

## Dossiê

# Memória, narrativas e resistência com as mulheres Xokó<sup>1</sup>

*Ugo Maia Andrade<sup>2</sup>*  
*Ana Carolina de Assis Marinho Silva<sup>3</sup>*

### Resumo:

O recorte etnográfico sobre o povo Xokó, até o momento, pouco apresenta as narrativas femininas sobre o papel das mulheres na história das lutas de retomada do território indígena. No processo de uma retomada da retomada, quando as mulheres retornam à memória desse tempo, encontramos narrativas outras que estão apenas na oralitura. Ancorados no trabalho da memória da luta pela terra, entrelaçando pesquisa etnográfica e documental – além do audiovisual como ferramenta de contato e interlocução com a memória das mulheres Xokó – este estudo deságua na intersecção entre gênero e construção da memória coletiva, compreendendo formas de resistência e protagonismo das mulheres, desde dentro das narrativas Xokó.

**Palavras-chave:** Mulheres Xokó. Retomada. Memória. Etnografia feminista. Documentário etnográfico.

## 1. Os Xokó enquanto processo

Os Xokó contemporâneos são resultado de processos históricos, rotinas coloniais, violências e protagonismo indígena que culminaram, no final dos anos de 1970, em um discurso social sobre a diferença e em uma nova forma de autopercepção adotados pela população vivente na ilha de São Pedro e adjacências. Até então, o cenário era de uma massa camponesa mesclada com descendentes dos antigos habitantes da missão da ilha de São Pedro, uma vez que vigorava ainda a ideia de desaparecimento pela mistura dos indígenas que compunham tal assentamento, conforme será abordado em outros momentos neste artigo. Como se viu, foi a partir da presença de alguns atores de apoio ligados a uma ala progressista da igreja católica, sob o auspício da Diocese de Propriá/SE, que a autopercepção genérica de caboclos, mais especificamente os “caboclos da Caiçara”, começou a dar lugar a uma identidade particular associada à missão local.

Esse movimento, que vai da autopercepção à identidade, do genérico ao particular, ou do culturalmente difuso ao coletivo delineado em termos de fronteiras sócio-simbólicas, conduz do “caboclo

<sup>1</sup> Este texto é uma versão revisada e ampliada dos trabalhos apresentados na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia e no IV Seminário Nacional de Sociologia da Universidade Federal de Sergipe.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Sergipe. Centro de Educação e Ciências Humanas. Departamento de Ciências Sociais. São Cristóvão, Sergipe, Brasil. E-mail: ugo.maia@academico.ufs.br. <https://orcid.org/0000-0002-0359-3214>.

<sup>3</sup> Universidade Federal de Sergipe. Centro de Educação e Ciências Humanas. Departamento de Ciências Sociais. São Cristóvão, Sergipe, Brasil. E-mail: anamarinhoams@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-3904-4732>

ao índio”, uma das grandes mobilizações surgidas no seio das massas camponesas nordestinas a partir dos anos de 1920, mas intensificadas nas décadas de 1980 e 1990 do último século, a mobilizações que ficaram conhecidas como emergências étnicas, sociogêneses, ressurgências (na preferência nativa) e que foram estudadas pela antropologia com recurso, especialmente, à teoria dos grupos étnicos e da etnicidade (Barth, 1969). Assim, populações camponesas, quase sempre com vínculos de memória com alguma missão indígena histórica local, praticantes de ritos associados ao universo mágico-religioso atinente ao Nordeste indígena, em simbiose com o catolicismo popular, e sabedoras de sua diferença, ascenderam a novas existências sociais impulsionadas pela possibilidade da recomposição dos territórios das léguas em quadra das antigas missões, fenômeno que transcorreu a partir da memória dos limites de tais léguas em quadra, comprovando a íntima associação entre território e identidade (Tilley; Cameron-Daum, 2017).

Voltando na linha historiográfica da missão da ilha de São Pedro e seus antigos habitantes, Hohenthal Jr. (1954, p. 96) atesta que a primeira notícia sobre os Ceocoses data de 1713 e ocorre por conta da revolta indígena na Ribeira do Pajeú, quando indígenas foram perseguidos pelos portugueses e parcialmente aldeados pelo Fr. Vital de Frescarollo conjuntamente aos Umães e Vouvês no Olho d'Água da Gameleira, Alagoas (Andrade, 2008, p. 73). Por outro lado, Dantas e Dallari (1980) argumentam que ainda no século XVII, e no seguinte, os Ceocoses seriam transferidos da serra de Pão de Açúcar, em Alagoas, para a missão da ilha de São Pedro, Sergipe, onde já estavam os Romaris, grupo que seria autóctone da região. Assim, os Ceocoses já estariam presentes em documentação do século XVII. Confrontando Dantas e Dallari (1980), Regni (1988, p. 217) indica que, no século XVII, na missão de Porto da Folha, comandada por Capuchinhos, estavam inicialmente indígenas Aramuru e não cita os Romaris, possivelmente misturados aos Aramuru que, devido à participação na luta contra os holandeses, ao lado dos portugueses, foram agraciados pelos senhores do Morgado de Porto da Folha, de propriedade de Pedro Gomes, com terras e abrigo (Figueiredo, 1981, p. 87), tornando-se, assim, a principal referência indígena na região.

