

## Perspectivas guarani sobre binarismos da colonização: caminhos para além das monoculturas

 /tempoeargumento

 @tempoeargumento

 @tempoeargumento

 Geni Núñez

Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, SC – BRASIL

[lattes.cnpq.br/4910196334397346](http://lattes.cnpq.br/4910196334397346)

[geninunez@gmail.com](mailto:geninunez@gmail.com)

 [orcid.org/0000-0001-9662-2282](http://orcid.org/0000-0001-9662-2282)

 <http://dx.doi.org/10.5965/2175180315402023e0101>

Recebido: 29/06/2023

Aprovado: 11/10/2023

Para citar este artigo:

NÚÑEZ, Geni. Perspectivas guarani sobre binarismos da colonização: caminhos para além das monoculturas. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 15, n. 40, e0101, dez. 2023.

## Perspectivas guarani sobre binarismos da colonização: caminhos para além das monoculturas

### Resumo

Este artigo teve como objetivo problematizar, através de perspectivas guarani, algumas das racionalidades que sustentam os binarismos da colonização, como os que dividem etnocídio e genocídio, humano e animal, selvagem e civilizado, tempo e eternidade. Reconhecendo que as violências coloniais não são um processo finalizado, o artigo busca contribuir para um diagnóstico acerca da atualização dessas violências, ao mesmo tempo em que procura compartilhar algumas das resistências guarani a elas. A partir de uma pesquisa qualitativa em Trabalhos de Conclusão de Curso de acadêmicos do povo guarani, formados no Curso de Licenciatura Indígena Intercultural do Sul da Mata Atlântica, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), o artigo apresenta perspectivas guarani acerca da colonização, seus efeitos e meios de resistência. Como resultado, a pesquisa aponta a importância de que perspectivas indígenas sejam cada vez mais reconhecidas como epistemologias válidas para se pensar e combater racismo e etnogenocídio, pois, além do diagnóstico das violências coloniais, também apontam pistas para o reflorestamento do imaginário, não só para povos indígenas, mas para todos os demais seres.

**Palavras-chave:** povos indígenas; etnogenocídio; povo guarani; contracolonização.

## Guarani perspectives on binaries of colonization: paths beyond monocultures

### Abstract

This paper aimed to problematize, through Guarani perspectives, some of the rationalities that support the binaries of colonization, such as those that divide ethnocide and genocide, human and animal, savage and civilized, time and eternity. Recognizing that colonial violence is not a finished process, the article seeks to contribute to a diagnosis of the actualization of these violences, at the same time as it seeks to share some of the Guarani resistance to the same process. Based on qualitative research in undergraduate thesis by academics from the Guarani people trained in the Intercultural Indigenous Degree Course of the South of the Atlantic Forest at the Federal University of Santa Catarina (UFSC), the article presents Guarani perspectives on colonization, its effects and forms of resistance. As a result, the research highlights the importance of indigenous perspectives being increasingly recognized as valid epistemologies for thinking about and combating racism and ethnogenocide, as, in addition to diagnosing colonial violence, they also point out clues for the reforestation of the imaginary, not only for indigenous peoples, but for all other beings.

**Keywords:** indigenous peoples; ethnogenocide; Guarani people; counter-colonization.

## Introdução

A colonização não acabou, ela continua em processos de atualização constantes. Ao mesmo tempo em que é importante reconhecer que a colonização não é um processo finalizado, é fundamental que reconheçamos que as resistências contracoloniais, dentre elas, as indígenas e quilombolas, também persistem.

Neste artigo, contribuiremos, por meio de perspectivas indígenas guarani, para uma análise de algumas das lógicas coloniais (sobretudo as que envolvem um certo ideal binário de tempo) que se atualizam no contemporâneo. A proposta aqui é trazer tais perspectivas como possibilidade de diagnosticar algumas das violências coloniais que sofremos, assim como também apontamos possibilidades de resistência a elas.

Como pondera o parente guarani kaiowa Anastácio Peralta, é imprescindível que, quando falamos de colonização, haja uma “leitura própria de nós indígenas, deste processo, porque eu vejo que o branco/não indígena, ele não tem muito interesse no que a gente pensa sobre a colonização” (Peralta, 2017, p. 12).

Como povos indígenas, nossos modos de vida, memória e pertencimento coletivo, bem como nossa inter-relação com os demais seres seguem cotidianamente alvos de uma série de ofensivas capitalistas, racistas, misóginas.

A invasão colonial persiste em nossos territórios (em todas as suas dimensões), realizando cortes e divisões binárias próprias da racionalidade dominante. Como lembra Frantz Fanon (1968), o mundo colonial é dividido em compartimentos: mente e corpo, natureza e cultura, material e simbólico, humano e animal, e assim por diante. Neste artigo, discutiremos algumas destas separações binaristas e seus efeitos, a partir da ideia de “marco temporal”<sup>1</sup> e do conceito “etnogenocídio”, este, inspirado em perspectivas guarani.

Anibal Quijano (2005) chamou a atualização do processo colonial de colonialidade, e ela nos convoca a um desafio também na resistência: sabemos que para enfrentar tais violências, é preciso que também utilizemos atualizadas

---

<sup>1</sup> A discussão sobre a tese do Marco temporal realizada neste artigo não parte de uma perspectiva jurídica e legalista, estritamente. A ênfase será posta nos efeitos desses discursos em nossos povos.

estratégias. Não se trata de uma “evolução” ou “desenvolvimento” de nossa parte, como se abandonássemos a memória de quem fomos/somos/seremos, em uma “superação” de nossas antigas/contemporâneas tecnologias de existência que nos possibilitam, inclusive, sermos quem somos.

Nosso tempo guarani, como ensina o cacique Wera Timoteo Popygua (2017), não é linear. Ele complementa lembrando que, desde sua origem, os “Guarani Nhande’iva’e vivem em círculos, orientando-se através dos ciclos da Natureza, tendo a consciência de que nosso planeta é redondo” (Popygua, 2017, s/p). Neste tempo guarani, nossa referência não é a eternidade fixa e imutável como o ideal a ser alçado, um ideal que, inclusive, desqualifica a vida e a rebaixa em nome de uma vida futura, como se apenas esta, por ser eterna, fosse verdadeira. Ao contrário disso, no tempo guarani encontramos meios de celebrar as transformações como um fundamento da vida e é também por isso que dançamos, cantamos, que plantamos e colhemos os frutos. Por essa celebração, que não visa a acumulação produtiva, honramos nossos ancestrais e mantemos viva nossa memória em movimento.

A colonização tem buscado nos colocar como objetos da fala do não indígena, de suas pesquisas, tutela, marcos temporais<sup>2</sup>, invasões; raramente estamos nessas relações como sujeitos de nossos próprios saberes. E para contracolonizar, como ensina Mestre Bispo (2015), e fazer o reflorestamento das feridas, é que buscamos não apenas resistir ou lutar pela redução de danos, mas também nos empenhamos em afirmar a existência de outros modos de vida, de outros mundos, contra todas as monoculturas (da terra, da sexualidade, da fé, dos afetos), o que tenho chamado de sistema de monoculturas (Núñez, 2022). Monocultura, para Ailton Krenak (2021, p. 69), é a “imposição monolítica de um mundo só”.

Um dos caminhos possíveis dessa contracolonização é justamente a retomada indígena, seja em sua dimensão primeira da terra invadida, seja em seus demais sentidos, como a retomada de nosso direito de enunciação, de nossas

---

<sup>2</sup> A expressão “Marco temporal” é parte do título de um julgamento em curso no Supremo Tribunal Federal (STF). A tese do marco temporal defende, em outros aspectos, que só poderão demandar o direito à demarcação povos que comprovem presença no mesmo local à data da promulgação da Constituição de 1988. Retornarei a esse debate mais adiante. Ao longo do texto, utilizarei a expressão “marcos temporais” em um sentido mais alargado e amplo.

línguas, de nossa espiritualidade. É nesse sentido que o termo, “retomada”, tem uma grande importância para as lutas indígenas.

