

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**A RETOMADA DA RETOMADA: O TRABALHO DA MEMÓRIA DAS
MULHERES XOKÓ**

São Cristóvão, 2024

ANA CAROLINA DE ASSIS MARINHO DA SILVA

**A RETOMADA DA RETOMADA: O TRABALHO DA MEMÓRIA DAS
MULHERES XOKÓ**

Trabalho de dissertação apresentado à
Universidade Federal de Sergipe como
exigência para obtenção do título de Mestra
em Antropologia Social.

Orientação: Professor Doutor Ugo Maia
Andrade.

São Cristóvão, 2024

ANA CAROLINA DE ASSIS MARINHO DA SILVA

**A RETOMADA DA RETOMADA: O TRABALHO DA MEMÓRIA DAS
MULHERES XOKÓ**

Trabalho de dissertação apresentado à
Universidade Federal de Sergipe como
exigência para obtenção do título de Mestra
em Antropologia Social.

Orientação: Professor Doutor Ugo Maia
Andrade.

Aprovado em: 29 / 02 / 2024

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **UGO MAIA ANDRADE**
Data: 03/04/2024 13:41:29-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

(Prof^o. Dr^o. Ugo Maia Andrade)



(Dr^a. Daniela Fernandes Alarcon)

Documento assinado digitalmente
 **JUREMA MACHADO DE ANDRADE SOUZA**
Data: 04/04/2024 12:02:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

(Prof^a Dr^a. Jurema Machado de Andrade Souza)

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S586r Silva, Ana Carolina de Assis Marinho da.
A retomada da retomada: o trabalho da memória das mulheres
Xokó / Ana Carolina de Assis Marinho da Silva; orientador Ugo
Maia Andrade. – São Cristóvão, SE, 2024.
154 f. : il.

Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Universidade
Federal de Sergipe, 2024.

1. Etnologia. 2. Índios Xokó. 3. Mulheres – Identidade. 4. Mulheres
indígenas. 5. Memória. 6. Feminismo. I. Andrade, Ugo Maia, orient. II.
Título.

CDU 572.028(-1=82)

Ao tempo e às mulheres.

AGRADECIMENTOS

Àquilo que vem antes de nós, agradeço. Por ter plantado a semente e regado as complexidades que eram necessárias para germinar os caminhos da vida. A mãe da mãe foi também a avó, catimbozeira ferrenha, que me ensinou, do outro plano, sobre as trajetórias não lineares da existência. Nessa fenomenologia do saber ancestral, ancorei minhas raízes. Às mulheres que vieram antes de mim, agradeço: Patrícia, minha mãe; Izinha, avó; Calypsa, bisavó; Ambrosina, tataravó. Todas elas guardavam os segredos da mata, transportados pelo tempo espiralar, em suas oralituras. E, apesar da vida na cidade que tive, reconheço os conhecimentos soprados em meus ouvidos e sonhos. Obrigada pela guiança. Agradeço a elas por terem me levado a conhecer mulheres outras com histórias muitas. Agradeço às tronco-velhas do povo Xokó, àquelas em vida carnal: Dona Dadinha, Dona Maria, Dona Creuza, Maria Helena, Tia Célia, Tia Cilinha, Dona Damiana, Dona Prazeres, Dona Beata, Tia Cilinha, Ceixa, Dona Zezé, Goinha, e àquelas que povoam uma existência não-humana, mas que compartilharam muito comigo: Dona Zefinha, Mãezinha, Maria Cabocla, Tia Enoi e Dona Nazinha. A partir da narrativa delas, gravadas em fita cassete e datilografadas por Frei Enoque, foi possível ouvi-las e escrever com elas. Foi através do passado e de ferramentas passadas que elas se fizeram presentes. A todas as mulheres Xokó e principalmente à Ianara Apolônio Rosa Lima, amiga, anfitriã e conselheira, agradeço. Obrigada por abrir as portas da sua casa, como também me ensinar o caminho da aldeia. Agradeço ao professor e amigo Ugo Maia Andrade, pela paciência diante de todo afobamento e ansiedade de uma menina que gosta de ver o mundo de forma colorida e distópica. Agradeço pelos ensinamentos compartilhados, pelas conversas, pelo suporte e, principalmente, pela confiança e autonomia dada para que a pesquisa se desenhasse aos seus próprios moldes. Obrigada à amiga de turma: Lúcia Verônica Muniz, mulher incrível com quem pude aprender sobre ser mulher no mundo. Agradeço também ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFS e aos professores com quem tive contato neste tempo-espço, como foi boa a troca. Ao suporte financeiro disponibilizado pela CAPES, obrigada. Agradeço também às trocas com a Professora Beatriz Góis Dantas, como foram intensas e revigorantes nossas conversas. Agradeço também à família paterna: ao meu tio, Fernando Marinho, por ter me abrigado em sua casa para que eu pudesse ingressar no mestrado; à minha tia, Luciana Marinho, por todo suporte psicológico e afetivo; à minha avó, Letícia Marinho, minha troco-velha, por ser semente; ao meu pai, Ivan Marinho; irmã, Ariane Marinho e sobrinhas Letícia e Melissa Marinho.

Agradeço também ao meu companheiro, Felipe Moraes, por todos os abraços, conselhos, trocas, amizade, suporte e afeto. Por fim, agradeço a esta pesquisa por ter me ensinado tanto. Agradeço a colheita. Viva ao saber!

“Somos Donas da Terra”
(Dona Dadinha, indígena Xokó)

RESUMO

Ao retornarem às lembranças do período de lutas pelo território indígena Xokó, as mulheres destacam na narrativa coletiva novos personagens, modos de existência, performances e memória. Como em um processo de retomada da retomada, narrativas outras tomam corpo nessa oralitura. Ancorada no trabalho da memória da luta pela terra, entrelaçando pesquisa etnográfica e documental - tendo como suporte interlocutor a produção audiovisual - este estudo deságua na intersecção entre gênero e construção da memória coletiva, além de compreender formas de resistência e protagonismo das mulheres, desde dentro das narrativas Xokó. A partir do trabalho da memória feminina foi possível identificar áreas de atuação encabeçadas por elas: econômica, educativa, mágico-religiosa e cultural. Áreas essas que dialogam e se interseccionam. Sendo assim, vamos compreender que ao narrarem as próprias memórias, as mulheres retomam o lugar de protagonismo na história e subvertem as pressões das políticas de invisibilização, não apenas quanto ao gênero, mas também quanto ao coletivo indígena como um todo.

Palavras-chave: mulheres Xokó; retomada; memória; etnografia feminista.

ABSTRACT

By returning to memories of the period of struggle for the Xokó indigenous territory, women highlight new characters, modes of existence, performances and memory in the collective narrative. As in a process of retaking the retakings, other narratives take shape in this orality. Anchored in the work of the memory of the struggle for land, intertwining ethnographic and documentary research - with audiovisual production as interlocutor support - this study emerges at the intersection between gender and the construction of collective memory, in addition to understanding forms of resistance and protagonism of women, from within of the Xokó narratives. From the work of female memory it was possible to identify areas of activity headed by them: economic, educational, magical-religious and cultural. These are areas that dialogue and intersect. Therefore, we will understand that by narrating their own memories, women regain their leading role in history and subvert the pressures of invisibilization policies, not only regarding gender, but also regarding the indigenous collective as a whole.

Keywords: Xokó women. retaking. memory. feminist ethnography.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa de localização do Território Indígena Xokó	14
Figura 2: Cemitério tradicional dos Caboclos	26
Figura 3: Território indígena Kariri-Xocó, Alagoas	27
Figura 4: Primeira cena audiovisual Xokó	54
Figura 5: Genograma Maria José dos Santos (Maria Cabocla)	64
Figura 6: Genograma Zefinha e Mãezinha	74
Figura 7: Dona Zefinha na Ilha do Ouro	75
Figura 8: Dona Zefinha na frente de casa	76
Figura 9: Dona Zefinha com seu neto Nininho e esposa Dona Maria (pai e mãe de Ianara) e bisnetos	77
Figura 10: Mãezinha na Ilha de São Pedro	78
Figura 11: Mãezinha no filme " <i>Quelque chose de l'arbre du Fleuve et du cri du peuple</i> ", gravado em agosto de 1979	79
Figura 12: Genograma Tia Enoi	84
Figura 13: Tia Enoi	85
Figura 14: Tia Enoi sendo entrevistada por Beatriz Góis Dantas	86
Figura 15: Dona Nazinha	91
Figura 16: Presença majoritária das mulheres na luta da retomada	96
Figura 17: “Loiceira” Dona Maria das Virgens, conhecida como Maria de Dália, mãe de Dona Creuza	103
Figura 18: Localização do barreiro	106
Figura 19: Arupemba	107
Figura 20: Paieta	108
Figura 21: Alisador	109
Figura 22: Panela de 4	110
Figura 23: Panela de Vintém	111
Figura 24: Fogareiro	112
Figura 25: Cuscuzeiro	113
Figura 26: Frigideira de barro	114
Figura 27: Pote	115
Figura 28: Lindonor Apolônio Santos, mãe de Jussara, fazendo cerâmica, em 1979	116
Figura 29: Povo Xokó reunido antes da queima das panelas	117
Figura 30: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Tia Enoi	118
Figura 31: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Dona Creuza	119
Figura 32: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Dona Beata	119
Figura 33: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Dona Maria	120
Figura 34: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Dona Damiana	120
Figura 35: Mulher Xokó cuidando dos alimentos durante ocupação da Ilha	126
Figura 36: Mulheres com filhos recém-nascidos debaixo dos “ <i>pés de pau</i> ”	138
Figura 37: Mulheres pilando o arroz	142
Figura 38: Apresentação de final de ano com Reisado no colégio indígena	144
Figura 39: Mulheres Xokó na formação do Reisado, década de 1980	144

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMIX - Associação das Mulheres Indígenas Xokó

ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista

APES - Arquivo Público do Estado de Sergipe

APOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

CAPES - Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNAEF - Centro Nacional de Arquivos da Igreja Francesa

CODEVASF - Companhia De Desenvolvimento Do Vale São Francisco

COGEN - Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social

CRAS - Centro de Referência de Assistência Social

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

INA - Instituto Nacional de Audiovisual Francês

ISA - Instituto Socioambiental

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

UFS - Universidade Federal de Sergipe

UNB - Universidade de Brasília

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. PARTE I: “Se a polícia vier o que nós faz, morre tudo na bala e ninguém sai”	22
1.1 O Nordeste indígena, a Antropologia e os Xokó	22
1.2 Mulheres e resistência indígena no Nordeste	32
1.3 A trajetória da pesquisa	36
1.4 De interlocutoras à anfitriãs: a reciprocidade do cuidado com as mulheres Xokó	40
1.5 As primeiras mulheres a registrarem a história Xokó	42
1.6 O encontro com os arquivos	52
2. PARTE II: “Eu só posso contar o que sei”	60
2.1 A retomada da retomada: o trabalho da memória das mulheres Xokó	60
2.2 Tia Enoi, uma guerreira encantada Xokó	79
2.3 Nazinha, a rezadeira Fulni-ô entre os Xokó	86
3. PARTE III: “Somos Donas da Terra”	93
3.1 A narrativa das mulheres que fizeram a retomada	93
3.2 A cerâmica como sinal diacrítico Xokó: uma distintividade produzida entre mulheres	101
3.2.1 A produção das panelas	106
3.3 Educação como frente de luta e trabalho entre as mulheres Xokó	123
3.3.1 O saber e as negociações do lar	126
3.4 Ritos e a manifestação do sagrado pelas mulheres Xokó	128
3.4.1 A ciência das ervas medicinais e as práticas de cura	135
3.5 Samba de coco, toré e reisado: a brincadeira das mulheres Xokó	138
CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	149

INTRODUÇÃO

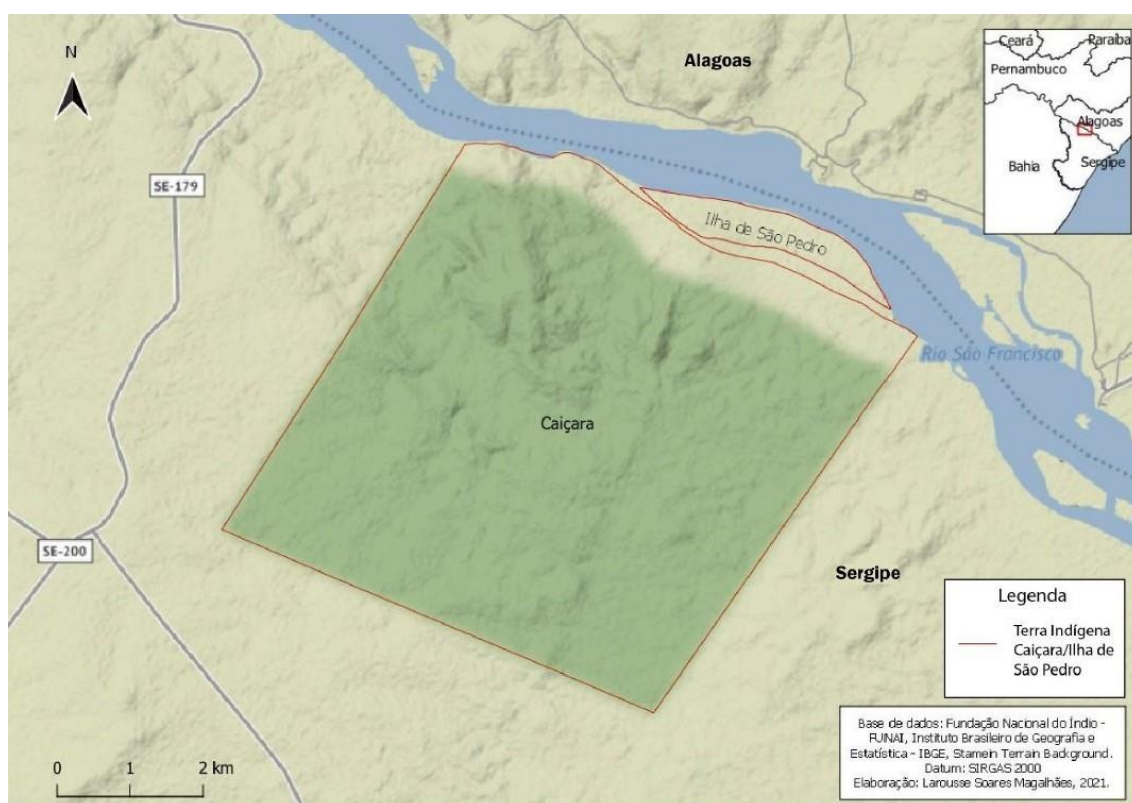
Em relação à antropologia, “o lugar destinado às mulheres nas produções etnográficas” era de “sub-representação, silenciamento e invisibilidade” (Bonetti, 2009, p. 107). É de 1935, nas pesquisas na Melanésia, que *Sexo e Temperamento*, de Margaret Mead, discorre sobre a socialização que determina culturalmente as práticas masculinas e femininas, colocando no mundo um dos primeiros estudos sobre as relações homem-mulher. Apesar dos estudos pioneiros sobre gênero na Melanésia, entre outros, é na década de 1970, que novas formas de estudo sobre gênero, os estudos feministas e, inclusive, os estudos decoloniais, buscam ampliar as tentativas de levar a presença feminina “a sério, buscando em particular entender o trabalho e a vida das mulheres sem pressupor valores ou significados associados” aos domínios de “natureza/cultura, indivíduo/sociedade, biológico/social ou domínio doméstico/domínio público” (McCallum, 1999, p. 157).

Em um relato da pesquisadora Creuza Prumkwyj Krahô, habitante na Aldeia Nova, no Maranhão, ela afirma que a maioria dos antropólogos que pesquisam com os Krahô só falam com os homens. Não conversam com as mulheres. “Ao pesquisar, vi que a maioria das coisas não é do jeito que estão registradas, porque são as mulheres que fazem e os homens que contam.” (Krahô, 2017, p. 112).

Foi ao perceber a pequena presença da narrativa feminina Xokó nos escritos históricos e antropológicos sobre o período de luta pela retomada do território indígena, que surgiu o questionamento: onde estavam as mulheres Xokó para a Antropologia e para o povo Xokó? É influenciada pelas perspectivas feministas e decoloniais que esta pesquisa se dá.

A partir dessa inquietação, acontece a primeira chegada no território indígena Xokó, em 21 de julho de 2022. Essa trajetória foi preenchida por uma viagem de cinco horas - entre Aracaju e a Caiçara/Ilha de São Pedro, localizada no município de Porto da Folha, à margem direita do rio São Francisco, no Sertão sergipano, distante 167 quilômetros da capital - com várias ideias, hipóteses e vontades.

Figura 1: Mapa de localização do Território Indígena Xokó



Fonte e Elaboração: Larousse Soares Magalhães, 2021.

Inicialmente, a pesquisa tinha o intuito de etnografar o empoderamento feminino Xokó nos dias atuais, a partir da perspectiva da Antropologia Feminista, identificando as redes de apoio das mulheres, interna e externamente, além de compreender as pautas políticas e sociais encabeçadas por elas e também as que as atravessavam, enquanto mulheres indígenas Xokó.

No entanto, ao chegar na Ilha, uma camada mais profunda sobre essas mulheres, se revelou. Durante os cinco dias iniciais de campo, conversei com as mais velhas: Dona Creuza, Dona Dadinha e Maria Helena, nascidas e criadas na Caiçara, protagonistas nas lutas pela recuperação do território indígena. Conversei também com Seu Gírleno, cacique na época da retomada, único filho de Tia Enoi. Tia Enoi é uma pessoa importante para a aldeia. Ela é considerada, mesmo após seu falecimento, em 2018, uma liderança nos ritos, tanto católico, quanto indígena. Foi também reconhecida a Rainha do Ouricuri. Algumas mulheres dizem ainda sentir a presença dela durante o ritual na mata. Parteira e rezadeira das crianças adoentadas, era quem liderava as mulheres durante o período de luta pelo território, com a organização das rezas na igreja e das articulações quanto aos cuidados dos homens e das crianças. Além de ser a responsável pelo letramento dos mais

antigos, como as mulheres aqui citadas anteriormente. Conversei também com algumas mulheres da geração pós-retomada, como Joseane Acácio Xokó, atual presidenta da Associação de Mulheres Indígenas Xokó (AMIX) e Jussara Apolônio Xokó, professora da escola indígena. Após essas conversas, ficou visível a riqueza de narrativas das memórias das mais velhas, colocadas minimamente na historiografia e nunca etnografadas em específico. Enquanto que entre eles, homens e mulheres Xokó, a presença feminina e a importância delas se encontram nas várias vozes que narram a história da aldeia. Contadas e recontadas várias vezes, são narrativas que ficaram dentro.

A partir dessas trocas, a pesquisa redireciona o olhar ao que dá sustentação para que hoje as mulheres Xokó atuem com suas individuações (Strathern, 2006) no campo político, social e do próprio empoderamento: as memórias das e sobre as mulheres que protagonizaram a luta pelo território indígena. Surge assim a necessidade de dialogar com elas sobre a intersecção entre gênero e construção da memória coletiva.

Ainda no primeiro campo ocorrido em julho de 2022, houve uma reunião de mulheres, promovida pela AMIX, embaixo do *“pé de pau”*, diante da igreja da Ilha de São Pedro - mesmo local onde os Xokó se reuniam, em tempos de luta pela terra, para tomarem suas decisões - em que elas discutiam sobre uma solicitação de uma ONG Canadense. Essa solicitação se tratava da fabricação de uma remessa de ecobags com aplicações dos grafismos Xokó por meio da costura, para uma fábrica de doces estrangeira. Diante da oportunidade do encontro, levei a pauta desta pesquisa para construirmos em coletividade este projeto. Na ocasião, Joseane relatou que, infelizmente, a história da mulher Xokó está apenas na memória de cada uma delas, e existem narrativas que já foram perdidas pela ausência física das mais velhas, como no caso de Tia Enoi, mas que já estava mais do que na hora das mulheres Xokó se reunirem para contar seus relatos e deixar o amparo mnemônico feminino para as novas gerações. A sugestão da elaboração de um documentário, para além da pesquisa, foi bem aceita pelas presentes. A câmera se tornou assim, junto ao caderno de campo, suporte para a construção da pesquisa.

Durante a pesquisa documental, tive acesso ao acervo deixado por Frei Enoque ao povo Xokó. Frei Enoque é um clérigo da ordem Franciscana Menor que, inspirado pelos estudos da Teologia da Libertação, ou como é popularmente conhecida, “Teologia da Enxada”, passa a atuar, na década de 1970, na diocese de Propriá - que abrange 25 municípios do Sertão sergipano -, ao lado de outros nomes como Dom José Brandão de

Castro, os Freis Roberto Eufrásio de Oliveira, Angelino Caio Feitosa e Juvenal Vieira Bonfim, além da missionária Maria Amélia Leite. É nesse período que o contato do Frei Enoque com a comunidade indígena em Porto da Folha - município onde se localiza o território indígena Xokó - acontece. A partir daí, todo um trabalho é iniciado junto a outros órgãos como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) para auxílio na retomada da terra, sendo dado pela comunidade a Frei Enoque enorme reconhecimento pela ajuda prestada ao povo. Foi nesse acervo que encontrei recortes de jornal, cartas, documentos oficiais. Não só nesses documentos, mas também na pesquisa etnográfica, durante as entrevistas, li e ouvi relatos sobre três mulheres que teriam sido as responsáveis por ensinar ao coletivo indígena, durante o período da retomada, as “tradições” dos antigos caboclos que viveram naquela região. Foram elas que ensinaram a cantar e dançar o toré e a fazerem cerâmica, por exemplo, auxílio fundamental para o estabelecimento das idiossincrasias Xokó. Mãezinha, Zefinha e Maria Cabocla, segundo entrevista dada por Frei Enoque à Ianara Apolonio Rosa Lima - formada em História, mestra em Antropologia (PPGA-UFS) e professora de História e História Xokó, na Escola Estadual Dom José Brandão de Castro, localizada na aldeia, amiga e anfitriã desta pesquisa – ele confere a essas três mulheres o processo de reavivamento indígena Xokó. Dentro da concepção do tempo espiralar e da trajetória da memória, a partir da narrativa delas, gravadas em fita cassete e datilografadas por Frei Enoque, foi possível ouvi-las e escrever com elas. Foi através do passado e de ferramentas passadas que elas se fizeram presentes.

A pesquisa aqui apresentada está dividida em três partes. A primeira introduz o tema entrelaçando o contexto histórico do povo Xokó e a Antropologia, compreendendo o olhar antropológico para os indígenas no Nordeste. Em seguida, parto para uma breve contextualização da atuação feminina indígena na região e apresento a trajetória da pesquisa que se iniciou a partir da perspectiva de luta das mulheres da geração pós-retomada e que, da imbricação com o campo, se moldou e voltou o olhar à memória das mulheres que lutaram pela retomada da terra. Nessas afetações com o campo, também demonstro as relações com as interlocutoras e como essa troca proporcionou a elaboração de categorias de análise. Ao final da primeira parte, faço um apanhado das primeiras mulheres a descreverem os Xokó.

Na segunda parte, a pesquisa se volta às memórias de Dona Zefinha, Mãezinha e Maria Cabocla, as três mulheres que, segundo Frei Enoque, com o trabalho da memória,

auxiliaram na identificação de pessoas e lugares na antiga Missão de São Pedro, além de compartilharem fatos importantes sobre a constituição do território. A partir das histórias de vida dessas mulheres é possível compreender a contribuição delas para a luta. Além disso, também faço um relato sobre as histórias de vida de Tia Enoi e Dona Nazinha, uma rezadeira Fulni-ô entre os Xokó.

Na terceira e última parte do trabalho, compreendo que a memória é o alicerce da resistência dos povos originários de maneira geral, mas acaba por ser de forma particular das mulheres. Em um processo de retomada da retomada, quando elas retomam esse período, (re)incorporando essas memórias, elas também reelaboram a narrativa coletiva. É no ato de narrar que elas se dão conta de seus feitos. Nos primeiros contatos, ao perguntar: qual foi o protagonismo das mulheres Xokó no período da retomada? A resposta, geralmente, era: *“Ah minha filha, a gente não tava na linha de frente”*, Dona Zezé. No entanto, no decorrer de longas conversas nos terraços, quintais, cozinhas e nas frentes das casas, narrativas falavam do enfrentamento protagonizado por elas contra policiais; instantes de tensão quando uma delas precisou ir ao interior de Pernambuco buscar um documento essencial para o processo jurídico da retomada; ou momentos como quando tia Enoi puxou o coro de uma reza intitulada “Ofício de Nossa Senhora” - seguida pelos demais - o canto desarmou 300 policiais que invadiam a terra, na caça aos *“Caboclos da Caiçara”*. Ao se perceberem protagonistas, elas afirmam: *“as mulheres são donas da terra”*, Dona Dadinha. Dessa forma, narrar se torna ferramenta de autopercepção, identidade, pertencimento e empoderamento. “A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória.” (Bosi, 1979, p.29).

A partir do método etnográfico e de todas as técnicas que o permeiam: campo, diálogos, diários de campo, compartilhamento das existências e experiências foi possível realizar este trabalho. A pesquisa documental se deu através da bibliografia, o acervo do Arquivo Público de Sergipe e os acervos particulares de Beatriz Góis Dantas e de Frei Enoque, com material coletado durante anos. A câmera se tornou interlocutora com as mulheres Xokó e atuou como um caderno de campo. A dinâmica da Ilha se apresentou da seguinte forma: as mulheres de manhã estavam no trabalho doméstico e por isso não gostavam de ser incomodadas para longas conversas. Já à tarde, após o almoço, os diálogos aconteciam até o início da noite, quando se recolhiam para os cuidados com o jantar. Durante o texto, escolhi deixar os diálogos com as mulheres em itálico no decorrer

da própria escrita, enquanto as citações bibliográficas seguem o padrão das normas da ABNT. Os nomes das mulheres não foram substituídos, se trata dos nomes reais de todas elas.

No intuito de compreender que da mesma forma que as demandas de luta das mulheres indígenas ultrapassam os limites da luta pela terra, foi possível entender que o trabalho da memória, através da oralitura das mulheres Xokó, também ultrapassa os limites da escrita, sendo esta pesquisa um campo aberto para mais interpretações e estímulo para fazer circular as histórias de mulheres.

Bem, compreender também outras formas de luta como integrantes, estruturantes e protagonistas dos processos de retomada, que não apenas o confronto direto – a batalha ou o combate – ou seja, as formas de luta ditas do campo público e, conseqüentemente, masculino, é essencial para uma não exclusão da participação feminina da narrativa histórica desse povo. É possível perceber que as mulheres Xokó atuaram de forma expansiva na luta da retomada. No contexto Xokó, por exemplo, as rotinas de cuidado, educação, organização dos ritos e das manifestações culturais, além do suporte financeiro, com a produção das “*loiças*” de cerâmica e a plantação do arroz, foram liderados pelas mulheres. É necessário fazer, então, os dois movimentos: visibilizar a participação no confronto aberto e afirmar a importância da participação delas no campo privado. Apesar do pouco destaque na historiografia e na antropologia, a participação delas é reconhecida dentro da narrativa coletiva Xokó. Aos homens estavam destinadas as funções da pesca, da organização política, do planejamento e tomadas de decisão quanto às estratégias de luta pelo território, e às viagens para diálogos com lideranças governamentais. Apesar de uma forma não suprimir a outra, “o patriarcalismo acaba por designar como ‘trabalho de mulher’, uma espécie de não trabalho invisibilizado” (Moraes, 2022 p. 20). A ponto de produzir dentro da própria perspectiva e narrativa feminina a ausência de auto reconhecimento de seus feitos como protagonistas da luta. Por isso, a necessidade de não dicotomizar a luta da retomada Xokó entre formas de ação ditas masculinas, como do espaço público e femininas do espaço privado. O trabalho da memória feminino se torna essencial para um firmamento da participação delas nos contextos de luta. “Incluir as mulheres na história escrita não muda somente a história das mulheres como a própria história” (Scott, 1995, p. 3).

Diante dos dados desta pesquisa, foi possível identificar quatro ramos de atuação protagonizados pelas mulheres Xokó durante a retomada, seriam eles: econômico,

educacional, ritual e cultural, que serão esmiuçados na última parte da dissertação. Campos esses que estão imbricados e dialogam entre si, demonstrando a extensão da atuação feminina ao longo de todo território.

Para esta pesquisa, houve nove imersões em campo nos meses de julho, agosto, setembro e novembro de 2022, além de fevereiro, abril, julho, setembro e outubro de 2023. O período em campo variou entre cinco a sete dias de estadia. Para além da dissertação, o encontro com as mulheres Xokó proporcionou a produção de outros materiais, são eles: uma exposição intitulada “Donas da Terra”, composta pelas “*loiças*” produzidas pelas mulheres Xokó, fotografias do campo, áudios e imagens em movimento, além de tecidos suspensos com as frases das mulheres Xokó, ocorrida no mês de novembro de 2023, na Galeria de Arte do SESC, em Aracaju e terá uma nova edição em abril de 2024, na Galeria de Arte Vesta Viana, em São Cristóvão; uma cartilha sobre a cerâmica Xokó, proposta e produzida em parceria com Ianara, para distribuição entre os alunos da escola indígena; e o documentário “Donas da Terra”, ainda em etapa de finalização. Está programada também uma apresentação do material produzido nesse período do mestrado para comunidade no mês de abril de 2024. Pela perspectiva da Antropologia Compartilhada, “o conhecimento ou o produto final, seja um livro ou um filme, é fruto da relação com seus interlocutores e de um encontro” (Gonçalves, 2008, p. 52).

Ao longo do texto vamos compreender, através da retomada da retomada feita pelas mulheres Xokó, que as formas de luta feminina por muito tempo foram tratadas como secundárias pelos registros antropológicos. Já na narrativa Xokó foi possível identificar nuances quanto à importância da participação feminina na luta e seu respectivo destaque. Em alguns pontos há a demonstração do protagonismo - tanto na fala de mulheres, quanto de homens -, enquanto em outros há uma ausência de ênfase nas participações delas, isso provoca nas próprias mulheres uma ideia de que não ocupavam a linha de frente das disputas territoriais. No entanto, foi possível perceber que no ato de, simplesmente, narrar suas próprias histórias, elas se reidentificam na narrativa coletiva e se apropriam do protagonismo que tiveram, subvertendo as políticas de invisibilização.

A forma de contar a narrativa Xokó da luta da retomada pela oralitura feminina, inclui novos personagens, modos de existência, performances e memória. No contexto Sul-global, narrar/escrever constantemente a própria história é uma das principais maneiras de resistir, em especial para as mulheres, e a memória é instrumento dessa

manutenção e permanência histórica e territorial. Assim, o trabalho da memória das mulheres Xokó é, por si só, um trabalho criativo e de resistência.



*Dona Dadinha,
loicera Xokó*

PARTE I: “SE A POLÍCIA VIER O QUE NÓS FAZ, MORRE TUDO NA BALA E NINGUÉM SAI”¹

1.1 O NORDESTE INDÍGENA, A ANTROPOLOGIA E OS XOKÓ

Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), cartografam o Nordeste, a “grosso modo, pelas bacias fluviais do Paraguaçu, na Bahia, ao Parnaíba, no leste maranhense - incluindo a porção nordestina da grande bacia são-franciscana” (Dantas, Sampaio & Carvalho, 1992, p. 433). O apogeu das missões, nessa região, na segunda metade do século XVI, predominantemente jesuíta, tinha o intuito de catequização e consequente aculturação indígena nas chamadas missões.

O constante avanço da coroa portuguesa e do trabalho catequético no território nordestino, provocou uma evasão dos indígenas pelo interior. A dispersão não os privou da invasão colonial no Agreste e Sertão. Nessas áreas, se afastando mais do litoral, os trabalhos da Igreja foram denominados de “missões rurais” (Dantas, Sampaio & Carvalho, 1992, p. 438). No decorrer dos séculos XVII e XVIII políticas como o avanço dos capelães militares; a Junta das Missões; as guerras justas; as leis de 1755, que transformavam as aldeias mais populosas em vilas e municípios, distribuindo as terras indígenas; e as políticas de Marquês de Pombal, que incentivavam o casamento inter-racial no intuito de miscigenar o quanto possível os povos originários na intenção de assimilá-los e usurpar suas terras, foram implementadas.

Diante dessa política colonial, a maioria dos indígenas no Nordeste, no século XIX, viviam aldeados ou já haviam vivido em aldeamentos, alguns deles como os Xokó, Umã, Pipipã e Vouê (Dantas, Sampaio & Carvalho, 1992). “Desses aldeamentos, os viajantes europeus deixavam descrições quase sempre sombrias enfatizando a decadência e a apatia das populações aldeadas, marcadas pelo conformismo e aceitação de um destino inexorável de aniquilamento” (Dantas, Sampaio & Carvalho, 1992, p. 446). É a partir desse período histórico que os indígenas passam a ser chamados de “índios misturados” (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992, p. 451). A Lei de Terras, de 1850, termina de sancionar esse “aniquilamento” e as populações passam a ser consideradas como sertanejas ou caboclas, antropofagizadas pelo sistema colonial. Assim, a maioria dos

¹ Canto Xokó em resposta à atuação dos fazendeiros e da polícia que atuaram na expulsão dos indígenas da terra.

povos indígenas no Nordeste foi dita mestiça para culminar no desaparecimento nos registros oficiais por volta de 1870 e ter a posse das terras apropriadas pelos posseiros.

Sem poder praticar seus ritos, danças, cantigas, brincadeiras, entre outras idiossincrasias, devido a perseguição católica e colonial, as histórias e práticas indígenas foram mantidas em segredo entre os mais velhos, sendo a memória um suporte da resistência.

Devido ao esbulho², miscigenação e a forma de resistência encontrada - através do segredo, já que não se podia revelar a indianidade - para manutenção e preservação da memória, “os povos indígenas do Nordeste não foram [por muito tempo] objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros” (Pacheco de Oliveira, 1999, p.13. Grifo meu). As políticas coloniais provocaram uma nebulosa imagem das categorias distintivas - usadas como forma de análise pela Antropologia - dos povos dessa região. O que fez do Nordeste esse lugar de pouco interesse antropológico inicialmente. Para Arruti (2006), essa desatenção está na problemática da alteridade, quando os indígenas deixaram de ser reconhecidos, em 1850, pela máquina pública e religiosa, para, posteriormente, nas décadas entre 1920 e 1970, voltarem a ser uma categoria “legítima”, perante o Estado, isso devido às “mudanças operadas nos discursos e práticas tanto dos Estados nacionais, quanto da Igreja católica” (Arruti, 2006, p.383). Mudanças essas conquistadas também pela pressão feita por várias comunidades indígenas nordestinas.

Para Carvalho e Reesink (2018), faltava aos antropólogos questionarem o senso comum evolucionista imperante no Brasil.

No início da segunda metade do século passado, a América do Sul ameríndia chegou a ser tipificada como ‘a etnologia do continente menos conhecida’. Para o Nordeste brasileiro, por sua vez, certamente vale observar que se constituía como a região com a ‘etnologia menos conhecida da etnologia das Terras Baixas no Brasil’. Tal situação assimétrica somente começa a mudar por volta de 1970, mas é nos últimos vinte anos [1997-2017] que se ampliou realmente o espectro de pesquisas (Carvalho e Reesink, 2018, p.72. Grifo meu).

Beatriz Góes Dantas, principal referência sobre o povo Xokó, afirmava em 1981, no relatório preliminar e parcial da pesquisa “Artesanato Sergipano: Cerâmica”, que “se

² Aqui utilizo o conceito de esbulho da antropóloga Daniela Alarcon. “Por esbulho, entendo a expansão capitalista sobre terras de ocupação tradicional, visando a conversão de territórios culturalmente construídos em fator de produção” (Alarcon, 2022a, p.47).

a etnicidade é uma linguagem, é uma forma de falar com, a única linguagem que está sendo aceita pelos interlocutores dos indígenas, no caso os brancos dominantes, é uma linguagem das penas, dos arcos e das flechas ou, em menor escala, talvez, o falar uma língua indígena” (Dantas, 1981, p.88). Aqui, a pesquisadora reflete, justamente, sobre essas categorias cristalizadas da Antropologia, que em certa medida auxiliaram na densidade dessa nebulosa que encobria os povos originário nordestinos. Barth (2000) concorda, criticando o conceito pré-concebido de grupo étnico na literatura antropológica, pois acredita que esse conceito engessa o grupo e atrapalha a compreensão da existência nas diferenças e idiossincrasias específicas a cada etnia. No fim, “o que pareceu ocorrer, de fato, foi a incapacidade de a antropologia, subsumida aos efeitos de uma objetivação estreita e limitada, dar conta do complexo conjunto de vínculos econômicos e sociais que relacionavam esses grupos aos seus entornos” (Carvalho e Reesink, 2018, p.72 e 73). Afinal, “um grupo étnico não é imutável” (Barth, 2000, p.43).

A ausência de interesse antropológico pelo Nordeste mudou no final do século XX, início do XXI. O reencontro com os indígenas da região sugere uma nova demanda à Antropologia, “tornando-se necessário discutir também as teorias sobre etnicidade e os modelos analíticos utilizados” (Pacheco de Oliveira, 1999, p.14). Para Dantas (1997), “se a história os tornou parecidos conosco, também permitiu que microdiferenças fossem retrabalhadas no processo de reativação de identidades étnicas” (Dantas, 1997, p.7), e é nesse ponto que a ressurgência estimula uma reinvenção das formas de se escrever a disciplina - uma própria reinvenção da cultura antropológica. A cultura como zona de ambiguidade com implicações contrastantes, para Roy Wagner (2010 [1975]), desenvolve no processo a capacidade de inventar e se reinventar dialeticamente. Invenção é, portanto, um processo humano derivado da simbolização e opera por meio de metáforas, segundo o autor. Assim, existe-se para “inventar suas ideias e instituições e incorporá-las na ambiência da vida cotidiana” (Wagner, 2010 [1975], p. 107).

