

**ARTESANATO NARRATIVO E AS TEIAS DA PALAVRA:
PERSPECTIVAS GUARANI DE RESISTÊNCIA.**

Geni Daniela Núñez Longhini¹

Natanael Vilharva Cáceres²

Resumo:

A partir de (re)leituras anticoloniais buscamos diagnosticar neste texto sintomas da ferida colonial desde nossas perspectivas como pertencentes ao povo guarani. Para isso apresentamos nossa percepção de categorias como branquitude, etnogenocídio e colonialidade, apresentando também pistas de resistência a elas a partir de conceitos nativos.

Palavras-chave: colonialidade, etnogenocídio, branquitude, guarani.

Abstract:

Based on anti-colonial (re) readings, we seek to diagnose in this text symptoms of the colonial wound from our perspectives as belonging to the Guarani people. For that, we present our perception of categories such as whiteness, ethnocide and coloniality, also presenting clues of resistance to them from native concepts.

Keywords: coloniality, ethnocide, whiteness, guarani.

¹ Graduação em Psicologia (UFSC), mestrado em Psicologia Social (UFSC) e doutorado Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas (UFSC). Ativista indígena guarani.

² Possui graduação em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal da Grande Dourados, habilitação: Ciências da Natureza (2011). Formado no curso Normal em Nível Médio Formação de professores Indígenas Guarani/ Kaiowá, (Projeto Ára verá- Tempo - Espaço iluminado (2006). Indígena Guarani Nandeva, Natural da Aldeia Porto Lindo. Mestrando em História na linha de pesquisa História, Região e Identidade no ano de 2020-2021.

A colonização não acabou. E se ela não acabou, de que modo continua, como permanece? A ferida colonial é um trauma e não há como elaborá-lo se não o nomeamos. Para reparar minimamente os danos da colonização é necessário que reconheçamos a vigência de sua dominação. Sobre estes processos de manutenção e resistência à colonialidade que nosso texto se deterá.

Inspiramo-nos na fala³ da cacique do povo guarani Kerexu Yxapyry (2018, s/p pag.), que diz “[...] nossas cicatrizes são marcas da tortura racista e genocida, muitos morreram, mas nós continuamos aqui. Se você carrega essas cicatrizes no seu corpo, você tem a receita da ferida, conhece o remédio”. Assim, desde as marcas da colonialidade em nossos corpos, sobreviventes ao genocídio, é que nos dispomos a somar esforços em diagnosticar a ferida colonial, ressaltando que nós existimos e compomos o tecido racial deste país. Ida Mara Freire (2014), em seu texto intitulado “Tecelãs da existência” também discorre sobre a importância de podermos nomear nossas dores, inclusive para que possamos criar condições de possibilidade à potência de nossas alegrias. Nas palavras da autora:

Descubro que os ossos guardam a memória da alegria e da dor. Dor que tendões e articulações conhecem bem. Porque dói. Posso dançar com a dor e também com a dor em mim. Dor que não é minha dor. Dor compartilhada. A alegria, sim, depois de saber quem é a dor que habita o corpo. Alegria vem da descoberta despida do manto da dor. A Alegria, memória que traz esperança e traz vida à existência. A dor, o medo e a violência têm algum lado de parentesco. Do mesmo modo que a reconciliação, o amor, a esperança, a paz e a alegria fazem parte da mesma família de sentimentos (FREIRE, Ida, 2014, p. 583).

Dentre tantas outras autoras indígenas e negras, ressaltamos o trabalho fundamental de bell hooks (1994), que também chama a atenção para a importância de nomearmos nossas dores, através da poesia, dos cantos, das teorias. Diz ela:

Cheguei à teoria porque estava sofrendo, a dor dentro de mim era tão intensa que eu não poderia continuar a viver. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender, querendo entender o que estava acontecendo ao meu redor. Acima de tudo, cheguei à teoria porque queria fazer a dor ir embora. Eu vi, na teoria, um local para a cura (hooks, 2013, p. 59).

