

4.4

O gênero na construção
do estado-nação:
uma análise das narrativas nas
marchas das mulheres
indígenas entre 2019 e 2021

Louise Caroline Gomes Branco

RESUMEN

En este estudio, analizo las narrativas de las mujeres indígenas presentes en los documentos de las Marchas de Mujeres Indígenas, de 2019 y 2021, explorando la construcción de discursos sobre la Nación. Lideresas femeninas son protagonistas de estas narrativas, revelando adhesiones y consensos provenientes de disputas y negociaciones entre diversos actores sociales. Los documentos recopilados destacan denuncias contra la política anti-indígena del gobierno de Bolsonaro (2019-2022), proporcionando elementos para reconsiderar la Nación desde la perspectiva de las mujeres indígenas. Además, examino la asociación entre género y maternidad con la noción de nación y nacionalismo, resaltando frases estratégicas como “somos el útero de Brasil” para fundamentar la conexión de las mujeres indígenas con la naturaleza y posicionarlas como defensoras. Metodológicamente, este trabajo presenta una biografía del evento, no limitándose a narrar la historia de vida individual, sino delineando cómo se formulan discursos a través de documentos colectivos que representan el Brasil indígena.

PALABRAS CLAVE

Estado-Nación
Antropología del Estado
Narrativas
Mulheres Indígenas

RESUMO

Neste estudo, analiso as narrativas das mulheres indígenas presentes nos documentos das Marchas das Mulheres Indígenas, de 2019 e 2021, explorando a construção de discursos sobre a Nação. Lideranças femininas protagonizam essas narrativas, revelando adesões e consensos provenientes de disputas e negociações entre diversos atores sociais. Os documentos coletados evidenciam denúncias contra a política anti-indígena do governo Bolsonaro (2019-2022), oferecendo elementos para repensar a Nação sob a perspectiva das mulheres indígenas. Além disso, examino a associação entre gênero e maternidade com a noção de nação e nacionalismo, destacando frases estratégicas como “somos o útero do Brasil”, utilizadas para fundamentar a ligação das mulheres indígenas com a natureza e posicioná-las como defensoras. Metodologicamente, este trabalho apresenta uma biografia de eventos, não se limitando a narrar a história de vida individual, mas delineando como os discursos são formulados por meio de documentos coletivos que representam o Brasil indígena.

PALAVRAS-CHAVE

Estado-Nação
Antropologia do Estado
Narrativas
Mulheres Indígenas

ABSTRACT

In this study, I analyze the narratives of indigenous women present in the documents from the Indigenous Women's Marches, of 2019 and 2021, exploring the construction of discourses about the Nation. Female leaders take center stage in these narratives, revealing affiliations and consensuses arising from disputes and negotiations among various social actors. The collected documents highlight accusations against the anti-indigenous policies of the Bolsonaro government (2019-2022), providing elements to reconsider the Nation from the perspective of indigenous women. Additionally, I examine the association between gender and motherhood with the notion of nation and nationalism, emphasizing strategic phrases like “we are the womb of Brazil” to substantiate the connection of indigenous women with nature and position them as advocates. Methodologically, this work presents a biography of the event, not limiting itself to narrating the individual life story but delineating how discourses are formulated through collective documents and social movements that represent the indigenous Brazil.

KEY WORDS

Nation-State
State Anthropology
Narratives
Indigenous Women



Neste trabalho, discuto como as mulheres indígenas estão reconstruindo narrativas sobre a nação à luz da militância e da ação política durante as Marchas das Mulheres Indígenas, que ocorreram durante o governo Bolsonaro, em 2019 e 2021. Trago os elementos narrativos sobre a Nação articulados em cartas dessas personagens e suas apresentações enquanto Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Além disso, discuto como o gênero (McClintock, 2010) e a maternidade se relacionam com a condição de Estado-Nação e o nacionalismo. Frases como “Somos o útero do Brasil”, “a primeira mulher brasileira” e “As mães brasileiras são indígenas” são usadas de forma estratégica e política para explicar a ligação entre o corpo e a existência de mulheres indígenas, sendo assim, elementos fundamentais para a defesa dos territórios.

introdução

Partindo de uma abordagem biográfica de eventos, busco realizar uma análise inovadora, através do uso metodológico de documentos públicos que foram produzidos coletivamente por mulheres que participaram e que se articularam durante as Marchas de Mulheres Indígenas de 2019 e 2021. Embora a biografia de eventos seja pouco comum, sua reconstrução histórica e narrativa proporcionam uma compreensão de como as coletividades são representadas socialmente, alinhando-se à construção de reflexões que visam dar visibilidade a narrativas antes silenciadas sobre os povos indígenas.

Ao transformar um evento em um relato biográfico coletivo, aprofundo a compreensão da participação indígena na história nacional e contemporânea do Brasil. Não estou me referindo à biografia isolada de uma ou duas lideranças, mas, sim, à narrativa conjunta de mulheres que, coletivamente, são protagonistas de suas próprias lutas e desempenham papéis fundamentais na formulação de decisões que permeiam diferentes aspectos do movimento indígena. As narrativas compartilhadas durante as marchas desempenham um papel na defesa dos territórios, das terras, dos direitos, das línguas e das identidades, contribuindo, assim, para projetar um futuro para o Brasil que desejamos.

Este trabalho, apesar de não utilizar a biografia como metodologia de pesquisa, contribui significativamente para a discussão sobre conexões, parceiras e na elaboração das agendas reivindicatórias contemporâneas dos povos indígenas. Além disso, ele se insere no debate sobre as formações nacionais e na reflexão sobre o que constitui o Estado-Nação Brasileiro. Ao adotar a abordagem

que denomino “biografia de eventos”, estabeleço vínculos entre as resistências indígenas e os debates em torno das origens e das disputas relacionadas à concepção sobre quem pode representar a Nação. Somado a isso, complemento com o depoimento de Meyriane Costa, mulher indígena da aldeia Katu, Rio Grande do Norte, educadora e mestrande em Antropologia que participou da II Marcha de Mulheres Indígenas: “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”.

Adicionalmente, as mulheres indígenas envolvidas na ANMIGA foram as principais responsáveis por sustentar discursivamente, em suas narrativas durante as marchas de mulheres indígenas (2019/2021), uma disputa pela narrativa nacional. Elas formam o que o (Bhabha, 2014) denomina como disseminação de nação a partir de perspectivas marginais. A nação como narração parte da compreensão de que não há apenas um tempo homogêneo das elites nacionais, mas também há tempos heterogêneos que se constituem a partir dos dominados, dos colonizados, das mulheres, das pessoas racializadas e dissidentes. Os conceitos trazidos por Partha Chatterjee, Homi Bhabha, Norbert Elias, Benedict Anderson e Appadurai servirão

para entender as narrativas das mulheres indígenas durante os eventos mencionados.

Em segundo lugar, busco compreender como o gênero e a maternidade estão associados à Nação e ao nacionalismo nas narrativas presentes nos documentos das marchas das mulheres indígenas. Frases como “somos o útero do Brasil”, “as primeiras brasileiras”, “a mãe do Brasil é indígena”, “somos mulheres-semente, mulheres-terra, mulheres-água, mulheres-natureza” são utilizadas de forma estratégica para explicar o vínculo entre o corpo e a existência das mulheres indígenas com elementos da natureza e para anunciá-las como guardiãs e protetoras de seus povos, territórios e da natureza.