Com essa mudança de interesse para a região Nordeste, temas como “terra, conflitos de terra e identidade/identificação se constituíram como alguns dos objetos principais de pesquisa” (Carvalho e Reesink, 2018, p.79). Apesar dessa transformação, os temas relacionados ao gênero ainda continuavam subsumidos no contexto antropológico nordestino. Ainda assim, é nesse campo, onde as fronteiras são dinâmicas, nesse lugar decolonial de invenção, que se expressam os contextos da construção do território Xokó.

É a partir do século XVII que são encontrados registros ditos oficiais sobre o povo Xokó. De acordo com Dantas (1997), há registro de Xokó em tempos passados, num espaço geográfico que vai de Sergipe ao sul do Ceará. “Nos séculos seguintes, sob as grafias de Ciocó, Shocó, Chocó ou Ceocoses são localizados em Sergipe, Alagoas, Pernambuco e Ceará.” (Dantas, 1981, p. 90). A missão de São Pedro/Porto da Folha-SE, onde uma grande parcela desses indígenas se encontravam, se dá, exatamente, no final do século XVII.

As terras da missão, entregues aos indígenas pela Coroa, em 1700, teve uma investida dos fazendeiros da região no ano de 1724. Os povos nativos resistiram com auxílio dos padres missionários e permaneceram integrados às terras até o século XIX, mesmo depois da Coroa findar os projetos das missões. Apesar da aplicação da Lei de Terras, em 1850, as terras da missão São Pedro/Porto da Folha foram mantidas pelo capuchinho italiano frei Doroteu de Loreto, missionário e diretor entre 1849 e 1878, quando morreu (Santos, 2020).

O papel do frei Doroteu era ambíguo, assim como o da Igreja, já que ao mesmo tempo que mantinha as terras, também cerceava as práticas indígena. “*No tempo de criança, ninguém podia dizer que era índio*”, afirma Dona Creuza. Na época de frei Doroteu de Loreto, “ritos e cerimônias indígenas ainda aconteciam em um espaço tido pelos nativos como sua ‘mata sagrada’ - seu lugar para adoração dos elementos da natureza e onde seu cemitério tradicional também se situava” (Mota, 2007, p.58).

Figura 2: Cemitério tradicional dos Caboclos³



Fonte: Acervo Ianara Apolônio, 2023.

Esses rituais aconteciam escondidos, se não haveria o castigo pelas mãos do frei. Mãezinha relatou à Clarice Novaes Mota, antropóloga que atuou no território indígena Xokó na década de 1980 que:

Frei Dorotheo tinha tanta mágica como qualquer velho pajé índio (...) porque os padres têm sua mágica também. Eles sabem controlar as almas e as pessoas. Foi por conta dessa mágica que frei Dorotheo conseguiu destruir nosso Ouricuri e nossos toré. Os meus velhos me contava essas histórias pra mor de eu saber que era índia, mas a gente não podia contar nada pra mais ninguém, nem mesmo pros vizinhos, porque podiam matar a gente se a gente dissesse que era índio. Enquanto frei Dorotheo viveu nós não tinha direito de fazer o Ouricuri dos nossos avós, mas nossos avós se escondiam dentro da mata do segredo onde eles tinham os toré e os cantos em honra dos nossos troncos (Mota, 2007, p. 60).

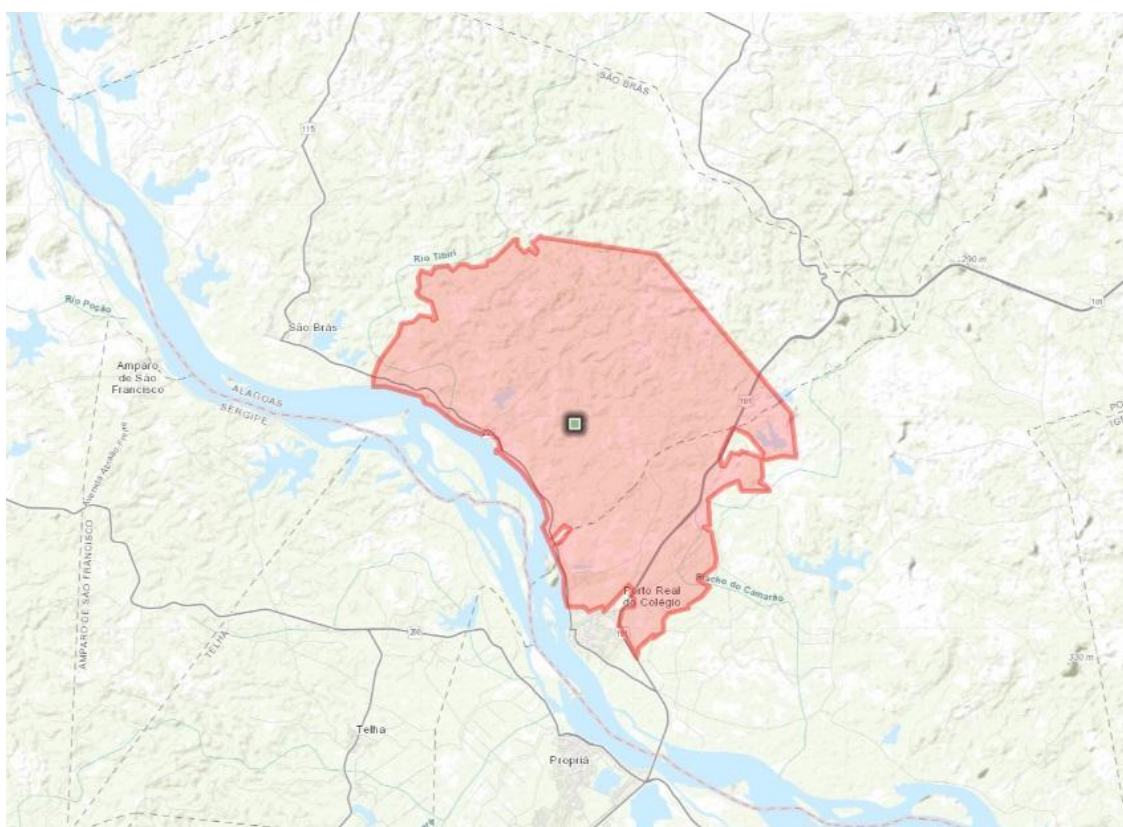
Com o falecimento de Doroteu de Loreto, a região foi invadida e ocupada por fazendeiros; depois entregue à prefeitura e, por último, vendida a particulares (Dantas,

³ Os Xokó desde o período da retomada identificaram esse espaço como sendo o antigo cemitério dos caboclos que viveram no aldeamento da Missão de São Pedro. O primeiro indígena Xokó, após a retomada, a se enterrar neste local foi o ex-pajé Raimundo Bezerra, em 2016.

1997). O local foi repartido em lotes, sendo três destinados a João Fernandes de Brito, que comprou as terras por 272.000 réis, em 22 de novembro de 1879. À família Brito ficaram as posses das terras Caiçara, Fazenda Belém e Ilha de São Pedro. A família Brito era grande latifundiária no Baixo São Francisco, possuindo terras que iam desde Canindé de São Francisco até Porto da Folha. Instaurando processos de esbulho por toda a região.

No momento da chegada dos Brito às terras da antiga Missão de São Pedro, há uma dispersão dos povos ali viventes por via da violência. Em 1870, 1888 e em 1917, os indígenas vão ao Rio de Janeiro tentar reaver as terras da Caiçara. Outros pediram guarida entre os Kariri de Colégio, território indígena reconhecido por Dom Pedro II quando o Imperador por lá passou, em 1859, localizado na margem esquerda do rio São Francisco, em Alagoas. Em Porto Real do Colégio, entre os Kariri-Xokó “uma velha índia, ao ser inquirida sobre os motivos do abandono da Ilha de São Pedro, respondeu: ‘Só tinha três caminhos: era matar, morrer ou correr. Nós correu’” (Barreto, 2010, p.37).

Figura 3: Território indígena Kariri-Xocó, Alagoas.



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), 2023.

Um dos indígenas que estava na expedição de solicitação do território ao Imperador, era Inocêncio Pires. *"Saiu três: finado Inocêncio, caboclo; finado Manuel, caboclo; finado José, caboclo. Todos três seguiram para o Rio de Janeiro. Quando chegaram lá, 15 dias de viagem, contaram os casos [do povo Xokó]"*, afirmou Maria José do Santos [Grifo meu], também conhecida como Maria Cabocla, aos *"oitenta e tantos anos"*, durante entrevista feita por Frei Enoque, no dia 25 de setembro de 1978, em Porto da Folha. O termo caboclo, para os Xokó, se refere ao seu povo antigo que àquela época eram chamados de *"Caboclos da Caiçara"*, mas também *"se relaciona com as entidades das matas, os seres espirituais ou o povo de tempos passados que viveram e morreram naquele local e continuam - na percepção dos regionais - a viver ali, guardando, protegendo e inspirando seus descendentes"* (Mota, 2007, p.75).

Inocêncio Pires teria conseguido os documentos que dava a terra aos Xokó, mas fora ludibriado pelos capangas da família Brito e, dessa forma, teria perdido os papéis. *"O Chefe Inocêncio e familiares foram expulsos da Caiçara pelo Coronel João Porfírio de Brito"* (Melatti, 1979, p. 04) se instalando no aldeamento Kariri do Colégio, onde já tinha proximidade devido às trocas rituais (Souza, 2016). Hoje, a família de Inocêncio é considerada tronco-velho entre os Kariri-Xocó, como contou Jozete Kariri-Xocó/Fulkaxó. Dona Maria, mãe de Ianara, reafirma: *"Não foi só ele não, foram vários"*. Muitos Xokó decidiram se refugiar entre os Kariri do Colégio nesse período, causando inclusive uma rivalidade étnica entre esses povos, sob a égide de qual deles teriam mais categorias distintivas para se auto afirmarem indígenas ou não. As lideranças religiosas Xokó teriam se refugiado entre os Kariri, fazendo com que não houvesse mais como dar continuidade aos rituais dentro do território sergipano. Suíra, pajé Kariri-Xokó na década de 1980, explica no texto de Mota (2007) que os Xokó *"tinham altares, que lhes tinham passado dos avós, contendo os objetos sagrados. Os Xokó, quando vieram de Sergipe [para Alagoas], há vários anos, tinham trazido os objetos de seu altar"* (Mota, 2007, p. 100. Grifo meu). Assim, diz Suíra, que os Xokó que não foram para Colégio e ficaram na Ilha, não tinham mais altar. Já com a chegada dos povos de Sergipe, o Ouricuri dos Kariri-Xocó ficou com dois altares, cada um representando uma etnia. Mãezinha relatou essa ausência dos pajés à Mota, no seguinte trecho:

"Cultura aqui não tem mais nenhuma" foi a declaração espontânea de uma senhora bem velha da ilha de São Pedro, conhecida como Mãezinha. *"Se a senhora quiser ver cultura, tem que descer o rio e buscar os nossos parentes por lá. Nós somente temos os nossos toré que*

nossos parente dançavam quando fechavam uma lagoa⁴. Aí eles dançavam de alegria e a gente aprendia essas danças e cantigas com eles. Mas as palavras sempre eram em português, porque tinham proibido a gente de falar o idioma dos nossos avós. Os nossos mais velhos também não podiam fazer o Ouricuri, assim a gente nunca bebeu da Jurema. É a verdade! Foi assim que a gente se perdeu e foi deixado de fora dos Ouricuri dos nossos parentes” (Mota, 2007, p.41).

Outros permaneceram nas terras sergipanas, agora trabalhando para a família Brito, em um sistema análogo à escravidão (Santos, 2020). *“Aqui quem mandava tudo era os Brito. E elas, coitadas, só fazia trabalhar pra eles”*, Dona Dadinha. Nos anos 1930, houve nova tentativa de retomar as terras, sem sucesso. Outra tentativa aconteceu em 1960, via SPI, e mais tarde através da FUNAI. Eles se *“espatifaram”*, como diz Maria Cabocla ao falar do esbulho, *“por localidades como Mocambo, Pão de Açúcar, Penedo, Carrapicho (atualmente, Santana do São Francisco), Itabaiana e Aracaju”* (Santos Júnior 2016, p.133), mas os que ficaram em São Pedro, trabalhavam *“nos arrozaís como meeíros, ou assalariados, vivendo de pesca ou de cerâmica fabricada pelas mulheres”* (Dantas, 1997, p.20). *“Comecei aos 11 anos a fazer cerâmica, o sustento da família era a cerâmica. Meu pai pescava e minha mãe plantava arroz, eu ajudava a plantar arroz”*, Dona Creuza. Dessa forma, é possível destacar a diferença do contexto Xokó, que tinha na cerâmica, uma atividade generificada, que permitia a obtenção de renda, durante o período do enfrentamento aos Brito.

Na época dos Brito, a maioria da população Xokó habitava a região da Caiçara. Na Ilha de São Pedro ficava apenas a igreja da missão, ruínas do antigo convento, o cemitério dos caboclos e algumas cabeças de gado da família. Essas antigas estruturas são os vestígios de uma memória territorializada (Alarcon 2022a). A aproximação com a parte progressista da igreja católica, representada por Dom José Brandão de Castro, Frei Enoque, Frei Angelino, Frei Juvenal e a missionária Maria Amélia foi o que estimulou os *“Caboclos da Caiçara”* a reivindicarem um lugar na própria memória que os estabelecessem enquanto indígenas e donos da terra. *“Eu sei que partiu de frei Juvenal; de frei José, que chamavam de frei Angelino, e foram eles os primeiros a escrever essa história que nós era índio. Depois, quando eles saíram da paróquia, foi que chegou Frei Enoque e Frei Roberto (...) A primeira luta foi na Caiçara. Quando frei Enoque disse pra gente se declarar, procurar as autoridades pra dizer que nós era índio, aí nós tivemos*

⁴ Retomarei mais adiante a explicação do termo “fechar lagoa” usado por Mãezinha no relato que deu à Mota.

que apelar pra vir pra cá [Ilha de São Pedro], porque eles botaram pistoleiro, mandaram nós sair. Mas, aí nós ia pra onde? A gente veio pra cá, ocupar a Ilha de São Pedro, porque depois que nós ganhasse a Ilha, nós ia voltar e ia lutar por lá [Caiçara], e assim nós fizemos”, Dona Creuza Soares, durante conversa no terraço de sua casa com mais outras mulheres Xokó, em julho de 2022 (Grifo meu).

A irmã de Dona Creuza, Maria Helena, complementa: “*Ele começou a colocar isso na cabeça da gente em 1972, e a gente só assumiu em 1978/1979*”. Frei Enoque é um clérigo pernambucano, da cidade de Cachoeirinha, que aos 21 anos decidiu seguir a vida religiosa se integrando à ordem Franciscana Menor em Recife. O contato com a teologia da libertação, na década de 1970, e a perspectiva da realidade sob uma ditadura militar, fez com que ele e mais um grupo de religiosos questionassem como “a parte conservadora da Igreja Católica vinha agindo em relação aos abusos dos militares e ao auxílio que a igreja prestava às comunidades mais carentes” (Santos, 2014, p.46). Foi ainda no ano de 1970 que Frei Enoque juntamente a Frei Roberto migrou para o Sertão sergipano, se instalando na Diocese de Propriá, sob as ordens de Dom José Brandão de Castro. Lá, encontraram atuando junto às populações ribeirinhas, Frei Angelino, mestre dos noviços no convento de Olinda/Recife e Frei Juvenal, franciscano sergipano.

A atuação da equipe missionária resultou em desapropriações de grandes latifúndios como a Ilha de São Pedro dos Britos de Propriá; a Serigy, em Pacatuba; a CODEVASF, no Betume; a CHESF, em Canindé com a barragem do Xingó; Barra da Onça de Antônio Leite, grande fazendeiro de Ribeirópolis; Ilha do Ouro, que estava passando por uma contenda judicial entre os herdeiros. Além de Pedras Grandes, Clemente e Flor da Serra (Santos, 2014, p.50).

As décadas de 1970 e 1980 se configuraram pelo conflito intenso entre os fazendeiros e órgãos públicos contra a Diocese de Propriá, contando com prisões, invasões e agressões físicas e psicológicas aos religiosos que auxiliaram as comunidades na reivindicação de terras.

Durante a atuação de Frei Enoque com os “*Caboclos da Caiçara*”, o franciscano fez entrevistas com os mais velhos, colheu documentos e, com provas de uma memória de um território indígena consistente, mobilizou a população em busca de seus direitos.

Após longos momentos de sofrimento e exploração, foi com o suporte da Diocese de Propriá que os indígenas Xokó resolveram criar, em setembro de 1978, o primeiro fato para o início da retomada: cercar a Ilha de São Pedro. “Durante dois anos economizaram dinheiro e compraram 17 rolos de arame” (Melatti, 1979, p. 10), cercaram toda a Ilha em

dois dias. Nos preparativos para fazer a retomada, os Xokó traçaram estratégias a partir de uma leitura de contexto e território. *“As mulheres vieram todas, todas participaram (...) Enquanto os homens iam cortando o mato, elas iam recolhendo, jogando o mato e galho para os lados, abrindo caminho”*, Girleno. Nesse momento, os Xokó moravam na Caiçara e foram impedidos de plantar, tanto na Ilha quanto na Caiçara, pela família Brito. Segundo a missionária Maria Amélia Leite, em carta para a professora Beatriz Góis Dantas, na Ilha de São Pedro os Xokó plantaram até 1971. Desta data em diante, até a reocupação da Ilha pelos indígenas, em setembro de 1979, eles foram impedidos de plantar. Na Ilha existiam algumas casas que foram derrubadas progressivamente à medida que os Brittos expulsavam as famílias. Essa primeira investida, em 1978, tinha a intenção de conseguirem plantar algo para subsistirem. Eles ocuparam e retomaram efetivamente essa parte do território, um ano depois, em setembro de 1979, recuperando os 96 hectares dessa terra. Foi quando 24 famílias Xokó abandonaram suas casas na Caiçara, para resistirem embaixo dos *“pés de pau”*. *“Ah, nós dormia embaixo do pé de pau, a gente dormia assim no chão mesmo, tirava umas galhas de pau, forrava e se deitava”*, Dona Prazeres. Viveram por um bom tempo em condições precárias, na busca pelo direito à terra. *“Cada família nuclear limpou um pé de árvore e instalou-se embaixo com seus filhos”* (Melatti, 1979, p. 10). Foram 91 anos - desde o período da venda das terras após a saída da missão, em 1888, até a retomada do território, em 1979 - de conflitos extremos com a família Brito, pautados por esbulho, fugas, violências, intimidações, artimanhas jurídicas, opressão religiosa e vários processos na justiça. *“Um avô morreu na reforma de João Porfírio⁵ [Brito]. Dentro do terreno, do choque que tomou, desapareceu. O outro estava forte, atirou-se pelo mundo e disse a mãe véia [avó]: ‘eu não vou apanhar. Enquanto sendo dono do meu terreno, não vou levar chicote pelas costas’”*, Maria Cabocla (Grifo meu). Em 1991, a TI Caiçara/Ilha de São Pedro foi homologada e em 1993 foi homologado os 4.220 hectares da Caiçara, constituída pelas fazendas Caiçara, Belém, São Geraldo, Surubim e Marias Pretas. Hoje, o território é baseado nas terras da Missão de São Pedro e possui 4.316 hectares no total. Comparativamente, esse foi um processo relativamente rápido em relação a outros trâmites de retomada ocorridos no Nordeste.

⁵ Alguns Xokó chamam João Fernandes de Brito, o primeiro Brito a ocupar as terras indígenas de João Porfírio Brito, mas se trata da mesma pessoa.

1.2 MULHERES E RESISTÊNCIA INDÍGENA NO NORDESTE

O processo de colonização no Brasil e o rastro que o sucede criaram e criam dinâmicas de intersecção com o universo indígena que influenciam no modo de existir desses povos. As lutas indígenas, atualmente, estão integradas à constituição do território com base em memórias de territorialidade, traçando caminhos para uma autonomia pós-colonial dentro de um contexto de violências complexas e avassaladoras, articuladas através da ambiguidade do Estado.

Entre as mulheres indígenas situadas no Nordeste, essas dinâmicas de intersecção as colocam em uma encruzilhada ainda mais complexa, interseccionando etnia, raça, gênero, classe e regionalidade. A partir da perspectiva de Crenshaw (2004), a interseccionalidade aborda a diferença dentro da diferença e expõe as encruzilhadas de categorias jurídicas e simbólicas que aloca os atores sociais comprimindo-os e oprimindo-os. Se o contexto histórico nordestino era de assimilacionismo dos indígenas, as categorias “mulher” e “nordestina”, se apresentam em camadas ainda mais profundas e pressionadas da sociedade.

Se, como visto, é recente o interesse antropológico pelo contexto indígena nordestino, as temáticas que envolvem o contexto feminino indígena dessa região e suas participações na história de seus povos é ainda mais recente, apesar de haver importantes trabalhos com a perspectiva das próprias mulheres e pesquisadoras indígenas⁶ sobre as práticas femininas.

A temática do gênero na etnologia das terras baixas sul-americanas ganhou novo fôlego na última década [2000-2010], impulsionada, por um lado, pela proliferação da preocupação política e teórica com as “questões de gênero” na sociedade brasileira como um todo e, por outro lado, no protagonismo das mulheres indígenas na política interétnica (Matos, Santos e Belaunde, 2019, p. 392. Grifo meu).

Para as autoras, começa a haver uma preocupação em elevar o gênero “ao primeiro plano da análise etnográfica” (Matos, Santos e Belaunde, 2019, p. 392). A ideia de gênero enquanto categoria de análise útil tem, então, relação direta com a maneira de relatar a história das mulheres. Isso porque, “os interesses das mulheres são vistos como menos importantes que os interesses da sociedade” (Strathern, 2006, p.73). As demandas das

⁶ Schild, 2016; Correa, 2018; Ramos, 2019; Santos, 2019; Alves, 2021.

mulheres indígenas atravessam os limites da luta pela terra e colocam em pauta especificidades. Se como citado anteriormente, o olhar antropológico quando se volta ao Nordeste busca por questões de territorialidade e identidade, as mulheres indígenas trazem à luz - não só, mas também para a Antropologia - as “microdiferenças”, como colocadas por Dantas (1997) e desvelam novos modelos analíticos a serem utilizados pela disciplina, como coloca Pacheco de Oliveira (1999). Dentro dos estudos da antropologia pós-moderna, “ser crítica a respeito da situação da mulher” (Caldeira, 1988, p. 145), fez da antropologia feminista um bom exemplo para pensar criticamente sobre a relação com o outro. A partir de 1990, outras perspectivas mais horizontalizadas e plurais se proliferam com o surgimento dos novos feminismos (Alvarez, 2014), que, enquanto campos discursivos de ação, propõem uma revisão dos conceitos, principalmente no contexto Sul-global, para pensar epistemologicamente a partir do nosso lugar no mundo. Esse corpo situado, por estar localizado em uma sociedade dividida e organizada em termos de sexo, “deve ser objeto de análise e se trata de um fato histórico” (Strathern, 2006, p.106). Conceitos outros vão ocupando os espaços a partir das variadas vertentes feministas, como o feminismo da diferença (Anzaldúa, 2005); o feminismo comunitário (Paredes, 2014); o feminismo decolonial (Segato, 2010; Lugones, 2014); o feminismo africano (Oyêwùmí, 2004, 2021); o feminismo negro (Gonzalez, 2020; Davis, 2016), entre outros. Esses novos contextos surgem para questionar inclusive o conceito de gênero, postulado pelas norte-americanas, em 1960. Como Oyêwùmí (2021), que propõe que as identidades/categorias – homem/mulher - têm um lugar e um tempo no espaço histórico. A autora identifica gênero tanto como uma construção social, quanto histórica. Mas, para ela, essa categoria se inicia historicamente a partir do período colonial. Para Oyêwùmí (2021), “usar as teorias de gênero ocidentais para interpretar outras sociedades sem recorrer a suas próprias cosmopercepções impõe a elas um modelo ocidental” (Oyêwùmí, 2021, p.130).

Dessa forma, pautas e reivindicações encabeçadas pelas mulheres indígenas, como autonomia, articulação, participação, organização, violência, corpo, reprodução, memória, parentesco, matrimônio e poder⁷, estão todas dentro da concepção feminina de territorialidade e cosmologia. Essas questões provocam, a partir da década de 1980, uma organização feminina indígena que dá início aos primeiros movimentos das mulheres

⁷ Sacchi, 1999, 2003; Souza, 2007; Segato 2010; Fonseca, 2015; Dutra e Mayorga, 2019.

indígenas⁸. Apesar da maior parte dessas organizações se concentrarem na Amazônia (Sacchi, 2003), as mulheres indígenas no Nordeste se integram ao movimento de articulação através de organizações nacionais, regionais⁹ e locais. Segundo o levantamento do Instituto Socioambiental (ISA)¹⁰, de 2020, foram mapeadas 85 organizações de mulheres indígenas e sete organizações que possuem departamentos de mulheres - a APOINME¹¹, por exemplo, é uma delas - totalizando 92 organizações, presentes em 21 estados do País. Dessas, 19 estão no Nordeste. O olhar público para as questões de gênero das mulheres indígenas também é recente e data de 2007, por exemplo, a criação da Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social (COGEN), na FUNAI, para tratar de demandas sobre essa temática.

Há um avanço em relação à agência das indígenas brasileiras e mulheres do campo, suas práticas cotidianas caminham no sentido da autonomia das mulheres, autonomia essa que não possui relação direta com as questões teóricas feministas ocidentais. Nesse sentido, para essas mulheres, é mais importante a prática “empoderadora” cotidiana do que a ideia de se estar dentro de um quadro teórico. (Pinheiro, 2020, p.163).

Elisa Ramos Pankararu (2019), em sua dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, relata que “o reconhecimento de que existe uma pluralidade de contextos feministas, significa que o assunto não é algo simples e em suas distâncias é fundamental considerar essas diferenças” (Ramos, 2019, p.63-64). Na percepção da pesquisadora, ela não se identifica com o discurso feminista ocidental, mas se reconhece bastante com o ativismo feminista comunitário, encabeçado pela indígena Aymara boliviana, Julieta Paredes Carvajal. Para Paredes (2014), o termo equidade de gênero é uma falácia, já que gênero, por si só, deflagra a inferiorização de um coletivo social. Gênero, para a autora, tem o mesmo valor político que classe. Por essas categorias serem estruturalmente fundadas em injustiças e exploração, não é possível que haja igualdade de classe, nem tampouco de gênero. Para que isso aconteça, classe e gênero teriam que deixar de existir.

⁸ Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e Associação das Mulheres Indígenas de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT). (Sacchi, 2003).

⁹ A atual representante do Departamento de Mulheres Indígenas da APOINME é Elisa Ramos Pankararu e é quem leva, para a Articulação, as pautas de gênero.

¹⁰ Instituto Socioambiental. Organizações de Mulheres Indígenas no Brasil: resistência e protagonismo. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo>>. Acesso em: 06 fev. 2023.

¹¹ Articulação dos povos e organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

Muitas mulheres não-brancas não se identificam com o movimento feminista e seu mito de origem. Para Lélia Gonzalez (2020), nem poderiam, pois o feminismo em sua nascente esquece da luta de caráter racial e étnico. É apenas com o surgimento do feminismo no plural que essas categorias – raça e classe – passam a interseccionar, e com razão, os estudos de gênero. Para a autora, tanto o racismo como o feminismo partem de diferenças biológicas para estabelecerem-se como ideologias de dominação. “Consequentemente, o feminismo coerente consigo mesmo não pode dar ênfase a dimensão racial. Se assim o fizera, estaria contraditoriamente aceitando e reproduzindo a infantilização desse sistema, e isto é alienação” (Gonzalez, 2020, p.14). Para Fernandes (2019), o feminismo como proposta de emancipação, teria produzido a crise do sujeito, mas sem conseguir livrá-lo totalmente da lógica europeia e masculina. Questão também colocada por Strathern (2006), quando problematiza o conceito de igualdade.

A caminhada antropológica feminista, então, deixa de lado “questões sobre o essencialismo da identidade sexual e inaugura um conjunto adjacente de questões geralmente conhecidas como a construção social e cultural do gênero” (Strathern, 2006, p. 118). Assim, gênero marca uma diferença categorial nos estudos antropológicos. Para Strathern, gênero não é diferença, nem exploração. Mas, ao contrário, ele estrutura relações e se torna uma prática da ação social. A autora coloca que “as pessoas impactam umas às outras de maneira diferente” e são “as imagens de gênero que diferenciam a socialidade” (Strathern 2006, p. 152-153). Strathern, ainda propõe uma teoria da ação social (agência/relação), mais do que uma teoria da sociedade. O masculino e o feminino se percebem na ação e na relação.

Quando Ramos (2019) discorre sobre a agência feminina Pankararu em Pernambuco; o movimento feminista indígena no Nordeste; e a articulação das mulheres indígenas com a APOINME, a mobilização política das mulheres indígenas é para ela:

Uma instância importante de formação política e de lideranças, cujos espaços partem do cotidiano nas aldeias, passam das organizações internas para articulações de povos nos Estados. Assim, essa trajetória se constitui na grande articulação de lideranças indígenas nos espaços que discutem causas coletivas em instâncias e níveis estaduais, nacionais e até internacionais. É a valorização das experiências das pessoas mais velhas, uma tradição nas culturas indígenas. A memória de uma luta histórica diante dos órgãos oficiais (Ramos, 2019, p. 55).

As mulheres indígenas no Brasil passam assim a tecer uma rede complexa de organização sociopolítica, galgando espaços, inclusive, dentro de pautas internacionais,

como Sonia Guajajara, atual ministra dos povos indígenas; Joenia Wapichana, primeira mulher indígena presidente da FUNAI; Célia Xakriabá, deputada federal pelo PSOL de Minas Gerais e Glicéria Tupinambá, que participou da Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP26), entre 31 de outubro e 12 de novembro de 2021.

Entre as mulheres Xokó, que vivem na Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, localizada no Município de Porto da Folha, no Semiárido sergipano, à margem direita do rio São Francisco, não é diferente. Elas são representadas pela Associação Indígena das Mulheres Xokó da Comunidade Ilha de São Pedro (AMIX) e têm como representantes externas de liderança, Karine Xokó, atual comunicadora da APOINME e Joseane Xokó, atual presidente da AMIX. Anteriormente, a AMIX era uma associação comunitária intitulada pelos próprios Xokó de Associação dos Homens, quando dirigida por eles, mas, devido a problemas administrativos, passa a ser na década de 1990 presidida por Naná e recebe então o nome de Associação das Mulheres (Souza, 2011). Com a ampliação da rede de contato entre os povos e as demandas das articulações femininas, a associação recebe o nome atual.

1.3 A TRAJETÓRIA DA PESQUISA

Na noite do primeiro dia de campo, em julho de 2022, fui à casa da mãe de Ianara, junto com ela e suas filhas Maya, de 3 anos, e Esther, de 1 ano e meio, à época. Chegando lá, estavam suas oito irmãs - a maioria da geração de mulheres pós-retomada -, sua mãe, alguns sobrinhos, além de Daniele Xokó, esposa do Cacique Bá. Descobri que esse momento de colocar as cadeiras à frente da porta da casa de Dona Maria, às vezes comer um cuscuz ou uma sopa, tomar um café com farinha e conversar, era um costume rotineiro da família de Ianara. Sempre uma reunião de mulheres. Ianara tem dois irmãos homens, mas eles nunca participam desse momento. Quem, por vezes, aparece são as cunhadas. Todas as vezes que estive em campo, fui à casa de Dona Maria papear com as meninas. É muito difícil Dona Maria sair de casa e encontrá-la na casa das filhas, ao contrário, as filhas é que fazem esse caminho até ela. Isso torna a casa de Dona Maria o ponto de contato da família. Dona Maria é viúva.

Nesse dia, em específico, todas estavam acolhendo a chegada do recém-nascido neto de Dona Maria, filho de uma das irmãs mais novas de Ianara, chamada Mariana.

Inclusive, Mariana estava cumprindo resguardo na casa da mãe, justamente, para ter o auxílio neste momento mais delicado que é a chegada de uma criança. A casa de Dona Maria fica na rua central da aldeia, como a de todos os mais velhos que estiveram presentes na luta da terra. Local onde, na época da retomada, as famílias ficaram instaladas embaixo das árvores. Algumas árvores daquela época ainda estão lá, a dar sombra para o carteado dos mais velhos ou uma conversa de vizinhos no meio da tarde. As casas dos filhos e netos da geração da retomada ficam nas ruas adjacentes. Quando há alguém da geração pós-retomada morando na rua principal, é porque os pais já faleceram ou deixaram a casa para os filhos. Mariana é vizinha de Ianara, em uma rua adjacente, assim como a maioria das suas irmãs e irmãos.

Em determinado momento durante o encontro desse dia, começou a se falar sobre os processos de contracepção pelo motivo da gravidez de Mariana, e a pauta levantada pelas mulheres foi a esterilização masculina. Seriam os homens ou as mulheres que deveriam fazer a cirurgia para evitar o nascimento de mais filhos? Apenas uma das irmãs de Ianara não tem filhos, é a caçula Ynurai, que é solteira e não tem pretensões em um relacionamento. Bem, a resposta para a pergunta colocada foi unânime: os homens deveriam fazer a cirurgia de esterilização. Para defender esse argumento, as mulheres relataram os engodos que é parir e fazer uma laqueadura. As consequências desses procedimentos para o corpo feminino eram muito sofridas de acordo com as experiências individuais delas.

Para um primeiro dia de campo - a reunião da AMIX, episódio relatado na Introdução; e o encontro com os pensamentos que envolvem as questões de gênero entre as mulheres da família de Ianara -, tudo parecia confluir para o que inicialmente a pesquisa propunha: etnografar o protagonismo feminino Xokó nos dias atuais, a partir da perspectiva da Antropologia Feminista, identificando as redes de apoio das mulheres, interna e externamente, além de compreender as pautas políticas e sociais encabeçadas por elas e também as que as atravessam, enquanto mulheres indígenas Xokó.

Observando esses acontecimentos, afluíam alguns questionamentos, como: quais são as frentes de luta da mulher indígena Xokó pós-retomada? Quais as pautas político-sociais e necessidades da geração de mulheres pós-retomada? Como essa geração compreende o papel das mulheres mais velhas nas lutas da retomada e como isso reverbera em suas individuações no campo de luta pela resistência e permanência do território atualmente? Quais as atualizações, permanências ou ausências elaboradas pelas

mulheres da geração pós-retomada nas dinâmicas de cuidado, educação, econômica, religiosa e cultural, outrora encabeçadas pelas mulheres mais velhas? Como essas gerações de mulheres se articulam e dialogam entre si?

No entanto, para compreender esses aspectos atuais da prática feminina Xokó, me perguntei pelo passado dessas mulheres e um recorte da história de vida delas se revelou: a ausência da narrativa feminina sobre o período de lutas da retomada, na historiografia e na antropologia.

O recorte etnográfico sobre o povo Xokó, até o momento, pouco apresenta as narrativas femininas sobre o papel das mulheres na história das lutas do processo de retomada do território indígena. No repositório CAPES, por exemplo, utilizando as categorias de busca: “mulheres indígenas Xokó”, “mulheres Xokó”, “mulheres indígenas”, “mulher Xokó”, “mulher indígena Xokó”, “mulher indígena” e “Xokó” na pesquisa de teses e dissertações, apenas as categorias “mulher indígena”; “mulheres indígenas” e “Xokó”, apresentaram resultados, sendo 16, 42 e 4 pesquisas, respectivamente. A única categoria que apresentou tema relacionado às mulheres Xokó, foi a categoria “Xokó”, com a dissertação de mestrado da professora da Universidade Federal de Sergipe, Hélia Maria de Paula Barreto, com o tema, que também é um livro, “Produção Cerâmica Xokó: a retomada da identidade”, de 2004.

Para além da pesquisa no repositório CAPES, há a pesquisa apresentada em 2022, mas que ainda não consta no repositório da Universidade Federal de Sergipe, da mestra em Arqueologia, Larousse Soares Magalhães, intitulada: “Lugar, gesto e memória: persistências no fazer das loiças de barro Xokó” e os projetos de pesquisa dirigidos pela professora da UFS e doutora em Arqueologia, Lorena Luana Wanessa Gomes Garcia, “História das mulheres Xokó e suas panelas de barro: produção de vídeo-documental a partir de uma pesquisa etnoarqueológica”, de 2021; “Arqueologia e Histórias de vida: pesquisa arqueológica e etnoarqueológica com povos indígenas do Nordeste, Brasil”, de 2019 e “Arqueologia e histórias de vida : pesquisa arqueológica e etnoarqueológica com os Tupinambá de Belmonte (BA) e as louceiras Xokó da Ilha de São Pedro, (SE)”, de 2018. As pesquisas falam sobre a permanência da cerâmica que afirma a existência indígena Xokó, mesmo em tempos de apagamento assimilacionista, e como as “loiças” também transpassam o tempo carregando as histórias das mulheres que as produziram. O que está escrito sobre a outra metade (Paredes, 2014) desse povo revela o protagonismo delas com a produção da cerâmica. “As loiceiras da Caiçara todinha faziam loiça, e dia

de terça-feira ia as barcada, era muita canoa, ia muita panela pra Propriá. Lá vendia, quando vinha dava o dinheiro pra gente e eu guardava meu dinheirinho”, Dona Daninha.

No entanto, a narrativa da mulher Xokó ultrapassa o barreiro, local de onde é retirada a matéria-prima para a elaboração das panelas, e nos mostra uma gama de histórias não escritas. Quando saímos dos documentos e partimos para o campo, outros relatos aparecem e assim outras narrativas que constam apenas nessa oralitura (Martins, 2003), tomam forma. Dessa maneira, os próprios corpos e vozes, e no contexto dessa pesquisa, os corpos e vozes das mulheres Xokó, são repositórios não apenas de memória individual, como coletiva e protagonizam a luta da retomada.

