

Apontamentos sobre gênero e violência contra mulheres indígenas Kaiowa e Guarani em Amambai, MS (2007-2014)

*Notes about gender and violence against
Kaiowa and Guarani indigenous women
in Amambai, MS (2007-2014)*

Tânia Regina Zimmerman*
Ana Evanir Alves Viana**

Resumo: Esta pesquisa objetiva entender algumas formas de violência doméstica perpetradas contra mulheres indígenas Kaiowa e Guarani em aldeamentos no município de Amambai, MS, a partir de 2007 até o tempo presente. Na questão de gênero, as mulheres indígenas estão entre as mais gravemente afetadas por violências múltiplas e permanecem na perspectiva da vitimização. Além dos boletins de ocorrência e processos crimes realizamos entrevistas com mulheres indígenas vítimas dessa forma de violência bem como com pessoas envolvidas nessas situações de conflito. Destarte, torna-se importante uma pesquisa que evidencie silêncios dessas mulheres bem como dê visibilidade e dizibilidade às formas de violência doméstica exercidas contra essas mulheres indígenas da região a partir da perspectiva de gênero.

Palavras-chave: mulheres indígenas; violência doméstica; relações de gênero.

Abstract: This research aims to understand some forms of domestic violence perpetrated against women Kaiowa and Guarani in indigenous villages in the municipality of Amambai, MS from 2007 to the present time. On gender, indigenous women are among the most severely impacted by more violence and remain in the perspective of victimization. Besides the police reports and criminal cases conducted interviews with Indigenous women victims of domestic violence as well as people involved in these conflict situations. Thus, it becomes important research that provides evidence silences these women and give visibility and dizibilidade forms of domestic violence perpetrated against these indigenous women of the region from the perspective of gender.

Key words: indigenous women; domestic violence; gender relations.

* Doutora em História, Professora na Graduação e na Pós-Graduação da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS), Amambai, MS. E-mail: taniazimmermann@gmail.com

** Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul.

1 Introdução

Existe apenas uma verdade universal, aplicável a todos os países, culturas e comunidades: a violência contra as mulheres nunca é aceitável, nunca é perdoável, nunca é tolerável. (Ban Li-Moon¹).

Com este estudo foram observadas, a partir de uma perspectiva de gênero, situações de violência doméstica contra mulheres indígenas praticadas em dois aldeamentos de Amambai, MS (Limão Verde e Amambai), desde 2007 até 2014. A aproximação com os coletivos étnicos² Kaiowá e Guarani permitiu uma conversa inicial sobre os seus posicionamentos em relação à violência perpetrada contra as mulheres. As falas³ de mulheres geralmente tímidas e, às vezes, interrompidas pela emoção, tristeza e indignação, foram de grande relevância na tessitura deste texto.

Os espaços ocupados pelos coletivos indígenas nas aldeias Limão Verde e Amambaí advêm de um processo de expropriação territorial ao qual foram submetidos historicamente no Mato Grosso do Sul. Esse processo é acelerado após os contatos com a população que se estabeleceu na região a partir das ações exploratórias da Companhia Matte Larangeiras, e posteriormente o processo de confinamento iniciado pelo Sistema de Proteção Indígena (SPI). Assim sendo, reservas indígenas foram instituídas entre os anos 1917-1928, a fim de obter mais terras para os colonizadores nos anos de 1940, através da política agrária de Getúlio Vargas (BRAND, 1997; PEREIRA, 1999).

O município de Amambaí soma 34.730 habitantes e situa-se ao sul do estado do Mato Grosso do Sul. No seu entorno, instituíram-se as reservas indígenas Amambaí, Limão Verde e Jaguari, somando uma população de quase 9.000 indígenas de diferentes etnias (Guarani e Kaiowá) conforme os dados da coordenadoria da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no município. A aldeia Amambaí conta com uma área de 2.429 ha e uma população de 7.110 habitantes. A aldeia Limão Verde conta com uma área de 608 ha e em torno de 1.600 habitantes indígenas⁴. Percebe-se, pelo tamanho dessas áreas, que as

¹ Ban Ki-moon é o oitavo e atual secretário-geral da Organização das Nações Unidas.

