

Tiisan ro'taya' awenna'pî – voltar ao ventre da mãe: as mulheres indígenas em cantos e narrativas Pemón

Tiisan ro'taya' awenna'pî – going back to the mother's womb: indigenous women in Pemón chants and stories

Sonyellen Fonseca Ferreira Fiorotti 1*¹
Universidade Federal de Roraima (UFRR)

RESUMO: O presente artigo propõe discutir a noção de “gentidade”, termo que revela as potencialidades do humano, animal, vegetal, mineral e dos espíritos a partir do diálogo entre essas “gentes”, presente nas artes verbais indígenas do circum-Roraima. A partir do estudo de cantos e narrativas orais presentes no Projeto Panton Pia' (Fiorotti, 2007-2020), o artigo discute a participação da mulher e do corpo-território na cultura dos povos Pemón, entre eles os Macuxi e Taurepang.

PALAVRAS-CHAVE: Gentidade, Projeto Panton Pia', Circum-Roraima, artes verbais indígenas

ABSTRACT: This article discusses the notion of “gentidade”, a term that reveals the potential of the human, animal, plant, mineral and spirit in the dialog between these “beings”, present in the indigenous verbal arts of circum-Roraima. Based on the study of songs and oral narratives found in the Panton Pia' Project (Fiorotti, 2007-2020), the article discusses the participation of women and the idea of a body-territory in the culture of the Pemón peoples, including the Macuxi and Taurepang.

KEYWORDS: Gentidade, Panton Pia' Project, Circum-Roraima, Indigenous verbal arts

¹ * Doutora em Estudos de Literatura pela Universidade Federal Fluminense(UFF), Email: sony.ferseck@gmail.com.

Uma passagem de *Makunaimö pantonü – A história de Makunaima* (2019) me chamou a atenção, quando a ouvi pela primeira vez, dentro do Projeto Panton Pia' (CNPq/ Capes) que era coordenado pelo já encantado prof. Dr. Devair Fiorotti desde o ano de 2007 até o ano de 2020, para pensar a presença das mulheres na cultura de povos Pemón como os Makuxi e os Taurepang. O projeto ouviu 39 entrevistados das Terras Indígenas São Marcos e Raposa Serra do Sol, dentre eles, Clemente Flores, ancião do povo Taurepang cuja narrativa ganhou a versão em 2019.

Na narrativa, após o sumiço do patriarca do clã Makunaima, a mãe e os dois filhos pequenos, Xicö e Makunaima, vão ao seu encaço. Enganados pelo ardil do inimigo, a Onça, os meninos perdem-se da mãe no caminho. Ela então chega à casa da Dona Sapa, por quem acaba sendo envenenada e morta. Avisados por um pássaro sobre o assassinato da mãe, os meninos chegam logo em seguida ao último lugar em que a mãe esteve:

Logo que chegaram, não tinha ninguém, só a mulher, mulher Sapo. Aí quando olhou: “Coitado, meu filho, pra onde vocês vão?” “Nós tamo procurando mamãe, não passou por aqui não?” “Não, não passou não...” Mas esse esperto, Xicö, tava olhando assim no jirau e olhou pra mãe dele: tava guardada no jamaxim, lá pendurada. Aí deixaram o machado pra cá, zarabatana pra lá, cada um deixou suas coisas. Aí ficaram tristes, sabe que a morte da mãe, do pai é triste, dá tristeza! Aí eles diziam: “Agora, o que nós vamos fazer? O que é que nós vamos fazer?” “Não sei...” Aí este menor, mais esperto, disse: “Eu vou entrar no ventre da mãe, eu vou entrar no ventre da mamãe agora!” “Será?” “Sim, umbora entrar!” Deixaram o machado, deixaram tudo que carregavam. Aí se tornaram, se converteram em abelha. Entraram no ventre da mãe, ficaram lá dentro (Fiorotti; Flores, 2019, s/n).

Em uma de espécie de novo parto para essa outra possibilidade de ser-estar no mundo, multiversa, de pronto, passam a ser capazes de ouvir línguas outras, no caso a dos pássaros. Em seguida, passam a ser capazes de ser outras gentes, adquirir outras formas e transformam-se pela primeira vez. Convertem-se em abelhas e voltam ao útero materno. A tristeza pela morte da mãe os conclama à existência em esferas para além da terrena e do indivíduo. O corpo materno, o ventre materno, a casa primeira que não existe mais e para qual se voltam, quando o abandono, as incertezas, a morte e o engano impõem-se sobre a vida dos meninos Makunaimas.

