

# Violência contra mulheres indígenas: feminismo comunitário e o território-corpo como forma de resistência

Violence against indigenous women: communal feminism and the territory-body as a form of resistance

Ana Claudia da Silva Abreu\*

**Resumo:** O presente artigo tem o objetivo de articular as ações de pesquisa bibliográfica e documental, como uma forma de enfrentamento à violência contra as mulheres indígenas, com o propósito de visibilizar as diversas formas de violência que atravessam esses corpos racializados, generificados e emudecidos. Com essa finalidade e organizada a partir de uma perspectiva epistêmica e metodológica do Feminismo Decolonial, ciente de que a violência contra essas mulheres faz parte de um projeto de dominação colonial e racista e de desterritorialização dessas comunidades, a pesquisa articula uma discussão ainda incipiente, que aproxima o corpo, o gênero e as comunidades dos povos originários. Em linhas gerais, ante as dificuldades de aplicação da Lei Maria da Penha e da compatibilização do direito estatal com o direito indígena, assim como devido às subnotificações dessa forma de violência, pretende-se visibilizar as diversas violências cometidas contra as mulheres indígenas, além de propor o aprimoramento dos mecanismos de acesso à justiça. Por fim, considerando que as raízes do problema estão ligadas à luta dos povos originários por território e por recursos naturais, as propostas de combate e prevenção à violência contra essas mulheres precisam envolver um esforço de toda a comunidade. Desse modo, os Feminismos Comunitários apresentam-se como um meio de defesa do território e do corpo das mulheres, pois operam o conceito de território-corpo como uma forma de resistência ao patriarcado, ao colonialismo e ao neoliberalismo.

**Palavras-chave:** Violência de Gênero; Mulheres Indígenas; Invisibilidade; Feminismos Comunitários; Território-Corpo.

**Abstract:** This article aims to articulate bibliographical and documentary research actions, to confronting violence against indigenous women, with the purpose of making visible the various forms of violence that cross these racialized, gendered and silenced bodies. With this purpose and organized from an epistemic and methodological perspective of Decolonial Feminism, aware that violence against these women is part of a project of colonial and racist domination and deterritorialization of these communities, the research articulates a still incipient discussion, which brings the body, gender and communities closer to native peoples. In general terms, given the difficulties in applying the Maria da Penha Law and the compatibility of state law with indigenous law, as well as due to the underreporting of this form of violence, it is intended to make visible the various forms of violence committed against indigenous women, in addition to propose the improvement of mechanisms for access to justice. Finally, considering that the roots of the problem are linked to the struggle of indigenous peoples for territory and natural resources, proposals to combat and prevent violence against these women need to involve an effort from the entire community. In this way, Communal Feminisms present themselves as a means of defending the territory and the body of women, as they operate the concept of body-territory as a form of resistance to patriarchy, colonialism and neoliberalism.

**Keywords:** Gender Violence; Indigenous Women; Invisibility; Communal Feminism; Territory-Body.

Recebido em: 14/12/2022

Aprovado em: 26/12/2022

Como citar este artigo:  
ABREU, Ana Claudia da  
Silva. Violência contra  
mulheres indígenas:  
feminismo comunitário e  
o território-corpo como  
forma de resistência.  
Revista da Defensoria  
Pública do Distrito  
Federal, Brasília, vol. 4, n.  
3, 2022, p. 13-43.

\* Doutora e Mestre em  
Direito do Estado (UFPR).  
Professora (Centro  
Universitário Campo  
Real).

## Introdução

Maristela Lescano, 34 anos, de Coronel Sapucaia – MS, dona de casa, foi a primeira vítima de feminicídio em 2021. Indígena da Aldeia Taquaperi, região de Mangai, da etnia Guarani, foi morta com pauladas na cabeça e nas costas dentro de casa no dia 08 de janeiro de 2021. O autor, seu marido, alegou flagrar suposta traição, ele foi preso em flagrante (MATO GROSSO DO SUL, 2022, p. 18).

Raissa da Silva Cabreira, 11 anos, de Dourados - MS, da Aldeia Indígena Bororó, da etnia Guarani kaiowá, foi assassinada brutalmente no dia 09 de agosto de 2021. Raissa sofreu estupro coletivo e foi arremessada de um penhasco. Dois adolescentes arrastaram a vítima de casa para perto do penhasco e a estupraram, em meio a violência outros 3 homens participaram. Os autores foram 3 adolescentes e 2 adultos, sendo um deles tio de Raissa. O tio confessou que a estuprava desde os 5 anos de idade. Eles a obrigaram a beber cachaça, em meio a brutalidade a vítima desmaiava e quando voltava a consciência gritava por socorro, em uma recobrada de consciência Raissa disse que os denunciariam, foi quando os autores decidiram jogá-la de uma pedreira de 20 metros ainda viva. O estupro coletivo havia sido planejado. Como o local é distante das casas da aldeia ninguém ouviu os gritos de socorro. Raissa foi estuprada repetidas vezes pelos 5 agressores. Eles estão presos, o tio de Raissa suicidou-se no presídio (MATO GROSSO DO SUL, 2022, p. 23).

Os relatos acima constam no Mapeamento das mortes violentas de mulheres, tipificadas como feminicídios ocorridas no estado do Mato Grosso do Sul, no ano de 2021 e se referem a dois feminicídios: um praticado contra uma mulher indígena, em um contexto de violência doméstica, em que o assassinato foi causado por ciúme do seu marido; e outro, que descreve o feminicídio de uma menina indígena, brutalmente assassinada após ter sido estuprada por 5 homens, 3 adolescentes e 2 adultos, dentre eles, o seu tio. Como se pode observar, o feminicídio emerge como o ápice das vulnerabilidades experienciadas pelas mulheres indígenas e revela a descartabilidade dessas vidas.

A violência contra a mulher foi durante muito tempo naturalizada, considerada um assunto da esfera da domesticidade e da intimidade. Com a publicação da Lei n. 11.343/2006, mais conhecida como Lei Maria da Penha, a questão passou a ser abordada como um problema público. No entanto, em que pese a importância da legislação para o enfrentamento da violência contra a mulher no Brasil, a garantia ao acesso à justiça e proteção das mulheres, por ser atravessada por vários fatores, tais como a raça/etnia, classe social, sexualidade, idade, não se dá de modo homogêneo.

A Lei Maria da Penha é fruto de um processo de articulação do movimento feminista e marca o protagonismo das mulheres na elaboração da legislação, no entanto, por fundar-se em um

conceito de mulher universal, acabou por produzir uma série de visibilizações, dentre elas, destaca-se a realidade de violência e precarização enfrentada pelas mulheres indígenas.

Nesse quadro, a invisibilidade da violência contra as mulheres indígenas e as dificuldades de acesso à justiça são agravadas por uma série de fatores. Existem questões cotidianas que desencorajam as vítimas a denunciarem a violência, tais como: o medo e a vergonha; a falta de acolhimento da comunidade e a preferência por uma solução interna; a ausência de informações sobre a lei e os direitos assegurados; além da distância em que as vítimas se encontram dos locais de denúncia. Ainda, uma vez realizada a denúncia, essas mulheres são submetidas a uma série de violências institucionais, seus relatos são usualmente desvalorizados e muitas vezes elas são culpabilizadas pela violência. Além disso, não há um acolhimento especializado das autoridades competentes, pela ausência de intérpretes e de informações mais acessíveis.

Todo esse quadro revela que, ainda que as mulheres indígenas reconheçam que são afetadas pela violência de gênero, elas questionam os efeitos da aplicação da Lei para a solução do conflito e os impactos da intervenção do sistema de justiça nas suas comunidades. Desse modo, a problematização que se impõe é: Afinal, a aplicação da Lei Maria da Penha e a intervenção do sistema de justiça faz parte das demandas dessas mulheres? Como compatibilizar o direito das mulheres indígenas a uma vida sem violência com o direito de autodeterminação das comunidades indígenas?

Além disso, o estudo da violência contra as mulheres indígenas requer a compreensão de que o aumento da violência nas comunidades indígenas está diretamente relacionado com o território, ou melhor, com a falta dele. Pois bem, a expulsão dessas populações do seu território original ou o confinamento de algumas comunidades nas reservas indígenas, associados aos fatores ambientais, que impactam na redução dos recursos naturais, são causas que, aliadas, alteram o sistema social das aldeias, causando o aumento da pobreza, da fome e, por consequência, da violência. Isso significa que a pauta das mulheres indígenas é, antes de tudo, uma reivindicação coletiva por território e que ainda que haja o reconhecimento dos efeitos das desigualdades de gênero no âmbito dessas comunidades, prevalece a luta pela demarcação territorial, um objetivo comunitário.

O modo de produção capitalista, em sua origem, e atualmente em sua versão neoliberal, acentua as desigualdades baseadas nos critérios de gênero e raça, ou seja, o patriarcado, o colonialismo e o neoliberalismo são peças de uma mesma engrenagem de dominação e exploração. As disputas e os conflitos decorrentes desse modelo impactam de modo diferenciado na vida de

mulheres negras, camponesas e indígenas e, ao articularmos gênero e território às violências sofridas pelas mulheres indígenas observamos que essa problemática é potencializada.

Apesar dessas constatações, há poucos trabalhos que demonstram essas especificidades e que pensem em estratégias de enfrentamento à violência contra as mulheres indígenas. É preciso desvelar a relação da violência praticada contra as mulheres e as meninas indígenas, com a colonialidade<sup>1</sup> e visibilizar todos os componentes do patriarcado colonial e racista que naturalizam a violência contra esses corpos precarizados.

Isto posto, a proposta de pesquisa organiza-se a partir de uma perspectiva epistêmica e metodológica<sup>2</sup> do Feminismo Decolonial (LUGONES, 2014; SEGATO, 2012), corrente de pensamento formada por várias influências teóricas, que possibilitaram a construção de uma perspectiva crítica, que contesta as epistemologias hegemônicas do Norte Global e propõe novas categorias para refletir sobre os problemas enfrentados pela pluralidade de mulheres do Sul Global. O olhar decolonial, que enxerga as questões enfrentadas pelas mulheres na América Latina, fornece ferramentas de resistência, dentre elas, os Feminismos Comunitários (PAREDES, 2017; 2020).