A partir dessas trocas, implicada pelo acontecimento de se estar em campo (Ingold, 2015), a pesquisa redirecionou o olhar ao que dá sustentação para que hoje as mulheres Xokó atuem com suas individuações (Strathern, 2006) no campo político, social e do próprio empoderamento: as memórias das mulheres que protagonizaram a luta pelo território indígena. No intuito de trazer à tona essa oralidade, surgiu a necessidade de dialogar com elas sobre a intersecção entre gênero e construção da memória coletiva.

Nos primeiros contatos, ao perguntar qual foi o papel das mulheres Xokó no período de luta da retomada? A resposta, geralmente, era: *“Ah, minha filha, a gente não tava na linha de frente”*, Dona Zezé. Porém, no decorrer de longas conversas nos terraços, quintais, cozinhas e na frente das casas, narrativas falaram do enfrentamento protagonizado por elas em frentes de trabalho como cuidado, educação, organização dos rituais - tanto católico, quanto indígena - e das manifestações culturais, além do econômico, com a produção das panelas de cerâmica e a plantação do arroz. Contadas e recontadas várias vezes, as narrativas das mulheres e sobre as mulheres Xokó são narrativas que ficaram dentro da aldeia.

Durante o processo de luta pela retomada da terra, muito se lê sobre o protagonismo masculino ou do coletivo Xokó em si. Nomes como Apolônio Xokó, ex-cacique; João Canicó, *“caboclo legítimo”*; Paulo Acácio, Girleno Clementino e Raimundo Bezerra, também ex-caciques, são destaque na história desse povo e aparecem com frequência em teses e dissertações sobre a população Xokó.

Mas, onde estavam as mulheres Xokó para a Antropologia e para os próprios Xokó? Essa é a pergunta que norteia esta pesquisa.

1.4 DE INTERLOCUTORAS À ANFITRIÃS: A RECIPROCIDADE DO CUIDADO COM AS MULHERES XOKÓ

Meu primeiro contato com as mulheres Xokó aconteceu no primeiro dia de aula do programa de mestrado em Antropologia da UFS, em março de 2022, quando conheci Ianara. Ela também é integrante do programa e ingressamos juntas na mesma turma. A partir daí nossas trocas estão acontecendo (Ingold, 2015). Primeiro, compartilhando os trabalhos das disciplinas; posteriormente, compartilhando nossas histórias de vida, nossas dores, nossas conquistas e os dilemas sobre nossas pesquisas. Ela tratando o tema do afloramento cultural Xokó e eu a narrativa das mulheres sobre a retomada das terras. Esses diálogos, trocas e conversas aconteciam na cozinha de sua casa; ou na sala, quando (re)assistíamos as novelas que marcaram nossa adolescência no canal Viva, já que temos a mesma idade; ou ainda em suas vindas à Aracaju. Nossas “idas” a campo aconteceram muitas vezes concomitantemente e juntas notamos os modos de recepção de cada uma de nós com as interlocutoras e interlocutores Xokó e como isso implicou nos nossos modelos analíticos e mostrou confluências que as pesquisas, em suas especificidades, revelavam.

Enquanto Ianara conversava com “*seus vizinhos, parentes e amigos*” - como ela mesma diz -, eu, inicialmente, conversava com o povo Xokó. Apesar de ambas estarem em casa, no sentido de estarmos situadas em um contexto Sul-global, marcadas por uma dialética hermenêutica com a colonização e o colonialismo, as estruturas das quais somos parte atuam de formas distintas em nossas histórias, socialidades e corpos. Estamos sim, todas duas envolvidas nesta pesquisa, localizadas neste contexto Sul-global, mas situadas em campos discursivos e de ação diversos e também distintos.

Muitas vezes, Ianara me relatou a dificuldade que tinha de conversar com seus parentes, amigos e vizinhos sobre as histórias do povo Xokó. Algumas vezes por vergonha, outras porque achava que seria incômodo perguntar ao outro, de novo e mais uma vez, sobre a história. Respostas que eles já tinham dado tantas e tantas vezes, a tantos e tantos pesquisadores, como também aos próprios indígenas. Inicialmente e aparentemente, enquanto uma pesquisadora indígena, os parentes tinham se tornado “o outro” para ela. Dilemas que Ianara enfrentou durante o seu campo. Muitas vezes me disse também que obtinha um: “*mas você já não sabe disso*”, durante as entrevistas. Enquanto nós duas sentimos e percebemos a facilidade que era pra mim dialogar com os interlocutores e interlocutoras, justamente por eu ser “de fora”.

No entanto, à medida que fui visitando o campo e me tornando mais próxima, fui também sendo reconhecida como “de casa”. “Ah, você já é de casa”, me disseram Dona Zezé, Dona Dadinha, Ianara, Seu Gírleno, Dona Creuza, Dona Maria... E isso permitiu aos amigos Xokó também se sentirem à vontade para, posteriormente, me dizerem: “*a gente pode falar outra hora?*”.

Na mesma proporção, Ianara também foi sendo reconhecida, não como “de fora”, mas como pesquisadora indígena, e os diálogos que eram propostos por ela com a comunidade foram sendo levados “*mais a sério*”, como ela diz. Claro, que eu ainda sou representante de um lugar fora, além daquele do campo; assim como Ianara continua sendo uma representante do seu povo. Mas, a imbricação pesquisadoras/campo, nos permitiu aberturas outras para criarmos nossas etnografias.

Nessa trajetória (Ingold, 2015), algo além da interlocução com Ianara acontece. Ianara passa a ser, para mim e para esta pesquisa, uma anfitriã (Borges, 2013). O pacto etnográfico como um “engajamento mútuo e complexo trabalho cruzado” (Kopenawa, A.; Bruce, D., 2015, p.522), fortaleceu os laços entre nós, em um processo migratório de interlocutora para anfitriã, da qual trocamos não só dados de pesquisa, mas também nossos segredos, como relatado anteriormente. “A necessidade de alteridade para a construção da antropologia não deixa claro em que nível podemos situar esta alteridade.” (Pereira, 2020, p. 9). Fazendo com que as fronteiras estejam borradas nesse imbricamento eu-outro. O processo investigativo da existência e convivência humana, seja acadêmica ou não, fez com que “os domínios internos das moradias e os seus entornos desafiem nossas análises na medida em que tratam de dimensões da realidade que práticas de campo convencionais nem sempre permitem acompanhar” (Borges, 2013, p. 200). Ao permitir minha entrada em sua casa, também encontrei suas histórias íntimas, assim como ela também encontrou as minhas. Histórias que mostravam as variáveis formas de ser mulher no mundo. Diante disso, um “descompasso entre marco conceitual e experiência de pesquisa” (idem) se dá e me fez perceber que “mulheres que no interior de seus lares (...) investigam cotidianamente formas de solucionar os enigmas que a vida lhe apresenta” (Borges, 2013, p.199) transformam suas casas em entidades e/ou campos de luta, protagonismo e atuação, borrando as fronteiras também entre público e privado.

O processo de acolhimento da minha presença em campo dentro das casas das mulheres Xokó e principalmente na casa de Ianara, mas também de sua família, como sua mãe e irmãos - que são como extensões de sua casa - tornou a categoria do cuidado, se não

a principal, uma importante categoria de análise útil para compreender as formas de luta feminina durante o processo de retomada do território Xokó. As categorias “anfitriã” e “cuidado”, uma como consequência e amparada pela outra, passaram a compor o quadro analítico desta pesquisa.

Essa receptividade e atenção provocou a prática do que Pacheco de Oliveira coloca para pensar em outros modelos analíticos a partir da especificidade do campo, como também criou uma espécie de parentesco, e explico o porquê. Durante uma atividade da Semana Acadêmica de Antropologia da UFS, em novembro de 2023, fui convidada à mesa, juntamente à Ianara e Joseane para comentarmos sobre um filme feito com as “loiceiras” Xokó pela arqueóloga e professora da UFS, Lorena Garcia. Lorena teve intenso contato com a família de Dona Dadinha, “loiceira” da Ilha de São Pedro e mãe de Joseane. Ela foi sua anfitriã. Em um dado momento da fala de Joseane, ela disse: *“venha visitar a gente, que sua mãe está com saudades”*, se referindo à Lorena como filha de Dona Dadinha. Por também conhecer Dona Dadinha, apesar de que meu contato com ela, sua casa e sua família foi bem menos intenso em relação à Ianara, comentei: *“assim eu vou ficar com ciúme”*. No mesmo instante, Ianara contra-argumentou: *“pois não fique não, que você é filha de Maria de Jaime, cada uma com sua mãe”*, se referindo à própria mãe. Essas relações de afinidade só foram possíveis por uma permissão de todas as partes envolvidas nesta pesquisa em se afetarem mutuamente. O ponto central para esse afetamento eram as narrativas das mulheres Xokó, histórias que ficaram dentro da aldeia até o momento com pouca audiência.

O caráter do cuidado não estava apenas na receptividade das mulheres Xokó, mas foi também uma ferramenta durante o método etnográfico. Se tornou o elo de reciprocidade com as mulheres Xokó. Elas compartilharam comigo histórias que merecem zelo, atenção, cuidado e afeto. Suas próprias histórias de vida. E foi com essa atenção mútua que construímos essa afinidade e esta pesquisa. O cuidado se tornou uma forma de diálogo hermenêutico com as mulheres Xokó.

1.5 AS PRIMEIRAS MULHERES A REGISTRAREM A HISTÓRIA XOKÓ

Em setembro de 1978, quando os indígenas Xokó do baixo São Francisco decidiram cercar a Ilha de São Pedro para criar um fato que respaldasse a retomada das

terras, quatro processos foram instaurados contra eles a pedido da família Brito. Diante disso, no início do ano de 1979, os Xokó enviaram uma carta à FUNAI solicitando intervenção para a garantia dos direitos indígenas. A leitura desta carta foi registrada por uma equipe francesa de cineastas, em 15 de agosto de 1979, durante as gravações de vários pequenos filmes com comunidades em situação de esbulho e embate com fazendeiros, mais à frente retomarei esse assunto. Em julho de 1979, a FUNAI enviou à região a antropóloga Delvair Montagner Melatti, a primeira cientista mulher “que fez um levantamento genealógico dos habitantes e conclui pela ascendência indígena da população que se identifica como Xokó”, de acordo com o Boletim da Comissão Pró-Índio de Sergipe, de 1983.

Na década de 1970, Melatti foi Chefe da Divisão de Estudos e Pesquisas da FUNAI e na década de 1980, integrava o Departamento de Antropologia da UnB. Entre os livros e artigos que publicou, pesquisou aspectos da comunidade Kaingang paulista, localizada nos postos indígenas Araribá, Vanuíre e Icatu (Melatti, 1976); e dos Marúbo da banda oriental da bacia do Javari, na Amazônia. Nos textos sobre os Marúbo (Melatti, 1986; 1987), a antropóloga descreve a organização social a partir da perspectiva e distinção de gênero.

Cada família elementar tem suas redes num *kaya chane* e dispõe seus potes de água bem como seu fogo de cozinha junto ao mesmo, perto de um dos grandes pilares (*kaya nati*), na margem do *kaya naqui* (...) É, pois, a mulher a pessoa que está mais fixada a determinado *kaya chane* (...) Enfim, cremos poder afirmar que o grande quadrilátero central (*kaya naqui*) e os compartimentos (*kaya chane*) que o ladeiam são lugares mais femininos, enquanto os bancos junto a uma das portas são mais masculinos. Do mesmo modo, os recantos (*repã*) junto a essa porta são mais masculinos, enquanto os vizinhos à porta oposta são mais femininos (Melatti, 1986, p. 45 e 46).

Além disso, retratou com minúcias o trabalho das mulheres na cozinha Marúbo, que é extremamente requintada e possuía, à época, uma variação considerável de pratos que demandava um grande tempo e organização das tarefas da cozinha pelas mulheres.

A técnica de preparar e cozinhar os alimentos pertence ao mundo feminino. Há mulheres que por dominarem esta tecnologia, tornam-se mais hábeis e rápidas que outras. Toda mulher adulta conhece a arte de cozinhar, mas somente algumas sobressaem pela qualidade de seus pratos. Normalmente é a mulher de mais idade que atinge este nível culinário (Melatti, 1987, p. 30).

No relatório antropológico produzido para FUNAI sobre os Xokó, além do resgate da literatura antropológica, os dados históricos e relatos dos indígenas, Melatti retratou também as histórias de violência contra as mulheres, da coragem delas em reagir e a resistência em superar as adversidades. “Narram que Antonio Brito andava sempre cercado por seus capangas e batia de chibata nas mulheres. Muitas delas o enfrentavam corajosamente” (Melatti, 1979, p. 04). Em outro trecho, quando relata o momento em que os Xokó ocupam a Ilha, ela diz: “algumas mulheres e crianças dormem na Capela, pois de madrugada faz bastante frio” (Melatti, 1979, p. 10). Fora isso, não deixou passar a presença de um filho dos Britos nascido da barriga de uma Xokó. Filho não reconhecido pela família dos fazendeiros. “O velho índio Manoel Santos (falecido) fugiu para Porto da Folha porque um dos Britos queria fazê-lo engolir um telegrama. Se recusasse, seria chicoteado até falecer. **Era filho da índia Rosalina e de um filho dos Brito**” (Ibdem, p. 4 e 5. Grifo meu). Retomarei essa história na parte II deste texto.

No mesmo período do relatório antropológico, a Comissão Pró-índio de São Paulo já atuava incisivamente no caso Xokó com envio de documentação, divulgação da situação à imprensa - tanto local, quanto em São Paulo -, auxílio jurídico e acompanhamento do caso junto à FUNAI. Foi através da Comissão Pró-índio de São Paulo, representada na pessoa da professora Manuela Carneiro da Cunha, que a antropóloga Beatriz Góis Dantas fez o primeiro contato com os indígenas de Sergipe, em 1981. Sendo a segunda antropóloga a atuar diretamente no caso Xokó. Apesar do encontro entre Beatriz e os Xokó acontecer em 1981, a professora já pesquisava sobre os indígenas em Sergipe, na década de 1970, a partir de uma provocação de seus alunos que queriam saber: onde estavam os indígenas de Sergipe?

“Escrever sobre a missão de São Pedro fazia parte do meu projeto mais amplo de registrar a trajetória de cada uma das aldeias de Sergipe no século XIX, como já fizera com Geru e Água Azeda na primeira metade da década de 1970. Queria responder uma questão: porque as aldeias desapareceram em Sergipe na segunda metade daquele século, se até então sua existência era reconhecida por todos e o governo se encarregava de pagar missionários para delas cuidar? Esse foi um projeto esboçado em 1969/1970 e me fez descobrir o Arquivo Público de Sergipe em busca de documentos. Durante toda a década de 1970 trabalhei juntando documentos sobre as várias aldeias. No caso de São Pedro, quando estourou a questão com os fazendeiros, a escrita ganhou, contudo, uma motivação extra e urgente: a de auxiliar na comprovação dos direitos do grupo indígena

com base na documentação histórica. Foi assim que surgiu o livro *Terra dos Índios Xokó*. Assim o livro se situa entre o estudo acadêmico e a militância em favor do grupo”, Beatriz Góis Dantas, durante conversa na sala de sua casa, em junho de 2023, em Aracaju.

Mesmo com a estrutura da Comissão Pró-Índio de São Paulo, as pessoas aqui envolvidas com a causa Xokó sentiram a necessidade de criar um braço da Comissão em Sergipe, no intuito de auxiliar mais de perto. “*Uma Comissão Pró-Índio se impunha como uma necessidade não só para fazer a mediação, mas para esclarecer a população local sobre os índios Xokó*”, Beatriz. A Comissão Pró-Índio de Sergipe foi criada em 1981.

Em paralelo ao projeto de coleta de dados sobre a presença indígena no Estado, Beatriz encabeçou, juntamente a uma equipe de professores do Departamento de Antropologia da UFS, em 1981, uma pesquisa sobre a produção de cerâmica abrangendo várias comunidades e municípios do baixo São Francisco, entre eles estavam: Itabaianinha, Riachão do Dantas, Neópolis (Carrapicho) e Porto da Folha (Ilha de São Pedro). Interessados no processo de produção das peças já que, àquela época, pouco se sabia sobre o processo e sim sobre o produto finalizado. “As relações sociais que permeiam o processo produtivo e o processo em si são, geralmente, deixados à margem” (Dantas, 1983, p. 07). Dessa forma, buscavam entender a inserção do artesanato no capitalismo.

Em relação à Ilha de São Pedro, onde se localiza a aldeia Xokó, cujas mulheres secularmente fabricam cerâmica, o interesse estaria em verificar como uma população indígena, como uma identidade étnica diferencial em relação aos regionais, se serve da produção de cerâmica para construir sinais externos da sua distintividade (Dantas, 1983, p. 16).

Apesar de sempre enfatizar que seu enfoque nunca foi pautado pela perspectiva de gênero entre os Xokó, Beatriz descreveu alguns aspectos das frentes de luta encabeçadas pelas mulheres durante o período da retomada, como a cerâmica e a educação. Em contato informal e por e-mail, enviado em 13 de dezembro de 2022, Beatriz compartilhou que fez “*apenas registros indiretos, [sobre as mulheres Xokó] pois acompanhei, durante algum tempo, atividades que na ilha eram exercidas por mulheres: a fabricação da cerâmica e a educação escolar. O meu enfoque era outro*” (Grifo meu).

Um relato que Ianara compartilhou também mostra que o cuidado foi pauta de interesse na atuação da antropóloga em campo. A mãe de Ianara, Dona Maria, contou que em uma das idas de Beatriz à aldeia, uma de suas filhas estava muito adoentada. Na

precariedade do momento e na falta de remédios, Beatriz foi quem lhe comprou o medicamento que necessitava. Apesar de Beatriz não recordar o feito, para Dona Maria foi algo que ela nunca esqueceu, creditando inclusive a sobrevivência da criança à Beatriz. No dia em que, eu e Ianara, estivemos na casa da antropóloga para uma conversa, Dona Maria pediu para que Ianara agradecesse mais uma vez.

Outro importante nome sobre a história Xokó apareceu durante a imersão em campo no relato das mais velhas e também durante as trocas com Beatriz. É a presença da missionária Maria Amélia Leite, que não é mencionada em nenhuma das pesquisas sobre os Xokó, mas que atuou juntamente a Frei Enoque no auxílio aos indígenas. “*Desde já adianto que Maria Amélia Leite, uma agente pastoral que teve intensa atuação na Ilha de São Pedro e outras localidades da região sanfranciscana, seria a pessoa certa para tratar do assunto [a temática das mulheres]*”, Beatriz (Grifo meu).

A missionária Maria Amélia Leite atuou junto à diocese de Propriá, mesma diocese de Frei Enoque e Dom José Brandão de Castro, entre 1970 e 1985. Maria Amélia atualmente está acamada e vive no Ceará, onde nasceu. Ela não consegue mais se comunicar e está muito debilitada. No entanto, em conversa ocorrida por telefone no dia 15 de maio de 2023, com o atual cuidador dela, o também missionário Florêncio Braga de Sales, ele compartilhou algumas memórias confiadas por ela. A missionária tinha o hábito de gravar conversas com os indígenas na frente do pátio da Igreja - assim como também fez Frei Enoque - e estava sempre entre as mulheres. Segundo ele, Maria Amélia produziu cerca de 300 cadernos de campo durante os 15 anos em que esteve envolvida com os trabalhos da frente progressista da Igreja, período do vínculo com a diocese de Propriá. Esse material foi doado à Universidade Federal do Ceará, infelizmente não consegui acesso a esses arquivos.

Beatriz compartilhou que Maria Amélia foi sua principal interlocutora sobre os assuntos Xokó e um braço forte para a luta desse povo. As duas trocaram muitas correspondências e documentações. Esse material foi doado em 2020 para o Arquivo Público de Sergipe, em consulta ao APES fui informada que o material ainda não está disponível. No entanto, Beatriz compartilhou diretamente comigo as cartas trocadas com Maria Amélia.

Em uma sequência de cartas do ano de 1979, podemos sentir as tensões e conflitos que estavam acontecendo entre os Xokó e a família Brito.

No dia 23 de julho de 1979, Maria Amélia escreveu o quão duro tem sido a briga judicial entre os Britto e o povo Xokó. Ela disse que *“as audiências são um desafio à humanidade. Bloqueia o pensamento do pessoal, induz a resposta, ameaça, grita, faz tudo que é possível e impossível”*, relatando a violência jurídica e psicológica sofrida pelos representantes Xokó durante o embate na justiça pela retomada das terras. Ela ainda complementou dizendo que o juiz de Propriá, onde o caso ocorreu, foi justamente quem expediu um pedido de reintegração de posse solicitado pela família Britto. Tudo mancomunado. Na carta, ainda falou da visita de Delvair Mellati, antropóloga que fez o relatório sobre o levantamento do tronco indígena entre os Xokó, naquele mesmo ano, a pedido da FUNAI, e disse que ela deixou um recado para o povo: *“que eles tinham que lutar pelo que era deles e não esperarem que a FUNAI resolvesse”*. Relata também a situação econômica que *“é cada vez pior. É fome mesmo. Não tem mais quem compre panelas [de cerâmica] - do que, afinal, vinham vivendo. Muita doença, doença de fome”* (Grifo meu).

Beatriz teve Maria Amélia como importante fonte. Enquanto estava em Campinas, cursando o mestrado, a missionária lhe respondia nas cartas perguntas como: *“o que plantavam na ilha?”*; *“as terras são tidas como boas para o plantio ou mais apropriadas para criar gado?”*; *“qual a época da cheia do rio?”*.

Já em carta do dia 4 de setembro de 1979, ou seja, cinco dias antes da retomada da Ilha de São Pedro, que ocorreu em 9 de setembro de 1979. Maria Amélia renunciou a ação. *“A verdade é que os caboclos não estão dispostos a esperar [a FUNAI]. Têm uma decisão muito firme e estão pensando ou já decididos a uma ação política, por eles mesmos. A gente não sabe quando será, mas tudo indica que será breve. Para eles, é a única saída mesmo”* (Grifo meu). Esse trecho demonstra que a atuação política dos homens sobre quando entrar nas terras, por exemplo, acontecia em segredo, sem as mulheres saberem as informações ao certo, apenas recortes do que estava por vir. Goinha diz que *“foram muitas reuniões escondidas pra gente tomar essa decisão de entrar na terra”* e Dona Creuza coloca que para reocupar a Caiçara, também foi do mesmo jeito. *“A maioria das reuniões eram feitas só entre os homens. A reunião pra gente entrar mesmo na Caiçara, foi feita só por eles. Mas, sempre vazava as informações. Quando eles foram pra Caiçara, de manhãzinha, umas mulheres foram e outras ficaram rezando”*.

Em 23 de setembro de 1979, Maria Amélia avisou à Beatriz sobre a entrada dos indígenas na Ilha. Diz que a FUNAI entrevistou e a ocupação acabou sendo de forma pacífica.

No dia 11 de novembro do mesmo ano, Maria Amélia contou que os Britos derrubaram as casas que ficaram vazias na Caiçara, depois da ocupação da Ilha. *“Na quarta-feira, depois da romaria, eles entraram nas casas e colocaram 8 pistoleiros, instalando moradores novos”*. Ela complementou falando sobre a questão das mulheres. *“A situação é difícil demais [na Ilha]. Fome, medo também. Para as mulheres - tantas mulheres - sabe Deus que não é fácil. As mais velhas sofrem demais.”* Grifo meu. Dona Creuza explica o quão doloroso foi: *“Eles derrubaram as casas da gente, os fazendeiros lá [na Caiçara], nós não tínhamos como voltar pra lá (...) foram sete meses debaixo dos pé de pau”*, (Grifo meu).

Maria Amélia relatou também a presença das lideranças indígenas do Nordeste que participaram da “13ª assembleia indígena que ocorreu em 1979 na ilha de São Pedro. Assembleia, organizada pelo CIMI que reuniu na ilha índios de diversas etnias, possibilitando uma rede de troca indígena e de revalorização identitária.” (Souza, 2016, p.44). *“A criançada e juventude aprendeu tudo dos índios. E repetem os cantos, os gritos, impressionante. Para mim foi a grande riqueza do encontro dos caciques”*, Maria Amélia.

Ao longo das outras correspondências as notícias eram sempre de fome e doença entre os Xokó, a negligência da FUNAI e da preocupação em como ajudar. Além disso, também trocaram informações sobre a família, os filhos de Beatriz, os trabalhos de cada uma e sobre a saúde, revelando o cuidado que tinham uma pela outra.

Outro relato que constata a atuação de Maria Amélia na comunidade é o de Maria Helena Soares, irmã de Dona Creuza Soares, que aos 18 anos se ofereceu para acompanhar, até a cidade de Garanhuns, interior de Pernambuco, a missionária, que alguns chamavam de freira, na busca por uma documentação importante para o processo de retomada. Esse documento estava em posse de Frei Angelino. Era uma viagem arriscada, pois a missionária estava visada pela polícia, assim como os próprios Xokó.

“Eu sei que ela tava doida que queria viajar pra pegar esse documento pra dar a Frei Enoque. Frei Enoque precisava desse documento e tava com Frei José, que se chamava

Frei Angelino, e aí, ela disse: ‘como é que eu vou sozinha?’. Ela tava nervosa, porque estava na mira dos pistoleiros.

Eu ouvi ela dizendo pra Maria Toinha que não queria ir sozinha, mas que não tinha coragem de chamar ninguém porque era perigoso. Aí eu disse:

Maria Helena: *“Maria Amélia, se mamãe deixar eu vou mais a senhora”*

Maria Amélia: *(surpresa) “você vai?”*

Maria Helena: *“eu vou, se ela deixar...”*

Maria Amélia: *“você não tem medo, não?”*

Maria Helena: *“o medo existe, né? Mas, eu vou”*

Maria Amélia: *“eu posso pedir a sua mãe?”*

Maria Helena: *“pode”.*

Mamãe olhou assim, mamãe fazendo panela, disse: “menina, tu vai? Eu não acredito”. Eu digo: “eu vou”. E eu fui, fui mais ela. Ela ficou tão feliz. Chorou na hora. Ela disse: “se arrume, mas não fique bem arrumadinha não, sabe! Se alguém perguntar alguma coisa você diga, não sei não, viu. Não sei não, viu”. A gente foi pra Pão de Açúcar, em Pão de Açúcar a gente pegou o ônibus e parando não sei onde foi teve um encontramento. Peguei outro carro para outro canto, um homem sentou junto de mim, e ela disse:

Maria Amélia: *“posso trocar de lugar com o senhor?”*

Homem desconhecido: *“porque isso?”*

Maria Amélia: *“Deixa eu ficar no meio”*

Eu fiquei entre ela e o motorista e ele ficou no canto de lá. Ela com medo do homem, dizia: “não responda nada que ele perguntar”. A viagem foi tranquila, a gente chegou lá, dormiu na casa de umas irmãs. Só que o frade tinha viajado. Ele só chegaria no dia seguinte. Esperamos, quando ele chegou, ela pegou o documento.

No outro dia, pegando o ônibus de volta, quando a gente chega em Pão de Açúcar, foi uma cena daquela, nós com uma fome. Ela disse: “olha! Fique aí que eu vou ali comprar uns biscoitinhos pra gente comer”.

Porque ficou acertado que uma canoinha, lá do sobrinho do finado Luiz levava a gente até Pão de Açúcar e ficou certo também no outro dia ele apanhar. Ela disse: “você fica aí e quando o barco vier, você me avisa”. Ela ia caminhando e olhando pra trás, pra mim, com medo. Quando volta, que vai chegando perto de mim, ela deu um grito, eu olhei para trás com o grito dela, porque eu vi uma mão fazia assim em cima de mim. Que eu vou olhar, eu vejo a farda do homem, todo fardado. Aí quando eu olho, o revólver no quarto do homem, eu pensei: “eu vou morrer agora”.

Eu tinha 18 anos, eu baixei a cabeça assim, vou morrer, aí eu olhava de novo e ele: “tá me conhecendo não”. Botou a outra mão no ombro, quando eu olhei para o rosto, era o finado Popó, um conterrâneo da gente, natural daqui, mas ela não sabia. Quando ela viu, ela deu um grito: “não faça nada com ela não, ela é inocente. Ela nunca lhe fez nada, ela não fez nada, faça a mim, me leve, me prenda, me bata, me faça o que quiser, mas ela não. Meu Deus, para que eu lhe trouxe”. Eu falei: “Maria Amélia pare calma, pra eu lhe explicar”, e ela chorando, ela não sabia quem era ele, ela só viu aquele policial, um homão, fardado.

Eu disse: “olha ele é filho de tio Zuza e dona Rosália, ele é um Xokó, é da gente”. Ela não entendia, tava tão atacada. Ele sacolejou ela e disse: “eu sou da ilha de São Pedro. Sou filho de Zuza Acácio, sobrinho de Paulinho Acácio, conhece?”. Ela respondeu: “Ai meu Deus, porque você não disse...”

*Ele correu, pegou um copo de água e deu a ela. **Aqui ninguém nunca ouviu essa história.** Ele disse: “agora a gente vai pra minha casa”. Ele tava com quatro meses de casado naquele dia.*

Ele levou a gente pra casa dele, a gente tomou café que a mulher tava dando aula. A casa tava fechada, deixou a chave com a gente e disse: “vou voltar pra rua” e deixou nós tomando café, depois eu tomei conta da pia, ajeitei a casa toda, limpei.

Ele disse: “agora eu vou olhar quando o Luiz vem”, que era o canoeiro que ia pegar a gente. “Quando ele chegar, eu venho avisar vocês”. Nesse meio tempo, o Luiz já chegou perto do almoço.

Mas quando eu cheguei em casa, mamãe disse: “minha filha e você?”. Eu disse: “minha mãe, eu não sei quando é que eu vou me arrumar desse choque. Foi medo, medo mesmo, demais. A gente tava em pânico”.

Essa história Maria Helena contou durante um encontro no terraço da casa de sua irmã, em julho de 2022. Foi interessante notar a observação que ela deu na própria fala: **“Aqui ninguém nunca ouviu essa história”**. Comprovando o silenciamento de muitas histórias carregadas por e entre mulheres. Apesar do relato constatar a importância que teve essa empreitada, ocorrida em um momento de tensão na história Xokó, histórias femininas não contadas nos revelam também o contexto da colonialidade. Nesse lugar fraturado (Lugones, 2014), há um adendo que revela uma ausência não apenas das mulheres Xokó, mas também da mulher não-indígena que ajudou no processo da retomada, a agente pastoral Maria Amélia Leite. Segundo Ianara, ela nunca tinha ouvido falar na presença da missionária nesse tempo histórico. Apesar de o nome de Maria Amélia ser recordado pelas mais velhas e mais velhos, como Dona Zezé, Dona Creuza, Dona Prazeres, Dona Beata e Seu Girleno. Isso demonstra também que as histórias de mulheres quase não circulam de geração em geração, na transmissão da história da luta da retomada. Dona Zezé, por exemplo, atua até hoje como missionária e é muito atrelada às atividades da Igreja. Ela conheceu Maria Amélia e durante nossas conversas, também trouxe à tona a importância dela como uma peça essencial para a retomada da terra, juntamente aos outros clérigos não-indígenas. Dessa forma, encontramos destacada na história escrita Xokó, a presença, apenas, dos nomes dos freis homens, já citados aqui anteriormente. Há assim, uma sub-representação de narrativas específicas, as das mulheres.

Um fato curioso, percebido e destacado por Ianara, foi quando ela colocou que as narrativas das mais velhas só foram acessadas porque a pergunta levada a campo era sobre o papel das mulheres Xokó na luta da retomada. Para ela, se o olhar não estivesse recortado sob a perspectiva de gênero, provavelmente essas memórias não haveriam sido mexidas, acessadas. As trocas com as mais velhas mostraram várias frentes de atuação

encabeçadas por mulheres que dialogam entre si e provocam a narrativa coletiva, sendo o cuidado uma categoria de luta central que ultrapassa o grupo doméstico individual e contempla todo coletivo.

1.6 O ENCONTRO COM OS ARQUIVOS

Durante entrevista com Seu Girleno, cacique Xokó na época da retomada, filho de Tia Enoi – retomarei a história de Tia Enoi na parte II deste texto -, ele compartilhou que no início da pandemia do COVID-19, por receio, Frei Enoque deixou sob seus cuidados todo um acervo de recortes de jornais, CD's com as gravações feitas nas décadas de 1970 e 1980 em fita cassete, documentos, boletins da Comissão Pró-índio e algumas cartas trocadas com Maria Amélia, Beatriz Góis Dantas, outras comunidades que apoiavam a causa Xokó, entre outros. Um acervo riquíssimo. Em diálogo com Seu Girleno, Ianara e Ivanilson Xokó - historiador e filho da “loiceira” Dona Damiana - foi relatada a necessidade de preservação desse material que está em condições de armazenamento inapropriadas. Ianara e Ivanilson comentaram que em 2016 existiu um projeto para a criação de uma Casa da Memória que não foi para frente, mas que diante desses achados documentais, estava mais do que na hora de haver uma mobilização da comunidade para a criação de um espaço que preservasse essa memória. Projeto que retomou andamento agora em 2024. Com a modificação do local onde hoje fica o posto de saúde, na aldeia, eles pensam em utilizar a estrutura que ficará para instalar a Casa da Memória.

O principal arquivo que chamou a atenção dos Xokó para o cuidado e preservação dos documentos foi o filme "*Quelque chose de l'arbre du Fleuve et du cri du peuple*" (Algo da árvore, do rio e o grito do povo), de 1979. Encontrei, entre os arquivos de Frei Enoque, dois recortes de jornais - um do jornal de Sergipe e outro do Estado de São Paulo - noticiando a produção de um filme sobre a vida dos Xokó.

Esse filme configura as primeiras imagens audiovisuais registradas do povo Xokó enquanto indígenas e foi produzido por uma equipe francesa para a Comissão Episcopal da França.

Na busca pelo arquivo do filme, que não se encontra em posse dos Xokó, entrei em contato com a Igreja Católica francesa e através do Centro Nacional de Arquivos da

Igreja Francesa (CNAEF), fui informada que o material se encontrava em posse do Instituto Nacional de Audiovisual Francês (INA).

Os três cineastas que integraram a equipe foram: Patrice Chagnard, Raymond Vidonne e Daniel Ollivier. As gravações aconteceram em agosto de 1979, um mês antes da retomada da Ilha, e coincidiram com a vinda do Papa ao Brasil. O documentário faz parte de um compilado de seis pequenos filmes com cerca de vinte minutos cada, e foi transmitido pela televisão francesa em junho e julho de 1980, no programa católico "Le jour du Seigneur" (O dia do Senhor), aos domingos, em rede nacional.

A quarta, quinta e sexta parte, intitulada "Algo da árvore, do rio e o grito do povo", transmitidas em 13, 20 e 27 de julho de 1980, respectivamente, é um tríptico dedicado às comunidades camponesas no Nordeste brasileiro que confrontam a violência dos fazendeiros e a ganância das multinacionais. Na quarta parte, eles retratam Betume, uma aldeia onde 300 famílias foram expulsas pela CODEVASF (Companhia De Desenvolvimento Do Vale São Francisco). Na quinta parte, falam sobre o Geme, um pequeno vilarejo afogado em uma floresta de coqueiros, onde um grupo de camponeses vive com fome e medo desde que ousou enfrentar Dom Roberto, o fazendeiro e seus capangas, que sob violência e ameaças, queriam forçá-los a desistir de suas terras. Na sexta e última parte, os cineastas chegam ao povo Xokó, onde falam sobre o processo de recuperação do território, das condições de fome e miséria que o povo passava naquele momento e da presença constante da comunidade eclesial de base. A cena que abre essa sexta parte é a imagem de uma mulher indígena Xokó, caminhando pelas margens do Rio São Francisco, com um vaso de cerâmica na cabeça, provavelmente, onde carregava água naquele momento.

Figura 4: Primeira cena audiovisual Xokó.



Fonte: Instituto Audiovisual Francês (INA), 1980.

O filme foi vencedor do Grand Prix du Cinéma du réel (Grande Prêmio de Cinema Documental), na categoria internacional, em 1981. No contato, o INA liberou um acesso de quatro meses gratuitos para assistir ao filme na plataforma do instituto. Compartilhei o link com Ianara, ela gravou alguns trechos pelo celular e dividiu com algumas pessoas da comunidade. *“Eles ficaram tão emocionados, porque nunca ninguém tinha visto imagens da Caiçara naquela época, foi o primeiro vídeo que tem imagens da Caiçara”*. Também recebi por whatsapp mensagens de outras pessoas da Ilha comentando que o filme reacendeu *“muitas recordações e emoções”* e que *“seria muito importante conseguir esse material na íntegra para guardar (...) seria como um presente para toda a aldeia”*, Cristiano Xokó. O filme também foi exibido na igreja da Ilha de São Pedro durante a programação da festa em comemoração aos 44 anos da retomada que acontece todo 9 de setembro. Nesse momento, o cacique ia pausando o filme para relatar sobre os instantes que o povo Xokó viveu naquelas cenas. Apesar do cacique ser filho da retomada, carrega em sua memória as histórias que os mais velhos contaram sobre aqueles momentos registrados e, ao narrar, parecia até que ele esteve lá naqueles instantes. Existem acontecimentos não vividos em nenhum dos âmbitos da memória, seja ela individual ou coletiva, mas que mesmo assim são possíveis de serem lembrados.

O encontro com velhos parentes faz o passado reviver com um frescor que não encontraríamos na evocação solitária. Mesmo porque muitas recordações que incorporamos ao nosso passado não são nossas: simplesmente nos foram relatadas por nossos parentes e depois lembradas por nós (Bosi, 1979, p. 331).

O “idioma comum” (Alarcon, 2022a) dessa transmissão e consequente experiência é a oralidade. A narrativa repassada é constituinte da memória daquele que vai reformulá-la e lembrá-la e daquele que vai ouvi-la, reconstruí-la e recontá-la. Dessa forma, a “memória é trabalho” (Bosi, 1979, p. 17). Ao final, o cacique falou sobre a importância de ter pessoas pesquisando sobre os Xokó, sejam indígenas ou não-indígenas, para auxiliar nesse resgate da história.