No século seguinte, os Aramuru foram deslocados para o aldeamento de Pacatuba a mando do neto de Pedro Gomes, incomodado com a missão, com os indígenas e seu missionário. Todavia, a razão concreta da expulsão dos indígenas e dos missionários para Pacatuba deve ter sido o andamento dos trabalhos de medição das terras doadas aos Aramuru por Pedro Gomes, ato que mais tarde seria anulado por seu neto por meio do deslocamento dos indígenas, expediente comum e que comprovava o alto poder de influência que grandes sesmeiros tinham sobre a administração colonial. Mas os Aramuru também estavam na Serra de Itabaiana, refugiados, e desse grupo não deslocado para a missão de Pacatuba não se teve mais notícias (Figueiredo, 1981).

No que concerne aos Ceocoses, sabemos que espalhavam-se do sul do Ceará até às margens do baixo rio São Francisco, no território Cariri, mas foram empurrados pelas frentes “civilizatórias” para zonas de refúgio localizadas nas serras circunvizinhas (Hohenthal Jr., 1960a, 1960b), sendo aldeados na missão da ilha de São Pedro do Porto da Folha, fundada em 1672, provavelmente pelo capuchinho francês Anastácio de Audierne, a fim de abrigar os indígenas Aramuru (Andrade et al., 2018, p. 170), confirmando a tese de Regni (1988) de que esses teriam sido os primeiros habitantes da região da margem direita do baixo Rio São Francisco. As terras da missão foram o citado prêmio que lhes concedeu Pedro Gomes pela participação dos Aramurus nas milícias contra tropas holandesas (Dantas; Dallari, 1980).

Já no que concerne à classificação linguística, dentro da literatura etnológica clássica que menciona o Nordeste brasileiro, Lowie (1946), corroborando Nimuendaju, acredita que os povos do inte-

rior dessa região, genericamente classificados por Tapuia, falavam línguas nem sempre associadas ao tronco Macro-Jê, sendo algumas delas isoladas, a exemplo dos Fulni-ô, Xucurú, Pankararú, Tuxá e Natú e Xocó (Andrade, 2008, p. 68). Lowie ainda alerta que classificações linguísticas e sociológicas não são forçosamente coincidentes e, sendo assim, é necessário distingui-las a fim de afastar confusões.

Pouco tempo após a criação da missão da ilha de São Pedro, de comando capuchinho quase ao longo de toda a sua vigência, deu-se início à mistura étnica que caracterizaria a política indigenista colonial, fazendo convergir em um território diminuto com indígenas de diferentes missões, além de escravizados e colonos pobres, favorecendo o êxodo indígena para as serras e aldeias vizinhas. Assim, no século XIX os Ceocoses e Romari aparecem como os únicos indígenas que permaneceram na ilha de São Pedro (Dantas, 1997) e após a morte do último missionário da missão suas terras mais férteis foram ocupadas por poderosas famílias locais, restando para os indígenas a ilha de São Pedro, já parcialmente ocupada por colonos pobres. Esses ataques provocaram mais uma leva de migração indígena e contribuíram para novas relações interétnicas, a exemplo da interação com a população do quilombo do Mocambo, pouco acima da ilha de São Pedro.

Em 1887 as terras que constituíam a missão da ilha de São Pedro foram transferidas, por Decreto oficial, para a Câmara Municipal de Porto da Folha para, na sequência, serem arrendadas, sobrando apenas a ilha de São Pedro, pouco fértil (Dantas; Dallari, 1980). Seguiram-se tentativas de recomposição territorial por famílias indígenas que permaneceram no local ou emigraram para a aldeia de Porto Real do Colégio (Ferrari, 1956), então terra dos indígenas Kariri que, somente cinco décadas após a chegada das primeiras famílias Xokó, na virada dos séculos XIX e XX, atualizaram seu etnônimo para Kariri-Xokó. Por conta desse consórcio, as mobilizações nos anos de 1970 e 1980 contra a ocupação da família Brito, principal grileira do território Xokó, contaram com a ajuda fundamental de lideranças Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio, além de líderes locais da igreja católica vinculados à Comissão Pastoral da Terra (Andrade et al., 2018, p. 170-171). A presença dessa rede de apoio, constituída por professores e estudantes da Universidade Federal de Sergipe e missionários da igreja católica, em um cenário de disputas entre forças sociais antagônicas (indígenas Xokó, poder público e fazendeiros), possibilitou a ação da Funai visando a instauração do processo de regularização fundiária do território pleiteado, processo concluído em 1991 com a homologação da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro.

A luta pela reconquista da autonomia territorial constitui hoje o início da história Xokó contemporânea e possui grande impacto nas representações desse coletivo indígena, sendo ela conhecida como a “luta da retomada”, que instituiu um novo modelo de liderança e de organização social (Souza, 2016). Dada à sua dimensão e importância simbólica na moderna história Xokó, a “luta da retomada” vem sendo transmitida de diferentes maneiras para as gerações subsequentes, incluindo uma dramatização – sob a forma de peça teatral encenada por jovens Xokó – que costumava acontecer todo dia 9 de setembro com o intuito de contar a história Xokó da luta pela terra (Souza, 2011, p. 31).