Para realizar essa abordagem, com vistas ao combate à violência contra as mulheres e meninas indígenas e sua perpetuação colonial, o artigo foi dividido em quatro partes.

Em um primeiro momento, serão analisadas as marcas coloniais da violência de gênero, ou seja, os efeitos nefastos dos processos de colonização, que criaram a hierarquização baseada na construção da raça e do gênero, subalternizando as mulheres, especialmente as não brancas. Na sequência, abordaremos a invisibilização da violência contra as mulheres indígenas e em que medida a Lei Maria da Penha, fundada na categoria mulher universal, reforça esse apagamento. Na terceira parte, objetivamos avaliar a problemática do efetivo acesso à justiça das mulheres indígenas, perpassando a questão da compatibilização entre o direito positivo externo e o direito consuetudinário interno. Na quarta seção, iremos investigar como se deu a organização

<sup>1</sup> A colonialidade, é uma estrutura de dominação e exploração que teve início com a colonização e se perpetua na atualidade. Segundo Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder trata-se da constituição de um poder mundial capitalista, moderno/ colonial e eurocentrado a partir da criação da ideia de raça, que foi biologicamente imaginada para naturalizar os colonizados como inferiores aos colonizadores e que justificou a sua exploração. A colonialidade não se confunde com o colonialismo, ela é algo posterior, mas que se estrutura a partir do colonialismo.

<sup>2</sup> Em que pese as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) determinarem que a referência/citação seja realizada com o uso apenas do sobrenome do(as) autoras(es), optamos, no presente artigo por uma postura desafiadora. As regras de editoração de texto da ABNT estão assentadas nas epistemologias hegemônicas e nos dogmas amplamente difundidos da neutralidade, objetividade e universalidade, os quais ocultam o(a) pesquisador(a). As mulheres foram historicamente silenciadas e, além disso, a colonialidade do saber elege um modo de produção do conhecimento hegemônico e inferioriza certos saberes e epistemologias. Por essas razões, ressaltamos a necessidade de indicação do prenome das autoras citadas/referenciadas, para garantir uma maior visibilidade para as autoras mulheres.

institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil, quais são as suas principais reivindicações e avaliar a (im)possibilidade de um *feminismo indígena* para, na sequência, apresentarmos uma aproximação possível entre as reivindicações das mulheres indígenas e as pautas feministas. Por fim, os Feminismos Comunitários, além de romperem com a epistemologia dos feminismos hegemônicos, traduzem-se em uma proposta de reorganização das comunidades indígenas, por intermédio da coletivização das lutas na defesa dos territórios e dos corpos.

## 1. Marcas coloniais da violência de gênero

Estamos falando do direito a que determinados corpos de mulheres possam ser vistos em suas múltiplas opressões, dores e desapropriação (SORIA, 2021, p. 8).  
(traduzimos)

A violência de gênero é um fenômeno que atinge massivamente as mulheres latino-americanas e que impacta de modo muito distinto nas vidas das mulheres brancas e não brancas. Dessa forma, para a compreensão da violência contra as mulheres indígenas, é fundamental o entendimento dos processos implantados pelo colonialismo, ao introduzir nas colônias “o sistema moderno colonial de gênero” (LUGONES, 2014).

O colonizador construiu as subjetividades a partir da classificação racial, atribuindo significação às masculinidades e às feminilidades, criando uma masculinidade hegemônica – homem branco, europeu e colonizador – e as masculinidades subalternas – os indígenas e os negros escravizados. Além de hierarquizar os homens e as mulheres, acentuando a inferioridade feminina, construiu as feminilidades segundo a raça e o gênero, desumanizando as mulheres indígenas e as negras, vistas como selvagens e animalizadas. Essa concepção foi absorvida também pelos homens colonizados, inflacionando as desigualdades de gênero nas comunidades não brancas, transformando significativamente os laços comunitários (ABREU, 2022).

A imagem do bárbaro incidiu de modo muito eficiente sobre as mulheres, cuja identidade foi construída a partir do olhar misógino do colonizador europeu, como se observa pelos estereótipos das “velhas canibais”, como um reservatório de lascívia, em uma lógica de que o feminino e a luxúria estariam conectados. Essa representação incidiu sobre as mulheres, os homens indígenas foram relativamente poupados, e, assim, difundiu-se a representação social da indígena

sexualmente promíscua (LASMAR, 1999), justificando toda a forma de violência sobre os seus corpos.

Segundo María Lugones (2014) o processo de colonização construiu estruturas hierárquicas entre os sujeitos a partir da classificação dos colonizados com base na divisão racial, mas também, no sistema de gênero. Desse modo, além de divididos entre brancos e não brancos, os sujeitos colonizados – indígenas e escravizados, foram também organizados segundo o gênero, em homens e mulheres, fêmeas e machos. Esse sistema moderno colonial de gênero garantiu a subalternização das mulheres, especialmente as racializadas, que foram desumanizadas e objetificadas, para garantir sua submissão e a exploração dos seus corpos e força de trabalho. Essa desumanização constitui a colonialidade do ser, um conceito desenvolvido por Nelson Madonato Torres que, segundo a autora, está relacionado a esse processo de desumanização.

Essa estratégia de subjugação das mulheres teve início com as indígenas, que foram violentadas e escravizadas, além de demonizadas pela missão civilizatória. A elas somaram-se as mulheres negras, capturadas e estupradas, forçadas a trabalhar em condições desumanas. Por fim, as mulheres brancas, trazidas para a colônia, submetidas ao confinamento do casamento monogâmico (VILLA, 2020). Ainda que as diferenças sejam bastante significativas, em comum, podemos observar que todas as mulheres tiveram os seus corpos conquistados e domesticados, no entanto, em relação às mulheres colonizadas esse processo foi duplamente violento, pelo uso de uma lógica de guerra e conquista de territórios-corpos e corpos-territórios, conforme destaca Clarice Marques (2020, p. 207): “a violação sexual, objetificação e destruição dos corpos femininos são lugar comum na lógica da conquista e dominação de povos sobre outros povos”.

A missão civilizatória colonial era uma desculpa para acessar brutalmente os corpos dos colonizados, por intermédio da exploração, da violação sexual, do controle da reprodução e de um terror sistemático, como exemplifica María Lugones (2014, p. 938), “alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas”.

Andrea Smith (2014) ao analisar a violência sexual contra povos indígenas, explica que, aos olhos do colonizador, os indígenas foram vinculados a uma perversidade sexual pelos seus corpos expostos, nus, considerados “sujos” e, portanto, violáveis, já que para o homem branco, o estupro contra corpos considerados impuros não “conta”. A desumanização e transformação dos indivíduos em corpos se impõe também pela violência sexual, que chancela a destruição de qualquer humanidade dos indígenas. Como consequência, engendra-se a ideologia de que se esses

corpos são naturalmente violáveis, as suas terras também o são, justificando-se a conquista e a exploração.

Nesse aparato colonial de desumanização das mulheres não brancas, o estupro exerce um papel fundamental. Em relação às mulheres indígenas, a violência sexual é usada para eliminar as populações nativas e tomar as terras dos povos originários, em uma lógica de conquista e violação. No tocante às mulheres escravizadas, o estupro é um meio para garantir a reprodução da mão de obra explorável, já que as mulheres negras eram vistas como propriedade dos seus donos, ou seja, coisas, e uma vez objetificadas, o estupro não “contava” (SMITH, 2014).

Não à toa que, conforme destacado por Renata Machado Tupinambá e Priscila Tapajowara (2019), com base em relatório da Organização das Nações Unidas (ONU), divulgado em 2010, mais de uma em cada três mulheres indígenas é estuprada durante a sua vida, o que evidencia que a violência sexual foi e continua sendo um instrumento para desmoralizar as comunidades indígenas, invadir seus territórios e promover uma limpeza étnico-racial.

Ainda que esse processo opere de modo mais acentuado sobre as mulheres, a exploração dos recursos e da mão de obra impacta também na natureza, nos territórios e nas coletividades, atingindo igualmente os homens não brancos. Como pontua Kathleen Aguirre (2020, p. 50), “o largo da história colonial latino-americana até os dias atuais padrões de masculinidades também são racializados, fazendo com que os ideais de masculinidade sejam construídos imbricados aos de raça e nação”. Ou seja, os homens racializados também são subordinados e deslegitimados diante da colonialidade do poder e, mesmo assim, são cúmplices na opressão das mulheres.

Lugones (2014) afirma que a dicotomia de gênero destruiu as formas comunitárias de relacionamento entre os povos originários, rompendo com os laços de colaboração que havia entre homens e mulheres, o que explicaria a indiferença dos homens não brancos às violências sofrida pelas mulheres colonizadas.

O colonizador rompeu um corpo que era plural e o dividiu em um par binário – masculino/feminino – e assim criou a hierarquização baseada no gênero, rasgando os tecidos comunitários. Essa estrutura binária permitiu que a posição masculina inflacionasse dentro das comunidades. O espaço público torna-se a esfera que desenraiza, sequestra e monopoliza a política e esvazia o espaço doméstico, que se torna despojado de politicidade, privatizado, relegado à esfera do íntimo. Essa mutação desfez os laços comunitários e alterou a relação entre homens e mulheres colonizados, exacerbando a hierarquia patriarcal do mundo tribal (SEGATO, 2003).

Sobre a introdução do patriarcado ocidental<sup>3</sup>, Andrea Smith (2014) explica que as sociedades indígenas, em sua maioria, não eram dominadas por homens. Havia forte presença feminina como líderes espirituais, políticos e militares, e muitas dessas comunidades poderiam ser consideradas matriarcais. Isso não significa que não havia divisão sexual de tarefas ou que ao trabalho das mulheres e dos homens era conferido o mesmo *status*, tampouco quer dizer que não havia violência, mas que ela era rara. Os povos originários eram majoritariamente pacíficos e havia mais equilíbrio entre os homens e as mulheres, quando comparados com as sociedades europeias.

