

Uma das filhas de Harpia, ao ver o pai com outras mulheres na rua “fazia um escândalo, batia nela. Uma vez enchi as coisas da mulher de areia, ficou tudo sujo. Depois ele metia a porrada em mim quando chegava em casa, mas eu nunca deixava barato”. Jandai costumava se agarrar nas pernas de seu pai, para impedi-lo de bater em Andorinha quando esta estava grávida. O impedimento não era efetivo e quase sempre as duas eram espancadas. Segundo Saíra, Andorinha foi “minha conselheira, minha psicóloga, minha mãe, minha melhor amiga. Às vezes o nosso jantar era uma manga com farinha, ou um chá de erva cidreira, mas se faltava comida, não faltava mãe pra gente”.

Foi pelos filhos que Jaçanã decidiu se separar do marido. Segundo ela, “a prioridade são os filhos” e o ex-companheiro era ausente, não dava atenção devida para as crianças e, por conta disso, “um homem desses não servia para me acompanhar”. Ela acrescenta:

[m]inha mãe dizia que ele não ia me deixar nunca e eu dizia “deixa sim, mãe”. Ele me batia, me xingava, não aceitava que eu era indígena. Me via pintada,

voltando das reuniões e me xingava de tudo quanto era nome e me batia muito, mas eu nunca larguei a luta do nosso povo. Hoje em dia a gente é até amigo, a separação foi acontecendo aos poucos.

Atualmente as crianças que na infância enfrentaram os pais em defesa de suas mães, criam redes de apoio e acolhimento das indígenas mulheres em situação de violência, seja recebendo-as em suas casas, rezando por elas ou conversando – e constrangendo – os maridos. As situações descritas revelam uma questão pouco abordada na literatura etnológica: o protagonismo das crianças indígenas nas lutas dos povos. As dimensões da escuta em campo revelaram que a formação de lideranças indígenas ocorre desde a infância, na medida em que estar no mundo, a partir de um corpo indígena, estrutura a vivência das pessoas desde a mais tenra idade.

A construção da autoestima das interlocutoras também foi um fator importante. A esse respeito, Guará afirma: “eu aprendi a me amar, hoje em dia sou eu primeiro e acima de mim, Deus. Eu demorei muito, fui escrava muito tempo”. Esse processo de aprender a se amar as impele a ter mais coragem para “dar respostas” às ofensas que os homens comentem. Foi o que presenciei vindo de Harpia, numa manhã em que ela estava na cozinha conversando e o marido a acusou de falar demais e disse que daria à ela um gravador de presente, para que ela gastasse a própria voz. Imediatamente a interlocutora respondeu: “Taí, olha, me deste uma boa ideia. Agora com esse gravador eu vou poder gravar todas as discriminações que tu faz comigo todos os dias”.

Outra “resposta” foi dada por Bem-te-vi, que ouviu de um parente indígena que as mulheres não deveriam reclamar tanto, pois os homens davam a elas casa e comida na mesa. A interlocutora respondeu na hora: “sucede que ninguém é porco para viver só de comida, né?”. Posteriormente, Bem-te-vi me confessou que ela própria se

surpreendeu com sua ousadia. A última resposta veio de Guará, quando estava hospitalizada e a amante do marido de Harpia deu entrada no centro médico junto ao marido da amiga da protagonista. A mulher se apresentou a Guará e apresentou o acompanhante como seu marido, ao que a interlocutora imediatamente respondeu: “marido? Esse daí não é teu marido. Eu conheço a mulher dele e ela se chama Harpia!”. Posteriormente, já recuperada, Guará encontrou-se com Harpia e após contar o ocorrido, afirmou: “Harpia, essa mulher é a derradeira na vida do teu marido. Depois dela ele não arruma mais nenhuma”. De fato, foi o que ocorreu.

A Lei Maria da Penha também é referida como um instrumento impeditivo para que as violências ocorram. Segundo Harpia, “hoje, eles [os homens] pensam duas, três vezes, antes de encostarem o dedo na gente, porque a gente sabe dos nossos direitos”. O mesmo é dito por Saíra: “hoje em dia tá muito diferente, tem a Lei Maria da Penha pra proteger as mulheres, antes era sem lei”. A presença do dispositivo legal e a apropriação em torno dos direitos das mulheres tornou-se um instrumento de fortalecimento da já constituída “fé” e “esperança que não morre” entre as interlocutoras, na busca por um presente mais digno para as mulheres.