Nessa retomada, que é também epistêmica, a antropóloga guarani kaiowá Valdelice Verón (2018), assinala que nosso objetivo na academia é “fazer o papel falar” e ecoar nossas questões, e isso não implica em reconhecermos a academia como um espaço de saber superior aos nossos espaços de oralidade e tradicionalidade. Trata-se de concebermos a academia como um território em disputa, que teve e tem uma importante incidência em decisões que são caras a nossos povos. Inclusive, denunciemos as caravelas epistêmicas, que simulam “descobrimientos” e apresentam nossos saberes ancestrais como “novos”, borrando nossas autorias coletivas. Não defendemos um purismo ou superioridade de nossas cosmogonias frente a outras perspectivas, nem recusamos de antemão a possibilidade de confluência com teorias e práticas não indígenas, mas defendemos, sim, repensarmos quais, de fato, afirmam a diversidade ao invés das monoculturas. Em podcast com Isaque Guarani Kaiowa, Timoteo Popygua (Podcast Mundo Indígena, 2022) comenta que “esse equilíbrio, o guarani, no seu conhecimento, nunca falaria que o conhecimento guarani é mais verdadeiro, não há esse jogo”.

Quando adentramos as universidades, sabemos de nosso compromisso político com nossos povos e nos dedicamos a honrar a confiança que recebemos de nossas lideranças, ao mesmo tempo, sabemos que nossas pesquisas e saberes não são apenas legítimos como especificidade ou particularidade, mas como contribuição também aos não indígenas, aos dilemas e conflitos que a colonização trouxe a todos, em alguma medida.

Relembro o lema de nossa I Marcha das Mulheres Indígenas, que aconteceu em agosto de 2019, em Brasília: “Território, nosso corpo, nosso espírito”, momento em que reforçamos a não separação entre corpo-mente-território. Angélica Kaingang (2017) assinala que “nossos territórios indígenas estão com a gente também quando estamos na cidade, na universidade”. Dorothea Grijalva (2012, p. 6), maya, afirma que nomear o corpo como um território é reconhecer também que ele “há sido nombrado y construido a partir de ideologias, discursos e ideias que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento [...]”, de forma

que reconhecê-lo assim é vê-lo como “um território com historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal” (Grijalva, 2012, p. 6).

É neste contexto que me insiro, como pesquisadora guarani, compondo esta nova geração de acadêmicos indígenas que vêm ingressando nas universidades. Nossas pesquisas, em geral, são atravessadas pelo engajamento nas lutas de nossos povos e pelos encontros regionais, estaduais, nacionais que fazemos, bem como por outras mobilizações das quais participamos que também compõem nossa trajetória como indígenas que são igualmente ativistas.

Neste artigo, apresentarei parte de minha tese de doutorado sobre perspectivas guarani de contracolônização, dando ênfase à categoria “etnogenocídio”, fruto desta minha pesquisa, e às conexões deste debate com os binarismos e marcos temporais. Se, para reparar, é preciso antes reconhecer, buscarei através desta categoria, demonstrar de que modo a segmentação, binarização e separação binária (tão características da lógica colonial) seguem sendo responsáveis pela continuidade da violência contra nossos povos. Além disso, buscarei também apontar outras vias possíveis, de resistência, contra esses marcos colonialistas.

Mestre Bispo pontua que o colonialismo nomeia tudo aquilo que quer dominar e que por isso os colonizadores ao nos

generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/ desumanizar (Bispo, 2015, p. 15).

Se o gesto de sermos compulsoriamente nomeados e rotulados pelo colonizador faz parte de seu controle, nomear e identificar as violências que sofremos é parte da contracolônização; por isso, o objetivo aqui é inverter a lógica que nos coloca como objetos de pesquisa e abrirmos espaço para refletirmos sobre como é que nós, guarani, vemos a branquitude, a colonialidade, a catequização, a colonização e seus marcos temporais. Não se trata de uma ação vingativa ou rancorosa, pois, como nos ensina Fanon (1968), o sonho de dominar

o mundo é branco. A contracolonização não almeja uma outra forma de colonizar, mas sim a construção coletiva de um horizonte político em que todos os seres, humanos ou não, tenham direito a viver com dignidade, em sua diversidade e multiplicidade.

A discussão aqui apresentada deriva de uma pesquisa bibliográfica, que resultou na leitura integral e na análise de 37 trabalhos de conclusão de curso (TCC's) produzidos por acadêmicos/as do povo guarani, formados/as pela primeira e segunda turma do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). A turma de 2011 finalizou com 22 TCC's e a segunda, em 2020, com 15.

A outra parte da pesquisa bibliográfica foi realizada através da leitura e análise de livros, artigos e dissertações de autores/as indígenas e não indígenas de referência na temática da branquitude e dos estudos étnico-raciais. A principal plataforma utilizada foi a Scielo, mas além dela, inclui alguns artigos da plataforma do Google Acadêmico.

Apresento aqui, brevemente, o povo guarani, que está presente no que hoje são territórios conhecidos como Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. No Brasil, estamos nos estados Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Pará (Machado, 2015). Somos presentes também no Mato Grosso do Sul. Apesar desses marcos não indígenas, a relação que temos com a terra não obedece essas fronteiras, pois como diz o filósofo guarani Wera Timoteo Popygua (2017), a *Yvyrupa*, a terra é uma só. No movimento indígena no Brasil, utilizamos o termo parente como uma referência de tratamento entre indígenas do mesmo povo e de etnias diferentes e, também, como uma forma de designação afetiva, simbólica e política que independe da consanguinidade, pois se a terra é uma só, nós temos, entre todos os seres, algum parentesco. Por isso, não só em nosso povo guarani, como em muitos outros, há um alargamento da noção de parentesco, que abarca também os seres não humanos, como os rios, matas, demais animais e seres encantados.

O parente guarani Marco Antonio de Oliveira Silva (2020, p. 11) afirma que “nosso território é anterior às barreiras política-geográficas estabelecidas pelos limites nacionais e se chama *Yvyrupa*: planeta terra”. A nação guarani é diversa e

entre seus segmentos há alguns subgrupos como: guarani nhandeva<sup>3</sup>, mbya guarani, guarani kaiowá, avá guarani. Embora partilhem a essência cosmogônica, linguística, política e espiritual, os subgrupos guarani trazem variações específicas nas expressões de fala, ritual e artesanato e mesmo nos termos de autonegação. Em minha pesquisa, a ênfase foi no subgrupo mbya guarani, visto ser essa a etnia da maioria dos/as autores/as dos TCC's de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. O curso destina-se aos três povos do Bioma Mata Atlântica: guarani, kaingang e laklãnõ-xokleng (Assumpção; Paim, 2019).

Por meio da análise dos TCC's desses/as acadêmicos/as guarani foi possível mapear algumas das percepções sobre ser guarani e sobre o que seria ser branco, agir como branco, pensar como branco – e qual a relação disso com os marcos temporais da colonização.

Como já discutido, historicamente, povos indígenas, inclusive o povo guarani, têm sido colocados apenas como “objeto de pesquisa” por parte de autores/as não indígenas, cenário que vem sendo transformado por meio de muita luta, um fruto que ecoa nossa resistência ancestral. É nesse sentido que me situo, tendo a honra de citar meus parentes e minhas parentas como referências teóricas, políticas e espirituais imprescindíveis na luta anticolonial, nos estudos étnico-raciais e de branquitude.

Ainda que as problemáticas levantadas por acadêmicos/as indígenas não sejam “novas” no sentido de não serem recentes, sabemos que seu reconhecimento mais amplo o é. Como frisa Jozileia Kaingang, em entrevista a Paim e Pereira (2019), a entrada dos acadêmicos indígenas na universidade vem acompanhada de suas epistemologias, cuja potência anuncia diversos impactos na própria estrutura com que a academia tradicionalmente se organiza. Ela pontua que

quando nós viemos para a universidade trazemos toda uma bagagem de conhecimento, de tradição, de conhecimento também de educação, de formas de educação. E acredito que a universidade, os programas, precisam considerar esse conhecimento que nós trazemos, que nos é próprio, essa pedagogia própria (Paim; Pereira, 2019, p. 11).

---

<sup>3</sup> Nhandeva, mbya e avá têm traduções aproximadas referentes a expressões como “nossa gente, nosso povo”.

Em minha pesquisa nos bancos de dados citados, constatei que quando se fala em racismo no Brasil, ainda há uma grande invisibilização de povos indígenas, que são, por outro lado, hipervisibilizados em estudos etnológicos e antropológicos. É como se raça fosse uma categoria pertinente às relações raciais entre pessoas negras e brancas, enquanto indígenas estariam apenas no debate “étnico”. Esse apagamento tem uma série de implicações políticas, uma delas é o pressuposto de que povos indígenas não seriam alvo do racismo.