² Para Joanna Overing (1999, p. 87) os coletivos indígenas referem-se a “apego a um modo de ser social e culturalmente específico”. E segundo Seraguza (2013, p. 16) “esses coletivos que produzem uma política terrena, correlacionada com a convivialidade, e uma política cósmica relacionada às práticas rituais e ao xamanismo”.

³ Foram realizadas onze entrevistas com mulheres indígenas de ambas as aldeias e seus nomes serão preservados na pesquisa. A participação da acadêmica Ana Evanir Alves Viana foi fundamental na execução das entrevistas.

⁴ Dados obtidos junto ao escritório regional da FUNAI de Amambai. Os dados são de 2014.

terras são exíguas e limitam a capacidade de esses coletivos étnicos gerirem seus recursos e manterem os seus modos de vida tradicionais.

A criação de reservas naquela região visando aldear os coletivos Kaiowá e Guarani⁵ de Mato Grosso do Sul não se referia aos *tekoha*⁶ tradicionais, cuja categoria aldeia referia-se a espaços instituídos, ou seja, uma abstração criada pelo Estado brasileiro para diferenciar os índios aldeados dos não aldeados. Estes últimos seriam concebidos como marginais e não merecedores da tutela estatal. Desse modo, reservar os indígenas em pequenos espaços objetivava civilizá-los no modelo ocidental. Com o confinamento de indígenas em pequenos lotes, mais terras estavam disponíveis para a aquisição de proprietários privados.

Porém, nesse processo de confinamento, a população das reservas crescia numericamente, e os modos de vida não comportavam os seus modelos organizacionais. Em consequência disso conflitos políticos, sociais, religiosos, econômicos e de gênero tornaram-se latentes e crescentes. Somam-se a isso problemas como a desnutrição, doenças, suicídio e violência, como aspectos bárbaros desse processo de aldeamento. É importante ressaltar que essas mudanças e problemas advêm da desestruturação dos vários módulos organizacionais que viviam num sistema de coletividade em espaços maiores, e assim muitos indígenas que nasceram depois desse processo de confinamento contínuo não conheceram a cultura tradicional de seu coletivo étnico. Cabe observar que as formas de organização social Guarani e Kaiowá e as circunstâncias vividas na atualidade são similares em ambas as aldeias.

2 Configurações de Gênero nos coletivos étnicos Guarani e Kaiowá

Ao buscar leituras sobre esses coletivos étnicos, especificamente sobre as mulheres em situação de violência, pode-se perceber quão poucas eram as referências sobre essa temática. No estado de Mato Grosso do Sul foram ínfimas as produções realizadas e não de forma específica mesmo na etnologia indígena. Geralmente mulheres indígenas são mencionadas em raptos, estu-

⁵ Pereira (2008, p. 3) observa que há muita confusão ao denominar os grupos étnicos no MS apenas pela classificação linguística, por isso, a nomenclatura Guarani e Kaiowá leva em consideração o sistema de autodeterminação posto na Constituição Federal de 1988.

⁶ Os *tekoha* tradicionais referem-se a uma unidade básica da organização social, na qual existe um conjunto de valores associados às relações de parentesco. Essas práticas ocorrem no território que ocupam, ou melhor, o local onde se concebem e se localizam tais relações (MELIÁ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976, p. 218). Atualmente essa noção está muito mais inscrita nas relações sociais do que espaciais, conforme discutem Pereira (2008) e Vietta (2007).

pros no processo colonizatório e participantes de conflitos conjugais, devido às transformações atuais em suas práticas sociais nos coletivos indígenas.

