

MULHERES INDÍGENAS XUKURU DO ORORUBÁ: ARTICULANDO TERRITÓRIOS DE LUTA E DE SABERES

Alexandre Evangelista da Silva¹
Maria Roseane Cordeiro de Oliveira Xukuru²

RESUMO

Abordamos a mulher indígena Xukuru na articulação dos territórios de luta e de saberes. Nesse sentido, inicialmente discutimos o histórico silenciamento das vozes femininas indígenas negadas e violentadas até as suas afirmações político-culturais contemporâneas. Para tanto, nossa temática percorre a decolonialidade enquanto marco teórico na desconstrução das negações coloniais conhecidas por Colonialidade para repensar o lugar social das mulheres do povo Xukuru. Assim, trabalhamos os modos *otros* de reexistir e reviver (WALSH, 2009); as repressões à voz da mulher indígena latino-americana (ESCOBAR, 2003); a violência simbólica (ESPINOSA, 2007); o sistema colonial de gênero por meio da dicotomização e racialização na inferiorização da mulher indígena em padrões branco-patriarcais da Colonialidade do Gênero (LUGONES, 2008; 2014); a mulher indígena *guerreira* e trabalhadora (XUKURU, 1997), etc. Temos como parâmetro as subjetividades em uma pesquisa qualitativa com os agrupamentos de significados semelhantes por meio da análise de conteúdo sobre o espaço social e da produção literária das educadoras nas escolas Xukuru do Ororubá (BARDIN, 1977; MINAYO, 1994; CECHINEL, 2016). Esperamos contribuir nas desconstruções da Colonialidade do Gênero demonstrando o protagonismo da mulher indígena Xukuru na construção de um território de lutas e de saberes, considerando a função política e cultural. Ou seja, a mulher Xukuru enquanto liderança epistêmica.

Palavras-chave: Colonialidade do Gênero, Mulher indígena, Mulher Xukuru.

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho aborda a ação das mulheres indígenas na sociedade brasileira atual por meio da resistência e denúncia epistêmica³ à violência de gênero. Primeiramente, precisamos conceber o Brasil como um dos países que dizimou povos indígenas em mais de 500 anos. Não podemos acreditar que somente as guerras contra o invasor colonial e as doenças foram as únicas responsáveis por tantas destruições, pois esse é um processo sistemático de invasão cultural e silenciamento político com a imposição de hierarquias negando a existência dos povos indígenas, sem espaço no presente ou tipificados para questões de ordem menor.

Assim, não podemos enxergar tão somente o *genocídio* – a destruição física de populações massacradas – e o *etnocídio* – a substituição das culturas tradicionais pela cultura eurocêntrica – de uma visão omissa da historiografia e das ciências sociais empregadas na

¹ Mestre em Educação Contemporânea pela Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico do Agreste e professor de História, Ensino Fundamental II (Séries Finais), Secretaria Municipal de Educação de Jaboatão dos Guararapes. E-mail: arquivope@yahoo.com.

² Mulher indígena do povo Xukuru do Ororubá, Doutoranda em Educação Contemporânea pela Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico do Agreste e professora do Ensino Fundamental I (Séries Iniciais) das escolas do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira). E-mail: roseanecordeiro46@gmail.com.

³ Para Catherine Walsh (2009) episteme é a cultura enquanto ação política com base em Paulo Freire (2016). Pois, cultura e política andam juntas na construção dos saberes e de sua organização ética no modo de existir ou reexistir.

compreensão de apenas parte do processo colonial da América Latina⁴. Geralmente, essas duas categorias não associam o trabalho feminino e os padrões raciais de exploração sexual algo tão fundamental para a compreensão da política econômica das colônias americanas quanto estudos sobre a produção de mercadorias, inicialmente, discutidos por Aníbal Quijano (2005a). Pois, essa visão incorre no erro de adotar um padrão de poder colonial do universo acadêmico branco, masculino e capitalista.