Quadro 6. Categorias éticas e êmicas sobre agência e cotidiano

Categoria ética	Categorias êmicas
Agência	Paciência para suportar; não cortar a cruz; não ligar; não mexer na sujeira do mundo
	Se dominar
	Educação dos filhos; carinho/apoio das mães
	Se amar
	Dar respostas
	Direitos das mulheres; Lei Maria da Penha
	Fé; esperança que não morre

Fonte: Trabalho de campo.

Agência na relação com o Estado e com os não-indígenas

O primeiro fator percebido como positivo pelas interlocutoras idosas no que diz respeito tanto à relação com indígenas, quanto com não indígenas, é o de as mais novas não priorizarem mais o casamento e estarem mais interessadas em estudar e se estabelecer profissionalmente. Essa mudança de expectativas é encarada como uma possibilidade de as mais novas se verem livres da violência masculina, ou pela opção de não se casarem, ou pela conquista de uma situação de igualdade financeira e profissional junto aos maridos e aos não-indígenas.

Embora a escola seja, como já vimos, um espaço marcado por conflitos e preconceitos, as interlocutoras acham que é importante continuar a educação formal. Nas palavras de Saíra: “minha mãe [Andorinha] sempre teve muita visão, sempre nos mandou estudar, que a gente ia vencer pelo estudo. A gente venceu com o joelho no chão, eu dormia em cima dos livros porque era muita coisa pra fazer nas casas de família”. De fato, em uma das poucas conversas que tive com as figuras masculinas na aldeia, o falecido cacique do povo da montanha afirmou que “pro nosso povo não tem alternativa: ou estuda, ou passa o resto da vida debaixo do sol quente, no roçado, puxando cobra de dentro da terra”.

Outra categoria importante nos processos de agência das mulheres da montanha é a do “cuidado”. Conforme elucida Harpia:

o nosso povo foi muito massacrado no Cobalto. Morreu muita gente. A gente jamais podia dizer que era índio, até hoje nós vivemos discriminados. Hoje tá muito melhor, a gente vive junto, faz nossas festas, cuida uns dos outros e o nosso povo se alegra. Mas vive com a discriminação. Não podemos usar uma roupa, que já dizem que nós não somos índios. Eu vou dizer que eu sou uma portuguesa, sendo que eu não sou? Até tem gente que diz, mas eu não digo. Eu digo o que eu sou, eu sou indígena. Mas tem que viver com a discriminação. (Grifos meus.)

Cuidar de si e dos seus implica em se proteger de violações e fortalecer o grupo para que as lutas políticas possam ser continuadas. Nesse sentido, o cuidado de si constitui um empreendimento que conforma resistências políticas, materiais e epistemológicas, em um contexto no qual o corpo vem à cena tanto como território de lutas e afirmações identitárias, quanto como alvo de opressões e estigmas.

Por fim, a última categoria percebida como característica da agência empreendida pelas mulheres da montanha em relação a violência diz respeito ao processo de “fechar o corpo”. Fechar o corpo entre as mulheres da montanha implica proteger as pessoas da comunidade tanto no plano físico quanto no espiritual.

Bem-te-vi, reconhecida como liderança da aldeia “por ser uma das mais antigas dos nossos antepassados”, segundo observam outras interlocutoras, relata que nos tempos antigos, quando houve grande incidência de hanseníase na região, conseguiu paralisar o avançar da doença no corpo de um membro da comunidade utilizando as propriedades do mucuracaá, uma planta medicinal que também é utilizada entre os indígenas para combater o mau-olhado. Outras indígenas afirmam que uma mulher grávida que estivesse sob os cuidados da Capitoa estaria em boas mãos, uma vez que ela acompanhava a gestação desde os primeiros meses até a hora do parto, no qual a mulher era virada de lado e dava a luz enquanto a interlocutora rezava em sua barriga.

