

LEI MARIA DA PENHA E MULHERES INDÍGENAS: DISCUTINDO A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR À LUZ DO DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

Luciana Nogueira Nóbrega
(Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará)

Martha Priscylla Monteiro Joca Martins
(Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará)

RESUMO: O advento da Lei nº 11.340, de 2006, fruto da pressão do movimento de mulheres e feministas, foi bastante comemorado pela sociedade brasileira por garantir expressamente o direito de todas as mulheres a uma vida sem violência. No entanto, ainda há muitos questionamentos sobre a possibilidade de aplicação desse diploma normativo no contexto específico das mulheres indígenas. Neste sentido, objetivando analisar os limites e as possibilidades da Lei nº 11.340/2006, elaborou-se um estudo qualitativo, que, utilizando a técnica da observação participante combinada com o método dos grupos focais, buscou estudar as relações entre homens e mulheres das etnias Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé no Ceará e captar as compreensões das mulheres indígenas no que tange à Lei e às temáticas de gênero e violência.

SUMÁRIO: 1. O caminho e o caminhar; 2. A violência doméstica e familiar contra as mulheres nos discursos dos Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé; 3. Caminhando para um novo começo; Referências.

1. O CAMINHO E O CAMINHAR

O fortalecimento das organizações de mulheres indígenas no Ceará foi fortemente impulsionado pela criação de uma instância estadual do movimento, em 2007.¹ Durante o Encontro Estadual dos Povos Indígenas naquele ano, fundou-se a Articulação de Mulheres Indígenas no Ceará (AMICE), que tinha como objetivo promover, de maneira articulada e unificada, a luta das mulheres indígenas e sua organização social.

Reunidas no Encontro Estadual dos Povos, as mulheres indígenas discutiram sobre os principais problemas que as atingiam, oportunidade em que muito se falou a respeito da violência doméstica e familiar contra a mulher e da Lei 11.340/2006, também conhecida como Lei Maria da Penha. Para elas, a lei ainda era uma realidade distante dos povos indígenas no Ceará, os quais, em geral, desconheciam os mecanismos trazidos pelo ordenamento estatal para coibir os crimes de violência doméstica e familiar contra a mulher.

¹ Em janeiro de 2007, a Fundação Nacional do Índio (Funai) havia criado a Coordenação de Mulheres Indígenas, subordinada à presidência do órgão e chefiada pela indígena Wapichana Léa Bezerra (SILVA; KAXUYANA, 2007, p. 4). Até aquele ano, havia poucas organizações e movimentos de mulheres indígenas no Estado, que atuavam, muitas vezes, de forma fragmentada, sem uma incidência efetiva.

Instadas, pelas lideranças da AMICE, a captar como as etnias cearenses identificavam o problema da violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas e qual a compreensão dos povos indígenas acerca da Lei 11.340/2006, dispomo-nos a realizar a presente pesquisa.

Nosso objetivo principal era analisar a possibilidade de aplicação do referido diploma normativo no contexto específico das mulheres indígenas cearenses, o que poderia, inclusive, fortalecer as intervenções da AMICE nas demais instâncias do movimento indígena e nos espaços de diálogo e disputa com os órgãos estatais.

Para tanto, iniciamos um processo de maior aproximação com o movimento indígena, participando de assembléias nas aldeias e de alguns eventos do movimento indígena, a exemplo do II Encontro Escolar Indígena e do Ato pela Afirmação dos Direitos Indígenas. Isso nos permitiu não só estreitar laços, mas, principalmente, observar como se davam as relações entre homens e mulheres indígenas nesses contextos de participação política.

Com o material até então coletado, realizamos algumas reuniões com as lideranças da AMICE e de três povos indígenas que se localizam na região metropolitana de Fortaleza, quais sejam: Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé, a fim de esclarecê-los sobre os intuitos da presente pesquisa.

A escolha dos três povos – Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé – baseou-se na história de luta pelo reconhecimento dos direitos à autodeterminação, reconhecido pela Convenção 169-OIT², e na luta pela demarcação dos territórios tradicionalmente ocupados, nos termos do que dispõem os artigos 231 da Constituição Brasileira de 1988.³ Em outras palavras, as etnias escolhidas são as que estão, juntamente com os Tremembé, há mais tempo na luta pela implementação desses direitos no Estado, datando da década de 1980 as primeiras demandas formuladas ao órgão indigenista oficial.⁴

Desse modo, com o apoio das lideranças indígenas, teve início, no segundo semestre de 2008, a execução da pesquisa de campo, concretizando os primeiros passos na proposta de

² A Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho, dispõe sobre os direitos dos Povos Indígenas e Tribais. Foi incorporada pelo ordenamento brasileiro em virtude do Decreto nº 5.051/2004.

³ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (Constituição Brasileira de 1988).