Cabe pontuar que estamos inferindo em outra cultura, cujos modos de ver e sentir a vida em seu entorno distam muito de nosso mundo, e, por isso, as dificuldades acadêmicas são sobressalentes para o entendimento das relações de gênero e violência doméstica.

Para Verdum, tratar da temática sobre violência contra mulher indígena é uma abordagem arriscada devido à alteridade cultural, pois possuem outros padrões e valores de vida (VERDUM, 2008, p. 09). Contudo percebeu-se que a violência contra aquelas mulheres produz um sentimento muito parecido com o de nossa sociedade em relação à violência doméstica, ou seja, de tristeza e dor e, por vezes, de desorientação. Os depoimentos que seguem são elucidativos sobre a violência doméstica e suas consequências:

Uma mulher que sofria muito, que eu também vi o sofrimento dela que chegou um ponto que não podia ajudar mais ela né. E ela vivia calada né, toda família sabe, e o marido acabou matando ela com dois meses de gestante.⁷

É, já, já, tem um amigo da minha família que sofreu o violência... física. E... e sobre a minha ... a minha cunhada, a minha cunhada ... e até mesmo minha irmã sofreu esse tipo de agressão físico e ... e até agora ela tá, ela tá traumatizada por causa dessa violência.⁸

Para uma análise destes conflitos e sofrimentos, partimos do pressuposto de que as percepções de gênero nesses coletivos étnicos devem ser contingentes. Ou seja, conforme Butler (2003, p. 29) expôs, o gênero é um fenômeno inconstante e contextual, que “não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes”. Assim, o gênero denomina um conjunto construído de qualidades, ocupações, responsabilidades, disposições afetivas, fantasias, personalidades e desejos geralmente acompanhados da diferença entre os corpos biologizados. Nos coletivos étnicos indígenas, existe uma organização de complementaridade nas relações de gênero pautada nos costumes, sentimentos e até no físico de mulheres e homens.

Essa perspectiva convergente em gênero partilha a ideia de que as relações assimétricas entre homens e mulheres indígenas não devem ser interpretadas como de dominação masculina, pois, nas circunstâncias sociais e históricas tradicionais, os posicionamentos de gênero produziam relações

⁷ Entrevista concedida por mulher indígena da aldeia Amambaí, em 14 de fevereiro de 2014. De modo geral, as entrevistadas preferem falar de outros conflitos e não os imputados a si próprias.

⁸ Entrevista com mulher indígena da aldeia Amambaí, em 21 de fevereiro de 2014.

complementares. A divisão de tarefas entre homens e mulheres nesses coletivos não implicava opressão feminina. Assim, o trabalho da mulher e o trabalho do homem possuía o mesmo *status*. Homens e mulheres viviam quase sempre em harmonia.

Estudos de Seraguza (2013) e Pereira (2008) em Mato Grosso do Sul apresentam essa perspectiva. Isso também é perceptível na tese de Maria Aparecida Rezende, a qual advoga que, entre os grupos Xavante, as relações de gênero não são conflitivas, e as mulheres em seus papéis não se sentem subjugadas. Segundo Rezende (2012, p. 192) “as mulheres sabem o porquê de viverem daquele jeito, o mito confere o sentido para uma compreensão [...]” e, para ela, as mulheres Xavante são visíveis em seu grupo “e a sociedade depende delas para sobreviver e as inclui porque a relação com o outro nunca é de exclusão” (REZENDE, 2012, p. 261). A autora ainda observa que, no sistema educacional, a divisão social do trabalho é central, mas não é conflitiva:

São sistemas que nos homens e mulheres se complementam dando sentido à vida. [...] Cada um e cada uma tem seu espaço e esfera de trânsito quase livre, no respeito mútuo, que é sagrado, alguns rituais as mulheres não podem participar, porém isso não é visto como uma inferioridade, ao contrário faz parte da organização social e educativa. (REZENDE, 2012, p. 241).