Ainda somos educados a partir de narrativas hegemônicas que anunciam a colonização como algo já (ultra)passado, como uma reminiscência. Esta negação da ferida

³ Postagem realizada em modo público, na rede social Facebook. Acessado em 01/05/2020. Link para acesso: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10209800123558752&id=1801863714

reinstaura o trauma colonial, atualiza-o, mantém-no em funcionamento, pois como nos lembra Grada Kilomba (2019, p. 104) “[...] é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado”. A negação da colonialidade tem como um de seus objetivos a manutenção dos privilégios dela decorrentes, redesignados a partir de uma lógica que os concilia com um ideal de meritocracia.

Importante lembrar que a ideia de mérito cumpre importante função na “coerência” construída coletivamente acerca dos privilégios vividos por brancos (MIRANDA et alli, 2017). Nas palavras de Jorge Miranda et alli (2017, p.54), brancos “[...] rejeitam a carga simbólica negativa associada ao colonizador, o que não quer dizer que façam o mesmo com as cargas simbólica e material positivas de seus fenótipos”). De acordo com esse autor “[...] como perceber o próprio privilégio se o que se chama de privilégio é o que se entende como justo?” (2017, p. 63). Também a prática do etnogenocídio é menos uma questão de “não saber” e mais uma postura ativa de não conceber a existência indígena como concreta.

Lia Schucman também afirma que, não é que a branquitude seja invisível racialmente para pessoas brancas, a questão é que ela é vista como a “única identidade racial normal”, como a universal e não como uma das diversas que compõem o tecido social (SCHUCMAN, 2012, p.71). É comum que pessoas brancas se acreditem desracializadas, ou seja, raça quem teria seria apenas o "outro" negro, indígena, amarelo e cigano. É através da lente do merecimento que a branquitude se reconcilia com esses privilégios simbólicos, estruturais, que detém - ignorando que nesta justificação moral já está operando uma ideia de racialização (SCHUCMAN, 2014).

Branquitude é uma construção sócio-histórica produzida, mantida e estruturada através de uma fantasia, uma ilusão de superioridade racial branca, que a despeito de seu caráter falacioso, produz como efeito o racismo que, por sua vez, resulta em uma posição que garante a pessoas brancas privilégios simbólicos e concretos em relação a pessoas não brancas (MUNANGA, 2004; SCHUCMAN, 2012). Do ponto de vista psicológico, a branquitude se sustenta através da edição para si do que considera a parte “boa” do ego e projete a “má” para o sujeito não branco, especialmente no que diz respeito aos tabus de agressividade e sexualidade (KILOMBA, 2014). Nesse sentido a branquitude se constitui desde a exploração do Outro, sendo, portanto, uma identidade dependente (KILOMBA, 2017).

Fanon (1968) nos auxilia a pensar sobre o convite sedutor que a colonização faz ao nos levar a assumir como verdade inequívoca e “material” o lugar em que o

colonizador nos coloca. De acordo com a leitura de Fanon que Deividson Ngosi Mendes (2018) faz, o colonialismo, em sua política de edição narcísica e cartesiana, remete pessoas não brancas à dimensão do corpo e as pessoas brancas à dimensão da mente. Nessa fantasia binarista colonial, brancos seriam menos potentes sexualmente por serem capazes de refinado pensamento ao passo em que negros seriam incapazes de pensar por serem super erotizados. Acontece aí um mútuo empobrecimento colonial: tanto o branco nega em si o próprio corpo, quanto nega a intelectualidade ao não branco. Se o que distingue humano de animal, nesta visão, é a capacidade de pensar, pessoas racializadas, para o pensamento colonial, não alçaram plenamente à posição de humanidade.

É necessário que lembremos que essa separação binarista é fictícia: nem o branco é só mente, nem os não brancos são só corpos, em verdade, nossa mente é nosso corpo e nosso corpo é nossa mente. Pensamos com o corpo-mente todo, com os pés, mãos, joelhos, com o ar, água e alimento.