⁴ O Ceará foi a primeira província a negar a existência da presença indígena em seu território, por um decreto assinado pelo então governador da província, ainda no século XIX. Como resultado dessa medida, ocultar a identidade étnica passou a ser estratégia de sobrevivência desses povos. Contudo, na década de 1980, teve início a construção de um processo de emergência da identidade étnica. Com a mobilização dos povos Tapeba e Tremembé, inicialmente, e dos Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, posteriormente, passou-se a escrever uma nova página na história dessas etnias. Pajé Luiz Caboclo, da etnia Tremembé de Almofala, retrata muito bem esse momento: “teve um tempo que nós para viver precisamos nos calar, e, hoje, nós para viver, precisamos falar”.

captar as impressões dessas etnias no que tange à violência contra as mulheres e à aplicação da Lei 11.340/2006 nas suas realidades culturais.

Como referencial teórico, adotamos, inicialmente, o pensamento de Geertz sobre cultura como um conceito essencialmente semiótico (1989). A pesquisa de campo foi estruturada na busca dos símbolos que rodeiam a compreensão do fenômeno em estudo, símbolos esses que são dispostos na teia de inter-relação dos indivíduos.

Sendo a cultura pública assim como seu significado (Geertz, 1989, p. 22), o discurso compartilhado pelo grupo passa a ser uma categoria possível de análise. Assim, adaptando o pensamento do autor à realidade coletiva dos povos indígenas, centramo-nos nos discursos compartilhados pelos indivíduos como reflexos de suas realidades culturais, de forma a desvelar as teias de significados construídos pelas etnias abordadas.

No que se refere à metodologia aplicada, buscou-se fazer uso de um recurso que nos permitisse apreender percepções e representações sociais que colaborassem para compreender as relações entre homens e mulheres no contexto da ambiência cultural das etnias Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé.

O método a ser utilizado deveria possibilitar, ao pesquisador, testar se o discurso enunciado pelos sujeitos era, de certa forma, consensuado pelo grupo étnico considerado. Daí, termos optado pela técnica dos grupos focais, o que garantiu o levantamento direto de informações, em um menor tempo, sem a necessidade de recorrer a todo o grupo étnico, mas apenas à amostra dele.

A técnica dos grupos focais foi utilizada na presente pesquisa dentro de uma proposta de grupos auto-referentes (Morgan, 1997, *apud* Gondim, 2002), pois, embora houvesse vivência das pesquisadoras envolvidas no contexto cultural dos povos indígenas no Ceará⁵, os grupos focais foram utilizados como principal fonte de dados, visando-se aprofundar o debate da aplicação de leis em contextos interculturais, a partir da investigação acerca dos discursos e visões dos povos Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé sobre a temática da violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas.

Optou-se por grupos focais compostos por pessoas de uma mesma etnia e, portanto, conhecidas entre si. Isso foi importante para captar consensos e dissensos, comparando os discursos enunciados pelos sujeitos participantes do grupo focal.

Importante considerar, também, que os grupos foram realizados na própria Terra Indígena de cada etnia, possibilitando que os participantes permanecessem no seu espaço de

⁵ Uma das pesquisadoras é membro da Rede Nacional de Advogados Populares (RENAP), prestando assessoria jurídica aos povos indígenas no Ceará.

ambiência cultural, o que permitiu maior fluidez nos debates, por estarem em território por eles conhecido.

Foram realizados três grupos focais, um em cada povo indígena, contando com a presença de, em média, dez participantes; homens e mulheres de dezesseis a cinquenta anos.

Acerca da posição das pesquisadoras no grupo focal, utilizamo-nos de roteiros semi-estruturados. De forma a promover uma discussão produtiva, limitamos nossas intervenções, permitindo que os debates fluíssem, só agindo para introduzir novas questões e para facilitar o processo em curso.

2. A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA AS MULHERES NOS DISCURSOS DOS PITAGUARY, TAPEBA E JENIPAPO-KANINDÉ

Seguindo o roteiro semi-estruturado, iniciamos os trabalhos nos grupos focais sempre com uma apresentação rápida. Os participantes deveriam apenas dizer o nome e alguma outra informação que considerassem relevante.

Um fato, contudo, nos chamou a atenção no grupo focal realizado nos Jenipapo-Kanindé: todos os participantes, sem exceção, após dizer o nome, mencionaram o seu grau de parentesco⁶ com a Cacique Pequena⁷, referenciando-a como figura central no contexto da identidade coletiva⁸ Jenipapo-Kanindé.

Antes de abordar a temática da violência, sugerimos aos participantes que mencionassem como é a relação entre os homens e as mulheres da etnia. Esse dado era importante para a pesquisa haja vista que o pano de fundo da violência doméstica e familiar contra as mulheres são as relações desiguais entre os sexos.

Em geral nos três grupos focais, as falas de homens e mulheres foram conflitantes, apontando diversos tipos de relações.

⁶ Os casamentos interétnicos, apesar da convivência com não-índios, são muito raros dentre os Jenipapo-Kanindé. Preferencialmente, mantém-se o grupo coeso com casamentos entre primos ou entre tios e sobrinhas, que nasceram e se criaram na Lagoa da Encantada, território tradicionalmente ocupado pela etnia.