Esse processo parte de uma diferença colonial específica para a mulher indígena, a quem carregou além dos processos de trabalho forçado, a escravização sexual e reprodutiva para a construção do poder colonial, assim como a mulher negra, ambas exploradas pelos senhores brancos. Isso torna necessário *escurecer* o silenciamento político e das matrizes culturais do ponto de vista feminino salientado pela historiadora Janaina Silva (2022).

Dessa forma, compreender a mulher indígena abre espaço para dar voz a quem fora reprimida, violentada e silenciada até que nos últimos anos vem à tona não só um movimento indígena masculinizado, seguindo um caminho de líderes da ordem patriarcal em negociação com as forças hegemônicas, quanto também as lutas pelo protagonismo feminino. Dessa forma, a mulher indígena denunciou as próprias demandas, resignificando a luta pelo território e na (re)construção de saberes.

Nesse caminho, as mulheres indígenas também construíram um trabalho político que as visibilizou a partir das *retomadas* territoriais, ou seja, quando participaram de mobilizações para a retirada de invasores e reapropriação dos territórios e reconstrução da cultura tradicional através de práticas pedagógicas específicas segundo Daniela Alarcon (2013) e Rosana Lacerda (2021), em um projeto emancipatório de afirmação da identidade étnica, no processo de ensino, para Alexandre Silva (2022).

De tal maneira, organizaram coletivos responsáveis pela politização feminina e proposição de pautas não-masculinizadas, como o papel político da mulher na sociedade indígena e na relação desta com a sociedade não-indígena. Assim, as mulheres indígenas buscaram e ainda buscam estabelecer os próprios espaços políticos dentro de seus povos e também o fortalecimento da identidade étnica. Todo esse campo de lutas femininas do movimento indígena em Pernambuco vem retomando a forma não só por denunciar quanto

⁴ Assim, os povos indígenas e povos negros são inferiorizados, questionando-se a sua humanidade para justificar a destruição das tradições, valores e crenças juntamente com o assassinato de seus povos. Segundo Monica Espinosa (2007, p. 274) no “concepto de genocidio cultural (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo”.

também articular e sensibilizar os demais setores da sociedade sobre os direitos das mulheres indígenas.

Essas afirmações epistêmicas femininas precisam ser diferenciadas da função do homem na sociedade indígena. Ou seja, de como as mulheres indígenas se organizaram dentro de seus povos a defesa do território para a experiência cultural. Elas são as responsáveis por muito do acervo de saberes, pela relação íntima da mulher com a natureza na vitalidade dos ciclos naturais em seus corpos, como as funções das parteiras. E além da importância da oralidade de seus povos repassando os ensinamentos das crenças tradicionais entre gerações, por meio das rezadeiras. E também, as mais-velhas consideradas *guerreiras* e professoras de organização das lutas territoriais do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção, Pernambuco)⁵.

Assim, abordamos a articulação das mulheres do povo Xukuru entre as lutas pelos territórios e saberes tradicionais. Para isso, consideramos a perspectiva decolonial nas denúncias às imposições coloniais à cultura e corpos das mulheres indígenas, isto é, as permanências e negações do sistema-mundo nos padrões de poder masculino, branco, patriarcal e eurocêntrico na visão de María Lugones (2008; 2014).

Nesse sentido, como a mulher Xukuru articulou a luta pelos seus territórios e saberes?

ABORDAGEM METODOLÓGICA

Com o foco nas subjetividades da mulher Xukuru, construímos uma pesquisa qualitativa (MINAYO, 1994). Assim, usamos a análise de conteúdo para diferenciar as afirmações ou negações (BARDIN, 1977), reconhecendo os itinerários nos quais a mulher Xukuru foi subalternizada, bem como sua resistência e protagonismo. Nesse sentido, articulamos territórios e saberes em torno do gênero feminino por meio da produção literária trabalhada nas escolas indígenas do povo Xukuru do Ororubá, na compreensão das intencionalidades afirmadas nestes materiais (CECHINEL, 2016).

