

Mitos indígenas e relações de gênero: breve análise a partir de narrativas Makurap presentes em *Moqueca de maridos*

Letícia Costa Silva¹

Resumo: As cerca de 600 pessoas representantes da etnia Makurap, que hoje se restringem ao estado de Rondônia, mantêm seu próprio idioma e cosmovisão. A transmissão de sua história e cultura – compreendida aqui como tudo aquilo relacionado ao *modus vivendi*, específico para cada grupo – é garantida pela contação de seus mitos. Em *Moqueca de Maridos: mitos eróticos indígenas*, a antropóloga Betty Mindlin, com a colaboração de contadores de história indígenas, compilou vinte destes mitos, dos quais cinco são aqui analisados. Para os fins deste trabalho, tomaremos o formato mito como narrativa responsável por apresentar a origem e possíveis explicações para a vida e os costumes como o são(MEDEIROS, 1998; GUESSE, 2011). Sendo assim, a análise empreendida busca ressaltar características comuns entre as narrativas, as quais levam à observação de valores próprios de relações de gênero. Com isso, objetiva-se conhecer um pouco das tão invisíveis e invisibilizadas mulheres indígenas (SANTOS, 2012).

Palavras-chave: Mito indígena; Makurap; Moqueca de Maridos; Relações de gênero.

Abstract: The approximately 600 members of the Makurap ethnic group, who are currently restricted to the state of Rondônia, in Brazil, maintain their own language and worldview. The transmission of their history and culture – understood here as everything related to the *modus vivendi*, specific to each group – is guaranteed by the narration of their myths. In *Moqueca de Maridos: mitos eróticos indígenas* (Barbecued husbands: and other stories from the Amazon), the anthropologist Betty Mindlin, aided by indigenous storytellers, compiled twenty of these myths, five of which are analyzed here. For the purposes of this work, we will take myth as a narrative responsible for presenting the origin and possible explanations for life and customs as they are(MEDEIROS, 1998; GUESSE, 2011). Thus, the analysis undertaken seeks to highlight common characteristics among narratives, which lead to the observation of values of gender relations. With this, it is aimed to gain some knowledge on the so invisible and invisibilised indigenous women (SANTOS, 2012).

¹ Graduada em História (Licenciatura) pelo Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História do Tempo Presente pela mesma instituição. *E-mail:* <leticiacostasilvahistoria@gmail.com>.

Keywords: Indigenous myth; Makurap; Barbecued Husbands; Gender relations

Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, desescrevo para que conquiste a partir do instrumento escrita um texto escrito meu, da minha identidade. Os personagens do meu texto têm de se movimentar como no outro texto inicial. Têm de cantar. Dançar. Em suma temos de ser nós. “Nós mesmos”. Assim reforço a identidade com a literatura.

Manuel Rui, 1987

Habitando as Terras Indígenas Guaporé e Rio Branco, em Rondônia, os Makurap são um grupo de cerca de 600 pessoas (INDÍGENAS DO BRASIL, s.d., *online*). Apesar de uma história recente marcada pela exploração – inclusive através de trabalho escravo, nos seringais, a partir da década de 1920 (MINDLIN, 2014) –, o grupo vive de maneira análoga à tradicional na atualidade. Entre dispersões populacionais, epidemias de doenças letais aos indígenas e lutas territoriais – os Makurap “mantiveram suas aldeias até cerca de 1950” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, s.d., *online*) – o idioma sofreu alterações. A população é, em sua maioria, bilíngue e “[a]tualmente os mais jovens falantes de macurap², por influência da língua portuguesa, não fazem mais diferença entre vogais longas e

²Este trabalho respeita a autodenominação do grupo, grafada *Makurap*; entretanto, citações podem conter a grafia comumente usada até recentemente: *Macurap*. Para demarcar uso como substantivo, o termo é grafado com a primeira letra maiúscula, quando usado como adjetivo, aparece em letras minúsculas.

breves que diferenciam palavras na língua nativa, tais como *tsān* (‘doce’) e *tsā:n* (‘frio’). Hoje ambas têm a mesma pronúncia” (*idem*).