Para pensar nessas categorias e palavras de reivindicação, utilizo a discussão levantada pelas autoras Glória Anzaldúa, que trata sobre a família, sexualidade e nação, Mohanty, com sua concepção sobre as feministas do Terceiro Mundo, e McClintock, que apresenta a discussão sobre gênero e nação e suas bases no período colonial. A partir das concepções e dos diálogos entre as autoras, pretendo compreender como se transforma a narrativa e estereótipo da mulher indígena, que foi “pega no laço” e violentada pelo colonizador, e que agora se levanta, por meio de suas descendentes, nomeando-se como originárias da nação. Suas narrativas são contrárias à representação do poder nacional como masculino ou do feminino como diferente, dependente e subordinado (McClintock, 2010)

1. Agradeço as contribuições de Meyriane Costa neste artigo. Por sermos colegas de programa de pós-graduação, sempre estamos trocando informações e compartilhando nossos escritos. prontamente, ela se mostrou aberta para contribuir com as reflexões trazidas nesse documento, trazendo sua voz, sua narrativa sobre o que é ser mulher indígena e como foi participar da II Marcha de Mulheres em Brasília. Reitero que a análise principal parte de uma biografia de eventos, mas, sem dúvida, a fala de Meyriane, como mulher indígena Potiguara do território Katu no Rio Grande do Norte, reforça as narrativas coletivas que foram construídas nos documentos e no movimento social de mulheres indígenas de forma geral.



1ª Marcha das Mulheres Indígenas
Fonte — Site Exame, 2019

TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO

Entre os dias 9 e 14 de agosto de 2019 ocorreu a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, cuja principal mensagem estabeleceu o nome do evento: “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito”. O anúncio sobre a defesa do corpo de mulheres e meninas se deu em um contexto de violação sistemática por parte do Estado Brasileiro, que negligenciou as denúncias elaboradas por mulheres pesquisadoras e lideranças indígenas. Associada a um contexto de crimes e de violências, as Marchas das Mulheres Indígenas se configuraram como um ato político de denúncia diante de múltiplas opressões, porém, elas são resultado também de uma organização política de mulheres que vem se sucedendo, desde 2015, a nível nacional. O primeiro parágrafo do Documento da Marcha de Mulheres Indígenas de 2019 afirma o seguinte:

Nós 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do 1º Fórum e 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, queremos dizer ao mundo que estamos em permanente luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. E para que nossas vozes ecoem em todo mundo reafirmamos nossas manifestações (Documento Final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

Com mostra o fragmento acima, as mulheres se posicionam como defensoras permanentes do território e, para elas, este território defendido é composto por duas dimensões fundamentais: o corpo e o espírito. As mulheres que participaram da construção desse documento se veem atravessadas por violências em diferentes níveis e nas formas mais diversas. Por isso, é fundamental entender a interseccionalidade de opressões como um fluxo que é composto por transitoriedade. As interseções sobre gênero, classe e raça/etnia se dão de forma situada e contextualizada (Viveros, 2016).

As 2.500 mulheres que marcharam juntas falam por uma categoria política que é criada para acionar e reivindicar políticas públicas e ações diretas do Estado. Em termos políticos, existe um esforço de unificar suas vozes e de pautar o território como fundamental para o entrave da luta indígena. Entretanto, vale ressaltar que essa categoria mulher indígena não é um sujeito único e homogêneo: ela pode representar uma pluralidade de mulheres que habitam biomas diferentes, falam línguas distintas e trazem narrativas complexas sobre seus territórios. Ou seja, em outras palavras, a expressão “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito” faz parte de uma estratégia política de sobrevivência que traz o sentido de unidade para as mulheres indígenas, mas que precisa ser compreendida a partir das interfaces que pensam o pós-moderno e o pós-colonial, compreendendo, ao mesmo tempo, a pluralidade do que é ser mulher indígena, latino-americana, chicana, entre outras categorias de gênero (Mohanty, 2020).

Por isso, reivindico aqui a pluralidade e a multiplicidade desse

coletivo de mulheres, que, mesmo como sujeitas políticas que têm uma pauta em comum, devem ser percebidas por lentes que se atravessam em pluralidades e heterogeneidades. Entendidas e interpretadas como identidades multissituadas que por meio de performances sociais, apostam no movimento de descentralização do Estado-Nação e, além disso, se posicionam a fim de cobrar-lhe ações políticas efetivas que reflitam em seus territórios e em seu cotidiano. No segundo parágrafo do Documento (2019) reafirmam o lugar de lideranças, guerreiras, geradoras e protetoras da vida, as quais lutam contra as violações de seus corpos, espíritos e territórios:

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência (Documento Final 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

O território é a luta principal das mulheres indígenas. Sem ele, não há vida, alimento, medicina tradicional, condições de saúde. Sendo assim, não há dignidade: “Perder o território é perder a nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo e quem tem colo tem cura”. A narrativa construída relaciona de forma clara o território à mãe, à maternidade e ao sentimento de proteção. Dessa forma, a ideia de maternidade (ser mãe) é associada ao território/terra. São elaboradas estratégias que explicam a conexão entre o corpo e a existência das mulheres indígenas com a

natureza. Essa associação discursiva é usada para promover as mulheres como as principais guardiãs e protetoras de seus povos, territórios e da natureza.

De acordo com Castilho e Guimarães (2021), as mulheres indígenas no Brasil estão cada vez mais organizadas em associações e grupos políticos que compõem o movimento social dos povos indígenas de forma mais ampla. Segundo as autoras, as primeiras associações surgiram no final da década de 1980 e meados de 1990, principalmente na região amazônica, a exemplo da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), a qual recebeu influência da Igreja Católica. Já nos anos 2000, a agenda internacional de órgãos como ONU, UNESCO e Banco Mundial fomentou questões de gênero e incentivou o fortalecimento de organizações de mulheres indígenas em todo o país. O fortalecimento e o empoderamento dos movimentos de mulheres indígenas posicionam as particularidades do gênero, mas não só isso: também fortalecem as demandas coletivas de luta pela terra, pelos direitos à saúde, à educação e à autonomia. No Documento da Marcha das Mulheres Indígenas (2019) é possível perceber que houve um processo de formação e de empoderamento de lideranças e ativistas anterior, conforme aponta o trecho a seguir:

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que

fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher (Documento Final 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

A formação política das mulheres indígenas passa pelo diálogo com outros movimentos sociais, sobretudo, com o movimento feminista, o que propiciou a identificação das particularidades das mulheres indígenas. Uma delas é a noção de complementariedade entre o feminino e o masculino, mas sem que essa noção recaia no essencialismo; ao contrário, é necessário que trate da condição de que a luta das mulheres não pode ser desgarrada das necessidades comunitárias, portanto, envolve homens, idosos, crianças e todos os seres humanos e não humanos que habitam seus territórios.

Embora, o princípio de complementariedade seja reivindicado no discurso das mulheres indígenas, também é evidente a crítica ao machismo e ao sexismo exercido, sobretudo, pelos europeus colonizadores. Em relação a isso, o documento aponta:

O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não-indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas

a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós (Documento Final 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p., grifo meu).

A afirmação “O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus” dialoga, em alguma medida, com as formulações de Maria Lugones (2014). Esta autora elabora uma crítica ao pensamento colonial moderno e propõe uma teorização a partir do sistema mundo colonial de gênero. Ela compreende que as oposições e dicotomias que organizam o mundo moderno, seja elas entre humano e não-humano, assim como as distinções hierárquicas entre homens e mulheres, são ambas marcas daquilo que é entendido como civilização (Lugones, 2014). Para os colonizadores, tanto os indígenas quanto os africanos que vieram escravizados para as Américas não possuíam e nem possuem tal civilidade. Nesse quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram constituídos de civilidade, e, portanto, considerados plenamente humanos. Essa dicotomia hierárquica servia como marca distintiva entre humanos (colonizadores) e não-humanos (colonizados) (Lugones, 2014).