É importante pontuar que, embora povos indígenas compartilhem com o povo negro a vivência de sofrer racismo religioso, violência policial, violência obstétrica, empobrecimento, fragilidade no acesso à saúde, educação etc., há especificidades no racismo anti-indígena; portanto, é fundamental que não haja simplesmente uma transposição direta. Dentre essas especificidades, temos a questão dos marcos temporais, em suas diferentes expressões. Povos indígenas são vistos, pela sociedade dominante, como um entrave ao “progresso” civilizatório, como seres “atrasados”, que atrapalham o “desenvolvimento”, em um vocabulário intensamente atravessado por uma certa noção de tempo que é normativa, progressiva, evolutiva e colonial. Nossa identidade no contemporâneo é negada e junto dessa negação, há também a tentativa de retirar nosso direito ancestral ao território (Angatu, 2022). Em nome dessa noção de tempo é que ocorre a perseguição contra nossas línguas, costumes e modos de vida; dessa evolução, dessas monoculturas que nos colocam em uma posição impossível: só seríamos aceitos se deixássemos de ser quem somos.

Por isso, o marco temporal é uma tese que vem de longe, uma ilustração dos efeitos da violência etnogenocida e binarista. Compartilharei, a seguir, as reflexões acerca desta categoria, que cunhei pelo nome de “etnogenocídio”.

## Do etnogenocídio: reflexões e divisão entre etnocídio e genocídio e seus efeitos coloniais

Antes de adentrar nas especificidades do etnogenocídio, penso ser oportuno apresentar um panorama da revisão bibliográfica sobre os conceitos de etnocídio e genocídio, dos quais ele deriva. O objetivo é contribuir com mais uma perspectiva sobre esse debate, que já vem de longa data e cujas implicações

políticas são profundas no que diz respeito ao modo como as violências contra nossos povos são ou não reconhecidas, são ou não reparadas.

Dentre os trabalhos mais completos sobre o tema, temos a dissertação de Helena Palmquist (2018), intitulada “Questões sobre o genocídio e o etnocídio indígena: a persistência da destruição”. A autora realizou uma pesquisa bibliográfica em estudos sobre genocídio e etnocídio, analisando também outras fontes documentais.

Segundo ela, o termo genocídio foi elaborado em 1943 pelo intelectual judeu Raphael Lemkin, que durante décadas se dedicou para que a violência nazista fosse nomeada como genocida. A autora comenta que Lemkin sempre se empenhou em “relacionar a palavra que cunhou com outros casos muito diversos, incluindo claramente o genocídio indígena e o genocídio cultural como integrantes do conceito” (Palmquist, 2018, p. 46).

João Ascenso e Rayane Araújo (2020, p. 2), em seu texto<sup>4</sup> intitulado “Genocídio Indígena e ecocídio no Brasil”, assinalam que, para Lemkin, “foi importante a reflexão sobre o colonialismo nas Américas, ou seja, o extermínio físico e cultural dos povos indígenas está associado à própria gênese do termo”. Embora a dimensão cultural e cosmogônica fosse central para a conceituação de genocídio por Lemkin, quando seu conceito foi incorporado pelas Nações Unidas na Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio em 1948, veio apenas com a dimensão “física” da violência, entendida como aquela que incidiria “diretamente” no corpo (Ascenso; Araújo, 2020).

Em 1951, o Brasil aprovou o mesmo texto da Convenção, que além do apagamento cultural (mais tarde chamado de etnocídio), também trouxe a problemática de só permitir que pessoas físicas fossem responsabilizadas pelo crime, isentando os Estados (Ascenso; Araújo, 2020). Quanto a essa isenção, Palmquist resgata uma fala de Lenkim na qual ele pondera que “tratar o genocídio somente como um crime nacional não teria nenhum sentido, uma vez que seu

---

<sup>4</sup> Ver mais em:

[https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/bitstream/bvs/3802/1/CP9\\_08521%20Ci%C3%Aancia%20Hoje%20\\_%20Genoc%C3%ADdio%20ind%C3%ADgena%20e%20ecoc%C3%ADdio%20no%20Brasil.pdf](https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/bitstream/bvs/3802/1/CP9_08521%20Ci%C3%Aancia%20Hoje%20_%20Genoc%C3%ADdio%20ind%C3%ADgena%20e%20ecoc%C3%ADdio%20no%20Brasil.pdf)

autor é o Estado ou os grupos que apoiam o Estado: um Estado jamais processará um crime organizado ou perpetrado por ele mesmo” (Palmquist, 2018, p. 44).

Apesar das críticas ao modo como o conceito foi recortado, a “associação exclusiva de genocídio com assassinato dominou a linguagem do jornalismo, da política, da abundante literatura acadêmica sobre o tema e principalmente entre os operadores do direito internacional, onde essa posição também prevalece” (Palmquist, 2018, p. 50). Em nosso contexto, isso tem impactos como a desresponsabilização do Estado e a invisibilização do etnocídio. Por conta disso, muitas ações jurídicas em torno do racismo anti-indígena não conseguem operar com a noção de genocídio adotada oficialmente, tampouco com a de etnocídio, que por sua vez, “não é reconhecido como um crime passível de punição no ordenamento jurídico brasileiro, nem internacional” (Palmquist, 2018, p. 50).

Diante das limitações das interpretações oficialmente adotadas em torno da noção de genocídio cultural é que surge, décadas depois, o debate sobre etnocídio. Proposta pelo etnólogo Robert Jaulin na década de 70, a categoria foi inicialmente pensada a partir do extermínio cultural enfrentado pelo povo Bari, perpetrado pela “Igreja Católica e outras denominações religiosas cristãs, os exércitos colombiano e venezuelano e a companhia petrolífera estadunidense Colpet” (Palmquist, 2018, p. 34). Helena Palmquist (2018), recupera uma fala de Jaulin na qual ele sintetiza o quanto

A política etnocida de integração das sociedades nacionais aspira à dissolução das civilizações dentro da civilização ocidental. A descivilização ocidental é por construção um fenômeno unitário, exatamente da mesma forma que a morte é unitária, posto que constitui a pauta do similar ou a identidade das diversas soluções com que se expressa a vida [...] daí se pode dizer que uma civilização que tenha a pretensão de ser a civilização única, é um sistema de descivilização e necessariamente orientado para a morte. Esta morte é com segurança inicialmente de natureza civilizadora, aspira a instauração de uma civilização-cemitério (Jaulin, 1973, *apud* Palmquist, 2018, p. 34).

Como vimos, a produção da morte também é central nas políticas do etnocídio, de maneira que assim como o genocídio encontra o etnocídio, este também é composto por aquilo que costumeiramente é associado ao genocídio.

Sendo assim, qual seria a diferença entre os dois conceitos? Segundo Jaulin, uma das diferenças entre essas noções seria o fato de que o etnocídio seria caracterizado pelos fins, não pelos meios, enquanto o genocídio seria um dos meios do etnocídio ocorrer. Viveiros de Castro (2014) questiona essa explicação, pois, segundo ele, essa perspectiva abre margem para a possibilidade

de algo como um “etnocídio culposo” antes que “doloso”; em outras palavras, sugere que ações etnocidas possam ser cometidas como “resultado não intencional” ou “dano colateral” de decisões, projetos e iniciativas de governo cujo objetivo precípua não é a extinção sociocultural e desfiguração étnica de uma coletividade, mas antes a realização de “projetos de desenvolvimento” (grandes obras de infraestrutura como barragens, estradas, plantas industriais, extração minerária e petroleira) que visariam ostensivamente beneficiar toda uma população nacional. Visto, porém, que as instâncias de planejamento e decisão dos Estados que sancionam e implementam tais projetos têm o dever incontornável de estarem amplamente informadas sobre os impactos locais de suas intervenções sobre o ambiente em que vivem as populações atingidas, o etnocídio é frequentemente uma consequência concreta e efetiva, a despeito das intenções proclamadas do agente etnocida, e torna-se assim algo tacitamente admitido, quando não estimulado indireta e maliciosamente (o que configura dolo) por supostas ações de “mitigação” e “compensação” que, via de regra, tornam-se mais um instrumento eficaz dentro do processo de destruição cultural, em total contradição com seu propósito declarado de proteção dos modos de vida “impactados” (Viveiros de Castro, 2014, p. 4).

