



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

**FALAS, SUBJETIVIDADES E COSTURAS DE HISTÓRIAS:
O CASO DOS PARENTES(INDÍGENAS) “LGBTQIAP+”**

WASHINGTON FERREIRA DA SILVA

Foz do Iguaçu
2022

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**FALAS, SUBJETIVIDADES E COSTURAS DE HISTÓRIAS:
O CASO DOS PARENTES (INDÍGENAS) “LGBTQIAP+”**

WASHINGTON FERREIRA DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Andrea Ciacchi

Foz do Iguaçu

2022

WASHINGTON FERREIRA DA SILVA

FALAS, SUBJETIVIDADES E COSTURAS DE HISTÓRIAS:

O CASO DOS PARENTES (INDÍGENAS) LGBTQIAP+

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Andrea Ciacchi
UNILA

Prof. Dr. Aníbal Orué Pozzo
UNILA

Prof. Dr. Estêvão Martins Palitot
UFPB

Foz do Iguaçu, _____ de _____ de _____.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

Silva, Washington Ferreira da.

Falas, subjetividades e costuras de histórias: o caso dos parentes (indígenas) LGBTQIAP / Washington Ferreira da Silva. - Foz do Iguaçu, 2022.

116 fls.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA, Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História - ILAACH, Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos - PPGIELA.
Orientador: Andrea Ciacchi.

1. Indígenas - Usos e costumes. 2. Minorias sexuais. 3. Redes sociais on-line. 4. Direitos sexuais. 5. História oral. I. Ciacchi, Andrea. II. Título.

CDU 316.346.2-055.1(=87)

Dedico este trabalho a todes parentes
que estão fazendo do tema desta
pesquisa um debate histórico que mais
do que nunca se tornou insilenciável.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer imensamente a todos que fazem do projeto de integração que é a UNILA, principalmente a aqueles que construíram e ajudam a manter o programa IELA que tanto me ensinou a olhar a vida de uma forma que talvez eu não aprenderia sem precisar passar pelos vários territórios e nacionalidades que no ambiente se cruzam. Gostaria também de agradecer em especial ao meu orientador, Andrea, tanto por sua paciência encantada como por suas sugestões que me fizeram abrir os olhos para a forma de como fazer ciências humanas na contemporaneidade. Meus carinhosos agradecimentos, também, a professora Maria Eta, que sem a qual, possivelmente eu não teria tido a oportunidade de viver esta experiência de integração unileira nesta fase de minha vida.

Agradeço também aos meus sinceros e salvadores companheiros de curso e de percurso acadêmico, que passaram de colegas a amigos eternamente presentes em minhas memórias. Em especial à Sol, Solange, que não foi só um sol em Foz do Iguaçu pra mim, como também um sol além das fronteiras físicas e espirituais. Meu eterno carinho também a Luciana, a Lu que sempre esteve presente e com quem compartilhei sentimentos e sonhos latino-americanos no primeiro ano. A Carlos, Mike, Royo, Dália e Luís, hispanohablantes que me fizeram não só conhecer suas origens e histórias, como me despertaram o sentimento de que o que nos diferenciam, muitas vezes são o que mais podem nos aproximar, sobretudo quando passamos por momentos socialmente difíceis, como foi o primeiro ano da pandemia.

Quero agradecer também a manhinha, Núbia, que mesmo sem saber o que faço, sabe que pra mim é importante e tenta participar desta caminhada ao seu modo e do seu jeito. A Patrícia Ceci, eu quero deixar registrado mais do que obrigado, mais do que gratidão, penso que não poderia existir outra melhor pessoa para aparecer em minha vida bem na reta final, quando tudo estava a flor da pele e beirando ao desespero. Obrigado também a Sergia e a Rafaela, amigas de minha vida, de eterna proximidade mesmo através da distância. Obrigado, Mulheres!

Por fim, me sinto imensamente agradecido também, pela existência de todos aqueles que fizeram deste projeto um trabalho possível, por darem rosto e voz, por darem exemplo e sentido, por me darem forças mesmo sem saberem de minha existência. E aos que não mencionei e esqueci, encerro pedindo, gratidão.

“É preciso descolonizar o sentido de ser LGBTQI+ no Brasil” – Neimar Kiga, 2020.

Porque

“Esta é uma luta de muitas cores, dores e amores. Por isso, tire seu preconceito do caminho que irei passar com o meu Cocar” – Erisvan Guajajara, 2021.



Eliane Potiguara, 2021.

RESUMO

Nesta pesquisa procurei trazer para o centro do debate as vozes, subjetividades e histórias de indígenas LGBTQIAP+ que falaram sobre o que é e como é ser indígena e sexualmente gênero dissidente da lógica não-indígena na atualidade em suas comunidades, famílias, socializações não-indígenas e cosmologias étnicas. O recurso teórico-metodológico foi o de ouvir e costurar o que aqui chamo de literaturas audiovisuais das redes sociais realizados entre os anos de 2018 a 2020 pelos próprios indígenas, para assim, além de registrar um conjunto diverso de oralidades, também postular o debate a partir das vivências e realidades atuais de sujeitos até então tutelados e invisibilizados historicamente, mas que agora reivindicam o protagonismo e a visibilidade de suas próprias histórias, tanto dentro como fora de suas comunidades. Do que pude compreender e interpretar, está distribuído em oito tópicos centrais de discussões que começam na exposição dos efeitos e impactos da colonização e das igrejas na história de seus povos e que findam em outros desdobramentos contemporâneos do mesmo processo em suas vidas pessoais e relacionamentos sociais.

Palavras-chave: indígenas LGBTQIAP+; sexualidades indígenas; oralidades indígenas; protagonismo indígena; visibilidades indígenas.

ÑEMOMBYKY

Ko Ñehesa'ỹijope ha'éva peteĩ tembiapo ajapóva, agueru ikatu haguãicha ñañe'ẽ Vozes, Subjetividades e historias ypykuéra rehegua LGBTQIAP+, ñañe'ẽta hápese sexualidad ha género disidente, ypykuéra ñe'ãme, ko'ãga itekohape, oguaygua há socialización ndaha'éiva ypykuéra rehegua ha cosmologías étnicas avei. Tembiporu aiporúva ha'e ñehendu ha jejapo, che ambohérava Literaturas audiovisuais das redes sociais ojejapóva ary 2018, ary 2020 peve, ypykuéra rehe, ikatu haguãicha jareko peteĩ registro umi conjunto diverso de oralidades ojeguerekóvagai. Avéi ojejapo haguã ñemongeta oúva oikóva ha ohasávagai ava oíva ha ndoñe'ẽ éiva chugui kuera yma guive, upevere ko'ãga oñemoise apoha renondépe, ojehesakã porase ha oñe'ẽseve ijehegui kuera, ijatype ha avéi okápe. Ambe'uháicha peẽme, ko tembiapo oñemboja'o poapy pehẽngueme, ha'éva umi ñambotuichavéva, ha oñepyrú ñambe'uhape tembiapokue rakykuere ohejava colonização ha tupão pe itekoha kuérape ha jepýso ko'ãgagua pe ohasáva hikuái hiaño ha mba'éicha ojarahá hikuái ambue ava ndive.

Ñe'ẽ Guasu: Ypykue LGBTQIAP+; Sexualidades Ypykue Rehegua; Oralidades Ypykue Rehegua; Ypykue Apoha Tenonde; Tesaka Ypykueragua.

ABSTRACT

In this study, I sought to bring to the center of the debate the voices, subjectivities, and stories of LGBTQIAP+ indigenous people that spoke to what and how it is to be indigenous and, according to non-indigenous logics, a sexual and/or gender dissident in the present day within their communities, families, non-indigenous socialization, as well as ethnic cosmologies. The theoretical and methodological rationale consisted of listening to and weaving together what I call audiovisual literatures found on social networks between 2018 and 2020 created by indigenous people themselves. In doing so, a diverse set of oral traditions was documented while a debate was offered around the lived experiences and contemporary realities of the subjects who have been historically made invisible and classified as in need of protection yet who currently claim the right to visibility as the protagonists of their own stories, both in and beyond their communities. From what I came to interpret and understand, themes found are distributed across eight central topics of discussion that begin with exposing the effects and impacts of colonization by the Church in the history of their peoples and that conclude with other present-day repercussions from the same process of colonization in their personal lives and social relationships.

Keywords: indigenous LGBTQIAP+; indigenous sexualities; indigenous oral traditions; indigenous protagonism; indigenous visibility.

LISTA DE FIGURAS

Figura 2 – Niotxarú Pataxó.....	35
Figura 1 – Laís Tupinambá.....	35
Figura 3 – Sebastião Arruda.....	36
Figura 4 – Emerson Pataxó.....	36
Figura 5 – Neimar Kiga	37
Figura 6 – Majur Traytowu.....	37
Figura 7 – Tanaíra Terena	38
Figura 8 – Katú Mirim	39
Figura 9 – Danilo Tupiniquim.....	40
Figura 10 – Fêtxawewé	40
Figura 11 – Alisson Pankararu.....	41
Figura 12 – Emerson Munduruku	41
Figura 13 – Yakekan Potiguara	42
Figura 14 – Erisvam Guajajara.....	42
Figura 15 – Flávia Xakriabá.....	43
Figura 16 – Geni Nuñez	43
Figura 17 – Yakuña Tuxá.....	44
Figura 18 – Alice Pataxó	44
Figura 19 – Jaciara Borari	45
Figura 20 – Thyara Pataxó	45
Figura 21 – Val Munduruku	46
Figura 22 – Bia Pankararu	46
Figura 23 – Mendonça Kayaporã	47
Figura 24 – Juaonyn.....	47
Figura 33 – Brenda Koge Etuwie.....	75
Figura 36 – Yakecan e seu Pai, Pajé Cícero	88

LISTA DE VÍDEOS

Vídeo 1 – Trechos de (De)colonialidades do gênero e (Re)Existências Indígenas de Casé Angatu, Geni Núñez e João Nyn.....	51
Vídeo 2 – 10 anos Pet Comunidades indígenas: Gênero e Sexualidade nas comunidades indígenas.....	52
Vídeo 3 – Trecho da Rádio Yandê: #ABRILINDIGENALIVE 10 - Indígenas LGBT, 2020 .	53
Vídeo 4 – Trecho de Observatório Indigenista: Visibilidade LGBTQIA+ Indígena, 2020 ...	54
Vídeo 5 – Trecho de Entrevista Neimar Kiga - Perudá.....	54
Vídeo 6 – Trecho de (De)colonialidades do gênero e (Re)Existências Indígenas - Casé Angatu, Geni Núñez e João Nyn.....	55
Vídeo 7 – Trecho da Live De Transprafrente com Geni Nuñez	57
Vídeo 8 – WEBINAR: Trajetórias autobiográficas das Mulheres Indígenas LGBTQIA+ e Saúde da Mulher Indígena	59
Vídeo 9 – #OCUPAMULHERINDIGENA - (RE)EXISTÊNCIAS E VISIBILIDADES PLURAIS, COLETIVO TIBIRA, INDÍGENAS LGBTQ.....	60
Vídeo 10 – Trecho de Papo de Índio com Laís Tupinambá	61
Vídeo 11 – #OCUPAMULHERINDIGENA - (RE)EXISTÊNCIAS E VISIBILIDADES PLURAIS, COLETIVO TIBIRA, INDÍGENAS LGBTQ.....	65
Vídeo 12 – Trecho do vídeo Visibilidade dos LGBTQi+ indígenas “Tire seu preconceito do meu caminho, irei passar com meu cocar	70
Vídeo 13 – Trecho Entrevista Jessica Yakecan - Perudá.....	72
Vídeo 14 – WEBINAR: Saúde mental, questões de gênero e sexualidade nas comunidades indígenas.....	78
Vídeo 15 – Trecho de (De)colonialidades do gênero e (Re)Existências Indígenas - Casé Angatu, Geni Núñez e João Nyn.....	79
Vídeo 16 – #OCUPAMULHERINDIGENA - (RE)EXISTÊNCIAS E VISIBILIDADES PLURAIS, COLETIVO TIBIRA, INDÍGENAS LGBTQ.....	92
Vídeo 17 – #OCUPAMULHERINDIGENA - (RE)EXISTÊNCIAS E VISIBILIDADES PLURAIS, COLETIVO TIBIRA, INDÍGENAS LGBTQ.....	101
Vídeo 18 – Trecho de (De)colonialidades do gênero e (Re)Existências Indígenas - Casé Angatu, Geni Núñez e João Nyn.....	102

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. O QUE PROCUREI SABER E O QUE DESCOBRI.....	24
3. QUEM SÃO E COMO SÃO? O QUE SABEM E O QUE DIZEM?.....	34
3.1 COLONIZAÇÃO E IGREJAS: DA DISCRIMINAÇÃO À VIOLÊNCIA	47
3.2 INFÂNCIA, DESPERTAR E O REVELAR DA SEXUALIDADE	58
3.3 ENTRE O RECONHECIMENTO E A NEGAÇÃO DO PERTENCIMENTO INDÍGENA E DAS IDENTIDADES LGBTQIAP+	68
3.4 MILITÂNCIA E MOBILIZAÇÃO INDÍGENA: DE DENTRO PRA FORA E DE FORA PRA DENTRO	81
3.5 DENTRO E FORA DO MOVIMENTO E DO CONTEXTO DA SIGLA LGBTQIAP+ NÃO-INDÍGENA	90
3.6 RESQUÍCIOS E ATUALIDADE DOS SIGNIFICADOS ÉTNICOS.....	97
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS	107

1. INTRODUÇÃO

De acordo com as falas presentes nesta pesquisa, práticas e relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo nos povos originários do Brasil é um tema atual(izado) e sobretudo emergente, que levanta antes de qualquer coisa, dois conflitos dicotômicos no interior das comunidades indígenas e no senso comum fora delas. O primeiro é a de que a diversidade de gênero sexual sempre existiu, em contraposição com a introdução das práticas nas comunidades pelo não indígena, seja como contágio, perda de cultura e até interpretado como uma moda. O segundo, é a de que sempre existiu, mas em contrapartida se introduziu o preconceito e a homofobia com a chegada dos corpos e mentes nas caravelas. E mais do que discorrer sobre essas questões, esta pesquisa se propôs a trazer o debate em questão pela voz e subjetividade dos corpos indígenas que carregam a marca da dissidência sexual na contemporaneidade. Mas antes de adentrar de fato nos resultados em si, gostaria de trazer um pouco do contexto histórico socioantropológico, e ainda arqueológico, sobre o tema que auxiliarão a compreender as vozes que são em si as conclusões desta pesquisa.

Na arqueologia nacional brasileira, há vestígios de que práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo nos povos originários não eram desconhecidas ou inexistentes. Leonardo Colling (*et al.*, 2019) traz indagações sobre figuras rupestres encontradas na Serra da Capivara, no estado Piauí, que possibilitam perguntar o que representariam ou quais significados teriam as imagens que aludem às relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, quando foram registradas, cerca de quinze mil anos atrás. Evitando cair num anacronismo analítico do que representam, Colling levanta o debate de que se as diferenças geométricas na região sexual – a luz dos estudos *queer* e em contraposição a uma análise tradicional da atualidade, que supostamente identificaria a protuberância fálica como uma figura que representaria o sexo masculino e, assim, o homem, e que, por outro lado, uma “bolinha” simbolizaria a “exteriorização da vulva” e, assim, o sexo feminino e a mulher – realmente assim seriam se não é possível saber quais as normas vigentes Antes do Presente (AP), termo utilizado pelo autor para se referir ao período da Pré-História de origem colonial, e assim evitar reproduções, segundo o autor, racistas e/ou etnocêntricas para representar a divisão gênero-sexual aos olhos de uma análise tradicional da

atualidade. Como, da mesma forma, também não é possível concluir quais eram os sentidos e significados de algumas figuras que literalmente sugerem práticas sexuais entre figuras fálicas como também entre figuras com “bolinhas”.

E aqui parto da conclusão de que se Antes do Presente não é possível concluir quais eram as interpretações sexuais entre pessoas do mesmo sexo sem cair em anacronismos. No presente colonial, ou melhor, na história colonial brasileira, registros históricos não-indígenas do período e posteriormente da época imperial possibilitam corroborar com o fato de que a prática era no mínimo evidente, como também combatida pela política moral dos não-indígenas colonos. Em uma visão a contrapelo dos registros, é possível observar que as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo não eram uma exclusividade do ocidente e nem de uma única etnia, muito menos de um único sexo, e que nem sempre os papéis de gênero estavam atrelados ao sexo biológico, como os colonizadores e a igreja concebiam, e nem mesmo até com a orientação sexual. Sobre o período especificamente colonial, historiadores e antropólogos, sobretudo a partir do final do primeiro quinquênio do século passado até a última década da que estamos, vêm salientando que a sexualidade dos povos originários que viveram neste período passara por um processo de higienização e saneamento moral de suas inúmeras práticas.

Em 1935, Estevão Pinto já assinalava que o trabalho missionário dos jesuítas foi fazer uma higienização moral da prática de pederastia e sodomia entre indígenas, como “[...] a) o hábito irrefreado de "beber fumo" ou petum; b) o gosto do vinho [...] c) a prática da pederastia e da sodomia. [...] Nesse último, os jesuítas realizaram uma verdadeira obra de saneamento moral” (PINTO, 1935, p. 222). Além de integrantes da ordem religiosa, militares cronistas também escreveram sobre os comportamentos e práticas sexuais indígenas, que, ao contrário dos missionários, são bem mais detalhistas quando trataram de registrar a prática de pederastia entre indígenas. O historiador João R. A. Prado, em 1964, alegou que desde o início da colonização já havia rivalidades entre jesuítas e senhores coloniais e militares, inclusive com Gabriel Soares de Souza, que questionava a proteção dos missionários sobre os indígenas num período escasso de mão de obra escrava. Prado alerta sobre o exagero de Souza em seus registros quanto às informações da cultura indígena da época, já que as reais intenções deste cronista eram justificar para a coroa a dominação das terras e da mão de obra escrava indígena que tanto

os padres “defendiam”.

Vale destacar também a relação perceptível nos registros com outra prática terrivelmente combatida pelos catequistas nesse período, a antropofagia dos Tupí-Guarani, um tema que andou lado a lado com os registros sobre a repreensão dos atos de sodomia e pecado nefando entre os indígenas. Manuela Carneiro da Cunha (2012) citou que a sexualidade indígena “como é de se prever, suscitou grande interesse, tanto em cronistas filosofantes quanto entre os gestores de almas, sobretudo este último por uma razão prática, construir famílias cristãs com os neófitos indígenas”. Quanto às práticas e comportamentos de sodomia, ela cita que era um dos grandes tabus da Europa na época e que na “América parece estar sempre associada ao canibalismo, como se houvesse equivalência simbólica entre se alimentar do mesmo e coabitar com o mesmo” (p. 47-8). Segundo a autora, essa correspondência entre antropofagia e homossexuais é bastante discernível no início da colonização.

De acordo com Estêvão Fernandes (2015), que realizou uma última atualização desses dados, argumentou que o mais emblemático das fontes e registros do período colonial e das demais que vieram posteriormente são as variações que os relatos, descrições e estudos assumem no decorrer do período. Enquanto os registros dos séculos XVI e XVII estavam preocupados em usar a imagem do pudor homossexual ocidental da época para justificar a catequização por missionários e a dominação de suas terras e corpos por senhores coloniais sob a bravata armada militar, no século XVIII, precisamente a partir da segunda metade, depois de um longo período sem vestígio de registro algum, que corresponde a 1649 a 1793, os registros realizados agora por etnólogos e intelectuais do campo antropológico com uma perspectiva supostamente científica, muito embora não neutra, pelo menos até a metade do século XX, buscaram observar as práticas através das causas e das consequências que elas ocasionavam, justificando que aconteciam supostamente pela falta de mulheres e/ou pelo ato voluntário de diminuir a população¹.

¹ Esta conclusão é trazida por Rafael Estêvão (2015) quanto as fontes posteriores ao vácuo informacional que resumo na sequência. Francisco R. A. Prado (1795:32-3) é o primeiro e ainda cronista a descrever homens que assumiam ofícios que eram praticados por mulheres: como fiar, tecer, pintar, fazer louças. Chamados de *cudinas* ou *cudinhos*, considerados também como as “*meretrizes da aldeia*”. Varnhagen (1845 [1870], p. 32-33) assimilou à causa da prática a ausência de mulheres ou como consequência intencional de diminuir a população juntamente com os suicídios em massa. Ao mesmo tempo ele também faz referência a existência de *cabildas*, locais

Posteriormente, a partir da primeira metade do século XX, surgem registros e estudos realizados por antropólogos propriamente ditos que contradizem a existência da prática sexual entre pessoas do mesmo sexo, assim como a masturbação, enquanto outros voltaram a reafirmar o conhecimento das práticas, como também apresentaram registros mitológicos coletados através de interlocutores indígenas². No quinquênio seguinte e até a contemporaneidade, o desconhecimento da prática também passou a ser reafirmado por indígenas que alegam que a prática foi introduzida pelas comunidades devido ao contato/contágio e/ou perda de cultura pelo envolvimento com a sociedade não-indígena. Do mesmo modo, relatos atuais e agora vindos principalmente e majoritariamente de indígenas sexuais dissidentes, defendem que a prática sempre existiu e que o preconceito e a discriminação é que são de origens não-indígenas, que predominam em grande parte do pensamento atual sobre o assunto nas comunidades, com raras exceções, se pode dizer também, de famílias e comunidades que aceitam com graus de permissibilidades variados.

Em paralelo a isso mas fazendo parte deste contexto, os indivíduos não-indígenas com práticas e identidades gênero sexuais dissidentes também carregam a marca do preconceito e da discriminação em seu contexto histórico, não é por outro lado que o Movimento LGBTQIAP+ surgiu justamente como uma mobilização que busca conquistar, garantir e manter direitos civis e sociais a toda e qualquer forma gênero sexual dissidente não violenta ao redor do mundo e que, sem seu alcance e conquistas gradativas, talvez esta pesquisa não poderia ter sido realizada.

Para tratar sobre o aspecto histórico da sociedade não-indígena, que levará a entender as falas e a mobilização atual dos indígenas LGBTQIAP+, trago as contribuições de Carlos Figari (2010) sobre a contextualização da trajetória do Movimento LGBTQIAP+ não indígena. O autor apontou que com o fim do regime

onde moravam os concubinos públicos, protegidos pela comunidade. Esta última informação se repete em Couto de Magalhães (1876, p. 115-6) e que os concubinos públicos eram os responsáveis pela paz em que gozava à aldeia. Posteriormente, Karl von den Steinen (1894) ressalta novamente a distinção de habilidades que seriam propícios para cada sexo, homens fabricando adornos e arranjos “que deviam ser confiadas às mãos femininas”. Porém, o mais interessante nesse autor é sua conclusão de que nessa etnia os homens, estes vistos como heterossexuais e masculinos, muitas vezes eram encontrados aos pares enamorando, desde que se fizesse no baíto e principalmente “[...] na ausência das mulheres e que os incomodados com a cena eram amigos atormentados pelo ciúme e que haviam de contentar-se com o poderem sentar-se ao lado do casal e palestrar com este” (p. 405). No final, o autor concluiu que a pederastia não era desconhecida, mas só praticada quando havia a falta (**ou na ausência?**) de mulheres (STEINEN, 189, [1916], p. 452, grifo meu).

² Curt Nimuendajú (1918), Gilberto Freire (1936 [2013]) e Hebert Baldus (1937).

colonial na América Latina, as construções nacionais latino-americanas bastantes influenciadas pelos moldes mentais burgueses em voga na Europa, adotaram uma ideia de cidadania que estava sedimentada na construção de um indivíduo trabalhador e com sanidade mental controlada, cujo todo o excesso ou desordem, principalmente no campo da moral sexual, era considerado uma enfermidade. A partir daí, ele traça uma série de maquiavelismo para exemplificar a situação em que o marido/pai, eram virtuosos e trabalhadores em oposição ao libertino, vagabundo e, pior ainda, ao pervertido homossexual. Sem deixar de mencionar o higienismo médico importado também da Europa com um sem fim de categorias patológicas, classificando o que seria normal-anormal na sociedade latino-americana. Com a chegada do século XX, o que acontece é um aprofundamento desta situação, submetendo sistematicamente a população LGBT as mais cruéis discriminações e tratamentos. Para exemplificar, ele aponta que tanto nas décadas da identidade nacional mexicana, no populismo argentino, no Estado Novo brasileiro como em muitos outros países, a prática homossexual era considerada um delito em seus códigos penais, inclusive ele cita que na argentina foi criado um aparato policial cuja a função seria regular estas faltas menores.

A partir do final da década de 1960, paralelamente ao Movimento LGBTQIAP+ dos Estados Unidos até então denominado de Libertação Gay depois de completar um ano da Rebelião de Stonewall em 1969, caracterizada por uma série de protestos que reivindicava direitos civis pautados no conceito de cidadania estadunidense, Carlos Figari apontou que na América Latina neste mesmo período, mas diferentemente dos Estados Unidos, começaram a surgir as primeiras socializações gays e lésbicas em especial na América do Sul.

Figari traz que o primeiro movimento histórico LGBT, que na época ainda se chamava homossexual, começou na segunda metade dos anos 1960 na Argentina, sua base era em sua maioria formada por operários e sindicalistas. Até que em 1971, intelectuais da classe média ingressaram no movimento para dar origem a Frente de Liberación Homossexual (FLH) de bastante influência marxista. A partir daí, se articularam várias alianças tanto com grupos feministas nacionais como com grupos gays do exterior até pelo menos o ano de 1976, quando foi instaurado a ditadura militar na Argentina e o grupo FLH se auto dissolveu e decidiu funcionar em exílio.

O autor continua que no Brasil, enquanto o movimento da Argentina tinha sido

extinto, os primeiros grupos foram formados em plena ditadura militar com o jornal “Lampião da Esquina” no Rio de Janeiro, juntamente com a formação do grupo “SOMOS” em homenagem ao extinto FLH. Figari informa que o grupo “SOMOS” brasileiro, desde sua fundação já havia duas linhas de pensamento político ideológico, uma mais com um tom anarquista que acentuava a discussão de suas vivências e pressões sociais como homossexuais, no fundo era uma minoria autônoma e questionadora do sistema vigente. A outra linha, tinha um viés bem mais marxista e acentuavam que a luta homossexual era uma causa menor e que deveriam estar inseridos no movimento maior, a luta de classes, tanto que o produto destas discussões foi a criação de um subgrupo lésbico, chamado GALF (Grupo de Ação Lésbico Feminista) e que se aproximavam mais do movimento feminista brasileiro. Na década seguinte, os grupos mais ativos foram o GGB (Grupo Gay da Bahia) e o Triângulo Rosa no Rio de Janeiro. Figari aponta que a partir de então, já não mais estava em jogo a luta contra o capitalismo, senão uma preocupação em uma melhor maneira de viver integrados nas sociedades modernas a partir das políticas públicas de reconhecimento.

