

# **Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez**

**Luma Lessa**

PPGRI / PUCRio

## Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez

### Resumo

O ativismo e insurgências são caminhos construídos no diálogo entre a materialidade e a potencialidade das existências. Diálogo inclusive conflituoso, uma vez que a luta se dá pela necessidade de combate das violências das estruturas hegemônicas. Nessa entrevista, endereçamos as violências dos discursos hegemônicos colonial cristão branco monogâmico cisheteronormativo. Geni Núñez nos aponta como a categorização binária da vida opera como um epistemicídio, etnocídio e genocídio de modos de vida outros. No Brasil, essas categorias, intrinsecamente cristãs, geraram o apagamento físico e simbólico dos povos indígenas em sua multiplicidade de etnias, modos de vida e pensamento. Esse etnocídio está intimamente conectado à perda dos territórios e à imposição de um antropocentrismo. Para a ativista guarani, não basta descolonizarmos o pensamento e as relações sociais e econômicas, tentando reparar e ajustar essas estruturas. É preciso ir além dos binarismos violentos da colonialidade e questionar a própria materialidade dessas categorias que nos separam em homens/mulheres, homo/hétero, branco/negro/pardo, humanidade/natureza. A luta, portanto, deve ser anticolonial. Ao invés de buscarmos respostas reparadoras, recusar as próprias perguntas como lugar de enunciação. Romper com essas amarras da monocultura do pensamento monogâmico cristão colonial, nos permite reflorestar o nosso imaginário, traçando relações afetivas, sexuais e sociais que respeitem a autonomia de todes.

**Palavras-chave:** ativismo; insurgências; pensamento anticolonial; entrevista; Geni Núñez.

## Lucha y pensamiento anticolonial: una entrevista con Geni Núñez

### Resumen:

*El activismo y las insurgencias son caminos construidos en el diálogo entre la materialidad y la potencialidad de las existencias. Diálogo incluso conflictivo, una vez que se necesita luchar para combatir la violencia de las estructuras hegemónicas. En esta entrevista, abordamos la violencia de los discursos coloniales cristianos hegemónicos monógamos blancos cisheteronormativos. Geni Núñez nos señala cómo la categorización binaria de la vida opera como epistemicidio, etnocidio y genocidio de otras formas de vida. En Brasil, estas categorías intrínsecamente cristianas han generado el borrado físico y simbólico de los pueblos indígenas en su multiplicidad de etnias, formas de vida y pensamiento. Este etnocidio está estrechamente relacionado con la pérdida de territorios y la imposición de un antropocentrismo. Para la activista guaraní, no basta con descolonizar el pensamiento y las relaciones sociales y económicas, intentando reparar y ajustar estas estructuras. Es necesario ir más allá de los violentos binarismos de la colonialidad y cuestionar la propia materialidad de estas categorías que nos separan en masculino/femenino, homo/hetero, blanco/negro/mestizo, humanidad/naturaleza. La lucha, por tanto, debe ser anticolonial. En lugar de buscar respuestas reparadoras, rechaza las propias preguntas como lugar de enunciación. Romper con estas cadenas de la monocultura del pensamiento monogámico cristiano colonial nos permite reforestar nuestro imaginario, trazando relaciones afectivas, sexuales y sociales que respeten la autonomía de todos.*

**Palabras clave:** activismo; insurgencias; pensamiento anticolonial; entrevista; Geni Núñez.

## **Struggle and anticolonial thought: an interview with geni núñez**

### **Abstract**

*Activism and insurgencies are paths built on the dialogue between the materiality and the potentiality of existences. A dialogue that can even be conflictive, since the struggle takes place in the need to combat the violence of the hegemonic structures. In this interview, we address the violence of hegemonic white monogamous cisheteronormative Christian colonial discourses. Geni Núñez points us to how the binary categorization of life operates as an epistemicide, ethnocide, and genocide of other ways of life. In Brazil, these intrinsically Christian categories have generated the physical and symbolic erasure of the indigenous peoples in their multiplicity of ethnicities, ways of life and thinking. This ethnocide is closely connected to the loss of territories and the imposition of an anthropocentrism. For the Guarani activist, it is not enough to decolonize the thinking and the social and economic relations, trying to repair and adjust these structures. It is necessary to go beyond the violent binarisms of coloniality and question the very materiality of these categories that separate us into male/female, homo/straight, white/black/brown, humanity/nature. The struggle, therefore, must be anticolonial. Instead of seeking reparative answers, we must refuse the questions themselves as a place of enunciation. Breaking up with these ties of the monoculture of colonial Christian monogamous thinking allows us to reforge our imaginary, tracing affective, sexual, and social relationships that respect everyone's autonomy.*

**Keywords:** *activism; insurgencies; anticolonial thought; interview; Geni Núñez.*

A entrevista foi realizada no início do segundo semestre de 2021, em meio à pandemia de COVID-19. Por isso, foi realizada de modo virtual. Apesar da impossibilidade do contato presencial, buscou-se uma troca durante todo o processo, com idas e vindas até alcançarmos um terreno comum. O objetivo da entrevista foi uma reflexão sobre os caminhos de ativismo e insurgência a partir de uma perspectiva anticolonial. Nesse sentido, buscou-se entender como a luta anticolonial perpassa a recusa de um sistema de monoculturas e reflorestar o pensamento a partir do reconhecimento de modos de vida outros, como dos diversos povos indígenas.

A entrevista foi conduzida por Luma Lessa, feminista, escritora, pesquisadora, internacionalista e mestre em política internacional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) com o enfoque em estudos de gênero, sexualidade e a mobilização política das mulheres indígenas no Brasil. Atualmente atua como assistente de proteção para casos de violência baseada em gênero no Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA). E a pessoa entrevistada foi Geni Núñez, ativista indígena guarani, psicóloga, mestre em Psicologia Social (UFSC) e doutoranda no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). Geni é membro da Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos/as (ABIPSI) e co-assistente da Comissão Guarani Yvurupa (CGY).



Foto: Geni Núñez (cedida pela entrevistada).





**Primeiro queria agradecer por aceitar o convite e dizer que estou muito contente em fazer parte desse diálogo. Vamos começar falando um pouco sobre a sua trajetória. Você se identifica como Guarani, ativista anticolonial, não mono, não binária. Pode explicar um pouco da diferença entre o pensamento anticolonial e decolonial? A sua formação acadêmica se inicia em psicologia social e depois se amplia para uma área de estudos interdisciplinar. Como você vê e transita por essas fronteiras disciplinares?**

Agradeço muito pelo espaço dessa entrevista, é uma honra poder participar. Eu tenho, nos últimos dez anos, focado em uma formação transdisciplinar, por entender que as disciplinas separadas em compartimentos por si só já é um sintoma da fragmentação desse tipo de saber acadêmico, de inspiração colonial. Então, busco uma nutrição epistêmica variada e múltipla. Em outras palavras, tenho brincado com o que chamo da importância de uma certa promiscuidade conceitual, sem fidelidades disciplinares.