Ainda durante a revisão de literatura, percebi que a maioria dos autores/as que buscavam justificar essa distinção o faziam por meio da divisão binária entre físico e simbólico, material e cultural e afins. É o caso do texto intitulado “Genocídio, etnocídio e ecocídio: reflexões sobre as violações de direitos aos povos tradicionais na Amazônia”, publicado em 2019, de João Saddi. O autor adota a definição de Calheiros (2015), segundo o qual “se o genocídio nos remete ao extermínio de uma minoria étnica, nos remete à destruição física de um povo por outro, o etnocídio, por sua vez, nos remete à destruição sistemática e deliberada de sua cultura, de seu *modus vivendi* e de seu pensamento singular” (Calheiros, 2015, p. 6 *apud* Saddi, 2019, p. 5).

Além desse argumento sustentado no binarismo físico/cultural, outra justificativa que encontrei foi a de que os modos de ação do genocídio e do

etnocídio seriam distintos. Uma autora que sustenta essa hipótese é Maria Ines Cox, em seu texto “A noção de etnocídio: para pensar a questão do silenciamento das línguas indígenas no Brasil”, publicado em 2006. Neste artigo, a autora, cuja referência principal nessas definições é Pierre Clastres, reconhece que genocídio e etnocídio nomeiam práticas semelhantes, mas que se diferem no modo como encaminham a assimetria relacional produzida no eu/outro. Para ela, “o genocida elimina a má diferença, exterminando a vida do outro” enquanto que “o etnocida, por sua vez, elimina a má diferença, abraçando a causa do outro, confiando que o outro possa ser convertido ao nós” (Cox, 2006, p. 67). A análise da autora retorna ao mesmo binarismo morte física/morte simbólica, além de também tomar o extermínio literal como definição de genocídio.

Helena Palmquist considera que a própria separação entre genocídio físico e genocídio cultural é parte da violência colonial; para ela,

a separação operada pelos interpretadores do direito internacional, entre genocídio físico e cultural, é, em si, uma violação ontológica aos povos indígenas, porque a separação entre as violências cometidas contra a cultura, contra o meio ambiente e contra as pessoas não são separáveis para esses povos (Palmquist, 2018, p. 145).

Mas, se como a própria autora contextualiza, a noção de genocídio cultural foi substituída pela de etnocídio, continuar com essa distinção entre genocídio e etnocídio não seria apenas atualizar o mesmo problema? Diante dessas ponderações, compreendo que as justificativas que sustentam a suposta distinção entre genocídio e etnocídio são inspiradas pelo próprio binarismo que, como lembra Fanon (1968), é a bússola do mundo colonial que divide tudo em compartimentos. Se é justamente sobre essa ferida que a colonização se atualiza, não me parece oportuno adotar essa perspectiva binária para falar justamente da violência que essas cisões nos trazem como povos indígenas.

Como forma de reduzir os danos desses binarismos, proponho o termo “etnogenocídio indígena”. Em pesquisa bibliográfica, não encontrei nenhum artigo na Plataforma Scielo que utilizasse essa categoria e na Plataforma do Google Acadêmico encontrei apenas um. De autoria de Luis Ribeiro, Cristina Cardoso e Sandra Silva, o artigo tem como título “Coronavírus, aprisionamento e saúde

indígena: a invisibilidade do etno-genocídio de Estado” e foi publicado em 2020. Apesar de utilizarem o termo, o autor e as autoras também adotam as mesmas definições usualmente binaristas de genocídio e etnocídio. Para ele e elas, “enquanto o genocídio atinge o corpo, o etnocídio atinge o espírito causando diferentes tipos de morte: uma é a física e a outra é a da opressão que mata aos poucos” (Ribeiro *et al.*, 2020, p. 320). No contexto de seu texto, o termo etnogenocídio aparece como específico para aquelas situações em que etnocídio e genocídio aconteceriam simultaneamente, mas ainda se admite uma diferença substancial entre um e outro.

Já em minha perspectiva, a indissolubilidade entre ambas as violências não seria circunstancial, mas parte de sua própria estrutura. Não há como um genocídio indígena não ser também etnocida, assim como não há como o etnocídio não fazer parte do genocídio, justamente porque nossa cultura, línguas, costumes e modos de vida não são apenas nossa cultura apartada de quem somos, mas são nossa própria identidade, são nossa vida. Como dizia o cacique guarani kaiowa Marcos Veron, “esto que ves aquí es mi vida, mi alma, si me separas de esta tierra, me quitas la vida” (VERON, 2022). Sandra Benites também alerta que “se nós Guarani não tivermos acesso a *yvy porã* – terra boa, a gente perde *mbya arandu rã* – a sabedoria guarani” (Benites, 2015, p. 22). Nessa fala, Sandra Benites (2015) ilustra o quanto as pautas do movimento indígena estão relacionadas, já que a luta contra o epistemicídio de nossos saberes não está descolada da luta pela demarcação de terra, uma vez que um processo informa o outro. A autora reforça que

Nós Guarani vemos o espaço como nosso mundo (*oretava*), que seria o *amba* – nosso mundo, de onde surgimos, a nossa origem, o nosso *nheẽ*. Tudo está ligado ao nosso mundo – a terra, o nosso jeito de ser, os animais, as plantas, água, rio, o ar (*ytytu*), as árvores, as frutas, etc. Por isso que todas as coisas nós preservamos, respeitamos, tratamos como parte de nós. Não vamos derrubar uma árvore para lucrarmos com isso. Já para o *juruá*, a geografia é fronteira, é divisão. Por isso, jurua kuery têm necessidade de medir, dividir, de obter lucro em tudo [...] (Benites, 2015, p. 30-31).

Nessa fala, a autora evidencia que o “corpo” do guarani não termina nele mesmo, o corpo se faz em teias de interconexão com os demais seres, de maneira que o ecocídio não deixa, novamente, de também ser parte do epistemicídio, do etnogenocídio. É ilustrativo observar que as violências contra humanos raramente são entendidas como integrantes do ecocídio, justamente porque não se compreende que o humano seja participante da natureza.

A partir das reflexões levantadas, compreendo que há diversos entendimentos acerca de noções como raça, etnia, étnico-racial, etnocídio e genocídio, por isso, reafirmo a importância de que nenhum termo seja simplesmente descartado, mas que seus usos e efeitos sejam continuamente repensados e problematizados. O termo etnia, por exemplo, embora traga diversas limitações já discutidas, segue sendo importante na luta indígena, justamente porque dele deriva o debate sobre etnocídio, ainda que este também venha com uma série de outras problemáticas, já apresentadas acima. Embora a disputa dos conceitos seja importante, é fundamental que esteja sempre engajada com a prática de reparação dos danos coloniais.

Uma das especificidades das nossas lutas como povos indígenas está no entrelace das noções de raça e etnia e essa é, talvez, uma das principais diferenças nos percursos dos povos indígenas e da população negra no Brasil. Como uma das violências da escravização foi o roubo das memórias étnicas, à maioria das pessoas negras brasileiras foi negado o acesso pleno a saberem a quais etnias, línguas e modos de vida específicos seus ancestrais pertenciam. Com isso, o mote de luta histórica do movimento negro vem sendo muito mais em torno da categoria raça social do que em pluralidades étnicas (Munanga, 2004). Já nos movimentos indígenas, esse percurso histórico é outro, pois nossa identidade étnica é central para a luta antirracista: somos indígenas porque pertencemos a um povo e somos reconhecidos por ele e é isso que define nossa identidade, muito mais do que o racismo que sofremos. O olhar do não indígena sobre nossos povos pode trazer uma série de estereótipos racistas, mas é nossa identidade étnica que nos define. Dessa forma, utilizamos os termos raça, etnia e étnico-racial de maneira estratégica, mas reconhecendo, ao mesmo tempo, suas limitações.