Durante uma das idas a campo, a mãe de uma criança que havia nascido há pouco tempo encontrava-se aflita, pois o bebê não parava de chorar e não costumava ser assim. Nesse momento, Harpia, sogra da mãe da criança, entrava na casa e, ao saber da situação, perguntou se a menina havia ido tomar banho de igarapé. Ao receber resposta afirmativa, a interlocutora disse:

minha filha pegue alho, amasse e misture com álcool e deixe um tempo. Depois passe com o dedo na palma da mão da neném, na sola do pé, no braço e na coxa, em forma de cruz. Vai ficar um cheirinho ruim, mas não tem problema, ela vai melhorar. Ela deve ter visto alguma coisa no igarapé, criança é muito sensível, parece um pintinho novo. Quando eu era pequena, minha tia levava a gente pro igarapé, mas ela entrava primeiro, pedia licença pra mãe da água pra gente entrar e jogava o alho na água, aí o banho era sossegado.

A paçoca de gergelim preto “pisada” com hortelã é utilizada para “botar pra fora” (as indígenas não utilizam o termo “aborto”), principalmente quando a gravidez ameaça a vida da mãe ou quando o parto é de risco. Para mulheres grávidas que sentem dores, o chá de gengibre é ministrado. Para inflamações, especialmente em casos de problemas de próstata, o caroço de abacate mostra-se eficaz. Bebês, quando morrem antes do batismo, choram durante sete dias e precisam ser batizados para que “descansem”. A última prática mostra-se elucidativa da forma do povo da montanha de pensar a construção da “pessoa”, a partir do ato de batizar a criança morta. Para o povo da montanha não se deve negar às pessoas mortas, quando oriundas de famílias cristãs, o direito ao ritual de batismo que as forma e legitima.

Ao mesmo tempo, a manejo dos recursos naturais utilizados para fechar o corpo também diz da relação das interlocutoras com o território, onde cultivam a matéria-prima dessas atividades. Não foram raras as vezes em que, ao visitar uma mulher da montanha, ela me convidava para conhecer a horta de sua casa, me mostrando orgulhosamente planta por planta, explicando suas propriedades e, muitas vezes, me dando mudas de presente para que eu fizesse os “preparados” e os “remédios caseiros” em minha própria casa. Nesse sentido, a atenção à saúde das mulheres da montanha também perpassa pelo acesso ao território e pelas lutas por demarcação.

As situações acima descritas, integrantes das observações de campo, revelam que mesmo enfrentando situações de precariedade e violência, as mulheres exercem seu protagonismo, instituindo o “ser sujeito” e encontram alternativas para agenciar situações de violência. O corpo e as múltiplas corporeidades que coexistem entre as interlocutoras são territórios privilegiados da resistência das indígenas mulheres e das formas de cuidar de si mesmas.

Quadro 7. **Categorias éticas e êmicas sobre agência e relação com o Estado/não-indígenas**

Categoria ética	Categorias êmicas
Agência	Estudar
	Vencer
	Cuidar
	Fechar o corpo
	Remédios caseiros; preparados

Fonte: Trabalho de campo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A revisão teórica realizada, dialogando com as narrativas e categorias das mulheres da montanha, trouxe a percepção de que o corpo está em cena. No caso dessas protagonistas, o corpo vem à cena tanto como alvo de violências e estigmas, quanto como território de lutas e afirmações identitárias. Essa relação se adensa na medida em que é no corpo que se inscreve a violência da sociedade envolvente, que desrespeita a autodeterminação dos povos e os lugares de enunciação de indígenas mulheres. Nesse sentido, as práticas corporais das mulheres da montanha também perpassam um empreendimento anti-hierárquico e desestabilizador da normatividade etnocêntrica e anunciam e enunciam a identidade étnica e as *mulheridades* plurais das interlocutoras.

O corpo feminino indígena que se auto-afirma provoca, perturba e desterritorializa as corporeidades dominantes desde o campo estético, até o campo político, propriamente dito. É um corpo capaz de subverter o corpo padrão dominante. Pode-se dizer que, mesmo em condições aversivas – e por isso mesmo – a corporeidade das mulheres da montanha ameaça as legitimações e imposições do humanismo etnocêntrico¹, à medida que agencia e se insubordina contra suas opressões. Considera-se uma responsabilidade metodológica importante dialogar com esses saberes e fazeres, para evitar a reprodução da violência epistêmica colonial em nossas análises.