Essas narrativas demonstram a importância que o registro imagético carrega para os povos originários e suas memórias. Os efeitos da transmissão do filme para a comunidade estimulam uma ideia de retomada do material. A retomada dessas imagens para o povo Xokó também é um processo de luta da resistência indígena e está associada à luta da territorialidade.

Beatriz Góis Dantas quando fala da importância da Comissão Pró-Índio em Sergipe, relata que o trabalho da Comissão não se limitava apenas a fazer a mediação com os órgãos públicos na luta pela terra, mas também *“esclarecer a população local sobre os índios Xokó que, quando apareciam na televisão, causavam estranheza pela ausência da pele acobreada, olhos oblíquos, maçãs do rosto salientes, cabelos lisos, modo pelo qual tradicionalmente eram apresentados os índios do Brasil”*. A imagem foi por muitas vezes utilizada pela professora no intuito de descaracterizar a noção social do indígena mítico. Beatriz promoveu várias exposições fotográficas nas escolas públicas de Sergipe, no intuito de promover o amplo conhecimento sobre essa etnia que ressurgia aos olhos da população. A política da colonialidade do ver atrelada ao processo histórico das políticas de miscigenação, acabaram por cristalizar uma imagem de indígena no tempo e no espaço. No contexto Sul-global, as imagens produzidas por essa colonialidade inferioriza racial e epistemicamente, *“a partir de regimes visuais da modernidade”* (Barriandos, 2011, p. 41) o outro. Afinal, *“o imaginário simbólico violento que aciona imagens estereotipadas dos povos indígenas é fomentado desde o início da colonização.”* (Pinheiro, 2020, p. 164). Para Silvia Cusicanqui, o cinema é um diálogo. Uma ponte para a reconstrução de formas de vida. *“A percepção de interrogadores e interrogados se transforma, em um grande*

processo, em que acaba por surgir um nós cognoscente e intersubjetivo” (Cusicanqui, 2015, p.286). Para a autora, o exercício da história oral é ativo e não passivo.

Foi solicitado ao INA a entrega de uma cópia do material para que ficasse em posse dos Xokó. No entanto, a informação dada foi de que era preciso pagar uma taxa de direito autoral de, no mínimo, 300 euros, o equivalente a 1.600,00 reais. Valor que pode ser alterado e que a comunidade não dispõe. Diante desse impasse, um abaixo-assinado foi organizado. As assinaturas coletadas foram enviadas ao INA e a partir disso uma reunião foi marcada. Com auxílio do orientador desta pesquisa Ugo Maia e da antropóloga Nathalie Pavelic, representante da ANAÍ, foi realizado um encontro, em 10 de janeiro de 2024, com integrantes do instituto e Ianara enquanto representante Xokó. Eles liberaram o acesso ao filme¹² de forma online ilimitadamente, sem mais precisar do login de pesquisadora, o qual foi utilizado nos quatro meses de acesso anterior. No entanto, disseram ainda não poder entregar uma cópia do material devido aos direitos autorais. Foi dito também pelo instituto que a questão não se tratava de uma restituição, mas sim de uma “*memória compartilhada*”. Fiquei me questionando até que ponto, neste caso, os direitos autorais são restritos à equipe produtora do filme? No Brasil, o processo de Certificação de Produto Brasileiro de uma obra audiovisual, o CPB, também não pede as assinaturas de cessão de direitos de imagem e som, no momento da retirada do registro da obra, daqueles que participaram do filme. Esse documento de direitos se restringe ao roteirista e diretor de trilha sonora, ou seja, aos idealizadores “originais” da obra. Apesar de que durante uma produção, o documento de cessão de direitos é assinado por todos os integrantes do filme, como também por entrevistados e demais pessoas que aparecem nas cenas, por precaução. Mas, não é um documento utilizado no processo de registro da obra.

Quando se fala em “memória compartilhada”, imediatamente me remete também ao conceito de antropologia compartilhada de Jean Rouch (1973), um cineasta e etnógrafo também francês, para pensar esse assunto. Para ele, a câmera deve ser usada como instrumento de investigação e isso é parte do processo de construção do conhecimento com o outro. Pois, é elaborando junto com os interlocutores que se propõe “um novo tipo de relação entre o antropólogo e o grupo, o primeiro passo no que alguns de nós rotulamos de ‘antropologia compartilhada’” (Rouch, 1973, p. 11). O cineasta complementa afirmando que sempre há uma maneira de justificar esse tipo de cinema, seja cientificamente, politicamente ou esteticamente, “mas, na verdade, o que há é aquela

¹² Disponível em: <https://www.ina.fr/ina-eclaire-actu/video/cpa8005086901/sao-pedro>

intuição repentina sobre a necessidade de filmar, ou inversamente, a certeza de que não se deve filmar.” (Idem). Mas, até que ponto os “direitos autorais” podem gerar impasses no compartilhamento da obra? Já que se trata de uma “*memória compartilhada*” que está apenas em posse de uma única parte, a parte Ocidental.

Durante a reunião, sugeri que, enquanto instituto, talvez eles tivessem mais pontes para chegar ao diretor do filme, Patrice Chagnard, e solicitar a cessão de direitos do material para disponibilizar uma cópia ao povo Xokó, já que eu tentei contato, mas sem sucesso. Eles ficaram de tentar. Em sua trajetória cinematográfica, Chagnard foi bastante influenciado pela teologia da libertação e antes de vir ao Brasil, também fez registros de comunidades locais em África. Ele se tornou um documentarista de sucesso e o último filme produzido foi “*Vedette*”, em 2021. Outra sugestão dada pelo INA foi acionar a embaixada brasileira na França e solicitar que o órgão arque com os custos dos direitos autorais. Eles ficaram de fazer essa solicitação à embaixada e, no momento, estamos no aguardo.

Os registros imagéticos ou pistas de onde encontrá-los foram achados no acervo deixado por Frei Enoque. Nele encontrei também um vídeo gravado por um dos indígenas Xokó, chamado Toinho, através de uma câmera que Frei Enoque entregou. Foi o registro de uma procissão em direção à Caiçara, para ocupação oficial da terra em comemoração à homologação de 1993, assinada por Fernando Collor de Melo. Em romaria, os Xokó fizeram uma caminhada entoando seus cantos católicos desde a Fazenda São Geraldo, sentido Caiçara. Lá chegando, uma grande festa fizeram, com samba de coco e toré. O vídeo mostra como os Xokó se viam naquele momento e a forma como decidiram contar a própria história. Toinho, que filma, também é um narrador, que vai contando o que está acontecendo nas imagens atrelando a fatos da história coletiva. A experiência particular do narrador em contraste com o coletivo, artesanalmente constrói algo em si, mas o tempo inteiro também constrói algo em circularidade com o outro. As memórias geram um lugar no mundo em comum, de pertencimento e encontro. Para Pollack, “a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (Pollack, 1992, p.201).

As imagens, sejam audiovisuais ou fotografias, foram um objeto que se apresentou com a imersão do campo etnográfico. Foi através dessas imagens que muitas das narrativas das memórias das mulheres mais velhas foram disparadas. Ao rever ou ver

pela primeira vez esses registros imagéticos, histórias iam surgindo e incrementando a narrativa da luta Xokó. Halbwachs (1968) entende que só temos capacidade de lembrar quando estamos em contraste, assim como sugere Strathern (2006), quando afirma que é na relação contrastante que elaboramos nossas ações. As memórias de modo geral, mas de forma singular para as situadas na liminaridade das fronteiras, mostram que “em realidade no desenvolvimento contínuo da memória coletiva, não há linhas de separação nitidamente traçadas, como na história, mas somente limites irregulares e incertos” (Halbwachs, 1968, p.84).

A memória para esta pesquisa é constituída no contraste entre lembranças e esquecimentos, como também na dialética entre memórias individuais e coletivas, se tornando assim um trabalho inventivo-criativo (Wagner, 2010). Além disso, por ser uma memória situada, rememorar acaba sendo também um trabalho e uma luta de resistência e retomada.

Ainda dentro do acervo de Frei Enoque, encontrei algumas entrevistas que foram gravadas em fita cassete e datilografadas no final da década de 1970 e início da década de 1980. Quando o frei estava pesquisando sobre a história dos antepassados daqueles que nasceram na Caiçara, justamente para respaldar a presença indígena naquela região. Nesses arquivos, debrucei-me sobre duas entrevistas, uma com Dona Zefinha e Mãezinha, e outra com Maria José (Maria Cabocla). À época, mulheres que pela idade e violências sofridas sob os mandos da família Brito, precisaram deixar primeiramente a Ilha, depois a Caiçara. Elas viviam nas redondezas como na Ilha do Ouro e em Porto da Folha no momento do encontro com Frei Enoque. A narrativa dessas três mulheres em específico é um documento importante para a retomada Xokó, já que, segundo Frei Enoque, foram elas as responsáveis direta pela transmissão dos ensinamentos indígenas, como as produções da cerâmica, os torés dos plantios de arroz, a confirmação dos torés feitos escondidos na mata, a presença da Igreja da missão, do antigo convento e o local do cemitério dos caboclos. Além de, nesse trabalho da memória que fizeram, reconhecerem outros indígenas, na época intitulados, “*Caboclos da Caiçara*”, sendo possível a comprovação da ascendência indígena.



*Dona Maria,
mãe de Ianara*

PARTE II: “EU SÓ POSSO CONTAR O QUE SEI”¹

2.1 A RETOMADA DA RETOMADA: O TRABALHO DA MEMÓRIA DAS MULHERES XOKÓ

As narrativas das três mulheres: Zefinha, Mãezinha e Maria Cabocla, que ajudaram a partir das suas oralituras no resgate da indianidade Xokó, foram captadas por Frei Enoque no dia 25 de setembro de 1978, no mesmo mês em que os Xokó cercaram a Ilha com arames. As entrevistas de Zefinha e Mãezinha foram feitas juntas na casa de Zefinha, na Ilha do Ouro, distante 30 km da aldeia. Já a entrevista de Maria Cabocla se deu na casa dela, em Porto da Folha.

A elas são creditadas o trabalho da memória resgatando não apenas as narrativas, como identificando locais de permanência indígena Xokó e pessoas que viveram na comunidade. No relatório antropológico da FUNAI, produzido pela antropóloga Delvair Melatti, ela credita aos clérigos da Diocese de Propriá a divulgação da identidade étnica dos habitantes da Caiçara ao entrevistarem a indígena Maria José dos Santos (Maria Cabocla), de mais de 80 anos, à época. Sendo a partir do relato dessas mulheres a possibilidade de comprovação de uma ascendência indígena daquele povo que vivia em sofrimento. Nessas narrativas encontramos cantos, danças do toré feitas para que Frei Enoque assistisse e comprovasse a veracidade dos fatos que elas relataram. Além de histórias de protagonismo, cuidado, relatos de violência, mas também de alegrias.

Maria José dos Santos, mais conhecida como Maria Cabocla, se auto declara cabocla porque sua mãe era *“cabocla legítima, fia de uma cabocla legítima, conheci minha vó. O nome da minha mãe é Rosalina Maria de Oliveira, o nome do meu pai é João Manoel dos Santos, minha avó é Maria da Conceição, meus avôs são Francisco Alves e Manuel Pacifi, meu avô era caboclo legítimo, e eu tive dois irmãos”*. Ao longo de toda entrevista podemos ouvir ela falar: *“eu só posso contar o que sei. Conto porque minha avó me contou”*. Legitimando tudo que havia ouvido e que de certo modo, mesmo que de alguns momentos não tenha participado, essas lembranças fazem parte da sua memória. No contexto indígena, o trabalho da memória está ancorado em lembranças

¹ Essa frase foi repetida várias vezes por Maria Cabocla, Zefinha e Mãezinha, durante as entrevistas com Frei Enoque.

transmitidas de geração em geração. É como estar “ativamente reescrevendo os textos de seus corpos e sociedades” (Haraway, 2000, p. 90).

Maria Cabocla, quando questionada por Frei Enoque, identifica os caboclos que viveram tanto na Caiçara, quanto na Ilha. Distinguindo aqueles que eram indígenas e os que chegaram depois com a vinda de João Porfírio de Brito. “*Finado Chico Matias, finado Maximiano, finado Quirino, tudo caboclo*”.

Maria Cabocla: “*Na Caiçara: o finado Feitosa, o finado Manoel Soares, o finado André.*”

Enoque: “*Tudo caboclo?*”

Maria Cabocla: “*Não, esses eram de cima. Quando João Porfírio encostou aí, pegou a chegar gente.*”

Seu Girleno, filho de Tia Enoi e ex-cacique Xokó, diz que “*Maria José teve uma participação muito forte nos depoimentos [à justiça], quando se ia para os depoimentos ela dizia: ‘vou, porque eu conheço a história e sou índia de lá, sou índia Xokó’*”, sem medo de afirmar sua indianidade, Maria Cabocla enfrentou os Britos. As lembranças do que existia na Ilha, antes de João Brito tentar destruir os vestígios de qualquer população indígena que já pudesse ter pisado aquelas terras, remontam uma memória ancestral. “*Do convento eu tenho lembrança, três janelas, três portas, que convento bem feito, bonito (...) eu ainda alcancei a casa que era das festas do Espírito Santo, dos mais velhos (...) os caboclos moravam na Ilha, alguns moravam também na Caiçara, mas trabalhavam todos na Caiçara*”. E só ficava quem aguentava as violências dos Brito. “*Quem tinha natureza, aguentava. Quem não tinha, corria. A metade andou se espatifando, tá pra Colégio [entre os Kariri]. Não sei se ainda são vivos*” (Grifo meu), ressaltando o esbulho das famílias em direção às comunidades adjacentes. O avô de Maria Cabocla, como mencionado na parte I desta pesquisa, fugiu para não sofrer mais. “*O avô de Maria José correu pra Itaipu, morreu lá*”, reafirmou Dona Zefinha.

Com a constante pressão e opressão, a permanência dos rituais era mantida em segredo, “*os caboclos passavam 8 dias na festa da mata*”. Apesar de Maria Cabocla nunca ter participado, sabia só de ouvir falar. Ela foi expulsa junto com seu pai e sua mãe das terras da Caiçara. O pai de Maria não queria vender a casa para a família Brito, então

foram expulsos embaixo do cabresto, mudando para Porto da Folha, em um terreno que o pai conseguiu por lá.

Ao identificar o nome da mãe de Maria Cabocla, Frei Enoque retoma a história que tinha ouvido de que ela, antes de casar com João Manoel, teria tido um filho de João Porfírio Brito. O nome desse filho aparece no relatório antropológico da FUNAI, Manoel Santos, ou Santinho, como todos na Ilha o conheceram, faleceu em 1918. Esse relato foi reproduzido também por Zefinha e Mãezinha, em 1978, durante entrevista com Enoque. Essa história ainda se perpetua nas narrativas das mulheres Xokó hoje em dia, como também comentou Dona Maria, mãe de Ianara, durante uma conversa que tivemos no terraço de sua casa, em 2023. O contexto como ela teria engravidado não é descrito e a própria Maria Cabocla deixa claro que a mãe nunca comentou o assunto. Rosalina Maria de Oliveira, na época, casou-se com João Manoel dos Santos e teve três filhos, um deles seria de João Porfírio de Britto. *“O povo dizia mas eu não sei. O povo conversava. Quero dizer que esse rapaz que morreu era mais alvo, sabe? Meu irmão (...) Eu não posso assegurar aquilo que eu não vejo (...) Minha mãe nunca conversou, nem meu pai. Eu só digo aquilo que é”*. É perceptível que essa é uma questão delicada para a família. Enquanto as outras memórias guardadas sobre as histórias dos caboclos contadas por sua avó eram legitimadas só pelo fato de Maria Cabocla ter ouvido a avó falar, mesmo sem ter visto - como a história das festas na mata dos caboclos - esse caso, em específico, Maria Cabocla usa a licença da frase *“eu não posso assegurar aquilo que eu não vejo”*, para criar a fronteira entre aquilo que é confortável ser dito e aquilo que não é, elaborando os limites da sua própria narrativa.

As falas de Maria Cabocla também foram utilizadas pela professora Beatriz Góis Dantas durante sua pesquisa na década de 1980. Uma cópia da entrevista feita por Frei Enoque, datilografada, foi enviada por Maria Amélia à Beatriz que estava em Campinas realizando o mestrado. Uma rede de interação e transmissão de informação promovida por e entre mulheres - pois não apenas Maria Amélia era sua informante², mas também tia Enoi, indígena Xokó - foi essa rede de comunicação entre mulheres que auxiliou a escrita do livro *Terra dos Índios Xokó*, da professora Beatriz. Quem também utilizou o material da entrevista de Maria Cabocla, foi Delvair Melatti na construção do relatório antropológico.

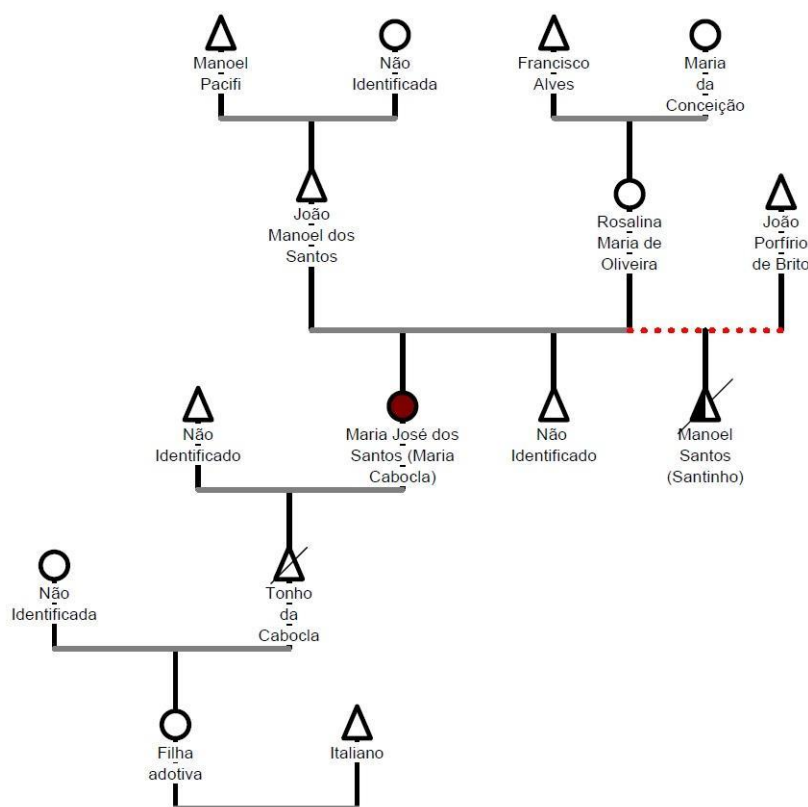
² Utilizo o termo informante aqui, pois foi desta maneira como Beatriz se referiu tanto a Maria Amélia, quanto a Tia Enoi.

Para os que se foram por medo e experiências com a violência, a Ilha acabou se tornando um lugar distante. Voltar se tornou um lugar que ficou só na memória para Maria Cabocla. *“Eu quero Frei Enoque, mas eu já estou tão acostumada por aqui. Mas, se acaso acontecesse... Mas, eu acho tão difícil adquirir³. No tempo dos mais veios não adquiriu, quanto mais...”*

Não há registros do retorno dela. Sua família, inclusive, teria declinado à luta e se fixado, posteriormente, na cidade de Aracaju. O único filho de Maria Cabocla, conhecido como Tonho da Cabocla, não teve interesse na retomada da terra. O que os Xokó acabam considerando como um desistente. Eles reconhecem a etnicidade, mas não consideram quem desistiu da luta da retomada, um Xokó. Antes mesmo do parentesco, o vínculo que orienta a recuperação territorial não está apenas e exclusivamente nos parentes sanguíneos ou por afinidade, mas sim, e de maneira muito latente, no engajamento durante a luta da retomada. “Não apenas os parentes fazem a luta, como a luta faz parentes” (Alarcon, 2022a, p. 304). As famílias ou pessoas que optaram por não participar do processo de luta, são consideradas pessoas não gratas, não pertencentes, e até mesmo não parentes. Apesar do filho de Maria Cabocla já ter falecido, atualmente, a neta adotiva dela e sua família solicitam o reconhecimento da indianidade e se auto intitulam Xokó-Guará. O que gera um atrito com os Xokó, pela reclamante ser adotada. Enquanto comunidade, eles reconhecem que o filho de Maria Cabocla é indígena, mas seus descendentes não.

³ Nesta fala Maria Cabocla se refere à demarcação, retomada e homologação do território indígena Xokó.

Figura 5: Genograma Maria José dos Santos (Maria Cabocla)⁴



Quem também identificou vários “caboclos” foram Mãezinha e Zefinha. “Zé Mourão, Chico Matias, Mané Lapada, Quirino”, alguns já repetidos por Maria Cabocla. No momento da entrevista, Zefinha tinha 98 anos e Mãezinha, 77 anos. Mãezinha, que é sobrinha do marido de Dona Zefinha, diz que chegou à Ilha do Ouro, onde a entrevista foi feita, em 1977, ou seja, um ano antes do encontro com Frei Enoque. Mãezinha se identifica como cabocla legítima. “Minha mãe era cabocla”. Enquanto Zefinha, apesar de ter nascido, se criado e casado na Ilha de São Pedro, ela não era indígena. Mãezinha e Zefinha afirmam que tinham mais de 50 casas na Ilha, no tempo em que a Ilha era uma vila.

Frei Enoque: “A senhora era cabocla?”

Zefinha: “Eu não. Quem era, era meu marido (...) João Canicó”

⁴ Segundo Ianara, a neta adotiva de Maria Cabocla casou-se com um italiano e vivem em Aracaju atualmente. Não consegui contato com a família até a finalização desta pesquisa.

Uma coisa que era sagrada, mesmo com o cerco que comprimia suas existências, era a devoção aos encantados. Dançar, festejar, estar em roda, era a forma de contatá-los. "*Eles não dançavam aí não. Eles dançavam no mato. Dançavam o toré. O toré é um, o Jurupari é outro (...)* Lá pro lado da Caiçara, ainda hoje tem os terreiros, lá do outro lado". Entre as leituras que fiz sobre os povos indígenas no Nordeste não encontrei o termo *Jurupari* referindo-se a algum ritual indígena. A outra terminologia dada ao ritual, entre os Xokó, seria *Ouricuri*. Em outras passagens desta mesma entrevista, ela repete o termo, reafirmando que o toré é diferente do Jurupari. Por terem uma sonoridade parecida - Jurupari e Ouricuri - e o material ter sido gravado em fita cassete e se tratando de uma senhora de 98 anos em que a dicção por vezes se torna de difícil compreensão, não posso afirmar se houve algum desentendimento no momento da transcrição, mas isso é uma possibilidade. Dentro da cosmologia Xokó, realmente, o toré seria a manifestação feita de forma pública, enquanto o Ouricuri seria o ritual feito na mata em segredo aos olhos e ouvidos do universo não-indígena. Para Clarice Mota, Frei Dorotheo "foi responsável por tornar o que tinha de sagrado nas performances religiosas em simples danças e cânticos de folguedo - as chamadas brincadeiras -, ao tirar delas o seu significado anterior de 'trabalho' ou 'obrigação'" (Mota, 2007, p.62-63). Entre 1983 e 1984, Mota (2007) afirma que os Xokó não realizavam mais o ritual do Ouricuri, como o fazem hoje. É apenas a partir de 2001, ou seja, 20 anos depois, que a ritualidade ancestral é retomada, mas ainda sob o nome de toré. Cria-se assim, o toré de brincadeira, aquele dançado para um público não-indígena e o toré do Ouricuri, aquele que acontece em segredo na mata (Mota, 2005). Quem fala mais sobre o tema da retomada dos cultos indígenas entre os Xokó a partir da revelação do "Cacique da Natureza", como é chamado o atual cacique Bá - no posto do cacicado há 21 anos - é Ianara em sua dissertação de mestrado intitulada "A Retomada Xokó: território e renascimento cultural de um povo".

Dando continuidade, o termo Jurupari, no entanto, foi encontrado na cosmologia indígena de alguns povos da Amazônia brasileira e colombiana. Jurupari é uma entidade complexa no universo ameríndio já que possui duas vertentes que se multiplicam. Uma estaria associada a uma entidade demoníaca, trabalhada dessa forma pelos missionários católicos para intimidação e aculturação dos indígenas e outra que se apresenta multifacetada. Nessa última versão, seria uma entidade que veio ao mundo para ajudar os indígenas a restaurar o equilíbrio e resolver os problemas da fome na Terra (Araújo,

2011). Mesmo assim, Dona Zefinha não faz menção a nenhuma dessas vertentes cosmológicas durante a entrevista, apenas cita o termo identificando-o como um ritual.

Outro quesito atrelado ao ritual da mata dos indígenas Xokó é que as mulheres também ocupam lugar de importância no Ouricuri, onde existe o papel da Rainha do Ouricuri, retomarei esse assunto em breve.

O marido de Dona Zefinha “*caboclo legítimo*”, seu João Canicó, era um excelente dançador de toré. Zefinha afirma que já tinha dançado o toré, mas nunca tinha ido pra mata com ele, porque lá só iam os indígenas. A família de Dona Zefinha é constituída de pessoas brancas e não-indígenas, que viviam na região a trabalho. Inclusive, ela relata que os familiares não apoiavam o casamento dela com um “caboclo”, mas que o fez mesmo assim. Essa organização da constituição da família de Zefinha revela muito da organização social do território indígena Xokó, desde a época da Missão, onde brancos, indígenas e negros conviviam sob os mandos da Igreja. Mas, em se tratando da memória indígena, havia a clivagem entre aqueles que dividiam o segredo entre si, daqueles que só ouviam falar. Desde essa época, o ritual do Ouricuri traçava fronteiras étnicas entre os habitantes da Missão de São Pedro, sendo um caráter distintivo. O reconhecimento da existência do Ouricuri pelas mulheres, mostra o quanto foram guardiãs da indianidade.

Zefinha explica que o toré “*é uma roda, mas batendo, dançando. Conforme a cantiga, nós ia nela*”. Nesse momento em que Zefinha menciona o toré, Mãezinha canta e dança para Frei Enoque ver, como se afirmasse em oralitura, a veracidade daquilo que Zefinha trazia em oralidade. Enoque fez essa anotação do momento da dança no material que foi datilografado. As oralituras (Martins, 2003), nesse caso, entram como uma via narrativa das memórias e das diversas encruzilhadas que ela apresenta na dança entre lembrar e esquecer. O termo “oralitura” foi cunhado por Leda Maria Martins e afirma que o corpo em performance, ocorrendo em sua existência, narra uma história não grafada, constituindo, assim, uma oralitura. “Repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, cujas técnicas e procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem, reprodução e de preservação dos saberes” (Martins, 2003, p. 67) são considerados, pela autora, ambientes de memória. Martins nomeia que os lugares de memória seriam bibliotecas, museus e afins. Já os ambientes de memória são o corpo e a voz. O corpo em performance constitui assim um ambiente de memória. Essa oralitura, (re)conta a história como manutenção da existência. No trabalho da memória, o corpo se torna uma via de narrativa.

Lembrar é existir. A oralidade de Dona Zefinha ao contar sobre o toré se torna lugar de reconhecimento da memória no corpo de Mãezinha, que dança.

O corpo e a voz são como portais de inscrição de saberes de variada ordem. Minha hipótese é a de que o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia; nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performativamente o recobre. Nesse sentido, o que no corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento (Martins, 2003, p.66).

A narrativa, nesse trecho, é um caminho-história. O corpo é onde passado e presente, o tempo, se encontra nesse mesmo espaço-corpo. “O tempo antigo pode subsistir ao lado do tempo novo” (Halbwachs, 1968, p. 123). As pessoas são como espaços, locais de atividade em curso, onde esse tempo acontece. Nessa contribuição é no tempo da existência, da constituição de si, que se constrói a narrativa-memória das mulheres Xokó. Quando tratamos a memória como um conhecimento narrativo, não partimos de um lugar, mas somos o próprio lugar, a própria linha, o próprio traçado, porque o corpo é inscrição. “Conhecer é semelhante a contar histórias” (Ingold, 2015, p. 248). David Kopenawa (2015) relata em “A Queda do Céu” que os brancos precisam das suas folhas de papel brancas para enchê-las de palavras, pois são, as gentes brancas, incapazes de guardar suas histórias - narrativas, caminhos, memórias - na cabeça, o que se guarda na cabeça e na nossa forma de fazer o discurso é o esquecimento. Diferindo-se da forma como são os indígenas ou os povos africanos. Os brancos são, na visão dele, incapazes de guardar aquilo que lhes é dito ou visto. Esse guardar na memória, que Kopenawa menciona, é subscrever o aprendizado na materialidade do próprio corpo. “Não existem culturas ágrafas, pois nem todas as sociedades confinam seus saberes apenas em livros, arquivos, museus e bibliotecas, mas resguardam, nutrem e veicula seus repertórios em outros ambientes de memória, em suas práticas performáticas” (Martins, 2003, p. 78). O corpo peregrino, narrativo e habitado se move, e como ele é a própria linha e o próprio traçado, a própria escrita circunscrita, conseqüentemente, os saberes também o são. Os saberes, assim, são circulantes. As histórias contadas e narradas nos corpos através da performance também são em si conhecimento e geradoras de conhecimento. “No mundo narrativo as coisas não existem, elas ocorrem” (Ingold, 2015, p. 236). É nesse contexto do corpo em

prática na construção da existência-memória que é possível compreender também, não apenas a transmissão do saber-dançar-cantar toré, como também o saber-fazer panela, passado de geração em geração, mas especificamente entre mulheres, retomarei esse tema mais adiante.

Nesse caminho narrativo, ao contarem suas histórias, Mãezinha afirma que a transmissão da história também pode ser lida através da paisagem, quando afirma que o ambiente pode confirmar tudo o que eles passaram. “*Vigie que o juazeiro tá dizendo. Repare que o juazeiro tá dizendo quem foi*”. Habitar um tempo e um espaço é uma “constituição mútua de pessoas e lugares (...) O ocupante ocupa uma posição em um mundo já pronto; o habitante contribui através da sua atividade para a contínua regeneração do mundo” (Ingold, 2015, p. 247). Assim, ela identifica lugares de permanência da história Xokó no espaço geográfico, em um compartilhamento íntimo com a natureza que também habita o território indígena. Para ela, a paisagem também revela e conta histórias. O juazeiro ali, foi testemunha de todo sofrimento e de suas sobrevivências desde seus antepassados. “As particularidades e histórias das pessoas que, no presente, engajam-se com os lugares e seguem continuamente os significando e sendo por eles significadas” (Magalhães, 2022, p.110), assim, “as memórias, tecidas junto aos lugares, são fundamentais para o reconhecimento identitário” (Magalhães, 2022, p.115).

Zefinha conta que foi expulsa quatro vezes da Caiçara, não apenas por João Porfírio, mas também pelo filho, Antônio de Brito. Segundo narra Maria Célia, nora de Vovô Coroné, filho de Zefinha, eles eram expulsos das terras sempre que Zefinha engravidava. Esse tipo de violência demonstra as marcas generificadas do esbulho. Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Alarcon (2022a) também relata esse tipo de expulsão devido à gravidez de uma de suas interlocutoras. “Uma de suas imagens mais acionadas era a da família despachada pelo patrão justamente quando a mulher estava grávida” (Alarcon, 2022a, p.156). Zefinha teve três filhos: Hildebrando, conhecido como Coroné, mas Ianara o chama de Vovô Coroné; Seu Maneca e Adalgisa. Se as condições eram de sofrimento para aqueles que precisavam sair das terras às pressas, sem terem para onde ir, devido à violência, imaginar-se grávida nesse contexto é uma opressão ainda maior.

Uma das expulsões sofridas pela família de Zefinha foi quando João Canicó, seu esposo, estava no barreiro retirando barro para a feitura das panelas de cerâmica, quando Antônio Brito o encontrou e disse:

Antônio Brito: "João Canicó"

João Canicó: "Senhor"

Antônio Brito: "Vou lhe fazer uma pergunta"

João Canicó: "Sim. Se eu souber respondo"

Antônio Brito: "Bom, aqui é uma assinatura. Esta aqui é minha. Esta aqui é dos caboclos. Por quem você fica? Por quem você assina?"

João Canicó: "Pelos caboclos"

Depois disso, a rixa estava tomada. João Canicó foi proibido de colher barro na Caiçara para Dona Zefinha fazer panela. "*Antônio Brito mandou queimar a carrada de lenha que era pra eu queimar 200 panelas*". Essa mesma história Dona Maria, mãe de Ianara e parente por afinidade de Dona Zefinha, já que ela era avó do seu marido, conta dizendo que foi Dona Zefinha que compartilhou com ela. "*Eles sofreram muito aqui. Uma noite, ele [João Canicó] ia com um barro do outro lado e o patrão desceu do cavalo e disse: 'aqui tem duas estradas: a do índio e a minha, qual é que cê vai?'. João respondeu: 'eu vou na do índio'. Antônio disse: 'Então, arrume as malas e vá embora'. Aí eles foram simhora. Eles iam, e depois passava o tempo, eles voltavam. E a vida deles foi essa aqui*" (Grifo meu). As nuances da memória na passagem da narrativa surgem destacadas nas palavras que se alteram com o tempo. Antes era "*assinatura*", hoje quando Dona Maria reconta usa o termo "*estrada*", mas o caminho da memória continua o mesmo, entre proibições e esbulho, as memórias das violências vivenciadas permanecem no contexto histórico e narrativo dessas mulheres, sendo transmitidas por gerações. O bloqueio às estradas que davam acesso ao barreiro na Caiçara, no momento em que os Xokó ocuparam a Ilha em 1979, desencadeou em mais fome e miséria entre o povo, devido à escassez nas vendas das panelas. As mulheres Xokó são quem carrega o saber-fazer panela. Por isso, se tornaram o principal suporte financeiro de seus lares na época da retomada. Essa situação do bloqueio às estradas da Caiçara foi denunciada pela Comissão Pró-Índio à FUNAI e justiça, retomarei essa questão em breve.

Além de fazer panelas, as mulheres naquela época também eram plantadoras de arroz. Cada mulher tinha sua tarefa (área) e promoviam batalhões para a colheita do alimento nas lagoas da Caiçara. "*Tem a lagoa de Pão de Açúcar, tem o Capote, tem o Ambere, tem mais outra lagoinha encostada no Belém. São quatro lagoas*", Maria Cabocla. Os batalhões eram formados pelas próprias mulheres que se reuniam e a base de

licor de jenipapo e zinebra (cachaça), realizavam a colheita na plantação uma das outras. Ao final, um samba de coco acontecia. Era nessa hora que elas preservaram as cantigas dos torés dos mais velhos disfarçados de samba de coco. Só nesses momentos elas cantavam. “Também por recear represália, a cabocla Maria José (antiga cantadora ritual) nunca cantava em frente a seus parentes” (Melatti, 1979, p. 06). Reforçando o que Mota afirma sobre o segredo do toré está revelado nas brincadeiras.

*Lírio branco, lírio roxo
Lírio, lírio de diversas cores
Quanto o lírio se demuda
Avalie quem tem amores
Lará, lará, larali, lalalá, lilari, lalá.*

(Toré que Mãezinha cantou para Frei Enoque em entrevista)

Uma vez Dona Chiquinha, mãe de Antônio Brito quis ver as “*índia dançar*”, na beira da lagoa. “*Queria ver dança de índio*”, como algo exótico. Em um pequeno ato de resistência e engajamento, as mulheres fingiram que faziam um toré. “*Ele mandou dizer que nós dançasse pra mãe ver. Foi quando nós saímos da lagoa com a roupinha tudo ruim. Ela tava no carro. Respondemos que a gente não dançava com a mulher ali (...) mas fomos obrigadas mesmo assim por Marciliano. Aí nós dançamos um torezinho muito xuexim [fraquinho], ela achou até engraçado, aí demos a volta e fomos embora. Nós chegamos na casa da comadre Toinha e dançamos outro toré danado, até de noite*”, Mãezinha (Grifo meu).

Algumas reuniões entre os “*Caboclos da Caiçara*” também aconteceram no intuito de um levante contra os Brito. Alguns desses encontros foram na casa de Dona Zefinha. Um deles foi logo após a viagem de Inocêncio Pires ao Rio de Janeiro, mostrando a coragem que tinha diante da opressão. Zefinha conta que eles traziam um documento, mas Antônio de Brito descobriu e mandou chamar a polícia, desfazendo a reunião. “*Todos fugiram com medo*”, Zefinha.

Outra situação que demonstra a bravura dessas mulheres foi quando o vaqueiro da família Brito viu o filho de Dona Zefinha, Hildebrando (coroné) e o irmão de Maria das Virgens, bebendo água no caldeirão e achou que eles estavam pescando. Cabuetou para Antônio Brito que logo foi atrás dos meninos e os expulsou da Caiçara, além de ter dado

um empurrão no outro rapaz. Como Coroné não saiu de pronto das terras, passando-se dois dias por lá, Antônio fez uma palmatória e mandou chamá-lo na casa de Dona Zefinha, para ir à casa grande apanhar. Dona Zefinha que não levava desaforo à toa, de pronto respondeu ao capanga. *"Eu mandei dizer que ele não era fio à toa, não. Ele tinha pai"*. Interessante perceber que por mais que o filho de Dona Zefinha *"tinha pai"* como ela afirma, e que por isso não é uma pessoa à toa no mundo, que pode ser feito o que bem se entende, essa fala revela outra informação importante, que Hildebrando também tinha mãe, entendido ao mesmo molde do ditado popular "esse menino tem pai". Pois, foi a mãe quem enfrentou o capanga para que não levasse seu filho ao castigo. As mulheres Xokó sempre demonstraram sua forte atuação diante das adversidades. As memórias que as mulheres Xokó relatam dentro da narrativa coletiva, revelam e constroem, a partir das lembranças, pontos de conexão e firmamento de suas experiências, seus tempos vividos, também no tempo-espço histórico. Isso promove uma subversão da ausência do protagonismo delas na narrativa. Dentro do conceito de Lugones (2014) de decolonização de gênero, narrar, para as mulheres, acaba sendo uma infrapolítica que desarticula e tensiona desde dentro as formas de contar. O processo de descolonização do gênero corresponde a um estado de vigília das produções postas e das reelaborações feitas delas no campo discursivo das relações de poder. Assim, a memória também se torna vigília. Resiste-se, assim, em coletividade e compartilhamento, trabalhando na memória e na narrativa desde dentro. Apesar de "colonizados, racialmente gendrados e oprimidos, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna" (Lugones, 2014, p. 940).