A narrativa contada pelo ancião Taurepang Clemente Flores é uma das versões contadas sobre Makunaima, grande entidade a quem são atribuídos inclusive o surgimento do

próprio Monte Roraima, dentre outros feitos memoráveis. Ele é uma das grandes medidas para tudo que existe nas formas de ser-estar nos mundos indígenas do circum-Roraima (Colson, 1985) como os povos Pemón. Ainda convertidos em ovos, fugindo das tentativas da Sapa de devorá-los, acabam sendo comovidos/afetados quando ela dirige-se aos meninos que repousam numa cesta e pede: “‘Olha, meu filho, será que vocês tão comendo o que eu tô colocando aqui? Se convertam de novo pra, pra vocês me ajudarem a derribar roça pra mim, pra plantar banana, pra plantar batata’. Falou tudo, e eles escutando dentro da cesta” (Fiorotti; Flores, 2019, s/n). Convencidos, os meninos então tornam-se humanos novamente e acabam ajudando a Sapa a limpar o terreiro em que pretendem plantar uma roça, ainda que a princípio ela tenha assassinado a mãe deles e tentasse cozinhá-los. Desta sequência de ações irá desaguar o surgimento do próprio Monte Roraima, quando da derrubada da *Wadakapiapö*, a árvore da vida, causada por Xicö. Essa multiversidade que faz com que os meninos Makunaimas ouçam na língua dos pássaros e demais gentes como a própria Dona Sapa, de transformar-se em animais, é o que chamamos de encantamento ou termo que tenho proposto, g-entidade. Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze de Lima (1985) propõem o termo perspectivismo ameríndio, em que:

Todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. “Personitude” e a “perspectividade” – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie. (Viveiros de Castro, 2015, pp. 45-46)

Contudo, aponto para o fato de que o perspectivismo ameríndio enfoca o devir animal enquanto a gentidade que propomos revela as potencialidades não apenas do devir animal, uma vez que as manifestações das potencialidades do ser humano, animal, vegetal, mineral ou espírito se dão através do diálogo entre estas gentes, em especial do diálogo estabelecido pelas artes. Essa capacidade de dialogar e de manifestar essas capacidades é também o que faz com que o clã Makunaima seja em muitas narrativas descrito como “gente como a gente, gente como nós”. Gente e entidade, sem que uma coisa anule a outra ou reduza às “dicotomias infernais” da ocidentalidade (Viveiros de Castro, 2015). Makunaima se apresenta na narrativa de Clemente Flores ora como clã, ora como o filho mais velho, ora como os meninos Makunaimas. Em boa medida, essa gentidade é bastante herdada, por um lado, pela Revista Moara, n. 68, ago-dez 2024, e6819, ISSN: 0104-0944

paternidade solar atribuída ao clã e, por outro, da mãe feita. Como narra Dioniso Servino, indígena Wapichana, antigo pajé, já convertido pela Igreja Batista Regular, morador da comunidade Araçá da Serra, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, vitimado pela Covid-19:

DS: Não. Agora do Insikiran e Anikê, eu sei que há várias, uns contos diferentes né. Então é que esse Insikiran diz que não, uns dizem que é filho do Makunaima, mas pela história que eu sei, não é filho do Makunaima, já me contaram outra história. Vivia um velho, provavelmente quem sabe se era ele, não sei, só sei que era um homem velho. Ele, eu acredito que ele mesmo, porque ele lavrou, diz que ele derrubou um pau, que é samaumeira que deixa mais fofo né?! Então ele derrubou, e lavrou e fez duas pessoas, e fez duas pessoas e mulheres, já grande mesmo né, da altura de uma pessoa. Então ele, com aquele poder dele, fez com que elas levantassem duas moças, estava lá. E o Sol vinha do sul e chegou lá, nesse dito lugar onde estava esse velho e tava essas duas meninas e ele gostou delas. Então ele gostou delas, e falou com eles e ele disse: “Não pode casar com elas.”, falou né. “Então eu vou ficar aqui, passar mais ou menos uns três meses.” Então aí, diz a história que ele levou dois passarinhos, com rabos mais ou menos compridos. E o velho, então, ele fez o ânus, pra conseguir fazer o trabalho, mas esqueceu do principal, do principal [Risos] que não tinha, que era fechado [a vagina]. Então ele disse assim: “Dá comida pra esses dois pássaros.” E aí então elas duas, sentaram elas duas do lado, uma dum lado a outra do outro. Colocaram a comida aqui no meio [das pernas] e trouxeram os passarinhos pra comer, então naquele momento eu acredito que foi também com o poder não sei de quem, seja do Sol, seja dele, não sei, só sei que de repente, eles dois viraram, um virou o rabo e com o próprio rabo fez né. [...] Eh, fez a vagina. Então o Sol ficou lá e ele engravidou uma, uma mais velha. Aí nesse momento, depois de passar uns três meses, ela já tava gestante, o Sol disse: “Agora eu já vou voltar pra minha casa. Vou voltar pra minha casa.” (Fiorotti, no prelo)

Paulo Santilli irá fazer uma interessante observação acerca da relação entre a ascendência de Makunaima e os territórios ocupados pelos povos indígenas que fazem parte da família linguística Caribe:

[...] embora os povos Pemon e Kapon compartilhem o tema da ascendência dos irmãos Macunaima e Enxikiráng, os filhos do sol, os Kapon se dizem originários da mulher que Macunaima fez de um tronco de árvore (COLSON, 1986, p. 85), ao passo que os Pemon relatam sua origem a partir de uma mesma mulher, feita de rocha argenta (Armellada, 1964, p. 27-69). Na versão Taurepang – isto é, colhida entre os Pemon habitante da área conhecida como ‘Gran Sabana’, ao norte -, na versão Macuxi, os que habitam a área de campos no vale do Rio Branco, localizada no extremo sul do território Pemon (Meyer, s.d., ms). Os diversos materiais de que é feita a primeira mulher podem ter lidos como mais um indicativo da diferenciação entre grupos, manifesta na geografia: árvore, rocha e barro (ou terra) expressam três estratos ambientais que caracterizam a porção específica de território ocupada por esses povos, correspondendo analogicamente, em um eixo que vai do plano mais alto ao mais baixo, à floresta que recobre o alto da cordilheira, ocupada pelos Kapon, às escarpas da cordilheira e aos campos que a margeiam, ocupados pelos Pemon (Santilli, 2001, p. 17).

Assim, a união entre o sol e o território em torno do Monte Roraima é o que deu origem aos povos indígenas da região. Com relação ao parentesco solar, desenvolvemos em outro momento estudo mais detido (Fiorotti, 2023).

1. Ko’ko Kîsera

Da terra também cultivada em seu útero, nasce outra mulher importante para a manutenção da vida indígena no circum-Roraima, inclusive em termos de multiversidade, presente agora em um canto pertencente ao gênero parixara, o Parixara 12:

Uweyupe wei tapi’sé

Estou vindo agarrado na
luz do sol

[...]

Venho agora meu deus

Ela vem agarrada na luz

Uipi sirîrî paapa	do sol	
[...]		A maniva está vindo meu
	deus	
Tiwiyupe wei tapi'se		Venho agarrado na luz do
[...]	sol	
		A maniva está vindo.
Kesera' uyepî paapa		
[...]		
Uweyupe wei tapi'se		(Silva & Fiorotti, 2018, p. 97)

(Silva & Fiorotti, 2018, p. 96)

Podemos perceber a equivalência e os desdobramentos dos elementos do canto entre si. O canto nos diz de um *eu* que se desloca, que chega em algum lugar preso à luz do sol tal qual a própria maniva, ou ainda que este *eu* nasce graças à luz do sol. Vale ressaltar que a maniva era considerada a base da alimentação Makuxi antes da introdução de alimentos processados e industrializados, e dela se originam vários produtos como a farinha, o beiju, o kumaaji ou tucupi preto e mesmo o caxiri e o pajuaru, bebidas alcoólicas fermentadas muito ingeridas durante as festas.

Quando analisamos o canto, os primeiros dois versos “Uweyupe wei tapi'se/ [...] Uipi sirîrî paapa – Estou vindo agarrado na luz do sol/ Venho agora meu deus”, sugerem que o *eu* estaria estabelecendo um deslocamento em que a luz do sol seria aquilo que o conduz de volta, provavelmente num movimento descendente à terra. Contudo, os versos também sugerem que mais do que um deslocamento, a relação de parentesco entre o *eu* e o sol seria reestabelecida, uma vez que “vir agarrado” também pode ser interpretado como nascer, “dar à luz”, o que é reforçado pelo termo *paapa*, papai ou Deus, Senhor. Já no terceiro e quarto versos, o sujeito passa a ser a maniva que vem com a luz do sol. Neste ponto, não podemos esquecer que a raiz é uma planta exigente de sol pleno, ideal para o clima equatorial de Roraima e, por isso mesmo, vastamente cultivada no estado.

Finalmente, os dois últimos versos realizam o paralelismo semântico de maneira mais bem acabada, em que o desdobramento talvez seja melhor elucidado, pois que o *eu* e maniva encontram-se então equalitariamente. Assim, esse *eu* do canto poderia ser compreendido tanto

como um *eu* sujeito humano como a própria maniva entoando o canto. A raiz (*Manihot esculenta*) que, cultivada no interior da terra, se desenvolve especialmente em regiões de sol pleno, dando a partir de si alimento e bebida, está presente em outros cantos executados dentro do projeto Panton Pia’.