¹ Pacheco de Oliveira (2011) afirma que o humanismo etnocêntrico é uma reedição, oriunda do período colonial, de práticas autoritárias e conservadoras, que disfarçados de valores humanitários, pressupõe a perversão e irracionalidade dos povos indígenas e utiliza essas suposições como álibi para utilizar contra eles a força bruta, escravidão e a pedagogia do medo.

Os resultados desse trabalho apontam para um desafio teórico e político para os autores que produzem estudos sobre gênero e sexualidade: o de fomentar esse debate acolhendo a diversidade e contemplando os contextos etnicamente diferenciados. Um debate capaz de promover uma equidade de gênero que escape da armadilha da homogeneização.

A estruturação do olhar antropológico sobre o campo, em diálogo com os conceitos e categorias referidas, foi essencial para compreensão das interlocutoras como protagonistas de suas próprias histórias, não como vítimas passivas, desagenciadas e paralisadas diante de violações. Em contrapartida, a adoção de tais aportes teóricos não permite cair na armadilha de desconsiderar os processos de brutalização dos corpos, de colonização, de violação de direitos consecutivamente vivenciados e dramatizados na trajetória do povo da montanha.

Pelo contrário, a partir do diálogo com as interlocutoras e teorias, o ponto de vista assumido buscou compreender os processos pelos quais violências vividas como eventos devastadores, desdobram-se em mobilização social e luta por direitos, implicando enfrentamentos e resistências diante de situações de poder assimétricas. Acredita-se que a confrontação de tais atos, falas e teorias pode ser uma alternativa para a compreensão das desigualdades de forma mais nuançada, bem como uma forma de evitar estigmas e estereótipos sobre as interlocutoras com quem se dialoga.

Segundo Clifford (1998), o modo clássico de fazer Antropologia, baseado na autoridade etnográfica do autor que escreve “sobre” e não “com”, tem sido sistematicamente desconstruído e questionado. Desse cenário, emerge o reconhecimento das lacunas e equívocos cometidos por posturas científicas etnocêntricas, seguindo em direção a novas possibilidades metodológicas, mais adequadas à multiplicidade e diversidade dos povos como sujeitos de conhecimento. Segundo o autor:

[o]cidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada. Com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam os outros, e a si mesmas, numa desnoriente diversidade de idiomas. (Clifford, 1998, p. 19)

Para o autor, tornou-se essencial para os povos formar imagens uns dos outros, de modo que sejam reconhecidas as interconexões das relações de poder e de conhecimento estabelecidas a partir de relações históricas. Para o Clifford (1998), a linguagem é atravessada por intencionalidades, de modo que “[a]s palavras da escrita etnográfica, portanto, não podem ser pensadas como monológicas, como a legítima declaração sobre, ou a interpretação de uma realidade abstraída e textualizada” (Clifford, 1998, p. 44). A linguagem é, de acordo com o autor, atravessada por subjetividades, e o etnógrafo, em sua prática, insere-se em relações intersubjetivas e campos de poder. Não há, nesse sentido, um lugar de neutralidade em se tratando de posicionamentos discursivos e por essa razão, procurei me posicionar de forma explícita ao longo do texto.

Segundo o autor, etnografia consiste “num processo de diálogo em que os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada de realidade” (Clifford, 1998, p. 45). Trata-se, portanto, de uma interpretação do ponto de vista do nativo, numa experiência da pesquisa que é sempre “uma negociação em andamento” (Clifford, 1998, p. 47). De acordo com as formulações do autor, a escrita etnográfica atual está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes.

Os diálogos em campo demonstram que os atos e falas dos interlocutores são ferramentas importantes para a compreensão de suas realidades. Ao mesmo tempo, analisar o discurso no contexto das relações antropológicas passa a ser um desafio, na medida em que aponta para a

necessidade de proceder o controle das dificuldades de *tradução* etnográfica, dos etnocentrismos ocidentais e do viés colonial vigente.

Para pensar a guerra vivida no presente pelas interlocutoras, lançarei mão, nessas considerações finais, de um pouco conhecido texto de denúncia produzido por João Pacheco de Oliveira (1988), intitulado “a lágrima ticuna é uma só”. Nele o autor afirma que, para muitos, o massacre indígena é coisa do passado, algo que integra uma herança de atrocidades que nos causa desconforto e dissabor. É uma recordação dolorosa que gostaríamos de lembrar apenas por meio dos corredores e vitrines dos museus de antiguidades, como recordações trágicas que nos fazem felizes por estarmos “na outra margem do rio”, contemporâneos de outro tempo, de outro mundo.