Quando Frei Enoque pergunta sobre a Ilha de São Pedro no tempo de antigamente, Dona Zefinha responde: *"Ah, a Ilha era uma beleza. Nós vivia bem, graças a Deus. Vivia tudo com a barriguinha cheia, quando eles [os Brito] num tomaram conta"* (Grifo meu). Esse momento, recortado por Dona Zefinha como um tempo bom, era o mesmo em que eles viviam sob os mandos e cabresto de Frei Dorotheu de Loreto, como explica Mãezinha.

Nossos avós botaram sentinela na entrada do ouricuri pra ver quem se aproximava da área. Eles também botaram o ouvido no chão, de vez em quando, pra ouvir se alguém vinha vindo de longe. Pois bem, uma noite Frei Dorotheo usou sua mágica pra chegar na nossa mata sem que ninguém ouvisse seus passos. De repente ele apareceu e pegou todo mundo de surpresa. Ele ficou muito brabo mesmo com o povo dizendo que eles estavam fazendo uma festa de pagão. Mandou todo mundo de volta pra aldeia aos berros. Lá ele botou todo mundo de castigo, humilhando os chefes da festa e mais a nossa Rainha do Terreiro. Forçou os caboclos a recitar as rezas dos católicos em frente da igreja e

batizou ali mesmo na frente de todo mundo, jurando se afastar do diabo e esquecer as festas dos pagãos. Dali por diante, ele ficou de olho em cima dos índios e o ouricuri nunca mais foi feito na nossa mata. Foi o fim do ouricuri pra nós! Adepois, quando o frei morreu e João Britto tomou conta de tudo, bom, aí é que não restou mais nada da nossa festa. A única coisa que o frei deixava fazer era dançar nossos toré, mas os de brincadeira, só para se divertir o povo, mas nunca mais aqueles de adoração de nossos avós. Mas nossas avós quando as muié terminava de fechar uma lagoa de arroz, elas dançavam um toré, mas era tudo. Frei Dorotheo tinha uma vez que era bem ruim. Nós tinha medo dele (Mota, 2005, p. 176).

Tempo-bom é um termo usado entre os Pankararu (Santos, 2019), que explica que apesar dos sofrimentos e das amarguras vividas num período de incertezas, existe a memória de um momento de união entre os povos e a conexão com os encantados. Tempo-bom é um tempo que não volta mais, apesar de hoje em dia ser um bom tempo. Tempo-bom é um tempo que só é vivido quando se retoma a memória, quando se cola as lembranças, quando se olha para dentro. Como exemplo, a saudade de um tempo que não volta mais. Essa saudade também é presente entre as mulheres que fizeram a luta da retomada, durante a conversa com Dona Creuza ela finalizou com a seguinte frase: *“Ah, é um tempo que não volta mais, acabou...”*. Entre as mulheres Xokó também é possível perceber essa ambiguidade do tempo. O tempo-bom mesmo nas adversidades. Para Bosi, isso acontece pois “quando a sociedade esvazia seu tempo de experiências significativas, empurrando-o para a margem, a lembrança de tempos melhores se converte num sucedâneo da vida. E a vida atual só parece significar se ela recolher de outra época o alento.” (Bosi, 1979, p.40). Percebe-se assim um saudosismo ao passado, e uma ambiguidade dos sentimentos entre as recordações boas e ruins.

Em um processo de retomada da retomada, (re)incorporando essas memórias, as mulheres indígenas Xokó também reelaboram a memória coletiva. Afinal, a memória é o alicerce da resistência dos povos originários de maneira geral, mas acaba por ser de forma particular das mulheres. “Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (Bosi 1979, 17). Na dissertação de mestrado de Bartolomeu Cícero dos Santos, de 2019, *Zeladores de Mistérios: Memórias do Tronco Velho Pankararu*, o autor parte da narrativa das “mulheres da ciência” Pankararu para descrever o mito de origem. “As Marias, ou as três Marias além de apresentarem parte central do mito de origem Pankararu: são aquelas que estabeleceram conexões com os Encantados para orientar a vida dos Pankararu.”

(Santos, 2019, p. 16). Entre os Xokó, as três Marias detentoras do conhecimento ancestral, seriam Zefinha, Mãezinha e Maria Cabocla, de acordo com Frei Enoque. O contraste entre as mulheres da ciência Pankararu e as narrativas das mulheres Xokó é que enquanto “tais registros narrativos trouxeram diferentes questões em sua maioria desconhecidas para a maior parte do povo Pankararu por serem específicas de grupos familiares” (Santos, 2019, p. VIII), no contexto Xokó, esse novo registro narrativo sobre a história do povo se dá por serem memórias específicas, as das mulheres.

Quando questionadas se voltariam para a Ilha de São Pedro, caso essa fosse retomada, Dona Zefinha diz: *"eu ia me enterrar no cemitério de lá. Ave Maria! Eu num sei não, meu Deus! Eu acho que se eu soubesse que nós fiquemos com a Ilha de São Pedro, eu ia dançar um coco ainda"*. Já Mãezinha diz que se voltasse *"ia dançar um toré bonito"*. Zefinha e Mãezinha, depois da desapropriação da terra feita pelo governador Augusto Franco, em 1979, liberando a ocupação da Ilha de São Pedro para os então *"Caboclos da Caiçara"*, retornaram à Ilha e por lá ficaram até suas mortes.

Para o ex-cacique Girleno, Mãezinha e Zefinha foram essenciais na luta e ressurgência Xokó. *"Mãezinha que era filha de uma outra que também participou dos rituais da época. Ela sabia muita coisa. No resgate do toré ela foi essencial, porque ela também ia pras audiências e praticava, ensinava os cânticos e as coisas daquela época."* Zefinha também *"dava os depoimentos e clareou a situação de todo mundo. Elas foram importantíssimas"*. Quando perguntei a Girleno se ele lembrava de algum toré que Mãezinha ensinou, ele cantou:

*Caboclinho, o que estás fazendo aqui
Eu ando por terra alheia procurando o que perdi
Lara Rá, Lara Rá, Oh lê rê, Lara Rá.
(Girleno)*

Figura 6: Genograma Zefinha e Mãezinha

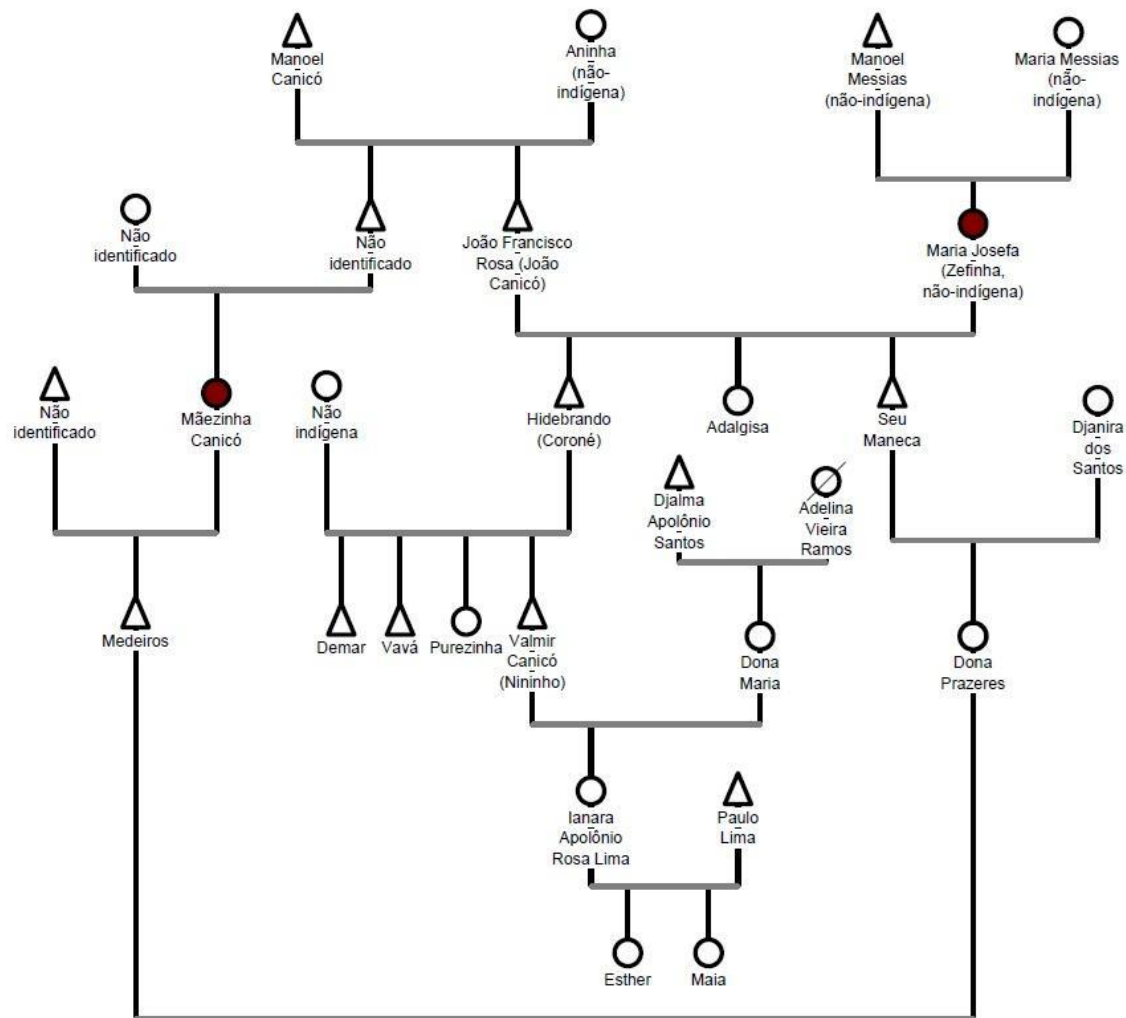


Figura 7: Dona Zefinha na Ilha do Ouro. (1978).



Fonte: Acervo Frei Enoque.

Figura 8: Dona Zefinha na frente de casa. (1978).



Fonte: Acervo Frei Enoque.

Figura 9: Dona Zefinha com seu neto Nininho e esposa Dona Maria (pai e mãe de Ianara) e bisnetos. (1978).



Fonte: Acervo Frei Enoque.

Figura 10: Mãezinha na Ilha de São Pedro⁵. (1979)



Fonte: Acervo Frei Enoque.⁶

⁵ Legenda da foto dada por Frei Enoque: “Mãezinha, bem à frente, é a memória viva do seu povo”.

⁶ Não foram encontrados, durante esta pesquisa, registros fotográficos de Maria Cabocla.

Figura 11: Mãezinha no filme "*Quelque chose de l'arbre du Fleuve et du cri du peuple*", gravado em agosto de 1979.



Fonte: Instituto Audiovisual Francês.

2.2 TIA ENOI, UMA GUERREIRA ENCANTADA XOKÓ

Reza a lenda, entre o povo Xokó, que Enoi Bezerra Lima, mais conhecida como Tia Enoi, era uma mulher encantada. A dinâmica do povo Xokó que morava na Caiçara, depois dos Britos derrubarem as casas que existiam na Ilha, era de cuidado com o que restou por lá, a igreja e o cemitério. Cuidando do que restou, para reconstruir mundos parcialmente destruídos. Convertidos ao catolicismo desde a época da missão, de geração em geração essa religião acabou se estabelecendo fortemente entre os indígenas, mesmo com os rituais sagrados em segredo na mata. Bastante devotos, as mulheres Xokó tinham o costume de, com frequência, irem para a Ilha limpar a igreja por conta do calendário de casamentos, batismos, novenas, missas e velórios que ainda havia por lá. No dia 10 de maio de 1932, durante as novenas de maio na igreja - que estava bastante deteriorada - houve um acidente. Uma parte do teto da igreja desabou em cima das mulheres. Tia

Alexandrina e Comadre Zezé morreram, segundo conta Mãezinha, outras ficaram feridas. Enoi, pequenininha, com apenas três anos, estava entre as pessoas envolvidas no acidente, sentada no banco da igreja, as ripas, caibros e telhas, caíram ao redor dela. Sua avó, Ana Angélica, botou-se a gritar. *“Ai minha nossa senhora, a minha netinha morreu. Enoi? Enoi?”*, contou Mãezinha. Quando de repente Enoi responde: *“Tô aqui vovó, tô aqui. Eu tô mais uma mulher aqui”*. Ela estava lá, quietinha, na mesma posição, ao redor dos escombros, sem qualquer arranhão.

Ao longo de sua vida Enoi foi crescendo vendo a mãe, Maria da Glória Lima, e sua avó materna, Ana Angélica Lima dos Santos, fazerem cerâmica, foi assim que ela aprendeu a fazer também. Quando tinha 22 anos, Enoi se tornou mãe e teve Gírleno Bezerra Lima, seu único filho. Quando o bebê tinha nove meses, o pai de Gírleno a abandonou dizendo que ia para a cidade grande à procura de emprego. *“Eu nasci em agosto de 1951, quando foi em maio de 1952, ele foi embora, disse que ia à procura de trabalho em São Paulo e nunca mais voltou. Em 1953, o pai dela morreu. E ela estava na casa dos pais com a mãe e mais uma irmã que morava com ela, solteira, jovem ainda. Então, se juntaram as três pra trabalhar pela sobrevivência e me criar também. Eu, pequeno, sempre via aquele movimento das mulheres. Quando eu já estava maiorzinho, minha avó disse: “mulher, vamos comprar um balainho pra esse menino também ajudar a trazer uns bolinhos de barro, porque já serve”*, me contou Gírleno, único filho de Tia Enoi, durante conversa na frente de sua casa, embaixo do tamarineiro, em novembro de 2022.

A avó por parte de pai de Gírleno, Dona Dália Maria de Jesus Santos, morava na Caiçara e acompanhou o crescimento do neto de perto, Gírleno acabou sendo uma criança que cresceu rodeado por mulheres que o educaram e o guiaram para a luta.

Enoi aprendeu a ler e escrever e se tornou uma das poucas pessoas letradas na Caiçara. Foi Enoi a primeira educadora entre os Xokó antes mesmo da retomada. Ela era contratada pela prefeitura de Porto da Folha para ensinar. *“Convivi com Enoi, ela era professora e tinha qualificação para alfabetizar, mas sobretudo, ela era informante da gente. Quando a gente queria as coisas, a gente perguntava pra Enoi, porque ela tinha essa sagacidade de ver”*, Beatriz Góis Dantas. Os Xokó creditam à alfabetização uma etapa de grande importância na luta, pois foi através do saber ler e saber escrever que eles tiveram mais autonomia e entendimento dos processos jurídicos que aconteciam. *“Mamãe foi uma pessoa que desde muito nova teve a preocupação de fazer com que as pessoas*

aprendessem alguma coisa, aprendessem a ler, mesmo que rusticamente, porque ela não tinha uma formatura, mas tinha uma preocupação que as pessoas não ficassem sem fazer nada. Ela trabalhava fazendo cerâmica e ensinando. Cada um com um livrinho pra ler um texto, fazer umas letrinhas pra cobrir. Quando pensava que não a pessoa já tava lendo, porque eu aprendi a ler com ela. Antes de mim, os mais velhos todos aprenderam a ler com ela. E isso foi muito importante pra luta”, Girleno.

Depois da conquista da terra, outros professores vieram para ajudar na continuidade dos estudos. Enquanto Enoi foi a primeira professora do povo Xokó, a esposa de Seu Girleno, Maria José de Freitas Lima, ou como é conhecida, Dona Beata, foi a segunda professora do povo Xokó e hoje é coordenadora do CRAS na aldeia. “Tia Enoi quando via que a gente podia aprender mais, mas ela não tinha mais o que ensinar, porque ela só sabia alfabetizar, ficava triste de ver a gente sem estudar”, contou Maria Helena. Jussara Apolônio dos Santos, que tinha 4 anos na época da entrada na Ilha, relatou que “aqui não tinha escola, a gente estudava na sacristia com Tia Enoi. A gente não tinha suporte, foi boa vontade dela mesma”.

Nessa época, as mulheres plantavam arroz para sobreviver nas terras dos Brito. O sistema era três por um. Eles ficavam com duas partes da produção e os Xokó com uma. Quem cuidava das posses de terra eram as mulheres. Tia Enoi era uma delas. “A minha avó ficava em casa no inverno fazendo as panelas e minha tia e ela iam plantar o arroz. E assim a gente viveu, vendendo panelas e plantando arroz”, Girleno.

Além dos trabalhos com a cerâmica, o ensino e a plantação de arroz, Enoi também era rezadeira e parteira. “Ela era tia de todo mundo por conta dessa participação que tinha com as mães das crianças”, Girleno. É daí que ela passa a ser conhecida como Tia Enoi. “A gente era curado com essas rezas que ela fazia. Cansei de ver minha mãe untar os umbigo das crianças, com pipiri de esteira, queimado. Queimava no candeeiro, fazia aquele pó assim na mão e botava no umbigo **[Dona Creuza esfrega as mãos e coloca as pontas dos dedos no umbigo, como se estivesse colocando algo nessa região]**. E tá todo mundo aí vivo, com umbigo sarado, não morreu um. Quando o menino tava com dor de barriga, botava um prego no batente da porta, um prego sem nunca ter usado, um prego novo, o menino tava com cólica, chegava no batente, pregava o prego, pra sumir e nunca dizer à criança. E ficava bom. Pra o umbigo murchar, ela pedia pra pegar um bagre branco, pendurava ele em cima do fogão à lenha e à medida que o peixe ia murchando, o umbigo também ia. Eu tive um parto normal, dentro da casa de taipa, Tia

Enoi quem foi a parteira”, Dona Creuza, durante conversa no quintal de sua casa, em fevereiro de 2023 (Grifo meu).

Esses fatos só demonstram o tamanho da importância que tem Tia Enoi para a aldeia. Ela é considerada, mesmo após seu falecimento, em 2018, com 88 anos, uma liderança nos rituais religiosos, tanto católico, quanto indígena. *“Era uma pessoa que dirigia a igreja, os hábitos religiosos, ela sempre esteve presente e junto com uma comadre dela, Toinha, que foi uma pessoa muito participativa também na igreja, com a parte religiosa. Terços, ofícios, missas, tudo era com ela. Até no ano que morreu, ela passou a quinta e a sexta-feira santa na igreja. Isso foi em abril, ela morreu em junho”*, Girleno.

Por essa vocação espiritual, Tia Enoi foi também reconhecida como a Rainha do Ouricuri. Algumas mulheres dizem ainda sentir a presença dela durante o ritual na mata. Já nas primeiras manifestações espirituais do Ouricuri - após a retomada do território - quando as manifestações dos encantados nas pessoas eram discretas e a comunidade ainda não sabia ou entendia bem do que se tratava, Tia Enoi atuava como Rainha do Ouricuri. No dia da revelação do Cacique Bá como “Cacique da Natureza”, em 2004, a missão de Rainha foi apenas confirmada, pois Tia Enoi já exercia o papel. *“Tia Enoi era uma voz muito importante no ritual. Para nós, era sinônimo de experiência e sabedoria. Todos respeitamos sua história e seus ensinamentos que ficaram até hoje”*, Daniele Xokó, diretora da escola indígena Dom José Brandão de Castro e esposa do Cacique Bá. *“Ela era uma das enfrentantes⁷, cantava o toré, aconselhava e nos momentos de meditação ela sempre estava presente. Um dia fomos lá pro alto do Surubim, fizemos um limpo, um terreiro e organizamos mais ou menos onde é e começamos a nos reunir lá. Íamos no sábado, passava a noite e no domingo de manhã, a gente voltava. Numa das vezes, o pessoal subiu primeiro e eu ia depois. Quando deu um pouco o pajé desceu e veio me chamar, dizendo que a situação estava muito forte lá. Quando cheguei, tinha acontecido o surgimento do cacique. O povo tudo estava meio estranho, senti uma diferença, e ela tava lá, participou de tudo. Perguntei: mamãe, como foi isso? Ela contou tudo e disse: ‘não é mentira meu filho, é verdade, eu tava lá, eu vi’. Ela era muito forte espiritualmente. Então, quando surgiu o cacique, disse: “você será a mulher escolhida para conduzir” e colocaram ela como Rainha do ritual. Ela também conduzia o ritual. As mulheres têm*

⁷ “Enfrentantes” foi o termo usado por Seu Girleno para definir a participação de Tia Enoi na luta como uma verdadeira líder. Ela estava na linha de frente, era uma “enfrentantes”.

uma participação também, tem um momento que se separam e ela era uma das enfrentantes pra coordenar aquilo”, Girleno. O papel de Rainha do Ouricuri ainda não foi ocupado por outra mulher desde a morte de Tia Enoi.

Conectado aos rituais também estão as práticas de curandagem praticado pelas mulheres. As rezadeiras são conhecedoras das ervas e medicamentos para a cura das mazelas. O trabalho do cuidado é uma forte frente de luta no período da retomada, com a alimentação escassa e a miséria, era essencial que todos se mantivessem saudáveis. Eram as mulheres que encabeçavam as frentes de cuidado.

As memórias de Tia Enoi compartilhadas pelos viventes, também retratam uma história de trabalho e produção exclusivamente femininas. Tia Enoi sempre esteve firme na luta quando foi pra entrar na Ilha, ela veio sozinha, sem a ajuda do seu filho. *“Eu morava em Piranhas, em setembro de 1979, e ela [Enoi] tinha ido pra lá passar uns dias comigo. Após os desfiles de 7 de setembro, Paulo Acácio chegou lá, pra pegar ela e Toinha que estava lá também, e disse: ‘a gente tem que ir agora à noite’. Isso porque estavam nos preparativos pra entrar na Ilha. Ai ela respondeu: ‘mas, rapaz, hoje à noite?’. Ele respondeu: ‘é porque vai haver uma missa amanhã e vocês não estão, quem é que vai cantar a missa?’. Elas concordaram e foram. Ele também não me disse que era pra entrar na Ilha, se tivesse dito, eu tinha vindo também. Quando chegaram aqui, a decisão era pra entrar aqui na terra. Uma parte de homem veio pra limpar o local no dia 8 de setembro, e as mulheres vieram pra decidir onde iam ficar. Assim elas fizeram e quando foi no dia 9, entraram. Ela veio e eu não estava. Quando eu tomei conhecimento, eu vim pra cá na segunda-feira. Ela já tava aqui, acampada no cantinho dela. Eu fiquei uns dias aqui, depois ia, tirava o serviço e voltava pra cá, porque ela tava aqui, temendo um ataque e ela sozinha. O povo ajudou a carregar as coisinhas [dela] e ela veio. Como não tinha ninguém pra fazer, os outros ajudaram. Depois que ela veio pra cá, ela nunca mais saiu, tá enterrada aqui no cemitério”, Girleno (grifo meu).*

Figura 12: Genograma Tia Enoi

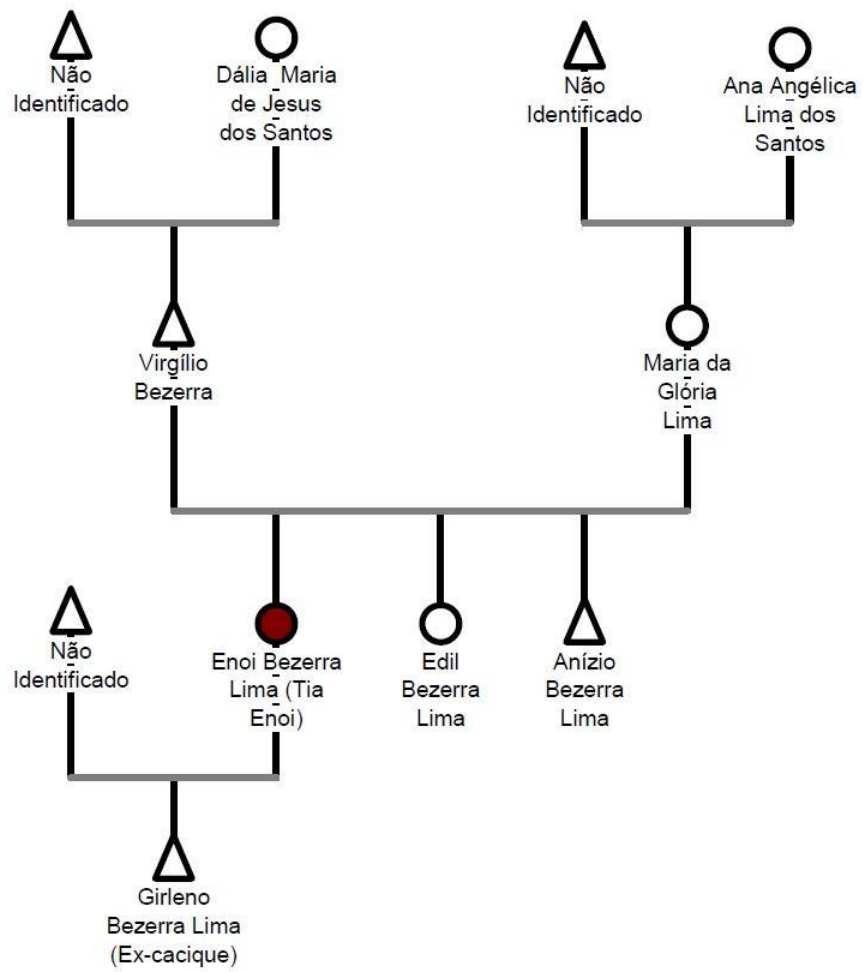


Figura 13: Tia Enoi. (1981).



Fonte: Acervo pessoal de Girleno Bezerra Lima

Figura 14: Tia Enoi sendo entrevistada por Beatriz Góis Dantas. (1981).



Fonte: Acervo pessoal Beatriz Góis Dantas

2.3 NAZINHA, A REZADEIRA FULNI-Ô ENTRE OS XOKÓ

As rezas, os cantos, as práticas de cuidado e cura como frente de luta e trabalho protagonizadas pelas mulheres Xokó, durante o período da retomada, me levou a conhecer a história de Maria Leite de Sousa, ou Nazinha, a indígena Fulni-ô entre os Xokó.

Nazinha morava na fazenda Belém, que pertencia ao território Caiçara, antes mesmo da retomada da terra. “*Ela chegou aqui vindo não sei de onde, mas não era daqui*”, Girleno. Os primeiros relatos sobre ela, encontrei no estudo da antropóloga Clarice Novaes Mota (2007). Dona Nazinha “gostava de pensar em si mesma como descendente Fulni-ô, praticante das técnicas de cura de sua avó, que ela aprendera em dias de juventude” (Mota, 2007, p.177). Ela explicou que veio de uma família de mulheres sozinhas, “minha mãe era sozinha, minha avó era sozinha, e eu tinha de ter um homem para proteger a gente” (Idem). Além disso, ela relatou que, antes da família atravessar o rio, a fizeram casar com um homem Xokó. “Meu marido morreu novo e nós mulheres

ficamos sozinhas de novo. Eu criei todos os meus filhos sozinha, uma mulher Fulni-ô no meio dos Xokó que não sabiam que era Xokó” (Idem).

Entre os Xokó existiam muitas curandeiras que eram especialistas, conheciam curas para males específicos, mas Nazinha conhecia a cura de todos os males. No seu quintal, cultivava as ervas medicinais. Apesar desse cultivo no quintal de casa, na Ilha também havia várias espécies de plantas poderosas. Para Dona Nazinha, a relação com as plantas faz parte de uma aproximação com a língua nativa. Por ser uma descendente Fulni-ô, ela ainda guardava algumas palavras no *Iatê* - língua nativa Fulni-ô - e sua relação com as plantas não era a mesma que os Xokó tinham, já que a língua nativa havia se perdido⁸.

Quando você entra na mata e se prepara para cortar a planta que você quer, você tem de fazer uma oração, essa oração é o próprio nome da planta. Você reza para ter o poder, você reza para ter a força, você pede ao espírito daquele parente para se mostrar pra você, para deixar você experimentar ela, para beber dele se for um espírito masculino, ou dela, se for uma mulher. Mas, o povo aqui em São Pedro esqueceu como fazer isso. Eles até cortaram uma jurema outro dia. Fiquei horrorizada quando eu vi. Nós ainda temos uma Jurema dentro dessa mata e eu abençoo ela todo dia que venho aqui, para que ela não abandone a gente. Eu abençoo dizendo o nome dela, mas eu não preparo o remédio dela porque eu não sou pajé e as pessoas aqui não tomam jurema mesmo (Mota, 2007, p.147).

É possível perceber nesse relato de Dona Nazinha à Mota a confirmação de que realmente os Xokó passaram um longo período distantes da prática ritual indígena, por conta da ausência dos mais velhos que sabiam os segredos da mata quando ela afirmava que “*as pessoas aqui não tomam jurema*”. Na época da retomada, Dona Nazinha era viúva, tinha 62 anos, e cuidava sozinha das filhas e netos.

Nessa distância que tomaram dos ritos indígenas, o catolicismo se fez muito presente e as primeiras intervenções dos encantados entre o povo Xokó, como incorporações ou mal-estares vindo do campo não-visível, fizeram com que os indígenas “pensassem mais sobre assuntos espirituais, mas falava-se de fantasmas e visões, de

⁸ Há uma grande discussão entre os próprios Xokó sobre a questão linguística. Ivanilson e Ianara são historiadores e cada um apresenta uma versão diferente quanto a língua nativa Xokó. Ivanilson defende que o *Dzubukuá*, língua nativa praticada entre os Kariri-Xokó, seria também dos Xokó. Embasada em Curt Nimuendajú e Beatriz Góis Dantas, que afirmam que a língua Xokó era uma língua isolada e que foi extinta devido aos processos de colonização, Ianara afirma que trazer o *Dzubukuá* para os Xokó seria uma apropriação cultural de outra etnia.

demônios e fadas, entidades que viviam nas matas, e então faziam o sinal-da-cruz com temor e respeito” (Mota, 2007, p.101).

Girleno, que é um católico fervoroso, depois da morte de Tia Enoi assumiu juntamente à Dona Zezé os comandos dos ritos católicos. Quando fala de Dona Nazinha traz um tom um pouco receoso. *“Ela tinha esse dom de rezar, inclusive fazia umas coisas lá na casa dela que ninguém sabia direito”*. Esse ar do mistério, daquilo que se desconhece e que por isso é preciso tomar cautela, estava na fala de Girleno. Enquanto que entre as mulheres, Nazinha era muito respeitada e ainda desperta lembranças de afetividade, devido às curas que promoveu entre os filhos das mulheres da retomada, além da percepção de que era uma mulher guerreira, pronta para as adversidades da vida, qualidade bastante admirada entre as mulheres Xokó.

“Ela rezava muito, quando um menino tava doente ou “brando”, um menino novo, as crianças novas aqui a gente levava pra ela rezar. E ela rezava muito bem. Se uma pessoa levasse um corte no pé... aonde ela tivesse, às vezes ela dizia: ‘não, precisa eu ir não, daqui mesmo eu rezo’, só era dar o nome da pessoa que ela rezava de casa mesmo, e o sangue parava na hora. Era muito inteligente, muito sabida, a gente tinha muita fé. Primeiramente, em Deus, mas quando as crianças adoeciam nós mandava pra ela rezar. Como tia Enoi também rezava... Uma rezava sem a outra saber, porque diz que a cura é mais depressa ainda, né!? Mas, eu conheci bastante, vivemos juntas aqui, muito tempo, aqui na Ilha. No Belém eu não morava, mas sempre que nós frequentava o Belém e nós passava bem pela porta da casa dela. Muitas vezes bebia água na casa dela, nós passava com sede e tomava água numa casinha de barro dela, uma casinha de taipa. Uma mulher muito sofrida, criou os netos porque a filha morreu, parece que ela deixou cinco filhos, Nazinha quem tomou conta. Era mesmo que um homem pra trabalhar”, Dona Creuza, em troca de mensagens via whatsapp em dezembro de 2023.

Quem também conheceu e falou sobre Dona Nazinha é a atual rezadeira entre os Xokó, Dona Cilinha, ela é irmã de Dona Maria e tia de Ianara. *“Nazinha foi uma boa parteira. Quando eu tive meu primeiro filho, ela veio fazer meu parto, mas só que eu não tive, aí ela me encaminhou pra Pão de Açúcar”*. Pão de Açúcar, em Alagoas - atravessando o rio São Francisco - é onde fica a maternidade mais próxima para os Xokó. Percebe-se a importância que as parteiras e rezadeiras têm para elas. Mulheres que criavam a partir do cuidado suas relações de afinidade e parentesco. Já que as parteiras e rezadeiras passavam a ser tias das crianças e comadres das mães.

Em uma comparação feita por Mota (2007) entre as formas de “pagamento” recebidas pelos curandeiros Kariri-Xokó e Dona Nazinha da Ilha de São Pedro, Mota afirma:

Nazinha era aquela que geralmente recusava ser paga em dinheiro. Ela se relacionava com a função da cura como uma fonte de autopreservação e afirmação de sua própria identidade, aparentemente com muito mais profundidade do que os curandeiros Kariri-Xokó (...) As pessoas podiam dar-lhes produtos alimentícios ou algum outro presente, mas ela não aceitava dinheiro, pois pensava que isto a desonraria (Mota, 2007, p.190).

Essa perspectiva de Dona Nazinha ressalta o questionamento: será que a ausência da retribuição financeira ao serviço da parteira e/ou rezadeira era o que provocava a relação de afinidade e parentesco entre os Xokó? Esse tipo de afinidade e parentesco ainda existe nos dias de hoje? Qual a relação entre reza/dinheiro/encantados e honra? Não houve tempo hábil durante esta pesquisa para encontrar possíveis respostas para essas questões. Também não encontrei relatos que mostram que mesmo pagando pelo serviço, como aconteceu à época da pesquisa de Mota, há relações de afinidade e parentesco com as parteiras e rezadeiras entre os Kariri-Xokó. Ficando aberta essa possibilidade de um estudo mais específico sobre as práticas de cura, capitalismo, e relações de afinidade e parentesco entre essas etnias.

Outra diferença percebida no diálogo de Seu Girleno e de Dona Creuza sobre Dona Nazinha era em relação a sua etnicidade. Enquanto que para Dona Creuza, por mais que Nazinha não fosse Xokó de nascença, quando os Xokó decidiram lutar pela terra “*eles [Nazinha e sua família] participaram e ficaram mais nós até o fim, e nós [os] consideramos Xokó. Tudo que a gente tinha de direito, eles também tinham*” (Grifo meu), para Seu Girleno há uma diferenciação: “*Xokó eu tenho certeza absoluta que ela não era. Era de direito, mas não de fato. De direito porque foi cadastrada no governo federal como tal, mas de sangue ela não era*”. Esses relatos mostram outros tipos de fronteiras estabelecidas entre e pelos próprios Xokó. Anteriormente, mencionei que os Xokó só consideram como Xokó as pessoas que lutaram na retomada, mas ainda há essa outra camada revelada na fala de Girleno. Duas categorias nativas aparecem e diferenciam os Xokó: os que lutaram na retomada, mas não eram nascidos na Caiçara, são apenas “*Xokó de direito*”; já aqueles que nasceram e que lutaram pelo território são considerados “*Xokó de fato*”.

A partir das histórias de vida de Dona Zefinha, Mãezinha, Maria Cabocla, Tia Enoi e Dona Nazinha, é possível perceber que as mulheres Xokó sempre estiveram à frente de atividades essenciais para a sobrevivência do grupo, seja na questão financeira, com o sustento e manutenção de suas casas; seja com a preservação da memória ritual, através dos sambas de coco e torés; seja com a preocupação com o letramento dos mais velhos e educação dos mais novos; seja com o cuidado com a medicina local e auxílio ao povo adoentado. Na próxima e última parte desta pesquisa irei esmiuçar cada um desses eixos de atuação que se comunicam e entrelaçam as histórias de vida das mulheres que participaram da retomada do território Xokó.

Figura 15: Dona Nazinha⁹



Fonte: Dossiê Xokó - notícias nos jornais (1980-1984). Acervo particular de Beatriz Góis Dantas.

⁹ Legenda dada pela professora Beatriz à imagem: Comissão Pró-índio de Sergipe. Cartaz de divulgação da luta Xokó pela terra, com fotografia em preto e branco realizada por Jairo Andrade retratando mulher Xokó, seguida da legenda: "Xokó: ... não tivemos medo porque ficamos para garantir a terra". Gazeta de Sergipe, Aracaju, 11 de abril de 1984.



*Dona Prazeres,
a cantora Xokó*

PARTE III: “SOMOS DONAS DA TERRA”

3.1 A NARRATIVA DAS MULHERES QUE FIZERAM A RETOMADA

“No dia que foi pra vim, ela pegou as roupas dela, colocou numa bolsa e disse: ‘papai, já vou! O senhor não vai não?’, ele disse: ‘Deus me livre, eu vou acompanhar a cabeça dessa gente sem juízo’ (...) em acolhimento, ela era pra tudo, se dissesse: ‘vamo se acampar aqui? Leve comida’, deixe está que ela enfrentava, fazia comida pra todo mundo”. Dona Zezé narra a vinda da sua irmã, Magnólia, para a luta da retomada, durante uma conversa que tivemos no quintal da sua casa. A família dela morava na Fazenda Belém e se juntaram ao Xokó. Dona Zezé me contou que é missionária, solteira e sem filhos. Foi fiel escudeira de Tia Enoi e adepta da luta do povo Xokó inspirada nas próprias ideologias libertárias, contra a vontade do pai e da mãe, que inicialmente, tinham amizade com os donos da terra naquele momento. Ela compartilhou que quando os indígenas Xokó decidiram retomar o território, 22 famílias deixaram as humildes casas da Caiçara e começaram a viver na Ilha de São Pedro, sem estrutura alguma.