Etnogenocídio, portanto, seria um tipo de violência colonial pautada na tentativa de homogeneização e apagamento simbólico-material de nossos povos. Ele incide precisamente sobre a multiplicidade e singularidade de cada povo, cada etnia, cada nação nativa de determinado território. Perpetrado, sobretudo, pelo próprio Estado, vem acompanhado de violência policial, obstétrica, de produção de fome (como consequência da retirada das terras indígenas) e de epistemicídio, já que os saberes se produzem também a partir do modo de vida. Povos originários de diversos continentes foram e continuam sendo alvos desse tipo de política de extermínio. Intelectuais como Oyèrónké Oyewùmí (2017) e Frantz Fanon (1961) refletem em seus trabalhos sobre o modo através do qual o marco colonial criou a figura do "negro genérico" e por meio dela se buscou apagar toda uma multiplicidade de etnias, povos, costumes e línguas originárias dos povos nativos africanos. Se, antes, as organizações sociais dos diferentes povos se davam através de seus próprios critérios internos; na colonização, os critérios de raça e gênero passaram a cumprir uma função que, embora se propusesse descritiva, inventou realidades homogeneizadas (Oyewùmí, 2017).

Esse marco colonialista que criou a ideia do "negro genérico" também foi e é responsável pela invenção do "índio genérico", sem povo, língua, sem terra, sem pertencimento. Como resume Maria Ines Cox (2006, p. 67), o "etnocídio desemboca sempre na dissolução do 'múltiplo' no 'um' e a meu ver, esse processo jamais está descolado do genocídio, daí minha proposta de utilização do termo etnogenocídio". Embora essa violência incida sobre diversos povos nativos, em meu trabalho, focarei nas problemáticas desta violência em relação aos povos indígenas, em especial, o povo guarani. Nesse território, esses processos são reforçados por uma série de práticas paradoxais, sustentadas pela burocracia estatal, que para Mbembe (2018) é um dos eixos da necropolítica.

Um dos êxitos da violência etnogenocida se expressa nos dados oficiais do IBGE (2010), nos quais se afirma que a população indígena brasileira é de apenas 0,4%, ainda que nesse Censo já se constate um significativo aumento da população indígena, em decorrência do aumento da autodeclaração, sabemos que esse dado não corresponde à realidade demográfica de nossos povos, que são invisibilizados nas estatísticas (Núñez, 2022). A produção dessa subnotificação

atende ao projeto de retirada de nossos territórios, uma vez que é por meio do reconhecimento de nossas identidades que demandamos direito a eles.

Em abril de 2020, o ex-ministro da Educação, Abraham Weintraub (2020), ilustrou a premissa racista da homogeneização ao afirmar: "odeio o termo 'povos indígenas', odeio esse termo. [...] só tem um povo nesse país". Nesse sentido, nessa ideia normativa de Brasil, ele não seria apenas invadido, mas inventado pela colonização. Essa nação cuja língua oficial é a língua portuguesa, cuja religião oficial é o cristianismo, na qual só existiria um povo, que coloca limites territoriais em fronteiras específicas, só pode ser uma nação afirmada através da negação de nossas línguas, costumes, espiritualidades, modos de vida. Como disse no início, para nosso povo guarani, nossa pertença não se limita às fronteiras nacionais do Brasil.

Essa homogeneização colonial cria um sistema de monoculturas, da fé, da sexualidade, do tempo, da terra e do modo como se vive nela. Nós, povos indígenas, nos posicionamos contra o marco temporal, mas é preciso que se reconheça que antes disso, é o marco temporal que é contrário a nós. Nunca tivemos a ambição ou pretensão de impor uma única temporalidade como universal, ao contrário do que sofremos do Estado brasileiro e por parte de sua sociedade não indígena.

### Marco temporal, uma ilustração do etnogenocídio

A tese do Marco Temporal<sup>5</sup>, em tramitação no Supremo Tribunal Federal (STF) e defendida por ruralistas (de repercussão geral 1.017.365) é um exemplo extremo do etnogenocídio, uma vez que parte de vários pressupostos antagônicos à cosmogonia guarani e a de centenas de outros povos originários. A tese defende que só teriam direito à demanda por demarcação de terra aqueles territórios em que se comprovasse "posse" da terra no dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. Com tudo que já foi discutido, sabemos que a invasão de terras indígenas nunca cessou, que muitos povos foram e são expulsos

---

<sup>5</sup> Ver mais em: [https://www.conectas.org/noticias/marco-temporal-entenda-a-importancia-do-julgamento-no-stf-para-os-indigenas?gclid=CjwKCAjwtcCVBhA0EiwAT1fy76as-DnEMKEneh6h2xbD0LT73StMblXamEUY1\\_UpWdEqOihSbymvBoCVpEQAvD\\_BwE](https://www.conectas.org/noticias/marco-temporal-entenda-a-importancia-do-julgamento-no-stf-para-os-indigenas?gclid=CjwKCAjwtcCVBhA0EiwAT1fy76as-DnEMKEneh6h2xbD0LT73StMblXamEUY1_UpWdEqOihSbymvBoCVpEQAvD_BwE)

de seus territórios com o apoio do próprio Estado, que agora exige sua presença neles. Além disso, se, lá em 1500, os jesuítas criaram o pecado do “nomadismo” contra a mobilidade de povos indígenas, ainda hoje essa mesma lógica persiste.

Uma das perguntas do Marco temporal gira em torno de saber quem seriam os “donos” da terra. Essa é uma pergunta falaciosa, uma vez que parte de um pressuposto ideológico da branquitude, que se vê como proprietária da terra. Essa ação exemplifica também o etnogenocídio contra nossos povos, sendo mais uma das ofensivas que visam nosso extermínio, em torno de uma certa noção de tempo, de um dito progresso, de uma civilização, de um desenvolvimento que todo o projeto colonial busca se sustentar. Também é a partir dele que o racismo anti-indígena diz que somos seres do passado, que estamos fora do nosso lugar (tempo, espaço), colocando-nos em um lugar impossível: se só é indígena quem está em 1500 e na mata fechada, não temos como existir no agora.

A tese do Marco Temporal também é nociva aos outros povos da terra, os parentes quilombolas<sup>6</sup>. O mestre quilombola Nego Bispo (2020, p. 5) explica que

Os quilombos (e aldeias) são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente. Não é por conta da nossa cor da pele. Nos documentos da Igreja que eu avaliei, as autorizações e as permissões para que povos fossem escravizados não dizem a cor da pele desses povos, dizem a religiosidade. [...] que povos são esses? São povos que continuam comendo dos frutos das árvores. São povos que não obedeceram à orientação do deus eurocristão. São povos que não sentem a obrigação de trabalhar [...].

Com essa fala, mestre Bispo se soma a nossas vozes guarani quando dissemos que raça, racismo, branquitude e colonização são sistemas de poder e hierarquia que vão muito além da genética e do fenótipo, mas dizem respeito, sobretudo, a um certo jeito de estar no mundo, a uma certa ideologia permeada de monoculturas da fé. São justamente esses binarismos que compreendem essa vida como passagem para a vida verdadeira, que colocam em antagonismo o corpo contra a alma, o amor contra o sexo, a terra contra o céu que inspiram o projeto do desenvolvimento, no qual para evoluir é preciso se des-envolver de si

---

<sup>6</sup> Ver mais em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/25/indigenas-e-quilombolas-se-manifestam-contr-o-marco-temporal-em-frente-ao-trf4>

e da terra, visto como territórios a serem dominados, subjugados pelo progresso, ou seja, é do afastamento da terra que se faz a evolução do humano.

Em bulas papais como a “*Romanus Pontifex*”, de 1455, do Papa Nicolau V, havia uma autorização política para a invasão e escravização de todos os povos que fossem considerados “inimigos de Cristo”. Os demais seres como os rios, matas, florestas e demais animais também acabaram sendo alvo dessa lógica, pois não sendo considerados como pessoas-humanos-cristãos, têm sido reduzidos a objetos da dominação exploração deste Humano, para quem todo o mundo teria sido feito.

Como assinala mestre Bispo, um dos maiores desafios na luta contracolonial é justamente a dificuldade que ainda temos em pautar a laicidade do Estado, pois sobretudo no campo das políticas institucionais, o cristianismo segue preponderante. Basta observarmos que boa parte dos feriados nacionais são cristãos, ao passo que não temos nenhum feriado nacional dedicado a qualquer outra religiosidade, da mesma forma que em muitos prédios públicos como Câmara dos Deputados, Senado e outros poderes, é possível verificar a presença de imagens católicas. Isso não parece ferir a laicidade justamente por conta da universalização que a religião dominante reivindica para si, ao passo que relega as demais formas de espiritualidade como particulares e/ou como folclore, como algo falso ou inferior ao “verdadeiro”, a começar pela normativa de que o deus cristão deve ser grafado com inicial maiúscula, enquanto os demais, com minúscula.