De acordo com o autor, é um duro golpe em nossa modernidade saber que o massacre continua ocorrendo e faz parte de um arsenal de experiências possíveis de ocorrerem. Pacheco de Oliveira (1988) diz que devemos caminhar no sentido inverso desta anestesia social e compreender que os massacres vividos pelos povos indígenas até hoje não são produto de explosões irracionais, de ações extemporâneas ou irrepetíveis; pelo contrário, os massacres dizem de interesses concretos envolvidos, que são negociados para justificar as chacinas e delineiam a impunidade dos algozes.

Creio que este trabalho demonstra, em consonância com o que foi dito pelo autor, que “a violência, a morte e a discriminação são componentes cotidianos das relações interétnicas, pressupostos a qualquer momento potencializáveis de uma pedagogia (ou semiótica) da dominação” (p. 3). Nesse trabalho tentei, além de realizar reflexão antropológica, singelamente “atestar a morte e dar um termo a corpos que não tiveram sepultura. [...] fazer falar [...] [sobre as] cenas de brutalidade de que participaram, expressar e dar significado aos

sofrimentos que lhes marcam os corpos e a memória” (p. 4). Em suma, ao longo desse trabalho intenso e muitas vezes doloroso de se escrever, procurei ser grata – e aqui falo a partir da emoção, não do formalismo disciplinar – à tudo que as mulheres da montanha me ensinaram durante o tempo em que pude servir-lhes de escuta e companhia.

Em meu texto e nas falas das interlocutoras, me vejo próxima do que disse Butler (2015), quando a autora afirma que a não violência emerge como um discurso e um apelo. A reivindicação de todos os depoimentos passa a ser, portanto, que o apelo em torno da não violência seja ouvido. Butler (2015) defende que podemos ser formados em uma matriz de poder, mas isso não quer dizer que precisamos, devotada e automaticamente, repetir essa matriz nos cursos de nossas vidas. Se a não violência é uma luta, é precisamente porque se está imerso na violência que a luta existe, e que surge a possibilidade da não violência. Há esperança de que as vidas das mulheres da montanha sejam melhores, assim como há esperança de que nós, de nossos lugares de privilégio, consideremos essas vidas como dignas de serem vividas.

Pode-se, a partir dessa fala, das vivências em campo e da bibliografia consultada, refletir sobre como o etnocídio do povo da montanha diz de um projeto de nação que extermina e “massacra” povos etnicamente diferenciados. E esse projeto se inscreve de forma violenta e diariamente atualizada nos corpos das indígenas mulheres. A história de dor e luta das mulheres da montanha mudou os modos de viver, enfrentar e cuidar praticados pelas mulheres. A reelaboração é imposta, porque implica em se proteger de violações, mas também é de resistência e cura, porque agencia e enfrenta o etnocídio a partir cada vida e de cada corpo que busca existir.

REFERÊNCIAS

Documentos

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

Bibliografia

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

ALEIXO, Mariah Torres. *Indígenas e quilombolas icamiabas em situação de violência : rompendo fronteiras em busca de direitos*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, Belém: 2015. (Inédita)

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

BALTAR, Mariana. “Tessituras do excesso: notas iniciais sobre o conceito e suas implicações tomando por base um Procedimento operacional padrão” *In: Significação*. 39(3)8: p. 124- 146.

BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco. Cuidar, curar, resistir: corporeidade e violências entre mulheres tembé-tenetehara (Santa Maria, PA). *Etnográfica*, Lisboa, v. 3, n. 20, p. 565-581, 2016.

BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco & BELTRÃO, Jane Felipe. “Corporeidade e gênero em revistas brasileiras de Ciências Humanas (2008-13): Limites e contribuições ao debate sobre Povos Indígenas a partir do caso Tembé-Tenetehara” *In: Espaço Ameríndio* 8 (2): p. 11-48, 2014.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000: p. 25-67.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

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

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983: p. 46-81.

BRAH, Avtar. “Diferença, diversidade, diferenciação” In: *Cadernos Pagu*, Campinas, nº. 26, 2006: p. 329-365.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.