“Ah, nós dormia embaixo do pé de pau, a gente dormia assim no chão mesmo, tirava umas galhas de pau, forrava e se deitava (...) depois foi que a gente fizemo a cama de vara, eu fui pro outro lado, buscar uma ruma de palha de arroz, aí fez um colchão, o pai botou umas varas e fez uma cama de vara. A gente dormia no chão logo, depois foi que resolvemo fazer essas coisas”. Essa conversa que tive com Dona Prazeres no quintal de sua casa revela que o sofrimento e o cuidado compartilhado entre as mulheres Xokó, com as condições ainda mais precárias do que já viviam na Caiçara, se tornou um “idioma de luta” (Alarcon, 2022b) entre elas. Entre as memórias de violência encontram-se relatos de chicotadas, sequestro, enforcamento, fogueira, degolação e morte.

“O sofrimento que a gente passou, a fome que a gente passou, quando as terras estavam em posse da família Britto, a gente plantava o arroz e não tinha como colher, era só com ordem deles, e a gente dividia 3 por 1, dois deles e um só pra gente. Hoje nós vivemos no paraíso. Antes de você chegar [para a conversa], a gente tava lembrando e algumas choraram aqui”. (Grifo meu). Relatou Goinha no momento da minha primeira troca com as mulheres que viveram a retomada da terra, numa roda de conversa que aconteceu no terraço da casa de Dona Creuza, em julho de 2022. Estavam presentes Goinha, Dona Creusa, Maria Helena, Ianara, Jussara e as filhas de Dona

Creuza. *“Eu trouxe dois filhos. Um mais velho com dois anos e a outra tinha três dias de nascida. Uma parte ficou morando na Igreja. Depois Frei Enoque trouxe uma lona e fez um galpão bem grande, porque quando vinha chuva botava as crianças. Uma parte ficava na Igreja e outra nesse galpão”*, revelou Dona Creuza sobre os cuidados que as mulheres tinham com as crianças. Na história das mulheres Xokó é possível encontrar performances de valentia ancoradas em lembranças comoventes.

“Quando foi pra ocupar a Ilha, os homens falavam: ‘mas a gente vai e vai pra onde?’. Aqui tinha umas árvores grandes, umas quixabeiras, umas tamarineiras enormes. Então, os homens diziam isso, mas as mulheres disseram: ‘não, a gente vai’. Porque eram elas quem podiam dizer: ‘não, a gente tá com criança, a gente não vai pra lá e as nossas coisinhas que tem aqui’. Elas se juntaram e disseram: ‘não, a gente vai também’. E vieram todas. Limpamos as árvores pra ficarmos embaixo delas, e elas cuidavam da alimentação que a gente arranjava e fazendo tudo ao lado de todo mundo. Então, isso é uma participação grande. Quando a situação apertava, que diziam: ‘os pistoleiros estão aí, querem invadir a Ilha’, elas iam pra igreja, oravam a Deus, cantavam os benditos, que a gente chama os benditos que dá força. Elas tiveram participação direta e nunca arredaram o pé”. Seu Girleno ao ser questionado sobre a participação das mulheres na luta da retomada.

Para Daniela Alarcon, em seu trabalho sobre gênero, mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, no Sul da Bahia, “a laboriosa e geralmente invisível resistência de gerações de mulheres deve ser colocada no centro do debate.” (Alarcon 2022b, p.19) Isso porque, “alguns dos sofrimentos e lutas que dão corpo a tais narrativas se ligam especificamente às experiências das mulheres.” (Alarcon 2022b, p.05). As memórias das mulheres sobre a retomada Xokó quando compartilhadas por elas e pelo coletivo, se tornam um “idioma comum de mobilização.” (Alarcon 2022b, p.06). Não apenas um idioma comum de mobilização entre mulheres, mas das mulheres para com a própria luta. Como complementa Goinha, *“a união era tão forte, que a gente não tinha medo não, vinha tudo com menino no braço, a gente enfrentava tudo”*.

Falar com as mulheres sobre as mulheres altera o mecanismo de silenciamento das experiências femininas e da omissão do lugar de importância delas na história. Isso foi percebido, no contexto Xokó, na trajetória das narrativas. No início, nas primeiras conversas, as falas das mulheres indígenas Xokó, interseccionadas pela colonialidade,

acabavam por diminuir o valor do protagonismo delas na narrativa coletiva. Ao serem questionadas sobre qual o papel das mulheres nas lutas, a maioria respondia que não estava na linha de frente e que por isso, talvez, não tivesse algo de importante para compartilhar. “*A gente não tava no combate, os homens era quem organizava tudo*”, disse Dona Zezé. Conversas outras acontecidas ao longo do tempo compartilhado no terraço de Dona Zezé, me revelaram que “*os homens tinham medo pela família, das esposas com os filhos estarem lá na linha de frente e acontecer alguma coisa, mas não era por que as mulheres tivessem medo não, elas tinham coragem de enfrentar também*”. Apesar desse receio masculino, encontrei histórias em que elas se colocaram como escudo, inclusive diante da polícia.

Depois da ocupação da Ilha, os Xokó decidiram retomar a Caiçara. “*Nós viemos pra Ilha, porque pensamos que se a gente ganhasse logo aqui a gente ia ter força pra voltar e brigar por lá [pela Caiçara]*”, relatou Dona Creuza. Foram muitas reuniões até decidirem o momento certo de irem para a Caiçara. “*Nas reuniões da retomada (...) as mulheres também participavam. Além disso, elas rezavam os cânticos daqui. Elas eram essas incentivadoras para que isso acontecesse*”, Girleno. Foi quando “*todo mundo se reuniu, homem, mulher e criança, e a gente foi defender a Caiçara contra os policiais*”, Dona Zezé. Sendo majoritária a presença de mulheres e crianças.

Figura 16: Presença majoritária das mulheres na luta da retomada.



Fonte: Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Dona Creuza: “Nesse dia que a polícia chegou lá [na Caiçara], nós já estávamos lá. Foi com aquele alvoroço, chutando as panelas que a gente tava cozinhando, pra a gente sair naquele instante. Eu tinha um menino pequeno, que tava de rede, até botei ele na casa grande que era de um fazendeiro que tava lá, já com medo deles matarem o menino”.

Jussara Apolônio: “Um policial ainda colocou a arma na minha barriga, eu comecei a chorar. Alguém da comunidade que entreviu, acho que foi Damiana, e disse: ‘rapaz, respeite, tira a arma da barriga dela, que ela é uma criança, aí eu passei chorando’. Foi um momento muito difícil. Eles vieram na vontade mesmo de bater, de matar”.

Foi então que “as mulheres e as crianças ficaram na frente dos homens, como um escudo”, Dona Zezé. Desarmados, Tia Enoi se armou da espiritualidade e estimulou todos a puxarem uma reza. “Fizeram aquela roda, Tia Enoi, nós todos, ela era linha de frente. Começamos a rezar”, Dona Creuza. Ela soltou o primeiro verso de uma das

principais orações que acompanha esse povo até hoje. Uma reza para uma mulher, o Ofício de Nossa Senhora. Quando ela entoou o primeiro verso, todos a acompanharam.

*Agora lábios meus,
Dizei, anunciai
Os grandes louvores da Virgem Mãe de Deus
Concede meu favor
Ó virgem soberana
Livrai-me do inimigo
Com vosso valor
Glória seja ao Pai
Ao filho amor também
Que ele é um só Deus
Em pessoa, três
Agora e sempre
E sem fim amém*

(Trecho do Ofício de Nossa Senhora, cantado por Dona Zezé, no terraço de sua casa, julho de 2022).

Seu Girleno: *“Parece que ela tinha um toque espiritual. Parecia um aviso, que se ela cantasse aquela reza ia abrandar a situação”.*

Dona Creuza: *“Muitos deles baixaram as armas, tiraram os chapéus. Uns não, uns eram mais afoitos, ficaram com as armas em punho. Mas, teve muitos deles que botaram a arma no chão, botaram a mão assim na barra, tiraram o chapéu, baixaram a cabeça, ficaram escutando, nós rezando”.*

Maria Helena: *“Eles não mataram ali por causa da fé, a reza era muito forte, e eles temeram”.*

Dona Creuza: *“Mas aí, foi aquele alvoroço, porque o que eles queriam mesmo era pegar Frei Enoque, o Cacique e o Chefe de posto”.*

Com esse resultado inesperado, na época, a liderança indígena – o cacique Girleno, filho de Tia Enoi – foi chamada para dialogar com o delegado e sua prisão foi decretada. “*A gente não ia deixar ele ser preso. A gente ficou ao redor do carro da polícia dizendo que se ele fosse preso, a gente também ia*”, Dona Zezé. Essa performance produziu outro efeito, Girleno foi liberado. Aceitando voltar para Ilha, todos retornaram sem ninguém ficar ferido. No entanto, duas outras personagens foram as últimas a saírem da Caiçara, Dona Prazeres e Dona Dadinha. Dona Prazeres relatou que as duas gritaram para os policiais: “*a gente vai sair hoje, mas a terra é nossa*”. Dona Dadinha complementou: “*depois a gente ficou sabendo que na delegacia disseram que os policiais não sabiam se a gente era corajosa ou doidas de enfrentar eles [risos]*” (Grifo meu).

À medida que elas se ouvem narrar, a percepção sobre o papel das mulheres Xokó na luta da retomada se modifica. Sai de uma perspectiva de não protagonismo, por estarem engendradas ao conceito de um certo tipo de enfrentamento considerado válido – o enfrentamento direto, da luta, do corpo a corpo, da política, do público, socializado como um papel masculino – para uma noção de que outras formas de luta – geralmente invisibilizadas e consideradas de menor valor ou até mesmo de valor nulo – como o cuidado, a educação e a reza, são tão necessárias quanto, chegando a um equilíbrio de forças. A partir e apesar dessa mudança de prisma, uma mudança que ocorre (Ingold, 2015) na audição da própria narrativa, a perspectiva do papel na luta das mulheres não assume o lugar da outra de uma forma dicotômica ou hierarquizada, mas passam a se perceberem protagonistas tanto quanto os homens. Na evocação das lembranças, “a narração é uma forma artesanal de comunicação. Ela não visa transmitir o ‘em si’ do acontecido, ela o tece até atingir uma forma boa” (Bosi, 1979, p. 46). Essa boa forma é a transformação do narrar, que integra e equaliza.

Dona Dadinha ao tempo que narra percebe a importância das histórias femininas ao chegar no ponto de dizer: “*nós somos donas da terra*”. Essa percepção se deu de forma processual e gradual, ao passo que nossos encontros iam acontecendo, a transformação da narrativa ia se dando. Além disso, essa trajetória-narrativa acontece no balanço entre as memórias individuais e coletivas, como quando Dona Dadinha compartilhou que comprou o vestido de casamento com sua própria renda – vinda da cerâmica e da plantação de arroz – e também casou com um noivo que a família não autorizava; ou quando compartilhou outro trecho de sua história de vida de quando tinha

cinco anos e a mãe dela a deu para tia, irmã do pai, porque ela estava com fome, e a mãe não tinha o que dar de comer. Esse imbricamento demonstra a partir das histórias pessoais a estrutura psicológica e de engajamento que as mulheres tinham para defender a terra com a mesma garra que os homens. Halbwachs (1968) defende a definição de duas memórias, uma interior ou pessoal, outra exterior ou social. O autor complementa dizendo que em “uma memória autobiográfica e uma memória histórica, a primeira se apoia na segunda, pois toda história de nossa vida faz parte de uma história geral” (Halbwachs, 1968, p. 55). Dessa forma, narrar, inclusive as histórias individuais, se torna ferramenta de autopercepção, identidade, pertencimento e empoderamento. Assim como lembrar é existir, afirmado aqui anteriormente, narrar é a materialização dessa existência.

O contexto da retomada é uma característica central nos estudos dos povos indígenas no Nordeste. A autonomia territorial conquistada hoje, se dá pelo processo conhecido como “lutas da retomada” (Alarcon, 2022a), marcando a narrativa e história Xokó. Compreendendo esse contexto de repatriação, identidade e autonomia que transcendem a categoria da retomada, falar com as mulheres sobre esse período, é como um processo de retomada da retomada. Uma luta também pela autonomia delas na construção da história coletiva. Observar a prática feminina de enfrentamento pela é compreender que nos processos de retomada das próprias memórias, as narrativas das mulheres também se reorganizam, se reapropriam, se colocam enquanto donas dessa história coletiva. Dessa forma, novos personagens, novas memórias, novas performances são reveladas a partir da narrativa delas. Retomando, reelaborando, criando historicamente um espaço de poder e direito.

O trabalho das mulheres Xokó foi essencial para a luta, segundo Seu Gírleno, Sob a perspectiva do feminismo comunitário, uma parte não sobrevive sem a outra, ou seja, os homens não sobrevivem sem as mulheres por se tratar de uma comunidade. “As mulheres são a metade de cada povo, uma metade que cuida, cria, protege e vai parir a outra metade que são os homens” (Paredes 2014, p. 39). As atividades exercidas e encabeçadas pelas mulheres Xokó como a alimentação, a educação, o cuidado com as crianças e com os mais velhos, o zelo, a espiritualidade, as rezas, as pajelanças e benzimentos, a produção das louças e o cultivo do arroz, é muitas vezes considerado como um trabalho subalterno da luta por um sistema colonialista, patriarcalista e capitalista.

A somatória desses trabalhos tem sido conceituada por feministas marxistas como reprodução social: um conjunto de tarefas essenciais para a continuidade de cada humano e da espécie, logo, da própria sociedade, e que o patriarcalismo designa como ‘trabalho de mulher’, uma espécie de não trabalho invisibilizado (...) A desqualificação da mulher, mesmo na forma do elogio à doçura e a outras virtudes ditas femininas, serve tanto para diminuir seu valor no mercado de trabalho **[e na narrativa histórica]** como para permitir que os homens, em abstrato, sintam-se autorizados a submetê-las (Moraes, 2022, p.20. Grifo meu).

Assim como o marxismo feminista tem o intuito de expor o trabalho da mulher como um lugar invisibilizado, o mesmo mecanismo opera ao colocar como bastidor a memória e performance dita “da mulher” no campo de luta. Subalternizando e intitulado as atuações femininas não apenas como “coisas de mulher”, mas também como algo sem valor.

Tendo isso em vista, argumento que a construção do sujeito político coletivo que conduz as retomadas está ancorada na capacidade de manutenção do grupo étnico ao longo do tempo, empreitada para a qual as mulheres contribuíram amplamente, em grande medida por meio de atos de cuidado. (...) mulheres dentro e fora do território desempenhavam atos cotidianos, dirigidos principalmente a garantir boa saúde e proteção religiosa a seus parentes. (...) geralmente as mulheres é que são reconhecidas como os principais repositórios de conhecimentos tradicionais nesses campos (Alarcon, 2022b, p.8 e 9).

A partir das narrativas das mulheres, foi possível identificar nas falas quatro vertentes da atuação feminina que protagonizaram a luta da retomada. Frentes de trabalho que se interseccionam e dialogam entre si, como a frente financeira, com o trabalho da cerâmica e da plantação de arroz; educativa, com o trabalho da alfabetização do coletivo; ritual, com o trabalho do resguardo da memória ancestral, das rezas católicas e da presença feminina como rainhas do Ouricuri; e das manifestações culturais, com o trabalho de resgate do reisado e do samba de coco das plantações de arroz. Esses campos de luta, encabeçados por elas, serão discutidos nos próximos subcapítulos.

3.2 A CERÂMICA COMO SINAL DIACRÍTICO XOKÓ: UMA DISTINTIVIDADE PRODUZIDA ENTRE MULHERES

No primeiro contato de Beatriz Góis Dantas com os Xokó, ocorrido em fevereiro de 1981, ao chegar na Ilha acompanhando a professora Manuela Carneiro da Cunha, elas se reuniram com os indígenas e, entre homens e mulheres, questionaram se as mulheres sabiam costurar. Isso porque Beatriz queria saber do quê que aquele povo vivia. As mulheres Xokó então responderam: “*não, a gente só sabe trabalhar de roça, lagoa de arroz e fazer cerâmica*”.

A cerâmica, assim como o ritual na mata, é coisa de “*cabocla véia*”, como dizem as mulheres, mas também um sinal diacrítico em relação aos outros grupos étnicos que viviam na Missão da Ilha de São Pedro. Em uma contagem da população na Missão, em 1829, consta a presença de 139 indígenas, sendo 69 mulheres, a maioria dominando a técnica da cerâmica. Já entre as mulheres brancas que viviam na Missão, elas “dominavam todas as atividades relacionadas à urdidura; eram costureiras, fiandeiras, rendeiras e tecedeiras” apenas “5 faziam louças, enquanto o restante exercia alguma das atividades mencionadas” (Magalhães, 2022, p. 100). Esse era o caso, por exemplo, de Dona Zefinha, não-indígena, casada com o caboclo João Francisco Rosa, que sabia fazer cerâmica e preservava esse saber. Dessa forma, “para esta comunidade indígena [Xokó] a produção de cerâmica tem uma importância que não se circunscreve [apenas] ao econômico, mas permeia o sistema de relações inter-étnicas que aí se desenvolve, servindo para delimitar fronteiras e marcar identidades” (Dantas, 1983, p.85. Grifo meu). A distribuição do trabalho entre mulheres brancas e indígenas se dava, à época, da seguinte forma: “Costureiras: 21 portuguesas, 1 indígena; Fiandeira: 16 portuguesas, 4 indígenas; Rendeira: 15 portuguesas, 0 indígenas; Tecedeira: 13 portuguesas, 0 indígenas; Louceira: 5 portuguesas, 38 indígenas” (Dantas e Dallari, 1980, p. 157).

De acordo com Dantas (1983), essa distinção a partir da atividade produtiva da cerâmica se dava entre brancos e indígenas, mas não entre indígenas de etnias distintas que viviam na Missão. “Em suma, a produção de ‘loija de barro’, enquanto relação do homem com a natureza, não estabeleceria, no século XIX, diferença entre os Romaris e os Ceocoses, os dois grupos indígenas em contato na aldeia” (Dantas, 1983, p.115). Para Beatriz, além de estabelecer fronteiras étnicas entre brancos e indígenas, a cerâmica também

Marcaria diferenças relativas às categorias sexuais (...) As atividades de cerâmica (...) servem antes para transpor as categorias homens e mulheres (...) Deste modo, o trabalho com o barro, enquanto atividade ocupacional específica das mulheres, serve para marcar distinções que remetem à construção social do feminino e masculino conforme se configura no interior da comunidade indígena (Dantas, 1983, p.115).

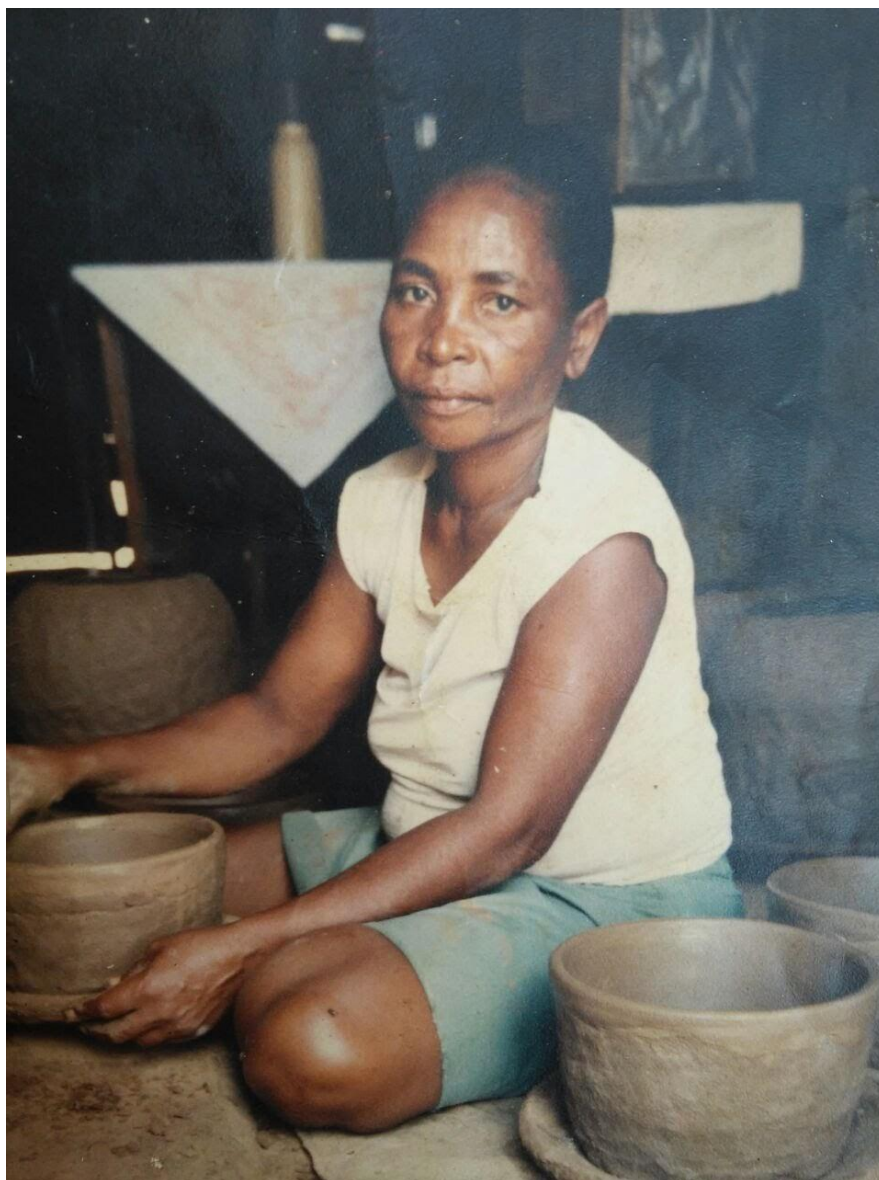
Apesar de se apresentar uma divisão sexual no trabalho da cerâmica, sendo o trabalho dito “pesado” ou “de homem” a retirada do barro e a “*pisa do barro*” - momento em que o barro é transformado em farelo para a peneiragem - a colaboração do trabalho masculino na elaboração das louças não era exclusiva e restrita ao homem, essa mesma etapa do trabalho também era produzida por mulheres. Principalmente aquelas que não tinham, por algum motivo específico, a figura masculina na constituição do lar. Exemplo disso, é a história de vida da própria Dona Creuza, que perdeu o pai quando tinha apenas 11 anos, devido a um afogamento, enquanto ele pescava. A pesca, entre os Xokó, ainda hoje, é considerada a principal atividade de trabalho dos homens, diferente da cerâmica que não é mais considerada uma atividade financeira entre as mulheres. Esse acontecimento na trajetória de Dona Creuza, fez com que ela, as irmãs e a mãe atuassem em todas as etapas de realização da produção da cerâmica. “*A sobrevivência da gente só era panela de barro, quando a gente era mocinha. Porque meu pai morreu afogado no rio, pescando, quando a gente era criança. Deixou oito filhos e um na barriga. Minha mãe que sustentou a família*”, Dona Creuza.

A realidade de Dona Creuza também foi compartilhada por várias outras mulheres, como a própria Tia Enoi, assunto já relatado aqui por Girleno, que quando era criança, a avó mandou comprar um balaio para que ele comesse a ajudar as mulheres da casa na coleta do barro. Antes dele crescer, a ponto de exercer essa atividade, era Tia Enoi, a irmã e a mãe dela quem atuavam nessa etapa de produção. No relatório antropológico da FUNAI, durante o recenseamento, Melatti enumerou as casas e registrou os nomes das pessoas que as habitavam. De 32 casas catalogadas, nove eram constituídas por mulheres viúvas, seus filhos e netos; e quatro por mulheres divorciadas. Mulheres que precisaram atuar em todas as etapas de produção da cerâmica, sem o auxílio masculino, para isso, muitas caminhavam de duas a três horas com pequenas quantidades de argila em bacias, balaio ou latas, como também cavavam para fazer a extração do barro. Isso demonstra que a divisão sexual no trabalho da cerâmica não era uma prática coletiva, mas sim a partir das relações de parentesco. Apenas maridos,

filhos, pais, avós ou parentes por afinidade ajudavam as mulheres do seu grupo familiar na coleta do barro.

Diferente dos homens, as etapas de trabalho da mulher com a cerâmica são exclusivas e restritas a elas. Apenas elas moldam as panelas, como também guardam o conhecimento ancestral da fabricação das peças. *“As mulheres eram como mourões, o braço forte pra sustentar a casa. As mulheres eram quem sustentavam a casa com a cerâmica, os maridos só completavam a renda com a pesca. Elas quem sustentavam”*, Dona Creuza.

Figura 17: “Loiceira” Dona Maria das Virgens, conhecida como Maria de Dália, mãe de Dona Creuza



Fonte: Acervo pessoal de Dona Creuza.

Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, o termo “mourões” está associado a pessoas fundamentais que atraíam os que saíram da terra indígena, de volta à aldeia. Geralmente, entre esses mourões também estavam mães, avós, madrinhas e tias (Alarcon 2022a). Já entre os Xokó, os “mourões” são representados por mulheres que sustentam financeira e cuidadosamente suas casas, como Dona Maria de Dália. Dona Damiana reforça, *“meus filhos todos eu criei com a renda da cerâmica. Pra dar comida, roupa e remédio a eles todos”*. Outra questão que auxiliava a renda da cerâmica ser mais promissora que a renda do arroz era o fato de os Britos não explorarem essa atividade. Apenas o arroz tinha a imposição do sistema 3 por 1, ficando toda a renda da cerâmica para as mulheres.

O trabalho das mulheres Xokó com a cerâmica é um ponto central na história desse povo. Pois foi a partir da forma como ela era produzida, próxima à técnicas de produção rudimentares, que atraiu os olhares dos professores antropólogos da Universidade Federal de Sergipe, auxiliando assim na luta pela terra. Beatriz conta que: *“A questão da cerâmica foi a nossa grande entrada na Ilha, tanto pra pesquisar quanto pra fazer o apoio, pra ver a questão da legalização da terra, pra ver a questão do reconhecimento da indianidade Xokó, quer dizer, foi através da cerâmica, aproveitando a brecha da pesquisa, que fizemos o trabalho da Comissão Pró-índio e o trabalho de militância com os indígenas (...) O que a gente queria ver era a cerâmica no capitalismo, como ela sobrevivia no capitalismo (...) aí quando a gente viu Xokó, fazendo cerâmica, num processo extremamente rudimentar, que lembrava ainda certas coisas do século XIX. Os Xokó não tinham forno, não tinham torno, era um processo manual, que a técnica da rolete [Beatriz esfrega as mãos pra demonstrar a técnica] era muito utilizada para fazer a cerâmica, ou seja, um processo praticamente indígena, então a gente incluiu a cerâmica Xokó na pesquisa, o que foi muito importante, tanto do ponto de vista científico, quanto para conseguir dar alguma ajuda a eles na legalização da terra e do reconhecimento indígena”*, durante conversa na sala de sua casa, em junho de 2023. Grifo meu.

A importância de fazer cerâmica não está unicamente ligada ao sustento financeiro das famílias, mas a comprovação da ascendência indígena. Foi através das memórias do barro e do saber-fazer panela que foi possível resgatar essa conexão com as terras da Missão da Ilha de São Pedro. As louças produzidas “despojadas do verniz de materialidade, se revelam não como objetos quiescentes, mas como colmeias de

atividade” (Ingold, 2015, p. 34), provocando a retomada de uma identidade. As panelas não são apenas barro, mas são moldadas de significado pelas mulheres. As produções delas não existem somente, elas ocorrem através do tempo, do espaço e dos corpos femininos. Isso porque, o fazer panela não é apenas uma prática passada de geração em geração, mas uma prática compartilhada entre mulheres. A comprovação da ascendência indígena está diretamente conectada ao conhecimento da cerâmica transmitido de mulher para mulher. Na memória, as:

Lembranças estão ligadas às diversas partes do solo. Se elas se apóiam umas sobre as outras é porque as parcelas às quais se relacionam estão justapostas. Se as lembranças se conservam, no pensamento do grupo, é o que se conserva sobre o solo, é porque a imagem do solo permanece, materialmente fora dele; e porque pode a cada instante retomá-la (Halbwachs, 1968, p.140-141).

O barro, dessa forma, acaba por ser um “componente ativo de um mundo em formação” (Ingold, 2015, p. 25). Beatriz ainda relembra que durante uma missa, em 1981, apareceram *“peças de cerâmica ornamentando o altar, segurando as hóstias (...)* Era a cerâmica sendo trabalhada não apenas do ponto de vista econômico, mas do ponto de vista simbólico para assegurar a identidade”.

Dessa forma, compreendo que o ato de “*levantar panelas*”, termo usado entre as mulheres Xokó está diretamente ligado à comprovação da indianidade. A antropóloga Daniela Alarcon aponta o termo “*levantar aldeia*” (Alarcon, 2002a) usando para narrar a luta da retomada da terra Tupinambá na Serra do Padeiro. O sentido dos termos, entre Xokó e Tupinambá, têm a mesma origem: reerguer o território. “*Levantar panelas*” é um termo usado pelas mulheres Xokó no processo de feitura das “*loiças*”, mas está amplamente ligado ao processo de manutenção e consequente levante ou estruturação da aldeia, já que foi graças a esse conhecimento e modo de produção que não apenas a renda das famílias eram mantidas nos momentos de escassez, quanto também foi possível promover a luta da retomada territorial com a comprovação da indianidade, sendo a cerâmica um caráter distintivo étnico Xokó e propagado através do trabalho da memória das mulheres. Ou seja, quando se “*levanta panela*” também se “*levanta aldeia*”.

3.2.1 A PRODUÇÃO DAS PANELAS

Os melhores “barreiros” - locais onde o barro para a produção das panelas é extraído -, ficam na Caiçara. Com a saída da população da Caiçara e a ocupação da Ilha de São Pedro, em 1979, a família Britto proibiu que os indígenas utilizassem a terra da Caiçara para coleta do barro, criando bloqueios nos caminhos que ligavam os dois territórios. Dessa forma, a produção de panelas ficou prejudicada até que uma intervenção judicial promovida pela Comissão Pró-Índio interviesse desbloqueando o acesso. Esse bloqueio colaborou ainda mais na situação de fome e miséria a qual passavam os Xokó naquele período. Nesse momento, as mulheres passaram a receber ajuda de Seu Pedrinho, que tinha terras na outra margem do rio, em Alagoas, na localidade conhecida como “Espinhos”, (Carvalho, 1983), e disponibilizou a propriedade para a retirada do barro.

O local onde estaria o melhor barro para produção era indicado pelas mulheres, devido à conexão e conhecimento profundo do território, passando entre gerações. *“O homem botava o barro e carregava a lenha, mas eram as mulheres quem peneirava, quem amassava o barro, que fazia a cerâmica, era as partes tudo da mulher”*, Dona Creuza.

Figura 18: Localização do barreiro



Fonte: Desenho produzido pelos alunos da escola indígena.

Depois de produzida a cerâmica, ela era vendida em feiras nas cidades vizinhas, como Propriá e Porto da Folha, em Sergipe; e Pão de Açúcar, em Alagoas. As mais velhas “vêm o trabalho com o barro como uma atividade relacionada com os troncos-velhos, coisa que os índios faziam desde o começo do mundo. Dessa forma, associam a cerâmica aos índios e as suas origens” (Dantas 1997, p. 29).

Entre os materiais utilizados para fazer os artefatos de barro estão: a serra, o tacho, a arupemba, a paieta e o alisador.

Figura 19: Arupemba



Fonte: Cartilha Guardiões do bem imaterial: o saber e fazer das ceramistas da aldeia Xokó.

A arupemba está associada à fase de “*peneiramento*” da produção de cerâmica. Ela é uma peneira utilizada para afinar os grãos de barro que foram batidos com pedaços de paus para transformá-lo em farelo. Esse procedimento de bater o barro é chamado entre os Xokó de “*pisa do barro*”.

Figura 20: Paieta



Fonte: Cartilha Guardiões do bem imaterial: o saber e fazer das ceramistas da aldeia Xokó.

A paieta é um pedaço de cabaça usado para esculpir a cerâmica. Com a paieta, a ceramista “*levanta*” suas panelas. Encontrei também em Barreto (2010), o termo “*coité*” para o mesmo objeto e função. Paieta foi o termo usado tanto por Damiana, quanto por

Ianara, durante o trabalho de campo. Enquanto “*coité*” foi o termo usado por Dona Creuza para o recipiente onde fica a água para moldagem da panela. Inclusive ela intitula essa água como “*Mãe Té*”, a água-mãe que dá forma ao barro. Dona Creuza escreveu um toré sobre a força feminina, intitulado “*Mãe Té*”, mais à frente trago a letra do canto.

Figura 21: Alisador



Fonte: Cartilha Guardiões do bem imaterial: o saber e fazer das ceramistas da aldeia Xokó.

Como o nome já indica, o alisador é um pedaço de pau bem liso que serve para alisar as panelas por fora. Já a serra e o tacho servem, respectivamente, para raspar a panela e armazenar água e os instrumentos de trabalho.

Durante o período dessa pesquisa, Ianara, enquanto professora de História da escola indígena, sugeriu um trabalho com os alunos para reconhecimento dos processos e instrumentos responsáveis pela produção da cerâmica. As crianças foram a campo, entrevistaram as mais velhas e observaram os processos de produção. A partir disso, Ianara sugeriu a produção de uma cartilha sobre o saber e fazer da cerâmica Xokó com os alunos do 1º, 2º e 3º ano, material este feito em parceria. Na cartilha, foram identificados seis tipos de produtos feitos pelas ceramistas, são eles: a panela de 4; a panela de vintém; fogareiro; cuscuzeiro; frigideira de barro e o pote.

Figura 22: Panela de 4



Fonte: Arquivo pessoal

A panela de 4 é uma panela maior, feita para cozinhar feijão. Ela não possui alças.

Figura 23: Panela de Vintém



Fonte: Arquivo pessoal

Já a panela de vintém é uma panela menor que a panela de 4 e feita para cozinhar arroz. Ela pode tanto ser de “beço”, como de asa, nomes dados ao formato das alças laterais.

Figura 24: Fogareiro



Fonte: Arquivo pessoal

No fogareiro se coloca brasas para cozinhar. As panelas ficam em cima.

Figura 25: Cuscuzeiro



Fonte: Cartilha Guardiões do bem imaterial: o saber e fazer das ceramistas da aldeia Xokó.

O cuscuzeiro é uma das peças mais delicadas e bonitas, pois exige certa habilidade para fazê-lo. A peça é utilizada para fazer cuscuz. A massa é colocada em um pano de prato e na sequência é colocada no cuscuzeiro, que cozinha a massa com o vapor da água.

Figura 26: Frigideira de barro



Fonte: Arquivo pessoal

A frigideira é usada para o cozimento de peixes, carnes e aves. Possui tampa e esse detalhe nas extremidades que a diferencia das demais panelas.

Figura 27: Pote



Fonte: Arquivo pessoal

O pote é utilizado para armazenar água. Antigamente, era a geladeira das Xokó, deixando a água fria e com gosto de barro. Geralmente, fica em um canto da casa ou fora dela.

Figura 28: Lindonor Apolônio Santos, mãe de Jussara, fazendo cerâmica, em 1979



Fonte: Acervo Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Figura 29: Povo Xokó reunido antes da queima das panelas



Fonte: Acervo Frei Enoque.

Quando questionadas com quem aprenderam a fazer cerâmica, a resposta é “*com minha mãe*”, “*com minha avó*”, “*com minha tia*”, “*com minha madrinha*”. Pensando dessa forma, preparei alguns genogramas no intuito de mostrar a transmissão do saber da cerâmica a partir da ascendência feminina Xokó. A cerâmica é assim referência de ascendência e parentalidade. Em todos os genogramas, ego está identificado pela cor bordô e as mulheres ceramistas contemporâneas e ascendentes estão identificadas pela cor vermelha.