Em relação à organização dos sujeitos segundo o gênero, as experiências de gênero nas sociedades indígenas são mais desenvolvidas e sofisticadas que as instituições patriarcais ocidentais, pois não estão fundadas exclusivamente no essencialismo do sexo biológico, havia uma maior flexibilidade e pluralidade das categorias de gênero (SEGATO, 2003).

Nas sociedades indígenas, as atividades masculinas gozam de um prestígio maior, assim, a tomada de decisões políticas e as tarefas próprias do espaço público são prerrogativas preferencialmente masculinas. No entanto, comparativamente às sociedades ocidentais, o espaço doméstico goza de mais prestígio e autonomia, assim, o que acontece no âmbito da domesticidade é também político e causa impacto na vida comunitária, ou seja, a política atravessa os dois, faz se nos dois (SEGATO, 2003). Como o espaço doméstico é também político e como, em regra, a esfera doméstica é um espaço de domínio das mulheres, as mulheres indígenas gozam de um maior prestígio que as mulheres das sociedades tradicionais, por fazerem parte da tomada das decisões políticas, ainda que as negociações com o âmbito externo seja um domínio exclusivamente masculino.

A domesticação das mulheres e a privatização do espaço doméstico não só o torna um espaço residual, como desequilibra as relações entre os colonizados e aumenta o domínio dos homens sobre as mulheres. Ao mesmo tempo, fora da comunidade, os colonizados são emasculados pelo homem branco, um processo violentogênico que assim como os empodera frente às mulheres, os reprime externamente, fazendo com que a masculinidade que foi violada seja restaurada nas relações interpessoais, um espaço em que esses homens ainda podem exercer o seu controle (SEGATO, 2012).

<sup>3</sup> Pode-se identificar duas concepções sobre a origem do patriarcado. Para María Lugones (2014) a noção de patriarcado foi introduzida pelo colonizador, ou seja, o capitalismo eurocêntrico global se constitui por meio da colonização, assim, diferenças de gênero foram introduzidas onde antes não havia nenhuma. Rita Segato (2012) e Julieta Paredes (2017), por sua vez, afirmam a existência, nas colônias, de um patriarcado de baixa intensidade, que foi transformado pelo colonizador europeu. Assim, segundo as autoras, já havia uma estrutura de gênero nas colônias que foi alterada pela colonização que inflacionou o poder masculino e rompeu os laços comunitários. (ABREU, 2022).



O colonialismo impôs um sistema que reforçou a opressão contra as mulheres, uma violência causada pelos próprios homens colonizados. As alianças entre os homens – colonizador e indígenas originários – criou uma nova realidade patriarcal que se impõe até os dias de hoje (PAREDES, 2017). Kathleen Aguirre (2020, p. 59) resume esse processo: “privatização e a marginalização do espaço doméstico expropria dele o que havia de político nas relações de gênero, isolando as mulheres, rompendo os vínculos comunitários, de solidariedade entre elas”.

Todo esse processo submete as mulheres indígenas a uma dupla vitimização, pois sofrem violência no âmbito de suas comunidades e estão mais vulneráveis e expostas às violências externas, ações que as acompanham desde o início da ocupação e que reproduziram uma subalternização social e política, que continuamente as vitimiza (WENCZENOVICZ; SIQUEIRA, 2017).

Por isso, uma das principais causas da violência doméstica é a assimilação de práticas e elementos da cultura não indígena, o que provoca a desestruturação interna dos povos, que teve início com a colonização. Em estudo realizado nos povos indígenas do Tocantins, os Apinayé e os Karajá-Xambioá, Giovana de Melo e Severina de Almeida Sissi (2021) constataam que a violência de gênero foi introduzida nessas aldeias através do contato com os não indígenas e com a cultura machista e que tem como principal causa a ingestão de bebidas alcóolicas.

Como visto, o patriarcado colonial e racista e o projeto capitalista que fundam a modernidade ocidental, alteram profundamente as relações coletivas, ao criar novas formas de dominação e reelaborar as já existentes. Essa empreitada colonial introduziu, ou pelo menos inflacionou, a violência no âmbito das comunidades indígenas. Ao mesmo tempo, o Estado, ao se deparar com a violência contra as mulheres, “entrega aqui com uma mão aquilo que já retirou com a outra: cria uma lei que defende as mulheres da violência à qual estão expostas porque esse mesmo Estado já destruiu as instituições e o tecido comunitário que as protegia” (SEGATO, 2012, p. 11).

“O sistema colonial de gênero introduzido pelos europeus oportunizou que se consolidasse na América Latina/Brasil a estrutura patriarcal que permeia a sociedade, a cultura e as instituições nacionais de modo geral” (MARQUES, 2020, p. 210), desse modo, tanto a Lei Maria da Penha, quando a sua aplicação pelo sistema de justiça criminal, estão marcados pela colonialidade. Portanto, não podemos ignorar o Direito é um instrumento de manutenção das relações de dominação, do patriarcado e do racismo, ou seja, a intervenção legal não realiza altera as estruturas de opressão que permitem a violência contra as mulheres indígenas, pelo contrário, as reforça.

Compreender as marcas coloniais da violência contra as mulheres indígenas é analisar uma complexidade de fatores que foram construídos durante a colonização e que, ao alterar a organização das sociedades indígenas, cria a situação de maior vulnerabilização das mulheres. É um processo complexo que hierarquiza os sujeitos a partir do gênero e da raça, aumentando consideravelmente a desigualdade entre homens e mulheres; subalterniza o espaço doméstico e retira o poder decisório feminino; e que, ao desumanizar os sujeitos colonizados os coloca uns contra os outros, destrói os laços comunitários e justifica o controle e a violência contra as mulheres

## **2. A invisibilização da violência contra as mulheres indígenas**

“As mulheres indígenas estão presentes em tudo. Às vezes, não tem muita visibilidade, né. Às vezes, a luta das nossas mulheres não tem essa visibilidade que deveria ter. Porque essa opressão já surge dentro das nossas comunidades. Porque nós somos mulheres, nós temos filhos, nós temos maridos e nós não podemos sair, nós temos que ficar em casa e a maioria das pessoas que são escolhidas são os homens”. Mariceia Meirelles Guedes Pataxó, liderança Pataxó de Aldeia Velha (DUTRA; MAYORGA; 2019, p. 117-118).

Quando falamos sobre a invisibilização da violência contra as mulheres indígenas, precisamos compreender que a própria Lei n. 11.343/2006, que tem o objetivo de coibir e prevenir a violência doméstica ou familiar contra as mulheres, promoveu o apagamento da violência de gênero experienciada pelas mulheres e meninas indígenas. Além da Lei Maria da Penha não as contemplar efetivamente, os mecanismos de proteção previstos na legislação podem não ser adequados à realidade concreta das comunidades indígenas. Como bem pontua Lívia da Fonseca (2015, p. 89), “durante o processo de construção dessa lei não houve a participação efetiva de um segmento importante das mulheres brasileiras, que são as indígenas”.

Ela Wiecko V. de Castilho (2008, p. 25), uma das integrantes do grupo de entidades que elaboraram o anteprojeto de lei, encaminhado ao Poder Executivo, no qual se baseou o projeto legislativo posteriormente convertido na Lei n. 11.340/2006 afirmou que, “não pensamos na situação da violência doméstica contra as mulheres indígenas, praticada no contexto de uma aldeia indígena ou fora dela por homens do mesmo grupo étnico”.

A ausência de reconhecimento das especificidades da identidade cultural da mulher indígena e, por consequência, das experiências distintas dessas mulheres com a violência de gênero, demonstra que a tutela estatal “busca proteger direitos inerentes tão somente ao paradigma

de mulheres brancas, ignorando a possibilidade do exercício plurijurisdicional, dentro de uma sociedade marcada pelo multiculturalismo” (TRENTINI; DUTRA; 2022, p. 149).

Podemos apontar alguns problemas concretos relacionados à aplicação da Lei Maria da Penha: a falta de informação sobre a legislação, ou, ainda, a divulgação de informações distorcidas ou inverídicas; a ausência de políticas públicas que promovam o fortalecimento dos movimentos indígenas e sua representatividade, assim como o amparo à saúde, à educação, à sustentabilidade e à segurança; a desestruturação das sociedades indígenas, causada pelo contato com o *homem branco* e o impacto desses valores patriarcais e sexistas nos homens indígenas; o receio, por parte dos movimentos das mulheres indígenas, sobre os efeitos que a aplicação da Lei Maria da Penha pode gerar nas comunidades (KAXUYANA; SOUZA E SILVA; 2008).

Trata-se de uma questão complexa, pois a fragilidade de direitos dos povos originários é tal que a possibilidade de pautar o direito específico da mulher indígena pode afetar toda a comunidade. Ainda que cientes da desigualdade de gênero, do machismo e da violência, elas temem que, ao reivindicar um direito individual, possam estar agindo contra os direitos coletivos da sua comunidade. Esse paradoxo está traduzido no questionamento realizado por Rita Segato (2003, p. 33): “Como as mulheres indígenas podem lutar pelos seus direitos específicos como mulheres, sem que isso prejudique sua luta pelos direitos dos seus povos – e, inclusive, por vezes, os interesses do conjunto da nação – nem seja lesivo para a coesão dos mesmos?”.