O pensamento decolonial é um desses lugares com os quais muito já aprendi e sigo aprendendo, no entanto, há nele certas limitações de enunciação política. Como lembra o parente Anastácio Peralta, do povo guarani kaiowá, os não-indígenas não têm demonstrado, historicamente, um interesse em ouvir o que nós indígenas temos a dizer sobre colonização. Isso vale também para os cânones decoloniais. O processo de descolonização não é simétrico, não é porque falamos do sul global que estamos todos na mesma posição, como se não houvesse aqui em nosso território internamente uma estrutura organizada pelo privilégio branco, pelo etnocídio, pelo racismo. Parentas como Aline Kaiapó e Daiara Tukano vêm pontuando que nós, indígenas, nunca colonizamos povo nenhum, a nossa luta é anticolonial ou contra colonial, como sugere Antonio Bispo, grande inspiração quilombola. Isso não significa dizer que os efeitos desse processo não nos atinjam, mas é importante que não haja uma simetria de enunciação nesse projeto, que em alguns casos, beira uma alusão ao mito da democracia racial. Tenho me afirmado anticolonial como uma marcação pela radicalidade do nosso pensamento e luta, no sentido de que não busco resignificar a colonização, achar o lado bom do estado, pautar uma polícia não violenta, uma monogamia saudável, uma positivação do deus colonial e assim por diante. *O que aspiramos é que essas estruturas sejam destruídas, não repaginadas.*

**Como você articula a relação entre academia e ativismo, conhecimento teórico e prático entre as referências comumente associadas e autorizadas no espaço acadêmico e o conhecimento adquirido na sua vivência, por exemplo, nos diálogos com os movimentos feministas, LGBTQ+, as cosmologias guarani e de outros povos indígenas?**

A academia vem sendo historicamente um espaço parasitário de saberes originários. Temos décadas, séculos de um montante de pesquisas com autoria não-indígena “dando voz” para nossos povos. No fim das contas, para além das “boas intenções”, quem saía com a autoria, currículo, emprego e carreira era o/a pesquisador não-indígena. Nos últimos anos, após muita luta dos movimentos sociais, percebemos algumas mudanças nesse cenário: temos feito a retomada de nossa autoria em primeira pessoa, não apenas nós indígenas, como também o povo negro, a população trans, enfim, diversos grupos que historicamente vinham sendo colocados unicamente na posição de objeto ou problema de pesquisa. Essa é uma crítica que aprendi no fazer ativista e que trago e ecoo, em coletivo, para o espaço acadêmico. Apesar dos avanços, o espaço acadêmico ainda é bastante emblemático, muito me incomoda habitar um espaço cujo ingresso seja mediado por um vestibular tão meritocrático, em que há pouquíssimas vagas para um grande contingente de candidatos. Um sistema de seleção que exclui a maioria, que impele nossas comunidades a uma expulsão indireta (eufemisticamente chamada de evasão



por alguns). Me lembra a narrativa do que chamo vestibular celeste, que como diz a Bíblia são “muitos chamados, poucos escolhidos”. A meritocracia cristã inspira profundamente a meritocracia capitalista. Eu não acho, por exemplo, que por eu ser doutoranda mereça ganhar mais do que uma profissional que faça crochê, que seja parteira, que seja artesã. Então essa lógica do tempo em que quanto mais se estuda nas instituições formais tanto mais se mereceria ganhar, eu vejo como violenta, racista. É nesse paradoxo que habito sendo uma pessoa ativista, indígena e ao mesmo tempo acadêmica. Parte do meu caminho é repartilhar coletivamente o que recebo, financeira, política, simbolicamente. A generosidade é um valor do meu povo, uma ética contrária à acadêmica, que com toda sua competitividade, nos compele ao individualismo a todo momento. Também por isso que me afirmo anticolonial, pois como aprendi com Fanon, o colonialismo é o próprio estado das coisas, nesse sentido não basta uma descolonização a nível da mudança das palavras, mas também de uma reparação concreta, a nível cotidiano. Não se descoloniza o pensamento com barriga vazia. *Acredito que o espaço da academia não deva ser o principal, nem o mais importante reduto do saber, mas pode se somar às lutas que se desenvolvem em outros espaços.* É nesse enlaçamento que me construo, que aprendo e que vivo.

**No seu percurso, um dos seus enfoques de pesquisa e ativismo é sobre a branquitude e as relações étnico-raciais no Brasil. Em suas falas, o racismo se organiza de muitas formas, como o apagamento das etnias, com nomeações coloniais como “Ameríndios” e “índio”, bem como a discriminação motivada não apenas pela cor de pele/fenótipo, mas por apresentar possibilidades outras de viver, como as perseguições a quilombos e aldeias. Você pode falar sobre a branquitude, etnocídio e o racismo da perspectiva indígena e da mobilização entre o movimento indígena e negro?**

Sabe, cheguei a esse tema também pelo meu incômodo anterior, de nos ver sempre como objetos de pesquisa de não indígenas. Eu quis de alguma forma colaborar para um giro desses enfoques: se as violências são relacionais, por que expor apenas a dimensão subalter-nizada dessas relações? Nisso me inspiro muito no que Ochy Curriel chama de antropologia da dominação. A branquitude, a cisgeneridade, a heterossexualidade e outras posições hegemônicas têm, historicamente, o privilégio ontológico de expor e não serem expostas. Pois agora nosso convite é para que o espelho seja virado à própria hegemonia. Não o fazemos no intuito de inverter a dominação, pois este, como pontua Fanon, é um sonho branco. Nossas pesquisas, em última instância, visam beneficiar inclusive pessoas brancas, pois a colonização as cindiu em um processo que também empobrece suas experiências no mundo. Em minha tese venho pesquisando branquitude e etnocídio, pois o que observei nos últimos anos em congressos, simpósios e afins e na revisão bibliográfica é que basicamente todos os trabalhos sobre branquitude versam sobre sua relação com negritude e seus espectros, muitas vezes reduzindo a cena racial brasileira ao dualismo branco-negro. Não seria um problema se houvesse nessas pesquisas o reconhecimento de que a branquitude-negritude não dá conta de nomear todo o racismo de nosso território. Infelizmente, o que observamos é que a temática racial é presumida como um espaço no qual nós indígenas não existimos. *Na falta de um letramento racial indígena, o que acaba acontecendo é que se tomam as categorias raciais branco-negro para nos definir, o que inevitavelmente reforça o etnocídio contra nossos povos. Nisso, é comum que as pessoas sigam a fórmula: indígenas de pele clara seriam brancos e indígenas de pele escura, negros. Nessa conta desaparecemos.* Isso vem de muito longe, essa tentativa de nos ver como seres marcados pelo que era chamado, até antes da Constituição de 1988, de categoria social de transição. Transição que diria respeito à passagem de selvagem a civilizado, em que deixaríamos de ser indígenas e passaríamos a integrar algum outro grupo