Por isso, a afirmação de que o machismo veio dos europeus retrata essa condição generificada de submissão, a qual foi sofrida em todas as esferas pelas mulheres indígenas. Sobre esse sofrimento sistemático, Lugones afirma:

A ‘missão civilizatória’ colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle

da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo de gibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas) (Lugones, 2014, p. 938).

As marcas do sistema de gênero colonial estão presentes até a atualidade, através da colonialidade de gênero, e é exatamente a interseção entre gênero, raça e classe que se finca como estrutura central do sistema-mundo-capitalista (Lugones, 2014). Entretanto, não enxergar as opressões exercidas dentro das comunidades indígenas não é uma opção para as mulheres que estavam na marcha em Brasília. De acordo com Lorena Cabnal (2010), existe um entronque patriarcal, ou seja, um encontro entre dois ou mais sistemas de opressão, desde sistemas originários ou mesmo ancestrais, até o encontro com o sistema de opressão colonial (Cabnal, 2010).

Os povos indígenas possuem conhecimentos milenários e, por exemplo, a oralidade, os calendários lunares, os ciclos de plantio e colheita, entre outros saberes. Por outro lado, existe uma sacralidade intocável que, em muitos momentos, passou a ser questionada por mulheres indígenas como Lorena Cabnal, que suspeita de regras que ocultam as opressões contra meninas e mulheres (Cabnal, 2010). Essa discussão não tem sido fácil para as mulheres indígenas e, por isso, suas reivindicações se ampliam, ora posicionando as questões de gênero no interior do movimento indígena, ora posicionando as pautas de etnia, racismo estrutural, colonial e classismo diante da opressão sistemática representada e marcada pela atuação do próprio Estado Brasileiro.

É evidente que as catorze pautas reivindicatórias referem-se, primeiramente, às demarcações de terras indígenas, ao direito de posse plena sobre essas terras, ao direito à saúde diferenciada e à educação diferenciada. No que diz respeito à representatividade, reivindicam maior representação política tanto dentro como fora das aldeias; exigem o combate a qualquer tipo de discriminação, seja racial ou de gênero. Além disso, exigem a garantia de uma política pública indigenista que dialogue com as organizações e que tenha as pautas prioritárias do Movimento Indígena. Outrossim, afirmam a necessidade de uma legislação específica para o combate da violência sobre a mulher indígena, entre outras reivindicações.

Esse primeiro documento já traz elementos para a discussão de um novo mundo possível, escrito por elas. As reivindicações políticas vêm acompanhadas de um maior acesso ao poder político, pois, na terceira gestão do Governo Lula (2023), as mulheres indígenas têm ocupado ainda mais espaços de protagonismo político e estão como agentes do Estado na atual gestão do governo. Sônia Guajajara foi nomeada e assumiu a pasta do recém-criado Ministério dos Povos Indígenas do Brasil, e, pela primeira vez, a Funai, que teve seu nome modificado para Fundação Nacional dos Povos Indígenas, está sendo presidida por uma mulher indígena, Joenia Wapichana. Sem dúvida, elas não chegaram

2 O significado de Sônia Guajajara e Joenia Wapichana terem, no 1º dia de janeiro de 2023, assumido as pastas e agendas públicas no governo Lula merece ser analisado em profundidade, mas resalto que essa não é nossa intenção aqui, por fugir do escopo desta proposta. Entretanto, não poderia deixar de ressaltar a importância desse momento para a história da Nação - uma

nesses lugares a toa. O cenário atual foi antecedido por lutas, agendas, atos e jornadas políticas - lutas essas travadas nos territórios indígenas de todo o país.

Nesse sentido, as mulheres indígenas, de forma articulada, ocupam com seus rituais, suas maracás e seus cocares, fortalecendo a seara política "bancada do cocar"³ e se posicionando e ganhando maior visibilidade a nível internacional, nacional e local. Este cenário torna possível criar pontes com o pensamento de Homi Bhabha, de que as minorias estão, gradativamente, narrando a Nação com suas temporalidades heterogêneas, suas demandas coletivas, fazendo pensarmos em uma outra Nação, que não é imperativa. O discurso das mulheres indígenas, por exemplo, se estrutura em uma narrativa que une o ato performativo e o pedagógico (Bhabha, 2014).

Nas palavras de Homi Bhabha (2014, p. 218): "É do movimento liminar da cultura da nação - ao mesmo tempo revelado e unido - que o discurso da minoria emerge". Isso significa que a minoria emerge do poder da suplementaridade, o que não significa que haja uma negação das contradições pré-estabelecidas do passado e do presente. A imagem das mulheres indígenas em marchas, com seus cocares, seus adornos e seus cocazes, compõe

nação em constante disputa em termos de narrativa - de que duas mulheres indígenas estejam ocupando cargos de destaque no Ministério dos Povos Originários e na FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas).

3 A bancada do cocar construída pelas mulheres indígenas como principal plataforma política de ocupação institucional, nas últimas eleições de 2022, contou com 7 candidaturas de mulheres como Deputadas Federais e 10 candidatas como Deputadas Estaduais. De 2014 para 2022 a participação das mulheres indígenas registrou um aumento de 193%, passando de 29 para 85 candidaturas (ANMIGA, 2023).

simbolicamente a diferença cultural dentro de uma Nação que está em jogo, que está sendo constantemente disputada. Com isso, o futuro está sendo construído a partir do presente-passado.

Somado a isso, as Marchas foram também se configurando em espaços de confronto ao governo neoconservador de Bolsonaro (2019-2022). Sônia Guajajara, em fevereiro de 2018, já havia lançado sua pré-candidatura à vice-presidência da república na chapa liderada por Guilherme Boulos, ambos do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), e, no ano seguinte, nos dias 14 a 26 de abril de 2019, durante o Acampamento Terra Livre (ATL), em articulação com lideranças de todo o país, participou da 1ª Marcha de Mulheres Indígenas, que foi feita pela Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). No Documento final, explicam seu posicionamento e sua luta:

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. (Documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

A denúncia do descaso e desgozo do governo Bolsonaro é elemento constante nos documentos das Marchas. O contexto recente de ascensão do neoconservadorismo serviu para incentivar e acentuar a exploração genocida dos territórios indígenas em todo o país. Sabe-se que o massacre dos povos indígenas vem se alastrando desde o período colonial, contudo, a partir de 2019, com a eleição de Jair Bolsonaro concatenada a posicionamentos mais extremos da direita, reabriu-se no campo do agronegócio uma agenda política declaradamente anti-indígena e anti-ambiental (Pompeia, 2021). Esse período de retrocessos atingiu diretamente os setores sociais menos favorecidos e significou uma série de retrocessos no reconhecimento dos direitos fundamentais, dentre eles, os direitos dos povos indígenas à terra e ao território (Gomes; Motta; Lima, 2021). Bolsonaro, em seu governo, passou a apoiar, cada vez mais, o setor do agronegócio, inclusive mantendo relações de confiança com candidatos a cargos políticos que tinham envolvimento em brutais ataques a indígenas Guaraní-Kaiowá, no Mato Grosso do Sul (Pompeia, 2021). É por causa de cenários como esses que as mulheres indígenas marcharam em defesa de seus territórios e denunciando as práticas genocidas do governo Bolsonaro.