Não se trata aqui de homogeneizar os diferentes segmentos do cristianismo (como o católico, evangélico, espírita, entre outros), nem de invisibilizar as tentativas e iniciativas que alguns desses grupos têm feito em combater, internamente, o “fundamentalismo” cristão, mas de reconhecer que essas iniciativas ilustram o quanto talvez só seja possível respeitar a diversidade de outras espiritualidades e modos de vida através da desobediência das bases do elementares do cristianismo (como a ideia de um único deus verdadeiro, um único caminho para a salvação, condenação, pecado, culpa etc.). E aí caberia avaliar se, havendo contestação de todas estas bases, ainda seria adequado nomeá-las como cristianismo.

A posição crítica aqui envolve não blindar essas ideologias porque “no fundo” seriam sobre amor, sobre caridade ou sobre o bem, mas ponderar que é justamente em nome desse bem, desse amor, dessa salvação que a colonização se fortalece. A fé no Estado, na sua tutela e suposta salvação de nossos povos em relação às violências que esse mesmo Estado perpetra contra nós, é um dos efeitos dessa lógica. A dependência que hoje temos com o Estado é produzida por ele mesmo, uma vez que retirando nosso direito à terra, ele também nos tira a vida. Como pontua Fanon, “para a população colonizada o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade” (1968, p. 33).

Nossas lideranças espirituais seguem sofrendo perseguição do racismo religioso<sup>7</sup>, em ofensivas motivadas pela mesma lógica cristã-colonial que as nomeia como bruxas e feiticeiras. A luta contra o racismo religioso se torna sinônimo de luta contra a colonialidade, contra o etnogenocídio, tendo em vista que o próprio Estado é cristão-colonial. Apesar das violências, nossos povos sempre resistiram à catequização, algo já documentado nas próprias cartas jesuíticas. Por isso, não podemos ter nossa história “reduzida às atrocidades dos brancos” (Wittmann, 2007, p. 22). Graciela Chamorro (2008, p. 69) reforça que

Contra o monólogo da pregação cristã, que pressupunha não haver sujeitos do outro lado da cruz, os indígenas se levantaram com seus cantos, suas profecias e suas críticas à missão, afirmando-se como sujeitos de vida religiosa. Mesmo registrados pelo conquistador, tais discursos revelam o outro silenciado pela prepotência de uma religião e de uma cultura que se autocompreendiam universais.

Nos dias de hoje, seguimos nessa resistência, e compreendo que a imposição do marco temporal é parte do mesmo processo colonial; por isso, buscamos o “desbatismo” desse tempo que não é o nosso.

Nesse sentido, por mais que os ministros do Supremo Tribunal votem contra o marco temporal, o que como movimento indígena é o resultado que mais esperamos, sabemos que a violência já está posta na própria proposição.

---

<sup>7</sup> Ver mais em: <https://catarinas.info/nhandesy-e-acusada-de-bruxaria-por-evangelicos-de-amambai-ms/>

Não era para o nosso direito ao território ser alvo da votação, da concordância ou não dos não indígenas. Não deveria ser sobre aceitarem ou não nossas temporalidades. A luta por nossa autonomia não é para que usem “bem” o poder sobre nós, mas para que não o tenham. José Benites (2015, p. 9) traz o relato da anciã guarani Tereza Ortega, a quem entrevistou em sua pesquisa. Teresa considera que

O que eu vejo e que nós não temos mais a saúde como antigamente, porque chegaram os não índios e tomaram conta de tudo, não estamos mais livres, antigamente nós vivíamos totalmente livres do jeito que a nossa cultura é, mas hoje não qualquer coisa que a gente quer temos que pedir para os não índios, isso tudo porque nós não temos mais a nossa terras, eles levaram tudo de nós, e nós estamos sem terra, como isso não temos mais a liberdade, como na saúde, quando estamos doente temos que procurar remédio de fora, por que isso, e porque não temos mais mata para irmos buscar, em algum lugar tem muita mata, mas nós não podemos entrar para pegar, falam que já tem dono, não pode entrar, para entrar temos que pedir para o dono, mas para mim ninguém é dono da terra, [...], por isso as vezes eu fico muito triste, sabendo que nós guarani não temos mais liberdade como era antigamente (Benites, 2015, p.16-17).

Novamente, o direito ao território, o direito ao próprio tempo, perpassa a defesa da identidade guarani; o modo de vida se faz na terra, inclusive a partir da alimentação originária, seu modo de cultivo, colheita, preparo. Um caso<sup>8</sup> emblemático da inversão colonial do direito à terra aconteceu em 2020, quando o parente cacique avá guarani Crídio Medina, da aldeia *Ywyraty Porã*, município de Terra Roxa (PR), foi preso acusado de “acobertar” um suposto crime cometido pelas crianças guarani, que teriam “roubado” espigas de milho de um terreno vizinho da aldeia. Ao mesmo tempo em que a invasão das terras indígenas nunca cessou de acontecer, o projeto de inversão, de colocar a própria retomada indígena como sendo ela a “invasão” dos latifúndios, é sintoma da atualização da colonialidade. A parenta Marisa de Oliveira (2020, p. 67) reforça que, em sua perspectiva, a branquitude nos vê “a nós indígenas como invasores desse país,

---

<sup>8</sup> Ver mais em: <https://cimi.org.br/2020/08/cacique-ava-guarani-e-presos-em-plena-pandemia-acusado-de-roubo-de-espigas-milho/>

não têm respeito por nós povos indígenas e acham que estamos pedindo demais quando exigimos a demarcação de terras”. O parente Domingo Hugo de Oliveira Karai também discute em seu TCC sobre esse processo de inversão colonial. Ele frisa que

os governantes pensam que os indígenas são invasores, mas, na verdade, eles só estão onde já os seus antepassados estiveram [...] dessa forma a civilização moderna pensa que os indígenas são invasores de territórios, mas, muito pelo contrário, os Guarani só estão no lugar que eles já sabiam que ali já estiveram seus antepassados, por isso, que não ficam num só lugar, sempre estão em movimento, pois sabem o espaço e o lugar exato para a vivência e permanência do seu povo ou grupo (Karai, 2020, p. 41).

Não poder transitar da maneira como tradicionalmente sempre fizeram, influencia inclusive nos processos de saúde e adoecimento. Sobre isso, reforçando a fala da anciã Tereza, José Benites (2015, p. 22) também traz em seu trabalho trechos da entrevista que realizou com o ancião Alcides Benites, que aciona uma discussão sobre o quanto o modo como a saúde é pensada na sociedade dominante também é informado por ideologias antagônicas à cosmogonia guarani.

Para mim a saúde dos não índios não é saúde, porque eles só dão remédio quando nós sentimos dor, mas que na verdade nem é remédio, e somente para esconder a doenças, por isso que quando termina o remédio tem que pedir de novo, assim sempre fica doente, por isso que para mim não é saúde [...]. [...] eu fico muito triste por isso, que os não índios entraram para acabar com a nossa cultura, fala muito que está ajudando nós, mas isso não é verdade [...].

Enquanto a política do não indígena nos questiona sobre o porquê de não vivermos sob o seu marco temporal (que lhes é específico, embora queiram que seja universal), nós lhe perguntamos de volta: para que tanta terra para poucos brancos? Sabemos que por detrás dessa tese jurídica, há todo um processo histórico, colonial, catequizador, que, no contemporâneo, tem um propósito de fazer seguir a exploração capitalista. A liderança guarani Jera Guarani (2020, p. 15) nos ensina que, como indígenas,

Não precisamos aderir a essa ideia insana de que temos que estudar como malucos para arrumar um emprego e trabalhar a vida inteira para, só depois, à beira da morte, percebermos que não aproveitamos nada. Temos que saber que podemos aprender outra cultura, mas que depois podemos usar o conhecimento de outras formas, para fortalecer nossa cultura e para mostrar aos nossos jovens que é possível sobreviver e viver bem sem ter salário na aldeia. Saber que podemos ir para a mata, que podemos aprender de novo as coisas da natureza com os mais velhos, e que está tudo bem.