Isto que acabei de explicar, Figari classifica como sendo a 1ª Fase do Movimento LGBT na AL. A segunda, ele destaca que começou na década de 1990, depois do surgimento do HIV-AIDS na década anterior. Devido ao surgimento do vírus, o movimento homossexual ressurgiu com grande força e que determinou o novo estilo de organização do mesmo. O autor salienta que nunca até então, a questão homossexual estava tão visível e nem se falou tanto, seja a favor ou contra. Os novos grupos de apoio que surgiram foram as ONG/GAY e ONG/AIDS, estimulados principalmente pelas políticas de financiamento para o combate à prevenção implantados pelas organizações de cooperação internacional, como também pelos próprios estados nacionais.

O autor aponta também que tradicionalmente a igreja católica e mais contemporaneamente, os neopentecostais, são algumas das instituições mais homofóbicas na América Latina, inclusive são contra os direitos LGBT, contra as campanhas de prevenção do HIV-AIDS, como também propiciam clínicas de cura para a homossexualidade. No Brasil, isso foi e acho que ainda é um caso bem notório. Sem deixar de falar que a AL é uma região onde mais se mata com base na homofobia por todo o continente, tendo os primeiros lugares ocupados por Brasil e México

respectivamente.

Para Figari, os anos 90 também é caracterizado pela pluralidade e diversidade de grupos que surgiram em todo o continente. Abandonaram o termo homossexual e assumiram definitivamente o lésbico e o gay. Como as articulações estavam agora a nível continental, também foi possibilitado uma crescente fragmentação identitária, com novas experiências homoeróticas sem necessariamente ter reivindicações ou demandas políticas. Ele aponta que a partir dessa fragmentação se somaram também a preferência sexual, outras especificidades corporais, culturais e até religiosas, com o surgimento de vários grupos LGBTQIAP+ cristãs e judaicas, como também o de negros, surdos, cegos entre outros.

Do final dos anos 1990 até a segunda década do século XXI, Figari também trouxe que os estudos de gênero e *queer* renovaram os conceitos e categorias que até então dominavam a representatividade da sigla, abrangendo e reconhecendo outras sexualidades como os intersexuais, assexuais, pansexuais e simbolizando as que ainda escapam na contemporaneidade por meio do sinal matemático de adição/mais (+). O M-LGBTQIAP+, como é denominado oficialmente na atualidade, apesar da tentativa de abranger as variadas e contundentes formas de gêneros sexuais dissidentes, descobre a cada nova identidade potencializada por seus próprios instrumentos de direito e representatividade, críticas pertinentes ao próprio processo de desenvolvimento e reconhecimento destas outras identidades que não necessariamente estão atravessadas pela questão sexual e de gênero, como a questão racial por exemplo. Até o final de 2010, quando Carlos Figari escreveu seu artigo sobre o movimento na América Latina, as críticas já postulavam outras reivindicações sociais e políticas.

Dito isto, é aí que o autor chega na categoria de instituições oblíquas, pois para o autor, os grupos que apareceram desde os anos de 1980, postularam uma política afirmativa que acentua que os direitos devem ser reconhecidos pelo os Estados e na possibilidade abstrata de uma igualdade normativa, que seria uma normalidade não só jurídica como cultural, atravessando todos os âmbitos sociais. No entanto, diz que o gay cidadão que tem agora um pé no mercado neoliberal, parece confundir-se por certos momentos com a do gay consumidor, e não poucas vezes com a do gay contribuinte, usufrutuário portanto dos mesmos direitos que os outros cidadãos heterossexuais.

E é a partir disso que ele elabora uma segunda crítica que circunda sobre a legitimidade do falar, cuja a agenda em determinadas reivindicações globalizadas muitas vezes se caracterizam como demandas parcializadas a partir da localização social dos setores que a postulam, e no Brasil, essa representação parcializada é primeiramente criticada pelas travestis e pelas lésbicas negras. Devido a esses limites na conquista de direitos por partes dos vários grupos LGBT, ele também faz uma crítica a ideia de cidadania e pergunta se no caso da América Latina, é possível ampliar ou construir cidadania? Ele argumenta que o principal dilema está na institucionalização da cidadania de um lado e nas regulações culturais do outro, que operam para manter a cotidianidade das estruturas de dominação e discriminação. Como exemplo, Figari cita a questão racial no Brasil, que apesar de garantir a não discriminação, culturalmente é uma sociedade construída de ponta a ponta pelo racismo, como também a questão geográfica, que limita ainda mais a mudança de tolerância cultural aos indivíduos LGBT.

E é justamente nesse contexto histórico, que os indígenas LGBTQIAP+, são particularizados e, de certo modo, diferenciados das demais identidades transversais ao gênero e a sexualidade frente ao movimento LGBTQIAP+. E o que esta pesquisa de teor histórico etnográfico pretende apresentar e registrar, é justamente a voz e a subjetividade de indígenas autodenominados “LGBTIQIAP+” (porém com ressalvas) que expuseram através das redes sociais sobre o que é ser indígena e sexualmente gênero dissidente na contemporaneidade.

A oralidade presente nos dados desta pesquisa que aqui chamo de literaturas audiovisuais das redes sociais, pode ser entendida pela necessidade de relação e de conexão entre dois conjuntos de palavras-chaves: de um lado estão a existência e a resistência; do outro, a representatividade e a mobilização social. O primeiro conjunto, busca contrapor a negação de existências históricas quanto ao discurso de “contaminação” e “moda”, enquanto o segundo pode ser compreendido como uma das formas ou instrumentos que os parentes utilizam para combater a negação e legitimar antes de tudo o pertencimento étnico e suas identidades, corpos, desejos, necessidades e vozes. A literatura audiovisual das redes sociais para os indígenas LGBTQIAP+ nasceu com o sentido de mostrar que eles não só existem e resistem, como também começaram a elucidar o assunto através da representatividade e da mobilização. Muitos dos parentes alertam que, por serem LGBTQIAP+, necessitam

acumular uma série de lutas e reivindicações enquanto jovens indígenas responsáveis de alguma forma sobre o próprio futuro e de seu povo.

Para elucidar os resultados desta pesquisa através das vozes de indígenas gênero sexuais dissidentes, além desta introdução, como entrada aos resultados aqui interpretados, no capítulo seguinte “2. O Que Busquei Saber e o Que Descobri”, descrevo os caminhos da pesquisa desde seus pontos de partidas, as escolhas realizadas e as delimitações e recortes que auxiliarão na compreensão da peça final costurada pelos vários pontos de vistas quanto ao tema. O delimitar e o recortar aqui, se assemelham ao ato de costurar-articular, construir ou criar uma combinação de tecidos (falas) sobre o debate em questão, mas que podem ser combinados de várias outras formas e servem muito mais para compreender o debate proposto pelos porta-vozes do que para definir algo ou pessoas. Por isso, gostaria de informar que os termos escolhidos e utilizados são unicamente sugeridos para a compreensão desta articulação final feita por mim, quando não adotados pelo sentimento de fidelidade às vozes costuradas exclusivamente segundo as falas dos parentes LGBTQIAP+.

No capítulo seguinte, “3. Quem São e Como São”, faço uma apresentação sintética de todos os porta-vozes quanto às autoidentificações de suas origens, posições e particularidades que os fazem diversos e únicos numa coletividade multicultural como são os povos indígenas. Embora haja parentes de uma mesma etnia, como se poderá ver, isso não significa que eles tenham as mesmas texturas nas formas de pensar e de construir saber e, apesar dos processos semelhantes de vida, se diferenciam pelo sexo, pela orientação e identidade sexo-gênero, pela localização geográfica e pelas idas e voltas das histórias de vida de cada um.

Na sequência, no capítulo nomeado “4. O Que Sabem e o Que Dizem” é quando de fato começo a delinear as vozes e subjetividades através de tópicos expositivos referentes a uma série de questões sobre o que observei e que me pareceram mais significativos sobre o debate proposto e exposto por cada um dos porta-vozes. No tópico “4.1 Colonização e Igrejas: Discriminação e Apagamentos” é quando de fato a articulação das falas e subjetividades começa, a colonização por um lado e as igrejas de outro, são ótimos pontos de partidas para elucidar sobre tudo o que eles precisam dizer para entender os desdobramentos expostos na sequência nos tópicos seguintes.

No tópico “4.2 Infância e o Desabrochar da Sexualidade”, descrevo, de acordo

com as falas, como se deu o processo de entendimento das sexualidades dissidentes desde a infância, passando pela construção de uma identidade gênero sexual na adolescência até alcançar o início da juventude adulta. Aqui, as diferenças de sexo e de gênero são, assim como o anterior, um dos pontos básicos de como homens e mulheres indígenas se (re)pensam e se (re)constroem em identidades gênero sexuais dissidentes dentro e fora de suas comunidades. A violência simbólica na maioria dos casos e em menor número violências físicas, são observações possíveis de identificar quando falam destas fases de suas vidas. Além disso, percebi também que os recursos e sentidos quanto ao entendimento de uma identidade sexual, na grande maioria das vezes se deu através de conceitos e categorias não-indígenas, muito embora readaptadas ao seu modo e ao contexto étnico-sociocultural com a relação de dentro e fora das comunidades.

No tópico “4.3 Entre o Reconhecimento e a Negação das Identidades Indígenas e LGBTQIAP+”, traço uma costura na qual o reconhecimento e a negação neste processo, seja como indígena ou como LGBTQIAP+ e seja dentro ou fora da comunidade e do meio familiar, variam conforme as circunstâncias sociais em que viveram. Embora em menor número, há relatos de uma aceitação por parte da família e comunidade, como também, em maior número, a negação. No entanto, o que há de comum na fala de todos os parentes, é um, ou pelo menos, estranhamento por parte da sociedade não-indígena quando se trata da relação e do pertencimento étnico com suas sexualidades e gênero dissidentes. Segundo as falas, espera-se um indígena do qual se civilizou ou romantizou (primitivo selvagem) ao invés do qual efetivamente existe.

O que é contraditório nesse caso, é que é esperado muito mais de um não-indígena, a produção e reprodução de uma sexualidade dissidente da heteronormatividade judaico-cristã, do que o indígena (que é marcado também historicamente pelas práticas sexuais distintas, embora generalizadas, mas que historicamente foram, na grande maioria dos casos, completamente fora do padrão das relações sexuais e de parentesco do modelo ocidental) expressar uma sexualidade fora do contexto heteronormado indígena e não-indígena, como também fora do contexto do que se poderia chamar de “LGBTnorma” não-indígena, este último será melhor explicado posteriormente em um dos tópicos.

No tópico “4.4 Militância e Mobilização Indígena: de Dentro pra Fora e de Fora

pra Dentro” são elencadas as formas de atuações mais frequentes frente às demandas e necessidades de suas comunidades. De forma resumida, é possível observar que os parentes LGBTQIA+ contribuem de variadas formas internamente com o seu povo e para além das fronteiras de suas comunidades. A comunicação, a princípio, é o principal instrumento utilizado no cotidiano de suas lutas, seja como profissão, como serviços internos entre as aldeias, como também atuações na educação e na saúde, além de outras questões relacionadas às questões burocráticas da aldeia, e, não menos importante, à atuação também como artistas, ativistas políticos, músicos, performers e criadores de conteúdo digital.

Nos sequência, o tópico “4.5 Dentro e Fora do Contexto do M-LGBTQIAP+ Não-Indígena” costuro as falas e subjetividades quanto a relação prática e teórica com os conceitos do campo acadêmico e com as identidades gênero sexuais dissidentes do principal movimento da atualidade. Como o próprio nome sugere, o dentro do movimento para alguns é muito mais a utilização e apropriação dos termos para traduzir e tornar legível o que querem dizer, como também instrumentos de luta para explicar as necessidades que carregam para os seus e para os não-indígenas. Já o fora, circunscreve os conflitos com o próprio movimento LGBTQIAP+ nas relações cotidianas, como também os atritos ao sentido restrito dos significados não-indígenas com os maleáveis e desconstruídos sentidos étnicos e/ou pessoais. No entanto, há também aqueles cuja a experiência de vida, os fazem estarem mais dentro do que fora devido à ausência de conflitos significativos.

Por fim, no tópico “4.6 Resquícios e Atualidade dos Significados Étnicos” tentei trazer o que ainda é de pouco acesso ou conhecimento mesmo para os próprios indígenas LGBTQIAP+, e acredito que essas circunstâncias podem ser percebidas nos tópicos anteriores, pois deixam nítido que, apesar da aceitação por parte de alguns familiares e comunidades, o contexto histórico colonial e cristão minou com efeito a perpetuação cultural originária destas identidades. Contudo, significados originários são resgatados ou reconstruídos através de resquícios ancestrais que muitas vezes se encontram na língua e/ou em sentidos cosmológicos de cada povo sobre o que é ou não é ser indígena.

Deste modo, o protagonismo e a visibilidade de suas próprias histórias atuais e ancestrais em torno do debate proposto é a conclusão ao qual eu queria chegar e que os indígenas LGBTQIAP+ reivindicam postular. “Nada sobre nós sem nós” é a ordem

da mobilização em torno de suas histórias e da história étnica de cada um e ao mesmo tempo de todos.

2. O QUE PROCUREI SABER E O QUE DESCOBRI

Entre o que procurei saber e os saberes que descobri, existe um conjunto de informações que se aproximam e se distanciam da temática. No primeiro caso (o que procurei), a pesquisa estava muito mais voltada para a busca de significados originariamente indígena sobre práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo-gênero dividida em dois momentos, um histórico antropológico bibliográfico, que não necessariamente eu acreditava que me dariam respostas concretas e precisas sobre o que eu procurei, mas que ajudariam a compreender o segundo momento, que é o saber atual e como os significados se mantiveram sobre o tema na vida prática coletiva indígena depois de mais de quinhentos anos desde o primeiro contato. Porém, ao chegar no segundo momento, o que descobri também foram saberes que não necessariamente me davam respostas sobre o que busquei. Contudo, afirmavam uma série de suposições que o primeiro momento levantava, que é a de que as sexualidades indígenas, estavam muito mais atravessadas pelo ordenamento moral sexual não indígena ocidental impostos desde a colonização com as igrejas, do que a permanência de sentidos e significados ancestrais quanto ao tema. Assim, em ambos os casos (bibliográfico e o saber atual) o que procurei saber não foram os saberes que eu descobri e o que eu gostaria de apresentar como resultados são exatamente estes saberes em sua própria fonte humana, viva e subjetiva.

Por outro lado, se os registros não-indígenas não podem instrumentalizar significados culturalmente indígenas sobre o tema desta pesquisa, foi a partir de 2017 e agora pelos próprios indígenas, o início de uma ação mobilizadora em prol da visibilidade e protagonismo em relação ao debate sobre sexualidades dissidentes entre povos indígenas e com a sociedade também não-indígena no Brasil. Se o ano de 2017 pode ser considerado o marco inicial sobre a discussão das sexualidades reconhecidas como dissidentes e LGBTQIA+ por indígenas no Brasil, em 2020 é quando se percebe de fato um movimento em vias de consolidação que reivindica a inclusão da pauta indígena LGBTQIA+ como mais uma das principais causas da juventude indígena na atualidade.

Mas antes de dar continuidade à descrição do processo da pesquisa e como se poderá ver mais adiante no desenvolvimento, preciso explicar o porquê do distanciamento ou até uma ausência dos referenciais teórico-metodológicos na

apresentação dos resultados. Em primeiro lugar, meus pontos de partidas teórico-metodológico na realização desta pesquisa, foram definidos na tentativa de desconstruir três formas coloniais de produzir conhecimento e saber que me atravessavam como sujeito. A primeira, seria o processo de construção e produção de conhecimento colonial em si, este já bem mais debatido e referenciado muitas vezes como corrente teórica, outras vezes como epistemologias do sul ou teorias pós-coloniais/decoloniais, mas que de toda forma, não deixam de reproduzir o que Silvia Cusicanqui chama de colonialismo interno, que ao meu ver, é justamente a limitação da produção de saberes e conhecimentos descolonizadores através de formulas produtoras de resultados englobantes num infinito exercício de quem cita ou referência este ou aquele autor. Para Cusicanqui, os saberes produzidos internamente saem diversificados e retornam do externo como conhecimentos e métodos estruturantes na (re)produção de novos saberes internos (CUSICANQUI, 2010).

E na tentativa de romper com essas duas formas de produzir saber, seja o da produção colonial ou do colonialismo interno, através do que Fanon identificou como “intelectual colonizado” e que Cusicanqui vê como a “internalização do inimigo”, me propus a desconstruir o intelectual colonizado ou colonizador que há(via) em mim, que de toda forma, apesar de não me identificar como o produtor colonial em si, identifiquei que eu reproduzia até então o modo de reproduzir e (re)discutir os saberes não coloniais sob a linguagem do colonialismo interno, sob o discernimento que supostamente se criam sobre determinados assuntos com marcações universalizantes e centros referenciais de elucidação. O que quero explicar com isso, é que tentei a todo momento ser fiel as falas e subjetividades dos indígenas selecionados para esta pesquisa e que aqui os chamo de porta-vozes, para aplicar o recurso teórico-metodológico de usar suas falas como instrumentos subjetivos do meu pensar e de construção de saberes e conhecimentos sobre o tema, ao invés de enquadrar ou explorar suas vivências e subjetividades por meio de categorias e conceitos “à-indígenas”. Aqui, suas falas e histórias são os pontos de partidas e suas subjetividades os pontos de chegadas para falar sobre um assunto que diz respeito antes de qualquer pessoa, a eles mesmos, como indígenas e como sexuais gêneros dissidentes.

Além disso, acredito também ser necessário explicar antes de tudo o uso de dois termos que utilizei para apresentar os resultados desta pesquisa. Um deles já

mencionei, que é o termo porta-vozes, o segundo é o termo parentes como sinônimo e muitas vezes utilizado em substituição ao termo indígena. No primeiro caso, os indígenas sabem que cada povo e cada comunidade têm suas próprias formas de lidar com o assunto, por isso alertam que não falam pela comunidade ou aldeia e muito menos por todos os povos indígenas. No entanto, o sentido da palavra empregado aqui não está diretamente ligado ao sentido oficial do termo, como alguém que porta uma mensagem em nome de uma coletividade, mas sim, no sentido material do fato que são suas falas, histórias e subjetividades expressados através da voz, e, como toda voz tem um portador, em certos momentos este portador assume mais de uma voz, pois, como observei, eles não deixam de ser portadores de voz somente de suas próprias histórias, falas e subjetividades, como também são portadores de vozes de outros parentes LGBTQIA+ que no pior dos casos, se encontram marginalizados, apagados e silenciados dentro e fora de suas comunidades, como se poderá verificar mais adiante.

Quanto a utilização do termo parente para se referir aos indígenas desta pesquisa e a outros que estão como pano de fundo nos vários momentos aos quais me refiro. Está no fato de que em meu caso, ele é um instrumento metodológico de explanação de meu pensamento, muito embora no primeiro momento eu possa estar me apropriando com desrespeito de um termo utilizado por indígenas para se referir a outros indígenas que não são necessariamente da mesma etnia, comunidade ou família. No segundo momento eu estou me apropriando, sim, mas com o devido respeito e pertencimento que o termo me cabe, tanto por ser uma escolha introindígena que me obriga a utiliza-la como recurso metodológico na referenciação da (re)produção e fidelidade dos saberes indígenas. Digo isto porque o termo parente aparentemente se apresenta com uma potencialidade de aproximação com a sociedade não indígena que o termo indígena não consegue alcançar. É mais uma tentativa ou forma de mudar a percepção existente de distância, passado ou fora de lugar, que a sociedade não indígena tem sobre o indígena no contexto histórico passado e atual.

Minha intenção aqui é realmente fazer com o que o termo seja sinônimo do termo indígena nos devidos casos em que me cabe, mas com isso não estou me incluindo necessariamente como um indígena, mas como um sujeito que de toda forma tem parentes indígenas. Embora eu ainda não tenha condições ou

pertencimento para se afirmar como indígena, apesar da existência de uma identidade-ligação subjetiva, sou filho de uma mulher descendente de outra mulher mestiça de negra com índio, cuja a história oral conta que meu bisavô, ao contrário de muitas bisavós, foi pego no laço e obrigado a se casar com minha bisavó que era filha de uma ex-escravizada. Um de seus filhos, ou melhor, filha, decidiu seguir com a tradição indígena se casando com outro indígena, enquanto minha avó decidiu por distanciar e apagar da memória de seus filhos, a ligação com a tradição Tabajara no litoral sul da Paraíba. Atualmente, um dos primos da minha mãe, que é filho da irmã da minha avó que decidiu seguir a tradição indígena, é o cacique Edinaldo Tabajara na cidade do Conde, localizada na região metropolitana sul de João Pessoa, Paraíba. No final das contas o que eu quero dizer a partir disso, é que mesmo que eu não tenha certeza ou segurança para dizer se sou indígena ou não - e nem a pesquisa foi sobre isso, o fato é que inegavelmente a história dos meus antepassados e atuais me permite dizer que tenho parentes, sim. Com sangue, com carne, pertencimento, identidade, tradição e cultura indígena.

Desta forma, ao invés de explorar as informações de fontes não-indígenas sobre o tema, preferi construir um enredo ou uma costura de falas, como prefiro chamar, no qual os sujeitos marcados simultaneamente pelo pertencimento étnico e pela dissidência sexual sejam os narradores de suas próprias falas, histórias e subjetividades. Nesta pesquisa, as falas dos porta-vozes são os principais objetos de formulação de crítica em torno do conhecimento produzido sobre gênero e sexualidade não só indígena, como também instrumentos de discussão sobre os processos de formalização de uso de termos e significados identitários no contexto não-indígena. Suas falas e subjetividades ao mesmo tempo que complementam e exemplificam saberes e conhecimentos em torno da diversidade sexual e de gênero abordados pela academia, por outro lado também atravessam, desconstroem e reconstroem estes mesmos conceitos em instrumentos de luta temporários em suas mobilizações. O enredo construído aqui, pretende apresentar como a experiência e a vivência destes jovens indígenas ao mesmo tempo que formulam e reformulam críticas à sociedade não indígena – desde as causas do contexto maior (terra, território, direitos, reconhecimento etc.) até suas particularidades em relação às identidades sexuais e de gêneros, também levantam críticas em relação à situação sociocultural de gênero e sexual dentro e com suas comunidades.

Outro ponto que merece destaque antes de qualquer coisa, parte do fato que os indígenas agora mais do que nunca, vem ocupando espaços de comunicação até então não possíveis, mas com os avanços tecnológicos da contemporaneidade conquistaram o direito de acesso, produção e divulgação de seus posicionamentos para o público em geral sobre suas lutas, problemáticas e reivindicações. Os meios comunicacionais digitais atuais proporcionados principalmente pelos cyberespaços das redes sociais fizeram com que os indígenas, ao invés de serem meros objetos passíveis de reflexão que dependiam exclusivamente da visita ou do intermédio de um pesquisador, atualmente, já não mais precisam de um mediador autorizado a legitimar suas falas, histórias e subjetividades sobre qualquer assunto a respeito de suas realidades. Eles agora são vozes, imagens, corpos e pensamentos dispostos a debater, informar e conversar com qualquer um que esteja, antes de tudo, dispostos a ouvi-los em uma sociedade cada vez mais hiper conectada pelas novas tecnologias que proporcionam um espaço de socialização e comunicação digital por meio das redes sociais, conteúdos digitais e programas de software – que, por sua vez, possibilitam teleconferências entre pessoas fisicamente distantes e em lugares de difícil locomoção e acesso. Os recursos tecnológicos de comunicação visual e audiovisual atuais não só fazem dos parentes proprietários da comunicação e da transmissão de histórias e subjetividades, como também fazem deles autores e porta-vozes dessas mesmas narrativas.

Narrativas estas que de acordo com as configurações que são criadas e divulgadas, as chamo de literaturas indígenas audiovisuais das redes sociais. São narrativas de fácil acesso ao público e encontradas nos mais variados perfis e canais das redes sociais do Instagram, YouTube e Facebook. São registros compostos de lives, seminários remotos, bate-papos virtuais, conversas e entrevistas on-line, além de produções artísticas e digitais criadas e divulgadas por meio destas mesmas redes. Ao todo, foram analisadas mais de dezoito horas de material com durações que variam de quatro minutos a duas horas de conteúdo postados entre os anos de 2018 e 2020. O leitor poderá acessar e conferir diretamente as fontes originais do material aqui analisado a partir de links dispostos no próprio corpo do texto, que dispensam, inclusive, a necessidade de qualquer tipo de conta ou registro nas plataformas.

Quanto ao método de escolha dos porta-vozes indígenas LGBTQIA+ na questão da legitimação da representatividade indígena. Busquei interpretar a

identidade subjetiva e o pertencimento prático, aceito em todo o caso pela coletividade étnica maior como forma de legitimidade de suas identidades indígenas, isto não quer dizer que seja um caso recorrente, contudo, é importante frisar que o sentido dado aqui para quem é indígena, partiu tanto do reconhecimento coletivo desde o nascimento, como também daqueles que se auto reconheceram posteriormente e foram reconhecidos e acolhidos pela coletividade étnica maior.

Em meio ao universo da literatura indígena audiovisual das redes sociais, decidi escolher como eixo central vinte e quatro falas divididas entre homens e mulheres indígenas LGBTQIAP+ que, em algum momento, portaram a voz de suas histórias, saberes e conhecimentos, acompanhados de outras falas indígenas e não-indígenas e também não LGBTQIP+, além de outras não indígenas, mas LBGTQI+. Isso sem deixar de mencionar os comentários e perguntas de indígenas e não-indígenas LGBTQI+2 ou não, enquanto o evento aconteceu virtualmente e que muitas vezes complementam a discussão.

Dentre os principais porta-vozes estão Alisson Pankararu, Bia Pankararu, Danilo Tupinikim, Edson Munduruku, Emerson Torres Pataxó, Erisvan Guajajara, Fetxawewé, Flávia Xakriabá, Geni Nuñez, Jaciara Borari, Juoany Potyguara, Katú Mirim, Laís Eduarda Tupinambá, Laís Pataxó, Majur Bororo, Mendonça Kayaraporã Tupinambá, Neimar Kiga Bororo, Niotxarú Pataxó, Sebastião Arruda Chiquitano, Tanaíra Terena, Thyara Pataxó, Val Munduruku, Yakecan Potiguara e Yakunã Tuxá.