racial. *Como aprendi com os parentes Casé Tupinambá e Lais Maxacali, nós somos da cor da terra e a terra tem todas as cores.* Nossa luta é étnico-racial. Temos centenas de povos/etnias, cada um com sua língua, costumes, modos de vida. O que define nosso pertencimento não é o tom da nossa pele. Com muita luta, conseguimos garantir o direito à autodeclaração. Auto no sentido coletivo, ou seja, é o próprio povo quem reconhece a si mesmo e não um profissional não indígena a nos definir. Ainda que legalmente tenhamos o direito à autodeclaração, no imaginário etnocida, permanece esse gesto colonizador do escrutínio de nossos traços, costumes, da nossa corporalidade. De acordo com o IBGE de 2010, nós indígenas seríamos cerca de 0,4% da população brasileira. Esse resultado não é um produto apenas do genocídio, que se dá através do extermínio direto de nossos povos, mas também do etnocídio. Ressalto que etnocídio é um tipo de violência colonial assente no esforço de homogeneização. 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 (2006) 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 homogeneizadas (OYEWÛMÍ, 2017). Este marco colonialista que criou a ideia do “negro genérico” também foi e é responsável pela invenção do “índio genérico”, necessariamente sem roupas, na mata, sem povo, língua, sem-terra, pertencimento. O projeto político de etnocídio do Estado e da sociedade brasileira é tão bem estruturado quanto o genocídio. Tal como este último, o objetivo do etnocídio também visa o extermínio da população indígena, mas, desta vez, através do apagamento simbólico. Como comentei, um dos êxitos da violência etnocida se expressa nos dados oficiais do IBGE nos quais se afirma que a população indígena brasileira é de apenas 0,4%. Como fazer desaparecer a presença indígena, originária deste território? Etnocídio visa impedir que pessoas indígenas sejamos o que somos, em nossas diferenças internas, em nossos modos de vida e pensamento para sermos apenas “brasileiros”. Em abril de 2020 o ex-ministro da Educação Abraham Weintraub ilustrou a premissa etnocida da homogeneização ao afirmar: “odeio o termo ‘povos indígenas’, odeio esse termo. (...) Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Só tem um povo nesse país”. Importante salientar que o ministro não usou o termo descendente para designar nem pessoas negras, nem brancas, nem amarelas (a quem homogeneizou sob a insígnia “japonês”). Uma das estratégias do etnocídio é dizer que somos um “quase” de outras raças: se de pele clara, brancos; se de pele escura, negros; ou mesmo amarelos. A classificação indígena pela cor da pele produz necessariamente o apagamento indígena, em que se tem apenas a caracterização do “descendente”. Não à toa, ao sujeito político descendente não se possibilita a luta por terras indígenas, por demarcação. *Para o Estado, quanto maior o número de “descendente de índio” em vez de “índio de verdade” tanto mais facilitado o processo de retirada das terras originárias.* Importante pontuar que embora atualmente as categorias raciais no Brasil, pelo Censo do IBGE, dividam-se em cinco: indígena, preto, branco, amarelo e pardo, essa divisão nem sempre foi assim. No primeiro recenseamento, realizado em 1872, constava a categoria “caboclo”, que pretensamente representaria “índios e descendentes de índios com brancos”. Ou seja, um dos primeiros registros oficiais do termo “descendente” consta já neste primeiro levantamento. Importante pontuar o papel da compulsória cristianização nesta “integração” violenta, já que a evangelização impulsionava/impulsiona um forte despertencimento indígena aos costumes, espiritualidade e modo de vida originário. Após a luta coletiva do mo-





vimento indígena contra este tipo de generalização e apagamento, tivemos um importante marco que culminou na inclusão de um capítulo específico na Constituição de 1988, em que a perspectiva do “índio como categoria transitória” foi, oficialmente, abandonada pelo Estado. Neste capítulo, há o reconhecimento ao direito dos povos indígenas a terem seu modo de vida, línguas, costumes respeitados, bem como o direito à habitação de seus territórios. Ainda que presente na Lei, estes direitos constitucionais jamais foram realmente cumpridos pelo Estado. Nas palavras de Casé Tupinambá (2020, p. 70), “mesmo a própria Constituição de 1988, apesar de avançar no sentido de não mais nos encarar como em extinção, em seus artigos 231 e 232 deveria oferecer mais garantias definitivas à demarcação de nossos Territórios e à nossa autonomia”. Nas últimas gestões dos governos brasileiros, inclusive as de esquerda, não tivemos um real engajamento para que o direito à demarcação fosse de fato cumprido.

Parte deste processo histórico e burocrático, apenas em 1991 o termo indígena foi incluído nos Censos oficiais, ou seja, por mais de um século não houve sequer a possibilidade de marcação de racialidade indígena. Caboclos, bugres, pardos, mestiços, morenos são alguns dos termos que povoam também o imaginário social que apaga povos indígenas. Estes termos têm contingências históricas, geográficas, nem todos são utilizados nas diferentes regiões do país, pois cada região constrói suas próprias formas etnocidas de designar a racialidade indígena. Segundo Edson Silva (2004), caboclo foi um termo utilizado especialmente na região nordeste para se referir a supostos “remanescentes” de indígenas, mas vem sendo fortemente criticado<sup>1</sup> por seu viés etnocida. Foi como pardos que Pero Vaz de Caminha descreveu em suas cartas pessoas indígenas. Apesar desta associação entre pardo e indígena já remontar há muito tempo, o discurso etnocida cristalizou a noção de que raça no Brasil deveria ser pensada apenas em termos da relação branco-negro. Sueli Carneiro (2005) lembra que foi a partir da década de 70, com os estudos sobre desigualdades sociais, que se tornou oportuno o agrupamento de pretos e pardos como negros, haja vista a similitude dos indicadores sociais entre esses grupos. Ainda que este agrupamento incorra em apagar populações indígenas ele continua válido em sua afirmação de que há uma nítida hierarquia racial no Brasil entre brancos e não brancos. Apesar de termos conquistado a entrada da categoria indígena no IBGE, ela não tem sido suficiente para lutar contra a invisibilização estatística. Isso se deve a diversos motivos: assim como a população negra, que em sua maioria se marca como parda e não como negra (CARNEIRO, 2005), também a população indígena se marca parda devido aos processos racistas que dificultam a enunciação. Mas, para além desta dimensão, mesmo que a autoafirmação como indígena não seja uma questão, indígenas são heterodeclarados como pardos em seu principal documento oficial, o RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Índio). Em pesquisa que estou realizando em modelos de RANI's divulgados publicamente observei que embora haja o campo para afirmação étnica, há também o campo cor em que o preenchimento pardo continua constando. A associação de pessoas indígenas à identidade parda é, portanto, documentada em seu próprio registro de identidade. Se consideramos os estados onde o percentual de população parda é maior, como o estado do Pará, em que 76,7% da população se declara parda, é possível interseccionar com o fato de que a maior concentração indígena no país está justamente nas regiões Norte e Nordeste (MAXACALI, 2019). Ainda outro exemplo: na região metropolitana de Manaus, 5,2% da população se afirma indígena, 75% parda e 3,1% preta, se a soma acionada for pardo+preto teríamos que 78,1% desta região seria negra, algo que não se sustenta se lembrarmos que Amazonas é maciçamente um território ocupado por indígenas. Dentre os muitos