Figura 30: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Tia Enoi

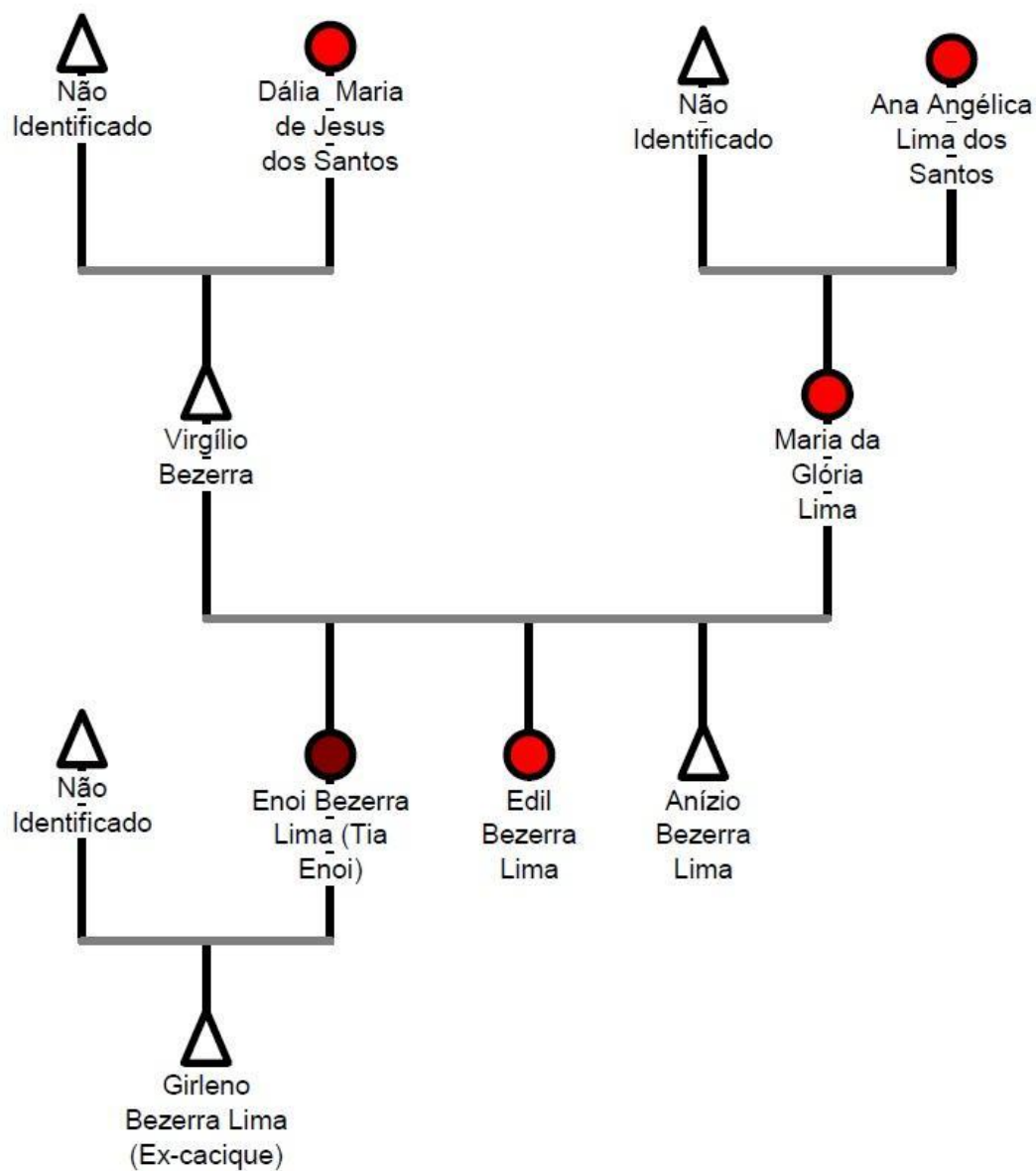


Figura 31: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Dona Creuza

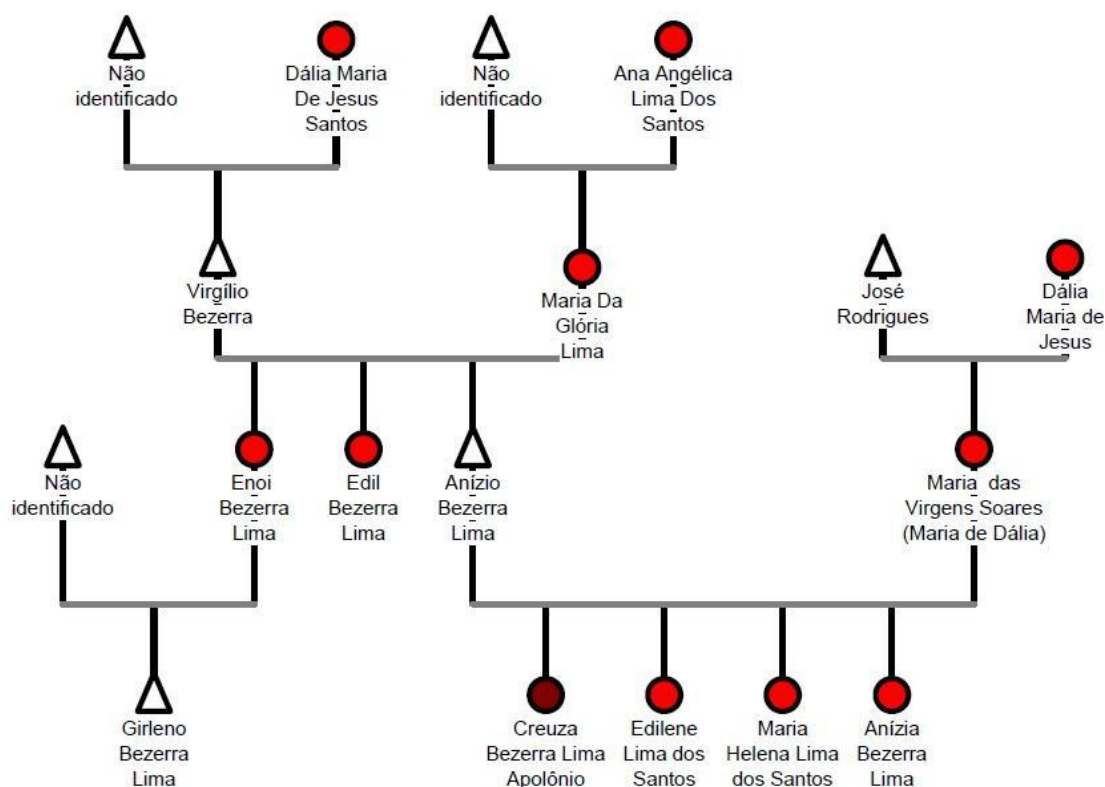


Figura 32: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Dona Beata

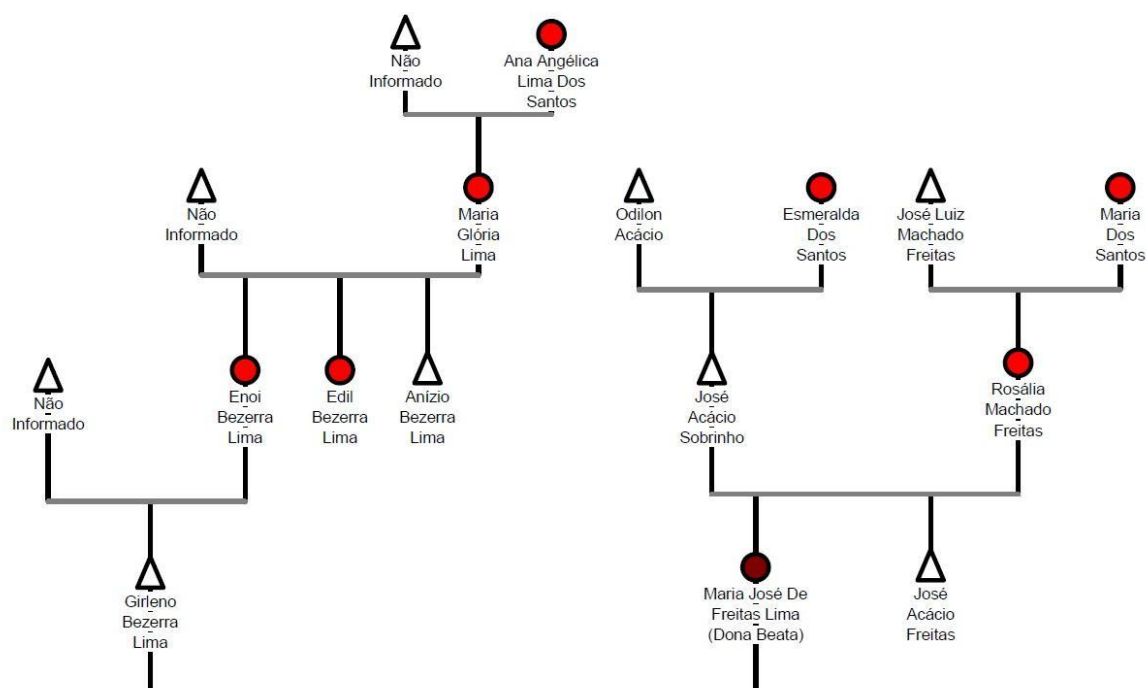


Figura 33: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Dona Maria¹

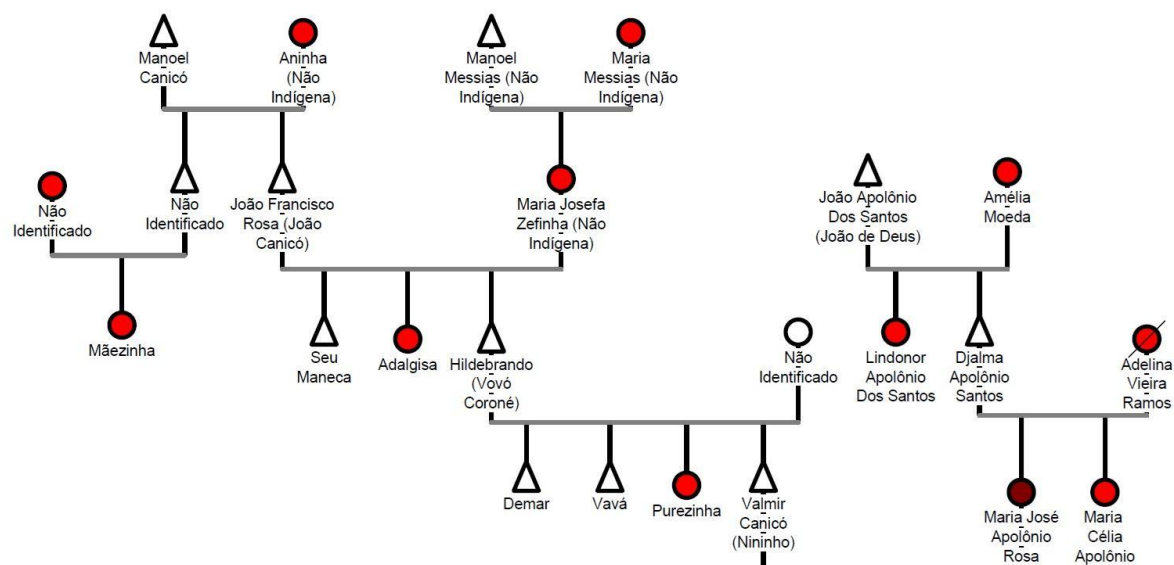
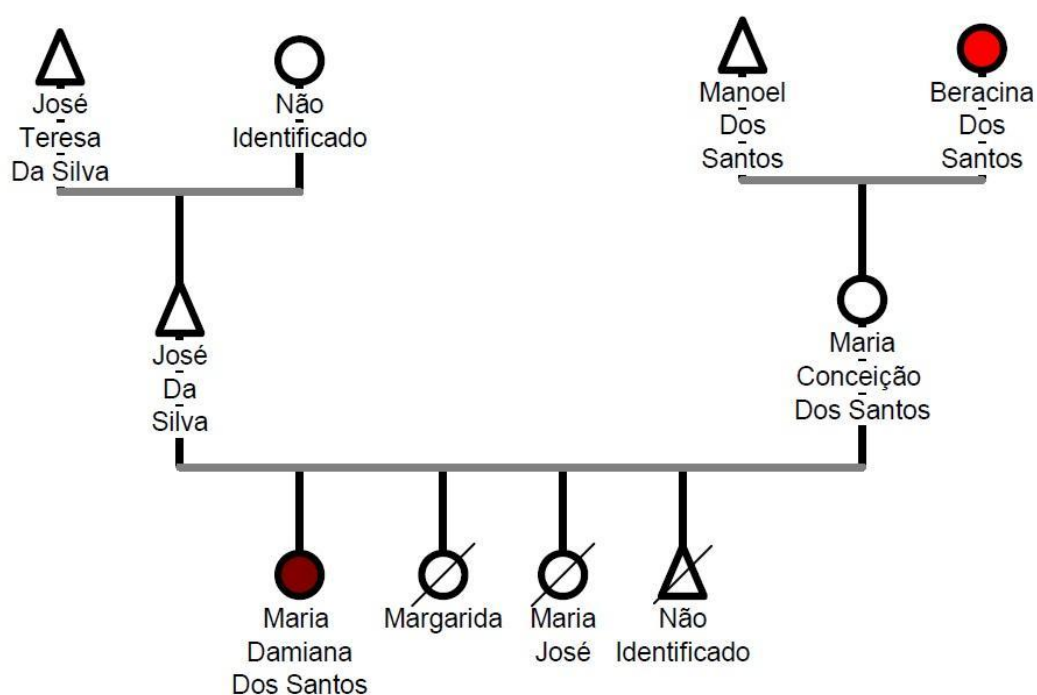


Figura 34: Genograma da transmissão do saber da cerâmica de Dona Damiana



¹ A mãe de Dona Maria, Adelina Vieira Ramos, faleceu quando ela tinha 13 anos de idade. Muito do aprendizado da cerâmica na trajetória dela foi também compartilhado pela avó de seu marido, Dona Zefinha, uma das mulheres apontadas por Frei Enoque como mantenedora e reveladora do conhecimento indígena.

A partir da visualidade que o genograma apresenta, podemos verificar as ramificações do conhecimento de *“levantar panelas”* e como ele é disseminado entre as mulheres de geração em geração.

Ao contrário das demais ceramistas, Dona Damiana não aprendeu com as mulheres da sua família a fazer cerâmica. Sua mãe não sabia fazer e trabalhava plantando arroz e cuidando da roça, enquanto a avó materna faleceu cedo. *“Minha mãe criou os irmãos dela todinho, porque minha avó morreu cedo, de parto. Ela criou mais o meu avô”*. Damiana aprendeu a fazer panela aos 12 anos, assistindo as *“caboclas velhas”* fazer. *“Finada Mãezinha, finada Maria José, finada Doracira, finada Toinha, finada Dorinha, tudo loiceira, cabocla véia que fazia panela. Foi com elas que eu aprendi, elas faziam e eu ficava só olhando, chegava em casa eu ia mexer nos bolinhos de barro que eu trazia e fazia as panelinhas”*. Para Magalhães (2022), as mulheres são “as grandes responsáveis pela transmissão e manutenção de memórias e gestos envolvidos no saber” fazer panela, é a partir delas que é possível, para a autora, “enxergar as permanências” (Magalhães, 2022, p. 96). A performance do fazer cerâmica era aprendida diariamente nos gestos dos corpos dessas mulheres, fazendo circular o conhecimento.

As mulheres dedicam-se à cerâmica, e esta assume além de uma função econômica, uma função simbólica na medida em que não podendo praticar ritos ou outras atividades que retirassem a memória do grupo, a cerâmica era o elo com o passado reutilizando a cada dia, no bater do barro, no moldar das peças, no calor da ‘queima’ a identidade Xokó (Dantas, 1983, p.93).

Damiana, atualmente, é a única ceramista na ativa da aldeia, quando questionada sobre quem teria começado a fazer cerâmica, ela responde: *“Ah! Quando eu nasci já tava aí... As caboclas véias que faziam”*. As outras mais velhas dominam a técnica, mas não produzem mais cerâmica para a venda devido à idade avançada. O trabalho da cerâmica é um trabalho que exige bastante dos corpos femininos. À medida que a idade vai avançando, o corpo vai padecendo diante das exaustivas etapas de produção. Ainda na década de 80, assim como hoje, uma interlocutora da antropóloga Beatriz Góis Dantas já afirmava:

Larguei [de fazer cerâmica] porque estou velha e é um serviço muito pesado. Isso é serviço pra cabocla nova. Aí tem muitas que faz. Elas tão aí, tudo menina, vai vendo a gente fazendo e vai fazendo também.

As velhas largam, mas elas continuam fazendo. Tem bem umas vinte mulheres aí que faz panela. No tempo que morava na Caiçara era do mesmo jeito. Se fazia muita panela. Até que proibiram. Daí foi quando nós veio pra cá e tocou a fazer de novo (Dantas, 1983, p.111. Grifo meu).

O corpo é um componente que impede a continuidade da produção de cerâmica pelas mais velhas, mas não só isso. A chegada das panelas de alumínio, o pouco retorno financeiro que a cerâmica traz e o interesse pela educação dos mais jovens também se tornaram um desafio para a manutenção desse conhecimento. *“Naquele tempo vendia bem, porque não tinha panela de alumínio. Era tudo na panela de barro, aí saía muito, o povo comprava bastante”*, Damiana. Na época da pesquisa da professora Beatriz, na década de 1980, as panelas de barro custavam entre 10 a 30 cruzeiros, hoje varia de 10 a 30 reais. Dez cruzeiros valeriam seis reais hoje em dia. Isso demonstra que, após 40 anos, não é possível identificar uma valorização econômica deste produto. Damiana compartilha que continua fazendo, porque gosta, sua renda não é mais proveniente do trabalho com o barro, hoje ela é aposentada. *“Isso aqui é um divertimento, distrai a mente, é uma terapia da pessoa. Faço pra não esquecer. Faço por encomenda e também vendo na feira”*. Esse trecho da fala de Damiana, *“faço pra não esquecer”*, apesar da pouca atuação da produção no território, ainda marca o papel da cerâmica na constituição identitária do povo Xokó, mas também da identidade individual, de quem ela é e representa nesse mundo.

Entre as mulheres Xokó, as panelas de cerâmica não são mais tão cobiçadas. Nas suas cozinhas só encontrei panelas de alumínio. No entanto, no Ouricuri - ritual sagrado - cada família cozinha com suas panelas de barro. Damiana fez algumas das panelas que as mulheres levam para o ritual. *“Elas usam mais a panela de barro no Ouricuri, servem pra fazer feijão, peixe. Lá cozinha com lenha”*, Damiana.

A questão da professora Beatriz, que a fez entrar em contato com os indígenas Xokó, era entender como a cerâmica sobrevivia ao capitalismo. Hoje, percebemos que essa prática, no contexto Xokó, não tem mais o significado mercadológico e assentou os sentidos na permanência da memória indígena coletiva. Em conversa com Joseane e Ianara, elas compartilharam que a transmissão do conhecimento da técnica de *“levantar panelas”* para os mais jovens não está mais no valor financeiro. *“Não queremos que nossos jovens façam panela pra vender”*, Joseane. *“O que a gente quer é que eles saibam fazer, conheçam a técnica, para preservar o saber”*, Ianara. Por isso, a

necessidade de Ianara em produzir a cartilha sobre a cerâmica Xokó, no intuito de salvaguardar esse conhecimento.

As mulheres da geração pós-retomada, como descrito aqui na parte I desta pesquisa, passaram a buscar na educação os meios para continuarem sendo os “mourões” de suas casas e famílias.

3.3 A EDUCAÇÃO COMO FRENTE DE LUTA E TRABALHO ENTRE AS MULHERES XOKÓ

A primeira educadora Xokó foi Tia Enoi, assunto trabalhado na parte II desta pesquisa. Ela ensinava os mais velhos e crianças na sacristia da Igreja ou embaixo dos “*pés de pau*”. Acreditava que só aprendendo a ler e escrever eles poderiam conquistar a terra Xokó. Como só sabia alfabetizar, quando já tinha ensinado tudo que podia, Tia Enoi se entristecia ao ver as pessoas sem poder dar continuidade aos estudos. Todos, àquela época, estavam mobilizados em promover uma escola dentro do território, incluindo também Maria Amélia, Frei Enoque e Professora Beatriz.

Em 30 de julho de 1981, Beatriz escreveu uma carta à Maria Amélia avisando que Paulino e mais outros Xokó tinham ido a casa dela informar que gostariam de pedir ao Governo do Estado de Sergipe, através da secretaria de educação, uma professora para a Ilha, no intuito de dar continuidade aos ensinamentos já iniciados por Tia Enoi. A pessoa que se prontificou era uma pedagoga de Pão de Açúcar que estava desempregada e era cunhada de um Xokó que vivia na cidade. Preocupada com uma possível estadualização, Beatriz aconselha-os a fazer a solicitação via FUNAI e, enquanto o órgão não enviava uma resposta, a Comissão Pró-Índio de Sergipe pagaria os salários da professora. Beatriz também se prontificou em receber a professora, durante uma semana, para esclarecer a problemática indígena da época e “*o significado de ser professora numa comunidade Xokó*”. A chegada da nova professora auxiliou bastante a continuidade dos estudos entre os indígenas. Mas, ainda não era suficiente.

A FUNAI chegou a auxiliar alguns estudantes arcando, inclusive, com mensalidades em escolas particulares, como foi o caso de Jussara. “*Meu pai, apesar de ser analfabeto, foi quem me incentivou a estudar. Aqui tinha um barco e ninguém tinha oportunidade de estudar. A gente tinha assistência da FUNAI pra transporte e*

alimentação, e, às vezes, até pagando a mensalidade. Eu estudei em um colégio particular”.

A educação é vista pelas mulheres Xokó como necessidade essencial e elas fazem de tudo para que os filhos tenham o melhor ensino. *“Eu fiz das tripas coração pro meus filhos estudarem, porque eu sei o quanto é importante. Eu botava eles nas costas pra não melar o sapato no caminho da escola”,* Maria Helena. Nessa fala é possível perceber não apenas o empenho para com a educação dos filhos, mas o cuidado para que eles se apresentassem de forma, considerada por elas, digna. Uma preocupação entre a maioria das mães Xokó com os filhos, para que sempre que saiam de casa, principalmente se for para algo fora da aldeia, saiam todos muito bem arrumados. Sendo, para elas, a boa vestimenta sinônimo de dignidade.

Jussara e Ana Ângela, irmã mais velha de Ianara, são as primeiras professoras formadas da aldeia. *“Quando eu terminei, não tinha ninguém de formação de professor, eu fui a primeira”,* relembra Jussara. *“Entrei em 2005 e me formei em 2008. Foram dois anos e meio de luta pra estudar. A gente saia daqui de madrugada de lancha, pra pegar um carro que vinha de São José da Tapera, pra daí irmos pra Nossa Senhora da Glória”.*

As duas atualmente são concursadas do Estado e atuam como professora e diretora, respectivamente, do colégio indígena. *“Quando a gente fez o concurso, a gente tinha o magistério. Quando Lula entrou, no primeiro governo, disse que não podia mais, aí a gente foi atrás da universidade”,* Jussara. A dedicação delas inspirou outras mulheres a buscarem suas independências através da educação. *“A importância pra mim é eu saber que eu sou professora da minha comunidade. Eu agradeço por ser independente, porque eu não tenho pai, não tenho mãe, se eu não tivesse estudado, eu não estaria onde eu estou”,* Jussara.

Narrativas como essa, produzem o resultado que vemos hoje na Ilha. A maioria das mulheres terminaram o ensino médio e fizeram um curso superior ou técnico. Até a geração seguinte ao processo de retomada, o plantio ainda servia para consumo próprio, nesse período as mulheres participavam da plantação, geralmente, de arroz, feijão e milho. Quando o plantio deixou de ser de subsistência, as mulheres Xokó foram aos estudos.

Essas mulheres da geração pós-retomada, com idades entre 30 e 45 anos, foram as primeiras a deixar o roçado – anteriormente, de subsistência e sob a responsabilidade

das mulheres; atualmente, para servir de alimentação para os animais de criação e sob a responsabilidade dos homens – e buscaram na educação outras formas de resistência. A prática de sustentação financeira das famílias migrou da cerâmica para as profissões voltadas à saúde e educação: “*Antes elas eram os mourões com as panelas, hoje elas são com os estudos*”, Ianara.

A maioria das mulheres dessa geração terminou o ensino médio e fez um curso superior ou técnico. “*Saía a barca cheia de mulher pra ir estudar lá em Pão de Açúcar [cidade do Estado de Alagoas, do outro lado do rio para os Xokó], não ia homem nenhum*”, Ianara (Grifo meu). Elas são as primeiras a se formarem e a assumirem os postos de trabalho no território indígena, mas também fora dele. Em 2010, 30 indígenas estudavam com o auxílio do FIES – Fundo de Investimento Estudantil – desses, apenas dois eram homens. “*A mulher do presente que estuda, trabalha de carteira assinada, tem ambição, sabe que a educação é a única forma de diminuir as desigualdades que ser preta, índia e nordestina as impõe, essa mulher sabe que a caneta é o único instrumento que pode escrever sua história*”, Ianara. Atualmente, as mulheres ocupam a maioria dos empregos e lideranças da escola indígena e do CRAS, além de criarem a AMIX e terem a representação de Karine Xokó, na comunicação da APOINME.

Em campo, fica claro também que as demandas das gerações - retomada e pós-retomada - são distintas. Por exemplo, enquanto as mulheres mais velhas produziam “*500, 600, 700, 800 e até 1000 panelas*” para sustentar suas famílias, como diz Dona Dadinha; as mulheres da geração pós-retomada não querem que os jovens façam panela com objetivo financeiro, “*o que a gente quer é que eles saibam fazer, tenham o aprendizado, conheçam a técnica, para preservar o saber, mas não que eles trabalhem com isso. A gente quer que eles estudem e encontrem outras profissões*”, Ianara.

Enquanto as mulheres da geração pós-retomada consideram que a educação na aldeia melhorou muito com a fundação do colégio indígena e a troca dos professores não-indígenas por professores indígenas, ainda existe a perspectiva de que há um melhor ensino fora da aldeia. Algumas mães, inclusive, por entenderem que a educação de base, nos anos iniciais da criança, é estruturante para uma boa formação do conhecimento no futuro, pensam em matricular os filhos que estão iniciando a vida escolar, em uma instituição particular fora da aldeia.

3.3.1 O SABER E AS NEGOCIAÇÕES DO LAR

A conscientização que essas mulheres têm a partir da educação também tensionam e modificam as formas de ver os espaços das suas casas. No contexto das mulheres Xokó, a cozinha, por exemplo, exerce um papel de poder ambíguo. No passado, a alimentação foi um dos principais suportes oferecido pelas mulheres para a continuidade do povo. O cuidado com a alimentação dos homens, crianças e velhos, enquanto estavam acampados na Ilha, foi de extrema importância para manutenção da luta. Isso é perceptível na fala de Seu Girleno, *“nós fizemos um outro acampamento lá no São Geraldo [fazenda dentro da terra Caiçara] e elas foram pra lá. Nós entramos em dezembro de 1992 e saímos em maio de 1993 e elas estavam lá cozinhando, lavando, dando força, rezando e gritando as palavras de ordem. Então, falar das mulheres da Ilha de São Pedro é falar de uma força enorme, porque elas tiveram uma participação gigantesca aqui”* (Grifo meu). Percebe-se no tom da fala de Seu Girleno que há uma valorização dessas atividades ditas “do lar” e socialmente invisibilizadas como uma tarefa natural da mulher. Para ele, essas atividades estavam diretamente atreladas à luta para retomar a terra.

Figura 35: Mulher Xokó cuidando dos alimentos durante ocupação da Ilha



Fonte: Acervo Frei Enoque

Hoje, em alguns momentos, as mulheres se sentem oprimidas pelos serviços da cozinha, como também fazem dela seu lugar de poder, deflagrando a dinâmica das fronteiras e a subversão da força opressora. Por exemplo, são elas que fazem a comida da festa da retomada, cozinhando não só para os nativos, como para os não-indígenas que participam. Durante o evento, elas se organizam orgulhosas ao mesmo tempo que reclamam o fato de “*sobrar para elas*” fazer a comida. Embaixo de um “*pé de pau*”, um espaço é organizado com bancada e o fogo à lenha para cortar e cozinhar os alimentos. Nesse momento, um dia antes da festa – no dia 8 de setembro –, os homens ficam do lado de fora do cercado, observando e, às vezes, fazendo algumas gracinhas, o que as deixam chateadas. Mas, no dia da festa, quando os convidados elogiam a comida, elas se sentem orgulhosas em afirmar que foram elas que fizeram. Outra ferramenta de articulação do espaço da cozinha acontece nas negociações da convivência conjugal, como o ato de não cozinhar para o marido quando ele quebra acordos já pré-estabelecidos entre as duas metades, utilizando a cozinha como espaço de poder e mediação, controlado por elas. Esse uso gera os resultados esperados pelas mulheres: a mudança de comportamento do marido. O tempo de distanciamento da cozinha por parte da mulher vai depender do grau de irritabilidade provocado pela atitude masculina.

Há também entre essas mulheres a visão do que seria um “*marido bom*” e um “*marido ruim*”. O alcoolismo, desde a época de Dom José Brandão de Castro, é algo que assola a paz da convivência conjugal. Em um dos CD’s analisado entre os arquivos deixados por Frei Enoque, encontrei um sermão, gravado em 8 de dezembro de 1979, em que Dom José aconselhava os homens Xokó a evitarem o álcool, porque isso, além de ser ruim para a luta, entristecia as mulheres. Entre os maridos considerados “*ruins*” estão aqueles que bebem, “*farreiam*” e não ajudam no serviço doméstico. Já entre os considerados “*bons*” há uma variação. Se um homem bebe, mas ajuda no serviço doméstico com os cuidados da casa e o suporte com os filhos, ele é considerado bom na visão das mulheres da aldeia, mas para a esposa, ela compreende que por mais que o esposo tenha essa “*qualidade*” - que muitas esposas consideram não como “*qualidade*”, mas como “*obrigação*”, sendo a categoria “*qualidade*” para as parentes e a categoria “*obrigação*” para a esposa - ele ainda não chega a ser um marido completamente “*bom*”. “*É bom, mas a gente sabe que precisa melhorar*”, disse-me uma interlocutora.

3.4 RITOS E A MANUTENÇÃO DO SAGRADO PELAS MULHERES XOKÓ

Enquanto os homens estavam combatendo os fazendeiros ou policiais durante a trajetória de luta, as mulheres se armavam dos rituais - tanto católico, quanto indígena - e, inclusive, creditam à espiritualidade o fato de nunca ter havido derramamento de sangue entre os Xokó durante a luta da retomada. *“Eu lembro que quando eles diziam: ‘vamos sair’, as mulheres corriam pra igreja rezar. Era um papel muito fundamental delas. A forma que elas encontraram de lutar era indo pra igreja rezar. Eu lembro que fechava as portas todas da igreja pra ficar mais forte e valeu, porque nunca aconteceu nada de grave, nunca ninguém morreu, nunca ninguém levou um tiro, nunca ninguém foi preso”*, Jussara. Isso demonstra que o combate a partir da perspectiva ritual não fica nos bastidores, ela é a própria luta e, geralmente, é encabeçada pelas mulheres. *“Quando alguém [os homens] dizia: ‘vai acontecer alguma coisa’, todo mundo [as mulheres] se juntava, elas carregavam os filhos, iam pra igreja e ali, todo mundo rezava, fazia oração, cantava...”*, Dona Zezé (Grifo meu). Essas falas carregam a presença atuante feminina no contexto da retomada a partir da frente de luta religiosa.

Entre os Xokó, a atividade ritual e a ação de retomadas são extremamente complementares. Claramente, é possível notar que as mulheres estavam incumbidas do ritual, tanto católico, como quando escondidos também no Ouricuri, ao passo que os homens estavam à frente da ação política. Veladamente, as mulheres atuavam nas ações políticas da luta, quando davam aval, apoio e sustentação às decisões tomadas pelos homens nas reuniões que aconteciam às escondidas. Hoje, é possível perceber a participação e protagonismo das mulheres, tanto nas ações rituais quanto políticas de forma clara. Como dito anteriormente, as mulheres atualmente ocupam espaços políticos de poder como a presidência da AMIX e a comunicação da APOINME. Uma luta não existe sem a outra, - os homens na linha de frente e as mulheres rezando, cuidado, apoiando e zelando - assim como a memória dos homens não existe sem a memória das mulheres. Elas se integram e constituem a memória coletiva.

A igreja, desde a Missão de São Pedro, é um símbolo não apenas da constatação da história de sofrimento vivida pelas comunidades indígenas, como também se tornou um símbolo de resistência do povo Xokó. A igreja, por muitas vezes, foi lugar de refúgio e acolhimento. *“Quando a gente veio pra Ilha, eu dormia lá no fundo do altar grande de São Pedro, dentro da igreja, eu dormia mais Maria Luiza, numa caminha de*

solteiro, ela com a cabeça para um lado e eu com a cabeça para o outro, porque não dava pra nós dormir juntinha. Minha mãe disse: ‘minha filha, eu botei uma caminha lá pra você dormir lá’, porque eu dormia embaixo do pé de pau. De manhãzinha, eu acordei, e escutei três disparos, quando eu botei a cabeça, eu só vi o povo da igreja correndo pra fora e fumaça cobrindo o centro. Eu pensei: ‘chegaram e tão botando fogo no povo’. Maria Luiza falou: ‘você vai sair?’, eu disse: ‘eu vou, eu vou morrer mais meu povo’. Eu sabia que minha mãe e meus irmãos estavam no meio do povo, quando eu cheguei gritando com as mãos na cabeça. Mas, na verdade, era porque a gente tinha ganho a Ilha, ela ia ser desapropriada e o povo aqui não tinha fogos, tava descarregando as armas pra comemorar”, Maria Helena relembra esse momento sorrindo.

No compartilhar de suas memórias a igreja também era lugar estratégico e serviu de apoio para avisar aos homens que protegiam a Ilha da chegada de pessoas não quistas. *“Depois de conquistar a Ilha, já quando o povo Xokó estava ocupando a Caiçara, um grupo de mulheres vinha de 15 em 15 dias limpar a igreja. A gente começou a limpar a igreja e foi o menino tirar cajá na Cajazeira. Eles voltaram gritando, ‘tem uma canoa que se encostou aí’. A gente pensou que era os bandidos, batemos as portas da igreja. Tia Enoi disse: ‘se acontecer qualquer coisa de anormal, bata o sino’. A gente perguntou: ‘e quem vai subir no sino?’ Sobrou pra mim. Ela disse: ‘Não vai sair ninguém, eu vou fechar as portas’. Eu subi e bati o sino três vezes, quando eu cheguei, demorou um pouco, chegou os homens [Xokó que vigiavam a Ilha] com foice nas costas, de facão. Os homens colocaram as mulheres tudo na frente e mandou a gente ir embora e eles desceram pra ir olhar a embarcação, mas ela já tinha feito a volta e estava indo embora. Não aconteceu nada, graças a Deus” (Grifo meu).*

No contexto da religiosidade católica, entre os Xokó, existem três rezas que as mulheres consideram as mais influentes. O “Ofício de Nossa Senhora” - que foi cantada por Tia Enoi no momento do combate contra policiais, narrativa presente nesta pesquisa na parte II -, “Maria Valei-me” e “Em toda tribulação”. Essas rezas eram entoadas principalmente quando os homens viajavam, iam fazer reuniões, ou iam a algum enfrentamento com os Brito.

*Em toda tribulação
ou em qualquer agonia,*

*enquanto valei-nos possa
o coração de Maria.
Mais puro que as estrelas
e mais clara que o dia,
é fonte de graça cheia
o Coração de Maria.
Quando Deus criou o homem
prevendo o que ele seria
e destinou por amparo
o Coração de Maria.*

(“Em toda tribulação”, cantada por Dona Creuza, no terraço de sua casa, em julho de 2022).

Dona Creuza diz que quando elas cantavam essa reza era como se algo acontecesse que nem ela saberia explicar em palavras, só sentir. E, realmente, é uma potência que mexe com as emoções vê-la cantar.

Durante o período que Maria Amélia passou junto aos Xokó, se deparou surpresa com o fato de algumas mulheres rezarem em latim e quando “*chegou à casa de uma das mulheres, convidada para uma novena, os homens estavam na porta e as mulheres dentro de casa. Todas muito ativas nas rezas. Enquanto eles estavam recuados, do lado de fora, lá dentro elas rezavam em latim e isso teria impressionado muito Maria. Quando ela perguntou por que os homens ficavam do lado de fora e as mulheres do lado de dentro, uma das mulheres teria respondido que cada um tem o seu papel e as rezas eram as delas. ‘Eles têm os segredos deles e nós temos as nossas rezas’*”, Florêncio Sales, cuidador de Maria Amélia, durante entrevista via ligação telefônica.

É perceptível nessa memória, que as mulheres durante a retomada tinham consciência sobre a importância e engajamento delas na frente religiosa que incidia diretamente no resultado das lutas. Elas confiavam e tinham certeza que o poder das rezas trariam benefícios para todos. Ao afirmarem que cada um tem seu papel, também afirmavam que o que elas faziam era essencial para manutenção e fortalecimento da retomada. Ao comentar com Ianara sobre a surpresa que a missionária Maria Amélia teve ao ver as mulheres rezando em latim, ela disse que muitas mulheres, principalmente as mais velhas, até hoje, sabem rezar em latim. “*Tem passagens no*

Ofício que é em latim. Tia Enoi rezava, Dona Lourdes que nem sabia ler, rezava em latim, porque elas decoravam. Agora, o que eu acho interessante, que ninguém sabe, é a origem dos livros dessas rezas, por exemplo, o mês de maio tem umas rezas que são específicas do mês de maio, a semana santa também, e Tia Enoi e Dona Lourdes, tinham esses livros”. A origem dessas rezas e o percurso que elas tiveram até chegar aos Xokó, foi uma narrativa que esta pesquisa, infelizmente, não conseguiu alcançar.

Recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outros, além de procedimentos, técnicas, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance (Martins, 2003, p.67).

Houve um momento na história Xokó, na década de 1970, que Élcio Brito, irmão de João Brito, quis roubar as imagens dos santos que tinham na igreja da Ilha de São Pedro. Algumas ele conseguiu pegar e chegou a vendê-las, os Xokó nunca conseguiram recuperar essas imagens que foram vendidas. *“Roubaram Nossa Senhora da Conceição, roubaram Nossa Senhora do Rosário, roubaram São Gonçalo, roubaram São Pedro Grande e São Pedro da frente da Igreja”*, Mãezinha. Mas, para salvar as demais peças, as mulheres prontamente foram as primeiras a defendê-las, escondendo-as na casa de Dona Creuza, na Caiçara, antes de ocuparem a Ilha. Maria Helena explica como foi: *“Quando houve o roubo das imagens da Igreja, e que a gente recuperou, elas ficaram guardadas na casa de Creuza. João Brito foi lá querer pegar, ele e os capangas dele. O pessoal já tinha entregado os pontos, porque sabiam que eles conseguiriam levar, quem enfrentou os capangas foi Apolônio e as rezas. Que quando o pessoal pediu pra ver se eles esperavam um pouquinho pras mulheres - e eu tava junto também - fazerem uma oração para se despedirem da imagem, quando elas começaram a rezar, ele tirou o chapéu e botou na cintura, veio montado em cima de um cavalo branco, ele ficou tocado, quando a gente terminou de rezar, ele disse: ‘vou levar não’. E deixou as imagens. Tava tudo pronto, o carro na porta pra pegar as imagens e o povo sabia que eles iam levar. Ninguém dos Xokó disse: ‘você não leva’, só pediram um tempo pra rezarem. Foi a reza que fez eles não levarem”*². Mais uma vez a força das rezas das mulheres Xokó se revela uma práxis ativa da luta. Ao rezarem elas diretamente produzem resultados de avanço contra os Brito, impedindo-os de levarem as imagens,

² No filme *"Quelque chose de l'arbre du Fleuve et du cri du peuple"* tem a cena que as mulheres mostram as imagens dos santos escondidas na Caiçara.

ou como relatado anteriormente, impedindo o avanço dos policiais sobre o povo. Assim, considero que o “idioma de luta” (Alarcon, 2022a) das mulheres Xokó, na época da retomada, eram suas orações. Era dessa forma que não apenas elas se comunicavam entre si e criavam uma comunidade de cuidado, mas também se comunicavam com o divino, promovendo um acordo de reciprocidade. Enquanto cuidavam da manutenção do sagrado, rezando; o divino cuidava dos Xokó que lutavam pela terra.