Simultaneamente às mobilizações, visando transmitir sua história moderna, os Xokó manifestam modos especiais de relação com a fauna e a flora visíveis, objetivamente, na manutenção de uma extensa zona de mata de Caatinga em seu território, fruto da lenta recuperação da cobertura vegetal nativa degradada pela agricultura extensiva e criação de gado praticadas pelos antigos proprietários das fazendas Belém, Surubim e Maria Preta (GATI/FUNAI/ANAI, 2017). No tempo atual, a área de Caatinga em recuperação representa 81% da TI Caiçara/Ilha de São Pedro e é utilizada

especialmente como pastagem para bovino e para fins extrativistas e rituais, com destaque para a realização do Ouricuri (GATI/FUNAI/ANAI, 2017, p. 23). A Caatinga possui, portanto, significativa importância para os Xokó, indo além de seu uso econômico: “Nas ações de cuidados com o território, as matas têm grande importância para os Xokó. A Caiçara é considerada a ‘Reserva’ do território, onde a caatinga vem se recuperando e dela se tira apenas o necessário para o uso do povo Xokó” (GATI/FUNAI/ANAI, 2017, p. 60).

Assim, temos uma trajetória coletiva que inicia no tempo primordial da missão da ilha de São Pedro, tempo esse sintetizado na figura do frei Doroteu de Loreto, o último missionário e lembrado por coibir ritos hereges (como o ouricuri, na memória Xokó) executados às escondidas na mata; segue pela supressão da história indígena local, atestada pela historiografia oficial a sustentar a inexistência indígena e, assim, justificar o fim da missão da ilha de São Pedro; passa pelas mobilizações locais dos anos de 1970 e 1980, que, contando com importante suporte de atores da igreja católica e da Universidade de Sergipe, revertem o esquecimento e alçam os “caboclos da Caiçara” a indígenas Xokó, sujeitos de direitos territoriais legítimos; até chegar nas atuais mobilizações de “retomada da cultura” (Souza, 2016).

## 2. Mulheres e resistência indígena no Nordeste

Dessa forma, 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 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 por meio da ambiguidade do Estado.

Tudo aquilo que não corresponde a uma filosofia cartesiana é considerado inferior. A invasão europeia subverte o solipsismo descartiano pela conquista dos outros povos nativos na América. É a partir do encobrimento que a colonialidade suprime subjetividades. A invasão das Américas se propõe como projeto de “descoberta” de um outro já pré-definido na “relação dialética entre o europeu e o não-europeu” (Dussel, 1993, p. 7).

A colonização da vida cotidiana do índio é o primeiro processo europeu de modernização, de civilização, de subsumir o outro como si-mesmo, mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura (...) e sim de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica (...) do domínio dos corpos (Dussel, 1993, p. 50).

É na exploração do contato que novas categorias hierarquizadas e dicotomizadas são impostas e incorporadas às cosmovisões nativas, como índio/branco ou homem/mulher. “A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas” (Lugones, 2014, p. 936), com impactos diferenciados para as mulheres. Para Lugones (2014), tornar os colonizados seres humanos não era uma meta colonial, muito menos reconhecer as mulheres. Dessa forma, “o sistema moderno colonial de gênero” também se dá na “desumanização constitutiva da colonialidade do ser” (Lugones, 2014, p. 938).

A colonialidade trata a história como universal, mesmo essa sendo particular. As identidades e memórias, então, vão se construindo no encontro e no conflito, produzindo hierarquias internas. Essas hierarquias internas promovem interseccionalidades, a partir de marcadores que produzem experiências distintas. Essas identidades/categorias produzidas têm um lugar e um tempo no espaço histórico, como propõe Oyêwùmí (2021) ao falar de gênero. Ela identifica o gênero

tanto como uma construção social quanto histórica. Para a autora, o “gênero” se inicia na história a partir do período colonial.

Entre as mulheres indígenas situadas no Nordeste<sup>4</sup>, 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 alocam os atores sociais comprimindo-os e oprimindo-os.

As demandas das mulheres indígenas atravessam os limites da luta pela terra e colocam em pauta as especificidades. Questões como autonomia, articulação, participação, organização, violência, corpo, reprodução, memória, parentesco, matrimônio e poder<sup>5</sup> provocam, a partir da década de 1980, uma organização feminina indígena que dá início aos primeiros movimentos das mulheres indígenas<sup>6</sup>. Apesar da maior parte dessas organizações se concentrar na Amazônia (Sacchi, 2003), as mulheres indígenas no Nordeste se integram ao movimento de articulação por meio de organizações nacionais, regionais<sup>7</sup> e locais. Segundo o levantamento do Instituto Socioambiental (ISA), de 2020, foram mapeadas 85 organizações de mulheres indígenas e sete organizações que possuem departamentos de mulheres – a APOINME<sup>8</sup>, por exemplo, é uma delas – totalizando 92, presentes em 21 estados do país. Dessas, 19 estão no Nordeste. 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, Célia Xakriabá e Glicéria Tupinambá que participaram da Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP26), entre 31 de outubro e 12 de novembro de 2021, sendo consideradas “as reais lideranças em questões climáticas” (Alarcon, 2022, p. 01).

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 Jocy Xokó, atual presidente da AMIX.

Durante esse processo de luta, muito se lê sobre o protagonismo masculino ou do coletivo Xokó em si. Nomes como Apolônio Xokó, Paulo Acácio, Girleno Clementino e Raimundo Bezerra são destaque na história desse povo. Mas...

### 3. Onde estavam as mulheres Xokó para a antropologia?

O recorte etnográfico sobre o povo Xokó<sup>9</sup>, até o momento, pouco apresenta as narrativas femininas sobre o papel das mulheres na história das lutas do processo de retomada do território indígena.

---

<sup>4</sup> Para diferenciação entre povos indígenas ‘do’ e ‘no’ Brasil, ver Viveiros de Castro (1999).