Este questionamento expõe o problema em se harmonizar o direito estatal com os direitos indígenas, ou seja, em que medida o Estado, ante o compromisso internacional assumido na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos indígenas (2007), pode cumprir com o seu dever de adotar medidas, em conjunto com os povos indígenas, para assegurar a proteção das mulheres e crianças indígenas contra todas as formas de violência e discriminação. E, no que tange à Lei n. 11.343/2006, até que ponto a sua aplicação respeita as decisões comunitárias e as especificidades dos contextos culturais de cada povo indígena (CASTILHO, 2008, p. 28)

No mesmo sentido, Ângela Sacchi (2014, p. 63) explica que justamente em razão da “violação sistemática experimentada pelos povos indígenas, que as reivindicações das mulheres têm sido em nome dos direitos coletivos de seus povos”. O que não significa renunciar à tutela específica das mulheres, pelo contrário, requer o reconhecimento das especificidades indígenas e uma discussão sobre os direitos humanos das mulheres de forma historicamente situada e que demarque a questão da etnicidade, inserindo a discussão no âmbito comunitário (SACCHI, 2014).

Por esses fatores, a violência contra as mulheres indígenas caracteriza-se, também, pelas subnotificações e pela ausência de dados seguros que revelam a realidade da violência nas comunidades indígenas. As respostas institucionais estão assentadas nas hierarquias que marcam as mulheres, por isso, há um tratamento diferente para que uma violência seja considerada crime a depender se a vítima, por exemplo, é uma mulher negra ou indígena.

Em relação aos feminicídios, observa-se que, corriqueiramente, não se inclui a etnia na identificação das vítimas, ou seja, os dados são organizados sob o prisma da raça/cor operando a divisão das vítimas em mulheres negras, brancas e amarelas. O elemento “indígena” é ausente nos registros de mortalidade, o que faz com que muitas dessas mortes sigam invisibilizadas. A identidade indígena, acima de quaisquer características exógenas como a cor da pele ou textura do cabelo, refere-se à autodeclaração, que diz respeito ao pertencimento do sujeito a um determinado grupo social, fator desconsiderado quando a identificação é realizada por um terceiro.

Segundo o Atlas da Violência de 2021 (CERQUEIRA *et. al.* 2021), o qual inclui a seção inédita sobre a violência contra os povos indígenas no Brasil, das vítimas de feminicídio em 2020, as mulheres negras representaram 61,8%, contra 36,5% de brancas, 0,9% indígenas e 0,9% amarelas. No entanto, a maioria dos índices que quantificam os assassinatos de mulheres no Brasil realizam a análise dos dados a partir do sistema de classificação de raça/cor do IBGE, que considera negras a soma das mulheres pretas e pardas e não negras as brancas, amarelas e indígenas. Isso importa que, na maioria dos índices que se referem ao grupo *mulheres não negras assassinadas*, não temos como saber quantas delas eram brancas, amarelas ou indígenas.

Não podemos ignorar que a realidade das mulheres brancas é muito distinta das experiências da mulher indígena, ainda, “nem mesmo a tratativa do feminicídio traz com clareza a questão desse tipo de violência em um contexto indigenista” (TRENTINI; DUTRA, 2022, . 156).

Assim como ocorreu com a Lei Maria da Penha, “a produção legislativa da Lei nº 13.104/2015, se deu sem uma discussão política a respeito das assimetrias de poder decorrentes da colonialidade” (ABREU, 2020, p. 331), como consequência, a Lei do Feminicídio não especifica as “razões da condição de sexo feminino” em um contexto indigenista, pois além de atrelada à uma interpretação familista, que vincula a violência feminicida a um contexto doméstico ou familiar, tampouco esclarece o significante “menosprezo ou discriminação à condição de mulher”, tão importante em um contexto de violência marcada pela misoginia e pela discriminação étnico-racial.

Desse modo, o sistema de justiça criminal carece de reflexões sobre os múltiplos significados do feminicídios e em que medida as suas motivações estão estruturadas no sistema

colonial de gênero. Por isso há uma preocupação no tocante à visibilidade dos feminicídios, sobretudo aqueles assassinatos que não se encaixam no modelo colonizado do feminicídio íntimo (ABREU, 2022), afinal, não podemos ignorar que as instituições estatais são formadas por pessoas, que são atravessadas por discursos orientados pela colonialidade (MARQUES, 2020).

Eugênia Villa (2020) destaca que, ainda que a norma traga outras hipóteses de análise, a colonialidade opera de tal modo que não se consegue vislumbrar como feminicídios aqueles assassinatos que não estão vinculados às relações interpessoais. A autora alerta que, inclusive a violência interpessoal, deve ser pensada em um contexto das relações raciais, de classe, ou seja, o campo de forças forjadas historicamente por marcadores coloniais, tais como raça, etnia, sexualidade.

Como visto, a Lei n. 11.340/2006, elaborada sem considerar as especificidades das mulheres indígenas, também é cúmplice desse processo de ocultamento. Essas categorizações genéricas são excludentes na medida em que, ao não especificar o contexto de violência que acomete as mulheres indígenas produz duas invisibilizações: uma subjetiva, na medida em que elas não se reconhecem como vítimas de violência de gênero; e uma objetiva, em que os dados e as notificações promovem um verdadeiro apagamento da sua realidade.

O Relatório da ONU Brasil (2015) aponta o racismo contra os povos indígenas como um fator de violência, no entanto, essa forma de discriminação é difícil de ser quantificada, pois não é documentada ou não especifica o preconceito em razão da etnia. A falta de uma previsão legal orientada para a especificidade das violências múltiplas que atravessam a vida dessas mulheres aprofunda ainda mais a vulnerabilidade das mulheres indígenas. Conforme visto, a relação entre o colonizador e os povos originários do Brasil foi marcada por um passado explorador e colonial, e, pela sua condição feminina, as mulheres indígenas são ainda mais impactadas. Como consequência, além de serem vítimas de discriminação étnico-racial, são atingidas pela violência, sobretudo a sexual, e, nesse processo de exclusão social e de desterritorialização, tornam-se os alvos principais do tráfico de pessoas, da prostituição infantil e da violência doméstica (TRENTINI; DUTRA; 2022).

Em pesquisa que analisou o panorama da violência contra a mulheres entre 1995 e 2016, Cíntia Liara Engel (2020), explica que, na última década, 266 mulheres indígenas cometeram suicídio e 261 foram assassinadas, demonstrando uma especial vulnerabilidade da população indígena aos suicídios. Ainda, chama a atenção o aumento do número de homicídios desde 2006,

especialmente nos anos de 2012 e 2013, havendo um acúmulo de 34,8% dos feminicídios de mulheres indígenas de toda a última década.

Para a pesquisadora, o debate sobre o acirramento dos conflitos agrários, que envolve a população indígena, impacta no aumento da violência contra as mulheres indígenas, mas tem sido pouco debatido, ou seja, há um silenciamento sobre o reflexo dessas disputas nas relações familiares e comunitárias. Para visibilizar essa violência e fundamentar a criação de políticas públicas que venham a combatê-la, são necessárias ferramentas explicativas mais complexas, que analisem o gênero em diálogo com outros marcadores e em relação a contextos mais diversos (ENGEL, 2020).

Como visto, a invisibilidade das mulheres indígenas faz parte de um processo que apaga a humanidade dos povos indígenas. Ana Sofía Soria (2021, p. 8) avalia que além da compreensão de que os territórios foram convertidos em recurso e nos corpos-território que lhe são constitutivos, cabe questionar “como o olhar social pode perceber ou calar – por impossibilidade estrutural – uma dor, uma morte, um corpo violado” (traduzi).

Com base nessas informações, podemos afirmar que as mulheres indígenas têm sido vítimas, primordialmente, da invisibilidade acerca de dados relativos à violência de gênero. Além dessa problemática, dentre as dificuldades experienciadas por esse grupo vulnerabilizado está a necessidade de “pensar na defesa das mulheres indígenas perante a violência crescente que as vítimas em número e grau de crueldade, não só a partir do mundo branco, mas também dentro de seus lares e sob as mãos de homens também indígenas” (SEGATO, 2012, p. 110).

### **3. A problemática do adequado acesso à justiça**

“A Lei Maria da Penha. Ela não nos atende. Sofremos tanto, lutamos contra esse sistema e vamos entregar um parente nosso a ele? A polícia não é nossa amiga, nós temos medo de quem incrimina as nossas lideranças. Então tentamos, enquanto movimento de mulheres, criar mecanismos internos dentro das comunidades para buscar soluções sem precisar acessar o sistema que nos oprime. Quando há uma situação de violência na comunidade, a gente grita, tenta acolher aquela mulher, bota o agressor para correr e, depois, fica de sentinela na porta da casa. É claro que há situações que precisam ser levadas à delegacia. Eu já levei mulheres à delegacia e, mesmo com nível superior e a carteira da OAB na mão, não me senti à vontade dentro da delegacia da mulher de Ilhéus, onde fui atendida por um homem. Imagina uma parente minha, que já está fragilizada, já sofre preconceito por ser indígena, chegar a uma delegacia dessas? É importante desenvolver grupos de apoio para as mulheres em situação de violência. E, além disso, fortalecê-las para que impulsionem o movimento de

enfrentamento à violência nas aldeias”. Potyra Tê Tupinambá é advogada e gestora executiva da Ong Thydewá (ALEIXO, 2019).

Falar da problemática do adequado acesso à justiça das mulheres indígenas vítimas de violência de gênero é tratar de uma questão que envolve desde fatores de ordem prática, como as dificuldades de tradução e de entendimento das disposições da Lei Maria da Penha, passando pelo receio dos impactos que a aplicação da legislação pode causar na comunidade, chegando a problemas mais complexos, como a compatibilização da justiça indígena com a justiça estatal, além do conflito entre o direito à autodeterminação dos povos indígenas e o direito humanos das mulheres.

Em abril de 2017 foi publicada a “Carta das Mulheres reunidas na 1º Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas”, em que foram enumeradas as questões que mais afetam a vida das mulheres indígenas e suas respectivas demandas, dentre as quais às relacionadas à prevenção da violência contra as mulheres indígenas: criação e mobilização de coletivos e organizações de mulheres, para a realização de ações educativas e preventivas; exigência de realização da notificação dos casos de violência para mensurar o problema; orientação e capacitação da Equipe Multiprofissional de Saúde Indígena (ESMI), para a atenção às mulheres em situações de violência e o entendimento das especificidades das comunidades indígenas. (DUTRA; MAYORGA; 2019).