⁷ Em 1995, Maria de Lourdes da Conceição Alves foi escolhida para liderar os índios Jenipapo-Kanindé. Cacique Pequena, como é conhecida, é a primeira mulher cacique do País.

⁸ Acerca da identidade etno-cultural, Denys Cuche (2002, p. 180), relatando o pensamento do Geertz, escreve que “a identidade etno-cultural é primordial porque a vinculação ao grupo étnico é a primeira e a mais fundamental de todas as vinculações sociais. É onde se estabelecem os vínculos mais determinantes porque se trata de vínculos baseados em uma genealogia comum (ver, sobretudo Geertz [1963]). É no grupo étnico que se partilham as emoções e as solidariedades mais profundas e mais estruturantes. Definida deste modo, a identidade cultural é vista como uma propriedade essencial inerente ao grupo porque é transmitida por ele e no seu interior, sem referências aos outros grupos”.

Nos Jenipapo-Kanindé, um participante mencionou que, quando as mulheres têm que defender a etnia fora da aldeia, as tarefas de casa ficam a cargo deles. Uma das mulheres no mesmo grupo focal, contudo, relatou que:

“(…) os homens Jenipapo-Kanindé não são diferentes dos outros. Também bebem, fazem farra e quando chegam em casa se não tá tudo do jeito que eles querem, aí é briga. A diferença tá em nós. As mulheres da aldeia não aceitam essas coisas. Ora, temos uma cacique mulher!”.

Exemplificando as relações entre homens e mulheres, citam-se algumas falas do grupo focal realizado nos Pitaguary:

As mulheres Pitaguary têm mais liderança, estão na frente da luta. Mas não acho que os homens têm que fazer as coisas em casa. Isso é coisa de mulher.

É preciso dividir as tarefas. Lá em casa conversei com o meu marido e nós decidimos fazer as coisas juntos. Ele faz a comida e lava a louça também.

Os homens vêem as mulheres como uma máquina para trabalhar para eles 24 horas por dia (...). Muitas mulheres Pitaguary têm filhos e netos, mas não têm marido, porque não querem ser escravas deles, não querem ver seus trabalhos explorados por eles.

Nos Tapeba, o contraste entre as falas não foi diferente do observado nos demais povos, contudo, merece destaque a seguinte fala:

Toda semana temos um espaço de reunião na comunidade. 80% da participação é de mulheres. Nas retomadas⁹, após o momento mais crítico, os homens se afastam e as mulheres permanecem. As mulheres aqui são realmente guerreiras, porque apesar das maiores dificuldades elas são muito mais participativas.

O discurso nos leva a crer que as relações entre homens e mulheres são mais igualitárias na realidade Tapeba, pelo menos no que tange à participação política. Contudo, a realidade vivenciada não parece indicar bem isso.

Nossas observações identificaram que as mulheres Tapeba, embora estejam nas retomadas e participem dos processos políticos na comunidade, não fazem a representação da etnia em espaços fora das aldeias, sendo essas representações feitas por homens que falam em nome do grupo étnico. Não há notícias de mulheres caciques. Além disso, dificilmente, as mulheres Tapeba decidem onde e como será feita a retomada.

Nesse momento mais introdutório da oficina, percebeu-se uma relação desigual no que tange aos papéis sociais de homens e mulheres indígenas. As tarefas domésticas, conforme mencionado nas falas, são responsabilidade das mulheres que têm que conciliar esse trabalho com as outras atividades desempenhadas na aldeia, inclusive de participação nas retomadas. Embora sujeitos de um mesmo contexto cultural, constatamos que os homens e as mulheres

⁹ Denominam-se retomadas uma estratégia de luta das comunidades indígenas que objetiva o controle de determinadas áreas consideradas tradicionalmente suas, mas que estão sob o domínio de posseiros e grileiros. Nas retomadas, os índios ocupam uma determinada área, enquanto, paralelamente, lutam pela demarcação.

das etnias abordadas são desiguais no conjunto de suas relações, sendo essa desigualdade relatada pelas próprias mulheres indígenas.

Os participantes dos grupos focais nos Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé percebem de forma diferente a questão da violência. Nas duas últimas etnias, identificaram-se, como formas de violência, a física e a sexual. Para os Tapeba, no entanto, há também a violência psicológica, quando o “homem, por exemplo, xinga a mulher, diz que ela não é capaz de fazer as coisas”.

No que tange à violência sexual, um dos participantes Jenipapo-Kanindé mencionou que, para algumas etnias esse debate é mais delicado: “Para alguns povos, se tá na época da mulher engravidar, ela tem que engravidar. Tem que ter gente para continuar com a cultura. Se ficar esperando por ela, quando ela quer, na hora que ela quer, como é que ia ser?”.

A fala retrata um dado cultural relevante. A necessidade de novos membros para a tribo mencionada seria, na hipótese levantada, uma causa de exclusão da ilicitude. Não seria crime, portanto, o ato de obrigar a mulher a ter relações sexuais, quando ela estivesse em seu período fértil. O estupro, nesse sentido, não seria um ato de violência.