DECOLONIZANDO CORPOS E PARADIGMAS

As negações coloniais se manifestaram pelo pensamento cartesiano ou eurocentrado do conhecimento masculino, contestado pela construção das subjetividades nas experiências de

⁵ Um dos povos indígenas do Brasil localizado entre os municípios de Pesqueira e Poção, na região Agreste do Estado de Pernambuco.

vida ou de luta. Nesse sentido, o giro decolonial nos faz percorrer diferentes significados para discutir e criticar as submissões hospedadas em nossas consciências, como a internalização de hierarquias pelo sexo e classificações raciais. Por isso, um dos grandes desafios do giro decolonial é visibilizar as questões de gênero da mulher indígena.

Com a invasão dos territórios tradicionais, as mulheres indígenas foram vítimas de violências físicas, psicológicas, culturais. Silenciadas e subalternizadas. Porém, construíram estratégias de (re)existência, ocupando espaços para além daqueles que lhes foram impostos, participando das lutas junto ao seu povo por direitos. Essa (re)existência das mulheres indígenas nos indicou caminhos para romper significados de imposições coloniais e construir novos caminhos na perspectiva decolonial.

Surge daí uma particularidade de saberes e relação política chamada de modos *otros*, contrários a continuidade da subalternização, das imposições de grupos hegemônicos não-indígenas. Nesse sentido, os povos indígenas se desescravizaram e reexistiram através de projetos emancipatórios na desconstrução das heranças coloniais (colonialidade), no caminho *de-colonial*. Para Walsh (2009), os caminhos decoloniais permitem a resistência e reexistência dos modos *otros*, isto é, no respeito a outros modos de vida, em um mundo pluralista:

Es señalar la necesidad a visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden y lógica que, a la vez y todavía, es racial, moderno-occidental y colonial. Un orden en que todos hemos sido, en una manera u otra, partícipes. Asumir este tarea, implica un trabajo de orientación de-colonial dirigido a quitar las cadenas que aún están en las mentes como decía el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, desesclavizar las mentes como decía Malcolm X, y desaprender lo aprendido para volver a aprender, como argumenta el abuelo del movimiento afroecuatoriano Juan García. Un trabajo que procura a desafiar y derribar las estructuras sociales, políticas y epistémicas de la colonialidad— estructuras hasta ahora permanentes- que mantienen patrones de poder enraizados en la racialización, en el conocimiento eurocéntrico y en la inferiorización de algunos seres como menos humanos. Es a eso a lo que me refiero cuando hablo de la de-colonialidad (WALSH, 2009, p. 12).

No entanto, os novos caminhos do pensar decolonial sobre o gênero ainda são marcados pelo silêncio intelectual masculinizado da Modernidade/Colonialidade (M/C)⁶. Esse silêncio é explícito pela exclusão feminina das preocupações teóricas e epistêmicas investigadas na M/C. Em resistência, as mulheres, o sujeito outro em relação aos homens, tem discutido, problematizado e construído epistêmes outras, onde seus corpos, territórios de (re)existências e saberes, produzem uma escrita acadêmica a partir das lutas pelas suas identidades étnicas. E

⁶ O argentino Walter D. Mignolo e o peruano Aníbal Quijano consideraram Colonialidade e Modernidade enquanto dois processos inseparáveis após as invasões coloniais, forjando as categorias América e Europa da ordem hegemônica capitalista. Ainda que, em abordagens centradas nas relações de produção masculinas e de hierarquias patriarcais, possibilitaram novas discussões sobre as epistemes latino-americanas.

mais recentemente, a resistência sexual e política das etnografias femininas nos apontamentos ao cenário repressor. Para Arturo Escobar (2003), devemos denunciar as violências ecoadas nas vozes das mulheres indígenas, como a Comandante Ester que propôs a eliminação das discriminações epistêmicas:

Al discurso de la Comandante Ester, pronunciado en el Congreso en la Ciudad de México al final de La Marcha del Color de la Tierra en marzo del 2001. Era esperado que el subcomandante Marcos hablara; sin embargo, quien habló fue una mujer india, la comandante Ester [...]. Unos pocos días antes, en Juchitán, la comandante Ester se había referido a la triple discriminación afrontada por la mujer india — como india, como mujer y como pobre —. Desplegando una crítica doble en su discurso en Ciudad de México, la comandante Ester discutió las Leyes Revolucionarias de la Mujer, orientadas a eliminar todas las prácticas discriminatorias desde adentro y desde afuera. Ella habló ampliamente sobre las formas de discriminación de la mujer en la vida diaria presentes tanto en las comunidades como en la nación, así como de las prácticas culturales indígenas que requieren ser preservadas (ESCOBAR, 2003, p. 76) [Grifos Nossos].

Nesse caminho, o universo de conceitos masculinos precisa ser decolonializado nas relações de poder sobre a mulher indígena. Portanto, faz-se necessário reconhecer o protagonismo feminino na construção da sociedade, pois durante muito tempo esse protagonismo foi silenciado ou até mesmo negado. Assim, as mulheres indígenas vêm se organizando internamente e a nível nacional, para visibilizar seus territórios de lutas e saberes.

COLONIALIDADE DO GÊNERO E O SILENCIAMENTO DA MULHER INDÍGENA

A invasão dos territórios indígenas foi marcada por violência e negação dos sujeitos não-brancos. Nesse sentido, a criação da ideia de raça justificou o processo de invasão, assim como a exploração desse outro. Os grupos humanos foram classificados em hierarquias pela cor da pele, quando os homens brancos/europeus passaram a ser considerados superiores.

Assim, foram criadas estratégias para eliminar a existência da mulher indígena, como evidencia Monica Espinosa (2007) nas: estratégias físicas, marcadas pela invasão territorial e massacre; as estratégias biológicas, evidenciadas no assassinato de crianças e mulheres grávidas; e estratégias culturais caracterizadas pela opressão e negação dos direitos legais. Nesse caminho, a autora defende que “*La negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica. Las víctimas son obligadas a salir del orden humano, y condenadas a vivir en un lugar de no-memoria y no-existencia*” (ESPINOSA, 2007, p. 274). Além do genocídio, também aconteceu a Colonialidade das relações entre sexos e raças onde a mulher passou a ser subalternizada e inferiorizada como objeto de exploração. Assim, inferiorizada por ser indígena e por ser mulher, na visão de Quijano (2005b, p.18):

Em torno da nova ideia de raça, foram redefinindo-se e reconfigurando-se todas as formas e instâncias prévias de dominação, em primeiro lugar entre os sexos. Assim, no modelo de ordem social, patriarcal, vertical e autoritária, do qual os conquistadores ibéricos eram portadores, todo homem era, por definição, superior a toda mulher. Mas a partir da imposição e legitimação da ideia de raça, toda mulher de raça superior tornou-se imediatamente superior, por definição, a todo homem de raça inferior. Desse modo, a colonialidade das relações entre sexos se reconfigurou em dependência da colonialidade das relações entre raças. E isso se associou à produção de novas identidades históricas e geoculturais originárias do novo padrão de poder: “brancos”, “índios”, “negros”, “mestiços” (QUIJANO, 2005b, p. 18) [Grifos do Autor].

Aprofundando à compreensão da Colonialidade sobre o gênero, a interseccionalidade ou diferenças sociais no cruzamento entre raça e gênero nos faz enxergar dois processos: a dicotomização e a racialização. A dicotomização é o processo em que o homem e a mulher foram separados enquanto macho e fêmea em funções diferentes por questões biológicas dos seus corpos refletindo nas relações sociais. E no caso da mulher indígena, a cor da pele definia uma separação por critérios raciais com o homem e a mulher branca. Assim, na racialização o poder masculino elevava-se na hierarquia branco-patriarcal e heterossexual dos sujeitos homens de tipo europeu e como subcategoria as mulheres brancas e o escravo homem negro ou indígena. Abaixo de todas essas categorias estava a mulher indígena, desumanizada, violentada e muito mais explorada em corpo e consciência do que o homem escravizado devido às exigências do trabalho colonial de ter a força física tão robusta quanto a masculina, além do trabalho não apenas em braços e pernas, ser a reprodutora das forças produtivas e o objeto sexual do patriarcado⁷.