As pautas das mulheres indígenas também estão especificadas na cartilha elaborada por Rita Segato (2003), após o encontro das mulheres em Brasília, no ano de 2002. Várias das demandas relacionadas ao sistema de justiça estão voltadas à educação e ao fornecimento de informações sobre direitos, assim como a capacitação jurídica de caciques e lideranças indígenas. Como ação imediata, a proposta é da “incorporação de praticos indígenas na área do direito – cria a figura do práctico numa área especialmente carente entre os indígenas: a do conhecimento das leis e dos procedimentos legais, garantindo 30% de vagas para mulheres” (SEGATO, 2003, p. 60).

Uma questão que muitas vezes passa despercebida é em relação ao idioma, pois muitas das mulheres indígenas não falam português, o que torna impossível que as informações sobre os seus direitos e a Lei Maria da Penha sejam acessadas. Com o fim de aproximá-las dos seus direitos, “o Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Direitos da Mulher (Nudem) da Defensoria Pública do Estado do Mato Grosso do Sul traduziu a Lei Maria da Penha para as línguas guarani e terena e confeccionou cartilhas com informações sobre violência contra a mulher” (RIBEIRO, 2021).

Além dos problemas de tradução, há também as barreiras culturais e as percepções distintas da violência e da necessidade ou não de denúncia. Nesse sentido, uma questão a ser considerada é que “a penalização dos homens etnicamente diferenciados, por exemplo, afeta diretamente a vida das mulheres e de seus filhos, em razão da interdependência e complementaridade da divisão do trabalho por gênero” (SACCHI, 2014, p. 65), além disso, caso elas efetuem a denúncia, “podem enfrentar ameaças e pressões, e ficar em situações de grande insegurança quando saem de suas aldeias por causa das circunstâncias violentas” (SACCHI, 2014, p. 65).

Elas são colocadas em um beco sem saída, pois seria contraditório lutar por direitos das mulheres indígenas usando um sistema jurídico não indígena, entregando um indígena à justiça externa. Essa desconfiança não é só do sistema, como também da polícia, uma relação marcada por medo e insegurança. Por isso a busca de mecanismos comunitários que as protejam, sem acessar um modelo de Estado que oprime seu povo. Além disso, a luta é muito maior, pois além do reconhecimento enquanto sujeitos de direito pela sociedade brasileira, essas mulheres reivindicam o respeito e que suas vozes sejam ouvidas em suas aldeias (MOLINA; RIBEIRO; 2022).

Outra problemática que se apresenta é o fato de que as principais leis que visam o enfrentamento à violência contra a mulher, a Lei Maria da Penha e a Lei do Feminicídio, traduzem uma visão limitada da violência de gênero, restringindo-a ao âmbito das relações domésticas e interpessoais. Como bem aponta Ângela Sacchi (2014), é preciso inserir outros contextos em que as violências são vivenciadas pelas mulheres indígenas, além daquelas que ocorrem na esfera doméstica, para abranger as violências institucionais e também as ocasionadas em zonas de conflito armado, disputa de terras, tráfico de drogas, violências que atingem também os homens indígenas.

Tentar forçar o encaixe da realidade da mulher indígena à lógica da Lei Maria da Penha, cujo parâmetro é a mulher branca, é pensar na solução do problema a partir de uma ótica colonizadora, uma visão reducionista e injusta, pois não respeita a diferença entre os povos. Deve-se reconhecer que a violência contra a mulher indígena tem uma origem colonial, um viés histórico, que ela é marcada não só pelo gênero, como também pelo racismo institucional (TRENTINI; DUTRA; 2022).

A partir do questionamento “se a Lei Maria da Penha serve para as mulheres indígenas”, Valéria Kaxuyana e Suzy Souza e Silva (2008), refletem que ainda que esteja claro que a violência acomete as mulheres indígenas e que muitas mulheres do movimento indígena estejam interessadas em incorporar os benefícios da lei às suas reivindicações, há uma controvérsia jurídica



da qual não é possível escaparmos: Como é possível realizar a aplicação da lei, para a garantia da proteção dos direitos humanos das mulheres, sem a violação do princípio da autodeterminação dos povos?

Esses questionamentos sobre os efeitos comunitários da aplicação da Lei 11.340/2006 à essa forma específica de violência, “expõem uma vez mais o problema não suficientemente resolvido da compatibilização entre direito estatal e direitos não-estatais que gozam de proteção especial como elementos da identidade cultural (CASTILHO, 2008, p. 27)”.

As propostas de enfrentamento dessa problemática foram organizadas em três eixos de abordagens. A primeira proposição defende uma articulação entre os dois sistemas de justiça, com uma participação efetiva das comunidades indígenas no processo de tomada de decisão. A segunda deixa a escolha sobre qual sistema deve ser aplicado nas mãos das mulheres indígenas, aplicando-se a Lei Maria da Penha subsidiariamente. A última aborda o reconhecimento dos direitos das mulheres indígenas como direitos integrantes dos direitos dos povos originários, em uma articulação da jurisdição indígena com os direitos humanos. Essas sugestões são complementares e não excludentes.

Em conformidade com a primeira abordagem, Livia Trentini e Deo Campos Dutra (2022), diante da necessidade de proteção das mulheres e da tutela da proteção multicultural e plural das comunidades indígenas, defendem a compatibilização entre o sistema de justiça e a legislação nacional, nesse caso marcadamente a Lei Maria da Penha, com os sistemas jurídicos indígenas, destacando-se uma maior flexibilidade do Estado na busca de um diálogo entre culturas tão distintas.

Nesse sentido, deve-se pensar em um outro tipo de Estado que não seja interventor nem punitivo, mas capaz de restituir “os meios jurídicos e materiais, a autonomia e as garantias de liberdade no interior de cada coletividade, para que seus membros possam deliberar a respeito de seus costumes num caminho próprio de transformação histórica” (SEGATO, 2012, p. 82).

Portanto, segundo essa vertente, as medidas de combate à violência de gênero exigem a participação ativa das comunidades e dos seus sistemas internos de punição. Isso requer a necessidade de que o sistema de justiça encare o tema da jurisdição indígena (SIEDER, 2019), para a construção de soluções jurídicas que levem em conta as particularidades culturais das mulheres indígenas, “fruto de um amplo trabalho interdisciplinar e em cooperação entre estes povos e os especialistas em diálogo com eles, para a proposição de uma nova formulação

normativa que possa, enfim, ser mais eficaz no combate à violência contra este grupo vulnerável específico” (TRENTINI; DUTRA; 2022, p. 160).

Com o fim de dar uma maior autonomia às mulheres indígenas na escolha da solução mais adequada para o enfrentamento da violência, Valéria Kaxuyana e Suzy Souza e Silva (2008), sugerem que seria acertado ouvir o que elas preferem, aplicar a Lei ou se submeterem aos códigos de conduta e punição da justiça indígena, deixando a possibilidade de buscarem a atuação estatal quando a situação sair do controle, segundo o entendimento da comunidade.

Nesse mesmo sentido, Ela Castilho (2008, p. 30), afirma que: “cabe às mulheres indígenas definir a compatibilização mais adequada das ordens normativas visando à superação da violência praticada contra elas por seus companheiros” (CASTILHO, 2008, p. 30).

Em arguição realizada em Audiência Pública na Câmara dos Deputados, contra um projeto de lei de criminalização da suposta prática de infanticídio indígena, Rita Segato (2012) propõe a observância ao pluralismo histórico por meio de um Estado restituidor, que devolva o foro ético e garanta a deliberação dentro da comunidade, que valorize a diferença e a reprodução de um mundo plural, a partir do desenvolvimento do direito de sujeitos coletivos. Nessa toada, Ângela Sacchi (2014, p. 72) defende a “visão de ‘cidadania étnica’ baseada no fórum interno e de jurisdição própria na articulação com os direitos humanos, um reconhecimento das práticas e formas de resistência das mulheres indígenas e suas estratégias de enfrentamento às violações e acesso aos direitos”.

Pensando no sentido proposto por Rita Segato (2012, p. 66) de “devolução da jurisdição étnica”, Valéria Kaxuyana e Suzy Souza e Silva (2008, p. 45) propõem a criação de uma jurisdição especial, ou seja, “fóruns específicos nas regiões em parcerias com os departamentos de mulheres das organizações regionais, para discutir e entender a Lei Maria da Penha, uma vez que as mulheres indígenas não discutem de forma isolada os seus problemas”. Segundo essa abordagem, “o papel do Estado, na pessoa dos seus agentes, terá de ser o de estar disponível para supervisionar, mediar e interceder com o fim único de garantir que o processo interno de deliberação possa ocorrer livremente, sem abusos por parte dos mais poderosos no interior da sociedade” (SEGATO, 2014a, p. 85).

María Teresa Sierra (2008) explica que as experiências de justiça indígena e comunitária têm se desenvolvido como uma resposta às políticas de exclusão, racismo e à falta de acesso à justiça do Estado. O que chama a atenção é que o discurso de tutela de direitos tem sido utilizado com o escopo de proteger projetos coletivos e a jurisdição própria, para reinventar a justiça indígena para atender a novas demandas, dentre elas, especialmente as das mulheres. A autora, no

entanto, questiona sobre a possibilidade de construção de uma justiça indígena com equidade de gênero pois enfrentar aos modos patriarcais de fazer justiça não é uma tarefa fácil, sobretudo considerando que o campo da justiça indígena é masculino por excelência. Ou seja, essas mudanças implicam também na intervenção dos modos tradicionais de solução de conflitos e dos procedimentos inseridos nos sistemas normativos comunitários (SIERRA, 2008).