A partir do momento em que o branco é tomado como representante universal⁴ do humano, o subtexto complementar desta premissa é de que “[...] quem não for branco não é tão humano assim” (NGOSI, 2018, p. 128). Embora a perspectiva seja também sobre negritude, até pelo enfoque dado por Fanon, Ngosi traz aportes válidos para o debate racial de modo mais amplo, com reflexões que podem ser úteis para pensar a questão dos povos indígenas, que também não acessam a universalidade do humano. Nas palavras do autor, “[...] no colonialismo é sempre o outro – o negro, o árabe, o oriental, o indígena, o não europeu – que poderá ser rotulado como violento, terrorista, fundamentalista, selvagem, animal, bandido, etc.” (NGOSI, 2018, p.130).

Nesse sentido, ao mesmo tempo que reconhecemos a violência que está posta na nossa exclusão da humanidade, também compreendemos que se ser humano se faz da oposição contra o animal, contra todos os demais seres, então não nos interessa pedir inclusão neste clube exclusivo do que chamam humanidade, pois já não associamos a ele uma boa essência original.

Podemos observar que, atualmente, ainda que haja um “reconhecimento dos efeitos negativos” do racismo, isso nem sempre vem acompanhado da percepção de que os privilégios que se vive são tão centrais quanto os tais efeitos negativos para que a

⁴ Nisso as teorias feministas se encontram com os estudos antirracistas, ambas denunciando, de modo geral, a falácia da representação do humano pelo homem cis branco (Ver mais em Angela Davis, 2016).

situação colonial se mantenha. Em outras palavras, Maria Aparecida Bento (2003) afirma que pessoas brancas até chegam a eventualmente reconhecer o racismo como uma desvantagem, mas muito mais raramente o veem como um processo igualmente referente a seus privilégios. A autora assinala que “[...] omitir o caráter racial dos privilégios rotineiros é manter a ordem social racista vigente” (BENTO, 2013, p.85). Fazendo um paralelo com outras opressões, poderíamos dizer que reconhecer a perversidade das violências transfóbicas e homofóbicas sem, conjuntamente, compreender que só acontecem devido ao sistema sexo-gênero, que produz privilégios cisgêneros e heterossexuais, é parte deste mesmo esforço colonial de apagamento. Tanto por isso que para repararmos os danos das feridas coloniais é necessário que se nomeie não apenas os polos subalternizados das relações que as constituem, como também e, talvez, principalmente, as posicionalidades hegemônicas.

A branquitude é parte crucial da colonialidade, a qual por sua vez tem uma agenda relacional de dominação e violência não só contra e inter-humanos, mas também contrária às matas, rios e demais animais. O que chamam de “natureza” não costuma compor as definições do que é ser branco nas análises não-indígenas e este “deixar de fora” conceitual também diz sobre o modo como a própria natureza é vista por tais sujeitos: como algo que está apartado de si e cuja presença seria prescindível (KRENAK, 2019). Não contarmos como sujeitos para pensar as relações raciais entre humanos, aproximamos, pelo olhar do não-indígena, do que chamam “natureza”, esta que também não precisa contar como uma pessoa, como um sujeito digno de ser lembrado. Para a intelectual indígena equatoriana Nina Pacari, os seres não humanos também deveriam ser reconhecidos como sujeitos. Ela afirma:

[...] el viento tiene vida, y por eso el viento es travieso y forma parte de nuestros relatos. El viento tiene su relación con el sol como parte de la luz y de la energía y también tiene parte que ver con el sujeto ser humano. (...) Ya que todos somos energía, pero no una energía de una corriente, sino de otro tipo. Hay un mundo de energías que tienen las cosas, las personas, los ambientes. Al ser un mundo de energías hay vida. (...) Acerca de si la naturaleza tiene derechos, no olvidemos que la pachamama, digamos a la manera occidental la naturaleza es todo, el suelo, el subsuelo, los animales, las plantas, las energías, es todo lo que tiene sentido y le da sentido a la vida (PACARI, 2015, s/p).