---

<sup>1</sup> Há uma exceção a esta crítica, na região do Rio Grande do Norte, local em que não há nenhuma terra demarcada e onde a construção de pertencimento indígena positivou caboclo como uma etnia específica, como pontuou em mesa redonda João Nyn, indígena potiguara. A mesa, intitulada (De)Colonialidades do Gênero e (Re)Existências Indígenas, ocorreu no dia 07/10/2020, em evento da UFTM (Universidade Federal do Triângulo Mineiro).



efeitos políticos do apagamento indígena na categoria pardo, um dos mais nefastos é a própria negação de racismo como sendo uma violência que incide também sobre pessoas indígenas. Estatisticamente, a população parda é a maioria no Brasil, mas agregada no termo negro, acaba por apagar que os dados de violência relativos ao encarceramento, à violência policial, obstétrica entre outras, não refletem apenas a realidade da população negra, como também ilustram o genocídio indígena. Ainda que tardiamente visibilizado, o incômodo quanto ao etnocídio vem sendo cada vez mais ecoado.

**Como diz Oyèrónké Oyěwùmí, o gênero é uma imposição de uma categoria ocidental, baseada na familiar nuclear e na desigualdade entre homens e mulheres, que é incomensurável com diversas outras formas de sociabilidade que organizam, por exemplo, as relações sociais, políticas e econômicas de diversos povos. Ainda assim, é a partir da categoria de gênero, em particular, mulher, que movimentos políticos como os feminismos se estruturam. Como você entende essa categoria e a mobilização política em torno dela? Sobre o movimento de mulheres indígenas, é possível falar em feminismo indígena?**

Não temos um consenso quanto a nos afirmarmos feministas indígenas. Há parentas que veem potência nessa afirmação, outras que não. Eu reconheço a materialidade, a concretude das violências de gênero, de maneira direta sobre mim, inclusive. Mas reconhecer os efeitos de uma violência não significa que eu pactue com a mitologia sobre a qual ela se ancora. “Mas e a realidade material?” — nos perguntam. Nós também somos materiais e concretos. De fato, a mudança da enunciação não muda, imediatamente, as condições de desigualdade, sabemos. Mas manter vocabulários que não nos acolhem também não tem nos livrado de séculos de opressões. Não devemos nada ao Estado, se chegamos até aqui foi apesar dele, não por sua conta. *Não é porque nos impuseram o gênero que teremos de nos filiar a seu partido.*

*Fico muito incomodada quando noto que o afastamento de muitas de nós ao feminismo é interpretado como falta de consciência, como falta de compreensão, com signo de pouco estudo formal, como ausência de inteligência. Não admitem que é possível uma discordância e uma recusa conscientes, pois, assim como os crentes, pensam que se alguém recusa o gênero é porque ainda entendeu bem sua Palavra, como se sua conversão estivesse incompleta. Quando há recusa, ofertam uma releitura, uma resignificação: temos aqui um Jesus pra você, ele na verdade era uma indígena lésbica, é uma representação sob medida. Até compreendem que haja uma resignificação, desde que não se saia da seita, desde que não haja a desistência dela. Isso me lembra a discussão que Françoise Vergès faz sobre o que chama de “feminismo civilizatório” — termo através do qual compartilha o modo como a colonialidade incide profundamente (também) sobre determinadas ideologias feministas. O que quer o/a missionário/a? Salvar. Invade nossos territórios em nome do bem, e quando lhe dissermos: “nós não queremos sua salvação, não precisamos da sua tutela” ficam com muita, mas muita raiva. Um grande traço da colonialidade é a universalização, buscam impor a todo o planeta o que pra eles é bom, saudável e o que não é.*

Nós temos nossas próprias formas de luta, com métodos que não necessariamente vão precisar acionar as mesmas ferramentas formuladas por não indígenas. Óbvio que não descartamos a importância das alianças, das identidades estratégicas, mas cada vez mais desconfio dessa narrativa de que as identidades são mesmo apenas estratégias, o que vejo são pessoas que realmente acreditam nelas como verdades ontológicas, que realmente concebem a existência universal de mulheres, de homens, de heterossexuais, homossexuais. *E aqui não estou falando de resignificação da ideia de mulher, de homem, não estou falando dos diferentes*



*matizes e intersecções entre essas identidades, estou me referindo à recusa, à desistência de acreditar em seus sistemas independente de quantas nuances possam ter.*

**Ainda pensando o gênero, em um post perto do Dia da Mulher, você afirma: “A despeito de todas as ficções coloniais, com orgulho digo: não sou mulher (nem homem)”. Essa recusa da identificação como mulher perpassa como o binarismo de gênero parte da cisão entre natureza e humanidade e da negação de identificações e relações sexo-afetivas dissidentes?**

Tenho pensado no cristianismo como uma imposição global de pensamento, ele incide sobre todos nós, mesmo àqueles que se afirmam ateus. Muitas vezes as pessoas estranham quando digo Lugones (2008), quando os colonizadores chegaram aqui, apenas europeus alçavam a posição de homens e mulheres, pessoas não brancas eram marcadas como macho e fêmea, não à toa, a maneira com a qual os demais bichos são nomeados. Isso significa que tornar-se mulher ou homem implicava na transição, na passagem de selvagem/animal a civilizado/humano. É, portanto, uma organização especicista, racista, colonial. Esse incômodo não é recente. Em minhas pesquisas em cartas jesuíticas, encontrei relatos do missionário Pero Correria (1551) em que ele comenta de indígenas que “cometem o pecado contra a natureza, de maneira que há muitas mulheres (sic) que usam armas e seguem todos os ofícios como se não fossem fêmeas. Mantêm namoro com outras mulheres com quem se dizem casadas e a maior injúria que se lhes pode fazer é chamá-las de mulheres. De tal forma que quem lhes disser algo poderá correr o risco de que lhe atirem flechadas”.