Essa hierarquização racial inferiorizou a mulher indígena nas relações sociais. Para Lugones (2008, p. 94):

Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global. Por tanto, la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados – cuando convino y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas (LUGONES, 2008, p. 94).

Sendo assim, tais diferenças são invisíveis ao feminismo clássico (de mulheres brancas) e discutidas em um sentido político na Colonialidade do Gênero. A partir das relações de poder, a Colonialidade do Gênero não vê apenas as relações políticas que foram masculinizadas,

⁷ As mulheres indígenas ou negras trabalhavam enquanto escravizadas sem descanso até a hora de parir e ficavam pouco tempo com o seu filho, pois suas crianças eram vendidas ou separadas. Além, das imposições de reprodução da força produtiva (a massa escravizada) e a exploração sexual para servir ao homem branco.

dissociadas das práticas culturais tradicionais e do próprio domínio das mulheres sobre seus corpos. Tal associação afirma outra forma de enxergar a cultura como a resistência de mulheres indígenas, negras, transgêneros, homossexuais em uma relação não-binária, decolonial. Assim, decolonializamos as relações de gênero por um caminho emancipatório, ou seja, na construção de subjetividades fortalecidas, reconhecendo as tensões sociais e recriando o lugar da diversidade sexual. Premissas que são importantes na organização de movimentos políticos de mulheres indígenas, segundo Lugones (2014):

Ao pensar a Colonialidade do Gênero, eu complexifico a compreensão do autor sobre o sistema de poder capitalista global, mas também critico sua própria compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres. Ao usar o termo *colonialidade*, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de **colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos**. Isso contrasta fortemente com o processo de conversão que constitui a missão de cristianização (LUGONES, 2014, p. 939) [Grifos Nossos].

Como internalização da Colonialidade do Gênero, as próprias representações da mulher indígena para o povo Xukuru tem função dicotômica e hierarquizada na lógica branco-patriarcal. Por ser um povo indígena integrado à sociedade nacional, o próprio conceito de mulher Xukuru naturalizou a ideia hegemônica de função familiar-reprodutora como doméstica e mãe, pois, segundo as professoras Xukuru (1997, p. 30):

A mulher Xukuru tem o papel de dona de casa e quando acorda de madrugada, vai fazer o fogo de lenha para preparar o café e o almoço. Quando engravidam elas são acompanhadas por uma enfermeira da área, que as levam para fazer pré-natal na cidade mais próxima da aldeia, Pesqueira. Outras esperam para parir em casa com ajuda da parteira. A enfermeira junto com o agente de saúde reúne as mulheres na Aldeia e fala sobre a importância de exames preventivos e incentivam as mesmas a fazer o preventivo. Algumas mulheres trabalham em artesanato de palhas, sementes, madeiras, ossos e também renascença e bordado. Além de trabalhar na agricultura com o marido e filhos para a plantação e cultivo (XUKURU, 1997, p. 30).

Nesse sentido, na década de 1990, a mulher Xukuru é vista enquanto doméstica, uma visão determinada pela colonialidade em um espaço inferior para o sexo feminino. Entretanto, nesta mesma década, já se visualiza que a mulher tem ocupado outros espaços epistêmicos enquanto trabalhadora e *guerreira*, pois, ainda de acordo com as(os) professoras(es) Xukuru (1997, p. 30), as mulheres “[...] participam das organizações internas Xukuru e fazem parte da religião junto com o Pajé. Nas retomadas junto com o marido e filhos elas ficam responsáveis de cozinhar e fazer a partilha dos alimentos”. Decorrente disso, participar da religião é manter vivo o elo entre o mundo físico e espiritual, na relação íntima com a Mãe Terra, assim como, cozinhar nas retomadas e partilhar os alimentos é aprender nesse espaço de retomada pela formação política. Ou seja, ao mesmo tempo ensinar e aprender valores e crenças coletivos.