Perguntados se há casos de violência doméstica e familiar contra as mulheres em suas aldeias, as respostas foram dissonantes. A fala das mulheres, em geral, reconheciam a existência da violência doméstica e familiar, tendo algumas participantes relatado sua própria experiência de vida no que tange ao tema. Os homens, por sua vez, não reconheciam expressamente a violência. Colacionamos, abaixo, algumas falas bastante representativas desse momento nos grupos focais:

Eu conheço muitas mulheres aqui da aldeia que fazem sexo só porque os maridos querem, mesmo quando elas não têm a fim. Isso é coisa de gênero, de achar que as mulheres são submissas e que podem ser exploradas. (fala de uma mulher Pitaguary).

Não, aqui não tem isso. Se eles tiverem bravos e quiserem bater em mulher, são eles que apanham. Apanham porque aqui tem uma diferença na nossa sociedade: somos todos família. (fala de uma mulher Tapeba).

Existem sim, muitos casos de violência e eles são falados com naturalidade. Quando isso acontece é um problema de todo mundo. (fala de um homem Tapeba).

Mas tem vezes que o pessoal isola o caso. Por exemplo, conheço uma parente que perdeu um olho porque levou um tiro do marido. Continuou com ele porque era primo dela e a família preferiu isolar o caso e não levar para o grupo decidir. Com o tempo, ela acabou deixando ele. (fala de uma mulher Tapeba).

Tem um costume nosso que eu não concordo. Muitas mulheres casam com um homem que elas não gostam porque a mãe quis. Minha mãe queria que eu me juntasse com um homem quando eu tinha 13 anos. Eu não gostava dele e fugi. Se a pessoa não gosta e não sente vontade de ficar com a outra que quer impor isso, com certeza é um estupro. (fala de uma mulher Tapeba).

Pelos excertos transcritos, percebem-se relatos de violência física e sexual contra as mulheres nas aldeias. Alguns desses relatos, como o estupro no casamento e agressões físicas, também são vivenciados pelas mulheres não índias. No entanto, não se pode afirmar que se trata da mesma das mesmas características, em ambos os casos (índigena e não-índigena), de violência doméstica e familiar.

A desigualdade entre homens e mulheres indígenas, observada a partir das falas nos grupos focais, atinge essas mulheres de forma diferenciada, já que, como estão dentro do ambiente cultural indígena, esses fenômenos sociais são percebidos pelo grupo como reflexos de suas realidades culturais.

Nos Tapeba, casamentos arranjados, sem a anuência da mulher, e a gravidez precoce, com menos de 14 anos, não são formas de violência para a etnia, e sim um traço cultural.

No contexto da sociedade nacional, essas tradições poderiam se enquadrar nos conceitos de violência trazidos pela Lei 11.340/2006 e nas disposições do Código Penal. Gravidez de adolescentes com menos de 14 anos são decorrentes, na visão penalista, de estupro, tendo em vista a presunção de violência nos crimes sexuais praticados contra menores de 14 anos.¹⁰

Diante do reconhecimento de casos de violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas, perguntamos aos grupos focais nos Pitaguary e Tapeba como era o procedimento na aldeia e como as mulheres deveriam agir.

Para os Pitaguary, houve um consenso de que é o casal que tem que resolver o problema conjuntamente, através de um diálogo: “os dois tem que decidir o que fazem um com o outro, ninguém tem que se meter”. Algumas falas destacaram, porém, que “quando se torna uma coisa geral e generalizada, não é mais caso de família, é caso de polícia. Aí a gente vai no Ministério Público ou na Delegacia mesmo”.

Como, no caso dos Pitaguary, não há espaço de articulação de toda a etnia¹¹, em que a solução para o problema seria decidida coletivamente, ou o caso é resolvido pelas famílias, ou se procura um agente externo ao povo, comunicando-se o fato às autoridades estatais.

¹⁰ “Art. 224 - Presume-se a violência, se a vítima: a) não é maior de catorze anos”. (Código Penal Brasileiro. Decreto-Lei nº 2.848/1940).

¹¹ A organização do povo Pitaguary é bastante complexa, havendo diversas associações e conselhos atuando como representantes da etnia. De acordo com Joceny Pinheiro (2009): “No início dos anos 90, quando um pequeno grupo de índios Pitaguary começou a pressionar pela demarcação de sua terra, foi criado o Conselho Indígena Pitaguary – COIPY (...). Ainda no princípio, o índio Daniel Araújo desenvolvia tanto a função de cacique quanto a de presidente do conselho. Mais tarde, porém, o número de pessoas engajadas na “luta” pela conquista dos direitos indígenas foi crescendo e, como resultado, novos espaços de organização política foram criados, surgindo daí o Conselho de Articulação Indígena Pitaguary – CAINPY e o Conselho Indígena Pitaguary de Monguba – COIPYM”. Diante de tantas organizações representativas da etnia, são comuns os conflitos internos, que dificultam a criação de espaços de articulação de todo o povo Pitaguary.

Para os Tapeba, a resposta foi no sentido de as pessoas deveriam procurar as lideranças para que elas dessem uma orientação e decidissem o que fazer. O que for decidido pelas lideranças é acatado pelo grupo.