Internamente, esse sistema de gênero continua orientando um lugar determinado para as mulheres, um *modus operandi* para a família (monogâmica, heterossexual), um jeito de lidar com o tempo. Então quando pergunto: qual a principal fonte dos discursos lgbtfóbicos? Em qual religião pessoas dissidentes do gênero merecem ser queimadas no inferno? Em qual se postula a submissão das mulheres? Respondo com segurança: na mitologia cristã. E estou falando do nosso território, pois, como disse, quem universaliza é a colonialidade. Por vezes, dizem que o responsável por essas ideologias opressivas é o fundamentalismo religioso, mas acho desonesto não explicitarmos que não é qualquer religião, é a cristã. O projeto de impor seu deus como único verdadeiro, como único caminho a todos, como única forma para todo o planeta não é um traço nosso. Não fizemos explorações por diversos continentes tentando salvar quem não acreditasse em Nhanduru, nossos povos mantêm suas culturas sem o projeto de conversão global. Voltando à sua pergunta, rs, digo isso tudo para dizer que para mim, não me afiliar ao gênero é um gesto de descatequização, de descristianização, processo sem o qual não é possível descolonizar, anticolonizar.

Portanto, para além da disputa de outros significados para masculino e para feminino, para homem e para mulher, temos o direito a considerar a desistência desses modelos como um caminho também válido, importante e potente.

“Você não pode ter tudo: escolha apenas um gênero para si, escolha um para se atrair, e desse, apenas uma pessoa para amar, desejar e com ela escolher um estilo, um desejo e um destino”, nos dizem. A isso respondo: *todas as escolhas binárias são falsos dilemas, pois a vida é uma proliferação de concomitâncias.*

Que tenhamos orgulho e coragem de não responder perguntas que partam de uma base ética com a qual discordamos. *Desorientades sejamis das orientações sexuais, pois não existe resposta certa quando a pergunta está errada.*



Retomando um ponto que comentei anteriormente, me soa sintomático o fato de que, para muitas vezes, a luta com o Estado seja a única possível ou mais relevante.

É importante questionarmos a naturalidade desse pressuposto de que a dependência do Estado é um dado imutável, a-histórico. Não deveria ser ok não vislumbramos uma vida em que não fiquemos sempre reféns das migalhas que o Estado nos dá. Tanta luta e tanto esforço coletivo que, não à toa, podem ser perdidos a qualquer momento. A fragilidade desses avanços e conquistas não é acidental, faz parte do projeto colonial de nos manter em eterna dependência. Mais de 500 anos dessa relação e muitos acham que «ainda» não é o momento de lutar com radicalidade.

“Só gente privilegiada pode abrir mão desses rótulos”: essa é uma inversão, pois o fato de negarmos essas identidades em 1a pessoa não significa que não sejamos compulsoriamente rotulados a todo tempo, que não soframos as violências que deles decorrem. Privilegiado é quem vê o Estado como amigo e não como a estrutura violenta e abusiva cujas políticas públicas são ao mesmo tempo genocidas e de mínima reparação de danos. A luta pelo direito ao território, a luta dos movimentos indígenas está à frente na luta anticolonial porque busca a autonomia. Buscamos o direito a viver na terra e da terra, com dignidade e alegria. Para além de demandar alguém que use bem o poder sobre nós, não queremos que ninguém o tenha. Repito, por uma luta em que a palavra (em identidades ou não) não nos seja camisa de força, destino ou prisão e sim porosidades vivas como o movimento das águas.

Sobre a questão das orientações sexuais, compartilho aqui algumas prosas-poemas que escrevi sobre isso esses tempos:

a) Não sou lésbica, nem muito menos hétero, também não me afirmo pan ou bi. Tenho me afastado dessas categorias porque muitas vezes elas convocam uma resposta de um tempo que não tenho, o amanhã que ainda não vivi.

Mais do que submeter 7 bilhões de pessoas a 5 categorias (antes doença, ainda hoje pecado), cabe nos fazermos uma pergunta anterior: qual a validade dessa necessidade de haver uma identidade para nomear nossos laços afetivo-sexuais?

Precisamos de um nome para definir quem gosta de paçoca e lua? De um nome para quem ama sol ou suco de maçã?

Será que dar esses nomes ao desejo não serviu e serve à criação de um contraste de quem é saudável, quem é normal e quem é patológico?

As identidades fixas muitas vezes conduzem as pessoas a se sentirem fraudes, a cumprirem um roteiro do que é uma “lésbica/bi de verdade”, a se sentirem insuficientes, a se sentirem compelidas a se justificarem, a convencerem, a fazerem sentido a quem lhes oprime.

Muitos passamos a vida tentando convencer a quem nos oprime de que realmente não pecamos, que realmente merecemos perdão e reconhecimento.

Mas esquecemos que quem nos oferece a salvação e a redenção precisou inventar o pecado pelo qual nos desculpamos.

Precisam que demandemos a salvação, senão não têm mais nada a nos oferecer ou exigir. Se o veto e a chantagem da aceitação já não nos imobilizam, podemos viver com mais alegria nossos dias, nossa vida.

Se quando digo “eu sou” me cobrarão um roteiro daquilo de como devo ser, então que não paguemos o resgate, só assim a chantagem se dismantela.



## Geni Núñez

Muitas vezes em nome das estratégias de luta nos perdemos e passamos a usar as identidades não como meio de luta, mas como doutrinas e passamos a ser crentes em sua mitologia colonial.

Para alguns a resignificação é um caminho, mas é igualmente legítima a não demanda de reconhecimento. Não cobro meu ingresso de meia entrada no show das mulheridades, não desejo mais uma vaga em nomes que sequer deveriam existir.

Se só tem gênero quem é humano, prefiro continuar bicho.

Que a palavra em vez de camisa de força, nos seja rede, apoio e abraço.

b) A colonialidade precisa da gente reféns de seu reconhecimento e tutela.

Querem que lutemos por uma branquitude boa, por uma heterossexualidade não violenta, por uma cisgeneridade saudável. Que lutemos por sua reforma e manutenção. É preciso compreender que o fim da heterossexualidade será também o fim das homossexualidades, bissexualidades. Que o fim da branquitude será o fim da negritude e da indianidade genérica. Que o fim do especismo será o fim do humano.

Em nenhum desses casos estou me referindo a uma morte concreta, necessariamente, mas ao fim de uma ficção que hierarquiza vidas e por isso normaliza suas mortes. Esse fim só será possível com reparação histórica.

As identidades coloniais são parasitárias, ou seja, só se positivam negatizando outras. Homossexualidade não vai deixar de ser pecado enquanto heterossexualidade não deixar de ser o modelo do saudável. Não dá pra querer o fim do inferno, sem querer o fim do céu.

“Mas a sociedade lê de tal forma”. Quase 90% da população brasileira se afirma cristã, nem por isso me intimidarei com sua predominância cultuando-a apenas porque a maioria o faz. É possível reconhecer os efeitos dessas ficções, combater suas violências sem fechar um pacto íntimo com elas.

Liberdade não é escolher entre as opções que a colonialidade nos dá, mas ter a coragem e ousadia de poder questionar sua própria oferta.