Com poucos trabalhos escritos sobre eles, os Makurap assumiram o papel de historiadores de si ao participarem de *Moqueca de Maridos: mitos eróticos indígenas*, livro organizado pela antropóloga Betty Mindlin. Diversos mitos foram narrados e, quando necessário, traduzidos ao português pelos autóctones; à organizadora coube transcrever os textos em português, optando por uma ou outra versão, e escolher a sequência em que seriam apresentados. Como destacado por Medeiros (1998, p. 211) “[n]o Brasil, os textos indígenas são publicados geralmente como documentos etnográficos e parecem se destinar apenas ao especialista, ao antropólogo ou estudioso das tradições religiosas. Isso naturalmente afasta o leitor comum”. Por serem tratados como narrativas orais, comuns ao cotidiano, os textos presentes no livro mencionado tendem a aproximar mais a população geral da história indígena.

Para os fins deste trabalho, tomaremos o formato *mito* como narrativa responsável por apresentar a origem— seja do povo, da humanidade, de um objeto, planta ou animal, ou ainda do mundo como um todo — e possíveis explicações para a vida e os costumes como são (MEDEIROS, 1998; GUESSE, 2011). É importante destacar que o mito não existe em uma temporalidade histórica, seu tempo é cíclico, não sendo possível identificar se o relato ocorreu há dias ou milênios; ele é encarado apenas como passado. A partir da leitura de alguns

mitos, procuramos, aqui, investigar valores que orientam as relações de gênero na sociedade makurap quando de sua transcrição³.

A categoria "gênero" é tomada aqui como a "[c]onstrução social e cultural das diferenças sexuais" (RAGO, 2013, p. 89). Tais diferenças sexuais são percebidas nos mais diversos âmbitos, sendo o gênero um aspecto biopsicossocial. Entre as sociedades indígenas, as relações de gênero ganham seu caráter mais explícito na divisão sexual do trabalho. Destacamos as mulheres indígenas neste estudo, pois, "[g]arantir-lhes visibilidade é, certamente, a única forma de combater os efeitos das representações estereotipadas" (LASMAR, 1999, p. 154).

No momento atual, as mulheres indígenas têm ganhado destaque na mídia nacional devido a suas incisivas contra o (des)governo federal, que ataca e ameaça suas existências. Entre nove e quatorze de agosto de 2019, cerca de três mil mulheres protestaram a caminho de e em Brasília, na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Nomes como o de Sônia Guajajara (liderança do Povo Guajajara/Tentehar, Maranhão, professora, enfermeira, mãe e candidata à vice-presidência do Brasil no ano de 2018), Célia Xakriabá (ativista do Povo Xakriabá, Minas Gerais, doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais) e KerexuYxapyry (ex-cacica Guarani, Santa Catarina, graduada pela Licenciatura Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina, mãe, avó e candidata a deputada federal nas eleições de 2018) tornaram-se recorrentes nas notícias e reportagens sobre a situação indígena no país.

³A primeira edição da antologia é datada de 1995.

Entretanto, nem sempre o protagonismo das mulheres indígenas teve tanta visibilidade. Em 1995, quando da publicação da primeira edição da coletânea *Moqueca de Maridos*, a questão indígena estava pautada majoritariamente na demarcação de terras, prevista na recente Constituição de 1988. A abertura democrática indicava dias melhores para as populações indígenas, e o clima "ameno" permitiu que pesquisadoras, como Betty Mindlin, dedicassem seus estudos a questões que não lhes soavam urgentíssimas. Hoje, quando a violência contra mulheres indígenas aumenta aproximadamente 500% em quatro anos (ROSA, 2016, *online*), todos os esforços e energias voltam-se para o básico: garantir a sobrevivência dos povos.

O trabalho compilado por Mindlin é essencial para a sobrevivência e o conhecimento de diversos povos que, quando da produção, tiveram tempo e motivação para detalhar aspectos imateriais de sua vida e luta. O livro divide-se em: Sumário; Parte 1 (contendo os mitos dos povos Makurap, Tupari, Wajuru, Djeoromitxí, Arikapú e Aruã) e Parte 2 (contendo textos de apoio à leitura, glossário e referências); possui ainda imagens e os nomes daquelas e daqueles que contribuíram narrando e/ou traduzindo os mitos. Para fins desta análise, será observado o material referente aos Makurap, que contém 20 mitos. Aqui, são enfocados cinco destes mitos, escolhidos por apresentarem características comuns a outras narrativas, as quais apresentam definir uma cosmovisão própria do povo.