Assim sendo, concordamos que as relações de gênero em coletivos indígenas não implicam necessariamente relação de dominação e opressão masculina sobre as mulheres. A relevância da atuação feminina nos coletivos étnicos Guarani e Kaiowá foi apontada em vários estudos recentes (PEREIRA, 2008, SERAGUZA, 2013). Nesse sentido, o excerto abaixo se torna elucidativo em relação às mulheres indígenas:

Historicamente as mulheres indígenas aqui abordadas são vinculadas ao universo do parentesco e de importância inquestionável para a manutenção do grupo e a alimentação da parentela, onde o alimentar é referência à experiência vivida. As mulheres Kaiowá e Guarani assumem uma série de responsabilidades na ordem do coletivo e da parentela, trilhando novos caminhos que minimizam, e por vezes reforçam, a sua condição de Outro, de portadora de alteridade radical, mas também, que fortalecem e privilegiam a sua condição de reprodutora da vida social. (SERAGUZA, 2013, p. 16).

Entre os Guarani e Kaiowá, a assimetria nas relações de gênero esteve historicamente ancorada em construções simbólicas advindas de outros tempos, cujos mitos e ritos normatizavam práticas que se perpetuavam ao longo da vida e, mesmo com algumas transformações atuais, ainda fazem parte do cotidiano de muitas mulheres e homens Guarani e Kaiowá.

Segundo Seraguza *Pa'i Kuara* criou o homem e *Aña*, a mulher. Mas antes ambos competiam na criação da natureza:

Aña realizou inúmeras tentativas de desviar as obras de criação e humanização do mundo de *Pa'i Kuara*, o Irmão Maior, o Sol. Enquanto *Pa'i Kuara* criou a galinha, *Aña*, na tentativa de se igualar ao primeiro pai, criou o urubu; *Pa'i Kuara* criou o pindó7, árvore sagrada entre os Guarani, *Aña* criou o espinhento bocajá (*mbokaja*); o primeiro criou o besouro, o segundo a formiga cortadeira, contínua nas roças (*kokue*) kaiowa e guarani; *Pa'i Kuara* criou o lagarto tiú (*teju*), *Aña* criou a cobra (*mbói*). Por mais que se esforçasse, as obras do segundo não se igualavam às do primeiro. (SERAGUZA, 2013, p. 18).

Porém, nesta criação, a mulher foi dotada de asas, chifres e rabo. Esses atributos animais de *Anã* foram assoprados por *Pa'i Kuara* e assim estariam eliminados da mulher, os excessos de alteridade. Esse sopro teria transformado *Aña* em *Kuña*, dando-lhe uma alma branda (SERAGUZA, 2013, p. 18).

Na visão sobre o feminino, Seraguza (2013, p. 40) afirma que “[...] a mulher é um elemento quente, ela é alterada, quando abre a boca sai sempre uma verdade que pode ofender alguém. É preciso tomar cuidado ao falar para não machucar as pessoas, atingir, o que fala acontece, ela é *ñaña*”. O adjetivo *ñaña* significa mulher brava e briguenta e este advém de *Aña*, o *Jaguarete*, considerado inimigo do ser humano. Conforme Seraguza (2013, p. 18), “[...] pode-se pensar *Aña* como uma categoria que representa o excesso de alteridade e, dessa maneira, um ser de excessos é o criador da mulher, outro ser com excesso de diferenças”.

Embora se refira a outro contexto, Segato observou as configurações das assimetrias nas relações de gênero no coletivo Piaroa:

Um caso paradigmático para entender essa concepção mais sutil de gênero é o caso do povo Piaroa da Venezuela. Falou-se sobre eles que mulheres e homens mantêm uma relação igualitária, pois, na história de fundação da ordem social Piaroa, o homem e a mulher sofrem proibições simétricas e equivalentes. A distribuição de tarefas, direitos e deveres dos homens e das mulheres, e as regras de comportamento sexual do grupo também se apresentam, ao olhar, como bastante equilibrados na prática. As descrições do que pode ser não podem menos que enfatizar a equidade de todas as regras da comunidade, produzindo, nas relações de gênero, um efeito de complementaridade e igualdade na diferença. (SEGATO, 2003, p. 15).