Máximo respeito a quem busca resignificar o que/quem é masculino e feminino, homem x mulher, mas que seja respeitado também o direito a não acreditar nesses pares, independente do tanto de matizes que tenham, da pluralidade com que se apresentem. A não conversão a essas lógicas não é falta de consciência/respeito, mas não exijam culto aos seus deuses.

c) Poema Corpo potável:

Minha inteligência não é feminina (nem masculina)

Minhas orelhas não são femininas (nem masculinas)

Nenhum órgão do meu corpo tem gênero, nem meu fígado, rins, nem meu coração, minha bunda ou vagina.

O vento cuida de nós, os rios matam nossa sede, a terra nos abraça e nos cuida: nem por isso o cuidado é feminino (nem masculino).

Os rios também têm curvas (nem por isso são mulheres).

O sol que aquece as plantas não é homem (nem mulher).

A terra florescendo, a chuva caindo, não são mulheres (nem homens).

Da mesma forma que um raio não é homem, nem uma borboleta é mulher, o binário de gênero nos descreve muito mal.



Quando dizem que só humano pode ser homem e mulher, querem dizer que ou se é humano ou se é bicho.

Só elogiam o humano/humanizado porque veem bicho como ofensa.

“Parece animal” quem não é civilizado.

Da hierarquia do humano (entre si e com os demais seres) que decorrem todas as violências.

Se o mundo colonial nos vê e classifica desde seus critérios, não será por isso que tomarei como saudáveis suas regras. O folclore de gênero não faz sentido para mim, nem sua mitologia de que a cor rosa do céu é cor de mulher e o azul do mar, cor de homem.

Cuidado, afeto, sensibilidade, força, inteligência ...tudo isso existe no mundo e não é coisa de mulher (nem de homem).

Não sermos crentes do gênero nos auxilia a descentralizar o humano do sentido das coisas <3

Ser humano não significa ser mais um dentre muitos bichos, mas o principal, o mais importante, o melhor.

Isso é precisamente o que não sou, o que não somos.

A despeito de todas as ficções coloniais, com orgulho digo: não sou mulher (nem homem).

Se a cor do caqui é brilhosa, ela deixa de brilhar se eu disser brilhoso?

Se o calor do sol me esquenta, deixaria de me aquecer se eu dissesse no feminino?

Se a nuvem está cheia, ficaria vazia se eu dissesse cheio?

Se o som dos passarinhos é lindo, seria menos belo se eu dissesse linda?

Se me digo amoroso, me torno alguém menos afetuoso por usar essa ou aquela letra?

Se me digo sortude, tenho menos sorte?

Os crentes do gênero tomam as letras a, o, u e atribuem a elas um valor hierárquico, essencial e moralista. Em vez de janelas abertas para a vida, as letras se tornam cadeados.

“Usar rosa não me faz menos homem”/ “levantar menos peso não me faz menos mulher”, apressam-se a dizer. E se fizer? Qual o problema em ser menos homem? Em ser menos mulher? Por que tanto medo em viver para além dessa mitologia? Homem e mulher não existem senão como uma ficção, assim como um pardal não é um homem, nem uma nuvem é mulher, repito, o binarismo do cis-gênero nos descreve muito mal. E olha que não tenho problema com ficções e invenções, penso que podem ser formas muito lindas de se relacionar com a vida. No entanto, as ficções binaristas são problemáticas na medida em que resumem o mundo em dois (quando muito, três).

Reconhecer o que em nós é incapturável é parte da serenidade do abraço aos fluxos de nossas existências.

**A defesa da monogamia é feita em grande parte pautada na possibilidade de escolha e na ideia de que só assim há uma responsabilidade afetiva ética. Por sua vez, a visão crítica compreende a monogamia como uma estrutura de poder que promove desigualdades nas relações afetivas, colocando estas como prioridade em detrimento de uma rede de relações e encontros possíveis, não apenas afetivos, mas de amizade, de trabalho, de luta e de nós mesmas. O que é a não-monogamia enquanto um não-modelo relacional e uma prática eminentemente política? Para você, como funciona a ética efetiva na prática relacional não-monogâmica?**



Tenho chamado de sistemas de monoculturas a lógica da colonialidade. Nela, o um é imposto como único caminho possível. O deus cristão não é apenas monoteísta, mas monogâmico: para provar que o ama, a pessoa precisa, necessariamente, não amar outros deuses, senão comete adultério. É nessa linha que a monogamia é um sacramento cristão, ela é um casamento com Jesus. A imposição da monogamia, segundo a historiadora Vania Moreira, foi crucial para a implementação do projeto colonial. Ela comenta que o combate dos missionários à não monogamia indígena se tornou uma grande obsessão na época porque ela impedia o batismo e sem este, não seria possível levar adiante a catequização. Nas cartas jesuíticas, temos relatos dos padres em que afirmavam que o único casamento verdadeiro era o cristão e, portanto, o monogâmico. A qualidade exclusiva desse matrimônio estaria especialmente posta no seu atributo temporal, ou seja, só seria verdadeiro o vínculo que não se acabasse e/ou se transformasse. Os jesuítas ficavam horrorizados em observar que nossos ancestrais guarani interrompiam o vínculo quando queriam e como desejavam, sem que houvesse punição ou constrangimento algum em relação a isso. Nisso, vemos que monogamia não era e não é sobre quantidade de pessoas com que se relaciona, mas sobretudo sobre o modo em que essa relação acontece. Se lembrarmos que a conquista do direito ao divórcio só foi plenamente assegurada na Constituição de 1988, percebemos como até pouquíssimo tempo, as pessoas não tinham o direito legal de interromper suas relações. O Estado colonial em que vivemos é fundamentalmente cristão, inclusive há poucos anos atrás ele criminalizava pessoas pelo crime de “adultério”, que em verdade não passa de um pecado cristão. No mesmo sentido, a bigamia segue sendo qualificada como um crime no Código Penal, o que me leva a perguntar: que escolha é essa que quando dissemos não podemos ir para a cadeia? Que elogio nostálgico é esse das antigas relações que duravam a vida toda, quando não havia outra possibilidade que não sua manutenção?

Não monogamia anticolonial, para mim, é sobre a possibilidade de termos autonomia em nossas decisões sobre nossa própria afetividade, sexualidade. Assim como monogamia não é sobre quantidade, apenas, não monogamia também não. Assim como uma pessoa bissexual tem a potencialidade de se atrair por mais de um “gênero”, mas isso não significa que ela necessariamente irá se atrair por todos, uma pessoa não monogâmica tem a potencialidade de se relacionar com mais de uma pessoa ao mesmo tempo, embora isso não signifique que necessariamente irá fazê-lo.