De acordo com a antropóloga organizadora da antologia analisada, “[o] registro dos mitos é um caminho para a afirmação

cultural, para lembrar a riqueza da diferença entre sociedades e o direito de manter tradições diferentes” (MINDLIN, 2014, p. 24). Portanto, para além da história que conta, o mito também nos mostra as diferenças culturais pelo modo como é contado. Isso fica nítido na forma como o sexo e os termos a eles relativos aparecem nos contos. Veja-se, por exemplo, este trecho do conto “O amante *Txopokod* e a menina do pinguelo gigante”:

Um dia, já quase deslizando no sono, ela sentiu mãos que a acariciavam. Começaram pelo rosto, de leve, os dedos desenhando com ternura seus olhos, nariz, boca, as faces e o pescoço. Foram descendo sem pressa, demoraram-se nos seios e nos bicos dos peitos. Ela se lembrou dos gestos do namorado nas escapadas raras demais e ficou caladinha, morta de medo que alguém os interrompesse. As mãos desceram sábias, não deixaram um cantinho sem tocar e se refestelaram na xoxota. Os dedos dos braços misteriosos que haviam atravessado a parede de palha bolinavam e puxavam o pinguelo, enfiavam-se ousados como se fossem uma lança masculina. Ela estremecia em sóis de prazer, procurava tocar o corpo do amado, desejosa de retribuir o dom da magia noturna, mas só encontrava a lisura dos braços, doces como polpa de pariri. Queria furar a barreira da maloca e alcançar o namorado do lado de fora, mas tinha medo de fazer barulho farfalhando a palha. (MINDLIN, *et al.*, 2014, p. 38).

Neste conto, como nos demais termos como *pinguelo*, *pau*, *pirocae pica* são usados para se referir ao órgão sexual masculino, enquanto que o clitóris é tratado por *pinguelo* e a vagina por *xoxota*. Embora o significado desses termos e de seus equivalentes em línguas indígenas permaneça o mesmo quando usados por indígenas e brancos, o sentido muda entre as culturas. Nas sociedades não-indígenas, há

termos específicos para determinadas situações (cf. os usos sociais de palavras como *pênis*, *pinto* e *caralho* para fazer referência ao órgão sexual masculino). Há também temas interditos às crianças, notadamente os relativos às práticas sexuais.

Por outro lado, não há entre os indígenas a noção de que termos como *pinguelo* ou *pica* são tabus ou chulos. E também não há temas proibidos às crianças devido ao seu conteúdo sexual. As histórias são contadas sem restrição, com as crianças por perto e ouvindo. Nelas não há eufemismos: práticas sexuais são detalhadas, sem receios ou incômodos.

O valor atribuído às palavras depende do espaço e tempo em que são usadas, dos interlocutores, bem como da relação entre eles no momento da enunciação (BAKHTIN, 2003). Assim, em uma sociedade em que o sexo não é tratado como tabu, mas como uma prática cotidiana, e na qual praticamente inexiste estratificação social, não há necessidade de controle moral sobre o uso dos termos e sobre as temáticas. Vale também lembrar que os mitos são narrativas orais “contados para adultos e crianças [que] falam explicitamente de relações sexuais, constituindo a sexualidade como aspecto possível ou necessário a relações de alteridade de todos os tipos, seja inter-humano, inter-espécies ou entre humanos e espíritos” (MCCALLUM, 2013, p. 57). Desta forma, as referências explícitas às práticas sexuais são explicáveis não somente como ausência de interdição, mas como uma prática de extremo significado no interior da cosmovisão dos povos

indígenas e na perpetuação dos valores e práticas ancestrais às gerações vindouras.

Ao longo da leitura dos vinte mitos makurap disponíveis no livro supracitado, certas regularidades são perceptíveis. Atenho-me aqui àquelas que diretamente se relacionam com a questão de gênero e às representações da figura feminina. Não se pode ignorar que:

[u]m fato notório é que as mulheres indígenas são grandes desconhecidas, seja nas políticas públicas, na tradição etnológica. Este é um aspecto de rápida identificação pela grande lacuna de dados consolidados a respeito da mulher indígena. Isso se deve principalmente ao pouco destaque recebido pelas mulheres nos estudos antropológicos; esta lacuna tem sua origem na oposição entre público x privado na qual foi dividida a vida social pela tradição acadêmica – com a consequente depreciação do espaço doméstico, além da tradicional “supremacia” masculina nas organizações. Lasmar (1999) aponta três fatores para a ênfase dada aos homens nos estudos etnológicos: o papel masculino de agente de contato com o mundo exterior; a valorização cultural da caça e da guerra – atividades geralmente relacionadas aos homens e a existência de rituais secretos exclusivos aos homens, que funcionam como momentos de afirmação da identidade cultural e da própria masculinidade. Em contrapartida, a mulher indígena na antropologia tem sido representada como o elemento passivo da cultura, ora aparecendo como moeda circulante entre as facções para garantir alianças a partir do parentesco, ora a partir da esfera doméstica, a partir da já citada oposição entre público e privado como estruturante de processos sociais mais complexos. (SANTOS, 2012, p. 96-97)

Destacamos cinco mitos, nos quais as mulheres têm participação ativa, consciente e definitiva. Buscamos, desta forma, contribuir com a visibilidade das mulheres indígenas, ecoar suas vozes.

A partir do mito que abre a sessão pertencente à etnia, “As mulheres do arco-íris, *Botxatoniai*”, temos contato com a transgressão feminina que, invariavelmente, provoca problemas na vida da aldeia ou, ao menos, na vida conjugal.

As mulheres se apaixonaram por um ser que vivia no fundo das águas. Chamava-se *Amatxutxé* esse homem ou bicho, que lhes pareceu lindíssimo. Ficaram enlouquecidas, desprezaram os seus maridos, nem cuidavam mais dos meninos. Só pensavam no novo amor. (MINDLIN et al., 2014, p. 33)

Com isso, os homens ficam abandonados e saem para caçar com mais frequência do que seria habitual. Certo dia, as crianças da aldeia vão até o rio caçar jacarezinhos e peixinhos. Os meninos, ao empurrarem um pequeno jacaré, acabam por cair junto com ele na água. Lá no fundo do rio, encontram mulheres que parecem suas mães. Elas dão comida para as crianças levarem para consigo.

Os homens do grupo, menos um que desconfia da origem dos alimentos, comem tacacá e peixe e bebem chica (bebida tipicamente produzida pelas mulheres indígenas, a partir de mandioca ou milho, mascados crus e depois postos a fermentar). O acontecimento repete-se por dias, até que, no último dia de caçada, os homens decidem ir até o rio. Ficam por lá, em festa, por alguns dias.

Neste ínterim, as mulheres, ignoradas por *Amatxutxé*, decidem voltar para a aldeia. No meio do caminho, veem a festa no rio. Matam o amante e seguem. O homem que não comeu nem bebeu aquilo trazido pelas crianças também não havia ido à festa. Vendo as mulheres

retornadas, manda seu filho ter com elas, mas sem tocar em nenhuma. O jovem o desobedece:

— Mamãe, vou-me embora. Meu pai pediu que você preparasse muita chica para nós, mas namorei, foi transgressão, *kawaimã*, crime, estraguei tudo. Tenho que ir.
[...]

Desde esse dia, os homens ficaram encantados para sempre, morando com as mulheres *Botxatoniã*, do Arco-Íris. Estão lá no fundo das águas, para lá das cabeceiras do Rio Branco. Esqueceram-se das suas mulheres da maloca, das mães dos seus filhos.

Quanto a elas, foram procurar maridos noutro canto. (MINDLIN et al., 2014, p. 36).

Mesmo sendo as mulheres as primeiras a transgredira instituição matrimonial, é o ato do jovem rapaz, de namorar com quem não deveria, que acaba por condenar os homens à convivência exclusiva com seres não-humanos, as mulheres encantadas. Embora neste conto o transgressor seja um homem, o mais comum nas histórias reunidas no livro é que sejam as transgressões femininas as responsáveis por colocar o mundo dos humanos em contato com o mundo dos espíritos, Txokopods, frequentemente malignos.