O areruaia 5 de Panton Pia’ Eremukon do circum-Roraima versa sobre o processo de plantio da maniva:

makuipeman taa tanne	os demônios estão por aí
iripeman taa tanne	espíritos ruins também
makuipeman taa tanne	continuarei forte
iripeman taa tanne	sendo a mesma maniva
ekonekakîn sîrîrî	(Fiorotti; Silva, 2018, pp. 186-187)
epîremakîn sîrîrî	
kesera’pe e’to’pe	
ekonekakîn sîrîrî	

O canto deve ser entoado durante o plantio dos galhos de maniva nas covas e traz novamente a relação entre o ser-maniva e o ser-gente. Theodor Koch-Grünberg, dentre os chamados “cantos de trabalho”, aponta o *kesékeyelemu*, “canções de ralar mandioca” (Koch-Grünber, 2023c, p. 322) e transcreve uma muito cantada à época de suas viagens a territórios de circum-Roraima:

	a’yuton	kétané	apí
			meliké
beiju	para você asso	ralando mandioca	
			irmão
		kétané	pequeno
	a’yuton		
		ralando mandioca	apí
beiju	para você asso	meliké	
		waikín	irmão

kó kó kó uáliau	veado-galheiro	pequeno
??	k(u)záli	puka-tá
Pipí me liké	veado-do-mato	caçar vai
Irmão pequeno	ulála	puka-tá
kó kó kó uáliau	tartaruga	caçar vai
??	[...]	puka-tá
[...]		caçar vai
		[...]

Dentro da socialidade indígena, a macaxeira ou mandioca, como dito anteriormente, era considerada a base da alimentação indígena dos povos de circum-Roraima. Seu plantio, colheita e preparação para que fosse transformada em comidas e bebidas era desempenhado especialmente pelas mulheres. A menina precisava ser “curada” para ser uma boa preparadora de caxiri e pajuaru, como conta a anciã makuxi Letícia Barbosa:

DF: E a senhora lembra mais alguma música? Qualquer uma que a senhora lembra relacionada a alguma história? Por exemplo, o caxiri. Tem história pro caxiri ou não tem? Uma história assim de como ele surgiu?

LB: Caxiri é, ele é feito assim da mandioca. Caxiri, a gente arranca; pega; tira a goma; deixa pra espremer no outro dia. Aí no outro dia, espreme, faz o beiju. Tem o tempero do caxiri. Moi aquela folhinha de maniva, moi bem moidinho. Mistura com a massa; torra bem a massa pra misturar o pó da maniva. Aí, pega a folha de bananeira; coloca no chão assim; bota carvão ou a cinza quente por de baixo. Aí abre a folha em cima. Pega o tempero, aí bota por cima da folha. Molha o beiju, bem molhadinho, aí vai colocando, vai conversando.

DF: Conversando o quê?

LB: Conversando com beiju, com o caxiri. “Amadurece bem. Se você não amadurecer eu vou te jogar pra cachorro comer, pra galinha comer. Você não vai se zangar. Olha o pessoal vem aí pra tomar caxiri, pra chegar em casa: Oh, caxiri gostoso.” [Risos] É, a gente conversa assim. Eram os antigos

que conversavam. Aí coloca de novo o pó, vai colocando. Cada camada, vai colocando o pó. Aí terminou, tem que colocar folha de novo de maniva em cima, que é pra abafar. Passa o quê? Deita hoje; passa amanhã; depois de amanhã que vai levantar. Enquanto o caxiri não levantar, não tirar

do chão assim, quer dizer, das folhas, aí aquela pessoa que deitou o caxiri não pode tomar banho.

DF: Ah é?

LB: Eh. Tem que passar um dia. Hoje deitou pajuaru, o nome é pajuaru, né...do caxiri. Não pode mais tomar banho, passa o dia e a manhã sem tomar banho. No dia que tira o pajuaru, aí que vai tomar banho. É a história do caxiri.

DF: E se a mulher fazer o caxiri e não dá certo assim? Tem alguma, alguma coisa que faz pra ela começar a acertar?

LB: Tem, porque se não tiver bem assado o beiju, não amadurece, fica azedo.

DF: É porque assim, contou uma senhora lá que, por exemplo, a mulher pega uma [navalha]; a senhora mais velha pega a mulher, corta aqui [parte interna dos lábios] assim nela, passa alguma coisa, aí depois que fizer essa...

LB: Não, corta aqui.

DF: É aí.

LB: Eh.

DF: É isso que eu quero saber.

LB: Eh, antigamente cortavam o braço assim, a mãozinha, botava aquele sangue. Aí passava mel de abelha, pro caxiri amadurecer bem madurinho. Às vezes, uma pimenta bem leve com o mel. Pra quando deitar caxiri, caxiri amadurece.

DF: Então, é isso que fazia?

LB: É, isso que fazia. Aí depois que deitar o pajuaru, tem algodão pra fiar, tem aquela coisa, né? Porque quando o caxiri amadurece, cria aqueles pêlos brancos. Quando esta bem madurinho, ele cria aqueles pêlos bem branquinhos, algodão assim. Pode contar que o caxiri tá maduro. Bem docinho. Parece assim que a gente colocou açúcar. É só isso a história do pajuaru (FIOROTII, 2018, Pp. 201-211)

Assim, a macaxeira por sua relação tão próxima com as mulheres aparece em cantos em que as qualidades femininas apreciadas para o namoro ou próprio casamento dependem desse diálogo entabulado com a raiz e manifestado em forma de canto:

LB: Cantar, quando ela vai cantar, ralar a mandioca ela tem que cantar.