Percebe-se então que nos mitos e ritos de criação do homem e da mulher entre os Piaroa que na história da fundação das bases dessa igualdade, existe um deus – masculino com corpo de homem, o deus Wahari, o qual impõe um castigo inicial ao seu irmão e às suas mulheres por causa dos excessos sexuais. Para Segato (2003, p. 15):

O fato de que quem cria a lei seja alguém indiscutivelmente descrito pela **história fundadora do grupo como um homem não pode ser descuidado nas análises de gênero**, pois a imaginação completa dos papéis, incluindo

aqueles não diretamente observáveis, passa certamente pela consideração de quem assenta a lei, quem a inventa, quem a dita. (grifo nosso).

Essas discussões apontadas por Segato (2003) se aproximam também das análises sobre as relações de gênero nos coletivos étnicos no sul de Mato Grosso do Sul. A mulher é vista, em grande parte dos estudos etnográficos, como o oposto equivalente assimétrico, ou seja, as relações entre mulheres e homens são complementares e produtoras da igualdade na diferença. Observa-se nesses coletivos que, historicamente e de forma análoga ao mito cristão de criação do homem e da mulher, o feminino é negativado em seus excessos principalmente em relação à fala, ou seja, a alteridade permanece. Nesse sentido, Seraguza (2013, p. 18) observou:

Na literatura etnológica Kaiowá e Guarani, *Aña* adquire contornos de uma herança possivelmente cristã e pode ser encontrado em equivalência com o demônio, a personificação/divinização do mal instaurado por *Mba'ekuaa* (Aquele que Sabe) desde a primeira terra não humana. *Mba'ekuaa* e *Aña* remetem ao "Outro", um afim real ou um inimigo real, condicionante para a criação da vida social. O que eles tematizam é a distância social necessária para conduzir o *sócius*, uma alteridade radical ou a vida social. A alteridade oferece uma forma de integrar e um propósito de amarrar, de convergir.

As mulheres dos coletivos étnicos Guarani e Kaiowá estão vinculadas ao universo da parentela, e esse vínculo mantém o grupo e sua alimentação. Segundo Seraguza (2013, p. 16):

[...] as mulheres Kaiowá e Guarani assumem uma série de responsabilidades na ordem do coletivo e da parentela, trilhando novos caminhos que minimizam, e por vezes reforçam, a sua condição de Outro, de portadora de alteridade radical, mas também, que fortalecem e privilegiam a sua condição de reprodutora da vida social.

Na atual situação vivida pelas famílias nas duas reservas, novas interações advindas a partir das transformações e mudanças provocadas com o contato não-indígena, recolhimento das populações em reservas pequenas, o trabalho temporário dos homens fora da aldeia, a profissionalização de mulheres, a diminuição de práticas xamânicas e de rituais, a degradação da paisagem natural e a introdução de drogas e bebidas alcoólicas nessas comunidades aldeadas redefinem as relações de gênero e tornam-se conflitivas e, por vezes, violentas.