Outro ponto a ser destacado é que o Documento produzido pela Marcha apresenta uma associação entre a luta pela terra e pelo território e a luta pela própria vida e pelo vínculo materno, considerando que a terra é a mãe, que nos dá vida, e deve ser defendida. A seguir, há um exemplo dessa construção narrativa:

(...) lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura (Documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

Essa luta também faz parte da vida de Meyriane Costa, mulher indígena potiguar do território Katu, cuja voz também se soma à narrativa Documento aqui citado. Meyriane, mulher indígena, poetisa e educadora, é formada em Educação no Campo pelo Instituto Federal do Rio Grande do Norte, e atualmente cursa Mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Em vídeo-depoimento disponibilizado por ela, a então mestranda conta sobre a participação na II Marcha das Mulheres Indígenas de 2021. Em suas palavras:

(...) pisa forte mulher potiguar, levanta a cabeça abrindo a picada no RN sacode a poeira fala a nossa história um dia negada estamos aqui mulher tabajara, cabocla, tapuia, potiguar" [fala cantada em formato de verso]. Estamos aqui em 25 parentes, parentes de quatro aldeias do Estado do Rio Grande do Norte e viemos por um único motivo: que é para somar força porque acreditamos na força do coletivo para derrubar essa PL da morte que é a PL 490. Ainda não derrubamos, e estamos aguardando porque ela está se prolongando, mas ontem tivemos uma conquista. Porque a conquista de outro parente, de outro povo, também é nossa conquista. Então tivemos vitória do

povo Xokleng de Santa Catarina e valeu tudo isso aqui. Muito cansaço, muito desgaste, a gente adoece a gente não dorme, a gente não se alimenta às vezes do jeito que gostaria, mas tudo isso, nos fortalece porque a gente consegue se fortalecer uns com os outros. E é por isso que nós estamos aqui. Mulher tabajara, tapuia, potiguara, e é isso aí! (Meyriane Costa, 15 de setembro de 2021).

A representatividade das mulheres indígenas potiguara no Rio Grande do Norte vem aumentando nos últimos anos. Meyriane Costa é um exemplo das vozes que têm se destacado nesse processo de formação de liderança. Para ela, ser mulher indígena é, acima de tudo, ser mulher com todas suas especificidades. Meyriane reconhece a existência de diferenças em relação ao lugar de fala e o lugar que ocupa na sociedade de forma geral. Mas, por outro lado, afirma que, da mesma forma que, como mulher indígena, existe a liberdade da floresta, das coisas que a mãe terra dá, de outra via, são constantes as ameaças e a insegurança territorial, as quais são um grande desafio vivido pelas mulheres indígenas.

Segundo a sua narrativa, Meyriane destaca que a violação dos direitos ocorre diariamente. Ela ressaltava a urgência na luta pela proteção da natureza, das florestas e dos rios, pois considera esses lugares como os verdadeiros lares dos indígenas. Destaca, portanto, a importância de preservar a natureza para as gerações futuras. Meyriane prossegue compartilhando sua experiência ao participar da II Marcha:

Uma mulher indígena na aldeia tem uma luta bem árdua, sabe? E

quando a gente se mobiliza para ir a uma marcha dessas mulheres, para ir no ATL, no movimento o mesmo que reúne mulheres das aldeias, dos estados e do Brasil, [significa] você conseguir o máximo de forças possíveis e tirar do luto muitas vezes de nossos parentes. Luto porque que a gente sente forte. [Isso]. É ser mulher árvore, é pensar nos frutos, é ser mulher raiz e ser mulher semente é entender que a gente está fazendo hoje para os filhos do amanhã. É para essa marcha em si, em especial uma das minhas mães foi também. Foi uma experiência muito boa, porque a minha mãe nunca tinha ido. E ela voltou diferente, ela voltou com sentimento de pertencimento mais forte, porque é uma coisa você está só em casa, outra coisa é você estar numa casa maior com outras onde vocês lá os mesmos deveres e vocês se conectam, de outras línguas e outras etnias e você vê nelas. Então para ela foi muito importante muito libertador e para mim também então é isso que eu quero deixar que esse reunir da gente esse ser junto com a mãe terra é saber que a gente tem uma mãe e que a gente deve lutar por ela (Meyriane Costa, 01 de fevereiro de 2024).

O discurso de Meyriane alinha-se com as narrativas construídas na Marcha das Mulheres. A terra é equiparada a mãe, desempenhando o papel de provedora, acolhedora, motivo pelo qual é imperativo lutar por sua preservação. Ela é considerada a guardiã de todos os seres, humanos e não humanos, tornando-se, assim, digna de proteção. Nesse contexto, gênero e maternidade são conectados à concepção de território. As representações culturais associadas à terra constituem uma

experiência compartilhada, fundamentada na identificação e em um sentimento comum, proporcionando significado à comunidade e assegurando o sentimento de pertencimento. Neste cenário, a maternidade é valorizada positivamente. Ser mulher e mãe é enaltecido, exemplificando mais uma instância em que as narrativas em torno da formulação do Estado-Nação estão em constante disputa.

De acordo com McClintock (2010), o poder do gênero constitui a construção das nações e dos nacionalismos, pois é com base na diferença de gênero que as nações institucionalizam suas singularidades. Assim, “(...) nenhuma nação dá a mulheres e homens o mesmo acesso aos direitos e recursos do Estado-Nação” (McClintock, 2010, p. 518). Nesse âmbito, cumpre observar que as mulheres são reduzidas a símbolos da Nação, mas não possuem nenhum tipo de agência para definir os rumos dessa nação; elas são vistas apenas como reprodutoras biológicas dos membros das coletividades nacionais, isto é, reprodutoras das fronteiras dos grupos nacionais, transmissoras e produtoras da cultura nacional, ou significantes simbólicas da diferença nacional e como participantes ativas das lutas nacionais (McClintock, 2010).

Diante disso, este estudo indaga: qual é, pois, a diferença entre a subordinação da mulher para a constituição da Nação e a narrativa das mulheres indígenas como “útero da Nação”? Na seção que segue buscarei responder a esta questão com base na análise do 2º Documento, intitulado “Manifesto das Primeiras Brasileiras”.

MANIFESTO DAS PRIMEIRAS BRASILEIRAS

O manifesto começa afirmando que as mulheres indígenas estão envolvidas em diversas lutas nacionais e internacionais, representando sementes plantadas por meio de suas demandas por justiça social, demarcação de território, preservação da floresta, saúde, educação e combate às mudanças climáticas. Suas vozes desafiam o silêncio imposto desde a invasão de seus territórios. A narrativa destaca a conexão com a natureza, utilizando a metáfora “Somos sementes plantadas” para simbolizar a força, poder de germinação e esperança para o futuro.

No mesmo documento, as mulheres indígenas se autodenominam como “mulheres-biomias”, identificando-se com elementos naturais, como terra, sementes, raízes, troncos, galhos, folhas e frutos, assim destacando sua conexão intrínseca com o corpo da Terra. Elas defendem ativamente a terra e o território em honra à vida das gerações passadas e futuras, expressando um discurso de continuidade e ancestralidade. Apresentam-se como mulheres mobilizadas e politizadas, portadoras de saberes e vozes ancestrais. Ambos os documentos foram elaborados pela Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que se descreve dessa maneira em seu site:

Quem somos?