Uma outra explicação que se faz necessária diante de minha fidelidade as falas e subjetividades dos porta-vozes, é sobre o uso variado da sigla para se referir aos sujeitos gênero-sexuais dissidentes atualmente, conhecida popularmente como LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, trans e travestis) e difundida oficialmente até não muito tempo atrás como LGBTQIA+ (em que se incluiu o Queer, os Intersexuais, os Assexuais e o + para representar as sexualidades que escapam), mas atualizada no momento em que escrevo esta dissertação para a sigla LGBTQIAP+, em que se inseriu o “P” para se referir aos Pansexuais. Com isso, decidi por manifestar meu ponto de vista sobre o tema com a sigla até então oficial LGBTQIAP+ devido a inclusão das diversas sexualidades-gênero dissidentes, mas em fidelidade as falas dos parentes aqui trabalhadas e como recurso de registro histórico, escolhi por trazer os termos e siglas ditas pelos porta-vozes em suas várias falas e relatos.

Desta forma, quando aparecer a sigla LGBTQIAP+ e os termos a ela

imbricados, o leitor saberá que a escolha de utilização partiu de mim, se trata de meu posicionamento quanto ao tema, quando utilizados também pelos próprios porta-vozes. Enquanto as variações popularmente conhecidas como LGBT, LGBTQ, LGBT's, LGBTQ+, como termos até então oficiais e difundidos no senso comum, além de outros popularmente conhecidos como, homossexual, “sapatona”, “bixa”, “sapa” e etc., saberá que se trata de palavras escolhidas pelos parentes em seus vários momentos.

Mas se talvez o problema fosse somente uma letra a mais, outro termo ou categoria para se referir as identidades sexuais que escapam, se encontram marginais ou se posicionam fora do movimento central como é a proposta do conceito “homocultura”³ e das categorias “queer caboclo ou sexualidades fora do eixo”⁴ os

³ Como defende Wilson Garcia (2012), pesquisadores contemporâneos vêm propondo um novo termo para abarcar uma série de outros existentes na atualidade, sejam eles de origem popular como gays, bichas, viado, travesti e etc., ou os de predominância na academia como lésbica, bissexual, homossexual, transgênero entre outros. Criados para se distanciar da carga negativa que os nomes populares reproduzem. Ademais, cabe mencionar também as variações das siglas representativas dos movimentos sociais identitários (GLS, GLBT, LGBTT, LGBTI+...), que por mais que tentem atravessar todas as identidades, sempre deixam escapar outras características da própria identidade como outras culturais devido a contemporaneidade. Diante disso, aponta Garcia que em 1998 surgiu a primeira noção conceitual do termo homocultura no “*I Worldwide Conference about Homoculture*” promovido pela International Lesbian Gay Association (ILGA) realizado em Estocolmo. Esta categoria busca abarcar todas essas variantes de tempo, espaço, linguagem e representatividade. Sua ideia inicial era adotar uma postura articulada, embora subversiva, com o político e o intelectual das representatividades sexuais e de gênero no mundo como um todo. Em outras palavras, José Carlos Barcellos (2006) diz que: “não seria somente uma interpretação puramente teórica e intelectual, que se move no campo da especulação desinteressada, das grandes abstrações ou do mero debate de ideias. Pelo contrário, efetua-se uma necessidade vital e premente daqueles que se reconhecem como eventuais referentes desse tipo de discurso; sobretudo no Brasil porque o queer (torto, diferente, estranho), por exemplo, revela apenas uma parcela dessa (inter) subjetividade recorrente (FOSTER, 2003; LOURO, 2004). E que, na verdade, a homocultura não se resigna a uma simples posição de objeto, mas leva a considerar também os destinatários, pois ela assume decididamente uma posição forte de interlocução no debate crítico-conceitual (...)” (apud GARCIA, 2012, p. 44). Garcia ainda diz que muito embora as críticas contundentes sejam quanto a terminologia, principalmente sobre o prefixo homo, o que poderia não incluir a diversidade (trans)gênero. Defende que de todo modo, na contemporaneidade “não é possível fixar termos e/ou expressão”, mas em vez disso, o importante seria estimular a complexidade das formas flexíveis que a homocultura abarca, ao “considerar a maleabilidade recorrente dos argumentos discursivos acerca das minorias sexuais (e de gênero)” (p. 44). Particularmente, acredito que anexar o termo cultura e a tudo que esta palavra carrega a diversidade sexual e de gênero, projetaria uma crítica que colocaria essas relações em uma posição paradigmática com outros contextos culturais centrais.

⁴ Segundo Igor Erick e Bruno Domingues (2019), a categoria “queer caboclo” e a proposta do campo de pesquisa “sexualidades fora do eixo”, tratam-se de um manifesto levantado por Fabiano de Souza Gontijo, Estêvão Rafael Fernandes, Moisés Lopes e Martinho Tota para amolecer o que consideram um engessamento (re)produtivo de epistemologias das ciências humanas que acabam por invisibilizar outras formas transgressoras de viver a sexualidade e o gênero no interior do Brasil. “Os autores propõem uma teoria decolonial e crítica das estruturas políticas, históricas e culturais de normalização e consolidação heteropatriarcal branca, moderna e de classe média, no sentido de apontar outros marcadores sociais que outrora se encontravam em lacunas no saber/fazer dos estudos de sexualidade e gênero, como é o caso da regionalidade e etnicidade”. Para Igor e Bruno,

problemas estariam resolvidos se esta decisão partisse dos próprios indígenas e não somente de uma discussão teórica na academia. De toda forma, os indígenas não deixam de ser dissidentes do próprio M-LGBTQIA+, como também dissidentes da homocultura e das sexualidades fora do eixo por uma questão de escolha e, devido ao fato de os porta-vozes escolherem a sigla como um instrumento de luta ou tradução de suas sexualidades, é o termo que eu decidi usar junto com eles, apesar de todas as ressalvas elencadas e que serão mais bem trabalhadas no decorrer do texto.

E antes de começar a discorrer sobre os resultados desta pesquisa, gostaria de trazer uma das afirmações dita por uma das porta-vozes e que foi corroborada pelos demais na roda de conversa virtual promovida pela “Rádio Yandê” composta somente por indígenas gênero-sexuais dissidentes em 2020: “a de que a Mobilização Indígena LGBTQ+, apesar das aproximações, não é a mesma do Movimento LGBTQ não indígena” (Katú Mirim, 2020). Ao contrário do que se poderia pensar, muitos deles, apesar de levantarem as mesmas pautas do movimento LGBTQIA+ não-indígena em relação a violência contra pessoas sexuais dissidentes, em todo caso não se sentem representados dentro do movimento justamente por sua condição étnica que demanda outras pautas sociais inerentes a história de seu povo. Uma das justificativas é a de que “se o M-LGBTQIA+ não indígena não coloca o direito à terra e território como pauta principal em suas lutas como é a pauta da diversidade e do direito e respeito a questão gênero-sexual, para nós, parentes LGBTQ, essas pautas são inseparáveis”. De forma resumida, o que os porta-vozes insistem em pontuar através de suas subjetividades, é que antes de serem lésbicas, gays, bissexuais, trans ou travestis, eles são indígenas e o uso da sigla nada mais é, que um instrumento de comunicação não somente para os seus, como também para a sociedade não-indígena.

Até não muito tempo atrás, quando o tema desta pesquisa ainda poderia denominar-se pelo termo “homossexualidade” indígena, eu acreditava que a pesquisa e a compreensão quanto aos sentidos e aos significados das práticas e comportamentos sexuais entre pessoas do mesmo sexo pelos povos indígenas no Brasil seria uma tarefa cujo o início dava-se pela reunião e problematização dos registros e interpretações de um tempo passado que narrou e valorizou ao seu modo

a proposta é quebrar padrões geopolítico epistemológicos de pesquisadores que estão à margem da produção científica nacional para que o “fora do eixo” não seja somente um campo de pesquisa, seja também um “lugar de fala” (ERICK, DOMINGUE, 2019, p. 04).

tais práticas e que possivelmente findaria na exploração e identificação dos sentidos e significados pelos povos indígenas atuais. Não obstante, os registros históricos não-indígenas deixados por missionários, militares e outros viajantes aventureiros no início do período colonial, como também os produzidos posteriormente entre os séculos XIX ao XX por antropólogos e outros profissionais que em algum momento mencionaram ou detalharam informações quanto ao tema, acabaram muito mais por mostrar e evidenciar que as práticas sexuais e também de parentesco eram tanto quanto “espantosas”, como “diversas” para os colonos e a igreja. De acordo com Rafael Estevão (2015), que explorou sistematicamente o arcabouço histórico antropológico, argumentou que o material não somente contribuiu para responder à questão “se existe índio gay?”, como da mesma forma, evidenciou o porquê da pergunta. No entanto aqui, a abordagem será realizada a partir das vozes e subjetividades dos indígenas LGBTQIA+ atuais.

Para os parentes, muitas vezes autointitulados LGBT(Q) com um pé dentro e outro fora do movimento LGBTQIA+ não-indígena, não somente sabem que esses debates não são exatamente novos no arcabouço histórico e antropológico, como também decidiram assumir o protagonismo e a representatividade de suas histórias, como afirmam os parentes que integram o Coletivo Tibira (@indigenaslgbtqi). Se do lado acadêmico – já muito conhecido pelos porta-vozes, os registros históricos e as conclusões e interpretações quanto a esses dados mostrarem que as relações sexuais e de parentesco dos povos originários encontrados no Brasil eram tanto quanto diversas, atualmente, de acordo com as falas e relatos, o ordenamento e os regulamentos sociais da cristianização e da civilização, são bem mais evidentes e predominantes que o modo de vida ancestral em relação a sexualidade-gênero em suas vidas e comunidades.

Por outro lado, muito embora alguns tenham nascido ou vivido em contextos urbanos, praticamente todos comentam que fora de suas comunidades, o “sair do armário” por conta da identidade sexual, recorrentemente, se estende também para a identidade étnica ou vice-versa, quase diariamente e em vários espaços que frequentam. Uma das principais queixas e talvez ainda mais importante do que suas dissidências sexuais, como se poderá ver, refere-se ao estigma ainda presente na ideia de um indígena “genérico”, “primitivo-selvagem” e “do mato” pelo imaginário social não-indígena sobre o que é ser indígena na atualidade. E neste contexto, a

dissidência sexual-gênero junto com a identidade étnica os vulnerabilizam ainda mais pelo duplo estigma social de ser “índio” e LGBTQIAP+. Enquanto no interior das comunidades, há quem diga que as sexualidades LGBTQIAP+ provém do “contágio” com o contato não-indígena, compreendido também como “perda de cultura” e ainda, uma “moda”, devido em parte ao engajamento e empoderamento do movimento LGBTQIAP+ não indígena nas últimas décadas.

Ao considerar essas circunstâncias e ir ao encontro das falas dos parentes, ainda que essa pesquisa não utilize fontes até então consideradas "primordiais" para tratar dos povos indígenas, em um momento outro, no entanto, elas podem ser empregadas para explicitar, traduzir ou ainda para serem questionadas sobre a produção ou a ausência de sentidos frente às situações e problematizações que em algum momento eu ou os porta-vozes propusemos. Desta forma, ao invés de conceituar ou enquadrar a fala e a voz indígena em metodologias, categorias e teorias não-indígenas, busquei trazer a discussão pelos parentes que “dão a cara a tapa”, para parafrasear um dos porta-vozes, Neimar Kiga (@neimar_kiga). Com o intuito de registrar no tempo e nas condições atuais um conjunto de falas e saberes sobre corpo, gênero, sexualidade, representatividade, existência, resistência e mobilização social pelos próprios jovens parentes LGBTQIA+ quanto às suas vivências em seus múltiplos contextos, a pergunta agora está em saber o que os parentes têm para falar e ensinar sobre suas sexualidades e vivências dissidentes, sobre suas comunidades, culturas e principalmente sobre si, os demais e ainda de muitas outras coisas que eles consideram como indígena e não-indígena em relação ao tema desta pesquisa.

Os contextos particulares passados e atuais, mostram que suas histórias os tornaram ainda mais diversos e adversos em comparação ao movimento não indígena, mas que, no entanto, não existe ainda definições e explicações prontas e detalhadas como é no contexto da própria sigla e do movimento. Para os porta-vozes, falar sobre os seres indígenas, é antes de tudo, falar da pluralidade de realidades com visões e cosmologias que vão de encontro aos pensamentos e conhecimentos hegemônicos.

3. QUEM SÃO E COMO SÃO? O QUE SABEM E O QUE DIZEM?

As vozes e as falas dos indígenas que fazem parte do eixo central desta pesquisa, comportam um múltiplo contexto de vivências e sociabilidades em todas as regiões do Brasil. De origens rurais ou urbanas, de “aldeias cidades” ou de comunidades rurais, quando não, de espaços rurais que ficam ao redor ou inseridas no espaço urbano, quase todos os porta-vozes já possuem formação universitária completa ou estão em vias de concluí-la, havendo inclusive, alguns pós-graduandos e outros pós-graduados. Por isso, é comum ouvir de muitos deles que foi justamente o contato com o espaço universitário e também com os movimentos sociais proporcionado por este espaço, que eles encontraram acolhimento, conhecimento e empoderamento quanto as suas dissidências gênero-sexuais. Alguns, por sinal, consideram a entrada na universidade e em seus espaços como uma das principais motivações da luta e militância em prol da visibilidade e do protagonismo de suas histórias LGBTQIAP+ na atualidade. Contudo, isso não quer dizer que na contramão destas afirmações, não formulem críticas ao modus operandi de como os conhecimentos e saberes são produzidos pelo ambiente acadêmico ou que não reformulem estas mesmas informações e conhecimentos na utilização da vida prática. Por outro lado, há aqueles que mesmo não participando dos movimentos sociais não-indígenas ou mesmo da universidade fora de suas comunidades, no interior participam ativamente nas mais diversas frentes e demandas que implicam na organização e manutenção de seus territórios e comunidades. No geral são jovens lideranças, ativistas e militantes, artistas, professores, comunicadores e jornalistas, profissionais da saúde e outros.

Com o intuito de fazer apresentações sucintas, mas significativa dos interlocutores, decidi começar conforme a ordem cronológica de publicação do material audiovisual reunido e fazer uma breve descrição de como eles se apresentam e se autodenominam, utilizando, inclusive, de suas próprias posições quanto à questão da orientação sexual e de gênero.

Niotxarú Pataxó (@niotxaru), homem cis e bissexual, pai de um filho e pertencente à comunidade Coroa Vermelha no sul da Bahia. Atualmente, é professor com formação em Licenciatura Interdisciplinar em Matemática pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSBA). Em 2018, lançou seu canal no *YouTube* chamado

Papo de Índio, que além de passar informações pertinentes à comunidade indígena e incentivar o ensino e o aprendizado de novas tecnologias e mídias sociais, tem também como principal objetivo levantar o debate acerca da discussão sobre gênero e sexualidades nos povos indígenas (PATAXÓ, 2018a, 0s...1m).

Laís Eduarda Tupinambá (@laiseduardatupinamba), mulher cis e bissexual, é estudante de biologia e atualmente é integrante do canal *Papo de Índio* e foi convidada para estreiar a primeira entrevista do canal com Niotxarú sobre os temas gênero e sexualidades entre povos indígenas no canal (PATAXÓ, 2018a, 20s...35s).

Figura 1 – Niotxarú Pataxó



Figura 2 – Laís Tupinambá



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

A segunda entrevista do canal foi realizada com Sebastião Arruda do Povo Chiquitano, localizado no estado do Mato Grosso. Estudante de comunicação social na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), sua identificação transita entre o masculino e o feminino, de modo que não se identifica com nenhuma identidade da sigla LGBTQIA+ (PATAXO, 2018, 45s...59s).

Emerson Pataxó (@emerson_pataxo), da Comunidade Coroa Vermelha no sul

da Bahia, é homem cis sem definição de orientação sexual. Ele foi o terceiro entrevistado do canal, é comunicador colaborador do canal “Mídia Índia” e estuda gestão pública (PAPO DE ÍNDIO, 2018b, 9m11s...9m45s).

Figura 3 – Sebastião Arruda



Figura 4 – Emerson Pataxó



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Na sequência, a próxima conversa realizada pelo canal *Papo de Índio* foi com Neimar Kiga (@neimar_kiga), integrante e um dos fundadores do Coletivo Tibira, tem graduação em designer pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e mestrado pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) em Antropologia Social. Atualmente, é um dos principais atuantes no movimento indígena LGBTQI+2, fazendo frente na coordenação de assuntos da juventude indígena no Brasil junto à ONU em 2021. Em 2018, ano da entrevista, Neimar tinha acabado de se formar em *Design* e era recém-ingresso no mestrado.

Em 2018 também é lançado o documentário *Majur*, que mostra um pouco da história de Majur Traytowu que antes se chamava Gilmar, em uma das *lives* que

participa se autodenomina como homossexual/gay, apesar de ser identificada pelo gênero trans pelos demais participantes indígenas. Posteriormente em uma matéria de jornal de grande circulação, Majur foi apontada como a primeira cacique trans do Brasil, com corpo de homem e espírito de mulher. Filha de cacique por parte de pai e chefe de cultura por parte de mãe, logo cedo se tornou também chefe de cultura em comunicação. Em 2021 assumiu o cacicado de sua comunidade após o afastamento do seu pai por problemas de saúde (LACERDA, 2018).

Figura 5 – Neimar Kiga



Figura 6 – Majur Traytowu



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Vale ressaltar aqui que no Caso de Neimar e Majur, que apesar de referenciarem a si mesmo pelo pronome masculino assim como as identidades sexuais dentro do contexto homo(sexual) no material analisado, ambas atualmente adotaram o pronome feminino e atualizaram suas identidades gênero-sexuais. Neimar

passou a se identificar como travesti e Majur vem cada vez mais se identificando com a questão trans.

Depois da quarta entrevista, o canal *Papo de Índio* muda sua programação para falar sobre outros temas e direcionados principalmente para a juventude indígena. No entanto em 2019, precisamente no dia 09 (nove) de maio foi criado oficialmente na rede social *Instagram*, o Coletivo Tibira, fundado por Katú Mirim e formado inicialmente por Neimar Kiga, já mencionado, Danilo Tupinikim e Tanaíra Terena.

Katú Mirim (@katumirim), autodenominada de gênero-sexualidade liberta, é de origem Boe Bororo e *rapper*, atriz, criadora, além de fundadora do Coletivo Tibira (@ndigenaslgbtq) e do canal de divulgação Visibilidade Indígena (@visibilidadeindigena). Filha de mãe negra e pai Bororo, nasceu na periferia de São Paulo e foi adotada aos 3 anos por um casal de brancos evangélicos. Aos 13 anos, volta aos poucos a se reconectar com sua família indígena Boe Bororo e posteriormente é batizada por uma comunidade Guarani de São Paulo (TUPAN, 2020, 1h18m30s...1h20m00s). Militante da luta e do protagonismo indígena através da arte musical e visual, ela também atua em várias frentes nos mais diversos movimentos e espaços da causa indígena.

Tanaíra Sobrinho (@ira_tana_), mulher cis e lésbica de origem Terena, é professora de Geografia e mestra em antropologia social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Pesquisa gênero e sexualidades indígenas – sua dissertação foi sobre gênero e lesbianidade Terena, com defesa realizada em 2020. Tanaíra também dirigiu e roteirizou o documentário *Sempre Existimos*, de 2020.

Figura 7 – Tanaíra Terena



Figura 8 – Katú Mirim



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Danilo Tupinikim (@daniilotupinikim), gay e capixaba, é universitário do curso de ciências políticas na Universidade de Brasília (UNB). Participou tanto como produtor e entrevistado no documentário *Terra Sem Pecado*, de 2018, lançado em 2020 no *YouTube*, como também integra o Coletivo Tibira (TIBIRA, 2021, 3m00s...3m17s).

Além de Danilo, o documentário contou com a participação de Fêtxawewé (@fetxawewe), que se identifica como Tapuya Guajajara Fulniô e gay. Liderança

jovem, também é membro jovem do Santuário dos Pajés em Brasília e também é universitário do curso de Ciências Sociais da UNB.

Figura 9 – Danilo Tupiniquim



Figura 10 – Fêtxawewé



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Ainda no documentário *Terra Sem Pecado* (COSTA, 2019), Alisson Pankararu também dá seu depoimento quanto a experiência de ser indígena, nordestino – mais precisamente do estado de Pernambuco, LGBTQIA+ e estudante de Medicina na Universidade de Brasília.

Edson Munduruku (@uyrasodoma), oriundo do Tapajós (Santarém), se identifica como uma pessoa trans não binária, foi um dos integrantes da primeira *live* do Movimento Nacional Indígena da Rádio Yandê (disponível no *YouTube*). Mudou-se ainda criança para Manaus, tem formação em Biologia e trabalha como educador e artista “*drag queen/grenn*”, esta última, personagem que ele caracteriza

como uma “cabocla muito antiga” (TUKANO, 2021, 37m20s...39m20s).

Figura 11 – Alisson Pankararu



Figura 12 – Emerson Munduruku



Fonte: Arquivos pessoais Instagram, 2021.

Jéssica Yakecan Potiguara (@yakecan_potyguara), lésbica do estado de Ceará e filha de pajé, também é liderança jovem de sua comunidade e uma das fundadoras do Coletivo Caboclas de Crateús, formado por indígenas LGBTQI+2 de sua região, cujo perfil virtual pode ser conferido na plataforma Instagram (Coletivo Caboclas). De atitude militante desde muito cedo, inclusive com participação no MST, em 2019 ela participou do projeto de *web-documentários* chamado “Perudá” (SAKIMOTO, 2020, 00s...20s). Em 2021 assumiu o posto da pajelança de seu pai após falecimento dele.

Erisvan Guajajara (@itaynwa), gay e oriundo do Maranhão, é jornalista e liderança jovem ativa como comunicador nos novos meios de comunicação proporcionados pelas redes sociais, também integra o Coletivo Tibira e é o cofundador e coordenador do canal *Mídia Índia* (@midiaindiaoficial). Em 2015 fez a primeira discussão sobre diversidade sexual no Maranhão com o seu povo. Erisvan é um dos que mais denunciam e tem acesso a depoimentos sobre violência contra indígenas LGBTQI+2.

Figura 13 – Yakekan Potiguara



Figura 14 – Erisvam Guajajara



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Flávia Xakriabá (@flavia_xakriaba), mulher cis lésbica e estudante de jornalismo, oriunda do estado de Minas Gerais, passou toda sua infância em seu território natal. Atualmente reside no Recôncavo Baiano, estuda jornalismo na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e é membro do coletivo de indígenas da universidade.

Geni Nuñez (@genipapos), indígena Guarani do estado de Santa Catarina e filha de pais indígenas evangélicos. É psicóloga e membro da Associação de Psicólogos Indígenas (@abipsi_) e da Associação de Mulheres Guarani (Eixo Sul); trabalha como escritora e é doutoranda em psicologia, dedicando-se à temática da

branquitude e da cisgeneridade. Também integra o Coletivo Tibira e é uma das porta-vozes com maior participação em *lives* e rodas de conversas sobre diversidade sexual e de gênero nas comunidades indígenas.



Figura 15 – Flávia Xakriabá



Figura 16 – Geni Nuñez

Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Yakuña Tuxá (@yacunatuxa), mulher cis lésbica e oriunda do norte da Bahia. É estudante de Letras na Universidade Federal da Bahia (UFBA), liderança jovem, pintora e artista visual e digital, retrata a luta e a resistência indígena. Atualmente também integra o Coletivo Tibira.

Alice Pataxó (@alice_pataxo), mulher cis bissexual oriunda do sul da Bahia. Também integra o canal *Papo de Índio*, é jornalista/comunicadora independente e criadora de conteúdo digital sobre a causa indígena em defesa do meio ambiente.

Figura 17 – Yakuña Tuxá



Figura 18 – Alice Pataxó



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Jaciara Borari (@jaciaborari), mulher cis bissexual oriunda de Alter do Chão. É estudante de Antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), compõe o Movimentos de Mulheres de Alter do Chã e do Igajamundo - organização que busca criar e realizar trabalhos sociais de jovens para jovens. Sua atuação nesta organização está voltada para o movimento de mulheres e para a emergência da situação climática. Participou ativamente da COP 25, em 2019.

Thyara Pataxó (@thyarapataxo), mulher cis bissexual e mãe de dois filhos, é escritora e estudante de Agroecologia na Universidade Federal do Recôncavo Baiano, além de ser uma das lideranças jovens de sua comunidade, se declara feminista e a favor do aborto legal. Participou de uma das *lives* produzidas pelo canal “Papó de Indío” em 2020.

Figura 19 – Jaciara Borari



Figura 20 – Thyara Pataxó



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Val Munduruku, mulher cis lésbica e oriunda do Alto Tapajós. Atualmente reside em Alter do Chão e estuda Gestão Pública e Desenvolvimento Regional na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Também compõe o Movimento de Mulheres dos Tapajós e do Igajamundo.

Bia Pankararu, mulher lésbica, nasceu em Pernambuco e se mudou ainda na infância para São Paulo, depois retornou para seu território de origem onde vive até hoje. Quando mais jovem, era uma das coordenadoras de uma frente artístico cultural. Filha de mãe dedicada à liderança indígena, atualmente trabalha no setor de saúde da SESAI.

Figura 21 – Val Munduruku



Figura 22 – Bia Pankararu



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

Mendonça Kayaporã Tupinambá, oriundo do norte da Bahia, é graduado em Ciências Humanas, técnico em enfermagem e também funcionário do posto de saúde da SESAI, além de atuar como liderança em sua comunidade.

Juaonyn (@juaonyn), oriundo do Rio Grande do Norte, é licenciado em Teatro na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), trabalha com música e teatro, escreveu o livro intitulado “Tybyra: uma tragédia brasileira” que encena poeticamente os últimos momentos de Tibira do Maranhão, indígena condenado à morte no início do século XVII. Atualmente vive em São Paulo e é o único porta-voz que se diz indígena em retomada, se autodeclara Potyguara de mãe Cabocla e para ele, sua aldeia sempre foi a cidade e diz que um dos seus lemas é: “já que terei os

passos soterrados, terei meu corpo demarcado, meu corpo é aldeia”.

Figura 23 – Mendonça Kayaporã



Figura 24 – Juaonyn



Fonte: Fotos pessoais do Instagram dos porta-vozes, 2021.