Nesse contexto, os atributos culturais associados às tarefas e espaços masculinos e femininos realocaram as posições de prestígio e de *status* para ambos. Essa realocação pode ser conflitiva nas relações de gênero. Segundo entrevista com Vietta (2014), historicamente a violência nos coletivos indígenas era pequena e, quando existente, controlada nos diferentes módulos organizacionais:

[...] em períodos mais recuados, os níveis de violência nas aldeias eram extremamente baixos e isso serve tanto para os Kaiowá como para os guarani, como para outras populações indígenas. Porque essa sociedade tinha formas de controle [...] Primeiro, antes dessas questões eram sociedades que tinham uma situação de equilíbrio social, econômico e político bastante consistente.⁹

Isto nos mostra que havia violência engendrada antes da colonização branca europeia entre os indígenas. Smith, embora se refira ao contexto estadunidense, observa que “[...] tanto os registros orais quanto escritos frequentemente mostram que ela é relativamente rara, assim como a severidade na punição para os perpetradores de violência” (SMITH, 2014, p. 209) Essa assertiva também se fazia presente entre os coletivos indígenas do sul de Mato Grosso do Sul.

Sobre a organização dos módulos organizacionais e o controle de práticas de violência, Vietta (2014) destaca as importantes estratégias das pessoas mais velhas na articulação política e religiosa nos coletivos étnicos Guarani e Kaiowa:

As populações se organizam a partir das relações de parentesco. As lideranças se estabelecem também a partir das relações de parentesco. [...] Então a família era um grupo grande, um grupo coeso. Era um grupo muito bem articulado onde as questões de violência eram praticamente exceções. Eventualmente uma briga entre irmãos, cunhados [...] Os mais velhos daquele grupo familiar eram pessoas que conseguiam estabelecer uma relação de respeito e de aconselhamento. [...] Cabe aos pais, as pessoas mais velhas intervir nas situações de conflitos e aconselhar. Isso era permanente.¹⁰

Em relação aos aspectos da organização social, torna-se importante destacar a relevância social do fogo doméstico como unidade mínima de existência humana entre coletivos indígenas e reveladora das relações de gênero tradicionais e contemporâneas. Pereira (2004) destaca esse processo entre os Kaiowá, mas também existente entre os guarani:

O fogo constitui a unidade sociológica mínima no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consaguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento ao fogo é pré-condição para a existência humana entre os Kaiowá. (PEREIRA, 2004, p. 51).

Ainda segundo esse autor, o fogo reúne pessoas ligadas aos laços de conjugalidade entre mulheres e homens, o de descendência, pelo laço que une

⁹ Entrevista concedida pela antropóloga Katya Vietta a Ana Evanir Alves Viana, em 11 de junho de 2014.

¹⁰ Entrevista concedida pela antropóloga Katya Vietta a Ana Evanir Alves Viana, em 11 de junho de 2014.

pais e filhos os de pseudoparentesco, pela adoção de crianças, presente na maioria dos fogos domésticos e quase necessária no fogo dos líderes políticos e religiosos (PEREIRA, 2008, p. 8).

Pereira observa na atualidade a importância social dos fogos e o controle feminino sobre os fogos os mesmo s:

Aqui temos um elemento de permanência, pois o perfil e as funções do fogo mantêm sua importância a despeito das profundas transformações porque vem passando a organização social. É possível dizer ainda que na situação atual das reservas, a família extensa ou parentela perdeu muitas de suas atribuições econômicas, políticas, festivas e rituais. O contrário aconteceu com o fogo doméstico que ampliou sua importância e passou a gozar de maior autonomia no interior da organização social, cada vez mais autônomo em relação à parentela e mesmo à comunidade ou reserva na qual se vive. O fogo era e continua sendo controlados por mulheres, o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. Sem mulher não há fogo, reconhecem os Kaiowá. (PEREIRA, 2008, p. 9).