A ANMIGA é composta pelas mulheres indígenas, originárias da Terra. Sabemos que a raiz do Brasil vem de nós, do útero da Terra e de nossas ancestrais. A Mãe do Brasil é Indígena. O Brasil nunca existiu e

nunca existirá sem nós. A ANMIGA é essa articulação de mulheres raras, uma referência nacional que dialoga e está conectada e ramificada com nossas bases, fortalecendo toda mulher que esteja à frente de organizações e de situações dentro e fora do território (ANMIGA, 2023, s.p.).

Ao pensar sobre o surgimento da nação, neste caso da nação brasileira, o texto acima traz a afirmação “O Brasil nunca existiu e nunca existirá sem nós”, na qual o passado e o futuro aparecem como parte de um só tempo. Aqui, o passado é imaginado não só pelas elites econômicas e políticas, mas também pelas mulheres indígenas, que se anunciam como um elemento primordial para contar o que é a Nação. Isto confirma ainda mais que não existe uma narrativa única de “Nação”, pois grupos diferentes em termos de gêneros, classes, etnias, gerações, e assim por diante, inventam, representam e consomem modos que não seguem um modelo universal de Nação e nem de nacionalismo (McClintock, 2010).

Assim, Nação é uma construção não homogênea, disputada por minorias e que envolve diferentes imaginários sociais em sua composição. Norbert Elias (2006) sugere que sociedades contemporâneas estão nos estágios iniciais da formação de Estados e na construção de nações, criando uma imagem comum do passado para gerar identificação e orgulho nacional. Nesse viés, as mulheres indígenas, em suas cartas e manifestos, parecem estar construindo uma imagem vinculada à ideia de Nação, buscando capacitar as gerações presentes para que os jovens indígenas se orgulhem de sua história e territórios. O discurso

de serem “os primeiros brasileiros” é estratégico porque reivindica o nacionalismo em busca de acesso a direitos fundamentais exclusivos para os cidadãos.

Durante o período colonial, os colonizadores e os jesuítas criaram uma discursividade sobre os indígenas como sendo aqueles destituídos de alma, de humanidade, animalizados e também infantilizados. Karina Ochoa (2014) argumenta que diversos teólogos e estudiosos, a exemplo de Bartolomé de las Casas e Francisco de Vitoria, se questionavam: Pode os ameríndios serem reconhecidos como seres humanos, com plenos direitos teológicos e jurídicos?. Essa interrogação seguiu por muitos séculos e foi construindo o imaginário do que é ser indígena. O relato de Sepúlveda, baseado em concepções eurocêntricas, reservava o termo “sujeito” apenas para os espanhóis, portugueses, europeus, homens, brancos e cristãos, e, portanto, negava ao indígena (feminizado e infiel) a qualidade de humano com capacidades associadas à civilidade (Ochoa, 2014). Por conseguinte, afirmar-se como primeiros brasileiros é um ato de ressignificação que reivindica a qualidade de humano, de cidadão/a e, portanto, de sujeitos de direitos.

Nesse contexto, a expressão “A mãe do Brasil é indígena” evoca um passado anterior à concepção da Nação, transcendentemente abstrato. Desde “tempos imemoriáveis”, as mulheres indígenas são identificadas como mães do Brasil, desafiando setores das elites regionais que também se autodenominam a Nação Brasileira. Contrapondo a ideia de ideologias nacionais e discursos de construção da Nação como eternos (Elias, 2006), as mulheres indígenas se eternizam na narrativa brasileira.

A Nação precede e perpetua, mas não porque as mulheres são eternizadas por ela; pelo contrário, a Nação Brasileira se eterniza pela ligação com as mulheres indígenas, as “primeiras brasileiras”. Elas se veem como mulheres, mães e indígenas antes da formação do Brasil.

O processo de formação de Estados-Nação lança luzes sobre movimentos passados e etapas anteriores à formação das nações: ao longo dele, os povos indígenas têm reivindicado serem anteriores ao que conhecemos como Brasil, conectando-se e desconectando-se da nação. De igual forma, os povos indígenas clamam por cidadania brasileira e direitos, enquanto denunciam o Estado-Nação como responsável pelo genocídio e expropriação de seus territórios. Nesse passo, surge uma questão importante: o que significa essa Nação imaginada?

Benedict Anderson (2008) definiu a Nação como uma comunidade política imaginada, que é, ao mesmo tempo, limitada e soberana. A nação é uma comunidade independente das desigualdades e da exploração que existem dentro dela. Ela é entendida como uma profunda camaradagem, uma fraternidade entre milhões de pessoas que estão dispostas a morrer para defender algo em comum: a nação. E é imaginada exatamente porque as pessoas que compõem a nação nunca se conhecerão, se encontrarão e nem ouvirão falar umas sobre as outras, mas têm em mente e carregam consigo o sentimento de comunhão, de união. Ao mesmo tempo, a nação compartilha lembranças e esquecimentos: “A nação consiste em que todos os indivíduos têm bastante coisas em comum e que todos tenham esquecido muitas coisas” (Anderson, 2008, p. 32).

Conforme Anderson (2008), o nacionalismo possui suas raízes na morte, pois estamos unidos por um sentimento profundo de que devemos lutar e morrer para defender algo em comum: a Nação. O autor argumenta que a morte, a herança genética, o sexo, a época em que nascemos, as capacidades físicas e a língua-materna são fatores aleatórios e inevitáveis. Logo, na Europa do século XVII, quando os homens se deparavam com males que acometiam suas capacidades físicas e que os aproximavam da morte, ou de outras questões inexplicáveis, recorriam à religião para dar sentido às coisas. No século XVIII inicia-se o processo de queda do pensamento religioso e é a partir daí que o nacionalismo passa a ser adotado e se consistiu como mais um sistema cultural. Em síntese, religião e nacionalismo foram estruturados para serem incontestáveis. Não só a queda das religiões como também a queda dos reinos dinásticos foram os responsáveis pelo surgimento dos Estados-Nação na Europa. Além disso, o surgimento da imprensa, como resultado do advento do capitalismo, foi determinante para a criação de ideias comuns que eram propagadas de forma mais aberta, dando maior acesso às pessoas que não liam latim e reforçando, portanto, o sentimento de Nação e o nacionalismo (Anderson, 2008).

Nesse processo, a imprensa tem sua relevância, assim como a literatura também foi fundamental para o processo de construção imaginária da Nação. No Brasil, composições literárias como O Guarani e Iracema, de José de Alencar, produzidas no século XIX, são consideradas como elementos constitutivos da ideia de Brasil. Em O Guarani, o índio era o

defensor dos portugueses, o herói da pátria. E na obra Iracema, a índia pura e virgem que se apaixonou pelo colono branco, também há a composição da narrativa nacional que incluiu os povos indígenas partindo de um tempo vazio e homogêneo.

Em contraposição a essa narrativa, as mulheres indígenas que participam da ANMIGA lembram e falam de outros imaginários sociais. Elas falam de suas ancestrais como também daquelas que estão agora lutando pela defesa de seus povos e de seus territórios. Ao finalizarem sua apresentação, elas afirmam que: “Somos porque nossas ancestrais foram. As mulheres indígenas sempre estiveram presentes nos movimentos: seja em movimentos mais locais no chão do território ou a nível nacional (...) somos guerreiras da ancestralidade” (ANMIGA, 2023, s.p.). Então, outra narrativa se anuncia. Não se trata da virgem de lábios de mel, que se entrega apaixonadamente ao homem branco, mas de uma mulher indígena que carrega consigo a ancestralidade de guerreira, de lutadora, de defensora da natureza e dos territórios. É nesse sentido que o que deve ser lembrado ou esquecido pela nação está em disputa, o que leva à seguinte indagação: qual mulher indígena representa a Nação? Para as ativistas e militantes da ANMIGA, são suas mães, avós e bisavós que precisam ser exaltadas nessa composição identitária da formação do Brasil.