3.1 COLONIZAÇÃO E IGREJAS: DA DISCRIMINAÇÃO À VIOLÊNCIA

Neste tópico de abertura que tem a intenção de articular as falas e subjetividades dos porta-vozes quanto suas vivências como indígenas LGBTQIAP+, começo pelo o que observei ser o ponto de partida para compreendê-las, pois, independentemente de muitos assuntos que fazem parte do debate e da história dos povos indígenas no Brasil, a colonização com seu aspecto exploratório de um lado e a igreja com a intervenção moral sob a filosofia cristã de outro são, sem dúvida nenhuma, eu diria, os dois principais temas que estão sempre presentes em qualquer conversa quando se trata de problemas socioculturais vivenciados por estes povos e, no caso dos parentes LGBTQIA+ não é diferente, esses temas são na realidade o início de todo e qualquer debate sobre eles. Falar sobre suas vivências e

subjetividades a partir de seu tempo e lugar atual como indígenas LGBTQIAP+ e ainda fora de contexto da própria sigla⁵, é sempre, antes de tudo, argumentar sobre os efeitos da colonização e das igrejas em suas vidas e comunidades.

A grande maioria dos porta-vozes sempre afirmam de modo contundente, que o preconceito e a discriminação produzidas pelo machismo e pela homofobia são heranças coloniais internalizadas por seus parentes e comunidades. Mas antes, o que é possível definir, extrair ou até incluir nos conceitos de colonização e igrejas a partir de suas falas? Apesar de serem completamente distintos e que no primeiro momento acreditei não precisar defini-los, mas logo em seguida percebi que o conceito de colonização, sem dúvida nenhuma, precisaria de uma certa atenção a sua abordagem, principalmente pelo seu uso aglutinador com outros conceitos e categorias que no primeiro momento também seriam distintos. Enquanto as igrejas, além de estarem também aglutinadas de certa forma à colonização, sua função para, e apropriação dos povos indígenas se deu mais pela moralidade, do que pelo corpo-mente-terra que a colonização requereu dominar⁶.

Apesar da distinção dos conceitos de colonização e igrejas e suas funções sociais como instrumentos de poder e autoridade política no decorrer da história desde o primeiro contato com os povos indígenas, pelo o que pude apreender quanto a colonização para os porta-vozes, independentemente das formas de governo ou sistemas políticos passados e vigentes até então, e junto com isso, diferenciações significativas que fazem um não-indígena acadêmico ou mesmo um indígena acadêmico, diferenciar o sistema colonial das formas ou sistemas de reinado, república, democracia e etc., de acordo com suas falas, a relevância dessas distinções é mais para o não-indígena do que para o indígena, porque independentemente das formas ou sistemas, a questão que se lança através de suas falas, é de uma baseada numa realidade em que o período colonial conhecido nas escolas e no arcabouço histórico não é algo que ficou no passado, a intervenção não-indígena sobre seus

⁵ Este debate será abordado no tópico 3.5 “Dentro e fora do contexto da sigla e do movimento LGBTQIAP+”.

⁶ Conclusões como estas são feitas desde meados do século XX, com Estevão Pinto em 1945 e João R. A. Prado em 1964 e outras também foram feitas em trabalhos mais recentes, como o de Manuela Carneiro da Cunha (2012) e Rafael Estevão (2015), entre outros. Para João R. A. Prado, enquanto os missionários jesuíticos, tão atentos e cautelosos com a psicologia do índio em comparação com outros missionários da Ordem Cristã catequizavam os “selvagens”, senhores coloniais os dizimavam por meio das invasões e batalhas para apropriação da mão de obra e suas terras (p. 1165-6).

modos e cultura é tanto quanto presente nos dias atuais quanto foi no período colonial. Para os porta-vozes, a colonização ainda em curso, continua a produzir e manipular o preconceito, a discriminação, a invisibilidade, o apagamento, o genocídio e o etnocídio de seus modos de vida e de suas existências atuais e passadas⁷.

Quanto as igrejas, minha intenção não é evidenciar através das falas dos porta-vozes, qual igreja ou qual grupo religioso impõem mais empecilhos ou introduzem filosofias e condutas discriminatória contra as minorias sexuais nas comunidades indígenas, de modo geral, independente da ordem ou associação religiosa, sempre é a filosofia de origem judaico-cristã que predominou nos relatos. Por isso, em vez de apontar as características, discursos ou formas religiosas de atuação das igrejas nas comunidades indígenas do período colonial até a contemporaneidade, preferi realizar uma costura na qual os argumentos, críticas e subjetividades dos porta-vozes sejam os fios condutores e as linhas de costura sobre a questão. Desta forma, o que se verá, será muito mais uma conclusão sobre os impactos da catequização moral das igrejas, do que sobre suas modificações ou características históricas pela visão dos porta-vozes indígenas LGBTQIAP+. Do mesmo modo, assim como a colonização abarca uma série de termos e conceitos que no primeiro momento podem ser diferenciados, as igrejas também têm outros termos e conceitos utilizados pelos porta-vozes que convergem para o mesmo fim, como exemplo, utilizam o termo monocultura da fé para se referir ao processo de cristianização.

Como ponto de partida desta costura de falas sobre os efeitos e impactos da colonização e das igrejas, muitos dos porta-vozes, fazem questão de colocar como referência o caso de Tibira do Maranhão, indígena condenado à morte por sodomia como bucha de canhão por frades capuchinhos franceses em 1612-13 sob a ordem do Santo Ofício da Inquisição da coroa portuguesa. Como fato, Tibira dá nome ao

⁷ Sem querer adentrar na discussão sobre os conceitos de genocídio e etnocídio debatidos no âmbito acadêmico e sua ligação intrínseca, pelo menos do primeiro, com o assassinato em massa de judeus na 2º GM e seu emprego em eventos semelhantes na América Latina, de modo resumido, para os indígenas desta pesquisa e outros de forma geral, o genocídio é compreendido como uma das formas de aniquilar o físico e as vidas de um povo, é o extermínio por completo de uma população. Enquanto o etnocídio compreende em deixar os corpos vivos, porém, sem nenhuma capacidade de autodesenvolvimento cultural de suas identidades ou pertencimentos étnicos. Para maiores detalhes conferir a fala de Ailton Krenaki no evento “O Truque Colonial que Produz, o Pardo, o Mestiço e outras categorias de Pobreza” através do link: [O Truque Colonial...](#). Já para maiores detalhes sobre seus empregos e debates no âmbito acadêmico, conferir Márcio Maia Malta em sua dissertação de mestrado intitulada “Etnocídio Para Além das Perdas Culturais: Pessoas, Corporalidades e a Multiplicação dos Maus Encontros” de 2018 pela UFMG.

maior coletivo de parentes LGBTQs que existe atualmente. Para muitos deles, como Katú Mirim, Neimar Kiga, Erisvan Guajarara, Danilo Tupinikim, Juãyn e outros, Tibira é uma das peças chaves ou o espelho que reflete os efeitos e impactos da colonização e das igrejas em suas vidas atualmente.

Registrado pelas palavras do frade Yves D'vraus no livro intitulado "Viagens ao norte do Brasil", este autor traz o que possivelmente é até o momento, um dos dados sobre esta temática com maior detalhamento, se é que possível dizer devido algumas limitações, sobre indígenas considerados sodomíticos no arcabouço dos registros coloniais. Apesar de ser considerado um ícone para muitos dos parentes desta pesquisa e um santo para intelectuais como Luiz Mott⁸, Tibira Tupinambá não escapou do julgo moral de sua época justamente por ter sido o primeiro caso documentado de um "homossexual" condenado à morte como bucha de canhão em plena praça pública no Brasil. O que se registrou na verdade em contrapartida a sua existência, foram seus últimos momentos de lamentos e arrependimentos, além do discurso de condenação a prática sodomítica pelo cacique da aldeia e quem D'veux registra como sendo o próprio executor da sentença⁹.

Para Juañyn, um dos porta-vozes desta pesquisa e que escreveu um livro com o intuito de rememorar e recontar a história de Tibira a partir do registro feito D'vraux e que pode ser conferido nos trechos trazidos na sequência, conta que a partir da

⁸ Em 2014 foram lançados dois livros com esta perspectiva, "Tibira do Maranhão: Santo Homossexual", da cordelista e doutora da UFBA Salete Maria e São Tibira do Maranhão "1614-2014, Índio Gay Mártir" de Luiz Mott.

⁹ Trecho expandido do registro de D'veux: "(...) Morres por leos crimes, approvamos lua morte, e eu mesmo quero pôr o fogo na pepa para que saibam e vejam os francezes, que detestamos tuas aldades; mas repara na bondade de Deos e dos Padres para comtigo, expedindo Jeropary para longe de ti por meio do baptismo de maneira que apenas lua alma sabir do corpo vae direita para o Geo ver Tupan e viver com os Caraibas, que o cercam: quando Tupan mandar alguém tomar teo corpo, si quizeres ter no Geo os cabellos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a Tupan, que le dé o corpo de mulher e resuscitarás mulher, e lá no Geo ficarás ao lado das mulheres e não dos homens.» Desculpareis este pobre selvagem, não chrislão e nem cathecumeno, fallando da Resurreição. Elle nos ouviu ensinar que n'um dia resuscitariam todos os homens, regressando cada alma do lugar em que estava para occupar o seo corpo, acrescentando o que pensou ser indifférente á Resurreição, isto é, que uma alma recebe um corpo de homem ou de mulher, no que se enganou não se deixando em pé tal ideia falsa, pois elle e o paciente foram instruidos da verdade: julguei acertado referir aqui simplesmente o que se passou para que o leitor reconheça sempre quanto sou fiel em minhas descrições, como ja disse, e provarei sempre nos discursos, que ainda hei de transcrever. (...) Feito isto, levaram-no para junto da pepa montada na muralha do Forte de S. Luiz, junto ao mar, amarraram-no pela cintura á bocea da pepa, e o Cardo vermelho lanpou fogo á escorva, em presença de todos os Principaes, dos selvagens o dos francezes, e immediata'mente a bala dividió o corpo em duas porções, cahindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrado" (YVES D'EVREUX, [1613-1614] 1874:232)

atualidade, para um parente LGBTQIA, ler os escritos do caso de Tibira pela perspectiva de um frade “é uma tristeza, é ver que nossos antepassados de *corpos/gênero/sexualidades* dissentes foram debochados, debocharam da nossa ingenuidade” e que ainda “demonizaram nossos corpos e desejos, deturparam nossa imagem e sentidos do que é ser dissidente numa cultura indígena, cujo o ‘*estigma*’ é carregado até hoje” (LIGA DE SEXUALIDADE DA UFMT, 2020, 26m50s...27m45s). Em outro momento Juañyn ainda provoca, “se o caso de Tibira é um dos poucos casos documentados, é ainda mais aterrorizador os casos que não foram registrados na história de seus antepassados”.

Vídeo 1 – Trechos de (De)colonialidades do gênero e (Re)Existências Indígenas de Casé Angatu, Geni Núñez e João Nyn



Fonte: Youtube, 2020.

Nesta mesma pegada, o documentário *Terra Sem Pecado* (2018) idealizado e produzido por indígenas LGBTQIA+ estudantes da UNB, de modo contundente, retrata como as ideias de moralidade, pecado e culpa trazidos pelos colonizadores judaico-cristãos são os pilares de toda violência simbólica construída e reproduzida na própria população indígena nacional contra os parentes LGBTQIA+ e que o choque de suas existências muitas vezes não somente acontecem dentro de suas comunidades, pois são ainda mais estranhas à população não-indígena com as quais têm contatos. Para Danilo Tupinikim, Fetxawewé e Alisson Pankararu, entrevistados no documentário, “o machismo e a homofobia são heranças coloniais enraizadas dentro de nossas comunidades e povos”. Alisson relata que seu povo foi catequizado e que ainda há igrejas na comunidade, para ele, todo o preconceito “parte da igreja” (COSTA, 2018, 5m49s...5m59s). Enquanto Fetxawewé, conta que por causa de sua

sexualidade diversa, o consideraram um doente que precisava ir para a igreja e que também envergonhava o nome de seu pai (COSTA, 2018, 2m43s...3m00s).

Já Danilo, diz que além da catequização, a falta de conhecimento e de debate hoje em dia sobre o assunto, também é uma sequela da colonização e das igrejas (COSTA, 2018, 2m24s...2m35s), afirmação também corroborado pelos demais no documentário além de outros parentes LGBTQIA+ em outros momentos, como Yakuña Tuxá. Para Yakuña, no caso das mulheres indígenas com dissidências sexuais da heterossexualidade como ela, acabam por carregar uma bagagem ainda mais pesada devido a tríplice marcação social de ser “indígena, mulher e sapatona”, e que os processos da colonização é um dos maiores empecilhos para o debate sobre o tema na grande maioria das comunidades indígenas “que começou lá atrás e deixou uma série de marcas que segue até hoje” (UHITWÉ, 2020, 18m00s...19m05s).

Vídeo 2 – 10 anos Pet Comunidades indígenas: Gênero e Sexualidade nas comunidades indígenas



Fonte: Facebook, 2020.

Assim como Danilo e Yakuña, para Laís Tupinambá, “uma das maiores dificuldades atuais dos parentes LGBTQ dentro de seus territórios, é superar as limitações de informações que o processo da colonização impõe até hoje”. Como indígena do nordeste, ela conta que é bastante visível “que a cidade está presente em muitas de nossas comunidades” (TUPINAMBÁ; PATAXÓ, 2020, 1h10m35s...1h11m39s) como exemplo, ela aponta que há vários parentes que são católicos ou evangélicos e seguem a doutrina religiosa não-indígena e que alguns abandonaram, inclusive, os rituais tradicionais da comunidade sob a justificativa “de que o ritual é coisa do demônio”.

Enquanto Niotxáru Pataxó, integrante do canal “Papo de Índio”, também corrobora com o fato do preconceito e da discriminação ser algo que vem do externo

para o interno, “já que passamos por todo o processo da colonização e do cristianismo”, ele também faz alusão aos registros históricos não-indígenas que evidenciam práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo no período colonial e até mesmo antes, mas que atualmente “as pessoas ignoram isso e ainda colocam como se estivessem contaminando as comunidades” (PATAXÓ, 2018a, 2m20s...3m20s). Em outro momento, Niotxáru reafirma que “as comunidades indígenas ainda vivem um reflexo da categorização pejorativa deixada pelos registros coloniais”, que tratavam as práticas com bastante pudor moral (TUKANO, 2021, 19m00s...19m55s). Nesta mesma *live*, Erisvan Guajajara também alerta que o preconceito e a discriminação aumentaram principalmente depois da chegada da evangelização, “muitos de nossos parentes comentem suicídio por causa do preconceito de origem colonial em várias comunidades indígenas”.

Vídeo 3 – Trecho da Rádio Yandê: #ABRILINDIGENALIVE 10 - Indígenas LGBT, 2020



Fonte: Facebook, 2020.

Para Katú Mirim e Neimar Kiga, ambos do povo Boe (Bororo), porém de vivências distintas entre o rural e o urbano, Katu na cidade e Neimar no rural, afirmam que sempre existiram orientações sexuais dissidentes da heterossexual em seu povo e em outros povos. Para Katu, a interpretação destas práticas como pecado pelos jesuítas, produziram o machismo e a homofobia que está “inclusive na cabeça de muitos parentes” (TUKANO, 2021). Devido a essas circunstâncias, Neimar acredita que, na grande maioria das vezes, são taxados pela própria comunidade como indígenas que perderam sua cultura e que assimilaram um comportamento externo, não-indígena (SAKIMOTO, 2020, 3m10s...4m17s). Em outro momento, Katu também fala que a base de todo ódio naturalizado no interior das comunidades indígenas, está na doutrinação das igrejas que fazem com que não-indígenas e parentes não

LGBTQIA+ afirmem que o preconceito e a discriminação sejam entendidos como “normal”, como algo que “sempre aconteceu” (TUPAN, 2020, 10m50s...11m:54s).

Vídeo 4 – Trecho de Observatório Indigenista: Visibilidade LGBTQIA+ Indígena, 2020



Fonte: Youtube, 2020.

Vídeo 5 – Trecho de Entrevista Neimar Kiga - Perudá



Fonte: Youtube, 2019.

Como vimos até aqui, para os porta-vozes o ponto de partida para falar sobre suas vivências e pautas na atualidade, começa sempre pelo preconceito e discriminação em relação as suas sexualidades dissidentes, principalmente dentro de suas famílias e/ou comunidades e ainda fora delas, como desdobramentos dos efeitos e impactos da colonização e das igrejas desde o primeiro contato. Para Geni Núñez, esses efeitos e impactos também podem ser traduzidos no caso dos parentes LGBTQI's, como heranças “que deixaram muitas fissuras e feridas que ainda se encontram abertas” e de “nomes que nos causaram e ainda nos causam muita violência” (LIGA DE SEXUALIDADE DA UFMT, 2020, 35m25s...36m25s). Geni ainda conta que assim como muitas outras famílias indígenas, a sua também foi catequizada

e que esses impactos foram bastantes intensos em sua vida, já que dos vinte nove anos de vida no momento de sua fala, vinte foram dedicados a igreja evangélica com sua família (LIGA DE SEXUALIDADE DA UFMT, 2020, 37m00s...37:30s).

Assim como Katú, Juãonyn e outros nos vídeos até aqui apresentados, Geni também diz que “o gênero é uma imposição colonial sobre nossos corpos”, para ela, não tem como falar de gênero sem antes falar da colonização. Ela argumenta que com a chegada dos colonizadores, quem tinha gênero, homem ou mulher era europeu e, como há o que ela chama de “obsessão em se diferenciar da natureza” pelo não-indígena, era necessário antes de tudo que a igreja lhe atribuísse um gênero para diferenciar os indígenas dos animais e da natureza, logo, “para a gente conseguir ter gênero, era preciso ser civilizado e para ser civilizado era preciso ser cristão” (LIGA DE SEXUALIDADE DA UFMT, 2020, 37m30s...38m40s). Em outro momento Geni acrescenta que até se reconhecia, principalmente pelos missionários, a violência descabida por parte de muitos senhores coloniais por volta do século XVII e que a solução imposta era, de todo modo, uma outra forma de violação, que foi a de impor uma série de atributos e formas de vida com significados e sentidos coloniais e cristãs a fim tornar o indígena civilizado.

Vídeo 6 – Trecho de (De)colonialidades do gênero e (Re)Existências Indígenas - Casé Angatu, Geni Núñez e João Nyn



Fonte: Youtube, 2020.

Para Geni, a colonização entrou de forma contundente nas comunidades especialmente com a chegada das igrejas evangélicas, que por terem uma prática bastante dogmática, acaba por impedir os parentes de continuar com os rituais tradicionais (DE TRANSS PRA FRENTE, 2020, 16m19s). Ela ainda traz que outra prática bastante nefasta imposta com a colonização e as igrejas, foi a separação entre

natureza e cultura “que nós indígenas não fazemos, nós não nos relacionamos com a natureza à distância”, ao contrário de naturalizar algo, ou seja, torna-lo essencial e estático, a naturalização é totalmente o oposto disso, “a natureza pra nós é sempre dinâmica, ela está o tempo todo em renovação, neste sentido, naturalizar é conceber a ideia de transformação de todos os seres que dela fazem parte” (DE TRANSS PRA FRENTE, 2020, 27m20s).

Sobre a dificuldade de conciliar religião e cultura tradicional indígena, Erisvan Guajajara é mais um que fala dos efeitos e impactos da colonização e das igrejas evangélicas no interior das comunidades:

[...] a gente não quer impedir o parente de seguir uma religião que ele queira, desde que não abandone a tradição, mas com a chegada das igrejas evangélicas, o discurso é de que nossa cultura é do demônio, é errada e que nossas pinturas são como tatuagens. Com isso acabam depreciando a cultura que herdamos dos mais velhos, dos antepassados e dos nossos anciãos (UHITWÉ, 2020, 37m40s).

Para Erisvan, com a entrada e predominância da evangelização dentro das comunidades, há também bastantes conflitos internos, principalmente quando se tem indígenas LGBTQ. Para ele, é espantosa a grande quantidade de comunidades que sofrem com isso.

E, como apontei no início, o problema da colonização e das igrejas não são unicamente uma questão familiar ou comunitária. Ao lidarem com a sociedade não-indígena enquanto parentes LGBTQIA+, os efeitos e impactos relatados convergem principalmente não só no não reconhecimento do pertencimento indígena, mas, se, reconhecido, no impacto produzido pelo preconceito e pela discriminação da sociedade não-indígena. Para Erisvan Guajajara, a colonização é sinônimo de uma luta indígena que dura mais de quinhentos e vinte anos contra “o genocídio, os massacres e as tiradas de direitos que acontecem em nome dos que chamam de desenvolvimento” (UHITWÉ, 2020, 9m18s) e que, no caso dos parentes LGBTQIA+, “a colonização fez com que o preconceito seja dobrado, por ser indígena e por ser LGBTs” fora das comunidades.

Por outro lado, se Erisvan, assim como outros, apontam que fora das comunidades sempre são indagados sobre “se existem índios gays?”, aspecto que será melhor abordado em um dos tópicos seguintes, Geni aponta o inverso quando é convidada para rodas de conversas com não-indígenas com a questão de se “existe

índio homofóbico?”. Geni responde que perguntas como essas (a segunda) resultam do processo colonial e cristão que produziu duas representações em oposição bastantes presentes no imaginário social não-indígena, a saber, a do “índio selvagem” em contraposição a do “índio manso (civilizado)”. Geni argumenta que o primeiro é a representação de um indígena racializado, super “embrutecido” e “hiperLGBTfóbico”, do qual espera-se comportamentos mais próximos dos animais do que dos humanos. O segundo é a representação de um indígena infantilizado, amansado (ou civilizado) e que não seria capaz de reproduzir preconceito algum.

Vídeo 7 – Trecho da Live De Transprafrente com Geni Nuñez



Fonte: Instagram, 2020.

Muito embora Geni utilize esse raciocínio para explicar apenas a segunda questão, acredito que ele também possa auxiliar a pensar sobre as duas questões dentro e fora de suas famílias e comunidades. A partir desta fala e das demais postas até aqui, ao meu ver, fica evidente que os efeitos e impactos da colonização e das igrejas até os dias atuais na vida dos parentes LGBTQIA+ desde o primeiro contato, se desdobram em várias outras problemáticas que os atravessam de diferentes modos. Tanto no interior de suas famílias e comunidades como também na sociedade não-indígena, a colonização e as igrejas – e, parafraseando Laís Tupinambá, “a cidade” – muito embora tenha deixado registros contraditórios, deixou um sentimento social maior na sociedade indígena e na não-indígena em relação ao indígena, independentemente do selvagem ou do civilizado, como “um ser completamente fora do tempo e do lugar”, como diz Geni. Isso também reproduz preconceito e discriminação, muitas vezes a partir do desconhecimento e/ou negação das evidências históricas quanto a temática, que, se a família ou a comunidade, no melhor dos casos, reconhecer, aceitar e ter memória sobre antepassados de parentes

LGBTQIA+, fora dela não acontece da mesma forma.

A partir disso e do que já expus anteriormente, também chego à conclusão que fica evidente que o assunto da colonização e das igrejas para os parentes LGBTQIAP+ é uma das conversas atuais que ainda está inacabada e que inacabada permanecerá se a discussão não começar pelos pontos de partidas pautados por cada um, com suas particularidades ou sem levar em consideração os desdobramentos alocados a partir de cada realidade.

Na contramão destas controvérsias, as mobilizações em resistências a esses fatos históricos em detrimento de suas existências serão abordadas no tópico “3.4 Militância e Mobilização Indígena: de dentro pra fora e de fora pra dentro”. No tópico seguinte, continuo com a articulação de suas falas e histórias, mas agora sobre a infância e o desabrochar da sexualidade, que nos mostrará como a colonização e as igrejas, e agora também a família e a escola, são alguns dos pontos centrais de suas falas.

3.2 INFÂNCIA, DESPERTAR E O REVELAR DA SEXUALIDADE

Em continuidade à costura de falas e histórias, nesta parte apresento um conjunto de memórias de alguns porta-vozes que falaram sobre a infância e o despertar da sexualidade para si e para o público em suas vivências. Estas memórias não só produzem subjetividades sobre suas próprias histórias e de outros parentes, como também motivam ações práticas em suas atuações atuais. Se, no tópico anterior, o ponto de partida para falar sobre suas histórias começa a partir dos efeitos e impactos da colonização e das igrejas, aqui, as lembranças de quando eram crianças mais o processo de se descobrir-se, entender-se e/ou aceitar-se e o revelar para a família e para a comunidade são a base para compreender uma das principais reivindicações, que é a inserção do debate sobre gênero e sexualidades nas comunidades indígenas. Para os parentes LGBTQIAP+, o preconceito e a discriminação introduzidos em suas histórias não existiriam ou seriam no mínimo amenizadas se os temas fossem discutidos abertamente de acordo com o contexto particular de cada povo, principalmente nas escolas.

Como mostrei até aqui, para os porta-vozes, o preconceito e a discriminação contra as sexualidades/gênero dissidentes no interior das comunidades e famílias indígenas é um processo que vem do externo para o interno, muito embora nem

sempre a rejeição seja predominante em suas histórias. De certa forma e em todo caso, há sempre uma luta interna quanto a própria aceitação antes de revelarem suas sexualidades, e mesmo aqueles, que, em menor caso, relataram uma convicção de suas sexualidades desde sempre e, ao mesmo tempo, a aceitação por parte da família e da comunidade (muito embora também possa ser denominada de aceitação moderada), não se manifestaram sem reações negativas. A depender do contexto, tanto a aceitação como a rejeição possuem graus variados, com mudanças do segundo para o primeiro – apesar dos casos irreversíveis, como o suicídio por exemplo.

Como nem todos tiveram a mesma experiência positiva ou negativa na fase em questão, há aqueles que dizem não recordar sofrer qualquer tipo de discriminação ou constrangimento no seio familiar e até na comunidade, enquanto outros, só na família. Há também aqueles que contaram ter passado por situações desagradáveis somente a partir do momento em que revelaram suas sexualidades dissidentes, enquanto outros relataram somente passar por situações vexatórias só depois que passaram a conviver com a sociedade não-indígena e nos espaços que a sociedade compreende como não indígena. O revelar – ou o “sair do armário” como também é conhecido popularmente – passa a ser uma constante a cada nova comunidade, a cada novo território, nova cidade ou a cada nova amizade.