<sup>5</sup> Como exemplos, ver Sacchi (1999, 2003), Souza (2007), Segato (2010), Fonseca (2015) e Dutra e Mayor-ga (2019).

<sup>6</sup> Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e Associação das Mulheres Indígenas de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT) (Sacchi, 2003).

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Articulação dos povos e organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

<sup>9</sup> Como exemplos, ver Dantas (1980, 1997), Mota (2007), Barreto (2010), Santos Júnior (2011, 2016), Souza (2011), Souza (2016) e Santos (2020).

O que está escrito sobre a “outra metade” (Paredes, 2014) desse povo revela apenas o protagonismo delas com a produção da cerâmica. Trabalho de total dominância delas, já que a participação masculina nessa atividade estava restrita à coleta da matéria-prima, no caso o barro, para produção dos objetos. O local onde estaria o melhor barro para produção também era indicado por elas. Depois de produzida a cerâmica, ela era vendida em feiras nas cidades vizinhas, como Porto da Folha, em Sergipe, e Porto Real do Colégio, em Alagoas. Nos textos, encontramos relatos sobre o papel das louceiras, enfatizando que foi por meio da elaboração das panelas e outros utensílios de barro, produzidos exclusivamente pelas mulheres, que o sustento da comunidade era mantido no período de escassez, devido às lutas. Elas “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).

Já em campo, outros relatos aparecem e, assim, outras narrativas, que constam apenas nessa oralitura, tomam forma. Esse termo foi criado por Leda Martins (2003) e afirma que o corpo em performance 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. A autora nomeia que os lugares de memória seriam bibliotecas, museus e afins. Já os ambientes de memória são o corpo e a voz. Dessa forma, os próprios corpos, e, no contexto desta pesquisa, os corpos femininos Xokó são repositórios não apenas de memória singular, como coletiva. Entendemos então o corpo como via de narrativas.

Nesses corpos que falam de outra forma diferente da escrita, encontramos uma narrativa não grafada. Quem nos relata é Maria Helena, que aos 18 anos se ofereceu para acompanhar, até a cidade de Porto da Folha, a missionária Maria Amélia, 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.

Ela falou que tinha que buscar esse documento, mas não tinha ninguém para ir junto com ela. Eu disse que iria. Ela até questionou e disse que tinha que falar com minha mãe primeiro. Eu só disse pra ela não falar que a viagem era arriscada e que a polícia estava atrás dela, que minha mãe ia deixar. Nós fomos... Na hora de voltar, aconteceu uma situação engraçada. Eu fiquei esperando ela na beira do rio pra atravessar de barco, enquanto ela tinha ido buscar um lanche. Foi aí que apareceu um amigo nosso que era Xokó, mas também policial. Ela viu a aproximação de longe e veio correndo, pedindo para que ele não me prendesse, que levasse ela, ao invés de mim. Ela ficou em estado de choque com medo que eu fosse presa (risos). Foi aí que ele agarrou ela pelo braço e disse que também era Xokó. Na hora foi tenso, mas depois rimos muito dessa situação. (Maria Helena Xokó, 63 anos. Entrevista concedida em 24 de julho de 2022).

Apesar do relato constatar a importância que teve essa empreitada, ocorrida em um momento de tensão na história Xokó, o silenciamento das histórias femininas nos revela, também, o contexto da colonialidade. Uma invisibilidade não apenas das mulheres Xokó, mas também da mulher não-índigena que ajudou no processo da retomada, a agente pastoral Maria Amélia Leite. Segundo Ianara Apolonio Xokó, principal interlocutora desta pesquisa e mestranda no PPGA-UFS, ela nunca teria ouvido falar na presença da freira nesse tempo histórico. Apesar de o nome de Maria Amélia ser recordado pelas mais velhas e mais velhos, como Dona Zezé, Dona Creuza, Prazeres e Seu Girleno. Dessa forma, encontramos destacada na história escrita Xokó a presença, apenas, dos nomes dos

freis homens, já citados aqui anteriormente, responsáveis pelo engajamento dos indígenas na luta pelo território. Isso demonstra uma sub-representação de narrativas específicas, as das mulheres.

Em contato informal e por e-mail, enviado em 13 de dezembro de 2022, para a professora Beatriz Góis Dantas, importante referência bibliográfica sobre o povo Xokó, ela compartilhou que tem:

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. (...) 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. (Beatriz Góis Dantas. Entrevista concedida em 13 de dezembro de 2022, grifos nossos).

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, 2022, p. 19). Isso, porque “alguns dos sofrimentos e lutas que dão corpo a tais narrativas se ligam especificamente às experiências das mulheres.” (Alarcon, 2022, p. 05). As memórias das mulheres sobre a retomada Xokó, assim como entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, quando compartilhadas pelo coletivo, se tornam um “idioma comum de mobilização.” (Alarcon, 2022, p. 06). Como quando os homens também relatam que a sustentação financeira da aldeia, na época das lutas pelo território, se deu, principalmente pela produção de cerâmica, atividade exclusivamente feminina. Além disso, é sempre colocado a participação delas como lideranças do campo mágico-religioso, no qual os Xokó, de forma coletiva, acreditam que foi a principal frente de luta contra os fazendeiros locais.

Apesar disso, as falas das mulheres indígenas Xokó, interseccionadas pela colonialidade e pelo patriarcado, também acabam por diminuir o valor de sua importância na narrativa coletiva. Ao serem questionadas sobre qual o papel das mulheres nas lutas de retomada das terras, a maioria respondeu que não estava na linha de frente e que por isso, talvez, não tivesse algo de importante para compartilhar.