As imagens que foram preservadas na casa de Dona Creuza, “*são as imagens que a gente faz a Semana Santa até hoje*”, Maria Helena. Devido a grande influência católica, os Xokó celebram várias datas festivas do calendário da igreja, como a Páscoa, São Pedro e Natal. E em muitos desses ritos, como na Páscoa, os homens e as mulheres têm seus papéis. Na igreja eles ficam separados pelo gênero, mulheres de um lado e homens do outro. Entoam, cada um no momento indicado, cantos distintos. Há cantos só das mulheres e cantos só dos homens.

Diferente do dia em que celebram a retomada da terra, quando homens e mulheres se vestem com trajes tradicionais, pintam o rosto, dançam descalços ou de chinelos durante o toré e cantam em uníssono; na celebração da Páscoa, eles se arrumam da maneira mais pomposa que podem, vestem suas melhores roupas e sapatos. Em procissão pela aldeia, caminham homens e mulheres em grupos separados. As mulheres carregam a imagem de Nossa Senhora, enquanto os homens levam a imagem de Jesus carregando a cruz. Depois das orações na igreja, eles saem com as imagens sustentadas nos ombros, as mulheres pelo lado direito e os homens pelo lado esquerdo, dão uma volta e se encontram no centro da aldeia. Nesse encontro, ora os cantos são uníssonos, ora são um jogo de perguntas e respostas, no qual os homens entoam um trecho e as mulheres respondem em coro. Os que podem, ajoelham-se e fazem suas orações. Na sequência, retornam juntos para dentro da igreja, depositando novamente as imagens no altar. Antigamente, eles varavam a noite em oração, até o dia clarear. Eram três dias de orações, iniciadas na quinta-feira à noite e findando no domingo de Páscoa. Ianara contou que quando os Xokó moravam na Caiçara, eles traziam suas redes e armavam embaixo dos “*pés de pau*” para passarem esse período. Hoje, as celebrações terminam por volta da 1h da madrugada. Os mais velhos não aguentam mais passar a madrugada acordados devido à questões de saúde e os mais novos não têm interesse. Quem está à frente na organização das festividades são Dona Zezé e Seu Girleno, da geração da retomada e Jussara, Daniele, Joseane, mulheres da geração pós-retomada.

Antigamente, quem cuidava dos festejos eram Tia Enoi, Toinha e Dona Zezé. Todos os festejos celebrados na igreja são encabeçados pelos próprios Xokó, não há a presença de um padre. O clérigo só comparece à missa da festa da retomada ou quando há batismos e casamentos agendados. Geralmente, os batismos acontecem em coletivo. Quando há uma quantidade razoável de crianças para batizar, o padre comparece para celebrar o momento. Ianara batizou sua filha mais nova, Esther, em dezembro de 2022, durante esta pesquisa, em um batizado coletivo. Não obtive informações quanto aos casamentos, se também ocorrem de forma coletiva.

Já no aspecto do Ouricuri, no relatório antropológico da FUNAI, nas entrevistas de Frei Enoque com Zefinha e Mãezinha, e na conversa que tive com seu Gírleno, encontrei a indicação de que há um papel de liderança também ocupado por mulheres dentro do ritual sagrado na mata, é a Rainha do Ouricuri. “Contam os mais velhos, como por exemplo a Senhorinha, considerada a Rainha do terreiro (morreu há 15 anos), negava que era índia, pois temia ser surrada até a morte pelos Brito” (Mellati, 1979, p.06). É importante lembrar que tanto no período da Missão, quanto no período do domínio dos Britto, os então “*Caboclos da Caiçara*”, não podiam praticar os ritos sagrados na mata, ritualizavam escondidos. “*A finada Senhora era inclusive pertencente aos troncos mais velhos da nossa ascendência, mas quando a gente entrava em detalhes com ela, ela ia driblando, não dava certo, ela dizia: ‘fale baixo, se o povo lá souber...’, o povo que ela dizia eram os patrões*”, Gírleno. Muito do papel da mulher, principalmente em relação aos rituais indígenas, precisaram ficar velados, por receio a retaliação. O fato não apenas de ser indígena, mas de lidar com o campo não-visível, produziam ainda mais receios em serem identificadas como pessoas que faziam feitiçaria. A última mulher a ocupar o papel de Rainha do Ouricuri foi Tia Enoi, como descrito na parte II desta pesquisa. Apesar de atualmente ainda não existir uma mulher que ocupe o papel de Rainha do Ouricuri, “*são as mulheres que mais cantam toré no ritual. As mulheres tão sempre participando das cantigas, das danças, puxando*”, Ianara. Dona Creuza, com citado anteriormente, escreveu um toré sobre a participação das mulheres na aldeia.

*Eu sou guerreira da ilha
Canto e danço o meu toré
Eu sou índia, eu sou filha*

*Da água mãe, do Mãe té
Eu sou índia, eu sou filha
Da água mãe, do Mãe té*

*Vamos cantar minhas guerreiras
Com muito amor e muita fé
Eu tenho orgulho imenso
Quando faço meu Mãe té
Eu tenho orgulho imenso
Quando faço meu Mãe té*

*Eu sou guerreira, eu sou forte
Com esperança e fé
Nunca me faltou coragem
De fazer o meu Mãe Té
Nunca me faltou coragem
De fazer o meu Mãe Té*

*Vamos dançar meus guerreiros
Com muita fé no toré
Eu canto e danço sem medo
Com meu Cacique e Pajé
Eu canto e danço sem medo
Com meu Cacique e Pajé.*

TORÉ MÃE TÉ

Escrito por Dona Creuza Xokó

3.4.1 A CIÊNCIA DAS ERVAS MEDICINAIS E AS PRÁTICAS DE CURA

Quando as mulheres saíram da Caiçara e foram ocupar a Ilha de São Pedro, a região era constituída principalmente por pasto, devido aos animais - gado e ovelhas - criados pelos Brito. Muitas das ervas medicinais que eram usadas na Caiçara, ainda não existiam na Ilha, foram as próprias mulheres, através do conhecimento e vínculo com o território, que aos poucos foram plantando e cultivando medicinas próprias para as curas Xokó. O alecrim, por exemplo, uma erva que a mãe de Dona Creuza gostava bastante de usar, ela plantou em uns caquinhos e levou para a Ilha, a ponto da erva receber inclusive o apelido “*alecrim de caco*”, que Dona Creuza ainda preserva em seu quintal. “*O mastruz também não tinha na Ilha, a gente que plantou quando veio*”, Dona Creuza.

Muitas dessas ervas são usadas até hoje, não com a mesma frequência que antes, mas ainda são requisitadas. Segundo Mota (2007), existiam entre os Xokó várias rezadeiras que tratavam doenças específicas, a única que cuidava de todos os males era Nazinha. Tia Enoi, por exemplo, “*rezava em menino com olhado, em menino fica obrando verde, ela rezava. Essa doença que passa na perna que incha e fica vermelha, ela rezava. Dor de dente, ela rezava também*”, Dona Creuza. “As capacidades nativas como gerenciadores do meio ambiente natural e produtores de remédios botânicos, que fazem parte de suas estratégias de sobrevivência” (Mota, 2007, p. 22) é um conhecimento, entre os xokó, atribuído às mulheres.

Para gripe e tosse, o lambedor é ainda o mais usado. Ele é feito com pau cachorro, segurelha, alho, alfavaca, entrecasca do angico e imburana de cheiro. Para acalmar os nervos e dormir bem, chá de cidreira ou capim santo. Para diabetes e infecções, chá de goiabeira. Todas essas receitas foram passadas por Dona Creuza.

A principal fonte de medicamentos é a entrecasca das árvores. Para úlcera e pancadas, entrecasca de quixabeira ou a água da quixabeira, já a entrecasca do juazeiro era usada para escovar os dentes ou da espuma dessa entrecasca também era feito o lambedor, para gripe e catarro preso. “Em todas as casas de curandeiras existem imagens de santos católicos e também do famoso Padim Ciço” (Mota, 2007, p. 182), mostrando o diálogo entre as crenças. Apesar de saberem da eficiência que tinha os benzimentos e os remédios das ervas ou instruções populares de cura, “as curandeiras não se entendiam como possuidoras dos mesmos poderes de cura que um pajé pode manipular” (idem).

Dona Cilinha, tia de Ianara, é a única rezadeira ainda na ativa no território Xokó. Ela fala que descobriu seu dom já adulta. *“Meu dom de rezar, eu já nasci com ele, mas só vim descobrir depois de adulta. Só vivia doente. Andava de médico em médico. O médico dizia que eu não tinha doença. Depois descobriram que eu sou média de nascença e tinha que reza no povo. Fui pra várias rezadeiras e todas diziam que era porque eu tinha corrente e não tava desenvolvendo, tinha que procurar desenvolver. Quando eu perguntei: ‘como?’. Elas diziam: ‘deixa estar que um dia eles ensinam’. Daí, graças a Deus eu rezo”*.

Sobre os tipos de atendimento que Dona Cilinha faz estão curas para *“dor de cabeça, dor de dente... Quando as criança tá doente, as mães vêm aqui pra eu rezar, gente com peito aberto. Até quando as pessoas tão sentindo uma coisa assim tipo um olho mau, eu rezo, qualquer outros problemas que mandam eu rezar, todo mundo se sente abençoado com a reza. Meu atendimento é esse”*. Todas as rezas de Dona Cilinha acontecem no terreiro dela mesmo, *“eu rezo com ramo natural, com vassourinha ou qualquer olhinho de planta verde, eu rezo”*. Assim como Dona Nazinha, Dona Cilinha também não cobra pelos serviços de cura, *“algumas pessoas me agradam, dão perfume, outros dão sabonete, mas eu não cobro não pelas minhas rezas”*. Percebe-se também que com o passar do tempo e a melhoria da situação financeira das famílias, o tipo de agrado como pagamento para as curandeira também mudou da época de Dona Nazinha para hoje. Antes Dona Nazinha recebia agradados em forma de produtos alimentícios, hoje Dona Cilinha recebe produtos de beleza.

A maioria dessas mulheres rezadeiras, também eram parteiras. As mulheres tinham um resguardo pós-parto, apesar de que no período pré-natal elas continuavam trabalhando intensamente. *“Enquanto tava de barriga trabalhava até quase os 9 meses, nunca deixava de trabalhar, batia até o barro. Mas, quando a gente tinha criança, as mães da gente não deixava a gente tomar banho no rio, ficava 15 dias tomando banho morno de remédio. Em casa elas cozinhavam as panelas de remédio pra gente se banhar da cintura pra baixo, minha mãe botava folha de parreira, entrecasca de quixabeira e do angico. Esses pau tudo tinha na caiçara, aí tirava e fazia o banho. Depois desses 15 dias é que podia tomar banho no rio”*, Dona Creuza.

Em uma conversa descontraída no terraço de sua casa, dessa vez só eu e ela, Dona Creuza compartilhou que as coisas hoje são diferente, e numa reflexão sobre o tempo de antigamente e hoje em dia, ela concluiu que as mulheres hoje têm pouca saúde

por falta dos resguardos que não praticam mais. *“Acho que por isso [pelos resguardos] as mulher tinha mais saúde, hoje tá tudo mais doente, porque nós tinha muito esse resguardo”* (Grifo meu).

Apesar disso, ainda têm práticas pós-parto que continuam acontecendo entre as mulheres mais novas. Um exemplo disso é o ritual de enterrar o umbigo do recém-nascido. *“Quando nós morava na Caiçara, nós vinha enterrar o umbigo da criança aqui na Ilha, no pé do cruzeiro que ficava na frente da igreja, esse cruzeiro não existe mais, apodreceu, o que tá aí hoje é outro. Hoje a gente leva pro Ouricuri, enterra no Ouricuri. Inclusive tenho dois umbigos aí que vou enterrar lá, dos dois netos”*, Dona Creuza.

Diferente de algumas outras etnias, em que o enterro do umbigo tem o intuito de fazer com que a criança, quando adulta, nunca esqueça suas origens e retorne sempre para casa, entre os Xokó, a intenção é outra. *“Minha mãe dizia que tinha que enterrar e deixar o bicho carregar, se não ele vira ladrão. Olhe só, dizendo que se o rato carregar, o menino vira ladrão”*, Dona Creuza.

As mulheres mais novas continuam esse ritual, enterrando os umbigos no Ouricuri. Devido ao resguardo - pois quando as mulheres têm criança elas ficam alguns meses sem frequentar o terreiro sagrado, por conta do período de recuperação e necessidade de um cuidado e atenção maior com a criança - elas enviam o umbigo para o pajé ou o cacique enterrem.

Figura 36: Mulheres com filhos recém-nascidos debaixo dos “pés de pau”³



Fonte: Acervo Frei Enoque

3.5 SAMBA DE COCO, TORÉ E REISADO: A BRINCADEIRA DAS MULHERES XOKÓ

No reencontro com as memórias das mulheres que guardam os torés, os sambas de coco e o reisado, nos deparamos com alguns rojões que elas cantavam nos famosos batalhões. *“Os batalhões era pra fechar as posses, as terras de arroz. Todo mundo se juntava e cada uma ia pra terra da outra e fechava a lagoa. No encerramento, dançava um samba de coco ao redor da lagoa, bebendo zinebra e vinho de jenipapo”*, Dona Maria.

*Eita, eita,
Tá na hora do aviso, eita
Tá na hora de avisar, eita
Bota a cadeira pra dentro
Fecha a porta, mó do vento
Ó mamãe, eu quero um chá*

³ Legenda dada por Frei Enoque: “Os Xokó novos nos braços das mães: Creuza e Aparecida”.

(Samba de coco, cantado por Dona Prazeres, no quintal de sua casa, em fevereiro, 2023)

Todas relembram esse tempo do plantio de arroz nas lagoas com saudosismo. “*Brinquei muito*”, disse Dona Prazeres, uma das cantoras da Ilha, junto a Dona Creuza. Entre as memórias do plantio de arroz, destaca-se novamente a ambiguidade do tempo, relatada aqui nas memórias de Mãezinha e Dona Zefinha, na parte II desta pesquisa. As mulheres que viveram a luta da retomada, à época do cerco dos Brito, apesar de relatarem os maus tratos e viverem trabalhando de forma análoga à escravidão, recordam o lugar no passado como um tempo bom de se viver. “*Era um batalhão solto, era muito bom, era que nem uma festa. Era um tempo bom, melhor do que esse*”, recorda Dona Dadinha. Quando perguntei se ela achava aquele tempo melhor do que hoje, Dona Dadinha respondeu: “*Achava. Uma parte era boa, uma parte era ruim. Eu digo que era bom, porque a gente se divertia, mas ser mandado pelos outros era ruim*”. Essa sensação ambígua em relação ao tempo e às memórias das mulheres também é reafirmada por Dona Beata, em entrevista feita no quintal de sua casa, “*antes era bom, porque a gente tinha mais comunicação, a gente se juntava mais, era gostoso isso na hora de plantar arroz (...) os momentos da gente tá todo mundo num pilão de fila, era bom, todo mundo ajudando um ao outro, isso era bom. Agora, na outra parte não, eu não vou dizer ‘ah tenho saudade’, tenho não*”. Aqui, além da relação com o tempo e a saudade, percebe-se o ato de mobilização para cuidarem da plantação de arroz uma das outras como mais um “*idioma comum*” (Alarcon, 2022a) entre as mulheres.

O samba de coco cantado e dançado pelas mulheres nas lagoas de arroz, não era apenas uma manifestação cultural, mas também disfarçava as cantigas e danças do toré. Como o toré fora proibido, elas subvertiam esse cabresto camufladas de samba de coco. “*Tem muito toré no samba de coco*”, Dona Beata.

Durante as conversas com as mulheres, pude coletar algumas canções compartilhadas:

*Xô xô azulão
Quem te ensinou azulá
Foi as caboclas do samba*

Do lagamar mariá

...

Pisa no chão

Pisa ligeiro

Pisa devagar

Pra não assanha o formigueiro

(Dona Damiana)

Essas duas canções foram cantadas por Dona Damiana enquanto levantava uma panela, no chão da sua casa. “*Quando era assim: hoje nós vai fechar a terra de fulana (...) Fazia aquela junta de mulher, comprava aquelas bebida, e ia fazer um batalhão. Era tudo alegre, tudo cantando. Tomava um negocinho, pra espertar, era muito bom. Era um cantorio muito bonito na lagoa*”, Dona Creuza. Mais uma vez a ambiguidade de sensações se revela. As terras em que elas plantavam o arroz estavam em posse dos Brito, além disso, o resultado de vários dias de trabalho em condições adversas era distribuído de forma desigual entre eles e os posseiros. Mas, mesmo assim, a alegria era muita em estar unidas, entre mulheres, festejando o plantio. “*Foi você, foi você que matou meu passarinho... As outras mulheres respondiam: ‘não fui eu, não fui eu, eu achei morto no ninho... Aí entrava um verso, outra tirava outro, e assim cantava a tarde todinha*”, Dona Creuza.

Esse boi deu

Esse boi dá

Ê boi bonito

Esse boi dá

(Cantiga que Dona Prazeres cantou durante entrevista em seu quintal)

Por vezes também os homens ajudavam nas plantações de arroz, arrancando as sementes ou colocando os fechos na lagoa, “*mas era pouco homem, era mais as mulheres mesmo*”, Dona Creuza. Assim como a produção de panelas, as atividades que os homens, por vezes, faziam, não era atribuição restrita e exclusiva deles, enquanto as atividades das mulheres eram exclusivas e restritas a elas, só elas fechavam as

plantações de arroz, assim como eram “donas” da tarefa de terra. Os Xokó também criaram outras músicas a partir da história de luta coletiva. O tema que intitula da parte I deste trabalho é um samba de coco criado a partir da retomada da terra.

*Se a polícia vier o que é que nós faz
Morre tudo na bala e ninguém sai
Ninguém sai, ninguém sai
Morre tudo na bala e ninguém sai
(Dona Zezé, no quintal de sua casa)*

As mulheres também relataram que os Xokó eram obrigados a comprar mantimentos no armazém da família Brito, ficando muitas vezes com contas a pagar, a ponto de que quando faziam a distribuição do plantio, muitas famílias voltavam sem sua parte de arroz, ficando embargada para pagar as contas do armazém. Devido a escassez, muitas mulheres se arriscavam e roubavam arroz da plantação. Iam de madrugada nas lagoas e pegavam uma parte para em casa secar, pilar e comer. “*A gente não podia cortar o arroz pra comer, tinha que ir escondido de noite, de madrugada. Voltava pra casa, torrava no tacho, tudo escondido, no fogo de lenha, no tacho de barro, pra ele ficar sequinho e depois pisar, escondido*”. Goinha. Assim, elas garantiam o sustento e alimentação de suas famílias.

Figura 37: Mulheres pilando o arroz



Fonte: Acervo Frei Enoque

A dança do toré na beira da lagoa era também uma forma de transmitir o conhecimento para os mais novos. Seu Girleno aprendeu a dançar o toré assim, assistindo as mulheres na plantação de arroz. *“Eu menino assistia. Elas iam para as plantações, cantavam, tomavam uma meladinha mesmo [cachaça] e se animavam todas, muitas vezes a gente saía das lagoas já escurecendo, mas na beira da lagoa faziam uma roda de toré, eu aprendi a ver o toré nessa época, eu menino pequeno e elas dançavam o toré. Daqui a pouco uma dizia: ‘mulher, lembre-se que tem os vigias que vão lá pra contar aos Britos’. Eles não queriam que dançasse o toré, porque se não iria revigorar o desejo de ser índio, mas se dançava na beira das lagoas. Samba de coco, terminou o fechamento de uma terra, chegava numa sala reservada, dançava um samba de coco. O samba de coco daqui é muito bonito, você precisava vê, mas é uma coisa que se deixou de praticar, hoje pouca gente sabe”, Girleno.* O toré transmutado em samba de coco é sinônimo de permanência indígena Xokó, salvaguardado pelas práticas femininas dos batalhões de arroz.

Outra manifestação encabeçada por elas era o reisado. *“No reisado eram nove mulheres que participavam, o único homem era o personagem do Mateu. Os*

personagens eram a Sereia, Mariquita, o Balão Formoso, Heroplano, a Deusa do baile, a Cabocla, Jaraguá, o Boi, e a Estrela Dalva”, Dona Creuza. Dona Ceíça, durante a nossa conversa, apresentou outros personagens que estavam ausentes na fala de Dona Creuza, são eles: Menina, Andorinha, Ingazeira. Essas personagens são chamadas de “figuras”. Tia Enoi também era quem liderava as mulheres nessa atividade. “A gente chegava perto da Bandeira e dizia:

*Ó meu Senhor estou, aqui peço proteção
Ó, meu Senhor estou, aqui peço proteção
Não me deixe a bandeira verde, hoje aqui varrer o chão
Não me deixa a bandeira verde, hoje aqui varrer o chão
Ai meu Deus
As estrelas do céu brilham, meia-noite deu sinal
Aurora, primavera, hoje é noite de um belo Natal*
(Goinha puxa o reisado e é acompanhada pelas demais no
terraço de Dona Creuza).

O Reisado é constituído por um cordão verde e um vermelho, regido cada um por uma bandeira da mesma cor. As mulheres ficam separadas pelos cordões. Durante o período junto à aldeia, houve o interesse das mais velhas em gravarem uma apresentação, já que a última vez que o reisado foi dançado aconteceu em 2004, há 20 anos. Fora isso, as meninas mais novas não têm o conhecimento de como se faz o Reisado. Ianara se prontificou a ensaiar uma apresentação com as adolescentes da escola, com o auxílio das mais velhas, e eu iria gravar a apresentação. Houve ainda um ensaio com as mulheres mais velhas no salão do CRAS, mas depois disso a mobilização esfriou.

Entre os arquivos que Frei Enoque deixou com Gírleno, encontrei dois CD's, um com 26 canções de Reisado e outro com 40 minutos de uma gravação contínua de sambas de coco. Quando compartilhei essas canções com as mulheres, elas ficaram animadas e rememoraram momentos de união e divertimento. Dona Maria, mãe de Ianara, ajudou a identificar as músicas. Cada uma das 26 canções é destinada a um momento específico do Reisado, seja da “figura”, seja da abertura, intervalos e finalização. Depois disso, Ianara retomou o projeto na escola e no final do ano, na apresentação de Natal, as meninas do colégio se apresentaram.

Figura 38: Apresentação de final de ano com Reisado no colégio indígena



Fonte: Acervo Ianara Apolônio

Figura 39: Mulheres Xokó na formação do Reisado, década de 1980.



Fonte: Acervo Frei Enoque



*Mãos de Dona Damiana
preparando uma panela de barro*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da retomada do território Xokó revela uma memória de mulheres produzida na luta. Essa memória é compartilhada nos atos de cuidar, zelar os santos e entidades, no cultivo do arroz, na produção de cerâmica, no ritual sagrado, na alfabetização do povo. Os atos de cuidar são uma memória prioritariamente construída por e entre mulheres.

Enquanto as áreas de trabalho e atuação dos homens no território eram o roçado e o rio - com a pesca - as áreas de atuação pertencentes às mulheres compreendem uma região muito mais ampla. Desde suas casas, elas seguiam o percurso do barreiro, daí para as lagoas - onde tinham as plantações de arroz - passando pela igreja e pelo local do ritual sagrado. Dessa forma, suas histórias perpassam e estão representadas em todo o território.

Quando a luta pela terra é narrada pelas mulheres, elas retomam um lugar da memória coletiva deixado à margem e revelam novos personagens, modos de existência, performances e memória. Assim, foi possível compreender, através do trabalho etnográfico, que os atos de cuidado, as rezas e o sofrimento eram, entre as mulheres, um sistema de comunicação, amparo e mobilização na estratégia de combate contra a violência e o esbulho da terra.

O narrar remonta o território do passado no presente e resgata histórias de resistência e protagonismos. Uma manutenção de si na história. É também através da narrativa que elas começam a se auto perceberem “*donas da terra*”, como disse Dona Dadinha ao final de uma trajetória de vários encontros. Narrar constrói presença e se torna, assim, uma ferramenta não só de manutenção, mas de materialização de si na história. Elas se percebem atuantes, pertencentes, donas também do enredo narrativo.

A partir dessas oralituras - e reafirmo esse conceito porque não foram só narrativas orais que ouvi, mas vi os corpos também contarem suas histórias, seja nas debilidades que o trabalho da louça trouxe ao corpo velho, seja nos gestos dos pés ou das mãos que ensaiavam também suas formas de contar e interpretar o que viveram - percebi que dentro do contexto Xokó existem muitas frentes de luta encabeçadas pelas mulheres que, em suas especificidades, não foram etnografadas. Essas frentes se imbricam e dialogam. Enquanto plantavam arroz, que estaria atrelada a um protagonismo financeiro, por exemplo, também mantinham o segredo do toré com as canções do samba de coco, preservando uma memória ancestral. Apesar dessas

narrativas terem ficado, em sua maioria, represadas, elas estão lá, presentes, por todo o território Xokó, basta perguntar às mulheres, como ressaltou Creuza Krahô na Introdução desta pesquisa, ou Ianara quando pontuou que o interesse em ouvir as mulheres fazia saltar aos olhos esses novos personagens e memórias, como citado. Dessa forma, compreendi que entre os Xokó, as memórias femininas sobre a retomada da terra só foram disparadas a partir do estímulo, interesse e cuidado do outro. Sem esse interesse, essas histórias se tornam silêncio. Algo que foi discutido na parte I desta pesquisa, a partir de um quadro geral sobre o período de pouco interesse da Antropologia para estudos voltados aos indígenas no Nordeste. Se havia uma nebulosa que atenuava a visibilidade indígena na região, as histórias de mulheres revelam uma camada ainda mais profunda que se sobrepõe às suas narrativas, deflagrando a intersecção vivenciada pelo gênero. Isso responde à pergunta que permeia esta pesquisa: Onde estavam as mulheres Xokó para a Antropologia? Subsumidas dos registros antropológicos.

Já para os homens Xokó, quando conversamos sobre a história geral da retomada, eles ressaltam a importância da produção de louça e das rezas femininas, se restringindo apenas a esses feitos. Quando a pergunta é específica sobre as mulheres, outras frentes de luta são reveladas como o trabalho do cuidado, alimentação, plantação de arroz, participação em audiências, o papel da Rainha do Ouricuri ou os cuidados das rezadeiras e parteiras. Parece que uma caixa se abre e várias narrativas surgem de dentro dela. Dessa forma, o protagonismo das mulheres na luta para o povo Xokó ainda está nessa camada infraestrutural, de onde é preciso provocar para ser revelada.

Quando as mulheres, inicialmente, narram, elas reproduzem estruturas de poder que inferiorizam suas participações nos campos de luta, por considerarem que o protagonismo está atrelado ao enfrentamento direto, objetivo, público e político, ou seja, ao papel dos homens. Quando elas percebem que a educação, o cuidado, as rezas, as danças, entre outras frentes, também são formas de luta, a narrativa transmuta e elas assumem o papel de protagonistas ao lado da narrativa coletiva. É notável a alegria ao se perceberem integrantes da luta. Além disso, como a história geralmente é contada pelos homens, que estão, majoritariamente, nos postos de poder, há uma retração que as fazem reprimir seus feitos. Isso responde à segunda pergunta que permeia esta pesquisa: Onde estavam as mulheres Xokó para os próprios Xokó? Apesar de presentes na

narrativa, ainda é preciso um olhar profundo e aguçado para ejetar várias outras frentes de luta e trabalho protagonizados por elas.

Por mais que essas memórias e narrativas tenham ficado adormecidas, a prática da luta feminina foi transmitida por entre as gerações. As mulheres pós-retomada, inspiradas nas práxis e na memória das mulheres que lutaram pelo território, escolheram a educação como forma de ocupar postos dentro e fora da aldeia e assim estabelecerem seus lugares, protagonizando as próprias histórias e enfraquecendo as fronteiras estabelecidas pela dicotomia do público e do privado.

Os mecanismos de resistência das mulheres indígenas são um recado e representam a necessidade de entender que é possível fomentar protagonismo a partir de dentro. É preciso caminhar nas discussões que envolvem gênero, memória, narrativa, participação e construção feminina do coletivo, afinal a luta das mulheres indígenas é pela territorialidade em seu amplo sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela. **O retorno dos parentes: Mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.** Rio de Janeiro: Editora E-papers. 2022a.

_____. *Gênero, mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.* **Anais da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 33: 1-20. 2022b.

ALVAREZ, Sonia E. *Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista.* **Cadernos Pagu**, nº 43, p. 15-56. 2014.

ALVES, Raquel da Silva. *Mulheres da Encantada: Protagonismo feminino, lutas e conquistas junto ao movimento indígena no estado do Ceará.* Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. 2021.

ANZALDÚA, Gloria. *La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência.* **Revista estudos feministas**, nº 13, p. 704-719. 2005.

ARAÚJO, Karine do Nascimento. *A Lenda de Jurupari: um estudo comparativo.* Relatório final PIB-SA. Universidade Federal do Amazonas. 2011.

ARRUTI, J. M. P. A (org). **A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas.** São Paulo: Globo. 2006.

BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras.* Em: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 25-67. 2000.

BARRETO, Hélia Maria de Paula. **Produção cerâmica Xokó: a retomada de uma identidade.** São Cristóvão: Editora UFS. 2010.

BARRIENDOS, Joaquín. *A colonialidade do ver: rumo a um novo diálogo visual interepistêmico.* **Revista Epistemologias do Sul**, nº 3, p. 38-56. 2011.

Boletim da Comissão Pró-Índio de Sergipe, nº 14, maio/junho de 1983. *A outra vida Xokó.* Acervo Frei Enoque.

BONETTI, Alinne de Lima. *Etnografia, gênero e poder: Antropologia Feminista em ação.* **Revista Mediações**, nº 14, p. 105-122. 2009.

BORGES, A.. *As mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul.* **Cadernos Pagu**, nº 40, p. 197-227. 2013.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos.** São Paulo: TAQ. 1979.

CALDEIRA, Tereza Pires. *A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia.* **Novos Estudos CEBRAP**, nº 21, p. 133-157. 1988.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. *A identidade dos Povos do Nordeste*. **Anuário Antropológico**, nº 7, vol 1, p. 169-188. 1983.

CARVALHO, Maria Rosário G. e REESINK, Edwin B. *Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações*. **BIB**, nº 87, 3, p. 71-104. 2018.

CRENSHAW, Kimberle. *A Interseccionalidade na discriminação de Raça e Gênero*. **Cruzamento: raça e gênero**, nº 1, p. 7-16. 2004.

CORREA, Nunes Célia. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília. 2018.

CUSICANQUI, Silvia R. **Sociología de la imagen: ensayo**. Buenos Aires: Tinta Limón. 2015.

DANTAS, Beatriz Góes e DALLARI, Dalmo de Abreu. **Terra dos índios Xocó: estudos e documentos**. São Paulo: Editora Parma. 1980.

DANTAS, Beatriz Góis. *Artesanato Sergipano: Cerâmica*. Relatório Preliminar e Parcial de Pesquisa. UFS. 1983.

DANTAS, Beatriz Góes; SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria do Rosário G de (org). **Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um esboço histórico**. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

DANTAS, Beatriz Góes. **Xokó, grupo indígena em Sergipe**. Aracaju: Ministério da Educação e Cultura. 1997.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo. 2016.

DUTRA, J. C. O., & Mayorga, C. *Mulheres indígenas em movimentos: Possíveis articulações entre gênero e política*. **Psicologia: Ciência e Profissão**, nº 39, p. 113-129. 2019.

FERNANDES, Estevão R. *Um debate sobre feminismos decoloniais e suas repercussões para pesquisas em povos indígenas no Brasil*. **Revista Ártemis**, nº 28, vol. 1, p. 38-51. 2019.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. *A construção intercultural do direito das mulheres indígenas a uma vida sem violência: A experiência brasileira*. **Revista Latino-americana de Direitos Humanos (Hendu)**, nº 6, p. 88-102. 2015

GARCIA, Lorena Luana Wanessa Gomes. *Arqueologia e histórias de vida : pesquisa arqueológica e etnoarqueológica com os Tupinambá de Belmonte (BA) e as louceiras Xokó da Ilha de São Pedro, (SE)*. Projeto de Pesquisa e Plano de Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Arqueologia - Universidade Federal de Sergipe. 2018.

_____. *Arqueologia e Histórias de vida: pesquisa arqueológica e etnoarqueológica com povos indígenas do Nordeste, Brasil*. Projeto de pesquisa vinculado à Universidade Federal de Sergipe. 2019.

_____. *História das mulheres Xokó e suas panelas de barro: produção de vídeo-documental a partir de uma pesquisa etnoarqueológica*. Projeto de extensão vinculado ao Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe. 2021.

GONÇALVES, Marco Antonio. **O Real Imaginado: Etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks. 2008.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Em: **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Hollanda, Heloisa Buarque (org.). Rio de Janeiro. Bazar do Tempo. 2010.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Paris: Edições Vértice. 1968.

HARAWAY, Donna (org). **Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2000.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, Vozes. 2015.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. *Mulheres-cabaças*. **Piseagrama**, 11: 110-117.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

LUGONES, María. *Rumo a um Feminismo Descolonial*. **Estudos Feministas**, nº 22, p. 935-952. 2014.

MAGALHÃES, Larousse Soares. *Lugar, gesto e memória: persistências no fazer das loiças de barro Xokó*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Sergipe. 2022.

MARTINS, Leda Maria. *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. **Revista Letras. Língua e Literatura: Limites e Fronteiras**, 26: 63-81. 2003

MATOS, Beatriz de Almeida; SANTOS, Julia Otero dos; BELAUNDE, Luisa Elvira. Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia. **Amazônica**, v. 11, nº 2, p. 391-412. 2019.

MELATTI, Delvair Montagner. **Aspectos da organização social dos Kaingáng paulistas**. FUNAI. 1976.

_____, Delvair Montagner. **Relatório Antropológico Território Indígena Xokó**. FUNAI. 1979.

_____, Delvair Montagner, MELATTI, Júlio César. *A Maloca Marúbo: organização do espaço*. **Revista de Antropologia**, nº 29, p. 41-55. 1986.

_____, Delvair Montagner. *A cozinha Marúbo: a arte de comer e beber*. **Revista do Museu Paulista**, vol XXXII. 1987.

MCCALLUM, Cecília. *Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinauá*. *Revista Estudos Feministas*, 7: 157-175. 1999.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva. 2003.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. *A importância do feminismo marxista no enfrentamento do neoliberalismo*. **Revista Cult**, 282: 20-22. 2022.

MOTA, Clarice Novaes. *Performance e significações do Toré: o caso dos Xocó e Kariri-Xocó*. Em: **Toré. Regime encantado do índio do Nordeste**. Grünewald, Rodrigo de Azeredo (org). Recife: Editora Massangana. 2005.

_____. **Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro**. Maceió: EDUFAL. 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED. 1999.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o Gênero: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Dakar: Codesria. 2004

_____. **A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario**. México: Creative Commons. 2014.

PEREIRA, L.N.N. *Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileira*. **Revista de Antropologia**, nº 63, vol. 2, p. 707-727. 2020.

PINHEIRO, Sophia F. *Fazer filmes e fazer-se no cinema indígena de mulheres indígenas com Patrícia Ferreira Pará Yxapy*. **Teoria e Cultura**, nº 15, p. 161-176. 2020.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. **Estudos Históricos**, nº 10, p. 200-212. 1992.

RAMOS, Elisa Urbano. *Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco, espaço de poder onde acontece a equidade de gênero*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. 2019.

ROUCH, Jean. **Camera and Man**. 1973. Disponível em: <https://www.der.org/jean-rouch/pdf/CameraandMan-JRouch.pdf>. Acesso em: 10 set. 2022.

SACCHI, Angela Célia. *Antropologia de gênero e etnologia Kaingang: Uma introdução ao estudo de gênero na Área Indígena Mangueirinha/Paraná*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. 1999.

_____. *Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas*. **Revista Antropológicas**, nº 14, p. 95-110. 2003.

SANTOS, Bartolomeu Cícero dos. *Zeladores de Mistérios: Memórias do tronco velho Pankararu*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. 2019.

SANTOS, Ivanilson Martins dos. *Balanço histórico sobre o aldeamento São Pedro de Porto da Folha, Sergipe: dos Aramurus aos Xokó*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Alagoas. 2020.

SANTOS, Josefa Eliene dos. *Um religioso no Sertão sergipano: Trajetória de Frei Enoque e a questão fundiária 1942-1986*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Sergipe. 2014.

SANTOS JÚNIOR, Avelar Araújo. *A conflitualidade para além da regularização territorial: a propósito das múltiplas determinações das políticas públicas na terra indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, em Sergipe*. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia. 2016.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. 2016.

SEGATO, Rita Laura (org.). **Gênero y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulário estratégico descolonial**. Lima: Universidad Ricardo Palma. 2010.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. **Educação & Arte**. Porto Alegre, 20 (2), 71-99. 1995.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. *Trajetórias femininas indígenas: Gênero, memória, identidade e reprodução*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. 2007.

SOUZA, Natelson Oliveira de. *A herança do mundo: História, etnicidade e conectividade entre jovens Xokó*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. 2011.

SOUZA, Jucimara Araujo Cavalcante. *Nascer como uma algaroba e crescer como um juazeiro – Organização social e práticas rituais entre os Xokó da Ilha de São Pedro*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Sergipe. 2016.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva: problema com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp. 2006.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify. 2010.