Entre o processo de descobrir-se, entender-se e aceitar-se e a revelação de suas sexualidades dissidentes para com as pessoas com as quais conviviam, podem correr longos espaços de tempo. Há, ainda casos em que a publicização não fez a menor diferença, mas o que há em comum em todos eles além do receio da revelação, como resume Yakuna Tuxá, “é um ‘se descobrir’ sozinho”, é percorrer um caminho de muita solidão porque “você não tem nenhuma referência positiva ou alguém que te represente na memória da comunidade” (YAKUÑA, 2020, 43m20s... 46m43s). São nestes momentos que os parentes LGBTQIA+ de áreas rurais ou interioranas, buscam migrar para o território urbano ou, como diz Yakuña, “buscamos sair para respirar, para se fortalecer”. Apesar de alguns relatarem que o impacto da cidade algumas vezes é bem maior que os enfrentados na comunidade, em todo caso, Yakuña e outros dizem que para muitos parentes LGBTQIA+ de áreas rurais ou interioranas, “o anonimato das cidades empodera”.

Mulher Indígena



Fonte: Youtube, 2020.

A exemplo dessa conclusão trazida por Yakunã, Alisson Pankararu relatou que tudo que ele mais queria quando passou por essa fase era sair de sua comunidade, pois, sem ter com quem conversar, se sentia completamente sufocado e sozinho e que, por um tempo, chegou acreditar que ele era o único da comunidade (COSTA, 2019). Ainda sobre essa experiência trazida por Yakuña, Geni Núñez relata uma vivência bastante semelhante, ainda que não a defina da mesma forma. Geni conta que, por ser filha de indígenas evangélicos, frequentou a igreja pelo menos até os vinte anos de idade, um terço de sua vida até então, e que até aí, por não se sentir atraída sexualmente por homens cis, ela acreditava ser assexual, porque só conhecia a existência da orientação heterossexual difundida pela igreja (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020). Sobre essa percepção trazida por Geni, do desconhecimento de outras sexualidades além da heterossexual, Laís Tupinambá conta uma lembrança bastante semelhante. Muito embora não tenha vivido a mesma experiência que Yakuña e Geni em relação a família, Laís conta que apesar dos relacionamentos com meninas na adolescência, também se relacionava com meninos e por isso acreditava ser heterossexual até entrar na universidade e conhecer o movimento LGBTQIAP+ universitário (PATAXÓ, 2018a, 2m20s... 2m28s).

Vídeo 9 – #OCUPAMULHERINDIGENA - (RE)EXISTÊNCIAS E VISIBILIDADES PLURAIS,

COLETIVO TIBIRA, INDÍGENAS LGBTQ



Fonte: Youtube, 2020.

Vídeo 10 – Trecho de Papo de Índio com Laís Tupinambá



Fonte: Youtube, 2018.

Em outro momento, Geni também conta que devido à evangelização da família, o assunto era bastante temido e sinônimo de tragédia. Adiciona que a primeira vez que se sentiu atraída por outra mulher, viu-se completamente em perigo, como se tivesse passado por um desastre. Geni não é a única com a mesma experiência. Thyara Pataxó contou que também cresceu dentro de uma família evangélica e recorda que sempre ouviu a família falar mal dos LGBTQ's, o que a fez inclusive, crescer reproduzindo o mesmo pensamento até o momento em que decidiu se revelar. Ainda sem se aceitar muito bem, a aceitação só veio depois, junto com o posicionamento diante da família, e por isso, hoje é considerada a “rebelde” da família.

Para aqueles em que a revelação ou o entendimento tácito de seus gêneros/sexualidades dissidentes, a infância é marcada por uma liberdade de performances de gênero não questionadas. Sebastião Arruda, em uma das conversas do canal Papo de Índio, conta o seguinte sobre o período situado entre a infância e o

despertar da sexualidade LGBTQIAP+:

[...] praticamente foi natural, né? porque na minha cabeça, na minha consciência desde criança... eu sempre fui a mais afeminada e nunca tive dificuldade com isso, em me assumir na escola, na família e tal”, no entanto reconhece que apesar dessa naturalidade, por um momento foi o centro das atenções na comunidade e que ao contrário de alguns amigos, não precisou passar pelo processo de se “assumir”, simplesmente já estava posto desde a infância (PAPO DE ÍNDIO, 2018a, 1m18s...2m25s).

Esse também é o caso de Deltino Uketê Javaé, que, embora não faça parte do eixo central desta pesquisa, é também um dos perfilados pelo projeto Perudá, aonde narra uma vivência parecida com a de Sebastião, pois, desde a infância sabia que era diferente dos demais meninos, mas, no caso dela, sua diferença estava numa possível violência que ele enquanto criança poderia sofrer pelos meninos de sua idade, e, justamente por isso, sua mãe o impedia de brincar com os demais (SAKIMOTO; ZANOTTI, 2020, 3m15s...4m12s). No quesito performatividade do gênero feminino pelo sexo masculino de nascimento, Sebastião, Majur e Deltino Javaé – e muitas outras aos olhos LGBTQI+ não-indígena – podem ser definidas pela identidade trans/travesti, muito embora algumas delas não prefiram se rotular pelas siglas, como é o caso de Sebastião Arruda; outras a utilizam e as defendem, como é o caso de Emerson Munduruku (Uyrá), mas este ponto será melhor abordado no tópico “3.5”.

Emerson Munduruku (Uýra) contou que, no seu caso, acredita que ter se mudado ainda muito criança de sua comunidade indígena de área rural para a urbanização de uma capital, como é a cidade de Manaus, onde passou a adolescência desejando se adaptar e performar “o corpo macho, branco e a urbanidade desse novo lugar”. A reconexão indígena e LGBT se deu somente quando estava mais velho, quando entrou na universidade no curso de biologia e teve a oportunidade de se reconectar com a floresta, que também “avó”. Foi também neste momento que passou a performar Uýra – que na sociedade não indígena chamam de *dragg* – mas que prefere dizer que se trata de uma cabocla muito antiga (TUKANO, 2020, 39m40s). Atualmente se reconhece como trans não binário.

No caso de Majur, embora ela não fale sobre a infância, relata sobre o despertar da sexualidade – “desde que percebi, que fui descobrindo que era *gay*, passei por alguns momentos preconceituosos” – tanto dentro como fora de sua aldeia, mas conta que não foi um problema significativo para sua família, apesar da adaptação difícil e delicada que a fez, inclusive, entrar em depressão, pois sempre manteve sua posição

com o apoio dos pais (TUPAN, 2020, 17m10s...17m45s; 48m59s...49m13s). Apesar do ritual de passagem da infância para adolescência ter sido feito seguindo os protocolos masculinos, conta que sua mãe atualmente lhe sugere que faça o trançado para mostrar para as suas tias, prática exclusiva das mulheres. Apesar da boa aceitação de seu pai, ela conta que o processo de aceitação da sua mãe, foi mais demorado, mas atribui isso mais as preocupações relativas à segurança de Majur do que de uma “não aceitação” (MAJUR, 2018, 7m35s...8m13s).

Neimar Kiga, que é da mesma etnia que Majur mas não da mesma aldeia e região, em um dos seus relatos no projeto Perudá e, depois, no canal Papo de Índio, traz uma observação bastante interessante para pensar como a performatividade de gênero pelo sexo masculino dos “homossexuais” das gerações anteriores a sua “eram mais masculinos e mais normativos” e sua geração “é mais livre, com liberdade para que nós sejamos o que queremos ser” e que justamente isso, foi o principal motivo de conflitos por parte da família e da comunidade (KIGA, 2020, 2m30s...3m09s). Neimar ainda relata que no seu caso também se sentia diferente dos outros meninos, mas que os problemas sociais, dentro ou fora de sua comunidade, começaram por volta dos treze anos, com o despertar da sexualidade: “foi um dos piores momentos da minha vida, por causa da não aceitação da minha família e, às vezes, até por causa da minha não aceitação e da comunidade” (KIGA, 2020, 1m22s...2m30s). Nota-se, portanto, uma fase tão complicada quanto a de Majur, principalmente quando relata momentos de depressão e pensamentos negativos – por vezes suicidas – como relatou na conversa com Niotxarú Pataxó no canal *Papo de Índio* (PATAXÓ, 2018a, 1m40s...1m53s).

Assim como Majur, Yakecan Potiguara é filha de um dos integrantes da pajelança de sua comunidade. Ela relatou que, a princípio, a rejeição após a revelação para a família aconteceu meio que de imediato, “era impensável para o meu pai e para os demais que o pajé tivesse uma filha lésbica” porque isso não existia na cultura Potiguara. Após muita insistência e sem retroceder um passo sequer de sua posição, Yakecan conta que com o tempo conseguiu apoio não só o seu pai, como as demais lideranças da comunidade.

Por outro lado, no caso de Niotxarú Pataxó e Erisvan Guajajara, o despertar e a publicização de suas sexualidades não heteronormadas compreendem momentos distintos de suas vidas e foram expostas por um “alvoroço” que começou nas redes

sociais, que, tanto para os indígenas como para os não-indígena, não são somente instrumentos de luta para as mobilizações e exposições de suas pautas, mas fazem parte da vida cotidiana também, operando como meio de comunicação entre os demais e alcançando toda a rede de relações indígenas. No caso de Niotxarú e Erisvan, tudo começou na rede social do *Facebook*: Niotxarú decidiu primeiro revelar em seu perfil social, e Erisvan somente decidiu “se assumir” depois que foi exposto na rede social por seu companheiro.

Niotxarú contou que depois que teve seu filho estava se sentindo muito incomodado com o segredo de sua bissexualidade. Por muito tempo, suas relações sexuais com o mesmo sexo passaram-se apenas em sua imaginação e pensamento, e, por um súbito impulso, decidiu primeiro divulgar nas redes sociais. A repercussão o levou a acreditar por um momento que havia perdido seu posto de liderança, mas, ao contrário do que imaginava, foi aceito pelo cacique de sua aldeia e com bastante respaldo quanto sua posição dentro de sua comunidade (UWITWÉ, 2020, 50m50s...52m30s). Outro caso bastante parecido com o de Niotxarú foi o de Thyara Pataxó. Na passagem de seu primeiro filho, Thynara viu sua gravidez como um estímulo para aceitar a pessoa que ela é hoje e conta que por muito tempo viveu reprimida. Só depois disso percebeu a importância de ser o que ela acreditava, não somente por ela, mas principalmente por seu filho. Além de não esconder a situação para o filho, o educa para combater e não reproduzir preconceitos (TUPINAMBÁ; PATAXÓ, 2020).

Por sua vez, Erisvan relatou uma experiência similar – mas ainda sim diferente da experiência de Niotxarú. Erisvan não decidiu pela publicização de sua orientação sexual nas redes sociais, mas foi compelido por seu companheiro à época, e, ao contrário do que ele imaginava, os comentários majoritariamente positivos o levaram a entender que ele poderia fazer mais por ele e por tantos outros parentes LGBTQIA+ (UWITWÉ, 2020, 27m00s).

Diversamente dos casos de Niotxarú e Erisvan, Fetxawewé relatou não guardar boas memórias sobre o entendimento e o revelar de sua sexualidade para a família e para os parentes mais próximos. A rejeição da parte de seu pai, dos parentes e dos amigos de seu pai foi tão expressiva, que ele narra ter chegado sofrido até mesmo agressões físicas paterna durante a adolescência. Além disso, uma das lembranças mais dolorosas e delicadas da sua vida, foi o desprezo ainda maior dos parentes

depois da morte de seu pai e que se viu pela primeira vez na vida, sozinha e desamparado quando ainda era adolescente. Em suas próprias palavras, “eu fiquei sozinho na praça, nenhum parente me quis dentro da sua casa, nem sequer queriam que eu passasse pela frente ou conversasse com meus primos” (COSTA, 2018).

Por outro lado, lembranças com sentimento de rejeição são quase nulas em relação à revelação de suas sexualidades dissidentes no âmbito familiar, como foram as experiências trazidas por Bia Pankararu, Jaciara Borari, Val Munduruku, Flávia Xakriabá e Laís Tupinambá. Isto não quer dizer que em todos os casos a comunidade tenha recebido da mesma forma: Bia, por exemplo, contou que passou por uma chantagem moral motivada por assédio sexual de um parente cis heterossexual devido a sua fama de “sapatão”, que se espalhava na surdina assim que descobriu sua sexualidade na adolescência. Bia conta que o agressor tentou obrigá-la a ter relações sexuais com ele para que sua fama fosse amenizada, mas sem se dobrar diante de quem a assediava, a lembrança é de que tudo terminou em confusão e envolveu, inclusive, a família e outros parentes da comunidade.

Vídeo 11 – #OCUPAMULHERINDIGENA - (RE)EXISTÊNCIAS E VISIBILIDADES PLURAIS, COLETIVO TIBIRA, INDÍGENAS LGBTQ



Fonte: Youtube, 2018.

Bia também ainda traz que, apesar disso, os relacionamentos lesbianos às escondidas entre as meninas de sua faixa etária aconteciam sem maiores dificuldades em meio aos passeios e saídas para explorar o território composto por morros e matas. Contudo, esses relacionamentos com o tempo não estavam livres da criação de conflitos com os demais parentes da comunidade, ao ponto que, nos dias de hoje, ela menciona que não consegue mais se relacionar com outras mulheres de seu povo

em consequência desses momentos, muitas vezes traumáticos em sua memória.

Assim como Bia, Jaciara Borari, por sua vez, contou que a revelação para a família foi ausente de qualquer conflito e sem maiores dificuldades para a comunidade, maiores porque, segundo Jaciara, alguns parentes que eram próximo a ela, se afastaram depois da revelação de que ela estava namorando outra parenta. O interessante no caso de Jaciara é que ela mesma não percebeu tal afastamento e só se deu conta dele depois que foi informada da situação pela própria mãe que a tinha aceitado e a acolhido desde o primeiro momento (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020).

Val Munduruku, assim como Bia e Jaciara, também relatou não haver qualquer dificuldade quanto a família, apesar dos sentimentos de receio e medo da revelação pelos mesmos motivos trazidos por Yakuña Tuxá anteriormente. Sem ter qualquer referência ou alguém que a antecesse na família quanto a questão sexual dissidente, Val contou que seus relacionamentos lésbicos sempre ocorreram às escondidas até que foi flagrada pela sua irmã beijando outra menina. Depois disso, em uma reunião familiar, sua mãe e sua irmã a advertiram que na sua família não havia qualquer tipo de preconceito ou discriminação a esta questão e que ela não precisaria esconder, pelo menos, dos parentes mais próximos (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020).

Como mostrei até aqui, as lembranças e memórias quanto ao despertar e o revelar das sexualidades/gêneros dissidentes são marcados por uma pluralidade de vivências e experiências que se caracterizam conforme o contexto em que se encontravam. No entanto, é possível perceber que uma das circunstâncias que atravessa a todos de modo geral está principalmente na ausência de uma representatividade positiva e até mesmo de desconhecimento de um saber étnico quanto às sexualidades gênero dissidentes com seu povo. Além do que, também fizeram com que eles acreditassem, até um certo momento, na ideia de que eles, marcados pela ausência do saber ou da referência sexual dissidente, seriam os pioneiros na comunidade e/ou na família.

Em contrapartida e como forma de resistência e combate contra as ausências, desconhecimentos, preconceito e discriminação quanto aos temas, muitos deles argumentam que a inclusão do debate sobre gênero e sexualidades nas escolas indígenas, seria um dos meios de reparação destes processos e circunstâncias, ao mesmo tempo que possibilitariam, também, resgatar/reconstruir, junto com a

comunidade, sentidos e significados que foram deturpados a partir desses efeitos, como mostrarei na sequência.

Para começar, Sebastião Arruda contou que apesar da aceitação moderada – digo moderada porque ela não veio sem alguns incômodos, porém bem mais brandos do que de outros parentes – sentiu bastante falta do debate sobre o tema na escola e na comunidade. Para ele, o assunto é silenciado e que este silêncio precisa ser quebrado (PAPO DE ÍNDIO, 2018a). Foram sentimentos e situações como essas que fizeram Niotxáru Pataxó e Erisvan Guajajara, levantarem pautas sobre o tema em encontros regionais e locais com jovens indígenas, inclusive dentro das escolas.

Para Niotxáru, que atualmente é coordenador escolar, conta que “os parentes LGBTQ se soltam mais nas escolas e por isso a importância dos espaços educacionais serem um ambiente de acolhimento e segurança para todos” (UHITWÉ, 2020). Neste quesito, Neimar também levanta uma necessidade de resolução que ultrapassa os espaços escolares, pois uma educação escolar voltada também para a diversidade sexual e de gênero é tão importante para ele quanto para outros indígenas heterossexuais, porque, afinal de contas, todos precisam conviver na comunidade (KIGA, 2020, 9m31s). Para ambos, assim como para os outros, o contato educacional desde a infância com a diversidade sexual e de gênero é um dos pilares contra o preconceito e a discriminação, principalmente no interior das comunidades.

Ainda sobre a relação das crianças com os gêneros dissidentes para a vida adulta, Emerson Munduruku – ou corporificado por Uýrá – como professor(a) de biologia e “*dragg* da mata”, trouxe uma experiência bastante válida seguida de uma reflexão no que diz dos estamentos e impedimentos de aceitação e naturalização das existências dos corpos e gêneros dissidentes. Segundo eli, há uma boa relação com crianças e adolescentes, pois “elas colocam as nossas certezas em dúvidas e isso para um adulto é algo assustador, no mundo infantil, na composição da vida e da diversidade, nós somos vidas possíveis que elas têm que acessar porque precisam acessar a diversidade que é a nossa vó, a natureza”. Como Uyrá, elu diz que adora estar ao redor de crianças porque a curiosidade delas a faz existir e que quando “elas nos acessam crescem sem todas as certezas que os adultos morrem de medo de serem tensionadas” (TUKANO, 2020).

Deste modo, para alguns dos parentes apresentados até aqui, a inclusão do debate sobre diversidade sexual e de gênero na infância através das escolas

indígenas, além de ser um instrumento que valida o combate contra o preconceito e a discriminação no interior de suas comunidades, são também formas de construir socializações não violentas, através da quebra do silêncio que oprime, do acesso ao conhecimento sobre outros corpos possíveis e que estão sintonia com a diversidade da natureza e assim ligados a cosmologias também indígenas, assim como a necessidade de convivência com todos que integram a comunidade.

3.3 ENTRE O RECONHECIMENTO E A NEGAÇÃO DO PERTENCIMENTO INDÍGENA E DAS IDENTIDADES LGBTQIAP+

Como mostrei no primeiro tópico deste capítulo, de acordo com os porta-vozes, os efeitos e impactos da colonização e das igrejas são ainda tão evidentes e latentes em suas vidas e comunidades quanto no período colonial. No tópico anterior, destaquei as memórias e lembranças da infância e também como se deu o processo do revelar da sexualidade para a família e para a comunidade, que na grande maioria das vezes, são marcadas pelos efeitos e impactos trazidos no primeiro. Neste terceiro tópico trago outros desdobramentos que vão além destas problemáticas, muito embora não deixem de ser atravessadas também pela questão gênero-sexual, como é o caso do preconceito e do racismo produzido pelo imaginário social não indígena sobre o que é ou como deveria ser o indígena na atualidade. Se, no interior de seus territórios e com os demais povos, a identidade LGBTQIAP+ – ou sua aproximação – é um pressuposto para o discurso de “perda de cultura” por parte de muitos parentes não sexuais dissidentes, fora dela – e isso quer dizer em espaços supostamente não indígenas – a negação de suas identidades indígenas devido à sexualidade são muitas vezes recebidas também da mesma forma. Ademais, o preconceito e o racismo no caso da identidade e do pertencimento étnico, se mostram uma mão de via dupla, pois, segundo os relatos, é possível observar que os parentes sofrem racismo tanto por possuírem atributos físicos e culturais que o identificam como um indígena no imaginário social não-indígena, como outros também sofrem preconceito justamente por não possuírem tais atributos. E é sobre esse aspecto, somado ao gênero-sexual, que se dará a costura de suas falas e subjetividades neste tópico.

Para os parentes LGBTQIA+, o “índio genérico” e o “índio romântico”, construídos pela sociedade não indígena, se encontram em contraposição à diversidade de modos, formas e condições indígenas historicamente registradas. Para eles, estas perspectivas invisibilizaram, antes de tudo, suas agências e atuações nas

mais diversas frentes, como também apagaram suas histórias e negam até os dias de hoje o direito de pertencimento a um povo. Alguns parentes LGBTQIAP+, diferentemente de outros que ainda carregam as características físicas do “índio genérico” e a língua indígena como a língua mãe em seus corpos e memórias, a outros faltam na maioria dos casos, um desses atributos quando não os dois. Mesmo assim, para aqueles que ainda podem carregar no corpo e na vivência a cultura exclusivamente indígena que se espera no imaginário social não-indígena, não necessariamente não terão a legitimidade de suas identidades indígenas questionada e, em certa medida, ameaçadas por também fazerem parte do espaço urbano, e, junto com isso, também ocupar espaços até então não imaginados. Para os porta-vozes, ainda é muito evidente a ausência de perspectiva que inclua a população indígena atual como trabalhadores, estudantes, consumidores, cientistas, artistas entre outras funções e papéis sociais da prática cidadã no contexto do estado nacional brasileiro.

Quanto à questão sexual-gênero de dissidentes no interior das comunidades, todos corroboram com o fato de que não há uma única opinião ou definição formada quanto ao assunto no interior dos mais de trezentos e cinco povos e mais de duzentos e setenta e quatro línguas “isso vai depender de cada povo, de cada comunidade e de cada pessoa”, como sempre sintetiza Erisvan Guajajara. Niotxarú Pataxó diz que “cada povo e cada comunidade têm suas especificidades, umas estão mais ‘avançadas’ outras não” (grifo meu) e Yakuña Tuxá complementa informando que “algumas são mais difíceis que outras no lidar com a temática” (UWITWÉ, 2020, 20m15s).

Enquanto alguns relataram somente sofrer preconceito e discriminação em função da sexualidade LGBTQIA+ “fora de seus territórios”, outros contam sobre diferentes formas de violência tanto em seus territórios como também “fora dele” – seja o “fora” do território de vida, mas em outro território étnico que não o seu ou uma outra comunidade da mesma etnia, ou o “fora” do espaço supostamente não indígena, entendido como a cidade e o espaço urbano, que em certa medida, ao mesmo tempo que os alimentam com liberdade, experiências positivas e empoderamento, em troca também os remetem à situações que os impactam bem mais do que as vivenciadas em sua comunidade ou território.

Como se poderá ver, as violências simbólicas por causa das sexualidades-gêneros dissidentes atingem não só os parentes LGBTQIA+ com características

esperadas pelo imaginário social, como também aqueles que já não mais possuem tais atributos. Nesse sentido, as vivências e experiências dos porta-vozes são múltiplas, e, assim, saber como lidar em cada uma delas se mostra uma tarefa tanto individual quanto coletiva. O que atravessa a todos, mas que no entanto os afetam de diferentes formas e sentidos, revela que o pertencimento étnico e suas relações sexuais não heterossexuais, tanto dentro como “fora de seus territórios”, são um dos pontos mais abordados pelos indígenas, porque “antes de tudo e da minha sexualidade eu sou indígena e isso é um fato”, afirma Alisson Pankararu na abertura do *documentário Terra Sem Pecado* (COSTA, 2018) e Neimar Kiga (KIGA, 2020, 1m02s-25s). De acordo com as falas, tanto o (re)conhecimento como a legitimidade da identidade indígena e também gênero-sexual passam por alguns ou quase sempre, questionamentos sobre sua condição sexual e indígena ao mesmo tempo.

Isso leva-nos primeiramente à reflexão acerca de que todo o contexto histórico em torno das sexualidades indígenas que, em vários momentos, embora pontuais, serviram como justificativa para a catequização cristã e a dominação colonial. O que atualmente é esperado no imaginário social não indígena e, pode-se dizer também indígena, um personagem civilizadamente selvagem na heterossexualidade? Ou ainda, um personagem indígena que foi cristianizado, civilizado e esteticamente produzido? Ao invés do qual se falou ou melhor ainda, do qual em si, existe. No interior de seus territórios, Flávia Xakriabá é uma das que relatam boa aceitação. Ela conta não lembrar nenhum tipo de preconceito ou discriminação quanto à sua orientação sexual como indígena lésbica, mas ressalta que o seu caso parece uma situação à parte, já que tem um amigo também Xakriabá que relata ter sofrido preconceito e discriminação em sua comunidade. Apesar de não aprofundar a questão, Flávia diz que ambos acreditam, a princípio, que sua aceitação esteja atrelada ao fato dela ser mulher (GUAJAJARA, 2020, 11m00s...12m05s).

Vídeo 12 – Trecho do vídeo Visibilidade dos LGBTQi+ indígenas “Tire seu preconceito do meu

caminho, irei passar com meu cocar



Fonte: Facebook, 2020.

Seja por uma questão de sexo-gênero ou não, o fato é que outras mulheres, embora não necessariamente lésbicas, também relatam uma aceitação por parte de suas famílias e comunidades, a exemplo das contribuições de Laís Tupinambá, Jaciara Borari, Val Munduruku e Katu Mirim. Laís contou que apesar da aceitação moderada dentro de seu povo, existem violências sim, mas nunca soube de quadros que chegassem à agressão física ou à expulsão por parte dos pais e familiares. Mas adverte, que, a despeito dos Tupinambás serem um povo matriarcal, também existem violências provocadas pelo machismo que chegam a ser mais agressivas do que as deferidas contra a população indígena Tupinambá LGBTQIA+. Ela alega que existem lideranças “assumidas”, mas que não compõem o cacicado, ainda que sejam passíveis de respeito dentro de suas comunidades (PATAXÓ, 2018a, 3m05s...3m50s).

Jaciara Borari relatou uma situação muito parecida com a de Laís sobre a naturalidade da aceitação por parte de sua família, principalmente com o apoio da sua mãe, que percebeu antes mesmo de Jaciara o afastamento de algumas amigas após ela revelar o namoro com uma menina (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020, 21m58s...23m0s). Isso já leva à conclusão que dentro de seu território o assunto não é tão bem aceito quanto na família, como confirma mais adiante na mesma *live* (INDÍGENAS LGBTQ, 2020, 42m45s...43ms20). Val Munduruku declara que teve muito medo de “se assumir” para a família – já que ela era a primeira bissexual intrafamiliar de que tinha conhecimento (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020, 4m45s...26m37s).