Temos assim, um olhar para compreensão da mulher indígena Xukuru não-dicotomizada pela falsa igualdade com a mulher branca orientada pelo patriarcado branco-eurocêntrico. Podemos, assim, deslocar nosso olhar das hierarquias sociais de exploração para os caminhos do protagonismo articulados pelas mulheres indígenas Xukuru do Ororubá.

A BUSCA PELO PROTAGONISMO DA MULHER XUKURU NOS TERRITÓRIOS DE LUTA E DE SABERES

Embora a história tenha silenciado a participação das mulheres Xukuru nas lutas cotidianas junto ao seu povo, estas *guerreiras* tem participado das vivências do povo e contribuído para suas conquistas. Portanto, a luta pelo protagonismo feminino no território Xukuru foi evidenciada nas produções textuais das(os) educandas(os) e professoras(es), a exemplo da poesia produzida na Escola Indígena Xikão Xukuru⁸, no ano de 2014:

As mulheres Xukuru
São guerreiras e valentes
Lutaram contra os invasores
Ensinando a sua gente
Que a Natureza Sagrada
E a Força Encantada
Nos mantém resistentes.

Enfrentaram os inimigos
Lutando com determinação
A exemplo de Maria Coragem
Foi defender a sua nação

Na guerra do Paraguai lutou
Para seu povo retornou
Sendo nossa inspiração⁹.

Essa poesia destacou a participação das mulheres Xukuru no processo de luta contra a invasão territorial, evidenciando a sua importância no ensino e permanência da relação com a Natureza Sagrada (Ser que mantém o povo vivo e resistente). A mulher Xukuru é compreendida enquanto um ser que fortalece a relação com a ancestralidade, com a Mãe-Terra, na sua feminilidade presente no acolhimento. Quanto também, na bravura da *guerreira* Maria Coragem que lutou em nome do seu povo. No caminho da decolonialidade, as vozes anteriormente silenciadas das mulheres Xukuru afirmam estratégias de reexistir e reviver na (re)construção de modos *otros* (ESCOBAR, 2003; ESPINOSA, 2007; WALSH, 2009).

⁸ A escola Indígena Xikão Xukuru fica localizada na aldeia Passagem, Região Ribeira do povo Xukuru sendo uma escola que atende a modalidade da Educação Infantil e Anos Iniciais do Ensino Fundamental.

⁹ Esta poesia é um arquivo pessoal de uma professora Xukuru da turma do 5º ano da mesma escola.

Na poesia elaborada pelas(os) educandas(os) e professoras(es) da Escola Indígena Guerreiros Xukuru¹⁰, no ano de 2016, também é destacada a importância das mulheres para a história de luta e resistência do povo. A poesia também apresenta a atuação das mulheres Xukuru e como elas tem ocupado outros espaços para além de suas casas:

As mulheres hoje em dia
Espaços vêm conquistando
Mais além de suas casas
Com o povo vão lutando
Participando da Constituinte
E os direitos conquistando.

Quando o cacique Xikão
Retoma a educação escolar
As mulheres professoras
Com ele foram lutar
Participavam da retomada
Para o território conquistar.

As mulheres mantém viva
A medicina tradicional
As parteiras e benzedeadas
Nos livram de todo mal
E participam das instâncias
Da gestão territorial.

As mulheres no nosso povo
Escreveram uma nova história
Na conversa com os mais velhos
Revisitaram as memórias
Com essas mulheres de luta
Vamos ter muitas vitórias¹¹.

As(os) educandas(os) e professoras(es) ressaltaram como as mulheres Xukuru vêm ocupando outros espaços físicos, assim como políticos. As mulheres Xukuru marcaram presença na luta pela garantia de direitos, participando ativamente do Processo Constituinte, o que resultou na garantia dos direitos dos povos a identidade étnica, ao território, a saúde, a educação, um marco para outros povos tradicionais do Brasil. Assim, a participação das mulheres Xukuru nas lutas pelo território também busca recuperar o seu papel político, desconstruindo a dicotomização/racialização das hierarquias branco-patriarcais que inferiorizaram ou invisibilizaram sua função social (QUIJANO, 2005b; LUGONES, 2008).