A imposição do modo de vida da branquitude é uma metonímia para o modo de vida colonizador. Nele, ao mesmo tempo em que a exploração capitalista, também racializada, incide (especialmente) contra pessoas não brancas, ela também se expande contra os rios, as matas, os demais bichos. Como frisa o parente Casé Angatu (2019), nós indígenas não somos donos da terra, nós somos a terra. A relação é de pertencimento, de concomitância e convivência, não de exploração. Autores não indígenas dos estudos sobre branquitude, como Ana Laborne (2017, p. 94), também pontuam a estreita “associação entre branquitude e propriedade privada”, mas costumam centralizar esse debate no domínio das relações “inter humanas”, enquanto que em nossas perspectivas, acreditar ser dono das árvores, das florestas, dos demais bichos faz parte do mesmo processo identitário da supremacia branca colonial.

Indissociável da violência contra a terra, contra os modos de vida, a dita violência “psíquica” também está posta quando os parentes falam sobre colonização. O autor guarani João Gonçalves entrevistou a liderança Eunice Antunes, a qual pondera que

[...] o fato é que só quem é indígena para saber destes sentimentos de tristeza e orgulho, pois, não conseguimos viver de maneira livre, somos torturados psicologicamente todo tempo, com ameaças, calúnias; e temos que estar também todo tempo contando quem somos e de onde somos. Sendo que esta pergunta é nossa, devemos começar a questionar tudo isso e também perguntar, quem são vocês, de onde vieram, em que ano chegaram aqui? [...] é assim que o branco luta, com papel e com a escrita (Gonçalves, 2015, p. 39-40).

Além da denúncia do sofrimento psicossocial, a liderança mbya guarani Kerexu Yxapyry/Eunice Antunes também contribui com uma reflexão que é uma das grandes motivações deste meu trabalho: a importância de inverter o trânsito das perguntas racistas e o convite para começarmos a questionar, desde nossos próprios termos, colonização e suas ramificações. Jera Guarani, outra liderança guarani mbya, reforça a importância desse exercício, tensionando as categorias selvagem e civilizado:

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês, Juruá, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos, para concluir e dizer aos Juruá para se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens. [...] se fizéssemos um estudo antropológico na cultura de vocês teríamos qualificações e um respaldo maior para conseguir convencer muitas pessoas a se tornarem selvagens, a se tornarem pessoas não tão intelectuais, não tão importantes (Guarani, 2020, p. 9).

Nesse “torna-se selvagem”, sabemos que na palavra “nós” cabem muito mais seres, muito mais tempos e formas de existir que os marcos coloniais. Anastácio Peralta Kaiowa comenta que não são apenas os humanos que têm a palavra-alma. Ele explica que, quando os primeiros colonizadores chegaram em nosso território, uma das grandes questões que faziam era se nossos ancestrais tinham ou não alma. Essa pergunta buscava aferir a presença da humanidade em indígenas, para saber se poderíamos ser cristãos ou se seríamos como os demais animais, supostamente sem alma.

A resposta para esse falso dilema, responde Peralta (2017), é que sim, nós temos alma, mas também o *avaxi* (milho), *jety* (batata doce) tem alma, *kaa* (erva-mate) também e assim se segue. As pedras, as árvores, o vento, todos os seres têm seus guardiões (*ljá*), por isso temos o hábito de pedir licença, de não nos relacionarmos com esses seres como objetos de nossa propriedade (Guarani,

2020). Ismael de Souza (2020, p. 40) também frisa que “a terra tem sangue. Como um ser vivo, ela sente, respira, escuta, fala e também chora. Principalmente ela tem espírito e sem ela não vivemos”. A perspectiva guarani não busca, portanto, afunilar quem conta como pessoa, mas ampliar a dignidade de existência a todos os seres. Não é possível separar a “prática” das violências etnogenocidas e ecocidas da ideologia que as sustenta; no caso da branquitude, a fé no progresso e no desenvolvimento, projeto que se faz contra o que chamam de natureza, da mesma forma, o modo como o povo guarani e os povos indígenas e quilombolas em geral se relacionam com a natureza, também é informado pela cosmogonia que os orienta (Bispo, 2018).

Para além dos danos específicos a nós, povos indígenas e quilombolas, esse tempo colonial não apenas nos fere, mas aos próprios brancos, a todos não indígenas e aos seres não humanos, por isso quando convocamos aos apoiadores que se somem às nossas lutas, isso não deve ser compreendido como um oferecimento para mais “caridade ou benevolência” cristãs. Como assinala Jera Guarani,

Talvez um dia o Juruá perceba que é importante apoiar a questão indígena não porque somos bonitinhos, coloridinhos ou porque usamos peninhas e temos criancinhas pintadinhas, mas por uma questão de sobrevivência de todas e todos. Podem acusar os indígenas de tudo quanto é tipo de coisa, mas os povos indígenas são as únicas pessoas aqui no Brasil que respeitam a natureza de fato. Basta digitar no Google “territórios indígenas no Brasil” para visualizar, rapidamente, os territórios indígenas, sempre verdes, no meio do mato, sem áreas descampadas, sem áreas queimadas, apesar do que diz o governo atual, que os indígenas cansaram de ficar olhando para as estrelas. [...] gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante. (Guarani, 2020, p. 19).

Com essa fala, Jera Guarani nos convoca a um importante deslocamento em relação à negatização do “selvagem”, que é uma condição essencial para que aconteça a positização do “civilizado”, ainda que, em um horizonte de contra-colonização, tanto selvagem quanto civilizado deixariam de existir, uma vez que são, ambos, homogeneizações binárias.

## Considerações finais

Neste artigo, busquei analisar algumas das ofensivas que, como povos indígenas, temos sofrido, marcadamente, a referente à tese do marco temporal e aos binarismos que noções como etnocídio e genocídio, separadamente, reforçam. O objetivo foi “responder” a essas narrativas com “contra narrativas” indígenas guarani, indo além da reação e propondo outros caminhos de existência, pois sabemos que todo binarismo é violento, inclusive àquelas pessoas que ocupam posições hegemônicas nele. Como ressalta Deivison Faustino (2017), a partir de Fanon, nem o branco é só “mente” nem nós, não brancos, somos só “corpo”; nem o branco é só “cultura” nem nós somos só “natureza” e assim por diante. O binarismo colonial impele a uma redução da experiência de si e do mundo que atinge a todes de alguma forma, em um tempo de monoculturas que adocece não só os ditos humanos, mas também os rios, as matas, as florestas.

Enquanto a colonização impõe suas monoculturas, nosso povo refloresta a terra<sup>9</sup>, abrindo caminhos para que não se tenha apenas o milho amarelo e homogêneo do agronegócio, mas milhos originários guarani de todas as cores<sup>10</sup> e tamanhos, representando o princípio da floresta que tem a diversidade como pressuposto da saúde. Assim é também a nossa epistemologia, essencialmente interdisciplinar, sem hierarquia entre produção de pensamento como algo da “mente” versus o pensamento do “corpo” que se faz no artesanato, sem desqualificação de saberes tradicionais que não se constroem na academia. Em podcast<sup>11</sup> com Isaque Guarani Kaiowa, Timoteo Popygua (2022) comenta que “esse equilíbrio, o guarani, no seu conhecimento, nunca falaria que o conhecimento guarani é mais verdadeiro, não há esse jogo”.

Considerar como contribuições importantes no debate antirracista e anticolonial as perspectivas guarani e indígenas como um todo, envolve abandonar um certo centramento no humano (e de um determinado humano)

---

<sup>9</sup> Para acompanhar mais sobre reflorestamento em terras indígenas guarani ver: <https://www.youtube.com/watch?v=OjvbbLzVSf0>

<sup>10</sup> Ver mais em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/mais-saude/noticia/milho-guarani-volta-a-ser-cultivado-e-vira-alimento-para-corpo-e-alma-de-criancas-indigenas.ghtml>

<sup>11</sup> Para acessar a conversa: <https://open.spotify.com/episode/09ENP9LCRQdR0eYUV3GLIh?si=dXV7K-X0RyWpXpeZc1pNeg&nd=1>

como ponto de partida e chegada das reflexões. As consequências das críticas indígenas convocam não apenas a uma ressignificação do que é mente e corpo, natureza e cultura, selvagem e civilizado, humano e animal, mas a uma desistência/desobediência ao binarismo que as formula. Percebemos, assim, que da mesma forma como o negro, o indígena, o amarelo, o cigano foram inventados como “outro” genérico do branco e este, por sua vez, feito o símbolo genérico do humano, também a natureza é o outro da cultura e o animal o outro do humano. Se, como destaca Fanon (1968), “precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado”, também precisamos da mesma coragem para compreender que é o humano que cria o animal. Digo, não no sentido de que o humano tenha poder para criar os animais literalmente, mas justamente porque o que se inventa nesse gesto é uma caricatura, necessariamente homogeneizada e reduzida, que jamais dará conta da multiplicidade dos demais seres.