Em outras palavras, a classificação do que é permitido ser lembrado e o que deverá ser esquecido compõe as narrativas da nação. O que se estuda nos colégios através da literatura, o que se ensina nos livros didáticos, sobre quais são os heróis nacionais que fortalecem o

sentimento nacional são categorias e construções nacionais, marcadas por lembranças e por esquecimentos (Chatterjee, 2008).

Em diálogo com as construções de outros tempos, tempos heterogêneos, retomo Partha Chatterjee, o qual critica a ideia de Anderson sobre o tempo homogêneo e vazio. As narrativas sobre a nação são feitas através dos instrumentos clássicos do capitalismo de imprensa, como jornais, novelas, romances na literatura, seguindo o exemplo dado anteriormente sobre a produção literária de José de Alencar. Criticando Anderson, Chatterjee (2008) não acredita que a dimensão de espaço-tempo da vida moderna seja única, pois, mesmo que as pessoas possam imaginar-se em um tempo homogêneo e vazio, não se vive nele. Esse tempo homogêneo e vazio é, pois, utópico. A conexão linear entre passado, presente e futuro, como visto no documento das mulheres indígenas (“O Brasil nunca existiu e não existirá sem nós”) converte-se em condição de possibilidade para as imaginações sobre a identidade, a nacionalidade e a nação (Chatterjee, 2008).

Há uma ambivalência entre o tempo homogêneo utópico do capitalismo e o tempo heterogêneo da governamentalidade, revelando tensões na narrativa nacional (Chatterjee, 2008). Nas sociedades pós-coloniais, o nacionalismo difere do ocidental, pois o Estado baseia-se em conceitos universais, embora surjam espaços políticos alternativos que demandam negociações. Os processos de negociação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro são atravessados por subjetividades e por diferentes significações atribuídas ao território.

Para as mulheres indígenas, seu vínculo com a mãe Terra e a sensibilidade de escutá-la consistem em romper o silêncio que afeta não só a natureza, mas o modo de vida delas e de seus povos. A esse respeito, Homi Bhabha (2014) traz a perspectiva de que as comunidades étnicas não são categorias monolíticas: elas trazem a consciência pós-moderna por meio de outros caminhos epistemológicos, e por isso enunciam outras vozes e histórias dissonantes e dissidentes. Suas histórias como mulheres indígenas defensoras da terra e do território, aquelas que são capazes de trazer a cura da Terra e de enfrentar uma política anti-indígena implementada pelo Estado e acentuada durante o governo Bolsonaro (2019-2022), são narradas e contadas como parte da nação disputada.

As mulheres indígenas se colocam como sementes, ramas, raízes dessa terra, reafirmam seu lugar de identidade e o compromisso com a natureza e o modo de viver indígena, contrapondo o modelo capitalismo neoliberal e a expansão do agronegócio no solo brasileiro. Entretanto, mesmo sendo importante afirmar suas tradições culturais próprias e recuperar suas histórias e memórias que foram reprimidas, é preciso estar consciente sobre os perigos dos essencialismos e do fetichismo de identidades para que não haja uma apropriação por parte das culturas coloniais que “lançam raízes” na homogeneização da história do presente, como alerta Fanon, pensamento que é recuperado por Bhabha (2014).

Por isso, as mulheres indígenas não se apresentam apenas como as guerreiras da ancestralidade, mas também colocam sua diversidade que se manifesta na circulação de seus corpos e espíritos em diferentes

espaços públicos e privados da sociedade nacional:

Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedoras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas, nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo (ANMIGA, 2019, s.p.).

Do chão da aldeia para o chão do mundo é como se posicionam as mulheres indígenas no sentido de agentes de identificação – o que segundo Bhabha (2014, p. 261), “não é pura ou holística, mas sim, é uma agência constituída em um processo de substituição, deslocamento ou projeção”. Afirmar que “(...)o Brasil nunca existiu sem nós e nunca existirá” inverte a narrativa hegemônica que conecta passado e futuro como um só. Neste caso, o elo não seria a nação e, sim, a mãe indígena que pariu a Nação brasileira. Por outro lado, a diversidade e a alteridade radical, expressam, em suas múltiplas identificações, o processo de disseminação – de significados, tempos, povos, fronteiras culturais e tradições histórias que criam novas formas de vida e de escrita sobre o que é o Brasil (Bhabha, 2014).

Outro momento que narra esse processo de criação da nação a partir das dissidentes é contado durante a 2ª Marcha de Mulheres Indígenas. Esta segunda marcha teve como tema “Mulheres originárias: Reflotando mentes para a cura da Terra” e ocorreu em Brasília, entre os dias 7 a 11 de setembro de 2021. Dela, participaram mais de 5 mil mulheres indígenas. O cenário que envolveu



Fotografia 2. Mulheres em Luta
Fonte — Mídia Ninja, 2019

a 2ª Marcha passa pelo contexto da pandemia do Covid-19, que desencadeou uma crise econômica a nível mundial, e que, no Brasil, favoreceu o fortalecimento de uma política anti-indígena através do governo de Bolsonaro e a ameaça de aprovação do marco temporal⁴. Na ocasião, foi produzida uma nota chamada: “Pela vida das mulheres, nós por nós, pelas crianças e anciãs, seguimos em marcha”, na qual a ANMIGA anunciava a mudança de horário para a saída da marcha com o objetivo de proteger e garantir a segurança de suas crianças e anciãs, que estavam sendo ameaçadas pela presença de grupos extremistas. Naquele dia, homens, em sua maioria brancos, vestidos com camisetas com logos “agro”, chegaram armados e invadiram a Espanada dos Ministérios declarando apoio ao governo Jair Bolsonaro e intimidando as mulheres ali presentes. Devido a essa ameaça a Espanada foi bloqueada e a marcha teve que ser realizada no dia seguinte (to de setembro, sexta-feira) (ANMIGA, 2021). Esse episódio representa com clareza os históricos conflitos ora tratados neste texto, mas repercute ainda mais fortemente o medo, por parte das searas opressoras, do levantar das vozes das minorias e a tentativa de silenciamento destas.

Appadurai (2009) explica que as violências em larga escala são motivadas por questões culturais a nível global e local. O autor pontua que a década de 1990 foi marcada por uma

super violência caracterizada pelo excesso de raiva e ódio contra grupos minoritários. Esse sentimento tem se manifestado em diferentes pontos do globo como um tipo de “limpeza étnica”, que acabou por ser nomeada de violência política contra populações civis. O ódio, a raiva e o terror são resultados de discursos nacionalistas dos Estados-Nação modernos, que, diante da globalização, vista como um fator que potencializa a “incerteza social da vida social”, buscam incentivar a purificação cultural. Nesse sentido, a violência é a resposta emergente que para aliviar as incertezas sobre as identidades que produzem os fluxos globais; ela atende à ilusão de identidades fixas e plenas dos discursos nacionalistas.

Ainda segundo Appadurai (2009), os discursos extremistas nacionalistas sentem-se ameaçados pela incerteza social e se veem tomados pela “ansiedade da incompletude”. Esta, por sua vez, está relacionada com as categorias do pensamento liberal de “maioria” e “minorias”. Nas palavras do autor: “A globalização, como modo específico pelo qual estados, mercados e ideias sobre comércio e modos de governo têm sido organizadas, exacerba as condições da violência em larga escala porque produz um potencial curso de coalisão entre as lógicas da incerteza e da incompletude” (Appadurai, 2009, p. 18). É com base nessa ansiedade da incompletude junto ao projeto de pureza nacional que se formam os processos de genocídio e de ódio aos grupos minoritários.