No imaginário etnocida, nós indígenas estamos sempre distantes, não só afastados do espaço das cidades, como afastados de um tempo. Uma presença que, quando lembrada, é associada no discurso colonial capitalista a um atraso no plano econômico e sobretudo vista como um inimigo do “progresso” civilizatório. Grada Kilomba reflete sobre este “fora do lugar” que o racismo busca engendrar, ela comenta que “[...] corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão “no lugar”, “em casa”, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares” (KILOMBA, 2019 p.39). Reafirmamos que todo o território de Pindorama (conhecido como Brasil) e de Abya Ayla (conhecida como Américas) é terra indígena, somos filhos da terra e indígenas onde quer que estejamos.

Os mesmos mecanismos de que a colonialidade capitalista, racista e misógina se vale para expropriar, explorar e dominar os corpos não-hegemônicos, ela adapta para a “natureza”, a qual é vista como um “algo à parte” do humano universal. É nesse sentido que nós, intelectuais indígenas, como Nina Pacari mencionada anteriormente, expandimos a noção de parentesco aos rios, matas, bichos, enfim, a todos os seres que compõem as relações que temos com o mundo. Ana Laborne (2017, 90;) comenta acerca de uma “[...] associação entre branquitude e propriedade privada [...]” que podemos observar desde a perversa violência da escravização, na qual se acredita(va) ser possível ser dono de seres humanos (com a consequência auto-permissão de vendê-los) até à noção mesma de que é possível algum humano ser proprietários dos rios, das matas e dos demais bichos.

Para o povo guarani nenhum humano é dono da natureza, sequer temos palavras que denotem posse e propriedade em nossa língua, o que reflete como a cosmovisão que ela traz é indissociável da maneira como entendemos o mundo e nos relacionamos com ele. Expressamos, em vez de posse, uma comunhão, uma companhia entre duas ou mais seres. De acordo com o parente guarani nhandeva Alberto Tavares (2018, p.), cineasta e professor de guarani aquela ausência “[...] reflete a espiritualidade guarani, livre de posses”.

Nas palavras de Casé Angatu Xukuru Tupinambá ,pensar em autonomia não deve ser um exercício realizado em termos de direito à propriedade, pois

[...] nós não somos donos da terra, nós somos a terra. **O direito congênito, natural e originário** é anterior ao direito da propriedade privada. Não estamos lutando por reforma agrária. Pelo fato de nós sermos a terra, temos o direito de estarmos na terra e o direito de proteger o que

chamamos de sagrado, a natureza; é ela que nos nutre e nós a nutrimos à medida que a protegemos (TUPINAMBÁ, 2019, s/p).

Casé Tupinambá segue nos lembrando que não queremos a terra como uma mercadoria, mas nos relacionamos com ela como um território de encantamentos, por quem temos profundo respeito (TUPINAMBÁ, 2020). Não somos donos do chão que pisamos, da água que bebemos ou do ar que respiramos, não somos nós que detemos a vida, é ela que nos têm. Não somos nós que a salvamos, é ela que nos possibilita a existência.