Nesse ponto, as próprias alternativas antirracistas indígenas irão à contramão do humanismo e de uma ressignificação do humano como algo positivo e do “desumano” como negativo desistindo, assim, da chantagem que essa inclusão aciona, marcadamente, o rebaixamento dos demais parentes não humanos. Se, para este Humano branco universal, as principais ofensas aos “não tão humanos assim” se fazem na associação destes com animais, chamando-nos de cavalos, macacos, vacas, galinhas, porcos, cobras, respondemos: todos esses seres são nossos parentes e nos assemelharmos a eles não nos é vergonha ou ofensa alguma, pelo contrário. Aliás, o recalçamento que a branquitude faz silencia o fato de que também as pessoas brancas são igualmente “parentes” dos macacos e dos demais bichos. Ailton Krenak pondera sobre o quanto o apego à noção hegemônica de humanidade e aos seus projetos pouco ou nenhum sentido faz para nós indígenas “por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?” (2019, p. 13).

O texto aqui apresentado não pretendeu ser exaustivo em todas as dimensões sobre os marcos temporais, sobre etnogenocídio ou sobre resistências indígenas, que vão muito além do que foi posto, mas buscou apresentar, ainda que brevemente, um pouco das perspectivas guarani sobre esses temas,

apostando que possam trazer um importante contributo aos estudos étnico-raciais sobre descolonização, sobre outros tempos e modos de vida.

Ao contrário do pecado do nomadismo, inventado pelos jesuítas e, ao contrário de sua atualização na tese do marco temporal, nosso povo segue acreditando que é no *guata porã*, a boa/bela caminhada, é no movimento que está a saúde. Como assinala o parente Almiros Machado (2015, p. 174), o caminhar é uma forma de estar com aqueles que nos são caros e

com os quais nos sentimos bem, que tem significado para nós, uma ligação, interação, que é mais sentida do que explicada, tanto com os parentes terrenos, como os que estão no ambá (morada celeste). Talvez a rede de caminhos construa a epistemologia dos pés em movimento [...] se há muitos caminhos ou formas de caminhar, pois há vários lugares ou destinos onde é ainda possível chegar. São caminhos que levam o Guarani Mbyá até o encontro da alegria, ao lugar onde seu ser se tornará parte do ambiente, com ele interagindo, reelaborando o modo tradicional de ser.

Diante disso, concluo reafirmando que a tese do marco temporal é um exemplo de uma problemática que acontece no presente, mas cujas raízes temporais já vêm desde a colonização. Mas, assim como a colonização não acabou, nós também continuamos aqui.

## Referências

ANGATU, Casé. Um olhar indígena decolonial sobre as inundações que abriram o ano. **Portal Correio da Cidadania**, [s.l.], 2022.

ASCENSO, João; ARAÚJO, Rayane Genocídio indígena e ecocídio no Brasil. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, ed. 372, 17 dez. 2020. Disponível em: <https://cienciahoje.org.br/artigo/genocidio-indigena-e-ecocidio-no-brasil/> Acesso em 26 dez. 2023.

ASSUMPCÃO, Jéssica; PAIM, Elison. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC) e a formação de professores guarani. **Revista de Ciências Humanas**, Frederico Westphalen (RS), v. 10, n. 02, p. 84-108, 2019.

BENITES, José. **O direito à saúde pública para os guarani**: o caso da comunidade Mymba Roka. 37 p. 2015. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BENITES, Sandra. **Nhe'ë, reko porã rã:** nhemboea oexakarë Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. 40 p. 2015. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, yvy araguyje:** fundamento da palavra guarani. Dourados: Editora da UFGD, 2008. 368p.

COX, Maria Inês Pagliarini. A noção de etnocídio: para pensar a questão do silenciamento das línguas indígenas no Brasil. **Polifonia Cuiabá**, [s.l.] EdUFMT, v. 12, n. 1, p. 65-81, 2006.00

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. *In*: MULLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude:** estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Editora Appris, 2017.p. 125-138.

GRIJALVA, Dorotea Gómez. Mi cuerpo es um território político. **Brecha Lésbica** (coletivo org.). Voces descolonizadoras, Caderno 1, p. 1-27, 2012. Disponível em: <https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf> Acesso em: 06 jan. 2023.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, 2020.

GONÇALVES, João Batista. **Etnoterritorialidade e a homologação da Terra Indígena Morro dos Cavalos.** 46 p. 2015. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

KARAI, Domingo Hugo. **Casa tradicional guarani no Litoral Norte de Santa Catarina.** 59 p. 2020. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton; CAMPOS, Yusef. **Lugares de origem.** São Paulo: Jandaíra, 2021.

LABORNE, ANA. “Branquitude, colonialismo e poder: a produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro”. *In*: MULLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude:** estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017. p. 91-104.

PERALTA, Anastácio. A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. **Revista Movimentação**, [s.l.]p. 1-19, 2017.

PAIM, Elison; PEREIRA, Pedro. Uma experiência com educação intercultural indígena: entrevista com a professora Joziléia Daniza Kaingang. **Roteiro**, [S. l.], v. 44, n. 1, p. 1-12, 2019.

PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição**. 2018. 154 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFPA, Belém do Pará, 2018.

MACHADO, Almiros Martins. **Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe\*y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (s) de mal**. 2015. 209 f. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2015.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 2. ed. São Paulo: Ed. N-1, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **O negro na sociedade brasileira: resistência, participação e contribuição**. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2004.

NÚÑEZ, Geni. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. 2022. 132 f. Tese (Doutorado no Programa de Pós graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

OYEWUMI, Oyeronke. **La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogotá, Colombia: Editora En la frontera, 2017.

MUNDO INDÍGENA #1 - A Terra uma só e Cantos dos animais primordiais. Entrevistados Timóteo Popygua e Izaque João. Junho de 2022. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/09ENP9LCRQdR0eYUV3GLlh?si=dXV7K-X0RyWpXpeZc1pNeg&nd=1> Acesso em 26 dez. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. p. 1-27.

RIBEIRO, Luis; CARDOSO, Cristina; SILVA, Sandra. Coronavírus, aprisionamento e saúde indígena: a invisibilidade do etno-genocídio de estado. **Revista Confluências**, Niterói, v. 22, n. 2, p. 311-334, 2020.

SADDI, João. **Genocídio, etnocídio e ecocídio: reflexões sobre as violações de direitos aos povos tradicionais na Amazônia**: Relatório. [Rio de Janeiro]: Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente (NIMA): PUC-Rio, 2019. p. 1-6.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Brasília, DF: INCTI/UnB, 2015. 78 p.

SILVA, Verá Tupã Popygua Timóteo da. Depoimento: Verá Tupã Popygua Timóteo da Silva. **Revista Continente**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 1-3, abr. 2017.

SILVA, Marco Antonio Oliveira da. **Kyre 'Ymba: guerreiro guardião do povo Guarani Mbya**. 39 p. 2015. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

VERON, Marcos. Frase citada por Valdelice Veron. Disponível em:  
[https://www.instagram.com/p/Cei4p1\\_um\\_w/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D](https://www.instagram.com/p/Cei4p1_um_w/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D)  
Acesso em 26 dez. 2023.

VERON, Valdelice. **Tekombo'e Kunhakoty: modo de viver da mulher kaiowa**. 42 p. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB, Brasília, DF, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro**. [S.L.: s.n.]2014.

WEINTRAUB, Abraham. “Weintraub: Odeio o termo "povos indígenas"; Quer, quer. Não quer, sai de ré”. Matéria de autoria de Allan Simon. Acesso em 26 dez. de 2023. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/weintraub-odeio-o-termo-povos-indigenas-quer-quer-nao-quer-sai-de-re.htm>

WITTIMANN, Luisa Tombini. **O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007. 268 p.