Esses casos a gente leva para as lideranças. Se alguém bate na mulher, vem tio, primo, sobrinha, avó, todo mundo. Tem que ter muito cuidado com briga na aldeia, porque, quando acontece, envolve todo mundo. Daí, pra evitar que fique pior a gente fala com as lideranças que vão decidir.

É simples. Quando acontece um caso desses a gente procura a família e as lideranças da aldeia, normalmente os mais velhos. Aí tem uma reunião com todo mundo, com a aldeia, e eles decidem o que vai ser feito. O que os mais velhos decidem a gente cumpre.

É possível que as mulheres procurem a Delegacia para fazer a denúncia, mas o costume é consultar as lideranças, que decidirão pela comunicação ou não do fato às autoridades estatais. “Os problemas da gente a gente resolve entre a gente”.

Esse traço peculiar dos Tapeba tem relação com a própria constituição do povo. Sua origem está relacionada com o Aldeamento de Nossa Senhora dos Prazeres, no qual confluíram diversas etnias, permitindo, com o tempo, o inter-relacionamento entre elas.

Em virtude do modo particular como se constituíram (confluência de frações de povos indígenas reunidos no Aldeamento Nossa Senhora dos Prazeres [BARRETTO FILHO, 2006]), os Tapeba têm sua identidade indígena marcada pela unidade, evitando fragmentações e divisões internas e buscando resolver seus conflitos nas próprias instâncias do movimento.

Destaque-se que a Lei 11.340/2006 não traz a previsão de foros alternativos de resolução de conflitos, levando-nos à conclusão de que os espaços de decisão internos da comunidade indígena não são reconhecidos pelo ordenamento. Os crimes de violência doméstica são de iniciativa do Ministério Público, o qual deve promover a ação penal perante as instâncias do Poder Judiciário Estadual.

Nos Jenipapo-Kanindé, tendo em vista que os participantes afirmaram ser rara a existência de casos de violência doméstica e familiar contra as mulheres, insistiu-se para saber o que seria feito se, hipoteticamente, houvesse um caso de agressão. As participantes responderam que se fosse “um caso sério, grave, que os dois não conseguissem resolver, o homem seria expulso da aldeia”.

A penalidade apontada pelos Jenipapo-Kanindé foi a mesma indicada pelos Pitaguary como a mais condizente com a sua realidade cultural, por questionarem a aplicação da pena de prisão para o índio envolvido. A fala de um dos participantes foi no seguinte sentido: “Como é que vai colocar um parente nosso preso? Num lugar com gente estranha? Isso é

mesmo que matar. Acho que é melhor expulsar ele da aldeia, do que denunciar para a polícia”.

A alternativa apontada pelas etnias à pena de prisão prevista na Lei 11.340/2006 para os crimes de violência doméstica e familiar contra as mulheres corresponde ao banimento, que é a expulsão do indivíduo da sociedade em que ele convive (expulsão do grupo étnico), sendo essa prática vedada pela Constituição de 1988.¹²

Os grupos focais encerraram-se no debate em torno da Lei 11.340/2006. Os participantes de todos os grupos comentaram sobre esse diploma normativo, indicando conhecerem a sua existência, principalmente, em virtude das notícias na televisão e no rádio. No entanto, muitos afirmaram não saber exatamente o que a Lei traz.

Um ponto relevante no grupo focal realizado nos Jenipapo-Kanindé relaciona-se com as medidas protetivas apontadas pela Lei 11.340/2006. O principal questionamento é sobre a alternativa de abrigamento para as mulheres vítimas de violência.

- Sei que uma das coisas da lei é se o homem ficar perseguindo ela, é ela que tem que sair do lugar. E como é que fica a aldeia, a família? Qué que ela vai fazer num canto estranho? Ele que tem que sair. Num concordo com essa dela sair da aldeia não.

- É, também não.
(Concordâncias)

O abrigamento, para esse povo, não implica apenas na retirada das mulheres indígenas do lugar de violência, mas também na retirada delas dos locais em que realizam sua existência diferenciada. Nesse sentido, em vez de resguardar a vida e a integridade das mulheres indígenas, a alternativa resultaria em verdadeira agressão, constituindo-se uma penalidade à vítima.

Tal sentimento é compartilhado por outros povos indígenas. Em geral, as etnias apresentam uma relação diferenciada com o seu território. A terra, para eles, não é só o local de morada, mas o lugar em que se constrói a própria identidade do ser índio. Para uma liderança Tapeba, “assim como o peixe fora d’água morre, o índio fora da sua terra também não sobrevive”.

Nos Tapeba, as impressões acerca da Lei foram semelhantes com o que ocorrera nos outros grupos focais: “A gente escuta falar muita coisa sobre essa lei, mas queria saber mesmo o que ela diz”. Uma das falas, porém, sintetizou o debate: “Acho que primeiro as mulheres Tapeba têm que conhecer a Lei e decidir no grupo o que é e o que não é aplicável à nossa realidade”.