O autor discute que as minorias e as maiorias são invenções históricas recentes e que estão essencialmente vinculadas a ideias sobre nação, população, representação e

enumerção, estando associadas ao Estado-Nação moderno. Nesse âmbito, existe um processo de construção identitária que separa o “nós” do “eles”, e é nessa dicotomia que emergem as “identidades predatórias”, as quais buscam a extinção de outra coletividade para a sua sobrevivência. O pequeno número, possivelmente uma minoria étnica, representa um obstáculo entre a maioria e a total pureza nacional, por isso, o medo ao pequeno número se expressa em atos de ódio e violência (Appadurai, 2009).

À vista disso, retomando o ocorrido com as mulheres indígenas na Esplanada, pode-se observar que os defensores de Bolsonaro, denunciados pela carta da marcha das mulheres indígenas, claramente representam nacionalistas extremistas que ali representavam seus interesses econômicos expressos, sobretudo, no setor do agronegócio, expressando-se por meio da violência contra um grupo de mulheres indígenas.

Seguindo com a análise dos documentos, em “Nosso chamado pela terra”, as mulheres indígenas que são candidatas à esfera política iniciam falando sobre essas ameaças e violências:

Vivemos tempos duros, tempos de extremismo conservador, de ataques brutais aos direitos, de desmonte da educação, da saúde, da ciência e da proteção ambiental; em que fome, desemprego, violência e carestia avançam. Tempos em que querem silenciar os tambores dos terreiros e o som dos maracás para os únicos sons audíveis sejam os dos motosserras, das balas e do desalento (ANMIGA, 2021, s.p.).

Aqui mais uma vez, elas levantam a voz contra discursos e práticas genocidas que se materializam em mortes e violências em seus territórios e fora deles. Tratam-se de lugares de fala antagônicos na disputa pela terra, pelo território e pelo que é a nação, já que esta é uma categoria construída culturalmente, assim como o Estado.

A seguir, analiso as narrativas das mulheres indígenas a partir do gênero e seu vínculo com a natureza sendo reivindicada para a construção de uma outra narrativa da nação brasileira.

MULHERES INDÍGENAS: O ÚTERO DA NAÇÃO

As mulheres indígenas assumem papéis políticos nos espaços de decisão, tanto internamente, no movimento indígena, quanto na política

nacional. A ANMIGA lidera um movimento para enfrentar a violência e as violações de direitos contra os povos indígenas no Brasil. Seu protagonismo se reflete em suas lutas, territórios e ocupação de espaços, na busca por reafirmar suas identidades como mães e protetoras da natureza. Elas valorizam a preservação de elementos como águas, sementes, matas e animais, transmitindo cultura sem submissão ao sistema opressor, seja do colonizador ou dos homens em suas comunidades.

Essas mulheres desafiam o sistema patriarcal que impõe comportamentos dóceis e submissos como “naturais” para todas as mulheres, incluindo as indígenas. Isso dialoga com o que postula Gloria Anzaldúa, autora que discute família, cultura e identidade. Anzaldúa menciona que, em sua comunidade, as mulheres chicanas tinham apenas três opções

de vida: serem freiras, prostitutas ou mães. Hoje, têm uma quarta opção: educação e carreira, buscando autonomia (Anzaldúa, 2004).

As mulheres indígenas cada vez mais também têm adentrado essa quarta opção e não só se convertendo em estudiosas, intelectuais, educadoras e compondo diferentes profissões, como também ocupando os cargos públicos na disputa política pela gestão pública. No fragmento da “Carta das primeiras brasileiras”, elas asseveram: “Lutamos para romper as mordidas do silenciamento, do machismo, do patriarcado colonial, da monocultura etnocida e ecocida, da invisibilidade e da ausência de participação política nas tomadas de decisão” (APIB, 2021, s.p.). Assim, escancaram esse lugar dissidente e terceiro-mundista na luta por rupturas opressoras, por arrancar mordidas do machismo, do patriarcado



Cartaz 2ª Marcha das Mulheres Indígenas
Fonte — Mídia Ninja, 2021

4 O Marco Temporal ou Projeto de Lei 490/2007 pretendia alterar a legislação da demarcação de terras indígenas. Previa que só seriam consideradas terras indígenas aquelas que possuísem documento de posse antes da promulgação da Constituição Federal de 1988. Nos últimos dois anos, o movimento indígena tem realizado diversas manifestações e protestos em Brasília contra o marco temporal.

colonial, da monocultura etnocida e ecocida e da invisibilidade ou ausência de mulheres na participação política.

Elas se anunciam como “as mães do Brasil”, o “útero da nação”, e se declaram como as responsáveis pela fecundação e manutenção do solo sagrado, defensoras de seus povos e da Mãe Terra (CIMI, 2019). É comum no discurso sobre as nações haver uma representação iconográfica do espaço doméstico e familiar, o próprio termo nação deriva de natio, nascer. Fala-se da nação como a pátria mãe, que acolhe os estrangeiros que chegam para viver no seu solo (McClintock, 2010). Nesse sentido, a construção narrativa das mulheres indígenas como mães da nação é uma construção simbólica que passa pela genealogia e pelo parentesco, pela maternidade – elementos que se estabelecem nesse solo a ser defendido, como visto no seguinte fragmento: “A Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo” (ANMIGA, 2019, s.p.).

No entanto, é importante dimensionar que, mesmo que as mulheres indígenas falem da mãe indígena, esta não é uma concepção majoritária sobre o sentimento do que é ser brasileiro mesmo entre os indígenas. Há uma contínua disputa pela narrativa e suas reivindicações partem da necessidade de contrapor políticas de morte e de extermínio sobre os povos originários, suas comunidades e seus territórios. Nesse sentido, destaco que há um duplo fazer do gênero e do Estado (Vianna; Lowenkron, 2017), o qual se reproduz por meio de relações, performances, imaginações diferentes entre si. Portanto, não é possível interpretar que tais afirmações sobre a “mulher indígena, mãe

da nação” representem o mesmo sentimento, significado e impacto quando se fala da nação brasileira. Para melhor compreender essa afirmação, trago o pensamento de Vianna e Lowenkron:

De modo semelhante, as dinâmicas, práticas e imaginações geográficas que nos atravessam e à vida social como um todo não circulam ou existem “fora do Estado”, mas nele e por ele se tornam viáveis e compreensíveis. Isso ocorre a partir de um trabalho contínuo de produção não só de categorias oficiais, mas também de modos de regulação e “enquadramentos” que constituem corpos, relações, afetos e sujeitos como (in) desejáveis e (in) teligíveis (Vianna; Lowenkron, 2017, p. 3).

Tais corpos, relações, afetos e sujeitos que são constituídos como indesejáveis e inteligíveis não podem ser vistos como passíveis/ ou inertes diante de ditos enquadramentos oficiais de Estado-Nação. Os processos, práticas e discursos de resistências se desenham e entrelaçam não só para se constituírem frente a políticas de massacres, silenciamentos e extermínios, mas também para construir memórias e narrativas de uma outra nação, uma nação em que os grupos étnicos e minoritários são considerados e sujeitos portadores de direitos. São as vozes de canto das mulheres indígenas articuladas com suas histórias poderosas de resistências e existências, e que têm gerado revoluções na vida cotidiana de seus povos e de suas descendências.