_____. “Preface”; “2.Violence, mourning, politics” In *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. London/NY: Verso. 2004

CAMPOS, Carmem Heim de. “Razão e sensibilidade: Teoria feminista do direito e Lei Maria da Penha” In: CAMPOS, Carmem Heim de. (Org.). *Lei Maria da Penha comentada em uma perspectiva jurídico-feminista*. Rio de Janeiro. Lumen Juris, 2011: p. 01-27.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

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

- COSTA, Claudia J. de Lima. “Equivocação, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas descoloniais” In: BIDASECA, K.; DE OTO, A.; OBARRIO, J; SIERRA, S. (Orgs.) *Legados, Genealogías e Memorias Postcoloniales: Escrituras Fronteirizas desde el sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2014: p. 260-293.
- CSORDAS, Thomas. “Embodiment as a paradigm for Anthropology” In: *Ethos* [online], n°. 18, p. 5-47, 1990. Disponível em: <http://openwetware.org/images/5/54/Csordas.pdf> . Acesso em: 05 de julho de 2013.
- DAS, Veena. “El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad” In: ORTEGA, Francisco (Org.). *Veena Das : sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008: p. 343-374.
- _____. “Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor” In: ORTEGA, Francisco (Org.). *Veena Das : sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008: p. 343-374.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEBERT, Guita & GREGORI, Maria Filomena. “Violência e Gênero: novas propostas, velhos dilemas” In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 23, n°. 66, fevereiro/2008: p. 165-211 Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n66/11>. Acesso em: 20 de outubro de 2010.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- FAVRET-SAADA, Jeane. “Ser afetado” In: *Cadernos de campo*, n°. 13, 2005: p. 155-161.
- FERREIRA, Luciane Ouriques. “Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena” In: *Ciênc. saúde coletiva*. Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, 2013: p. 1151-1159.
- FRANCHETTO, Bruna. CAVALCANTI, Maria Laura V. C. & HEILBORN, Maria Luiza. “Introdução” In: FRANCHETTO, Bruna. CAVALCANTI, Maria Laura V. C. & HEILBORN, Maria Luiza. *Perspectivas antropológicas da Mulher 4*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor, 1984: p. 7-13.
- GEERTZ, Clifford. *The interpretations of cultures*. Nova York: Basic Books, 1973.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

GIDDENS, Anthony. *The constitution of society*. Cambridge: Polity, 1984.

GOFFMAN, E. *Ritual de interação: ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GREGORI, Maria Filomena. “Deslocamentos semânticos e hibridismos: sobre os usos da noção de violência contra mulher” In: *Revista Brasileira de Ciências Criminais (RBCCRIM)*, vol. 12, n. 48, maio-junho de 2004: p. 246-259.

HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX” In: SILVA, Thomaz Tadeu da. *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000: p. 37-129.

KLEBA, Maria Elisabeth & WENDAUSEN, Agueda. “Empoderamento: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política” In: *Saúde e Sociedade*. [online], v.18, p. 733-743, 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902009000400016>. Acesso em: 27 de dezembro de 2014.

KLEIMAN, A.; DAS, V. & LOCK, M. *completer os nomes Social Suffering*. Berkley: University of California Press, 1997.

LACERDA, Paula Mendes. *Meninos de Altamira: violência, luta política e administração pública*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

_____. *Mobilização social na Amazônia: a luta por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014.

_____. “Pesquisando em contextos de violência e de luta política: sofrimento, adesão e solidariedade” In: *Antropologia das práticas de poder*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2014.

LASMAR, Cristiane. “Mulheres indígenas: representações” In: *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 7, n.º. 1 e 2, 1999

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Disponível em: <https://sabotagem.revolt.org>. Acesso em: 11 de outubro de 2010.

LORDE, Audre. *Sisters Outsider: Essays and speeches*. Freedom: Crossing Press, 1984.

LUCIANO, Gersen dos Santos. *O Índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/SECAD – LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível também em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/olET12_Vias01WEB.pdf.

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

MALINOWSKI, B. *Los Argonautas del Pacífico Occidental* – un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica. Barcelona: Ediciones península, 1973.

MAUSS, Marcel. “As técnicas corporais” In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974: p. 209-34.