¹² “Art. 5º, inciso XLVII - não haverá penas:
d) de banimento”. (Constituição Federal de 1988).

Na mesma linha dos resultados obtidos, Suzy Evelyn de Souza e Silva e Valéria Pereira/Kaxuyana (2007, p. 6) relatam os questionamentos das mulheres indígenas sobre a aplicação da Lei 11.340/2006 em suas comunidades:

A lógica de que a Lei Maria da Penha parece ser a resposta suficiente às demandas não é verdadeira. Hoje, as mulheres indígenas admitem que a violência doméstica as atinge, mas questionam os efeitos da lei nas suas comunidades. Seus maridos e filhos terão que responder, nas cadeias e prisões das cidades, pelo abuso cometido? Quem irá caçar? Quem irá pescar? Quem irá ajudar na roça?

Outro ponto diz respeito à forma como a violência doméstica e familiar é considerada para os participantes dos grupos focais nos Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé.

A Lei nº 11.340/2006 foi bastante comemorada pelos movimentos de mulheres e feministas por definir a violência doméstica e familiar contra as mulheres como uma das formas de violação aos direitos humanos (art. 6º), comprometendo a família, a sociedade e o Poder Público na efetivação do direito das mulheres a uma vida sem violência (art. 3º, § 2º). Rompendo-se a barreira tradicional entre público e privado, retirou-se a questão do espaço exclusivamente doméstico, para envolver toda a sociedade.

Para os Pitaguary, Jenipapo-Kanindé e Tapeba, no entanto, a violência doméstica e familiar é um problema do casal, pelos menos inicialmente. Não é um problema da sociedade nacional. Se a violência atingir formas mais graves, a mulher pode procurar as lideranças, que decidem qual a melhor solução para o caso, ou ela pode recorrer às autoridades estatais.

Diante da importância, para a presente pesquisa, do dado de que as mulheres indígenas podem recorrer às autoridades estatais buscou-se verificá-lo. Procuramos investigar junto a Delegacias, à Defensoria Pública e ao Ministério Público Federal no Ceará a existência de inquérito ou processo administrativo relatando caso de violência doméstica e familiar contra alguma mulher indígena. Não há processos administrativos iniciados com esse tema. Nas Delegacias, como não se costuma questionar se vítima ou agressor são índios, não foi possível identificar a existência de inquéritos que apurassem crimes de violência doméstica contra mulheres indígenas. Não se encontrou materialização processual dos casos relatados nos grupos focais.

Percebeu-se, desse modo, que, embora as mulheres e homens Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé reconheçam a violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas, os casos não têm ultrapassado os limites das aldeias.

A justificativa para isso foi mencionada por uma liderança Tapeba: “Não é preciso que alguém de fora venha ensinar o que ou como fazer, a gente resolve nossos próprios problemas”.

Em análise ao que foi coletado, percebeu-se que, em diversos momentos da pesquisa, o direito à autodeterminação dos povos indígenas foi invocado para justificar a realidade cultural desses grupos. Mas será que basta reconhecer que os povos indígenas têm direito à autodeterminação e deixar de aplicar a Lei 11.340/2006? O que fazer no caso da mulher Tapeba que mencionou não concordar com um costume dos casamentos forçados, pois, para ela, isso era um estupro? Como agir na hipótese de o grupo querer “isolar o caso”? Como recorrer a direitos “individuais” das mulheres indígenas em face do direito coletivo do povo à autodeterminação?

Sobre esse tema, Suzy Evelyn e Valéria Kaxuyana (2007, p. 4) escrevem que “nas sociedades indígenas, os indivíduos estão subordinados aos interesses de sua sociedade: não há direitos individuais no sentido da sociedade ‘democrática’. As mulheres compartilham com a sua sociedade a visão do papel que essa sociedade reserva às mulheres”.

O direito à terra tradicionalmente ocupada e à saúde e à educação diferenciadas constituem bandeiras gerais de luta dos povos indígenas. São direitos coletivos, considerados superiores no contexto dos povos indígenas, pois afirmam e reforçam a identidade étnica e demarcam a diferença, a partir da qual se constrói a autodeterminação.

Nesse sentido, os direitos das mulheres são considerados “direitos individuais”, que se reivindicados perante o Estado e em face do movimento indígena podem fragmentar, desestruturar e desconfigurar a identidade cultural da etnia.

É possível afirmar que, em contextos não indígenas, as mulheres também sofrem com muitas das formas de violência aqui relatadas. Contudo, para as mulheres indígenas, estes fenômenos que as atingem são marcados com o signo da cultura. Assim, questioná-los parece ameaçar a unidade do grupo étnico. Nesse sentido, observa Rita Laura Segato (2003, p. 31):

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

Corroborando com tais assertivas, Ela Wiecko (2008, p. 23-24) afirma que:

Discutir gênero nas sociedades indígenas pareceu-me um desafio perturbador, pois se o conceito de gênero foca os papéis sociais construídos para homens e mulheres, questionar esses papéis construídos nas sociedades indígenas e propugnar uma igualdade de gênero não leva à uma desestruturação dessas sociedades?