As mulheres participaram do processo de retomada da educação escolar, pois até então a educação escolar negava a existência do povo e conseqüentemente o seu jeito de ser. Então, as professoras Xukuru se organizaram para organizar os saberes da vivência social, como base

¹⁰ A escola Indígena Guerreiros Xukuru fica localizada na aldeia Pelada, Região Ribeira do povo Xukuru, sendo uma escola que atende a modalidade da Educação Infantil e Anos Iniciais do Ensino Fundamental I.

¹¹ Arquivos da professora Roselly Cordeiro Xukuru, hoje um encanto de luz, em uma dimensão espiritual.

da relação comunidade-escola, segundo Oliveira Xukuru (2021). Portanto, “retomar as escolas significou que tem indígenas que são professores(as), atuando nelas, com um calendário escolar próprio respeitando as especificidades do povo, trabalhando e valorizando os saberes e conhecimento da comunidade” (OLIVEIRA XUKURU; ALMEIDA, 2019, p. 13).

A retomada da escola, possibilitou a ressignificação dos espaços de aprendizagem, para romper o lugar sala de aula, ao encontro da comunidade para aprender com ela. Nesse caminho, as(os) professoras(es) saíram do espaço da escola e foram participar das retomadas do território, lugar de *formação da guerreira e do guerreiro*, bem como nas partilhas dos saberes, nas histórias contadas através das memórias coletivas (ALARCON, 2013). Nesse caminho, a partir da desconstrução da Colonialidade do Gênero, enxergamos a organização do movimento político em meio às lutas territoriais e a resistência cultural na afirmação das subjetividades das mulheres indígenas (LUGONES, 2014).

Além da participação nas lutas do povo, o poema evidencia a importância das mulheres na garantia e fortalecimento da medicina tradicional Xukuru do Ororubá. Elas mantêm uma relação com a Mãe Terra, por isso, as Filhas da Terra-Mulheres Xukuru, reconectam-se com a sua ancestralidade, ao mesmo tempo em que possibilitam que as(os) suas/seus filhas(os) também se conectem. Entre as lideranças das mulheres indígenas encontramos guardiãs dos saberes ancestrais, da sua fé nos rituais de cura, através de orações – as benzedoiras, nas mãos que acolhem um novo ser (parteiras). Aquelas que ensinam e matém vivos os conhecimentos sobre as plantas medicinais, mulheres que curam (benzedoiras). Ambas detentoras da sabedoria ancestral.

Assim, as mulheres Xukuru também tem ocupado espaço na gestão territorial, participando da organização do povo. Elas participam do Conselho de Lideranças, Conselho de Professores Xukuru do Ororubá (COPIXO), Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO), do Poyá Limolaigo (coletivo de juventude) e tem o Coletivo de Mulheres Xukuru. Alguns desses conselhos são formados majoritariamente por mulheres a exemplo do COPIXO, que é responsável por construir a política de Educação Escolar do povo Xukuru do Ororubá. Portanto, as agentes do processo político se organizam para despatriarcalizar as relações de poder no seu povo, no luta por um lugar emancipado e não-dissociado da mulher indígena *guerreira* e trabalhadora (XUKURU, 1997; LUGONES, 2008; 2014).