No já citado conto “O amante *Txokopod* e a menina do pinguelo gigante”, o espírito agrada sexualmente uma das mulheres da aldeia, mas isso faz com que o clítoris dela se deform e atinja um tamanho enorme. Só então é que ela percebe haver algo de errado e, envergonhada, busca ajuda com outra mulher, sua mãe. A mãe sabe identificar o que está acontecendo:

– Como você é ingênuo, minha filhinha! Não é um homem, é um *Txopokod*, um espírito, um fantasma, que vem namorar você através da palha! E você pensando que é um dos nossos guerreiros! Se fosse gente chamaria você para te enlaçar às escondidas perto do rio, longe da maloca. (MINDLIN, *et al.*, 2014, p. 38)

Mas, para deter o espírito, são acionados os homens, que, após serem castigados por uma noite de três dias, conseguem afastar o *Txopokod* definitivamente. Outra regularidade: frequentemente são masculinas as estratégias e a responsabilidade pelo reequilíbrio após a transgressão feminina.

Quando não há homens da aldeia nas proximidades, como em “*Akaké*, um noivo de três pinguelos”, as consequências negativas causadas pelas mulheres atingem unicamente a elas, o que parece implicar valor moral, uma forma de controle social associada ao gênero. As mulheres que se arriscam sozinhas pela floresta em busca de uma festa, acabam por se casar com um homem dotado de órgão sexual descomunalmente grande e tríplice. Entre muitas etnias indígenas, o pênis maior do que a média é motivo de piada, chacota, pois algo assim só serviria para atrapalhar a caminhada e fazer rir a quem constantemente vê o membro “desproporcional” no cotidiano (MEDEIROS, 1998, p. 214).

Moço ele era, nada do velho feio de há pouco, mas que cofo enorme, que estojo peniano descomunal entre as pernas, para esconder o seu triplo dote! Pudera, deu para ela perceber que em vez de uma só, ele tinha três picas, três pinguelos! Só então ela se deu conta que *Akaké* quer dizer cofo, estojo peniano. (MINDLIN *et al.*, 2014, p. 46)

As escolhas infelizes e perigosas das mulheres, com os desdobramentos consequentes, servem de ferramenta à imposição e perpetuação da lógica de controle baseada na atuação masculina. De acordo com Santos (2012, p. 97), “[o]s marcadores de gênero são ditados pelo costume; o mito justifica e sustenta a ordem social, inclusive a exclusão da mulher da esfera política”. Mais tarde, as três mulheres voltam para sua aldeia de origem, todas elas com filhos de Akaké. O conto tem um final inusitado:

Um moço da aldeia gostava da sobrinha, queria namorar. Pegou um tição de fogo, ateou em folhas de taxi, e pôs debaixo da rede do nenê da moça. A criança pipocou, pipocou até morrer... (MINDLIN, *et al.*, 2014, p. 48)

Namorar não é o problema. Percebe-se que a inquietação está relacionada com *quem* se pratica e não o *que* se faz recreativamente. Não há culpa ou vergonha associada ao sexo em si, que não carrega entre as etnias indígenas o peso de tabu a ele associado entre não-indígenas. Neste mito, a morte da criança também não é um grande dilema moral, apenas é necessária para restabelecer o equilíbrio de um povo sem contato com os malignos Txopokods.

O conto “A cantiga *Koman* ou moqueca de maridos”, que intitula a coletânea, apresenta uma Toxokopod mulher que seduz as mulheres da aldeia e as convence de viverem com ela, matando seus maridos para que juntas os comam.

– Amanhã vocês vêm de novo para cantar bem afinada comigo a cantiga *Koman*. Antes, matem os maridos de vocês, um a cada dia, para comermos enquanto cantamos. Essa é a verdadeira comida, não os nossos peixinhos e sapinhos. As mulheres ficaram chocadas, mas foram pensando, pensando, lembrando da música, e em pouco tempo ficaram animadíssimas para começar a matar os homens. (MINDLIN *et al.*, 2014, p. 50)

Novamente, as mulheres são guiadas pelo encantamento da aventura, neste caso, pondo em risco a existência da etnia. Como é previsível, os homens são capazes de perceber o que está acontecendo e reverter a situação.

A última das regularidades nítidas ao longo de diversas narrativas é a explicação ontológica de certos acontecimentos e temáticas, como é o caso da menstruação em “Quando as crianças nasciam pela unha do pé”.

Antigamente os homens só namoravam as mulheres pela unha do pé. Elas não tinham xoxota. Era pelo pé que engravidavam, e por aí mesmo que tinham filho. Iam andando a pé pelo mato e descansavam, pariam, pela unha. Não tinham barriga grande, nem dor durante o parto. (MINDLIN *et al.*, 2014, p. 77)

[...]