DF: A senhora não lembra a música não?

[...]

LB: Sei, sei.

DF: Então, é isso, a senhora poderia cantar pra gente?

LB: Canto sim. Aí ela vai ralar a mandioca. Aí a mandioca tá benzida. Não acontece não. Se a gente pegar trabalho assim, às vezes: “Ai, meu braço tá doendo!” “Ai aqui tá me doendo!” “Minha mão tá doendo!” Pra não acontecer isso, tem oração pra isso, que benze. Aí ela vai. Taí a mandioca. Tá benzido vai ralar essa mandioca. Tá bom. Aí ela pega ralo e vai ralar. Ela começa a cantar assim.

Ariike' kai'ma sane (bis)

A'piya uyawi'shi rumpa' pî

Ariike' kai'ma sane (bis)

A'pi ya uyawi'shi rumpa' pî

Mîrîrî warantî e'seren ka' pîtîpî

[Pensando que eu era trabalhadora (bis)

Teu irmão me namorou

Pensando que eu era trabalhadora (bis)

Teu irmão me namorou.]

LB: Ela começa, ralando mandioca, né [faz um som, imitando

o ralar mandioca]. Aí ela continua.

Ariike' kai'ma sane (bis)

A'piya uyawi'shi rumpa' pî

Ariike' kai'ma sane (bis)

A'pi ya uyawi'shi rumpa' pî

Mîrîrî warantî e'seren ka' pîtîpî

DF: E quer dizer o quê?

LB: Meu primo pensa que eu sou, eu sou esperta, sou trabalhadeira. Ele tá se namorando de mim (FIOROTTI, 2018, Pp. 214-215)

Não seria equívoco dizer que mulher e maniva acabam de certo modo corporificando o ser mulher a partir dos povos Pemón. De maneira que a macaxeira figura como uma anciã, a *Ko'ko Kîsera*. Em *El espíritu de la yuca, y otros cuentos* (2007), obra que reúne cinco

narrativas coligidas por Cesáreo Armellada em áudio, mas transcritas, traduzidas e publicadas como parte do projeto *Itekare Yuwa* (Em busca da história), por membros do povo Pemón da Venezuela, há um conto de título homônimo que descreve o espírito da mandioca como “uma velhinha a quem chama de várias maneiras: Sewai, Akuwamarí...” (Venezuela, p. 112, 2007 tradução minha). Também em um arerua cantado por Bernaldina José Pedro, publicado em *Meriná eremu – cantos e encantos* (2018), a macaxeira lamenta a chegada da velhice e com ela a queda do ritmo de produção talvez:

ereuta yai nîrîiko	[...]
mayunayau kîsera'pe	quando me sento
kîsera'pe kîsera'pe	limpando a maniva na roça
[...]	a maniva a maniva
ereuta yai nîrîiko	quando me sento
uyaakuu paninpîra	ninguém agradece o que eu já produzi
ereuta yai nîrîiko	quando me sento
pîreriipe tawonpîra	ninguém diz obrigado
ereuta yai nîrîiko	quando me sento
pîreriipe tawonpîre	ninguém diz obrigado
mayunayau mayunayau	[...]
kîsera'pe tawonpîra	ninguém diz pra maniva
ereuta yai nîrîiko	ninguém diz que sou
ereuta yai nîrîiko	maniva
[...]	ninguém diz pra maniva
ereuta yai nîrîiko	ninguém diz que sou

uyaakuu'paninpîra	maniva
ereuta yai nîrîiko	quando me sento
kîsera'pe tawonpîre	ninguém agradece o que eu já produzi
	quando me sento
[...]	ninguém diz que sou maniva
	quando me sento
	ninguém agradece o que eu já produzi

(Fiorotti; Pedro, 2018, pp. 68-69)

De forma que o ciclo de vida da macaxeira parece estar ligado ao ciclo de vida feminino e às tarefas cotidianas desempenhadas pelas mulheres indígenas de colher, plantar e preparar a alimentação da família, em especial das gerações mais jovens.

2. Protagonismo feminino indígena: as raízes do movimento indígena em Roraima

Um outro aspecto apontado por essa relação entre mulheres indígenas e a macaxeira é igualmente importante no bojo dos movimentos indígenas que passaram a se organizar em especial entre as décadas de sessenta e setenta do século XX: o protagonismo das mulheres indígenas. Na luta pelo reconhecimento do direito à terra, na década de 1970, em Roraima, um movimento surgiu revelando a articulação feminina no fortalecimento da luta indígena: o “Vai ou racha”. Segundo a historiadora Elisângela Martins:

No ano de 1977, na comunidade do Maturuca, região das serras ao norte de Roraima, ocorreu uma manifestação organizada pelas mulheres indígenas que ficou conhecida como “Vai ou Racha”, documentada, pelo Padre Vincent Carelli no vídeo “Vai ou Racha! 20 anos de lutas”, de 1998. Segundo o vídeo, as mulheres indígenas, preocupadas com a desagregação familiar resultante do alcoolismo, identificaram que este era causado sobretudo pelo contato cada vez maior dos homens das aldeias

Revista Moara, n. 68, ago-dez 2024, e6819, ISSN: 0104-0944

com bebidas alcoólicas trazidas por garimpeiros. A manifestação foi marcada pela mobilização feminina que, protestando com firmeza, pretendeu impedir a entrada de garimpeiros e bebidas alcoólicas em sua comunidade. (Martins, 2014, p. 4)

Se de um lado os homens saíam para realizar as assembleias em que iriam traçar estratégias para tratar das negociações com as entidades políticas sobre as reivindicações dos direitos pela terra, dentre outras demandas, as mulheres acabavam ficando em casa cuidando das crianças, dos idosos e da roça como fica evidente na fala de dona Zenita Lima, mulher indígena do povo Wapichana e falante de língua Makuxi, em entrevista ao Projeto Pantan Pia' (no prelo):

ZL: Pra mim o acontecimento que eu não esqueço, hoje eu falo pro meu, pras minhas filhas que, quando meu marido trabalhava por aí, que eu ficava abandonada, né, assim, eu sentia abandono junto com meus filhos, mas eu entreguei a Deus.

DF: Mas na época ele tava no CIR, né?

ZL: Ele morou muito tempo, quatro ano fora daqui, né?

DF: Ahã!

ZL: Eu fiquei, mas eu nunca fiquei triste não.

DF: E como foi esse período?

ZL: Esse aí, porque ele gostava de trabalhar, gosta, agora não, que ele já tá nessa idade, ele não tem mais condição. Já é sempre eu falo que ele já tá cansado, né? Mas na época, quando ele era novo assim, ele só vinha passar um dia comigo e voltava, então aí que eu achava assim, triste dentro de mim, triste assim, aí meus filhos também passavam, né?

DF: Ahã!

ZL: E ele vinha passava um dia e voltava. Então, mas fora do que em casa, mas aí eu até hoje nós estamos juntos ainda, né? Que é minha vida, que eu tô falando da minha vida.

DF: Justamente.

ZL: Que foi, é essa. Eu fui mãe, eu fui pai, graças a Deus, Deus abençoou a gente! Criei meus filhos, resto dos filhos, em casa, da casa pra roça, meus filhos ia pra escola eu nunca deixei faltar aula, tudo meus filhos sabe ler e escrever!

[...]

ZL: Ah, meu alimento, caso que, quando eu tava em casa, é farinha mesmo, farinha, beiju, galinha que a gente criava, porco que a gente criava. A gente matava um porco, galinha. A gente viveu com esse alimento que eu nunca, eu sou uma mulher que nunca fiquei assim com dificuldade, eu sempre já corri atrás, eu nunca esperei pelo homem, né? Eu mesmo ia atrás e conseguia, comia, eu nunca passei fome não.

O CIR (Conselho Indígena de Roraima) protagonizou um dos grandes movimentos que balizaram as discussões que resultaram no reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e posterior homologação. Zenita Lima e seu esposo Terêncio Luiz Silva, indígena Makuxi, foram fundadores do CIR e em seguida do Alidcirr (Aliança de Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas em Roraima), sendo ele, por isso, uma das lideranças indígenas no vórtice do movimento indígena em Roraima. De forma que as mulheres passaram a se articular inclusive em movimentos e organizações, deixando evidente que tal como os homens elas também seriam protagonistas dentro da luta indígena. Arlene Lima da Silva, indígena Makuxi e Wapichana, moradora da comunidade Sabiá, conta como derrubou as cercas levantadas em Terras Indígenas já demarcadas, porém ainda não homologadas, e teve de responder por isso, não sem estabelecer estratégias de defesa perante a justiça:

AS: Ganhamos outras coisas. Lutamos muito pra gente conseguir. O mais triste pra nós era nossa terra, que nós não tínhamos terra, [...] nós ficamos só com esse daquzinho aqui, “Vamos fazer aqui.” Fizemos, fizemos muito... Eu fui uma das mulheres que foi processada por causa assim: branco cercou nosso caminho, não deixava nós passar pra pescar. Esse daqui, eu me sentia muito triste, mas eu dizia no meu coração que eu nunca ia desistir. Enquanto eu não vencias alguma coisa, eu não