Esse autor ainda destaca que as intensas transformações socioeconômicas nesses coletivos aumentou a importância social do fogo enquanto módulo de relação, porém realocou a disposição entre os gêneros. As novas configurações de gênero estão contextualizadas na perda de atividades tradicionais masculinas de subsistência como a coleta, caça, pesca, e assim o trabalho assalariado, dentro e fora das reservas, exercidos por mulheres e homens, mudou a questão de *status* e de prestígio com uma nova dinâmica nos fogos domésticos e conseqüentemente nas práticas sociais. Segundo a pesquisadora Katya Vietta, essas novas configurações são visíveis nas aldeias:

[...] há muitos casos na aldeia de homens que trabalham fora, porque hoje, caça, coleta, pesca, são itens de luxo e eventualmente se consegue isso na aldeia. Não há mais espaço. Não há mais espaço, não há mais mato, não há mais rio. Os rios estão poluídos e nós somos inacessíveis. Então a produção econômica eventualmente é externa. Essa produção tem que ser buscada fora.¹¹

Vietta também aponta para as questões de gênero em relação ao mundo do trabalho nos coletivos indígenas Guarani e Kaiowá nas aldeias da região:

Aí a tendência é o homem ir buscar pela facilidade que o homem tem de se articular com outra sociedade. Para a mulher sempre é mais difícil por ser mais vulnerável, por conhecer menos os nossos espaços. Então foi o homem que foi trabalhar com os fazendeiros, com os sitiantes. Foi o homem que foi para o corte de cana. É o homem a responsabilidade de dirigir a família. Então quando o homem abandona a família, por qualquer situação, seja por abandono de lar, seja por uma prisão, seja por uma punição, essa família fica desguarnecida e como hoje não existe

¹¹ Entrevista com a antropóloga Katya Vietta, concedida em 11 de junho de 2014.

mais as grandes parentelas, eventualmente você consegue dá algum suporte pra outra esfera da família, a situação é de miséria, é de fome, de dificuldade.¹²

O homem desses coletivos pode ser considerado dependente do fogo doméstico controlado por mulheres e centrado especialmente na conjugalidade. Mas este fogo também institui e articula a vida social das pessoas que o compõem, impondo ritmo e sentido à vida cotidiana (PEREIRA, 2008). Entre as mudanças em curso, Pereira (2008, p. 10-11) observa:

No modelo de organização social identificado pelos Kaiowá como tradicional, o casal de articuladores da parentela detém a prerrogativa de interferir de maneira bastante significativa na vida do fogo doméstico. Nas condições atuais das famílias Kaiowá residentes na reserva ou fora dela, o casal de articuladores percebe a diminuição de sua capacidade de intervenção na dinâmica de constituição dos fogos. [...] A consequência direta dessa transformação é a autonomia crescente conquistada pelo fogo doméstico, sujeito direto de suas próprias escolhas, mas contando cada vez menos com a proteção familiar. Na situação histórica atual, a maioria dos articuladores de parentela acaba por restringir sua atuação a momentos cruciais da vida das pessoas, como nascimentos, casamentos, mortes ou em atritos que envolvem membros de outros grupos familiares.

Pereira observa que a ação de agentes públicos externos também interfere no fogo doméstico, pois estes assumem atribuições que até pouco eram dos articuladores do fogo ou da parentela.

Em linhas gerais pode-se dizer que a intensificação da ação das políticas públicas nas áreas de educação, saúde e assistência social, não apenas realoca a configuração de módulos organizacionais como o fogo doméstico e a parentela, mas cria um ambiente novo, no qual os Kaiowá controlam menos sua própria sociedade. É possível propor que a sociedade Kaiowá atual enfrenta um dilema organizacional que se reflete numa espécie de mal estar social, principalmente nas reservas mais povoadas, como Dourados e Amambai, apresentando altos índices de problemas sociais, como violência, delinquência, etc. (PEREIRA, 2008. p. 10).