Compreendendo a cultura como um conceito dinâmico, produto da história e do poder, é possível percebermos sua desestruturação e desconfiguração não como processos negativos, mas como etapas iniciais de processos que culminam em reconstruções e reconfigurações. As culturas não ficam estáticas nas paredes de museus, elas reagem a acontecimentos, que podem ser interpretados e apropriados pelo esquema cultural de uma dada sociedade (SAHLINS, 1990), adquirindo *significância histórica*.

Reforçando essa análise, Marshall Sahlins (*Idem*, p. 180) critica a dicotomia clássica entre estabilidade e mudança, enfatizando que “a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia. Toda mudança prática é também uma reprodução cultural”. Ilustrando sua tese, o autor cita o exemplo da chefia havaiana que, enquanto incorporava elementos estrangeiros, reproduzia o status cósmico do chefe como um ser celestial: “No final, quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, uma vez que tal reprodução de categorias não é igual. Toda reprodução da cultura é uma alteração” (*Idem*, 181).

Nesse sentido, é possível que, em reação à edição da Lei 11.340/2006, os direitos das mulheres indígenas passem a ser percebidos, no interior de suas comunidades, também como direitos coletivos, sem necessariamente ameaçar a existência do grupo étnico, a depender da importância que se dará a esse *evento* (Sahlins, 1990), possibilitando a *ressignificação* dos valores culturais.

Tal análise é relevante, pois, além de índias, as mulheres indígenas também assumem a identidade do ser mulher, estando sujeitas aos problemas enfrentados por outras mulheres, ainda que não índias. Quando uma mulher é agredida, não se trata de uma agressão apenas a um sujeito específico. Isso também ocorre. Mas a agressão a uma mulher é na verdade uma agressão a todas elas. Nesse sentido, para Rita Laura Segato (2005, p. 279):

“(…) o feminicídio (...) é o assassinato da uma mulher genérica, de um tipo de mulher somente por ser mulher e por pertencer a esse tipo, da mesma forma que o genocídio é uma agressão genérica e letal a todos aqueles que pertencem ao mesmo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso ou ideológico. Ambos os crimes se dirigem a uma categoria e não a um sujeito específico”.

No caso da violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas, há especificidades que tocam somente a elas, não sendo compartilhadas com as demais mulheres. Ainda dentro da categoria mulheres indígenas, as realidades das etnias são diferentes. Isto problematiza o debate sobre a aplicação da Lei 11.340/2006 em contextos culturais diversos, não havendo respostas prontas para a questão abordada.

Urge atentarmos para o fato de que a violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas é um problema real nas aldeias. Cabe-nos, agora, pensar em soluções que não

impliquem em intervenções fundadas em um olhar etnocêntrico, nem tampouco caiam no relativismo cultural.

O modo como os povos Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé mencionaram resolver os casos de violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas, valendo-se, inclusive de espaços de decisão não estatais, traz à tona o debate sobre a compatibilidade entre o direito estatal e não estatal.

Neste contexto, Manoel Alberto Moreira (2008, p. 476) afirma que:

Con la ficción doctrinaria de que el estado es el único productor del derecho, como que también la ley se presume conocida por todos o que no existen formas jurídicas fuera de la legalidad estatal, se encuentra concebida una evidente artificialidad, empobrecida por los dogmas y amordazada por la intransigencia ideológica.

A problemática mencionada, de convivência, em um mesmo território, de sistemas jurídicos distintos e, muitas vezes, divergentes, é potencializada em Estados multiculturais e multiétnicos, como é o caso do Brasil. Isso porque ainda prevalece no Direito uma visão evolucionista das sociedades, em que as culturas vão se aperfeiçoando até chegar a um estágio superior que é o da sociedade nacional. Nessa senda, cita-se Manoel Moreira (*Idem*, p. 469):

La idea que prevalece en el universo del Derecho es que la cultura es un producto de la evolución de la humanidad y se va perfeccionando como una tecnología. Los grupos étnicos y sociedades simples que no comparten este proceso quedan postergados en la historia, condenados al atraso primitivo. Para el Derecho presentan una incomodidad metodológica que solo puede remediarse imponiendo las reglas de la cultura dominante.

Diante dessas visões normativas, o direito elaborado pelos povos indígenas é, para usar expressões cunhadas por Boaventura de Sousa Santos (2006), tido como “não-existente”. A “razão indolente” das sociedades ocidentais desperdiça a vasta experiência dos povos indígenas, invisibilizando suas realidades e seus modos de viver, ao tempo em que lhes impõe as normatividades estatais.

No campo do Direito, o pluralismo jurídico¹³ proposto por Antonio Wolkmer (2001) pode nos oferecer uma porta para uma nova realidade. Fugindo do dogmatismo da Ciência Jurídica, o autor ensina que “os centros geradores do Direito não se reduzem, de forma alguma, às instituições e aos órgãos representativos do Estado, pois o Direito, por estar inserido nas e ser fruto das práticas sociais, emerge de vários e diversos centros de produção normativa” (2001, p. 152).