Acredito que ninguém ficaria muito confortável em afirmar: optei por um sistema de controle, punição e impus exclusividade emocional/sexual a quem amo. Não, a narrativa em defesa da monogamia aciona a positividade e a noção de escolha para ficar confortável consigo. E aí o que tenho sugerido alguns questionamentos: *se a pessoa não tem desejo de ficar com outras além daquela com a qual namora, não seria aí mesmo maior a obsolescência da monogamia? Se é mesmo uma escolha livre, por que a necessidade de um contrato punitivo? Nem tudo que é combinado, é ético e a meu ver, autonomia sobre si mesmo é algo que não se terceiriza.*

Assim como o heterossexismo não é sobre a heterossexualidade como uma das sexualidades possíveis, mas como a única, a monogamia não é sobre se relacionar com uma pessoa e sim com apenas uma e com essa, de determinada forma, num determinado tempo. A colonialidade não admite concomitâncias. A demanda não é de também ser amado, mas de ser unicamente amado. No monoteísmo cristão, se houvesse o reconhecimento de que a espiritualidade cristã era apenas uma dentre muitas, não teríamos a motivação do projeto colonial de catequização. *Então, para mim, não monogamia é sobre nos descentralizarmos: não somos o centro do planeta, não somos o centro da vida de outra pessoa, nem o gênese, apocalipse, régua ou bússola da vida alheia.* Muitas pessoas acreditam que não monogamia é um modelo



específico, antagônico ao modelo monogâmico. Nessa linha, haveria apenas duas opções relacionais. Este é um equívoco em muitos sentidos: vejam, monogamia é um sistema compulsório que se pretende como o único possível para bilhões de pessoas. Como que “daria certo” um único jeito de se relacionar para pessoas tão diversas, com histórias de vida tão distintas, com tantas diferenças de classe, raça, etnia, deficiência etc.? A pergunta correta deveria ser essa, mas a colonialidade inverte as perguntas. Toda hegemonia só se constrói nesse lugar através da violência, do apagamento, do epistemicídio.

A partir do que tenho chamado de artesanania dos afetos, não tem como existir apenas UMA não monogamia, mas sim a construção singular de cada relação, pois cada encontro é único. Tecer fios de sentido que de alguma forma acolham nossa existência é uma tarefa trabalhosa, mas ao mesmo tempo muito potente e produtora de saúde mental-físico-social. Muitas vezes sem uma referência pronta a gente se sente perdido, confuso e com medo, mas honrar nosso tempo de vida envolve termos a coragem de construir nosso próprio caminho, nosso próprio sentido, sempre provisório. Se as receitas prontas, de glutamato emocional, diminuem nossa capacidade de sentir os diferentes gostos dos alimentos, como podemos fazer para recuperar nossa capacidade de realmente conhecer nosso próprio paladar? Um gosto e uma alegria que não seja aquela do desespero que a dependência dá, com toda sua urgência, pressa e pasteurização.

Lembro aqui de um trecho da música Transbordar que amo muito da grande artista @dandaramanoela: “visto a roupa que você deixou pra mim, não me cai tão bem, mas eu visto mesmo assim, que é pra não te chatear, não quero te ver chorar, mas dói, dói em mim”. Como seria sua roupa se você fosse sua própria estilista? Que cor, tamanho e formato teria?

É nesse sentido que penso na artesanania nos afetos.

### **As pautas de gênero e sexualidade encontram espaço de diálogo ou são polêmicas dentro do movimento indígena?**

Falando pela experiência que tenho como guarani, temos encontros regionais e nacionais das Kunhangue, em que discutimos diversas pautas. Não é porque não falamos disso da mesma forma que determinados grupos o fazem que não fazemos. Sempre me senti muito acolhida entre meus parentes, embora, por sermos seres contemporâneos, os discursos cristãos e o pensamento monocultural inegavelmente também nos atingiu.

### **Outro tópico bastante abordado pelas suas falas até aqui é o papel das religiões de matriz cristãs e a colonialidade. Há uma relação histórica de genocídio e epistemicídio entre a religião cristã e os povos indígenas. Atualizando como se dá essa relação de poder ainda no contexto atual, você critica a separação entre bons e maus e cristãos, afirmando não ser possível realizar uma descolonização sem uma descatequização, pode falar mais sobre esse assunto?**

Como disse, a colonialidade não admite concomitâncias, por isso o avanço do cristianismo implica no direto desaparecimento de línguas e costumes originários. Foi preciso muito sangue para que hoje cerca de 90% desse país se afirme cristão (IBGE, 2010). Toda essa invenção de Brasil, cuja bandeira homenageia as casas portuguesas coloniais, cuja língua oficial é o português, cuja religião oficial é o cristianismo. A imposição dessa pretensa homogeneização da identidade nacional tem como principais adversários nossa diversidade étnica, que a todo momento contradiz essas narrativas, lembrando que aqui nessa terra não há o português como única língua, nem o cristianismo como única espiritualidade, nem uma única nação. Nós somos





perseguidos não somente pela racialização da nossa pele, mas pelos nossos modos de vida, radicalmente contrários à lógica da exploração, do desenvolvimento (ordem e progresso!), da matança de bichos de toda ordem (humanos ou não). Nós buscamos um envolvimento de qualidade entre o tecido da vida do qual fazemos parte, não vendo aos demais seres como objeto ou propriedade e sim como nossos parentes, nossos irmãos. Quando digo que o debate não é sobre o “verdadeiro cristão”, sobre os cristãos bons ou maus, o que quero pontuar é que a lógica do bem compõe a lógica da moralidade, não existe moral cristã sem bem e mal. E o que pauto é uma vida em que o acesso à saúde, educação, moradia não seja mediado por esse tipo de raciocínio, entende? Não dá para querermos o fim do inferno sem o fim do paraíso. O professor parente Gersem Baniwa nos ensina que a noção de “sobrenatural” da matriz filosófica europeia cristã não contempla nossas perspectivas indígenas. Isso porque a ideia de algo sobre/sobrenatural coloca a natureza como apartado, inferior, distante. Os deuses coloniais costumam ser os seres nomeados como sobrenaturais - eles e os demais seres que excedem de alguma forma a ordem “natural” das coisas. Para nós, os espíritos, os seres encantados e os humanos não estão acima do mundo, acima da natureza, pois ela é tudo que há, é o que somos. A noção de super-homem dos filmes estadunidenses é um dos sintomas do desejo de ser mais e maior do que se é. Parece que ser uma pessoa comum é pouca coisa, seria necessário ser/ter algo muito maior que a banalidade da vida. Nisso, o imaginário branco recorre ao desejo por não ter limites: ser hiper alongado, ter teias imensas, correr mais rápido que o comum, voar, ficar gigante ou minúsculo, etc. Na minha visão, o limite de cada ser em sua espécie é uma falsa proposição, porque nosso corpo não termina na pele, como diz Haraway. Somos uma multidão de seres, íntima e profundamente conectados com o ar, com todos uma multidão de seres, íntima e profundamente conectados com o ar, com todos os poros da nossa pele, desde antes de nascermos até depois de nossa morte. A diferença humano x animal é uma ficção. As aranhas não são monótonas por não serem do tamanho de um prédio, o alongamento da lesma é perfeito mesmo que sua elasticidade não salve os EUA, haha. Cada vida é como tinha de ser, não lhes falta nem sobra nada. Muitas das psicopatologias são reflexo da distorção do tempo: excesso de futuro, de passado. Acolher nosso tamanho, nem maior nem menor do que deve é também se reconciliar com a vida, é parar de tentar se vingar do tempo. Sem super humano e sem sobrenatural conseguiremos parar de ferir (nossa) natureza. A luta contra si é sempre uma batalha perdida.