_____. “L’expression obligatoire des sentiments” In: *Essais de Sociologie*, Paris: Éditions de Minuit, 1968.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MOHANTY, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial” In: SUÁREZ, Liliana Navaz. HERNÁNDEZ, Aída. (Orgs.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ed. Cátedra, 2008. p. 112-161.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia Tese de Doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2008. (Inédita)

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Infanticídio entre as populações indígenas – Campanha humanitária ou renovação do preconceito?* Comissão de Assuntos Indígenas (CAI) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), 2011. Disponível em: <http://www.abant.org.br/>. Acesso em: 20 de novembro de 2013.

_____. “Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal estar na Antropologia” In: LANGDON, Esther Jean & GARNELO, Luiza (Org.) *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2004: p. 9-32.

_____. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” In: *Mana [online]*. v.4, n.1, p. 47-77, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000100003&script=sci_arttext. Acesso em: 06 de maio de 2014.

PEIRANO, Marisa. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PELÚCIO, Larissa. “Marcadores Sociais da Diferença nas Experiências Travestis de enfrentamento à aids” In: *Saúde Soc.* completar o nome do periódico São Paulo, v. 20, n.º.1, 2011: p. 76-85.

PISCITELLI, Adriana. “Re-criando a (categoria) mulher?” In: ALGRANTI, Leila (Org.). *A prática feminista e o conceito de gênero*. Campinas: IFCH-Unicamp, 2002.

POLLAK, Michael “Memória, esquecimento, silêncio” In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n.º. 3, 1989: p.3-15.

_____. “Présentation”; “Parte II – Les recits” In: *L’Expérience Concentrationnaire: Essai su le maintien de l’identité sociale*. Paris: Éditions Métailié. 1990: p. 7-23; 186-251.

_____. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, n.º.10, 1992: p. 200-215.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. São Paulo: Letramento, 2017.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia. (Org.). *Gênero e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2012.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)” In: *Mana*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, 1997: p. 41-73.

SANCHEZ G., Gonzalo et. al. *La Memoria Histórica desde la Perspectiva de Género: Conceptos y Herramientas*. Bogotá, Colômbia. CNRR – Grupo de Memória Histórica, 2011.

- Disponível em: http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2011/la_reconstruccion_de_la_memoria_historica_desde_la_perspectiva_de_genero_final.pdf Acesso em: 04 de junho de 2014.
- SERENIKI, A. & VITAL, L. “A doença de Alzheimer: aspectos fisiopatológicos e farmacológicos” In: *Rev. psiquiatr. completar o nome dos periódicos Rio Gd. Sul* [online]. vol.30, n°.1, 2008
- SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica” In: *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, 1995: p. 71-99
- SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/ Prometeo 3010, 2003.
- SMITH, Andrea. “A violência sexual como uma ferramenta de genocídio” In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n°. 1, 2014: p. 195-230.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TELLO, Mariana. “Ética y Antropología de la violencia” In: *Antropología e ética: desafíos da regulamentação*. Brasília: ABA, 2013.
- VIANNA, Adriana & FARIAS, Juliana. “A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional” In: *Cadernos Pagu*, Campinas, n°. 37, 2011: p. 79-116.
- VIDAL, Lux, (Org.). *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética* – 2a ed., São Paulo: Studio Nobel: FAPESP, 2000.
- WHITE, Luise. *Speaking with Vampires: rumor and history in colonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 2000.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Este é um livro sobre a dor vivida no corpo. Mais especificamente nos corpos de indígenas mulheres. Trata-se de uma etnografia que analisa como certas experiências, vividas como eventos devastadores, foram geridas, ressignificadas e mobilizadas em torno da criação de narrativas, politizações, processos educativos e de uma reconstrução da vida cotidiana. O trabalho problematiza as práticas de cuidado e proteção do corpo frente a situações de violência entre mulheres indígenas, nomeadas, em prol da proteção de suas identidades, como mulheres da montanha. Reflete-se sobre narrativas consideradas reveladoras para o entendimento do tema, oriundas da partilha do tempo com as interlocutoras frente a situações de violência e brutalização dos corpos e trajetórias. Categorias como dor e terror, bem como o entendimento de marcadores sociais da diferença sob um ponto de vista interseccional estruturam o olhar antropológico. A pesquisa se origina de minha dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA.



editora *fi.org*