O papel da educação, do cuidado com as crianças e com os mais velhos, do zelo, da espiritualidade, das rezas, da produção das louças e do cultivo do arroz, encabeçado por essas mulheres – como a história de Tia Enoi, mãe do ex-cacique Girleno, personagem frequente das narrativas dos e das mais velhas, por ter sido quem os ensinou a ler e a escrever, contragolpe essencial para a articulação com os documentos dos não-indígenas fazendeiros –, é muitas vezes considerado como um trabalho subalterno da luta.

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, grifos nossos).

Assim como o marxismo feminista tem o intuito de expor o trabalho da mulher como um lugar invisibilizado pelo sistema. O mesmo mecanismo opera ao colocar como bastidor a memória e a performance ditas “da mulher” no campo de luta.

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, 2022, p. 8-9).

Em outro diálogo ocorrido no campo, na reunião de mulheres promovida pela AMIX<sup>10</sup>, no dia 24 de julho de 2022, Jocy Xokó, presidenta da Associação, relatou que, “infelizmente, a história da mulher Xokó está apenas na memória da gente. Existem histórias que já foram perdidas com a partida das nossas mais velhas, como no caso de Tia Enoi”. Jocy ainda ressalta que já está mais do que na hora das mulheres Xokó se reunirem para contar seus relatos e deixar o amparo mnemônico feminino para as novas gerações.

#### 4. “A gente vai sair, mas a terra é nossa”. Memória e cinema: modos de resistir e recontar

Antes do campo, mas principalmente a partir do campo etnográfico, foi possível perceber a possibilidade da construção dessas memórias com imagens audiovisuais. A câmera chega em campo como uma ferramenta de contato e interlocução com a memória das mulheres Xokó. Assim como um diário de campo, o equipamento audiovisual se tornou alicerce da pesquisa. Nesse diálogo, a imagem não apenas registra, mas também constrói, por si só, narrativa e memória. Para Elisa Ramos Pankararu, “o cinema, como expressão de uma linguagem ocidental, seria a maneira mais próxima de uma tradução da oralidade indígena”<sup>11</sup>. No intuito de buscar não deixar escapar pelas fronteiras da escrita, as experiências sensoriais dessas mulheres, foi sugestionado, junto com elas, construir um documentário.

Quando a presença do autor se tornou a garantia da autenticidade etnográfica, as imagens fílmicas também se tornaram uma comprovação entre o estar lá e o estar aqui. Posteriormente, a chegada do som sincronizado ao cinema etnográfico marca também a chegada da voz dos interlocutores no material visual. A etnografia e o cinema acabam caminhando juntos e passam pelos mesmos questionamentos quanto à autoria na pós-modernidade antropológica e cinematográfica.

Entre os povos no Nordeste, a elaboração das imagens também é um alicerce de luta. Já que o corpo considerado indígena remete a um corpo mítico. As políticas de apagamento produzidas tanto pelo Estado quanto pela Igreja entre essas comunidades flagelam um silenciamento do que é ser indígena no Nordeste. As imagens produzidas por uma colonialidade do ver inferioriza racial e epistemicamente, “a partir de regimes visuais da modernidade” (Barriendos, 2011, p. 41), o outro. Essa colonialidade do ver menospreza ainda mais a história de mulheres indígenas no Nordeste, que não condiz com o modo de representação mítico dos corpos indígenas. Afinal, “o imaginário simbólico violento que aciona imagens estereotipadas dos povos indígenas é fomentado desde o início da colonização” (Pinheiro, 2020, p. 164).

Aqui, o material audiovisual entra como suporte de uma retomada da narrativa das mulheres Xokó, na própria história das lutas pela terra. Narrativas como a de Dona Zezé<sup>12</sup>, fiel escudeira de Tia Enoi,

<sup>10</sup> Associação Indígena das Mulheres Xokó da Comunidade Ilha de São Pedro.

<sup>11</sup> Comentário feito sobre as impressões iniciais desta pesquisa, durante a sessão 2 do GT 71, da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, promovida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no dia 1º de setembro de 2022, online.

<sup>12</sup> Entrevista concedida no dia 3 de agosto de 2022.

estavam sempre juntas. Dona Zezé é missionária, solteira e sem filhos, foi adepta da luta do povo Xokó inspirada nas próprias ideologias libertárias. Ela compartilhou que quando os indígenas Xokó decidiram retomar o território, 20 famílias deixaram as humildes casas da Caiçara e começaram a viver na Ilha de São Pedro, sem estrutura alguma, embaixo das árvores que ali estavam, os chamados “pé de pau”. Nesse momento de ocupação da Ilha, os Xokó souberam que um fronte de 300 policiais estava indo em direção à Caiçara. “Todo mundo se reuniu, homem, mulher e criança, e a gente foi defender a Caiçara contra os policiais”. Chegando lá, uma confusão se instaurou e o fazendeiro ordenou que se separassem policiais de “caboclos”. “A gente achava que ia ser morto, eram 300 policiais armados contra 20 famílias”, sendo majoritária a presença de mulheres e crianças.

Porém, uma parte dessa narrativa já foi escrita (Santos Júnior, 2016), o que não foi complementado é que “as mulheres e as crianças ficaram na frente dos homens, como um escudo”. Desarmados de objetos físicos, Tia Enoi se armou da espiritualidade e estimulou todos a puxarem uma reza. 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. “Eles baixaram as armas, tiraram os bonés e ninguém saiu ferido”, nas palavras de Dona Zezé.