Desde então as mulheres passaram a ter criança pela xoxota, e os partos começaram a doer. O peito da mulher do *Caburé* cresceu, as mulheres passaram a ter seios. As unhas do pé perderam o encanto anterior. (MINDLIN *et al.*, 2014, p. 78)

Servindo o mito como modelo, além de justificador de origens e explicador ontológico, as ações que ele expõe são propagadas pelas comunidades longamente. Guesse (2011) aponta que as ações com justificativas míticas tornam-se sagradas e que

[d]entre essas atividades de significado mítico estão a dança, as guerras, as construções, a caça, a pesca, a sexualidade, a agricultura. Todas essas ações foram reveladas por um deus ou herói no tempo da origem e são apenas repetidas até ao infinito pelos homens [...]. Nas sociedades modernas, essas ações passaram por um longo processo de dessacralização e se transformaram em atividades profanas, ou seja, destituídas de valor arquetípico. (GUESSE, 2011, p. 9)

A sociedade brasileira não-indígena, por ter dessacralizado suas ações cotidianas, não costuma perceber quanto a ameaça ao território e às materialidades indígenas afeta a espiritualidade desses grupos já tão atacados. Com frases como "se usa roupa, não é índio" e "pra que índio quer tanta terra? Pra plantar pra eles não precisa disso tudo" o homem branco parece demonstrar não ter ciência completa de como suas ações afetam negativamente as condições de vida dos povos indígenas, particularmente das mulheres indígenas. Como pontuado por Márcia Kambeba, poeta, geógrafa e ativista do Povo Omágua/Kambeba, "quando a natureza é agredida, a mulher indígena também sente. A terra, a água e a mata são femininas" (ROSA, 2016, *online*).

Uma vez que

o trabalho nas roças envolve uma divisão de papéis, cabendo aos homens queimar e limpar o terreno, bem como
Revista Vernáculo n.º 44 – segundo semestre/2019

ISSN 2317-4021

preparar os orifícios em que as mulheres em seguida depositam as sementes, e posteriormente fazem a colheita, trazendo os produtos para a aldeia nos maricos. Uma vez preparado o roçado para o plantio, as mulheres hoje participam de todo o processo de agricultura, desde a semeadura até a colheita. Elas não participam diretamente nas etapas de derrubada e queima do roçado, mas mantêm sempre uma boa quantidade de chicha pronta para o consumo dos trabalhadores. O preparo da chicha é uma atividade quase exclusivamente feminina, alguns homens ajudam esporadicamente durante a fase de moer o milho no pilão. A coleta de frutos silvestres também é realizada principalmente pelas mulheres e crianças, exceto dos frutos de palmeiras, como açaí e patauá, que requerem o trabalho dos homens. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, s.d., *online*)

Mais envolvidas com as tarefas relacionadas à natureza, as mulheres sentem com mais facilidade os efeitos das problemáticas ambientais próximas de seu território, enquanto que os homens, tradicionalmente encarregados das relações externas (caça e contato com outras populações, por exemplo), não. Ângela Sacchi ressalta que

[a]s problemáticas ocorridas no entorno e dentro dos territórios indígenas têm implicações diretas na realização das atividades femininas cotidianas. As mulheres podem enfrentar um menor nível de produção associado aos exíguos espaços de terra para cultivo, esgotamento dos solos derivado do desmatamento, contaminação do meio ambiente e escassez de água. Fatores que provocam uma sobrecarga do trabalho feminino, pois a ausência de recursos disponíveis aumenta as distâncias a serem percorridas para buscar água e lenha para cozinhar os alimentos e conseguir matéria-prima para o trabalho artesanal. (SACCHI, 2014, p. 64)

Ao passo que as sociedades indígenas se preocupamem viver em sintonia e afinidade com a natureza, entendendo a mesma como sua geratriz e mantenedora, o homem branco, dentro da “ética” capitalista, demonstra total descompromisso com seus descendentes, as gerações vindouras, ao explorar impensadamente todos os recursos possíveis. O que se anuncia para os povos indígenas com as políticas do atual (des)governo é o total desrespeito a sua história e existência.