A terra, portanto, não é apenas um receptáculo passivo, ela é ativa, suas partículas pulam, saltam, são vivas! Quando deitamos na terra ela é nosso colo, mas também nós a abraçamos. Nesta concepção sobre a terra, o seu valor não é medido ao modo capitalista, e sim na relação de reciprocidade, onde ambos se reconhecem como pertencentes ao mesmo cosmo, na constatação de que há necessidades do cuidar um do outro. Todo laço da vida é mágico, recíproco. Não existe nela passividade nem atividade, senão encontro. A violência é a quebra desta flexibilidade, da reciprocidade circular entre tudo que existe. A colonialidade é um espelho quebrado: mesmo que nos vejamos bem, a imagem que o espelho colonial devolve de nós é distorcida, quebrada - cinde o processo de (auto)reconhecimento saudável, pois a imagem que ali vemos não existe, é fruto de uma projeção homogeneizadora sobre nós. Que nosso espelho seja o das águas fluido, recíproco, vivo. Se para os jesuítas a pergunta ontológica “tem alma ou não tem alma?” tinha o objetivo de tornar exclusiva e restrita a possibilidade de humanidade, para nós a resposta é, como lembra o pesquisador parente guarani kaiowá Anastácio Peralta (2017): sim, temos alma, mas também a tem o milho, a terra, os rios. Nossa contribuição das perspectivas indígenas busca apresentar e estender a noção de parentalidade, afeto e cuidado para horizontes relacionais, recíprocos e não hierárquicos.

O projeto civilizatório que busca nos tornar humanos, com tudo que humano sugere, engendra uma hierarquia colonial que visa o extermínio de diferentes seres. A colonialidade não admite concomitâncias, toda hegemonia se faz com sangue. Etnogenocídio é um tipo de violência colonial assente no esforço de homogeneização, material e simbólica, física e cultural ao mesmo tempo. Ele incide precisamente sobre a multiplicidade e singularidade de cada povo, etnia, nação nativa de determinado território. Povos originários de diversos continentes foram e continuam sendo alvos deste 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, línguas 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 homogêneas (OYEWÙMÍ, 2017).

Este marco colonialista que criou a ideia do "negro genérico" também foi e é responsável pela invenção do "índio genérico", sem povo, língua, sem terra, pertencimento. Este etnogenocídio se organiza através da imposição da homogeneização racial, política, religiosa. No âmbito religioso, a mitologia cristã colonial se define, arbitrária e narcisicamente, como única versão possível de mundo e de realidade, busca impor sua visão como se fosse universal e não apenas uma das tantas particularidades que compõe o tecido do humano. Nesta ficção a conversão catequizadora e evangelizadora instaura uma passagem em que deixar de ser "selvagem" implica em se tornar civilizado e é tido como civilizado quem é cristão. Se os jesuítas não acreditassem que precisávamos ser "salvos" não teriam a motivação ideológica da catequização, se reconhecessem que seu deus não era o único, não o imporiam. O racismo religioso foi uma das primeiras manifestações de violência em nosso território, de modo que aqui a colonização não teria acontecido como ocorreu sem o protagonismo ideológico cristão.

A invasão não se deu nem se perpetua apenas com a invasão do território-terra, mas também precisou contar com uma invasão emocional, psíquica e ideológica. A Bíblia tem sido a bússola moral das caravelas e todos os dias mulheres e pessoas LGBT são assassinadas por não serem "direitas aos olhos de Deus", morrem por não terem uma prática sexual que não é tida como a "natural" cristã. A monocultura é o eixo da colonização, ela admite como única sexualidade possível a hétero, como único Deus o cristão, como único amor o monogâmico. Não à toa, lgbtfóbicos não lutam para também existirem, mas sim por serem os únicos considerados legítimos e assim por diante. Famílias heterossexuais não perdem o direito de serem reconhecidas como família quando esta noção é expandida; mulheres cis não deixam de ser reconhecidas como mulheres quando esta noção é alargada a mulheres trans. Homofóbicos não querem o direito de fazer parte, em vez disso, lutam pelo direito à hegemonia, à exclusividade de seu lugar simbólico no mundo. As identidades coloniais são sempre parasitárias, pois se positivam através da negatização de outros.