Com esse resultado inesperado, a liderança indígena – o Cacique Girleno, filho de Tia Enoi – é chamado para dialogar com o delegado e sua prisão é 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”. Essa performance produz outro efeito, Girleno é liberado. Aceitando voltar para a Ilha, todos retornam sem ninguém ficar ferido. No entanto, duas outras personagens são as últimas a saírem da Caiçara, foram elas Prazeres e Dadinha<sup>13</sup>. Prazeres relatou que as duas gritaram para os policiais: “a gente vai sair hoje, mas a terra é nossa”, 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)”.

Enquanto os homens estavam combatendo os fazendeiros ou os policiais durante a trajetória de luta, as mulheres se armavam dos ritos mágico-religiosos e, inclusive, creditam, ainda hoje, à espiritualidade o fato de nunca ter havido, nesse processo da retomada, derramamento de sangue entre os Xokó. Nessa época, as práticas religiosas se davam em torno dos rituais católicos, devido ao intenso processo colonial que a missão de São Pedro sofreu. O toré era proibido pelos fazendeiros locais, mas muitos cantos eram entoados na beira da lagoa, quando as mulheres se reuniam para “fechar as terras”. O resgate desses cantos e torés se deu a partir das mulheres, principalmente por Dona Zefinha, mulher não-indígena, esposa de Manoel Canicó, indígena (caboclo), a família deles foi considerada um dos troncos-velhos da etnia Xokó; Mãezinha, mulher indígena (cabocla), sobrinha de Canicó; e Maria Cabocla, mulher indígena (cabocla), nascida e criada na Caiçara. Essa espiritualidade pertencente a esse território e resgatada, principalmente, pelas mulheres, demonstra que o combate a partir da perspectiva mágico-religiosa não fica nos bastidores, ela é a própria luta e, geralmente, é encabeçada pelas mulheres. Uma luta não existe sem a outra, os homens na linha de frente e as mulheres rezando, cuidado, zelando, assim como a memória dos homens não existe sem a memória das mulheres. Elas se integram e constituem a memória coletiva.

Essa oralitura, (re)conta a história como manutenção da existência. “A narração da própria vida é o testemunho mais eloqüente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória” (Bosi,

---

<sup>13</sup> Entrevistas concedidas nos dias 22 de julho e 2 de agosto de 2022.

1979, p. 29). No trabalho da memória também está o trabalho de manter a existência, principalmente nos grupos invisibilizados da sociedade como um todo, velhos, indígenas, pessoas pretas, corpos dissidentes... A explanação da memória feminina aqui não é uma contraposição aos fatos, mas o desenho que os fatos tomam em cada corpo se costurando de forma comum, com a memória e a existência coletivas. Lembrar é existir. Os coletivos caboclos ancorados em memórias de pertencimento a um universo ameríndio regional, mesmo que difuso e associado a algumas práticas sociais, como os rituais católicos, passam a elaborar-se novamente. As identidades se tornam produto desse processo de resgate e trabalho diário da memória e das práticas. Mudam-se as categorias coletivas de autopercepção, mas a memória de pertença indígena sobrevive, mesmo que fragmentada. A construção social da memória se dá, segundo Bosi (1979, p. 27), “quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, na tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos”.

Uma das funções que circundam um filme é também sobre preservação das narrativas. Fazer filmes etnográficos, dentro da disciplina antropológica, constitui um processo de resiliência e de trabalho da memória. Para Sylvia Caiuby (2020, p. 13), as imagens dentro da disciplina revelam o “paradoxo de uma ciência atravessada pelo visualismo e que, ao mesmo tempo, reitera a primazia do texto verbal, afastando-se seja da produção de imagens, seja de sua análise”. Já para Silvia Cusicanqui (2015, p. 22), “visualizar não é o mesmo que escrever com palavras o que se está visualizando. Mas, às vezes, para comunicar-se, o olhar exige muitas vezes um trânsito pela palavra e pela escrita”.

Segundo MacDougall (2007), muitos pesquisadores escolhem discutir a teoria epistemológica e a legitimidade de se fazer um filme. Para ele, talvez, “o mais importante seja experimentar fazer um filme e escrever sobre essa experiência” (MacDougall, 2007, p. 187). Ainda, para o autor e cineasta, os filmes etnográficos têm um quê de especial, pois trazem formas diferenciadas de se relacionar e experienciar o campo, mediadas pela câmera. “É um modo diferente de produção de conhecimento, que utiliza a enorme experiência antropológica em pesquisa de campo para incorporar o conhecimento a partir de situações concretas e reais” (MacDougall, 2007, p. 187).

O filme etnográfico aqui parte do conceito de antropologia compartilhada de Jean Rouch (1979). 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, 1979, p. 11). O cineasta complementa afirmando que sempre há uma maneira de justificar esse tipo de cinema, científica, política ou esteticamente, “mas, na verdade, o que há é aquela intuição repentina sobre a necessidade de filmar, ou inversamente, a certeza de que não se deve filmar” (Rouch, 1979, p. 11).

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. O cinema escancara a utilidade e inutilidade das palavras e os limites da escrita. O processo de montagem dos testemunhos acaba se tornando uma criação que descobre histórias. A montagem criativa assim se torna também uma experiência oral. “Se pensarmos na poética da terra com as mulheres, acionamos a potência dos corpos e das políticas desse imaginário. A relação mulher, terra e imagem revela memórias vivas e apreensões cosmológicas de suas alteridades” (Pinheiro, 2020, p. 164).