No caso de Katu Mirim, sua história é bastante peculiar dentre os porta-vozes. Adotada por um casal de evangélicos ainda criança, cresceu vivendo na periferia de São Paulo e voltou a se reconectar com seu povo Bororo ainda muito jovem. De vivência completamente urbana, Katu diz que se “desidentificou” com as formas e sentidos dados pelo M-LGBTQIA+ e se redescobriu nos significados e sentidos tradicionais sobre espírito, formas de gênero e sexuais de seu povo e de outras etnias com as quais mantém contato. Katu diz que a falta de aceitação quanto à sua sexualidade e identificação de gênero, sentida no M-LGBTQIA+, foi preenchida quando passou a conhecer sobre as representações e sentidos construídos pelos saberes ancestrais de seu povo quanto ao sexual e o gênero (TUKANO, 2020).

Yakecan Potyguara, por sua vez, também relatou o não reconhecimento inicial de sua família, principalmente de seu pai, que era pajé e um dos líderes da pajelança Potyguara, no Ceará. “Assumida” desde cedo, primeiro para a família e depois para os demais, encontrou muita resistência “por parte principalmente dos troncos velhos”, mas com insistência e participação ativa na luta por direitos territoriais e sociais desde muito cedo com o seu povo, aos poucos conseguiu a aceitação de seu pai e da pajelança, inclusive conquistando a posição de sucessora de seu pai. Contudo, ela afirma que é quase inexistente a aceitação a nível regional no estado de Ceará entre os Potyguara. Além desta problemática, já resolvida, ela diz que fora de seu território a situação é ainda mais complicada por causa da romantização da não existência de indígena “sapatão”, mas que “fora de seu território” o preconceito reside mais pela ausência de atributos físicos esperados de uma mulher indígena do que por uma romantização da sua condição étnica em relação ao sexual (SAKIMOTO; ZANOTTI, 2020, 36s...1m35s).

Vídeo 13 – Trecho Entrevista Jessica Yakecan - Perudá



Fonte: Youtube, 2019.

Bia Pankaru contou que a aceitação por parte da família ocorreu sem maiores dificuldades, apesar do contraste com a figura de “princesinha da família” nutrida por sua mãe e seus três irmãos mais velhos. Quanto à comunidade, a situação já é um pouco diferente: o preconceito local somado ao tamanho de uma comunidade “em que todos se conhecem” a impedem de se relacionar com pessoas de sua própria comunidade devido às confusões interpessoais locais que seus relacionamentos ocasionaram. Sobre esse aspecto, Neimar em uma de suas falas diz que, segundo sua interpretação, os relacionamentos com pessoas de fora da comunidade são mais aceitos que entre parentes da mesma comunidade, pois, quando acontecem, na grande maioria dos casos, são às escondidas e com o máximo de sigilo possível, enquanto que com as pessoas de fora a impressão predominante é a de que “passa” gerando uma aceitação sem maiores questionamentos (KIGA, 2020a, 31m16s).

Yakunã Tuxá é mais uma das porta-vozes que relatou dificuldades quanto à tolerância e aceitação dentro de sua família e comunidade. Segundo ela, “foi todo um rebuliço o processo de se assumir”, principalmente por acreditar que foi a primeira a pautar e se posicionar dentro de sua comunidade, apesar dos “fuxicos e comentários” sobre outros indígenas LGBTQIA+. Posteriormente, ela descobriu que eles existiam, mas sempre estavam em posições de muita marginalidade e sem participação dentro da comunidade (UHITWÉ, 2020, 1h03m40s...1h04m38s).

No tópico anterior, apontei em uma das falas de Yakuña, que, para ela, do despertar ao revelar da sexualidade dissidente, os parentes acabam se deslocando para os centros urbanos porque “o anonimato da cidade empodera”. Atualmente não mais morando em sua comunidade de origem, acredita que a aceitação acontece por não estar mais lá, “é um aceitar de longe” e que se não tivesse se fortalecido antes na cidade, talvez ela não teria forças e coragem para se posicionar tanto na família como na comunidade atualmente (UHITWÉ, 2020, 43m36s). Niotxáru tem uma fala bastante semelhante com a de Yakuña e também falou sobre a circunstância “do aceitar de longe”, principalmente por seus pais serem evangélicos (UHITWÉ, 2020, 1h07m). Ao contrário de Yakuña, lésbica, que primeiro se assumiu e depois saiu de sua comunidade, além da diferença quanto à orientação sexual, Niotxáru, bissexual, contou que antes da revelação precisou sair da comunidade para se compreender melhor, até porque temia que se descobrissem e sua posição de liderança seria

abalada.

Já pela parte dos que nasceram com o sexo masculino, os relatos em sua maioria seriam bastantes semelhantes aos das mulheres se não fossem os relatos de agressão, abandono familiar e até suicídio. Fetxawewé é um dos que menciona situações parecidas: “apanhei um pouco de meus pais [...], era chamado de doente e que estava sujando o nome e a história de meu pai e da minha família” e foi abandonado logo após a morte de seu pai por parte de alguns familiares enquanto ainda era adolescente (COSTA, 2019, 2m35s...3m22s). No caso de Sebastião Arruda, ele afirma que dentro de sua comunidade “o silêncio diz muita coisa” (PAPO DE ÍNDIO, 2018). De uma aceitação que se pode dizer moderada, ele conta que na sua família os maiores problemas foram superados, mas que ainda há, pelo menos por parte de seu pai, um discurso de “contágio cultural” promovido pela mídia das novelas.

Enquanto Danilo Tupinikim conta que “mais do que um tapa na cara, são os xingamentos e comentários pejorativos que afetam profundamente, principalmente na saúde mental” e acrescenta que dentro de sua comunidade o machismo e a homofobia são tão grandes que ele já chegou a deixar de participar dos rituais tradicionais de seu povo para evitar o contato com as pessoas, já que na grande maioria das vezes ele passava por situações desagradáveis por conta de seu “jeito afeminado” (COSTA, 2018, 3m20s...3m42s; 4m28s...4m37s). Sobre esse aspecto, Neimar trouxe uma fala que se complementa com a de Danilo no caso do estranhamento ao “jeito efeminado”, como apontei no tópico anterior, Neimar contou que o estranhamento em sua comunidade se deu mais pela performatividade e conduta afeminada do que na questão da orientação sexual, “porque sempre existiu homossexuais, porém bem mais masculinizados e normativos”.

Dentre os casos mais graves, estão histórias de perdas de entes queridos. Erisvan Guajajara e Neimar Kiga são alguns dos que fazem questão de pontuar em suas falas até onde pode chegar à violência provocada pela homofobia no interior das comunidades indígenas. O suicídio provocado pelo preconceito dentro e “fora” de seus territórios os afetam diretamente, como sempre alerta Erisvan. Ele conta que desde que começou a atuar na causa LGBTQIA+ dos povos indígenas, relatos sobre agressão e violência chegam até seu conhecimento com bastante frequência, inclusive com solicitações e pedidos de ajuda sobre como lidar com situações como

essas dentro das comunidades: “os parentes estão se matando por medo de se assumir... porque se está ali e não tem o reconhecimento e o apoio de seu povo, alguns acabam recorrendo ao suicídio” e cita o caso da parenta Brenda Koge Etuwie (Bororo) de 2020 (UHITWÉ, 2020, 12m04s...12m20s). O caso foi anunciado com bastante pesar pelo perfil do Coletivo Tibira no *Instagram*:

Pelas próprias mãos Brenda do povo Boe Bororo deixa esse planeta e vai ao encontro da paz que ela almejava. Nós estamos de coração partido, pois quando um de nós se vai um pedaço de nós vai junto. Quando falamos da importância dessa união indígena lgbtq falamos sobre vida, sobre o valor da nossa vida e nossa vida tem valor. Ficamos aqui com essa mensagem que a Brenda deixou aqui na página em dezembro de 2019 e vamos usar essa dor do luto para lutarmos por todes nós! 🏳️‍🌈

Um silêncio e um grito [#HOMOFOBIA](#) [#LUTOELUTA](#)” (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020, [sem página]).

Mensagem de Brenda a que o *post* se refere:

Sou indígena e trans com muito orgulho. Pois as opiniões alheias não me definem. Então, não deixe de ser quem você é para fazer a felicidade dos outros. Seja você mesma... Para fazer a sua felicidade. Beijos!. Brenda Koge Etuwie, 22 anos, etnia Boe Bororo, Mato Grosso (MT). [#gênero](#) [#sexualidade](#) [#povosindigenas](#) [#indigenasdobrasil](#) [#indigenaslgbt](#) [#visibilidadetrans](#) [#visibilidadeindigena](#) [#juventudeindigena](#) (INDÍGENAS LGBTQ..., 2019, [sem página]).

Figura 25 – Brenda Koge Etuwie



Fonte: Instagram, 2021

Como vimos até aqui, a particularidade circunstancial que cada porta-voz vive – enquanto outros como Brenda viveram – diz muito sobre como a violência simbólica, mais do que a física, afeta-os de diferentes formas. Brenda é da mesma comunidade que Neimar, que, apesar passar por momentos depressivos, conseguiu superar as adversidades que a ele foram impostas. O que restou me perguntar é o porquê, e a resposta pode ser encontrada através de suas próprias subjetividades expressadas através de suas falas e histórias. Assim como apontei anteriormente sobre o empoderamento vivido nas cidades, muitos parentes acabam recorrendo como alternativa à dificuldade de conviver em suas comunidades após o despertar e o revelar da sexualidade para a família e comunidade, trazidas por Yakuña e por Niotxáru. Neimar também se fortaleceu fora de sua comunidade por meio da entrada na universidade, enquanto ao que me parece, Brenda não passou pela mesma situação: após o despertar e o revelar continuou inserida dentro de sua comunidade. Yakuña trouxe que se ela não tivesse saído de sua comunidade acredita que não teria superado as dificuldades, o que me leva a pensar que, infelizmente, Brenda, que acumulou não só a orientação sexual dissidente como também a identidade trans, foi ainda mais difícil suportar o peso simbólico de sua existência causado pelo machismo introduzido pela colonização e igreja apresentado no primeiro tópico. Se dentro de seus territórios as situações são diversificadas, fora deles, na sociedade não-indígena, é esperado dos povos originários atuais do Brasil uma conduta ainda presa ao passado, que sempre coloca o indígena como “fora do tempo e do lugar” – para usar a definição trazida por Geni Nuñez – principalmente por entenderem a diversidade sexual e a criação de termos como “homossexual”, “lésbica” e seus atributos contemporâneos como algo “novo” ou “da moda”. Enquanto o imaginário social não indígena espelha o indígena atual refletido na fantasia em 1500 (LIGA DE SEXUALIDADE DA UFMT, 2020, 53m00s...53m43s). Lais Tupinambá, em uma das conversas com Niotxáru, no canal *Papo de Índio*, aponta que “*porque indígena é aquela coisa [para os não indígenas], não pode ser nada, tem sempre que ser aquele primitivo no meio do mato*” (TUPINAMBÁ; PATAXÓ, 2018, 11m45...11m55s, grifo meu). Esta romantização acaba por encobrir o fato de que, com os impactos e efeitos da colonização e das igrejas, o machismo se tornou uma prática predominante nas comunidades indígenas.

Assim como o reconhecimento, a legitimidade da identidade indígena e da

sexualidade indígena, na grande maioria dos porta-vozes, nem sempre são atravessadas pelas características esperadas pelo imaginário social não-indígena sobre o fenótipo, a linguagem, o território, a memória e os instrumentos e meios materiais que possuem atualmente. Por outro lado, os que possuem em maior ou menor grau tais atributos, da mesma forma, também declaram sofrer preconceito e discriminação por serem, em parte, detentores de características que espera a sociedade não indígena, mas que, por outro lado, são questionados e, de certa forma, discriminados, por estarem “fora de seus espaços” ou por possuírem e utilizarem materiais, equipamentos e meios tecnológicos em sua vida cotidiana.

Muito embora o ambiente acadêmico aparentemente não reproduza mais a ideia de uma cultura indígena estática no tempo e no espaço, o seu ambiente não parece estar livre de estereótipos reproduzidos pelo imaginário da sociedade não-indígena sobre os indígenas atuais, como evidenciou Flávia Xakriabá ao apresentar comentários e questionamentos que giram em torno de estranhamentos do tipo “mas você não tem cara de índia” quando ela saiu de seu território e entrou para a universidade no estado da Bahia (GUAJAJARA, 2020, 13m10s...13m59s).

Ainda nesta mesma problemática, Danilo Tupinikim, em uma das *lives* apresentadas por ele através da página Indígenas LGBTQI do Coletivo Tibira no *Instagram* (TUPINIKIN, 2021, 47m30s...48m33s), relatou uma situação que exemplifica o apagamento da existência indígena, principalmente no contexto urbano, que não exercita a possibilidade de o indígena existir fora do imaginário social não-indígena. Ele conta que após reler um boletim de ocorrência que fez junto com um amigo também indígena em uma delegacia em Brasília, percebeu que suas identidades indígenas foram apagadas pela suposição policial “do que os olhos veem”, sem pensar na possibilidade de suas identidades serem anteriores à definição de raça que demarca a população brasileira. O policial identificou a ele e seu amigo como pardo e branco, respectivamente, mesmo sendo ambos indígenas.

Em outro momento, em mais uma das rodas de conversas produzidas pelo canal *Papo de Índio*, Mendonça Kayaporã é mais um que conta sobre o apagamento social causado pela falta de conhecimento da identidade étnica por parte de muitos não indígenas. Em um evento sobre saúde que participou em Paulo Afonso, na Bahia, precisou rebater a fala de um dos expoentes quando surgiu o tema da sexualidade seguida do comentário “eu nunca vi indígena homossexual”. Depois de se expor

publicamente a todos os presentes e contar sua história, ele concluiu que sua condição de “homossexual” era uma característica percebida por todos os participantes, enquanto sua identidade étnica estava completamente fora do radar da grande maioria do público. No final, ele ainda descobriu que somente ele e o amigo que o acompanhava eram indígenas e “homossexuais” (TUPINAMBÁ, PATAXÓ, 2020, 1h25m25s...1h26m40s).

Vídeo 14 – WEBINAR: Saúde mental, questões de gênero e sexualidade nas comunidades indígenas



Fonte: Pataxó e Tupinambá, 2020.

Para estes indígenas LGBTQI+, e tantos outros na mesma condição que eles, principalmente em um primeiro momento, estarem em uma situação de negação de suas legítimas identidades étnicas por causa de suas características físicas e ainda gênero-sexuais. Geni Nuñez, em uma de suas falas traz uma crítica bastante pertinente para esse debate e alerta que, para o primeiro caso, os equívocos e os perigos que o racismo especificamente caracterizado em torno do tom de pele traz, pois, ao mesmo tempo que invisibiliza os massacres e o genocídio de certas populações indígenas de um lado, reproduz modelos etnocidas baseados na ideia de purismo racial indígena, que, na contramão desta afirmativa, é historicamente evidenciados como fisicamente diversificados (LIGA DE SEXUALIDADE, 2020).

Geni diz que entende que a questão da cor no caso do movimento negro tem sua tamanha importância e corrobora com as uniões e relações afroindígenas, no entanto, ela explica e exemplifica por meio de Josiléia Kaigang (LIGA DA SEXUALIDADE, 2020), que, no caso indígena “é muito desonesto acreditar que a pele clara (e o cabelo liso) está imediatamente colada aos privilégios da branquitude, porque isso invisibiliza séculos de massacres de indígenas de pele clara” como são

os Kaingang e outros. Por outro lado, a ideia da mestiçagem tem suas armadilhas por também negar uma identidade na ideia de purismo do imaginário social do “índio de verdade”, “pois se todo indígena de pele mais retinta (ou de cabelo crespo) for negro e todo indígena de pele clara for branco, a gente desaparece e essa conta não fecha com nossa existência no final” (LIGA DE SEXUALIDADE DA UFMT, 2020, 1h52m27s...1h55m00s).

Vídeo 15 – Trecho de (De)colonialidades do gênero e (Re)Existências Indígenas - Casé Angatu, Geni Núñez e João Nyn



Fonte: Youtube, 2010.

Geni Núñez, em mais uma de suas falas, argumenta que também é muito importante refletir sobre a leitura social pelo não indígena que diz “se a gente está com celular não é mais índio, que se a gente está vestido não é mais indígena, e como um ato de resistência, pautamos a nossa identidade além desse olhar colonial, que nos tira desse tempo e do território(cidade)” e que no caso indígena se torna uma característica bem peculiar “porque não se questiona o pertencimento de um negro porque ele tem celular [...] e também não se vê um não-indígena branco se apresentar como ‘eu sou um branco urbano’” como uma característica ligada a sua identidade racial, enquanto para os indígenas, esta definição está colada à legitimação de sua identidade e que acaba muito mais por comprometer do que reafirmar sua identidade étnica pelo o olhar da leitura social (LIGA DE SEXUALIDADE DA UFMT, 2020, 1h57m?s...1h58m50s).

Erisvan Guajajara, Yakuña Tuxá e Katu Mirim, trazem falas que exemplificam o que Geni quis dizer. Erisvan, indígena com características que espera o imaginário

social, tem sua legitimidade indígena questionada por possuir e utilizar instrumentos tecnológicos que supostamente não seriam para indígenas e que devido a sua atuação frente às mobilizações indígenas, necessitou fazer viagens internacionais principalmente para a Europa, o que geraram reações quanto ao estilo de vida indígena.

Muitos indígenas, não necessariamente LGBTQIAP+, também criticam não só o que espera a sociedade não indígena, como também a definição da legitimidade e identidade indígena construída no seio acadêmico. Apesar do trabalho produzido desde a segunda metade do século XX evidenciar as particularidades históricas que os povos indígenas do Brasil e das Américas passaram e compreender suas dinâmicas culturais numa sociedade cada vez mais globalizada em prol da civilização e do desenvolvimento, de acordo com os indígenas, muitos deles, hoje também acadêmicos, apontam que se construiu e se constrói ainda hoje mais definições sobre o que não é ou como deixar de ser indígena do que daquele que realmente existe, e, ainda de certa forma, também não deixam de continuar a difundir em parte a ideia do "índio romantizado", do século passado, para o "índigena ecológico", do século XXI, ambos interligados essencialmente pela ocupação em florestas e que isso, em parte, exclui outras formas de vida indígena atualmente, isto é, não só daqueles ligados ao espaço urbano, como também de áreas rurais, mas que não estão em áreas florestais, como são os indígenas do bioma da Caatinga (TUKANO, 2021).

Como contemplei até este ponto, os efeitos, impactos e desdobramentos da colonização e das igrejas para os parentes fizeram com que acumulem outras violências que não necessariamente tem a ver com a questão gênero-sexual. Antes de serem LGBTQIAP+, eles são indígenas e é justamente por isso que eles afirmam sofrer uma dupla discriminação, principalmente fora de suas comunidades, por ser indígena e por ser LGBTQIAP+, apesar do empoderamento que as cidades, a depender das circunstâncias, pode oferecer. Como diz Jaciara Borari, alguns assumem até uma dupla personalidade, se comportam de uma forma na cidade, e de outra forma no interior de suas comunidades, fora são livres e expressam suas sexualidades dissidentes, mas dentro se retraem, encobrem e limitam a liberdade que tem na cidade (*live Tanaíra*). Por outro lado, outros também relataram que o preconceito e a discriminação da cidade também podem ser bem mais impactantes que as experienciadas dentro das comunidades, contudo, apesar destas

circunstâncias, é fora de onde, de fato, os parentes costumam se conhecer, respirar, se fortalecer e retornar com coragem e disposição para enfrentar os problemas internos com o seu povo.

No próximo tópico, mostrarei que em contrapartida do que apresentei até aqui, os parentes LGBTQIAP+ evidenciam através de suas atuações que eles não querem se distanciar ou se deslocar do movimento indígena maior, pelo contrário, evidenciam que suas atuações só fortalecem a luta indígena tanto dentro como fora de suas comunidades, inclusive estão à frente de muitas demandas. Além disso, também se sentem responsáveis em arrefecer as violências internas quanto à questão gênero-sexual e sentem a necessidade de mostrarem para as próximas gerações que eles existem e que “dão certo”; eles querem, em suma, ser exemplos positivos e as referências que não tiveram.

3.4 MILITÂNCIA E MOBILIZAÇÃO INDÍGENA: DE DENTRO PRA FORA E DE FORA PRA DENTRO

Como mais um desdobramento dos efeitos e impactos da colonização e das igrejas, muitos dos parentes que fazem parte desta pesquisa dizem que o discurso contra os parentes LGBTQIAP+ no interior das comunidades é de que são pessoas “perdidas”, “pervertidas”, “drogadas” e que só trariam problemas para as aldeias. Em contrapartida, eles mostram que a luta diária do movimento indígena dentro e fora das comunidades não se batalha sem a participação ativa de muitos parentes LGBTQIAP+. E em resposta aos discursos de “contaminação e perda de cultura”, contra argumentam que não podem negar suas existências diante de séculos de colonização, catequização e apagamentos históricos já conhecidos.

Meu intuito com este tópico é o de trazer a atuação dos porta-vozes em contraposição aos discursos que os desqualificam como pessoas doentes e problemáticas, para mostrar que muitas das ações necessárias para o bom funcionamento dos serviços básicos, como saúde e educação, também são feitos por mãos e corpos de indígenas LGBTQIAP+. E mesmo aqueles que não atuam diretamente dentro das comunidades, não deixam, de certa forma, de fazer parte e de somar em outras frentes, uma vez que não necessariamente precisam estar inseridos em suas comunidades de nascimento. Para estes indígenas qualquer espaço em que eles estejam também é território indígena que precisa ser ocupado.

Além da militância e da mobilização em torno das reivindicações e conquistas sociais mais gerais, os porta-vozes, quanto à temática da diversidade sexual e de gênero, atuam numa mão de via dupla em que é necessário tanto chamar a atenção da sociedade não-indígena sobre suas existências, resistências e problemáticas, como também foi e ainda é com a sociedade não-indígena que muitos deles conheceram, aprenderam e se apropriaram de instrumentos e meios que os ajudam a mobilizar e mover forças em suas lutas contra o preconceito e a discriminação dentro de seus territórios. Seja através da inserção nas universidades e/ou por meio da participação nos movimentos sociais feministas, do movimento negro, do MST, do movimento LGBTQIA+ e outros, os indígenas LGBTQIA+ estão constantemente em alerta sobre a necessidade de provocar uma conscientização sobre o reconhecimento e cuidado com suas vidas e histórias, tanto internamente com o seu povo, como também para a sociedade não indígena. Como diz Alice Pataxó, não é só preciso pautar a questão da sexualidade, mas o de trazer à tona a realidade e especificidade de cada localidade (TUPINAMBÁ; PATAXÓ, 2020, 1h40m00s...1h40m40s).

Ademais das atuações internas que estão diretamente relacionadas com a comunidade em que vivem e com o contexto de lutar maior da causa indígena, os parentes também começaram mobilizações de representatividade de suas histórias e vivências através das mídias sociais ao perceberem que vários outros parentes LGBTQIAP+ precisam do apoio e acolhimento em um espaço onde pudessem se enxergar. Daí surgiu a ideia de criar grupos e coletivos em que o objetivo, segundo Neimar Kiga e outros, foi o de dar voz para seus integrantes que muitas vezes eram ouvidos e falados pela visão do outro, além da importância de trazer a representatividade indígena neste tema (KIGA, 2020a, 07m00s). Contudo, Neimar falou que as mobilizações nas redes sociais precisam se materializar também dentro de suas comunidades já que nas mídias o engajamento é muito mais para mostrar à sociedade não-indígena suas existências, histórias e subjetividades e, com isso, abrir portas para a representatividade para o próprio movimento indígena, que ainda é invisibilizado e sem qualquer representação. Como apontou Niotxarú em uma de suas apresentações, *“as dificuldades ainda são muitas, porque apesar do movimento indígenas LGBTQ ser muito recente, sempre existiu indígenas LGBTQ em todas as comunidades [...] e em várias frentes de lutas”*, dentre elas território, educação e saúde, *“sempre teve indígenas LGBTQ mesmo que eles não tenham levantado ainda*

esta bandeira” (UHITWÉ, 2020, 13m30s...14m25s).

Enquanto Erisvan Guajajara diz que “*a discussão sobre indígenas LGBT não só fortalecem eles mesmos, mas o próprio movimento indígena*” já que valorizar a existência e contribuição destas pessoas agregam força ao próprio movimento (TUKANO, 2020). Apesar dos ataques e críticas quanto às suas mobilizações, ocasião em que foram acusados de estarem levantando o debate somente para conseguir seguidores nas redes sociais, Erisvan diz que agora é mais do que “dar a cara a tapa”, é sobre a necessidade de gritar para que vejam e entendam a realidade de suas existências (UHITWÉ, 2020, 27m10s). Para Yakuña, a importância de construir esses espaços de diálogos, de trocas de experiência, do conversar sobre nossas dores é também construir em contrapartida vínculos, alegria e empoderamento. É mostrar também o prazer que é ser indígena LGBTQ, “por que somos de toda forma revolucionários só por existir, resistimos como corpo indígena e, como indígena LGBT é resistir duas vezes ao projeto colonial (UHITWÉ, 2020, 35m00s).

A partir das frentes de atuação dos porta-vozes é possível identificar a participação em no mínimo quatro áreas principais: comunicação, educação, saúde e arte. Apesar da comunicação, seja por profissão ou por militância, ser uma característica que engloba a todos de todo modo, alguns dos indígenas LGBTQIA+ a escolheram como a principal frente de atuação; a educação, seja como docente ou profissional educacional é um outro exercício principal; a atuação na saúde também é uma atividade com bastante participação dos porta-vozes, como também, a não menos importante, atuação na produção artístico cultural. As demais frentes estão focadas em dar auxílio e realizar atividades administrativas com os mais velhos na gestão e demandas de seus territórios.

Inicialmente, na educação, Niotxarú Pataxó começou como liderança e professor de matemática em sua comunidade, depois atuou na coordenação de escolas até que começou a produzir conteúdo audiovisual para estimular o interesse de jovens indígenas para o aprendizado e utilização dos novos instrumentos tecnológicos audiovisuais e das mídias sociais. Como prova desta empreitada, fundou o canal *Papo de Índio*, que, ao mesmo tempo que atua na formação de novos comunicadores, também discute e levanta questões sobre sexualidade e gênero entre os povos indígenas.

Tanaíra Terena, além de professora de geografia em sua comunidade, também

representa o seu povo ao ocupar espaços acadêmicos. Mestre em Antropologia Social pela UFMS, aponta que, mais do que nunca, está na hora dos povos indígenas assumirem o protagonismo e a visibilidade de suas próprias histórias. Neste quesito, como uma das integrantes do Coletivo Tibira, leva o debate sobre diversidade de gênero e sexual da mulher Terena para dentro da universidade.