Falar em dificuldade ao acesso à justiça a partir das especificidades da vida das mulheres de grupos etnicamente diferenciados passa tanto pelo acesso à justiça interna, quanto do Estado e atravessa as demandas coletivas pela conquista dos direitos humanos das mulheres indígenas. Assim, “se o principal reclamo das indígenas é pela garantia e gestão de seus territórios, não adianta lutar por direitos humanos e igualdade de gênero, se não se considera o problema estrutural da terra e o modelo de desenvolvimento econômico dos países” (SACCHI, 2014, p. 68).

Nesse sentido, deve-se considerar que, “em relação a alguns povos indígenas brasileiros isto se expressa na consolidação do direito à identidade indígena; na demarcação e não intervenção dos seus territórios; e no respeito a sua autonomia normativa” (FONSECA, 2015, p. 100).

São muitos os direitos que precisam ser compatibilizados, para além dos direitos das mulheres indígenas à uma vida sem violência. Assim, a demanda por direitos baseados em uma ordem individualista pode ameaçar os direitos coletivos, como o direito à terra. Além disso, ao lutar contra a desigualdade de gênero, elas estariam questionando a divisão do trabalho tradicional na unidade doméstica, base da sobrevivência comunitária. Esses problemas tornam frágil a reclamação de direitos individuais que ultrapassam a justiça tradicional do grupo étnico (SEGATO, 2003).

Para Ângela Sacchi (2014) os movimentos de mulheres indígenas, além de discutir coletivamente os direitos humanos das mulheres, devem inseri-los no direito indígena; o Estado, por sua vez, deve garantir políticas públicas que efetivem tanto a proteção da cultura indígena quanto as condições necessárias para uma maior igualdade entre os gêneros, que possibilita o acesso das mulheres aos espaços de justiça interna e que venha a contribuir para a (re)organização interna das comunidades. Cabe ao Estado, também, incorporar as percepções indígenas das violências e das múltiplas feminilidades. (SACCHI, 2014).

Assim, não basta conhecer a legislação estatal que ampara as mulheres, é preciso também reconhecer o direito dos povos originários e os direitos humanos das mulheres indígenas. Trata-se do entendimento sobre as suas culturas, da garantia de segurança dos seus territórios, sobretudo nos casos de conflitos com os não indígenas. E, além disso, é necessário um olhar voltado para a

compreensão que essas violências não estão adstritas ao âmbito doméstico e familiar, que elas têm uma componente racial/étnico, relacionam-se à disputa de território e ao extermínio das populações indígenas.

#### **4. Uma aproximação entre o feminismo comunitário e o movimento das mulheres indígenas**

“E surpreendentemente, o que que é que a gente traz como prioridade? Enquanto mulher? A garantia do território. Então a pauta nossa pelo território é uma pauta comum para mulheres e homens. Então é só garantindo o território é que a gente consegue se manter enquanto povo, enquanto indígena. Se a gente não tem território, daí não tem a saúde, não tem a educação. Não tem nada mais né. Então é preciso que a gente continue junto nessa luta pelo território. E aí é claro, paralelo a isso, vem todas essas discussões e essas pautas que também são urgentes, que são esses direitos às especificidades das mulheres”. Sônia Bone, Povo Guajajara (DUTRA; MAYORGA; 2019, p. 120-121).

O desenvolvimento dos movimentos das mulheres indígenas demonstra uma organização e uma prática política a partir da perspectiva de gênero, em que elas passam a questionar as dificuldades que encontram em fazer parte dos processos de decisão de suas comunidades, assim como o impacto que a falta de recursos, o acesso precário à saúde e à educação causam na sua vivência cotidiana. A partir das suas propostas, podem-se observar os desafios que os compromissos e as alianças entre indígenas e não indígenas e quais são consequências nas vidas das mulheres.

A mobilização das mulheres indígenas de forma organizada é bastante recente, as associações indígenas marcadamente de gênero feminino começaram a se estruturar nos anos 1990, sendo que “apenas duas surgiram na década de 1980, caso da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT)” (SACCHI, 2003). Isso se deve, provavelmente, às dificuldades enfrentadas pelas mulheres dentro do próprio movimento indígena, em razão da divisão sexual do trabalho e da hierarquização presente nas comunidades e do acesso limitado das mulheres ao âmbito de tomada de decisões e à esfera pública (PAULA, 2008).

Rita Segato (2014b) explica que, em 2002, houve a criação de um Departamento de Mulheres Indígenas dentro da Coordenação de organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. Em razão dessa maior articulação política houve a solicitação ao então Presidente da Fundação

Nacional do índio (FUNAI) para a realização de palestras sobre teoria de gênero e uma introdução sobre Direitos Humanos, Direitos dos Povos Indígenas e das Mulheres, especialmente indígenas, e de informações sobre quais políticas públicas elas podem se valer. Dessa forma, reuniram-se em Brasília 41 mulheres de povos de todas as regiões do país para a realização da “Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas”. Da oficina, dos grupos de estudo e de discussão, das narrativas e diálogos, conduzidos por Segato, resultou uma cartilha, com a lista de demandas. Importante ressaltar que, a partir de 2007 organizaram-se palestras para divulgar a Lei Maria da Penha para as mulheres indígenas e, desde 2011, teve início algumas práticas com o fim de alcançar os homens indígenas, como aliados na luta contra a discriminação e a violência contra as mulheres.

Esse movimento é marcado por uma pluralidade de etnias e povos diversos o que faz com que as experiências das mulheres indígenas com as questões relacionadas à violência de gênero ocorram de modo muito distinto, a depender dos seus costumes e da organização comunitária. Devido a essa complexidade, questiona-se sobre a possibilidade ou não de um movimento de mulheres indígenas e, além disso, se é possível uma relação entre as suas pautas com as reivindicações feministas, sobretudo as relacionadas à desigualdade de gênero. (DUTRA; MAYORGA, 2019).

As pluralidades dentro do movimento das mulheres indígenas se dão por razões geográficas e étnicas. Valéria Paye Kaxuyana e Suzy Evelyn Silva (2008, p. 38) afirmam que, quando se trata dos povos indígenas “não há representatividade indígena nacional. O que se tem são representações regionais que discutem em nome de sua região, do seu povo, do coletivo”. Para uma melhor compreensão dessa questão, as autoras esclarecem que, nas sociedades indígenas não há direitos individuais e sim interesses coletivos. Essa visão de comunidade é compartilhada pelas mulheres, assim como o papel que lhes é reservado dentro dessa sociedade.

Assim como as mulheres negras, discriminadas por serem mulheres e por serem negras, as indígenas também sofrem uma dupla subordinação, de gênero e de raça/etnia. As mulheres pretas e pardas tiveram suas questões de gênero invisibilizadas pelo movimento antirracista e sofreram com o apagamento da raça na pauta feminista. As mulheres indígenas também se encontram nessa encruzilhada, pois ainda que suas reivindicações se apresentem urgentes, elas não podem abandonar a luta coletiva, trair sua comunidade e o seu povo. Além de sofrer todos os males decorrentes do sexismo, à mulher indígena se acresce mais um problema: “o mandato inapelável

e inegociável de lealdade ao povo a que pertence, pelo caráter vulnerável desse povo” (SEGATO, 2003, p. 31).

Em que pese esse dilema, podemos observar uma conquista de espaços pelas mulheres indígenas e um maior diálogo entre as lideranças femininas com organizações governamentais e não governamentais. Segundo Juliana Dutra e Cláudia Mayorga (2019), o desenvolvimento dos movimentos de mulheres indígenas no Brasil foi responsável pela emergência do sujeito político *mulheres indígenas* e pelas possíveis aproximações desses movimentos com as pautas feministas, especialmente o feminismo pós-colonial. As autoras destacam que o diálogo com diferentes lideranças indígenas apresenta múltiplas narrativas, ou seja, aos poucos, mulheres indígenas de variadas etnias estão construindo espaços de maior visibilidade política. Desse modo, elas estão inseridas em discussões que não se resumem apenas à luta pela demarcação de terras, fazendo-se presente em outras reivindicações, como as relativas aos impactos do machismo e da violência familiar e interétnica nas suas vidas, assim como a luta pelo acesso a políticas de geração de renda, pela representatividade política, pelo combate ao racismo, dentre outras.

As problemáticas que ocorrem no âmbito dos territórios indígenas têm como ponto central a direito à terra, portanto, a ausência de políticas públicas que venham garantir esse direito impacta na maior precariedade e vulnerabilidade das mulheres e das crianças. Pois bem, os fatores ambientais, tais como o esgotamento dos solos, poluição ambiental e escassez de água, sobrecarregam o trabalho feminino. As mulheres passam a enfrentar distâncias maiores para acessar recursos naturais, seja para a alimentação, seja para o artesanato. Ainda, esse deslocamento pode fazer com que haja um maior contato com a comunidade externa (posseiros, agricultores, policiais, traficantes, dentre outros), expondo-as a maiores riscos de violência, física, moral e sexual (SACCHI, 2014).

O Protocolo para Julgamento com Perspectiva de Gênero 2021, elaborado pelo Conselho Nacional de Justiça, ressalta a influência dos fatores ambientais e que eles afetam com maior intensidade as populações que já estão em situação de vulnerabilidade socioeconômica. O documento cita os dados do relatório organizado pela ONU Mulheres Brasil, que revela que as mulheres negras, indígenas, quilombolas, periféricas, pobres e corpos feminizados, são grupos especialmente expostos aos impactos da inação climática, o que sublinha o racismo ambiental (CNJ, 2021).

Isto posto, a análise da violência contra as mulheres indígenas não pode estar dissociada do problema referente às disputas de território, pois as invasões são diretamente responsáveis por essa violência. Ou seja, no conflito territorial, além da terra, os corpos das mulheres também são

invadidos e conquistados. Stela Meneghel e Betty Lerma (2017) ao questionarem sobre a maneira em que ocorre a desterritorialização de uma comunidade, explicam que ela ocorre quando as pessoas são induzidas a se ver como indivíduos e não como uma coletividade. Nesse processo, os corpos generificados e racializados são os primeiros a se tornarem alvo das políticas de conquista e de terror.