Já nas primeiras horas de seu mandato, o presidente da república transferiu a responsabilidade sobre a demarcação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para o Ministério da Agricultura, o qual apresenta pautas bastante opostas às indigenistas. Pouco tempo depois, o atual presidente da república externou seu interesse de explorar os recursos naturais amazônicos em parceria com os Estados Unidos. Resultado é percebido poucos meses depois, com as queimadas que atingem a Amazônia Legal irreparavelmente.

A investigação dos valores e *modus vivendi* das populações indígenas é essencial para compreendermos a dinâmica das relações sociais nessas populações e sua relação com o ambiente. Isso, por sua vez, é imprescindível para que se entendam suas demandas e necessidades ao se estabelecerem as políticas de estado voltadas aos povos indígenas, intentando o respeito e a preservação de suas culturas. Assim, o registro e análise de seus mitos assume particular importância no atual contexto histórico-social brasileiro, uma vez que lança luzes sobre os modos de pensar, sentir e ser de indígenas.

Nossa expectativa é de que as mulheres busquem muito mais do que uma única resposta: valorizem suas narrativas, suas histórias, suas memórias, para que isso sirva de alimento; para que elas voltem fortalecidas para suas aldeias, pensando em estratégias — tanto no processo de retomada, de gestão do território; no ser professora, no ser parteira, no serraizeira. Que isso possa servir como conhecimento de cura.

Célia Xakriabá, 2019

Referências

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUESSE, Érika Bergamasco. *Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil*. Anais do Silel - XIII Simpósio Nacional de Letras e Linguística/ III Simpósio Internacional de Letras e Linguística. Uberlândia: EDUFU, v. 2,p. 1-11, 2011. Disponível em: <http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2011_130.pdf>.

INDÍGENAS do Brasil. *Makurap*. Disponível em: <<https://brasil.antropos.org.uk/ethnic-profiles/profiles-m/122-184-makurap.html>>.

INSTITUTO Socioambiental. *Makurap*. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Makurap>>.

JUNQUEIRA, Carmen; MINDLIN, Betty. Índias e antropólogas. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 235-251, dez. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300014&lng=en&nrm=iso>.

LASMAR, Cristiane. MULHERES INDÍGENAS: REPRESENTAÇÕES. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, p. 143, jan. 1999. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989>>.

MARTINELLI, Andrea. *Sociedade "desconhece a nossa presença", diz 1ª mulher indígena em doutorado na UFMG*. Huffpost Brasil, 12 ago. 2019. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/entry/celia-xakriaba-marcha-indigena_br_5d4dfc79e4b0fc06ace7e410>.

MCCALLUM, Cecilia. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 41, p. 53-61, abr. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645092>>.

MEDEIROS, Sérgio. O discurso amoroso nas letras indígenas. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 211-215, 1998. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/21743/19700>>.

MINDLIN, Betty. *Moqueca de maridos: mitos eróticos indígenas*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

PORTAL CATARINAS. *Kerexu: em defesa do ecofeminismo e de uma sociedade que promova a abundância*. Catarinas: Jornalismo com perspectiva de gênero, 3 out. 2018. Disponível em: <<https://catarinas.info/kerexu-em-defesa-do-ecofeminismo-e-de-uma-sociedade-que-promova-a-abundancia/>>.

RAGO, M. Descobrindo historicamente o gênero. *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 89-98, 1 jan. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634465/2389>>.

ROSA, Ana Beatriz. *Por que a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil?* Huffpost Brasil, 25 nov. 2016. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/25/por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-s_a_21700429/?ncid=other_huffpostre_pqylmel2bk8&utm_campaign=related_articles>.

SACCHI, Ângela. Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina. *Patrimônio e Memória*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 62-74, jul.-dez. 2014. Disponível em: <<http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/462/753>>.

TORRES, Aline. *Kerexu, a cacica ameaçada de morte que tenta salvar sua aldeia*. El País Brasil, Florianópolis, 2 jan. 2016. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/25/politica/1451062057_196228.html>.

VALENTE, Rubens. *Força Nacional espiona mulheres indígenas até na portaria do Supremo*. Folha de S. Paulo, Brasília, 14 ago. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/forca-nacional-espiona-mulheres-indigenas-ate-na-portaria-do-supremo.shtml>>.

VINENTE DOS SANTOS, Fabiane. Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. *Revista EDUCAmazônia*, v. 8, n. 1, p. 94-104, 2012. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4133411.pdf>>.

Recebido em 30/04/19 aceito para publicação em 31/08/19