As violências de gênero, classe, raça, as violências ambientais, nada disso se dissocia do projeto colonial, ao contrário, são sintomas de seus efeitos. Nosso território é nosso corpo e nosso corpo é formado por um feixe de outros corpos em conexão, rios, matas, bichos, ar e água. Não é possível nos afastarmos do mundo se nós somos (parte) dele. O etnogenocídio anti-indígena se imiscui às violências ambientais perpetradas pelo agronegócio às nossas terras, nossas águas. Nesse contexto, os Guarani, divididos em subgrupos de Kaiowá, Ñandéva e Mbya, a colonização trouxe mudanças drásticas para nossos povos originários, desestruturando consideravelmente toda a maneira como vivíamos, impondo assim, modos de vida estranha aos nossos. Os Guarani de imediato então passam ao enfrentamento de situações de imposição, tentativa de assimilação e esbulhos de suas terras tradicionais, denominados *Tekoha* – território, e este processo colonizador continua ainda imperando. Segundo Chamorro, essa política utilizada foi uma tragédia aos indígenas, uma vez que o favorecimento aos colonizadores para a expropriação das terras tradicionais era total, assim como a utilização de mãos de obras indígenas para implantação das fazendas (CHAMORRO, 2015).

Compreendemos que as feridas da violência colonial são profundas e seu tratamento é longo e denso. A cada território machucado, exaurido e esgotado pelo sistema da monocultura é necessário o cuidado coletivo de reflorestamento. Monocultura aqui utilizamos como termo guarda-chuva para as diferentes monoculturas (de saber, de poder, de sexualidade). Não utilizamos o conceito “monocultura das mentes” de Vandana Shiva (2003) porque compreendemos que a nomeação “mente” já é uma efeito do binarismo mente-corpo. Em vez de monocultura das mentes, utilizamos sistema de monoculturas para nomear estes feixes de opressão. Este sistema produz escassez nutricional, tanto do ponto de vista mais literalmente orgânico quanto também escassez emocional, psíquica. Uma das maiores depressões em nosso corpo-terra é esta, a escassez da imaginação, da criatividade em (re)conhecer novos mundos. Tanto por isso que reflorestar a imaginação é fundamental para que possamos cultivar não apenas a sobrevivência, mas potência da vida. Utilizamos como imagem nosso milho originário, *avaxi*, que em contraposição ao milho produzido pela monocultura da soja, é coletivo, diverso em cores, tamanhos e gostos.

Se as toxidades das violências coloniais correm nosso sangue e já tantas vezes poluem nosso pensamento, que busquemos construir afetos potáveis. Se potável é o estado das coisas em que as substâncias tóxicas e organismos patogênicos estão em níveis

seguros para o consumo humano, podemos pensar a produção de saúde não idealizando a ausência de toxinas, mas reconhecendo-as, identificando-as para que consigamos lidar com elas da melhor forma, no saudável que é possível ser.

Mapeando emboscadas coloniais

Diante do etnogenocídio, do racismo enfrentado no Brasil, os Ñandeva, Kaiowa e Mbya seguem em contínua resistência para viver e sobreviver.

A base da organização social, religiosa, política, educacional, dos Guarani está fundamentada sobre a memória viva, memória consagrada nas recordações, lembranças que transcendem o tempo. Esta continua sendo lançada como flecha, edificada através da palavra, acendendo a chama de conhecimentos nos saberes tradicionais adquiridos através do tempo milenar. A partir do enfrentamento para se desvencilharem da rede embaraçosa que a colonização gerou com sua atitude compulsória, os indígenas vamos repensando esse aprisionamento e o iminente sufoco causado pelo colonizador leva-nos à reação. Visto que “O mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos” (FANON 1968, pg. 27), os indígenas não nos vemos como parte integrante deste mundo, pois um mundo dividido em compartimentos não é o que vive o Guarani.

A tradição deste povo está alicerçada na coletividade, na memória comunicativa que ocorre no seio coletivo, em que a comunicação oral produz o repasse de conhecimentos originados no passado, segue o seu curso no leito de enunciados, regando as pétalas da memória que possuem cores, aromas e formas diferentes, mas que se unem à mesma raiz. Os saberes instituídos pelos nossos antepassados que viveram há várias centenas de anos atrás continua organizando a vida no presente e assim seguirá o curso.