Alice Pataxó, por meio das redes sociais e atuando no jornalismo independente em parceria com outros meios de comunicação de relevância nacional, também empreende o que se conhece atualmente como *influencer* nas redes sociais com quase cem mil seguidores nas principais redes sociais. Suas principais produções giram em torno de informar e divulgar sobre a condição dos povos indígenas contemporâneos com o intuito de desmistificar o indígena genérico. Flávia Xakriabá, estudante de jornalismo, é atualmente uma das comunicadoras mais atuantes nas frentes das mobilizações nacionais – que ocorrem principalmente em Brasília – e consegue articular e executar comunicações importantíssimas entre as principais lideranças nos movimentos em Brasília e em outras mobilizações nacionais.

Erisvan Guajajara, além de também atuar como jornalista através do canal *Mídia Índia*, também atua na realização de oficinas de comunicação no interior das comunidades indígenas. Apesar de não ser uma liderança entre povo, porque as lideranças Guajararas são escolhidas através de eleições, atua diretamente com elas e com outras organizações de base frente às necessidades e reivindicações indígenas. De acordo com Erisvan, seu papel como comunicador é descolonizar como as informações e notícias sobre e para os povos indígenas são divulgadas, “*agora somos nós falando por nós mesmos*” (GUAJAJARA, 2020). Foi justamente com a iniciativa das oficinas que começou a conhecer parentes de “*muitas cores, dores e amores*” e a presenciar e ter conhecimento de muita violência e discriminação contra muitos parentes LGBTQIA+ dentro das famílias e comunidades. Em contrapartida a esta situação, Erisvan vem engajando com membros da APIB (Articulação de Povos Indígenas do Brasil) para que as lideranças abram espaço para esta bandeira e dê visibilidade para a luta indígena LGBTQIA+ dentro de seus territórios (UHITWÉ, 2020, 11m17s...12m18s). Em suas próprias palavras Erisvan argumenta:

Que a gente tem sempre levado esse sentimento de amor e paz para nossas comunidades e território, de conversar e de mostrar para eles que conseguimos fazer parte do movimento indígena, que conseguimos preservar e fortalecer nossas tradições culturais independente do nosso gênero (e

orientação sexual), que a gente traz para o movimento novas ideias, novas estratégias, a gente traz o colorido que muitas vezes foi cinzento, que por muitas vezes não foi ouvido, que muitas vezes não teve espaço e hoje estamos tendo” (UHITWÉ, 2020)

Na área da saúde, as atuações dos parentes vão desde a função administrativa no posto de saúde da SESAI de seus territórios. Bia Pankararu, que trabalhava com produção cultural e coordenou projetos ligados ao movimento musical, diz que embora não tenha conhecimento de referências de parentes LGBTQIA+ na sua história, hoje se vê como uma referência para as próximas gerações e complementa que “nós [parentes] temos todos os instrumentos para não dar certo, mas a gente dá! E é muito importante que a gente mostre que dá certo” (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020, 1h02m50s...1h04m50s).

Geni Nuñez, psicóloga, mestra em Psicologia Social e membro da ABIPSI (Associação Brasileira de Indígenas Psicólogos), é também palestrante e ativista anticolonial das relações monoculturais. Para Geni, a monogamia, assim como a monocultura, é um marco temporal da colonização ainda em curso. Ela corrobora com o fato de que hoje ela é uma referência para as gerações mais novas e pontua como é importante superar os comentários que surgem quando decidem se assumir para a família e comunidade. Geni lembra que uma das ameaças simbólicas pelas quais passou “era de que eu seria uma meretriz, estaria em falta ou incompleta e quando a gente mostra um parente LGBTQ bem, a gente desmente essa ameaça, é muito poderoso, é como quebrar um feitiço” (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020, 54m48s). Além disso, Geni também fala de um movimento sobre deslocamentos de lugares históricos e de pesquisa como indígena, psicóloga e acadêmica (DE TRANSS PRA FRENTE, 2020, 2m11s). Internamente ela relatou que vem fazendo discussões bastantes produtivas com o seu povo, seja entre as próprias pessoas cis ou entre mulheres cis e mulheres trans. Para o grupo de mulheres do qual participa, segue o lema de que “tradição boa é aquela que faz bem” (DE TRANSS PRA FRENTE, 2020, 18m30s).

Mendonça Kayaporã Tupinambá, por sua vez, como técnico em enfermagem no posto de sua comunidade, também atua na elaboração e execução de projetos sociais voltados para a saúde mental de parentes jovens, principalmente LGBTQIA+, com o intuito de incentivá-los a se engajarem e participarem das atividades e tradições da comunidade. Com a ajuda de um grupo de jovens do local, chamado Aruaba, e uma equipe técnica formada por profissionais da saúde e assistência social,

Mendonça atua no acolhimento dos jovens que apresentam sinais de problemas sociais devido a sexualidade, interferindo inclusive se necessário, no espaço familiar, através de programas que beneficiam a família com parentes LGBTQIA+. Apesar da existência do programa, ele diz que “fica muito triste em ver que poderíamos ter um suporte bem maior, tanto da parte de saúde como educação, pois o que temos ainda é muito pouco”. Ele acrescenta ainda que as dificuldades são imensas, mas, mesmo assim, conseguem entregar resultados que contribuam para a comunidade e para os jovens parentes (PATAXÓ, TUPINAMBÁ, 2020, 35m45s...40m25s).

No campo artístico, a desconstrução colonial da imagem e do ser indígena é o que se pode dizer, assim como entre os demais parentes, o ponto de partida pra suas criações. Para Yajuña, “a arte é um instrumento muito potente de desconstrução” e nesta empreitada, o protagonismo e visibilidade de suas histórias é um dos pontos chaves.

Katú Mirim, *rapper* e atriz, se auto identifica como indígena da periferia e seu lema é provocar a desconstrução do ideal de “índio genérico” tão presente no imaginário social não indígena; seus conteúdos digitais confluem para a quebra imagética de um indígena no presente que não apagou a história e o pertencimento de seus antepassados e que, ainda, não só existe e resiste nos mais diversos espaços, como também projeta a imagem de um parente futurista, dotado das mesmas capacidades que um não-indígena, mas sem perder uma identidade indígena que se performa no visual. Katu, em seus trabalhos militantes e artísticos, ao mesmo tempo que provoca a quebra da romantização do “índio genérico” da sociedade não indígena, é também provocada a se explicar muito mais para um não indígena sobre sua identidade e legitimidade indígena do que para um parente. Seja na letra do *rap* ou nos conteúdos digitais em suas redes sociais, Katu sempre expressa por meio de suas composições a luta e a causa indígena à frente de seu movimento artístico.

Nesta mesma linha, mas através da pintura e do desenho, Yakuña Tuxá conta que tanto ela quanto muitos outros com os quais mantém contato constante, se deparam sempre com a ideia do não indígena que só teve conhecimento sobre os parentes através de livros com conotações recorrentemente pejorativas e negativas: um indígena estereotipado, como em *Iracema* e *O Guarani*. Onde os indígenas são subservientes e pertencem “ao mato”, muito presos ao passado e ao período colonial que não dialogam com o agora e o contemporâneo. Ela argumenta que em função

disso, busca mobilizar a “quebra de estereótipos” através da “desconstrução imagética do indígena do passado com o contemporâneo e do agora”. Tendo sempre como pano de fundo a imagem e a luta das mulheres indígenas que foram muito silenciadas na história e também dos parentes LGBTQIA+ (UHITWÉ, 2020, 43m12s...44m40s). Yakuña também comentou que mobilização dos parentes LGBTQIAP+ “primeiro é preciso começar dentro de nossos territórios e com o nosso povo, para que não reproduzam machismo e padrões heteronormados, para que acolham e entendam nossos jovens que estão suscetíveis a solidão”.

Edson Munduruku, por sua vez, por meio da ocupação de seu corpo por uma “cabocla muito antiga”, mas que para os não-indígenas é colonialmente identificado como *drag* – ou “*drag* da mata”, como também escuta falar. Edson contou que através da Cabocla Uýra e também pela reconexão com a floresta, encontrou a cura. Deixar que Uýra ocupe e o transforme em cores, animais e florestas, faz também com que eli viaje, não no sentido literal ou figurativo, mas na condição de sempre estar em um lugar estranho ou inusitado na medida em que está sujeito a um novo olhar, falar e se comportar deli e dos demais com os quais entra em contato.

Além das frentes de atuação já citadas, também há outras formas pelas quais os parentes atuam junto ao seu povo e também fora deles. Neste aspecto, Neimar Kiga, Majur Trayoythu, Danilo Tupinikim, Fetxawewé, Yakecan Potiguara, Jaciara Borari, Thyara Pataxó e Val Munduruku contam como se mobilizam individual e coletivamente na luta e na causa indígena e como todos e cada um vem construindo um debate e visibilidade de pautas invisibilizadas e silenciadas dentro de suas comunidades como é caso da diversidade sexual e de gênero. Dentre os mencionados, todos, com exceção de Majur, são estudantes universitários já formados ou em formação, e contam que ocupar outros espaços além de seus territórios já é um ato político de existência e resistência de suas histórias e de seu povo.

Majur Trayoythu, conta que desde muito cedo foi uma pessoa ativa na comunidade, ao passo que aos quinze anos se tornou chefe de comunicação. Seu pai, até então uma das lideranças do cacicado, sempre contou com o auxílio de Majur nas demandas burocráticas e na tradução da língua Boe para o português (e vice-versa). Além disso, também atua ativamente na gestão das necessidades de sua aldeia, como o direito à educação, por exemplo. “Às vezes eu acho que deixo de

atender a minha vida pra atender eles, e esqueço de mim pra ajudar os outros, mas ver uma pessoa feliz com meu trabalho já é suficiente pra mim” diz Majur quando pensa sobre sua atuação na comunidade (MAJUR, 2018, 3m17s...3m50s; 6m15s...7m15s).

Coincidentemente, Yakecan Potyguara tem uma história muito parecida com a de Majur. Também filha de uma liderança, o Pajé Cícero, ela começou desde cedo a se mobilizar em prol da luta e da causa indígena, inicialmente com passagem pelo MST (Movimento Sem Terra). Yakecan ainda relata sua participação em um grupo feminista formado apenas por mulheres com sexualidades distintas, e que foi nesse grupo que encontrou o apoio incentivo para criar o coletivo de indígenas LGBTQI+2 de Crateús, Ceará, em 2019 junto com o amigo Thi Rodrigues Potyguara Guarani, intitulado *Coletivo Caboclas*. A mobilização surgiu com o intuito de apoiar, acolher e conscientizar os indígenas LGBTQI+2 da comunidade e muitos outros através das redes sociais. Semelhante à situação de Majur, Yakecan assumiu não o cacicado de seu povo, mas o posto de sucessão de seu pai na pajelança.

Figura 26 – Yakecan e seu Pai, Pajé Cícero



Fonte: Projeto Perudá.

Neimar Kiga, assim como Danilo Tupinikim e Fetxawewé, além de atuarem e representarem seus povos no ambiente acadêmico fora de suas comunidades. No interior colaboram nas mais diversas demandas que exigem a participação ativa dos

membros que dela fazem parte. Neimar por exemplo, contou sobre a necessidade de realizar o censo populacional do território Boe (Bororo) que até então, segundo ele, nunca foi realizado. Incentivado pelo cacique de sua aldeia, o censo realizado em 2021 contou com a participação massiva de indígenas LGBTIAP+ Boe. Além disso, depois da fatalidade ocorrida com Brenda relatada no tópico anterior, Neimar com o auxílio de outras lideranças da comunidade organizou o evento Setembro Amarelo para chamar a atenção para a saúde mental dos integrantes de seu território, principalmente dos parentes que estão vulneráveis socialmente a sofrerem preconceito e discriminação quanto as identidades gênero sexuais dissidentes (KIGA, 2020, 22m45s).

Jaciara Borari, integrante do Igajamundo e do Movimento de Mulheres dos Tapajós, também atua na reivindicação de direitos territoriais e sociais para ribeirinhos e quilombolas da região em que vive. Em sua própria comunidade, junto com outras mulheres busca trazer melhores condições dos serviços de saúde prestado pela SESAI de aldeia que se encontra no meio da floresta amazônica e encontra muitas dificuldades atender serviços muitas vezes essenciais. Além disso também faz parte de um grupo musical formado não só por mulheres como também indígenas LGBTQ e heterossexuais. Contou que apesar de sua aceitação ter sido de forma bem natural para sua família e os parentes de sua comunidade, aponta que conhece parentes que não tem a mesma aceitação e naturalidade com a família, devido a isso vem atuando paulatinamente, principalmente nas aldeias onde a religião cristão é predominante, na conscientização de que a sexualidade e a diversidade de gênero precisa ser compreendida pela não violência, de que indígenas LGBTQIAP+ sempre existiram, enquanto o preconceito e a discriminação não até a chegada das igrejas. Para Jaciara Borari, a mobilização indígena LGBTQIAP+ não está deslocada do movimento indígena, para ela são duas pautas que andam juntas. Fora de sua comunidade, milita na defesa do meio ambiente da região, representando os Borari nos encontros regionais e nacionais de preservação ambiental, além das apresentações artísticas como integrante do grupo de mulheres Bororo que tocam e cantam Carimbó. Inclusive relatou uma conquista feminina dentro da tradição Bororo que não permitia as mulheres tocar um dos instrumentos que necessita uma batida mais robusta para a produção de seu som, sendo privilégio até então só de homens Bororo (trajetória e tanaíra).

De forma resumida, como visto até aqui, a militância indígena e a mobilização indígena LGBTQIAP+ são pautas inseparáveis para os porta-vozes que atuam nas diversas frentes de combate às violências internas e externas de suas comunidades. São atuantes contra os descasos do poder público na garantia de direitos conquistados e principalmente, no protagonismo e visibilidade de suas histórias, demandas e conquistas. E nessas atuações, também vão construindo alianças e relações com outros movimentos sociais que agregam ainda mais força aos seus próprios movimentos. Não com só o movimento LGBTQIAP+ de suas regiões nos casos em que essa relação é possível, como também com o movimento de mulheres e o movimento negro, MST, associações profissionais e da sociedade civil não indígena. Nas palavras de Emerson Munduruku, o ato de “se aldear com os seus”, mesmo inserido dentro dos contextos urbanos, é se conhecer cada vez mais e se fortalecer em ambientes que a hostilidade se faz presente quando se está sozinho (TUKANO, 2021, 52m04s).

3.5 DENTRO E FORA DO MOVIMENTO E DO CONTEXTO DA SIGLA LGBTQIAP+ NÃO-INDÍGENA

Como apontei em vários momentos anteriormente, a relação dos parentes gênero-sexuais dissidentes com o movimento LGBTQIAP+ é marcada por contatos e identificações que se aproximam e se distanciam da sigla e do próprio movimento. As ressalvas em sua grande maioria estão sobretudo na utilização das siglas e no fato de que, para muitos deles, as letras e as identidades sexuais a que a sigla se refere não contemplam a diversidade sexual existente entre os povos indígenas, além de que, não deixa de ser mais uma forma de construir significados e sentidos que enquadram corpos e desejos em uma perspectiva a-indígena que não leva em consideração as características étnico culturais de cosmologias e significados diferenciados. No entanto, apesar das ressalvas se reconhece a importância das conquistas na sociedade não indígena, e de certo modo, nos povos indígenas, já que possivelmente se não fosse o M-LGBTQIAP+, o debate ainda continuaria inviabilizado em suas comunidades.

E o eu que apresento neste tópico, é uma costura das falas que expressaram sobre esta situação. Pelo que pude observar sobre o uso das siglas, é que sua utilização não está somente na identidade que cada sigla carrega em si, como também a apropriação do movimento “empoderador” de sujeitos até então marginalizados no

senso comum da sociedade. É possível também visualizar, que o uso está muito mais para uma tradução que se aproxima dos sentidos e significados, mas que não é o real significado em si, tanto para aqueles que conhecem e vivem os significados étnicos de seu povo, como para aqueles que na atualidade já não guardam na memória coletiva os significados originários. De modo resumido, a utilização e função dos termos e da sigla, são muito mais para traduzir sentidos e significados para a sociedade não indígena, do que para identificar ou definir gênero-sexualidades. Enquanto internamente, devido ao alcance e fortalecimento do movimento, servem como instrumentos para facilitar a comunicação, independente dos aspectos negativos ou positivos que cada comunidade assimilou ao seu modo.

Quanto aos contatos, que transitam do distanciamento à aproximação, em suas falas alguns relataram conflitos de integração e inclusão no movimento LGBTQIA+ não indígena, cujo os motivos são marcados por sentimentos que vão desde a sensação de “falta de sentido” com as identidades da sigla; delimitação da atuação dos sujeitos que transitam entre e fora da mesma, como também a ocorrência de discursos por parte de integrantes do movimento que apagam ou invisibilizam a existência de indígenas gênero-sexuais dissidentes sob a justificativa de que já estão sendo representados pelo movimento não indígena. Além do fato de que no M-LGBTQIA+, é praticamente impensável que o direito a terra e território seja uma das suas principais bandeiras, quando justamente esta é uma pauta indissociável da bandeira gênero-sexual dissidente para os parentes. Por outro lado, porém em menor caso, há parentes que também relataram uma boa relação com o M-LGBTIA+ não indígena, inclusive, foi a partir destes contatos, que surgiu a motivação para construir uma mobilização de parentes LGBTQIA+ dentro de suas comunidades.

Depois desse breve resumo quanto ao pé dentro e outro fora do M-LGBTIA+ não indígena pelos parentes, agora passo a apresentar suas falas e subjetividades quanto a situação. Segundo Niotxáru Pataxó e Erisvan Guajajara, a utilização dos termos é um ato de apropriação temporária como instrumento de luta e combate contra o preconceito e a discriminação, seja dentro ou fora de suas comunidades. No caso de Niotxáru, que cresceu sem contato com a significação por parte de seu povo, diz que não sabe “se a categoria LGBT abarcaria nossa questão indígena, mas como um instrumento de luta é a sigla que a gente usa até descobrir de fato como significar a nossa existência junto com o nosso povo” (PATAXÓ, 2018b, 3m43s...4m04s).

Nesta mesma pegada, Geni Núñez abordou que não somente para ela como também pra outros parentes que mantêm contato, o uso da sigla não quer dizer que não haja ressalvas, isto porque apesar da diversidade que a sigla propõe, apaga uma série de questões internas, bem como são categorias que não fazem muito sentido com a realidade étnico cultural do seu e dos demais povos, mas a usam pelo simples fato de torna mais legível o que querem expressar (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020, 8m00s). Em outro momento Geni também comenta que as definições quanto ao gênero-sexual dissidentes pela sigla, para ela, funciona mais como uma roupa que não foi feita para o seu corpo, mas que compulsoriamente ela precisa adaptar e usar.

Vídeo 16 – #OCUPAMULHERINDIGENA - (RE)EXISTÊNCIAS E VISIBILIDADES PLURAIS, COLETIVO TIBIRA, INDÍGENAS LGBTQ



Fonte: Youtube, 2020.

Sem negar a importância do debate não indígena sobre o tema, Geni também levantou uma crítica quanto a questão identitária, porque de acordo com sua interpretação, não deixa de ser armadilhas políticas e muitas vezes de cunho partidário que em vez de dar autonomia ao sujeito, o padroniza através de uma lista de critérios de acordo com as identidades (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020, 37m00ss), e limitar a atuação do sujeito a partir do que se faz com o corpo, é colocar limitações no próprio movimento. Como exemplo, Katú Mirim trouxe sua experiência com o movimento não indígena que ilustra melhor a fala de Geni.

Por ter sido adotada por um casal de evangélicos não indígenas, cresceu na cidade e até a adolescência viveu uma experiência majoritariamente urbana, por isso Katu diz que sempre procurou se entender por meio das identidades LGBT não indígena. Neste percurso, primeiramente se identificava como um homem trans, mas

depois descobriu que se sentia confortável performando tanto o gênero masculino como o feminino, como resultado, informaram que sua identidade era de uma pessoa com gênero fluído, que transita tanto entre o masculino e o feminino sem uma definição restrita. Posteriormente, convidada para uma roda de conversa com mulheres indígenas, Katu falou que foi criticada e excluída do M-LGBT do qual participava, porque havia se equivocado ou não tinha entendido bem o que era o gênero para os integrantes do movimento, pois se escolhesse se identificar como trans, não poderia participar dos debates como mulher, e se mulher, não poderia participar dos debates com pessoas trans. A partir daí, Katu concluiu que para os não indígenas, as identidades são muito fechadas e delimitadas, cuja a solução nada mais é, que prender os sujeitos em critérios identitários. Em suas próprias palavras:

Aí o gênero foi me imposto com todas essas regrinhas e dentro do M-LGBT não indígena não vai adiantar se eu falar sobre como eu me sinto dentro da cultura do meu povo, pq eles também não vão entender. E tentar explicar que a natureza é dinâmica eles também não vão compreender. Então desisti de fazer parte do movimento não indígena porque se entendi alguma coisa, é que não sou bissexual, nem trans, nem pan. E que o meu povo não inventou gênero e que é justamente por isso que não preciso usar. E que na realidade cansa também ser excluída de um debate do qual como sujeito me pertence.

Katú ainda relatou mais uma experiência nada agradável com o M-LGBT não indígena. Disse que quando publicou em suas redes sociais a foto do livro de Davi Kopenwawa que lia, foi atacada por integrantes do movimento não indígena com a indagação de que se ela era bissexual, trans, pansexual e outras mais e que apoiava e levantava a bandeira das sexualidades dissidentes, como poderia ler um livro de um indígena considerado homofóbico pelo movimento. Em resposta, Katu disse que não negaria a sabedoria de um ancião porque ele é ou não é homofóbico. E que antes disso, não custava lembrar do porquê ele ser homofóbico. Antes de cancelar, se perguntar qual a história e os eventos que o levaram a pensar assim? Em resumo, sua fala quer dizer que o movimento não a representa porque a todo momento a está excluindo e quando a inclui, não estão dispostos a aprender, mas sim, só a ensinar. Para Katu, a mobilização dos parentes LGBT não é a mesma do M-LGBT não indígena.

Neimar Kiga, por sua vez, com experiências muito parecidas com a de Katu, contou que também não se sente representado dentro do movimento não indígena, justamente pelo preconceito e até discriminação por ser indígena. “Tentam a todo momento nos impor um saber universal e exclusivamente verdadeiro, quando na

verdade precisam mais ouvir e aprender do que falar e ensinar”. Quando Neimar levantou a pauta de que “é preciso descolonizar o sentido de ser LGBTQI+ no Brasil”, recebeu críticas de não-indígenas do movimento que diziam que Neimar estava tentando segregar os indígenas LGBTQ dos não indígenas, mas de acordo com Neimar, esse corte é justamente para que possam ser incluídos com suas particularidades e saberes e não excluídos do movimento (KIGA, 2020a, 28m03s).

Enquanto para Yakunã, as ressalvas em relação ao movimento não indígena e o uso da sigla ainda são muitas e é exatamente por isso que alguns preferem se denominar como *queer* ou *tibira*. Também contou que devido a construção ocidental/colonial acabou por se identificar com o significado do outro, “mas que é sempre bom está atento para não cair nos termos fechados”. No entanto, ela admite que se reconhecer dentro da sigla é um mal necessário, “porque se não somos reconhecidos dentro de nossas famílias e comunidades, só nos resta a dupla marginalização das cidades, por ser racializado como indígena e também sexual dissidente”. Por isso ela afirma que é preciso que o movimento reconheça os parentes LGBTQ com suas especificidades e particularidades, e que não os use como um mero “instrumento de objetificação e exotização da diversidade”, Yakuña alega por experiência própria, que sua presença era mais para mostrar como o movimento LGBTQ é plural e inclusivo, do que realmente colocar suas necessidades e diferença em pauta.

Já Erisvan, em consonância com as demais falas, contou que por serem povos racializados, afirma que o principal problema da relação dos parentes com o movimento não indígena está na rotulação das identidades, na construção de estereótipos que os indígenas vêm quebrando a muito tempo. Ele ainda acrescenta que dentro do próprio movimento as intrigas internas são também alguns dos empecilhos que fazem alguns parentes recuarem, como exemplo, cita os conflitos entre o gay cis masculino e o gay cis afeminado e diz que “se nós estamos lutando para desconstruir o preconceito e problemas como esses, fica bastante difícil que a gente faça parte e se sinta reconhecido”, já que para ele, “as cores do arco-íris não são suficientes para expressar a diversidade da sexualidade indígena, já que somos pessoas de muitas cores, dores e amores” (UHITWÉ, 2020, 1h40m). Sobre este aspecto interno conflituoso do movimento não indígena trazido por Erisvan, Emerson Munduruku em uma resposta direta quando indagado se sentia representado-acolhido

dentro do M-LGBTQ não indígena, disse enfaticamente que não. Primeiro, porque se identifica como uma pessoa trans não binária, e para eli, xs sujeitxs com essas identidades se encontram apagadxs dentro do próprio movimento, no qual ironiza chamando-o de M-GGG, para dizer que existe uma preferência para os gays brancos e cis. De acordo com Emerson, as pessoas trans já têm vários desafios a serem enfrentados fora do movimento, e dentro do próprio movimento está é ainda uma das principais barreiras.

Erisvan também traz um outro ponto bastante interessante para entender como se constrói a relação com o movimento não indígena, ele contou que em vários momentos são constantemente comparados com os indígenas LGBT da América Norte, autodenominados pelo termo *two-spirit*. Segundo Erisvan:

Muitos esperam que em algum momento nós vamos nos significar também desta forma, mas é justamente o contrário, nós sabemos o que somos, mas a parte teórica que muitos não-indígenas insistem em nos cobrar, ainda está em construção. E o mais importante neste momento não é somente isso, mas sim, antes de tudo, o acolhimento e inclusão de nossas necessidades nas políticas públicas voltadas para os povos indígenas (UHITWÉ, 2020, [sem página]).