Esse menor controle da própria sociedade indígena e a espécie de mal-estar social nesses dois coletivos contribuem com os crescentes índices de violência contra mulher. Sobre essa questão nos dois aldeamentos, Vietta reforça que:

Agora o que a gente percebe essa grande família foi desarticulada. Seja em função da redução do espaço [...] onde elas habitam hoje, seja em função da completa escassez e às vezes até ausência de recursos naturais pra garantir a alimentação e também os problemas do próprio contato com os não-índios. Então, acabou levando ao verdadeiro atropelamento

¹² Entrevista com a antropóloga Katya Vietta, concedida em 11 de junho de 2014.

dessas famílias e essas referências como o *tamoi*¹³, [...] elas perdem. Então a família acaba ficando muito vulnerável.¹⁴

Desse processo de vulnerabilidade, são perceptíveis os conflitos de gênero, e assim as mulheres indígenas são triplamente vitimadas, ou seja, por serem mulheres, mulheres indígenas e, dentro do grupo étnico, por serem mulheres novamente.

Sabe-se que as mulheres indígenas têm sido vítimas por ações violentas no contexto de suas próprias comunidades, no contato com a sociedade branca e naquele imposto a partir do colonialismo europeu. A crescente violência contra as mulheres nos aldeamentos tem relação direta com as perdas territoriais e o conseqüente esboroamento dos vínculos sociais, das práticas políticas, econômicas e religiosas as quais são geradoras de miséria e violências múltiplas.

De modo geral, as violências perpetradas contra as mulheres desses coletivos étnicos são decorrentes de processo de violações de seus povos, as profundas modificações com o contato não indígena, o recolhimento das populações em reservas pequenas, a degradação da paisagem natural e a introdução de drogas e bebidas alcoólicas nestas comunidades aldeadas.

O levantamento de dados junto a órgãos públicos como a delegacia de polícia civil, o fórum, a coordenadoria da Mulher do município de Amambai, pesquisadoras, capitão e as mulheres até aqui entrevistadas nos dão um quadro perplexo da situação vivida por essas mulheres vitimadas pela violência doméstica. A primeira percepção que se tem diante dos acontecimentos é que a violência contra a mulher indígena praticada por parentes ou companheiros nas aldeias se tornou algo corriqueiro, ou seja, sabe-se que ela acontece, e as instituições públicas bem como o coletivo indígena encontram poucos mecanismos para dirimir essa violação.

Referências

BARROSO, M. F.; TORRES, I. C. Significado da violência doméstica para as mulheres Sateré-Mawé no município de Parintins - Amazonas. In: FAZENDO GÊNERO 9 - DI-ÁSPORAS, DIVERSIDADES, DESLOCAMENTOS. *Anais eletrônicos...* Florianópolis, SC: UFSC, 2010. Disponível em: <<http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/>

¹³ *Tamoi* designa o pai do pai do pai e assim por diante e eram as pessoas mais velhas de um grupo familiar. O *tamoi* exercia uma liderança familiar, ritual e política e conseguia estabelecer uma relação de respeito e de aconselhamento.

¹⁴ Entrevista concedida pela antropóloga Katya Vietta a Ana Evanir Alves Viana, em 11 de junho de 2014.

anais/1278285247_ARQUIVO_Artigo-Mulheressatere-maweeosignificadodaviolen-
ciaFinal.pdf>.

BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá-Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MELIÁ, Bartomeu; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. Los pai-tavyterã: etnografia Guarani del Paraguay contemporâneo. *Suplemento Antropológico*, Assunción, 11(1-2), p. 151-295, 1976.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In: *Revista MANA*, 5(1), p. 81-107, 1999.

PEREIRA, Levi M. *Parentesco e organização Social Kaiowá*. Campinas. 1999. 244p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humana, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

_____. A criança kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes: espaços de sociabilidade infantil. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32. *Anais...* Caxambu, MG, 2008.

_____. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. 345p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

REZENDE, Maria Aparecida. *A organização social e educativa das mulheres da Aldeia Pimentel Barbosa: uma etnografia das educadoras Pio A' Uwê (Mulheres Xavante)*. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT.

SEGATO, Rita Laura. *Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil*. Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília (UnB), 2003. Série Antropologia, n. 326, p. 1-64.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani de Aña à Kuña*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS.

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

VERDUM, Ricardo. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. 1. ed. Brasília: INESC, 2008.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.