Nesse sentido, analisando o direito produzido pelos povos indígenas, a exemplo dos espaços de “resolução de conflitos pela via não institucionalizada” (WOLKMER, 2001), a

¹³ Antonio Wolkmer designa de pluralismo jurídico “a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (2001, p. 219).

partir da sociologia das ausências/das emergências (SANTOS, 2006), é possível pensar em uma ordem pluralista, que se baseie na diferença e na diversidade.

Fundados nas idéias de interculturalidade (SANTOS, 2006) e de pluralismo jurídico (WOLKMER, 2001), podemos refletir sobre a aplicação da Lei 11.340/2006 para mediar relações entre homens e mulheres indígenas, desde que se atente e se respeite a diversidade cultural de cada povo. Isso poderá implicar em soluções híbridas, em que parte da norma estatal e parte da norma indígena são adotadas para um mesmo caso concreto, a exemplo do que foi proposto na Conferência Nacional dos Povos Indígenas (2006):

No caso de condenação judicial de indígena, deverá estar garantido ao apenado o apoio jurídico do órgão indigenista oficial, sendo que as autoridades tradicionais indígenas, segundo suas próprias normas e procedimentos, devem ter total legitimidade na definição e aplicação da pena.

3. CAMINHANDO PARA UM NOVO COMEÇO

Quando se propôs a fazer uma análise dos discursos das etnias Pitaguary, Jenipapo-Kanindé e Tapeba a partir de grupos focais, buscava-se captar olhares dessas populações no que tange à violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas e à aplicação da Lei 11.340/2006 nos seus contextos culturais.

Os resultados obtidos indicaram novos campos de abordagem. Faz-se necessário, por exemplo, investigar, com mais profundidade, a partir de uma descrição densa e de uma análise microscópica (Geertz, 1989), as relações entre homens e mulheres indígenas e os motivos pelos quais não se encontram processualizados os casos de violência doméstica e familiar relatados nos grupos focais. Nesse sentido, propomo-nos a utilizar outros métodos, como a entrevista em profundidade.

Tendo em vista a semelhança entre alguns casos relatados nos grupos focais e casos de violência doméstica e familiar vivenciados pelas mulheres não indígenas, é imprescindível que haja um grupo focal de controle, de forma a verificarmos se essa semelhança é apenas aparente. Nesse sentido, nossas considerações finais impulsionam-nos a um recomeçar.

Não obstante os pontos relatados acima, podemos listar algumas conclusões:

- 1) Sem correr o risco de cair na armadilha do relativismo cultural, mostrou-se necessário incorporar uma visão da *cultura* como conceito aberto e dinâmico, produto da história e do poder. Nesse sentido, é importante que as mulheres indígenas conheçam os mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar que a Lei 11.340/2006 assegura e se organizem em espaços próprios para debater as questões que lhas afetam.

- 2) O fortalecimento da Articulação de Mulheres Indígenas no Ceará pode ser uma primeira abertura na construção de uma vida sem violência para as mulheres indígenas. Organizadas politicamente, elas podem direcionar a dinâmica comunitária, influenciando de forma mais efetiva nos espaços do movimento indígena, disputando concepções e compreensões sobre a violência doméstica e familiar.
- 3) Tendo em vista a especificidade das mulheres indígenas e as formas de solução de conflitos próprias do grupo étnico considerado, é necessário reforçar o debate sobre pluralismo jurídico e interculturalidade, à luz das análises de Wolkmer e Boaventura de Sousa Santos, reconhecendo-se a multiplicidade de fontes produtoras do Direito.

REFERÊNCIAS

- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Tapeba**. Publicado no Diário Oficial da União. n° 76, Seção I, de 20 de abr. 2006.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Trad. Viviane Ribeiro. 2. Ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GONDIM, Sônia Maria Guedes. **Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: Desafios Metodológicos**. Paidéia (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto, v. 12, n. 24, 2002.
- PINHEIRO, Joceny de Deus. Pitaguary: Organização Política. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pitaguary/928>. Acesso em 12 de jun. 2009.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Documento final da Conferência Nacional dos Povos Indígenas**. Disponível em: <http://www.mj.gov.br/data/Pages/MJ6BF8D99BITEMID7611416C0333405395CA72378085EC8BPTBRIE.htm>. Acesso em 15 de jul. 2009.
- MOREIRA, Manuel Alberto Jesús. *El concepto de cultura en el derecho*. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**. v. 8, n. 3, set. – dez. 2008. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.
- SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis. 13(2): 265-285, mai. – ago. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26882.pdf> >. Acesso em: 13 abr. 2009.
- _____. “Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil”. **Série Antropologia**, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003. Documento disponível em: www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/outros/Acoes%20para%20mulheres%20indigenas.pdf.
- SOUZA E SILVA, Suzy Evelyn; KAXUYANA, Valeria Paye Pereira. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. **Orçamento & Política socioambiental**. Inesc, ano VI, n. 22, nov. 2007.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico**: Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar? In: Ricardo Verdum. (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008.