## Considerações finais

No contexto antropológico, “o lugar destinado às mulheres nas produções etnográficas” era de “sub-representação, silenciamento e invisibilidade” (Bonetti, 2009, p. 107). É somente a partir da década de 1970 que novas formas de estudo, 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 Tocantins, ela afirma que a maioria dos antropólogos que pesquisam com os Krahô só fala com os homens, não conversa 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).

Algumas cientistas sociais feministas decoloniais, como María Lugones, colocam que a resistência à colonialidade de gênero se dá na relação oprimir-resistir. Decolonizar precisa ser uma prática, como a implementação de uma infrapolítica que parte de um olhar para dentro, propondo uma ideia de (re)fazer e (re)elaborar as próprias narrativas. Exemplos dessa infrapolítica são as marcas da resistência e das idiosincrasias como o toré, o candomblé, o samba e as próprias memórias que as mulheres Xokó relatam dentro da narrativa coletiva.

Em um processo de retomada da retomada, (re)incorporando essas memórias, elas 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, p. 17). Se cinema é diálogo, como citado anteriormente por Cusicanqui, “memória é trabalho” (Cusicanqui, 2015, p. 286). Apesar de “colonizados, racialmente gendrados e oprimidos, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna” (Lugones, 2014, p. 940).

Apropriar-se do dispositivo cinematográfico também é uma forma decolonial de invenção de si mesma. Subvertendo a imagem indígena estereotipada, a presença da câmera ativa narrativas outras em que elas se colocam como protagonistas de suas próprias histórias. Narrativas essas entrelaçadas com a narrativa coletiva, demonstrando a importância das vivências e elaborações delas.

Lugones ainda propõe não desconsiderarmos ou negarmos a colonialidade nesse processo de oprimir-resistir, pois a colonialidade é parte da encruzilhada em que estamos interseccionados enquanto Sul global. Dessa forma, a autora sugere pensar na diferença e na colonialidade como territórios que nos constituem. O processo de decolonização do gênero corresponde a um estado de vigília das produções postas e das reelaborações que fazemos delas no campo discursivo das relações de poder. Dessa forma, a memória também se torna vigília. O lugar da resistência é uma reinvenção dos seres por eles mesmos, e, conseqüentemente, da memória, dentro do campo da colonialidade no qual estamos todos inseridos. É nesse campo que a “subjetividade ativa dos colonizados atua” (Lugones, 2014, p. 943). Resiste-se, assim, em coletividade e compartilhamento, trabalhando na memória e na narrativa desde dentro para dentro.

Narrar a própria história se torna assim mecanismo de resistência das mulheres indígenas. Isso é um recado e representa a necessidade de entender que é possível fomentar resistência a partir de dentro. É preciso caminhar nas discussões que envolvem gênero, decolonialidade, memória,

narrativa, participação e construção feminina do coletivo, afinal, a luta das mulheres indígenas é pela territorialidade em seu amplo sentido.

Toda história tem sempre um roteiro, o que muda são as diversas perspectivas e modos de vivenciar determinados eventos. A história da luta da retomada do povo Xokó quando narrada pelas mulheres inclui novos personagens, modos de existência, performances e memória.

## Referências

Alarcon, Daniela. Gênero, mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. **Anais da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2022.

Andrade, Ugo Maia. **Memória e diferença. Os Tumbalalá e as redes de troca no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2008.

Andrade, Ugo Maia; Santos, Leana da Silva; Santos, Naiane Alves dos. "Notas para uma ecologia pelos índios Xokó (SE)". In: Santos, Carlos Alberto Batista; Silva, Edson Hely e Oliveira, Edivanira Granja da Silva (orgs). **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido Brasileiro**. Paulo Afonso: SABEH, 2018, p. 164-187.

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

Barriandos, Joaquín. A colonialidade do ver: rumo a um novo diálogo visual interepistêmico. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 3, n. 2, 2019, p. 38-56.

Barth, Fredrik. "Introduction". In: \_ (Ed.) **Ethnic Groups and Boundaries**. Boston: The Little, Brown Series in Anthropology, 1969.

Bonetti, Alinne de Lima. Etnografia, gênero e poder: Antropologia Feminista em ação. **Revista Mediações**, Londrina, v. 14, n.2, nov. 2009, p.105-122.

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

Caiuby, Sylvia. Antropologia e Imagem. **Teoria e cultura**. Juíz de Fora, v. 15, n. 3, dez. 2020, p. 13-27.

Crenshaw, Kimberle. A Interseccionalidade na discriminação de Raça e Gênero. VV. AA. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, 2004.

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

Dantas, Beatriz G.; Dallari, Dalmo de A. **Terra dos índios Xocó: estudos e documentos**. São Paulo: Editora Parma, 1980.

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

Dussel, Enrique. **1492, O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

Dutra, J. C. O.; Mayorga, C. Mulheres indígenas em movimentos: Possíveis articulações entre gênero e política. **Psicologia: Ciência e Profissão**, 39(n.spe), 2019, p.113-129.

Ferrari, Alfonso T. Os Kariri de Porto Real do Colégio: um grupo tribal brasileiro. **Sociologia**, São Paulo, v. XVIII (3), 1956, p. 233-251.

Figueiredo, Ariosvaldo. **Enforcados: o índio em Sergipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

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)** Belém, v. 6, n. 1, jan. 2015, p. 88-102.