O Estado aparece como o primeiro movimento de desterritorialização ao realizar a divisão do território segundo uma lógica administrativa, que fixa o homem à terra e organiza os corpos despoticamente (WENCZENOVICZ; SIQUEIRA, 2017). Por essa razão, qualquer intervenção estatal, ainda que tenha o condão de proteger as mulheres e meninas indígenas, é vista como uma ameaça, o que justifica também a preferência pela solução do conflito no âmbito comunitário. Como bem aponta Rita Segato (2012, p. 110), “como seria possível recorrer ao amparo dos direitos estatais sem propor a progressiva dependência de um Estado permanentemente colonizador cujo projeto histórico não coincide com o projeto das autonomias e da restauração do tecido comunitário?”.

Ângela Sacchi (2014) resume algumas razões para a escolha por uma solução comunitária. Primeiramente, há uma desconfiança com a atuação externa visto que, para essas mulheres, as violências enfrentadas são resultado do contato interétnico, que promoveu a alteração de comportamento e transformações no âmbito de suas sociedades. Em segundo lugar, por ocuparem um papel central, pois são responsáveis pela reprodução de seus povos, elas privilegiam soluções comunitárias, que envolva vários atores e esferas. Por fim, enfatizam a necessidade de fortalecimento da cultura, do trabalho coletivo, do reconhecimento das autoridades tradicionais indígenas e sua importância no aconselhamento e no respeito às mulheres (SACHI, 2014).

Afinal, foram exatamente as mudanças internas implantadas pelo Estado colonizador, que retiraram das mulheres o poder decisório nos assuntos comunitários e que são responsáveis pela diminuição do papel político feminino e pela hiperinflação do papel masculino (SEGATO, 2012).

A demanda é, portanto, por sensibilização comunitária, que incorpora os homens no processo de diálogo, uma solução com um caráter pedagógico e de conscientização acerca dos direitos violados e das consequências da violência para a vida das mulheres. Observa-se, dessa feita, que a educação e a escola exercem um papel pedagógico fundamental, mas também realiza a função de fomentar a valorização cultural. A aproximação com os instrumentos legislativos deve se dar por meio de palestras e campanhas, sobre a violência e sobre os efeitos do abuso de álcool e outras substâncias entorpecentes. É uma via de conscientização e sensibilização, capaz de

restituir os laços comunitários e promover uma maior igualdade entre as relações de gênero (SACHI, 2014).

Realizadas essas premissas fundamentais para a discussão da problemática aqui enfrentada e, considerando o desenvolvimento e a organização dos movimentos de mulheres indígenas, a última questão que se impõe é: podemos falar em um feminismo indígena?

Ochy Curiel (2007, p. 99) trata da possibilidade de um feminismo indígena incipiente na América Latina, apontando que as mulheres indígenas têm academicamente se posicionado de forma crítica e pós-colonial, o que tem permitido que essas autoras políticas questionem e critiquem as relações patriarcais, racistas e sexistas das sociedades latino-americanas, ao mesmo tempo em que problematizam a posição feminina nas suas próprias comunidades e os costumes comunitários, que as mantêm subordinadas. Para a autora, são lutas políticas marcadas por várias demandas: pelo reconhecimento dos efeitos da colonização nos povos originários; pelo respeito por sua cultura; pela redistribuição econômica. Esses movimentos questionam não só o Estado racista e segregacionista, como também o patriarcado presente na comunidade indígena e pautam a autodeterminação como mulheres e como povos originários.

Ângela Sacchi (2003), por sua vez, explica que ainda que haja uma aliança política das mulheres indígenas com as pautas do movimento feminista, não podemos afirmar que houve a formação de uma agenda feminista que dessa conta as especificidades da vida cotidiana das mulheres indígenas. O que as mulheres indígenas propõem é a conciliação entre o reconhecimento da sua diferença, enquanto mulheres e enquanto indígenas, com a proposta de igualdade de direitos políticos. Assim, a reivindicação de etnicidade precisa ser pensada a partir de um olhar de gênero.

Ainda que compartilhem de questões comuns, relativas à desigualdade de gênero, as mulheres indígenas não se afirmam feministas e não se sentem incluídas nos discursos feministas: “diante do feminismo ‘branco’ colocam o desafio ainda não alcançado de pensar as diferenças entre as mulheres, solicitando o reconhecimento de desigualdades estruturais e históricas e o pertencimento étnico que as colocam em situações de discriminações particulares” (SACCHI, 2014, p. 71).

A emergência da categoria *mulheres indígenas* como um campo disputado e heterogêneo não se encaixa no conceito universal de mulher, tampouco nas pautas feministas hegemônicas, pois se trata de uma pertença identitária que é tecida a partir de marcadores específicos de opressão, o que faz com que suas preocupações, agendas e interlocuções se dê de um modo muito distinto (SORIA, 2021).



Da mesma forma, as categorias ocidentais do pensamento feminista hegemônico – gênero, patriarcado, mulher – assim como a concepção eurocêntrica dos direitos humanos, não dão conta do desafio da violência contra as mulheres no universo indígena, ou seja, “no caso das sociedades indígenas, há de se considerar não apenas formulações sobre ‘homens’ e ‘mulheres’, mas uma reflexão que compreenda o contexto histórico, sociocultural e político em que estão inseridas, na complexa relação entre o mundo da aldeia/local e o exterior/global” (SACHI, 2014, p. 63).

Como aponta Julieta Paredes (2017), os feminismos hegemônicos são cúmplices desse processo de colonização discursiva e da colonialidade do saber, pois, segundo a autora, colonizar inicia-se com a invasão de um território e o exercício de poder que se dá de modo violento, mas também por uma violência simbólica, ou seja, não se trata apenas de tomar nossos frutos e produtos, mas de, sutilmente, invadir, dominar e colonizar os corpos dos colonizados, um processo de branqueamento que se insere nas formas de pensamento também (PAREDES, 2017).

As mulheres indígenas estão sozinhas, o movimento feminista invisibiliza as suas especificidades étnicas e culturais e as comunidades indígenas não reconhecem os problemas específicos decorrentes da desigualdade de gênero. Diante desse fato, Ana Soria (2021, p. 9) questiona: “Quais feminismos são possíveis hoje? Sobre quais pressupostos e quais postulados esses feminismos leem múltiplas trajetórias de opressão como parte da disputa em torno de novos horizontes emancipatórios? (traduzimos).

Com o fim de buscar um caminho possível nessa encruzilhada e uma rota de fuga à razão feminista moderna ocidental (MINÕSO, 2020), propomos a articulação com os Feminismos Comunitários e com a necessidade de medidas de resistência que permitam o resgate dos laços comunitários e o combate ao memoricídio, que promove o apagamento das memórias dos povos originários. Essa abordagem significa “plantarmos com raízes que recuperam a memória para continuar cultivando e tecendo os fios de raízes que nos alimentam, e cortando os fios daquelas raízes que nos matam e nos violentam” (traduzimos) (PAREDES, 2017, p. 6).

Conforme explana Julieta Paredes (2020), os Feminismos Comunitários intencionam promover a ruptura epistemológica com o Feminismo Ocidental, mas, além disso, são uma proposta de reconstrução das comunidades que, ainda que formadas por homens e mulheres, são complementares e não hierárquicas, recíprocas e autônomas uma da outra. Isso não significa uma organização social heteronormativa, porque a ideia não é um casal ou uma família e sim de representação política, a ideia de uma comunidade. Dessa forma, é fundamental desnaturalizar a invisibilidade das mulheres racializadas para que tomem consciência do seu papel comunitário.

A autora afirma que as feministas comunitárias da América Latina, ao afirmar-se feministas, estão se posicionando em pé de igualdade, como deve ser com qualquer mulher e com qualquer história de luta de mulheres e de povos. Trata-se da união e do atrevimento de corpos de mulheres indígenas, os quais, “por definição patriarcal colonial e capitalista são abjetos, párias da história, matéria prima e recurso natural e mental” (PAREDES, 2017, p. 2).

O feminismo comunitário é uma proposta útil à luta dos povos originários, um feminismo das comunidades, o que, logicamente, afasta esse feminismo das intelectuais feministas e dos coletivos feministas, que, com suas classificações de feminismos decoloniais, pós-colônias, feminismos indígenas, os fazem para nos colocar em um lugar de subfeminismo. Entretanto, estamos longe do que as acadêmicas, intelectuais e ativistas feministas falam da gente, pois o nosso feminismo é um feminismo comunitário da América Latina, um pensamento próprio, não somos discípulas do feminismo ocidental, estamos construindo o mundo e para o planeta (PAREDES, 2017, p. 2).

O gênero é uma prisão que o patriarcado constrói sobre os corpos dos homens, das mulheres e das pessoas intersexuais, desse modo, a luta do feminismo comunitário é pelo fim desses cárceres que se instituem sobre os corpos, pelo fim dos gêneros. Além disso, trata-se de reconceitualizar o patriarcado para compreender que os homens e a natureza também sofrem com a imposição patriarcal, de tal modo, a luta não é apenas das mulheres e sim dos povos, uma reivindicação que irá libertar toda a humanidade, vítimas da exploração, do racismo e da discriminação; ainda, é uma pauta que recupera a natureza como um lugar de vida e não de morte. Mas essa luta só é possível quando houver a compreensão de que as várias formas de violência, opressão e discriminação têm início e se reinventam sobre os corpos das mulheres (PAREDES, 2017).

Uma vez em que o território dos povos originários se encontra em constante risco, os corpos-territórios que lhes são constitutivos também estão expostos. Desse modo, a noção de corpo-território encontra-se no centro para visibilizar as diversas violências sofridas pelas mulheres indígenas, as quais precisam ser analisadas em variados níveis, espaços e relações. Por essa razão, as práticas ativistas intencionam mostrar o eixo em que essas opressões se estruturam, como também a luta pelo território-terra e pelo corpo-território (SORIA, 2021).