Na luta pelo direito originário, ainda que reconhecido constitucionalmente, há uma visível dizimação em curso pelo fato de que enquanto o sistema de governo apoia dando respaldo ao massacre em andamento, sendo coniventes com ataques, assassinatos de lideranças, os indígenas lutamos munidos com nosso *mbaraká*, - cantos tradicionais - cientes que alguns irão perder a vida. Ainda assim, prosseguem em recuperar parte de seus territórios, na certeza de que quando um guerreiro, uma guerreira cai, se levantarão vários outros. É a cosmovisão de dar a vida para gerar e garantir a de vários outros.

A imposição de poder dominante colonizador amparada pela ideia capitalista (QUIJANO, 2005) e a exploração desse sistema é desigual até mesmo entre o colonizador,

onde manda quem tem maior poder financeiro. Quando se trata de questão indígena, esse poder é arrasador: a mercantilização da terra, da soja e do boi é parte da mesma monocultura colonial. É preferível, nesta ótica, destruir a natureza para abrir pastagem ao gado do que devolver esses fragmentos de territórios a quem pertence a ele, permitindo o cuidar desse ambiente que gera e mantém diversidades dos diferentes seres. Como ensina o parente André Benites, para nós guarani, a “preservação” da natureza não se faz de longe, ao contrário, é no vínculo que cuidamos e somos cuidados pelos demais seres, pelo envolvimento e não pelo desenvolvimento.

Para desconstruir a colonização é necessário a expulsão do idealismo colonizador, capitalista e individualista que conduz a prática de violência por querer mais posse, ou para impor atitudes colonialistas. De fato:

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, que arrasou completamente os sistemas de referências da economia, os modos da aparência e do vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos a massa colonizada se engolfar nas cidades interditas. (FANON, 1968, pág. 30).

Sim, para que seja contada outra história, a dos oprimidos, por olhares traumáticos, há uma rememoração dos processos violentos sofridos pelos povos originários por todos os cantos. Nas cidades que estavam interditas discriminando os indígenas, está de certa forma sendo ecoada a voz sagrada dos nossos anciões, grito de resistência clamando, bradando o reconhecimento aos seus direitos sobre o território e para ser respeitado o seu modo próprio de viver.

O Guarani vivencia na coletividade sua forma de semear na terra ancestral o *teko joja* – modo de vida de igualdade, em que não existe alguém dono de algo ou que possui mais do que o outro. A vida coletiva está pautada na palavra em que nosso corpo – *ñandete* é a morada da palavra sagrada repassada de uma geração a outra, sem perder sua essência sendo percebida em suas teias de significações que ao ser reproduzida, fundamenta o modo próprio como maneira de resistir à colonialidade que ao longo do tempo vem desconsiderando o povo indígena no processo de sua própria história. Nesse protagonismo, a voz que se houve é de um esforço em viver do jeito guarani, esteado na memória histórica dos antepassados, seja na afirmação de identidade assim como na reconstrução territorial.

O pensamento eurocristão colonial refletido hoje na branquitude brasileira, impõe seu deus como único verdadeiro, seu conhecimento como o único válido, nomeando a si como civilizado-avançado no contraste que inventa como o selvagem-atrasado. Todas as identidades coloniais são parasitárias dos povos que oprimem, projetam sobre nós tudo aquilo que em si não avaliam como bom (Kilomba, 2019). É um paradigma ainda vigente que deve sofrer ruptura, reconhecendo epistemologia dos povos originários (o que sabemos, dificilmente ocorrerá espontaneamente, pois, a manutenção dos privilégios é um exercício coletivo das colonialidades). Embora esse sistema colonialista homogeneizante cerque os indígenas, também se depara com a reação de nossos povos, que com a singularização de sua identidade compreende que:

O colonizado descobre que sua vida sua, respiração, as pulsações de seu coração, são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decorre uma nova e essencial segurança do colonizado. Se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença. (FANON, 1968, pág. 34).