Queria retomar a questão do tempo e da colonialidade, pois estamos em um momento muito crucial de decisão sobre o marco temporal, na PL490. Dentre as práticas mais condenáveis pelos jesuítas estavam o “xamanismo, nudez, não monogamia e nomadismo” (Cartas jesuíticas, Manoel da Nóbrega, 1517-1570). O “nomadismo” era condenado pelos missionários porque dificultava a conversão, controle e punição colonial. A circulação indígena entre diferentes territórios era uma forma de fortalecimento cosmogônico e político, portanto uma grande inimiga da catequização. O “direito de ir e vir” nunca foi coletivo de fato. Pessoas colocadas na posição de propriedade alheia, por exemplo, jamais puderam exercê-lo (ex: escravidão). Até 1962 mulheres casadas precisavam de autorização escrita do marido para viajar, um exemplo de como as opressões estão muito relacionadas ao controle, ao cerceamento da liberdade. O marco temporal também é um marco espacial, ideológico, cristão. É possível ser dono de algo que muda, que se transforma? Não, a lógica da propriedade precisa da fixidez do tempo e do espaço. Se “nomadismo” era considerado um pecado lá em 1500, hoje continua sendo punido pelo Estado brasileiro que permanece a cada dia mais cristão, estabelecendo fronteiras racistas, etnocidas e misóginas de quem pode ir e vir, onde e com quem. Nóbrega dizia que “sem sujeição não há conversão”. O impedimento do “nomadismo” facilitava muito a imposição da monogamia, já que controlar e cercear estando no mesmo lugar, na mesma casa e sem ter para onde



ir eram (e continuam sendo) as condições ideais de controle e dependência. Só há progresso da ordem colonial se for possível controlar o tempo e o espaço. Querem que nos mantenhamos no mesmo lugar “até que a morte nos separe”, com a mesma pessoa, no mesmo trabalho, na mesma cidade, com a mesma sexualidade. “A civilização transforma o tempo do diabo, que é o tempo desordenado do ócio, em tempo de graça, cronometrado para oração e trabalho” – diz Nóbrega. Por isso sou contra todos os marcos coloniais do tempo.

**Por fim, gostaria de agradecer e pedir que você falasse um pouco sobre formas de diálogo e solidariedade. Nas suas redes sociais, você posta sobre o seu posicionamento político, discussões sobre os temas que falamos até aqui e muito mais, mas também promove ações e cursos para arrecadar doações para as causas que você faz parte. Você vê as redes sociais como uma plataforma capaz de promover uma troca de fato? Qual recado você daria para quem está querendo se engajar e apoiar a luta dos povos indígenas?**

Eu me sinto muito presenteado por fazer parte das lutas junto com meu povo, a alegria do coletivo, da redistribuição é única. Para tornarmos possíveis nossas idas à Brasília, em atos, manifestações, para termos alimento, moradia e afins, precisamos, infelizmente, de recurso financeiro. Então, eu sou uma gotinha no oceano das nossas lutas e uma das minhas frentes é essa, articular para somar na concretização de nossos projetos e enfrentamentos. Tenho chamado de reflorestamento do imaginário esse processo de cura das feridas coloniais, esse processo da retomada não só da terra, mas também da nossa alegria. As redes sociais são uma das nossas flechas contemporâneas e como me ensinou meu querido parente Daniel Yberê, nós afiamos nossas palavras e caçamos nossos colonizadores também dessa forma. Mas não paramos por aí. No meu trabalho mesmo, meu objetivo não está em convencer ou converter, haha, é sempre um convite mesmo, abre as portas e janelas de si quem/quando quer. Muito mais que buscar convencer quem nos oprime a deixar de fazê-lo, rs, o que busco é fortalecer minhas comunidades e com isso retirar o poder de quem nos oprime do acesso à opressão. Aos nossos apoiadores, a chamada que deixo é de que se lembrem que esse engajamento antirracista não é um presente ou signo de benevolente caridade, mas um gesto de reparação histórica. No fim das contas, a luta pela terra, a luta pela autonomia beneficiará a todes.

## Referências

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: Azkue, Irantzu Mendia; Luxán, Marta; Legarreta, Matxalen; Guzmán, Gloria; Zirion, Iker & Carballo, Jokin Azpiazu. (Ed.). **Otras formas de (re)conocer**: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Bilbao: UPV/EHU, 2014, p. 45-62.

GANE, Nicholas; HARAWAY, Donna. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer? **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 1, n. 6, p. 1-5, 1 ago. 2010.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2006.



INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, jul./dez., p. 73-101. 2008.

MAXACALI, Laís Zinha. **Um pouco sobre etnocídio e por que não estamos falando de genocídio em seu sentido literal**. 2019. Facebook: Laís Zinha. Disponível em: [https://m.facebook.com/nt/screen/?params=%7B%22note\\_id%22%3A1027732227666949%7D&path=%2Fnotes%2Fnote%2F&\\_rdr](https://m.facebook.com/nt/screen/?params=%7B%22note_id%22%3A1027732227666949%7D&path=%2Fnotes%2Fnote%2F&_rdr). Acesso em: 4 ago. 2021.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi**, Rio de Janeiro), v. 19, n. 39, p. 29-52. 2018.

OYĒWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução: Juliana Araújo. **CODESRIA Gender Series**, Dakar, v. 1, p. 1-8. 2004.

\_\_\_\_\_. **La invención de las mujeres**: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género. Bogotá: Editora en la frontera, 2017.

PIB. **Povos Indígenas no Brasil**. Página inicial. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal). Acesso em: 4 ago. 2021.

SEUSS, Paulo. A história dos jesuítas no Brasil. **CIMI**, 31 jan 2006. Disponível em: <https://cimi.org.br/2006/01/24398/>. Acesso em: 3 ago. 2021.

SILVA, Edson. “Os caboclos” que são índios: história e resistência indígena no Nordeste”. **CES-VASF**, Belém de São Francisco, ano III, n. 3, p. 127-137. 2004.

TUPINAMBÁ, Casé Xucuru Angatu. “Carama súi ìe’monguetás ìe’engaras: carubas Moemas ìe’engas - (Re) Existências Indígenamente Decoloniais”. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; Danner, Leno Francisco. Orgs. **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Autoria, Autonomia e Ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