Por essa razão que a conquista dos direitos coletivos dos povos originários fortalece a conquista dos direitos das mulheres indígenas, pois, “a prioridade é salvar a comunidade onde ainda há comunidade, e salvar o povo onde ainda persista um povo. Porque um direito fundamental de toda pessoa é ter povo, pertencer a uma coletividade (SEGATO, 2012, p. 82)”.

O ponto de partida é o corpo como uma experiência histórica, material e política; o corpo-mulher é a base histórica material do que partimos. Segundo os Feminismos Comunitários, o primeiro território conquistado foi o próprio corpo, por isso, ele precisa ser continuamente defendido contra as várias formas de exploração e violência. É também no corpo que estão as estratégias de resistência.

## 5. Conclusão

El feminismo, para el feminismo comunitario, es la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir (PAREDES, 2017, p. 3).<sup>4</sup>

Há uma distância muito grande entre a concepção hegemônica da violência de gênero, marcada pela colonialidade e as especificidades que marcam as experiências de violência das mulheres indígenas, atravessadas pela raça/etnia, pela luta por território, por respeito e por memória.

Segundo o conceito de *lócus fraturado* de María Lugones (2014) o processo de violência colonial institui um lugar de opressão e discriminação, mas é também um lugar de resistência, pela presença ativa dos colonizados contra a invasão colonial de si próprios. Com o fim de efetuar pontes nesse *lócus fraturado* pela colonialidade, propomos um pensamento feminista que movimenta questões em torno da coletividade, não só das mulheres, mas dos povos originários.

Os Feminismos Comunitários, assentados na categoria território-corpo apresentam-se como uma das propostas de enfrentamento da exploração, das violências e opressões que se iniciaram durante a colonização e que se perpetuam até os dias de hoje. Se o corpo é território e se a violência é uma forma de dominação, que invade a terra e marca os corpos, que rompe os laços de solidariedade, refletir sobre a violência contra as mulheres indígenas é pensar em um espaço de resistência comunitária, atravessado por memórias, por valores e por afetos.

<sup>4</sup> “O feminismo, para o feminismo comunitário, é a luta de qualquer mulher, em qualquer parte do mundo, em qualquer tempo da história que luta e se rebela ante um patriarcado que a oprime ou quer oprimi-la”. (traduzimos)

## Referências

ABREU, Ana Claudia da Silva. **Denúncias de feminicídios e silenciamentos**: olhares descoloniais sobre a atuação do sistema de justiça criminal. São Paulo: Blimunda, 2022.

AGUIRRE, Kathleen Kate Domingues. Masculinidades Colonizadas e Feminicídio na América Latina. **Crítica Histórica**. n. 22, p. 38-67, dez. 2018.

ALEIXO, Isabela. **Existe feminismo indígena?** Seis mulheres dizem pelo que lutam. Disponível em: <[https://assets-institucional-ipg.sfo2.cdn.digitaloceanspaces.com/2019/05/o-globo-30042019\\_Existe-feminismo-indigena\\_-Seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam-Jornal-O-Globo.pdf](https://assets-institucional-ipg.sfo2.cdn.digitaloceanspaces.com/2019/05/o-globo-30042019_Existe-feminismo-indigena_-Seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam-Jornal-O-Globo.pdf)>. Acesso em dez. 2022.

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Brasília, 2006. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm)>. Acesso em dez. 2022.

BRASIL. **Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015**. Brasília, 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/113104.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113104.htm)>. Acesso em dez. 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Protocolo para julgamento com perspectiva de gênero 2021**. Brasília, 2021. Disponível: <<https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2021/10/protocolo-18-10-2021-final.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2022.

CASTILHO, Eva Wiecko V. de. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar? In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008, p. 21-31.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da Violência 2021**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Rio de Janeiro: 2021.

CURIEL, Ochy. *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. **Nómadas**, Universidad Central, Colombia, n. 26, 2007, pp. 92-101.

DUTRA, Juliana Cabral de O.; MAYORGA, Claudia. Mulheres Indígenas em Movimentos: Possíveis Articulações entre Gênero e Política. **Psicologia: Ciência e Profissão**. v. 39, 2019, p. 113-129.

ENGEL, Cíntia Liara. Capítulo 4. A Violência contra a Mulher. In: FOUTORA, Natália; REZENDE, Marcela; QUERINO, Ana Carolina. **Being +20: Avanços e Desafios no Brasil Contemporâneo**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2020.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. A construção intercultural do direito das mulheres indígenas a uma vida sem violência: a experiência brasileira. **Hendu**, pp. 88-102, 2015.

KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SOUZA E SILVA, Suzy Evelyn. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008, p. 33-45.

LASMAR, Cristiane. Mulher indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**. v. 7, n. 1 e 2, 1999. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas.

LUGONES, María. Rumo a um Feminismo Descolonial. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set.-dez, 2014.

MARQUES, Clarice Gonçalves Pires. Colonialidade e Feminicídio: Superação do “ego conquiro” como desafio ao Direito. **Opinión Jurídica**, v. 19, n. 38, p. 201-226, 2020.

MATO GROSSO DO SUL. Governo do Estado. **Mapeamento das mortes violentas de mulheres, tipificadas como feminicídios, ocorridas em Mato Grosso do Sul, no ano de 2021**. Secretaria de Estado de Cidadania e Cultura Subsecretaria de Estado de Políticas Públicas para as Mulheres, 2022.

MELO, Giovanna Lucialda Veras de; ALMEIDA SISSI, Severina Alves de. A Violência Contra a Mulher Indígena no Estado do Tocantins e o Amparo Legal: Um Estudo a Partir dos Costumes e da Cultura dos Povos Apinayé e Karajá-Xambioá. **JNT-Facit Business And Technology Journal**. Fevereiro 2021. n. 23. v. 1. pp. 119-141.

MENEGHEL, Stela; LERMA, Betty Ruth. Feminicídios em grupos étnicos e racializados: síntese. **Ciência & Saúde Coletiva**, n. 22, 2017, p. 117-122.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma Genealogia da Experiência: O método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 96-120.

MOLINA; Karina da Silva; RIBEIRO, Paula Regina Costa. Potencialidade de um feminismo indígena na luta contra a violência da mulher indígena. **Anais do VIII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, IV Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e IV Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade**. Campina Grande: Realize Editora, 2022. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/87714>>. Acesso em: 09 dez. 2022.

PAREDES, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 226-237.

PAREDES, Julieta. *El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento próprio*. **Corpus**, v. 7, n. 1, 2017.

PAULA, Luís Roberto de. A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil atual: notas para começar a pensar. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008, p. 55-64.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 117-142, 2005.

RIBEIRO, Maria. longas distâncias e idioma dificultam acesso à denúncia e direitos entre mulheres indígenas. AZMINA,2021. Disponível em:

<https://azmina.com.br/reportagens/mulheres-indigenas-e-a-lei-maria-da-penha>. Acesso em 08 dez. 2021.

SACCHI, Ângela. Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina. São Paulo, **Unesp**, v. 10, n. 2, pp. 62-74, julho-dezembro, 2014.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, a. 7, v. 14, 2003, pp. 95-110.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: Em busca de chaves de leitura de um vocabulário estratégico descolonial. Trad. Rose Barboza. **Epistemologias Feministas: Ao encontro da crítica radical**. Coimbra, n. 18, p. 106-131. 2012.

SEGATO, Rita Laura. Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. **Série Antropologia**, Brasília, v. 326, p. 1-79, 2003.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Direito.UnB**, jan./jun. 2014a, v. 01, n. 01. p. 65-92.

SEGATO, Rita Laura. *El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad*. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 22, maio-agosto, 2014b, p. 593-611.

SIEDER, Rachel. Exigiendo justicia y seguridad Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina. Ciudad de México, 2017. Disponível em: [http://www.rachelsieder.com/wp-content/uploads/2018/05/Entre-la-participacio%CC%81n-Exigiendo-justicia-y-seguridad\\_-2.pdf](http://www.rachelsieder.com/wp-content/uploads/2018/05/Entre-la-participacio%CC%81n-Exigiendo-justicia-y-seguridad_-2.pdf). Acesso em: 08 dez. 2022.

SIERRA, María Teresa. Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural Iconos. **Revista de Ciencias Sociales**, n. 31, may. 2008, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Quito, Ecuador. pp. 15-26.

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

SORIA, Ana Sofia. *Qué les hacen las mujeres indígenas a las políticas feministas?* **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 3, e70762, 2021. pp. 1-13.

TRENTINI, Livia; DUTRA, Deo Campos. O silêncio de Yebá Bêlô: violência e ausência de legislação protetiva específica para mulheres indígenas. **Interfaces Científicas**, Aracaju, v. 9, n. 3, p. 149 – 168, 2022.

TUPINAMBÁ, Renata Machado; TAPAJOWARA, Priscila. **A fetichização é uma das maiores causas da violência sexual contra mulheres indígenas**. Usina de Valores, 12/03/2019. Disponível em: <https://usinadevalores.org.br/a-fetichizacao-e-uma-das-maiores-causas-da-violencia-sexual-contramulheres-indigenas/>. Acesso em: 05 dez. 2022.

VILLA, Eugênia Nogueira do Rêgo Monteiro. **Circuito do Femicídio: O silêncio murado do assassinato de mulheres**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS. (2018). **Pauta nacional das mulheres indígenas (Cartilha)**. Brasília, DF: ONU Mulheres Brasil. Recuperado de <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PAUTA-Mulheres-indigenas-1.pdf>

WENCZENOVICZ, Thaís Janaina; SIQUEIRA, Rodrigo Epiuca dos Anjos. Colonialidade, mulher indígena e violência: reflexões contemporâneas. **Revista de Movimentos Sociais e Conflitos** *Revista de Movimentos Sociais e Conflitos*, Brasília, v. 3, n. 1, p. 1/19, jan.jun. 2017.