Portanto, entendo que as mulheres indígenas estão movimentando seus corpos e territórios ao marcharem na cidade de Brasília para reativar memórias e valores, constituindo

enfrentamentos e bases de fortalecimento para um novo mundo possível. Elas se apresentam como únicas, mas também como diversas, mães, guerreiras e, portanto, constituem de forma heterogênea o que é ser “mil-lheres” (ANMIGA, 2019). Este termo, que foi utilizado na carta aqui enfocada, dialoga com a crítica de Mohanty (2008) sobre o feminismo ocidental e sua interpretação acerca das Mulheres do Terceiro Mundo.

As feministas ocidentais concebem as mulheres como sendo um grupo constituído e coerente, com interesses e desejos iguais, mas, muitas vezes, desconsideram as diferenças entre classes, identidades étnicas e raciais e suas contradições. Elas abordam academicamente e partem do pensamento branco norte-americano e europeu, o qual compreende as noções de gênero e de diferença sexual e até mesmo de patriarcado como algum que se aplicaria de forma universal a todas as mulheres (Mohanty, 2008). Ou seja, as feministas ocidentais desconsideram os contextos sociais, as estruturas de parentesco e os processos históricos de cada mulher e de cada grupo de mulheres, reproduzindo, dessa forma, a imagem de uma “mulher mediana do Terceiro Mundo” (Mohanty, 2008, p. 48).

considerações finais

Diante da expressão “A mãe do Brasil é indígena” emerge uma provocação que transcende a cronologia temporal. Esta afirmação desafia a percepção de uma nação imortal e eterna, confrontando a ideia de que a Nação Brasileira precede à existência das mulheres indígenas. Na verdade, são elas que se eternizam na narrativa do Brasil, reivindicando-se como as “primeiras brasileiras”, existentes desde antes da formação do país.

O processo de formação dos Estados-Nação, como destacado, é complexo e envolve tanto integração quanto desintegração. Os povos indígenas se veem como anteriores ao que conhecemos como Brasil, reivindicando sua cidadania e direitos, ao mesmo tempo em que denunciam o Estado-Nação como protagonista no genocídio de seus povos e agente da expropriação de seus territórios. Nesse contexto, a nação imaginada é uma comunidade política que parte de outras elaborações étnicas e comunitárias, portanto, o sentimento de camaradagem e de unidade é vinculado ao pertencimento do território.

Em suma, as mulheres indígenas emergem como protagonistas fundamentais na resistência contra o avanço do capitalismo neoliberal e a expansão do agronegócio no solo brasileiro, ambos gerenciados pelo Estado. Ao se afirmarem como sementes, raízes e ramos dessa terra, reafirmam não apenas sua identidade, como também seu compromisso com a natureza e o modo de vida indígena. Contudo, cientes dos perigos dos essencialismos e do fetichismo de identidades, elas se esforçam para evitar a apropriação de suas tradições por culturas coloniais, que buscam homogeneizar suas histórias.

Por isso a mobilização das mulheres indígenas em Brasília revela um esforço coletivo para reativar memórias e valores, fortalecendo as bases para a construção de um novo mundo possível. Elas se apresentam como uma multiplicidade de identidades, destacando-se como mães, guerreiras e agentes de transformação social. O termo “mil-lheres” ressoa nesse contexto, confrontando a visão homogeneizante das feministas ocidentais, a qual é criticada por Mohanty (2008). Enquanto estas tendem a conceber as mulheres do Terceiro Mundo de maneira uniforme, ignorando suas diferenças sociais, étnicas e históricas, as mulheres indígenas reivindicam uma representação mais heterogênea e complexa.

Os documentos aqui analisados junto à fala de Meyriane Costa refletem um momento histórico específico, moldado pelas mulheres indígenas que se organizam em diversas instâncias, tanto dentro como fora de seus territórios e comunidades. Esses escritos são testemunho do acúmulo de suas lutas, posicionando-se em defesa da natureza, dos territórios, de suas culturas e modos de vida. Essa resistência não apenas desafia as imposições externas, mas também contribui para a redefinição do cenário político.

É fundamental ter em mente que a Nação não é uma entidade estática e universal, mas, sim, uma construção que pode ser inventada ou imaginada por diferentes grupos dissidentes em um tempo heterogêneo. Gênero, etnia/raça e classe social são componentes essenciais na elaboração da ideia de Nação, logo, este não é um conceito abstrato: Nação também é mulher, indígena, mãe e defensora da natureza e dos territórios.

referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANMIGA - Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Carta das primeiras brasileiras, 2021. Disponível em: <https://anmiga.org/carta-das-primeiras-brasileiras/>. Acesso em: 10 ago 2022.

ANMIGA - Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Manifesto Marcha das mulheres indígenas, 2019. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>. Acesso em: 10 ago. 2022.

ANMIGA - Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Quem somos? 2023. Disponível em: <https://anmiga.org/quem-somos/>. Acesso em: 31 agosto ago.de 2023.

ANZALDUA, Gloria. Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. In: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004, p. 71-81.

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Manifesto das primeiras brasileiras, 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/03/05/manifesto-das-primeiras-brasileiras/> - Acesso em: 31 ago. 2023.

APPADURAI, Arjun. O medo ao pequeno número. Ensaio sobre a geografia da raiva. Gold Berger, Ana (trad.). São Paulo: Iluminuras e Itaú cultural, 2009.

BHABHA, Homi. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 198-238.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACSUR, Las Segovias. Feminismos Diversos: el feminismo comunitario. Las Segovias: ACSUR, 2010, p. 11-25. Disponível em: <http://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Feminismos-diversos-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2024.

CASTILHO, Mariana. ; GUIMARÃES, Sílvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Revista PerCursos, Florianópolis, n. 48, v 22, pp. 319 - 353, jan. /abr. 2021.

CHAMADO PELA TERRA. Nosso Chamado.2022 . Disponível em: <https://chamadopelaterra.org/> - <https://chamadopelaterra.org/>. Acesso em: 10 ago. 2022.

CHATTERJEE, Partha. La nación en tiempo heterogéneo: y otros estudios subalternos. 1a ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário Mulheres em luta as principais pautas da 1ª marcha das mulheres indígenas. 2019. Disponível em:- <https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário. Marcha das Mulheres

Indígenas divulga documento final: “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 10 ago.2022.

ELIAS, Norbert. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: NOBERT, Elias. Escritos & ensaios: Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006, p. 153-165.

GOMES, L.G; MOTTA, A; DE SOUZA LIMA, A.C. Por uma antropologia das elites no Brasil. Revista Antropolítica, Niterói, n 53,3, pp. 12-52, set/dez, 2021.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n, pp. 935-952, set/dez, 2014.

MCCLINTOCK, A. Couro imperial: Gênero e sexualidade no embate colonial. Dentzien Plinio (trad.). Campinas: Unicamp, 2010.

MOHANTY, Chandra. Bajo la mirada de Occidente: la academia feminista y el discurso colonial In: Feminismos sin fronteras: Descolonizar la teoría, practicar la solidaridad. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2020, p. 41-74.

OCHOA, K.M. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. El Cotidiano, n 184, pp.13-22, marzo/abril, 2014.

POMPEIA, C. A reescensão da extrema direita entre representações políticas dos sistemas alimentares. Revista Antropolítica, Niterói, n.53,3, p.112-139, set/dez, 2021.

VIANNA, A.; LOWENKRON, L. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. Cadernos Pagu [online]. 2017, n.51, e175101.