ia esmorecer. Aí nós fomos derrubar cerca do branco. Derrubamos. Aí quando ele viu, ele deu parte de nós. Aí eu não sei como foi que veio, assim... Aí foram, pegaram os parentes, né. Aí os parente disseram “Não! A incentivante mesmo das coisas é a Arlene do Sabiá; Béco, da Curicaca; e tinha mais outro parente, Neto. Esses são preparador de guerrilheiro. Quando eles querem aprontar alguma coisa com os fazendeiro, eles fazem isso. Aí chegou officio pra mim, eu fui responder em Boa Vista. Eu respondi na Polícia Civil, primeira vez. Eu não sei se eu posso contar pra vocês que eu menti, mas aqui [risos]... Mas pra me libertar foi preciso eu fazer isso, né. Assim eu na Polícia Civil, me processaram tudindo, tudinho, foi. Aí fomos pra Federal, já né, aquela lá... Aí quando chegamos lá, um da Polícia Civil me acompanhou. Era eu e Justino, esse que era meu marido. Eu e ele que fomos responder até pela retirada, porque fizemos com o branco. Aí eu disse: “Eu fiz porque eu tô na minha terra e não na terra deles.”, que eu já tinha essa lembrança de que a gente era demarcado, ainda não tinha homologação. Mas demarcação a gente já tinha. Eu já sabia que a homologação, a gente já tava lutando em Brasília pela homologação. Eu disse que eu não fui no Ceará na terra deles, ninguém foi destruir o que era deles, nem desse Humberto Bantin, também. [...] Ninguém foi. Eu não fui lá. Eu estou aqui na minha terra. Ele já chegou, eu já morava aqui. Por que é que eu estou destruindo o que é deles? Por que é que ele cercou nosso caminho? Era nossa passagem ali, e depois ele fechou. Como é que eu ia fazerE ali, nós não podemos, eu disse, nós não podemos viver brigando. Os fazendeiro brigam com a gente demais. E aí eu disse pra polícia: “Olha, o gado dele que tiver passado pra lá, pra nossa área lá, ele não vai buscar. Se ele quer assim, nós vamos fazer assim.” Aí: “Não, eu vou chamar ele. Eu vou passar um especial pra ele, porque...” Pois é aí, quando nós chegamos na Civil, aí a mulher que tava atendendo nós. Era uma moreninha, dessas pretinhas, que tinha os olhos e os dentes de branco. Aí ela coisou primeiro Justino, né. Aí ela ouviu ele, tudinho. Aí o senhor sabe que veio uma coisa assim... Eu não quero nem contar, mas...

DF: Conte então.

AS: [Risos] Aí ela foi: “Pronto! Agora é a senhora, Dona Arlene.” [...] não sei como é que ela chamou, uma moça assim, não me lembro bem. “A senhora respondeu aqui, a senhora é danada, né! Destruindo, fazendo isso. E cadê sua identidade?” Eu tava com a minha identidade dentro da minha bolsa. Aí, de repente, veio uma coisa assim: “Metete tua identidade lá por baixo e diz que tu não tem.” Aí eu... “Cadê sua identidade?” Eu olhei pra ela assim: “Eu não tenho.” Mas ela foi, pegou o papel que ela tava, jogou assim: “Tá aqui! O que você quer com ela? Ela é uma índia. A terra é dela. Se esse cara quiser que vá pegar terra num sei pra onde,

fazer lote. A terra é dela e pronto!” Aí arrastou a gaveta assim. Deixa que esse Justino já tinha um processo lá dentro, né. Puxou a gaveta, a fotografia dele grudada: “O senhor conhece esse daqui?” Aí ele disse: “É um senhor bonito, né?” “Pega! Leva pro senhor.” Jogou na caixa de lixo: “Vai embora e não me apareça aqui mais nunca!” O cara da Civil que nos acompanhou, não sei se ele tava dormindo, pegou “vap.” livrão dele deste tamanho assim, fechou, “Vão embora. A senhora não me apareça mais nunca. Eu vou rasgar tudo que tiver aqui. [...] Aí eu sei que, eu sai e o cara da FUNAI tava esperando nós lá fora, “Umbora, umbora! Elas mandaram nós ir embora.” [Risos] Aí embarcamos. Fomos embora. Aí depois ele me apareceu. Era Elias o nome dele, advogado da FUNAI: “Olha, foi retirado todo o processo de vocês. Vocês não têm mais nada. A terra é de vocês.” Aí pronto. Ficamos assim. Aí quando foi em noventa e um, pra noventa e dois, a gente recebeu um convite pra homologação da Terra São Marcos, lá no Contão. Aí nós fomos pra lá receber a homologação. Aí recebemos, né. Aí quando chegou daqui pra cá, a gente já começou a conversar com os fazendeiros: “A terra é nossa, demarcada, homologada. E agora, o que é que vocês vão fazer? Vocês vão embora.” Tinha muito fazendeiro bom e tinha ruim. Muitos. A gente nunca dependeu de viver pedindo nada de ninguém. Nós tínhamos roça, nós tínhamos tudo. Nós comprávamos cavalo de corrida do branco. Nós comprávamos boi pra nós comer do branco, em troca de farinha de milho, que nós compramos porque eles não tinham, arroz. Tudo a gente comprava assim pra nós. Tudo que nós possuímos aqui foi assim. Fomos tendo o que é nosso também. Algumas a gente já tinha, trabalhando nas fazendas, tiramos uns bichinhos e fomos criando, só que era apertado. Mas depois da homologação, aí os brancos já começaram a deixar as cercas caírem. Aí foi como a gente foi criando. Aí muita gente pergunta assim pra nós: “Mas por que é que vocês fizeram essa escola aqui? Tanta terra prali!” “Sim, mas o branco não deixava. O único jeito pra gente conseguir eles, foi aqui, nesse buraquinho. Ninguém não tinha como sair.” E aí recebemos homologação. [...] (Fiorotti, Projeto Pantan Pia’, no prelo)