GATI/FUNAI/ANAI. **Etnomapeamento da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do Povo Xokó**. Brasília/Salvador, 2017, 82 p.

Grosfoguel, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade & Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, jan. 2016, p. 25-49.

Hohenthal Jr., William. D. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, 8, 1954, p.93-166.

\_\_\_\_\_. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, N.S., XII, 1960a, p. 37-71.

Hohenthal Jr., William. D. The general characteristics of Indian cultures in the Rio São Francisco valley. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, N.S., XII, p. 73-92, 1960b.

Instituto Socioambiental. **Organizações de Mulheres Indígenas no Brasil: resistência e protagonismo**. 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo>. Acesso em 06 fev. 2023.

Krahô, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 11, 2017, p.110-117.

Lowie, Robert H. "The 'Tapuya'"; "The Cariri"; "The Pancararú"; "The Tarairiu"; "The Jeicó". In: Steward, Julian H. (Ed.) **Handbook of South American Indians**. vol. 1, Washington D.C.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology, 1946

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

Macdougall, David. Filme etnográfico por David MacDougall. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 16, n. 16, 2007, p.179-188.

Martins, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Revista Letras**. Língua e Literatura: Limites e Fronteiras. Belo Horizonte, n. 26, jun. 2003, p. 63-81.

Mccallum, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinauá. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 7. n. 1 e 2, 1999, p.157-175.

Moraes, Maria Lygia Quartim de. A importância do feminismo marxista no enfrentamento do neoliberalismo. **Revista Cult**. São Paulo, ed. 282, jun. 2022, p. 20-22.

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

Oyèwùmí, Oyèrónké. **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.

Pinheiro, Sophia F. Fazer filmes e fazer-se no cinema indígena de mulheres indígenas com Patrícia Ferreira Pará Yxapy. **Teoria e Cultura**. Juiz de Fora, v. 15, n. 3, p. 161-176, out/dez. 2020.

Regni, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos na Bahia**. Salvador: s/e., 1988

Rouch, Jean. **Camera and Man**. 1979. Disponível em: <https://www.der.org/jean-rouch/pdf/Cameraand-Man-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 (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999, 138 f.

Sacchi, Angela Célia. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**. Recife, v. 14, n. 1 e 2, jan. 2003, p. 95-110.

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 (Graduação em História) - Universidade Federal de Alagoas, Delmiro Gouveia., 2020, 65 f.

Santos Júnior, Avelar Araújo. **Terra Xokó: Um espaço como expressão de um povo**. Aracaju: Editora Diário Oficial, 2011.

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 (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016, 371 f.

Segato, Rita Laura. Gênero y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: Quijano, Aníbal; Navarrete, Julio Mejía (org.). **La Cuestión Descolonial**. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2010.

Souza, Jurema Machado de Andrade. **Trajetórias femininas indígenas: Gênero, memória, identidade e reprodução.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007, 129 f.

Souza, Natelson Oliveira de. **A herança do mundo: História, etnicidade e conectividade entre jovens Xokó.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, 162 f.

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 (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2016, 91 f.

Tilley, Christopher; Cameron-Daum, Kate. “The anthropology of landscape: materiality, embodiment, contestation and emotion”. In: **An Anthropology of Landscape.** London: UCL Press, 2017, p. 1-22.

Viveiros de Castro, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: Miceli, Sérgio (org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995).** São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

## Memory, narratives and resistance with the Xokó women

### Abstract:

The ethnographic outline about the Xokó people, so far, doesn't present much of the female narratives about the role of women in the history of struggles to recover the indigenous territory. In the process of a resumption of the resumption, when the women return to the memory of that time, we find other narratives that are only in oral reading. Anchored in the work of the memory of the struggle for land, intertwining ethnographic and documentary research – in addition to the audiovisual as a tool for contact and dialogue with the memory of Xokó women – this study flows into the intersection between gender and the construction of collective memory, comprising forms of resistance and protagonism of women, from within the Xokó narratives.

**Keywords:** Xokó women. Resumption. Memory. Feminist ethnography. Ethnographic documentary.

## Memoria, narrativas y resistencia con las mujeres Xokó

### Resumen:

El esbozo etnográfico sobre el pueblo Xokó, hasta el momento, poco presenta las narrativas femeninas sobre el papel de la mujer en la historia de las luchas por la recuperación del territorio indígena. En el proceso de una reanudación de la reanudación, cuando las mujeres regresan a la memoria de ese tiempo, encontramos otras narrativas que solo están en lectura oral. Anclados en el trabajo de la memoria de la lucha por la tierra, entrelazando investigaciones etnográficas y documentales -además del audiovisual como herramienta de contacto y diálogo con la memoria de las mujeres Xokó- este estudio incide en la intersección entre el género y la construcción de la memoria colectiva, comprendiendo formas de resistencia y protagonismo de las mujeres, desde el interior de las narrativas Xokó.

**Palabras clave:** Mujeres xokó. Reanudar. Memoria. Etnografía feminista. Documental etnográfico.

<b>HISTÓRICO</b>
Recebido: Março/23
Parecer: Abril/23
Parecer: Abril/23
Aceito: Abril/23
Revisado Autor: Maio/23
Revisão Gramatical/Ortográfica e ABNT: Maio/23
Revisado Autor: Junho/23
Diagramação: Junho/23
Publicado: Junho/23

<b>Equipe Editorial Revista TOMO envolvida no processo editorial deste artigo</b>
Marina de Souza Sartore (Editora-Chefe)
Gabriela Losekan (Editora assistente júnior)