Em suma, nós indígenas percebemos que não é preciso que o colonizador diga quem nós somos. É tão evidente para nós a nossa identidade, modo de vida, nossa organização social, política, as nossas demandas e o futuro que almejamos aos nossos descendentes. Hoje nós podemos demarcar no papel e na escrita sobre nossa sociedade, nossa tradição e nossa memória, com outro olhar, com outras narrativas, despindo-nos da colonialidade e todas suas caravelas epistêmicas, que sempre simulam descobrir como novo e de sua autoria o que já existia.

Embora as cicatrizes da violência colonial estejam visíveis no corpo guarani, este resiste e insiste percorrendo o rio que banha e rega a tradicionalidade, sabendo que a semente da maneira própria de vida vai brotando e reproduzindo a vivência ancestral, revigorando a essência de se ver e se sentir guarani. Isso nos leva ao encorajamento de que enquanto tiver um indígena, haverá resistência, haverá uma voz contrária à arbitrariedade do colonialismo aos povos tradicionais. A nossa especificidade não está aberta à negociação, nossos direitos ancestrais não poderão continuar sendo usurpados. Seguimos reflorestando nossos sonhos e honrando a memória de nossas temporalidades que remontam há muitos milênios mais que os 2022 anos do tempo cristão.

REFERÊNCIAS

BENTO, Maria Aparecida. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese. São Paulo: s.n. 2002 – 169 p.

CHAMORRO, Graciela. História Kaiowa. *Das origens aos desafios contemporâneos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015, 320 p.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008/1963.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FREIRE, Ida Mara. Tecelãs da existência. *Revista Estudos Feministas*, 2014, 22(2), p. 565-584.

hooks, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF e Martins Fontes, 2013.

KILOMBA, Grada. A máscara. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 11, página 26 - 31, 2017. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. 244 p.

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

LABOURNE, Ana. “Branquitude, colonialismo e poder: a produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro”. In: *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Editora Appris, Curitiba, PR.2017.

MENDES, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. 1ed. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018, p. 144.

MIRANDA, JOGE, MULLER, Tânia & CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Editora Appris, Curitiba, PR.2017.

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

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

PACARI, Nina. La natureza com derechos. *Portal Accion Ecologica*, 2015, s/p. Acessível em: <http://www.accionecologica.org/naturaleza-con-derechos/boletin/debate/1820-nina-pacari-la-naturaleza-con-derechos>.

PERALTA, Anastácio. A Agroecologia Kaiowá: Tecnologia Espiritual E Bem Viver, Uma Contribuição Dos Povos Indígenas Para A Educação. *Revista Movimentação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados* 2017. P. 1-19.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

SCHUCMAN, Lia. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese de doutorado em Psicologia, USP, p. 122, 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, [S.L.], v. 26, n. 1, p. 83-94, abr. 2014. FapUNIFESP (SciELO).

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente*. São Paulo: Ed. Gaia, 2003.

TAVARES, Alberto. “A origem da alma” documentário. 2018. Disponível em: https://www.ufmt.br/povosdobrasil/index.php?option=com_k2&view=item&id=74:teko-we-nhepyrun-a-origem-da-alma&Itemid=273. Acessado em 12/08/2020.

TUPINAMBÁ, Casé Xucuru Angatu. Entrevista concedida a Ricardo Machado. Disponível no *Portal do Instituto Humanitas Unisinos*, 2019: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/582140-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-somos-a-terra-entrevista-especial-com-case-angatu-xukuru-tupinamba> . Acessado em 13 de outubro de 2020.

TUPINAMBÁ, Casé Xucuru Angatu. “Carama suí îe’monguetás îe’engaras: carubas Moemas îe’engas - (Re) Existências Indigenamente Decoloniais”, p. 61-72. In. *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Autoria, Autonomia e Ativismo*. Orgs: Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

YXAPYRY, Kerexu. Postagem no facebook, realizada no dia 03/11/2018. <https://www.facebook.com/eunice.parai/posts/10209800123558752> e conversas na aldeia.