Nesse caminho, ocupar outros espaços é também a possibilidade de reescrever novas histórias. É a afirmação de novas histórias que as mulheres Xukuru fizeram e estão fazendo desde o processo de invasão dos seus territórios. E que vem se tornando mais evidente a partir da década de 1980, quando participam do Processo Constituinte, e nos anos 1990 no início do

processo de retomada dos territórios e das escolas. Onde as professoras aprendem com as(os) mais velhas(os). Assim, as mulheres Xukuru participaram e fortaleceram o seu povo enquanto lideranças epistêmicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das invasões coloniais ocorreu um sistemática subalternização e inferiorização das mulheres Xukuru, consideradas não-humanas, vistas enquanto objeto de exploração física, sexual, sofrendo, conseqüentemente, a Colonialidade do Gênero. Entretanto, as mulheres Xukuru resistiram e continuaram à luta junto a seus povos para manter viva a identidade étnica. As mulheres Xukuru ocuparam e estão ocupando espaços políticos dentro dos seus territórios, assim como para além das fronteiras territoriais, ressignificando o contexto da luta indígena, pintando os seus corpos com as cores da (re)existência e colorindo o Território Sagrado de esperança, sabedoria, fortalecidas pelas raízes ancestrais. Portanto, as mulheres Xukuru buscaram a construção do seu lugar como lideranças epistêmicas, articulando territórios de lutas e de saberes para o fortalecimento da identidade étnica em seu povo.

REFERÊNCIAS

ALARCON, Daniela Fernandes. **A Forma Retomada**: Contribuições para o Estudo das Retomadas de Terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. In: **Ruris**, v. 7, n. 1, mar. 2013.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

CECHINEL, André (Org.). Estudo/Análise Documental: Uma Revisão Teórica E Metodológica Research/Document Analysis. In: **Their Theoretical And Methodological Aspects**, Criar Educação (PPGE/ UNESCO), Criciúma, v. 5, n. 1, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/8954/be381ede65daba21c4b736d217b201fd3235.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2021.

ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de outro modo”. In: **Tabula Rasa**, Bogotá (Colombia), ISSN 1794-2489, n. 1, p. 51-86, enero-diciembre 2003.

ESPINOSA, Monica. Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. Disponível em: <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiagoElGiroDecolonial.pdf>>. Acesso em: dez. 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LACERDA, Rosane Freire. A “Pedagogia Retomada”: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. In: **Interritórios**, Revista de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v. 7, n. 13, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/view/250069/38045> :: Acesso em: 4 mar. 2022.

LUGONES, María. “Colonialidade e gênero”. In: **Tabula rasa**, n. 9, p. 73-102, dez. 2008.

LUGONES, María. “Rumo a um feminismo descolonial”. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, p. 935-952, 2014.

MINAYO, Cecília de Souza, DESLANDES, Suely Ferreira (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

OLIVEIRA XUKURU, Maria Roseane Cordeiro de. **A prática pedagógica das/nas escolas Xukuru: encontros com a pedagogia decolonial na comunidade-escola**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco. Caruaru, UFPE, 2021.

OLIVEIRA XUKURU, Maria Roseane Cordeiro de; ALMEIDA, Eliene Amorim de. Educação específica e diferenciada do povo Xukuru: um caminho para a decolonialidade? In: **Cadernos de Estudos Sociais**, v. 34, n. 2, [in press], jan./jun., 2019.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e Ciências Sociais**. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. 3 ed., p. 227-278, Buenos Aires: CLACSO, 2005a.

QUIJANO, Anibal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In: **Estudos Avançados (USP)**, São Paulo, v.19, n. 55, 2005b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf>. Acesso em: ago. 2012.
Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 30, n. 1, e85047, 2022.

SILVA, Alexandre Evangelista da. **Construindo o Magistério Indígena: desafios na educação do povo Xukuru em Pesqueira (Pernambuco)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco. Caruaru: UFPE, 2022.

SILVA, Janaina Guimarães da Fonseca e. Lugones e o escurecer do ensino de história. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 30, n. 1, 2022.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, re-existir y re-vivir. In: **Revista Entre Palabras**, v. 3, p. 1-29, 2009. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13582/13582.PDFXXvmi> Acesso em: 26 ago. 2021.

XUKURU. **Xukuru filhos da Mãe-Natureza: uma história de resistência e luta**. Eliene Amorim de Almeida (Org.). Autoria Lideranças e Professoras e professores Xukuru. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire/ Professoras e Professores do Povo Xukuru do Ororubá, 1997.