Voltando à fala de dona Zenita, é perceptível que o tempo dedicado pelos homens ao movimento indígena acabava tendo de ser suprido pelas mulheres no ambiente doméstico e talvez isso tenha feito com que elas tenham conseguido manter o contato com os falantes das línguas, notadamente os anciãos, e com os conhecimentos originários que em boa medida alimentam os modos de conceber os mundos por parte dos indígenas. Aliado a isso, as mulheres mais jovens também tinham de passar muito tempo fora de casa em empregos e subempregos para contribuir na renda familiar, de maneira que as mulheres mais velhas, como era o caso de dona Zenita, ficavam em casa cuidando dos afazeres domésticos, dos anciãos e

Revista Moara, n. 68, ago-dez 2024, e6819, ISSN: 0104-0944

das crianças filhas das mulheres que saíam para trabalhar. Isto fez com que de certo modo as mulheres mais velhas se tornassem pontes afetivas entre gerações, cultivando as línguas e conhecimentos indígenas originários junto aos mais novos, o que contribuiu para que, apesar do constante bombardeio sofrido pelos aparatos culturais, estruturais, midiáticos e tecnológicos da sociedade circundante, resistissem.

Nesse contexto social e político, ainda é importante ressaltar que em Roraima os índices de homicídios praticados contra as mulheres atingiram os primeiros lugares em 2013, segundo dados coletados pelo Mapa da Violência 2015 (Waiselfisz, 2015) e pelo Atlas da Violência 2019. É importante esclarecer que a partir do ano 2000, o IBGE passou a considerar a população, por autodeclaração, como branca, preta, amarela, parda e indígena. Contudo, no Mapa da Violência 2015, são inseridas apenas duas categorias: branca e negra, sendo esta última resultante da somatória de mulheres pretas e pardas. De maneira que as mulheres indígenas estariam incluídas nessas estatísticas enquanto negras. Ou seja, acabam sendo mais uma vez invisibilizadas.

De toda forma, analisando o período entre 2003 e 2013, os dados do Mapa da Violência 2015 - Homicídio de Mulheres no Brasil - ainda revela o grande número de mulheres negras brasileiras vítimas da violência de gênero. Durante o período analisado, o número de homicídios de mulheres brancas caiu de 1.747 vítimas, em 2003, para 1.576, em 2013, representando o decréscimo de 9,8% no total de homicídios do período. De outra mão, os homicídios perpetrados contra mulheres negras aumentam 54,2% no mesmo período, passando de 1.864 para 2.875 vítimas.

Diante desse panorama, a figura de uma mulher indígena e idosa executando seu canto na língua indígena de seu povo, como é o caso de Letícia Barbosa, Zenita Lima e Bernaldina José Pedro revela a resistência na luta não apenas pelo direito à terra, mas pelo direito de existir, em fazer arte e o direito à diferença em si, não somente na forma de perceber o mundo, mas os mundos e as gentes em toda sua multivalência e que que lhes foram violentamente negados desde a invasão dos colonizadores.

REFERÊNCIAS

ARMELADA, Cesareo. SALAZAR, M. G. *Diccionario pemón: pemón-castellan/castellano-pemón*. Universidade Católica Andrés Bello e Hermanos Capuchinhos, 2007.

_____. *Tauron Panton: Cuentos y Leyendas de los Indios Pemon*, Caracas; Ediciones del Ministerio de Educación. 2013.

_____; NAPOLITANO, Carmela Bentivenga. *Literaturas indígenas venezolanas*. Caracas: Monte Avila Editores, 1975

COLSON, Andrey Butt. Routes of knowledge: an aspect or regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands'. *Antropologica*, v. 63-64: 103 – 149, 1985.

FIOROTTI, Devair. Silva, Terêncio Luiz. *Panton Pia' – Eremukon do circum-Roraima*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2018.

_____. PEDRO, Bernaldina José. *Meriná eremu: Cantos e encantos*: 2. ed. São Paulo: Patuá; Boa Vista: Wei, 2019.

SANTILLI, Paulo. *As Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi do vale do Rio Branco*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.

_____. *Pemongon Patá: território makuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, v. 35, p. 21-74, 4 dez. 1992. Disponível em:<<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318>>. Acesso: 23 nov. 2018.

WASELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. Flacso Brasil.