Sobre a relação dos parentes aqui do Brasil com os da América do Norte, Katú traz uma observação bastante interessante para refletir sobre algumas discordâncias como M-LGBTQIAP+ não indígena, que é a de que “em vez de sair do armário, nós indígenas precisamos voltar para o armário”, que ao invés de assumir uma identidade à-indígena, “devemos nos reconectar com o nosso povo e ancestralidade, devemos se entender primeiro por meio dos saberes ancestrais que não inventaram o gênero, o machismo e a homofobia”. Em outro momento, Erisvan complementa informando que até agora ainda não se sabe como eles vão se autodefinir, se por uma letra a mais na sigla ou talvez até mesmo um termo específico, “estamos fazendo isso com muito estudo e com muita conversa interna para sabermos como vamos nos encaixar melhor e até nos conceituar”. Enquanto isso, ao que me parece, a mobilização-movimento indígena LGBTQIAP+, ao contrário do movimento não indígena, não almeja que as identidades e categorias (re)construídas pelo resgate ancestral de suas culturas sejam reproduzidas por outros sujeitos que não seja um dos seus, sua intenção maior não é universalizar modelos sexuais dissidentes reprodutivos fora de suas realidades indígenas, mas sim, particularizar toda uma construção cultural que só *acontece in loco*, dentro e por meio dos saberes e conhecimento coletivo específico. Digo isto,

porque em várias passagens, não só Erisvan, como Geni, Katu, Neimar, Yakuña e Niotxáru alertam que o uso de algum termo específico de um determinado povo, não deve ser utilizado por sujeitos que não fazem parte da coletividade que originou, como é o caso de parentes e também de não-indígenas que vêm se apropriando do termo e dos significados dos indígenas da América do Norte.

Além destas características em relação aos sentidos e significados de um lado, dificuldades de participação e reconhecimento no movimento não indígena do outro. Há um outro marcador de distanciamento bastante presente nas falas dos parentes em relação ao movimento LGBTQIAP+ não indígena. E que vêm das circunstâncias apresentadas em um dos tópicos anteriores, no qual o pertencimento e a identidade indígena são anteriores as identidades gênero-sexuais dissidentes. A ligação com o seu povo e território na verdade é o ponto de partida para levantarem a pauta da diversidade sexual indígena na atualidade. Contudo, a questão gênero sexual no caso dos porta-vozes, não é uma demanda menor somente por seres indígenas. Ao contrário do que se poderia pensar, a luta contra a discriminação gênero-sexual dentro e fora de suas comunidades, não vem antes e nem depois da mobilização social maior, na realidade são pautas que devem andar juntas, inseparáveis.

De, todavia, devido ao fato de serem indígenas antes de suas identidades gênero-sexuais, eles acabam por nunca se distanciar do movimento indígena maior em detrimento da aproximação com o M-LGBTQIAP+ não indígena. E com esse pé dentro e outro fora, um dos pontos principais, além dos apresentados anteriormente, é a demarcação e retomada das terras ancestrais indígenas, que em conformidade com os parentes, é uma pauta completamente improvável de ser defendida por um não indígena LGBTQIAP+. Como relatou Katu, Erisvan, Niotxáru e Neimar em momentos distintos e que aqui trago nas palavras de Geni, “a demarcação de território por ser algo impensável para as pessoas não-indígenas LGBTQI, para um indígena essas são coisas inseparáveis”, por isso ela acredita ser esse é um dos elementos fundamentais do afastamento com o M-LGBTQIAP+ (DE TRANSS PRA FRENTE , 2020, 34m20s).

Por outro lado, há também falas que, apesar de ressalvas semelhantes quanto aos sentidos e significados não indígena, relataram relações positivas com integrantes do M-LGBTQIAP+ não indígena das regiões em que vivem, como são os casos de Yakecan Potiguara, Jaciara Borari e Niotxarú Pataxó. Yakecan contou que

foi justamente o acolhimento recebido pelo movimento de mulheres LGBTQ da região de Crateús que a mobilizou a criar um movimento LGBTQ com parentes dentro de seu território. “Foram as mulheres LGBTQ não-indígenas que me incentivaram e até hoje apoia o coletivo Caboclas de Crateús”. Enquanto Jaciara contou que as relações com o movimento não indígena na região dos Tapajós sempre foram bastante amigáveis sem apresentar conflitos semelhantes aos citados, “há casos e casos, e acho que não posso generalizar”. Para Jaciara, há muito mais conflitos dentro do próprio movimento indígena quanto a questão LGBTIAP+ do que no movimento não indígena gênero sexual dissidente em sua região pelo fato da particularidade indígena.

Nesta mesma pegada, Niotxarú também relatou uma boa relação como o movimento LGBTQIAP+ não indígena, inclusive, assim como Yakecan, recebeu apoio da comunidade PETiana da universidade que estudou, mesmo apontando as limitações do uso da sigla quanto suas particularidades como indígenas, afirma que enquanto os não definirem termos categorias e conceitos, é a sigla que continuará usando como instrumento de identidade e luta contra o preconceito e a discriminação seja dentro ou fora de sua comunidade.

Em estas condições e circunstâncias plurais e particulares, o dentro e o fora do movimento LGBTQIAP+ não indígena segundo os porta-vozes desta pesquisa, se dá através das relações construídas com os integrantes que dela fazem parte de acordo com os coletivos locais e regionais. Como apresentado, as divergências são tão reais e contundentes quanto as alianças e ajuda mútua. As limitações conceituais pelo visto, sempre serão um dos empecilhos da inclusão plena dentro do movimento não indígena, que partem não só dos enquadramentos enrijecidos pela identidade gênero sexual não indígena, como também outras tão importantes quanto as representações identitárias, como são as causas indígenas, como a demarcação das terras e territórios, além da afirmação de serem indígenas independentes das características atuais depois de mais de quinhentos anos de colonização, genocídio e etnocídio de seus corpos e cultura, que são anteriores ao movimento gênero sexual dissidente, mas que inesperadamente, atualmente é tão urgente para os porta-vozes quanto as causas seculares.

3.6 RESQUÍCIOS E ATUALIDADE DOS SIGNIFICADOS ÉTNICOS

Do que apresentei aqui acredito que sentidos e significados étnicos quanto as

relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo e de gênero dissidentes pelos porta-vozes se encontram presentes e sobretudo fragmentados na língua, nas cosmologias, nas memórias individuais e coletivas e até em registros não-indígenas. Mais do que mencionado, os valores cristãos estão presentes em muitas famílias e comunidades indígenas ao ponto de duvidarem da existência de indígenas LGBTQIAP+ mas não de indígenas evangelizados. Deste modo, tentarei trazer reflexões sobre os sentidos e significados culturais possíveis de acordo com os saberes e conhecimentos dos parentes na atualidade, embora muitos deles não saibam hoje em dia como os antepassados significavam práticas e comportamentos sexuais entre pessoas do mesmo sexo, os porta-vozes ressignificam e atualizam ao seu modo e circunstâncias, sem deixar, no entanto, de estar apegado as cosmologias e tradições, com novas características do que eles entendem como saberes e conhecimentos ancestrais e atuais de seu povo sobre o tema. Além disso, também percebi que nem tudo o que eles sabem sobre os significados étnicos devem ser postos a público, certos aspectos e detalhes sobre determinados assuntos ainda são da ordem privada, fazem parte do debate e das conversas internas entre os porta-vozes, deste modo, o que se verá na sequência são informações que eles decidiram publicitar.

Em um dos tópicos anteriores, apontei que as identidades e termos não-indígenas utilizados pelos porta-vozes são muito mais para compreensão de suas posições gênero sexuais do que de fato uma definição. Do mesmo modo, os sentidos e significados étnicos passam pelo mesmo processo na medida que as explicações e conceituações necessitam está fora da língua originária e por sua compreensão passar por uma relação de comparação com os valores não-indígenas estruturados na sociedade, inclusive em muitas comunidades indígenas. Se as práticas sociais indígenas de certa forma estão mais próximas do que prega a sociedade não indígena em relação a sexualidade, suas cosmologias parecem estar formuladas sob outras perspectivas valorativas, muitas vezes utilizadas pelos parentes para mostrar aos preconceituosos e discriminadores indígenas e não-indígenas que a diversidade sexual e de gênero é anterior as negações de suas existências históricas e atuais.

Ao ouvir os porta-vozes falarem sobre os sentidos e significados do que é ser gênero sexual dissidente nas cosmologias indígenas, não é a mesma coisa que falar sobre o que é ser LGBTQIAP+ nas comunidades e famílias indígenas. Porque se nas comunidades e famílias a reação pode variar da aceitação às intolerâncias simbólicas

como também práticas, nas cosmologias o que predomina é sempre a aceitação. E do que eu pude interpretar, para os parentes, a tolerância nas cosmologias não se dá pela explicação da existência ou não de indígenas gênero sexual dissidentes, mas sim, do que é ser indígena independente do gênero e da sexualidade preexistente. Falar sobre a aceitação LGBTQIAP+ nas cosmologias indígenas, é antes de tudo, falar sobre o ser não violento que o indígena deveria ser. E ao contrário do que se poderia pensar quando as cosmologias passaram a ser revisitadas, principalmente pelas lideranças e mais velhos, na medida em que os parentes decidiram assumir para a família e para a comunidade, não ser preconceituoso e discriminador é o que o indígena não é ou pelo menos o que não deveria ser. Segundo eles, a diversidade nas formas de existir é a base da natureza cultural indígena.

Dentre aqueles em que a língua continua atuante e com isto memórias, resquícios de memórias e termos originários presentes no cotidiano e na vida social da comunidade, contam que mesmo assim, os valores ancestrais imbricados aos sentidos e significados não atuam sem as influências não-indígena. Neimar Kiga é um dos que conta que os termos na cultura Boe (Bororo) para se referir aos parentes do sexo masculino LGBTQIAP+ são os mesmos que designam o veado animal e são utilizados na maioria das vezes de forma negativa tanto para distinguir os trejeitos, do mais masculinizado para o mais afeminado, como também para diferenciar estaturas físicas, do mais corpulento ao mais delgado. Pobogo, Atubo, Biaraka, Imedu/Aredu e Aredu/Imedu são alguns dos termos que segundo Neimar estão carregados de valor pejorativo muito parecidos com os sentidos e valores dos termos degradantes não-indígenas como “bicha” e “veado” por exemplo. Numa tradução literal, Neimar explica que Pobogo significa veado campeiro e sua origem está ligada ao desconhecimento de sua sexualidade quando foi visto pela primeira vez. Atubo é o veado galheiro de porte maior que o campeiro (pobogo) e por isso é utilizado para designar os parentes LGBTQIAP+ mais corpulentos. Biaraka é um termo para se referir ao veado que tem a orelha em pé e foi ressignificado por Neimar para indicar os parentes sexualmente dissidentes que são espertos e antenados. Enquanto Imedu e Aredu, são termos para se referir ao homem e a mulher respectivamente, cuja utilização é para se referir aos parentes trans se traduzido para a lógica gênero sexual não-indígena (SAKIMOTO, ZANOTTI, 2020).

Para Geni que cresceu sob a tradição cristã evangélica, mas em contato com

a língua Guarani também, prefere explicar como ela compreende o que é ser indígena gênero sexual dissidente pelo que o indígena deve ser na cosmologia Guarani do que pelo o que se é na prática, sem apontar termos ou palavras e suas traduções para o português. Para elucidar as cosmologias para a linguagem não-indígena, Geni se utiliza de exemplos concretos e metafóricos a partir de elementos da natureza para argumentar sobre o contexto cosmológico Guarani. Para isso, ela faz a comparação do Avati/Avaty que é o milho originário, o milho colorido, considerado o milho sagrado dado por Nhanderu, o pai de todos, para dar alegria e prazer aos parentes em contraposição ao milho amarelo, identificado por Geni como o milho da monocultura agropecuária e também da monocultura da fé, da sexualidade, das formas de amar e dos padrões colonizadores de se relacionar com a natureza, que para ela também é humana e dinâmica. O milho colorido na elucidação trazida por Geni, exemplifica desde já o sentimento e o consentimento na cultura Guarani de que os parentes “são diversos assim como a vida é” (LIGA DE SEXUALIDADE, 2020, 44m45s46m). em outro momento, ela também relatou que em contraposição ao valor pejorativo adquirido pelo lado cristão que conseqüentemente gerou todo o silenciamento em sua família e ainda a internalização da violência simbólica contra os gêneros sexuais dissidentes, foi na cosmologia e na língua Guarani, na palavra como alimento e cura que encontrou conforto e pertencimento quanto à sua questão sexual. Segundo ela, a condição básica da cultura Guarani, é a da não violência e do não sofrimento corporal/mental, é a diversidade e a transformação natural dos seres vivos pela alegria e pelo prazer de viver (LIGA DE SEXUALIDADE, 2020).

Outra reflexão bastante interessante trazida por Geni e também por Katú Mirim, muito embora estejam falando sobre perspectivas distintas, está na composição da linguagem não-indígena que delimita o sujeito e seus movimentos através do sentido atribuído a palavra “ter” e alusivamente ao “ser” em detrimento do “estar”. Segundo Geni, na linguagem Guarani em sua composição não há uma denotação de posse ou propriedade sobre algum objeto e até sentimento, mas sim, mais o sentimento de “estar” com algo ou com alguma pessoa a comparação conceitual sobre a disposição dos sentidos que denotam a linguagem. Para Geni, desde o momento que as práticas passaram a ser percebidas como um marcador de identidade, na medida em que uma mulher que pratica relações sexuais com outra mulher é marcada pela identidade lésbica, delimita o ser do sujeito que é completamente fluído na língua e na cosmologia

Guarani, que é o “estar transitório”, já que não existe a conotação do ser que tem a posse ou propriedade sobre algo ou sobre alguma coisa, inclusive sobre o “ser e ter” uma identidade fixa e predominante a partir de uma prática entre inúmeras outras práticas que o sujeito pode fazer. A fala trazida por Katú ajuda a compreender melhor essa conceituação da denotação da disposição dos sentidos e significados trazidos por Geni. Em um dos tópicos anteriores apontei como Katú se “desidentificou” com os sentidos e delimitações repassados para ela quanto a sua identidade de gênero e sexual pelo M-LGBTQIAP+ não indígena, de que se fosse um homem trans não poderia participar ou ter lugar de fala como mulher e nem como mulher lésbica e etc. Mas quando ela procurou se entender com a cosmovisão não só do seu povo, como também as mulheres Guarani e outros etnias que passou a ter contato, descobriu que sua questão gênero sexual é muito mais “estar” homem ou mulher e até heterossexual ou lesbiana em um determinado momento, do que ser definitivamente estática em uma coisa ou outra. Sendo assim, para Katú, a cosmologia indígena neste aspecto é muito mais acolhedora que as ideias “abrangedoras” da sociedade não indígena.

Vídeo 17 – #OCUPAMULHERINDIGENA - (RE)EXISTÊNCIAS E VISIBILIDADES PLURAIS, COLETIVO TIBIRA, INDÍGENAS LGBTQ



Fonte: Youtube, 2020.

E para aqueles que não têm a mesma vivência indígena que Neimar ou Geni, quanto ao uso da língua indígena em suas vidas cotidianas, o ressignificar se dá por outros meios e caminhos já que apesar dos impedimentos linguísticos, de todo modo, as cosmologias e sentidos culturais se mantêm firmes na tradição e na memória dos mais velhos que repassam para os mais novos e é exatamente por estes meios que os parentes LGBTQIAP+ se agarram para encontrar conforto e justificativas para suas existências e aceitações, aceitação esta que tanto pode ser individual, como forma de

cura, ou coletiva com seus mais próximos, familiares e comunidades.

Assim como Geni, Niotxarú Pataxó, Bia Pankararu e Katú compreendem que as cosmologias e culturas ancestrais indígenas não postulavam a discriminação e o preconceito em relação a diversidade sexual e de gênero, mas sim, que essa diversidade e permissão para existir conforme se é ou como se estar, é a premissa para entender as cosmologias. Enquanto para Niotxarú, o significado “está muito mais para o viver do que o explicar as formas de vivências”, para Bia, “a sexualidade é a essência de nosso corpo e o que é ser indígena e não poder ser o que se é?” (INDÍGENAS LGBTQ..., 2020, 1h04m50s). Nesse jogo de palavras e denotações da linguagem do viver para saber sem ter a necessidade explicar, do poder ser e do poder também estar, o fato é que para muitos parentes desta pesquisa, os significados étnicos e cosmológicos também estão em processo de retomadas, juntos com as retomadas das terras, pertencimentos, espaços, direitos, visibilidade e protagonismos.

Para finalizar, há também os que falam que em algumas comunidades, é possível encontrar o significado da positividade no qual o sexual gênero dissidente na lógica ocidental, é visto como uma pessoa possuidora de um dom, como alguém dotado de capacidades que os demais não têm, com função espiritual e social. Além de outros, Juanyn, através da criação artística sobre o significado étnico do que seria Tibira para a cultural indígena antes da chegada colonial, faz apontamentos sobre o que seriam esses corpos se traduzidos para a lógica ocidental e diz que se levar “em consideração as questões divinas e espirituais, nós erámos corpos divinos, bem resolvidos e potentes, seja como Imõkoi, Sabuequéra... ser Tibira, era ser conhecedor da medicina tradicional” (LIGA DE SEXUALIDADE, 2020, 28m00s). Muito embora os comentários tenham sido levantados, no recorte do material observado, os parentes preferiram não aprofundar o que sabem sobre este caso em específico, seja por saberem superficialmente ou por escolha pessoal.

Núñez e João Nyn



Fonte: Youtube, 2020.

Sem mais a apresentar, encerro aqui minha proposta de interpretação dos resultados de pesquisa e no próximo capítulo contextualizo de forma sucinta e objetiva o que pude concluir com a retomada dos tópicos abordados.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredito que os resultados do material analisado mostram que os parentes LGBTQIAP+ antes mesmo de falarem sobre suas vivências como gênero sexual dissidentes dentro e fora de suas comunidades, postulam que o debate ao contrário do que se poderia esperar, não começa pelas cosmologias étnicas que regem seus rituais tradicionais e que também direcionam seus modos de vida, mas sim, se inicia lembrando de todo o contexto histórico que começou com a chegada dos colonizadores e das igrejas transformou quase por completo toda a sociabilidade indígena existente até então. Apesar de não ser uma característica geral -mas ao que parece é pelo menos em sua grande maioria, o preconceito e a discriminação que existe atualmente contra as sexualidades e gêneros não heteronormados são consequências de todo o genocídio colonial de seus corpos e de toda doutrinação cristã das igrejas ainda muito presentes em suas comunidades. Mais do que comum, a lógica não indígena das relações gênero sexuais é a que predomina em boa parte das comunidades.

Lógica esta que já os impactam ainda muito jovens, principalmente quando a sexualidade e as descobertas de gênero se tornam bem acentuadas na adolescência. Muito embora nem todos tenham passado por constrangimentos, muitos relataram que devido a lógica cristã e colonial, a construção gênero sexual é um caminho de muita solidão e até de situações violentas e de desprezos por parte de muitos nas comunidades e nos ambientes familiares. Para alguns, esta é uma fase em que a saúde mental quase nunca não passa ilesa, por isso, acreditam que em contraposição a estas situações que poderiam ser evitadas. Reforçam que a educação e os espaços escolares são os principais instrumentos auxiliares na desconstrução colonial e cristã que tanto machucam os corpos e a saúde mental dos parentes gênero sexuais dissidentes.

Contudo, se nem todos afirmam ter passado por algum constrangimento dentro de suas comunidades, fora delas e no contato com a sociedade não-indígena envolvente, o estranhamento e até a negação de suas identidades gênero sexuais é sem sombra de dúvida nenhuma mais que evidente. Somado ao racismo étnico seja porque se parece “índio” ou porque não possui as características esperadas pela sociedade não-indígena do “índio genérico” ou “romantizado”, suas identidades

sexuais dissidentes são alegações para negar a própria identidade e pertencimento indígena. Enquanto no interior das comunidades, são utilizados para supor que os parentes se contagiaram com a sociedade não-indígena ou que perderam a cultura devido ao contato.

Mas em resposta as alegações de perda ou contágio cultural, os porta-vozes mostraram que muitas das mobilizações e demandas que a luta indígena impõe não se fazem sem as participações ativas e constantes de muitos parentes LGBTQIAP+ nas mais diversas frentes, como educação, saúde, militância artística cultural e principalmente nas necessidades comunicacionais, muito embora se encontrem na maioria das vezes marginalizados dentro de próprias comunidades devido a questão gênero sexual. Externamente, de acordo com os porta-vozes, as mobilizações necessárias nas retomadas, conquistas e permanência de direitos, os parentes LGBTQIAP+ estão mais que presentes, seja nas universidades, nos espaços de interlocução com os órgãos governamentais e no diálogo com a sociedade não-indígena, a militância e a mobilização indígena vêm antes de suas necessidades gênero sexuais, e quanto a este último, é justamente fora das comunidades que os parentes encontram instrumentos para trabalhar e conscientizar suas bases.

Outro ponto de grande importância de suas falas, está na relação de distanciamento e aproximação com o Movimento LGBTQIAP+ não-indígena, um dos principais instrumentos que os fizeram se fortalecer seja dentro ou fora de suas comunidades. Apesar dos relatos não serem uníssonos tanto ao distanciamento quanto a aproximação, os parentes sabem que sem o movimento eles não poderiam está reivindicando o protagonismo e visibilidade de suas histórias da forma que fazem hoje. No entanto, alertam que suas bandeiras e necessidades não são necessariamente as mesmas justamente por suas particularidades étnicas e também cosmológicas, cuja uma das principais dissidências do movimento está na impossibilidade de incluir a retomada dos territórios, uma das pautas inseparáveis de suas necessidades gênero sexuais dentro e fora de suas comunidades.

Ademais, outro distanciamento com o movimento não-indígena circunscreve os sentidos e significados indígenas quanto a diversidade gênero sexual para as cosmologias étnicas, muito embora se identifiquem limitadamente com as siglas, os porta-vozes sabem que elas não os contemplam por definitivo devido ao fato dos enquadramentos identitários que os paralisam ao invés de darem movimentos, são

instrumentos de luta e traduções que tornam legíveis suas particularidades indígenas, mas que não os definem, já que suas cosmologias não correspondem a lógica gênero sexual não-indígena. Por outro lado, apesar disso e ao meu entender, ficou evidente também que os próprios sentidos e significados étnicos estão da mesma forma que outras demandas do contexto geral, em processo de retomadas a partir dos resquícios e fragmentos de memórias presentes e atuais que a colonização e a doutrinação das igrejas não exterminaram.

Dito isto, as lacunas que se originam deste tema como uma problemática de pesquisa ainda são muitas, já que a mobilização em torno dela é por demais recente, complexa e ainda mais plural que a diversidade gênero sexual não-indígena poderia supor. Acredito que mais vozes e subjetividades indígenas estarão por vir para problematizar ainda mais e abrir outros caminhos de pesquisas que buscam trazer à tona um debate a partir das realidades presentes e também passadas, mas que devem sempre antes de tudo, levar em consideração a complexidade dos sujeitos antes das definições conceituais.

REFERÊNCIAS

BAHIA. Governo do Estado da Bahia. Encontro com Indígenas LGBTI discute preconceito e direitos humanos. *In: O portal oficial do Estado da Bahia*. Salvador: Secom - Secretaria de Comunicação Social, 09 maio 2019. Disponível em: <http://www.bahia.ba.gov.br/2019/05/noticias/direitos-humanos/roda-de-conversa-com-indigenas-lgbti-promove-discussao-sobre-preconceitos-e-respeito-aos-direitos-humanos/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almiros. Caminhos para uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. **Revista Antrop.** v. 53, n. 1, p. 199-235, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27349>. Acesso em: 30 jun. 2022.

CARIAGA, Diogenes Egidio. Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 24, n. 24, p. 441-464, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/108628>. Acesso em: 30 jun. 2022.

CARRARA, Sergio; SIMÕES, Julio Assis. Sexualidade, Cultura e Política: A Trajetória da Identidade Homossexual Masculina na Antropologia Brasileira. **Cadernos Pagu.** [S. l.], v. 28, p. 65-99, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/JHyY6zkPRdW4fp6wk9vtkhn/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 30 jun. 2022.

COSTA, Marcelo (Dir). **Terra Sem Pecado**. Direção de Marcelo Costa. Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BUuqAd-Gq8w&list=PLEMVXe2vRpqR9OwCSuTqfUyOxSVOEVQ1&index=2&t=22s>. Acesso em: 10 dez. 2021. [Documentário *On Line*]. 20 min.

DE TRANSS PRA FRENTE. De Transs Convida Geni Núñez. **Facebook Watch**. [S. l.], Facebook. 15 maio 2020. Disponível em: https://www.facebook.com/detranss/videos/234014211222082_. Acesso em: 10 dez. 2021. . 53M29s.

ERICK, Igor; DOMINGUES; Bruno Rodrigo Carvalho. O Problema: questões de fora do eixo sobre a diversidade sexual e de gênero. corpos, sensações e paisagens. **NOVOS DEBATES**, [S. l.], v. 5, n. 1-2. p. 72-79, 2019. Disponível: [fbclid=IwAR1SNrNeVgcSQCMNV2m2QoDn0lxwIT3hNe87bwr68oMqI1eFjC1nxJBloY](https://doi.org/10.1590/0103-2070-2019-001). Acesso em: 10 dez. 2021.

FANON, Franz. **Os Condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

FERNANDES; Rafael Estevão. **Descolonizando sexualidades**: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. 2015, 383 f. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Universidade de

Brasília, Brasília – DF, 2015. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/19269/1/2015_Estev%C3%A3oRafaelFernandes.pdf. Acesso em: 11 nov. 2020.

FIGARI, Carlos. El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. *In*: MASSETTI, A.; VILLANUEVA, E.; GÓMEZ, M. (org.). *Movilizaciones, protestas e identidades colectivas en la Argentina del bicentenario*. Buenos Aires: Nueva Trilce. 2010, pp. 225-240.

GARCIA, Wilson. A Homocultura no Brasil: estudos contemporâneos. *In*: LUGARINHO, Mario César (org.). **Do Inefável ao Afável**: Ensaios sobre Sexualidade, Gênero e Estudos Queer. Manaus: UEA Edições, 2012.

GONTIJO, Fabiano. Queer or not queer? Diversidade sexual e de gênero, estado e antropologia. **Novos Debates**. [S. l.], v. 5, n. 1-2, p. 80–92, 2019. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/view/66>. Acesso em: 1 jul. 2022.

GUAJAJARA, Iaponã. Visibilidade dos LGBTQi+ indígenas ‘Tire seu preconceito do Caminho que Eu Irei Passar com o Meu Cocar’. Página do *Facebook* da APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 29 abr. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/apiboficial/videos/3000260720092713>. Acesso em: 10 dez. 2021. [Vídeo online – gravação ao vivo]. 1h.

INDÍGENAS LGBT. **Post on Instagram**. [S. l.], dez. 2019. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B6l51Uln6pX/>. Acesso em: 18 maio 2020.

INDÍGENAS LGBT. **Post on Instagram**. [S. l.], maio 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CAN8WvNnGvM/>. Acesso em: 04 set. 2021.

INDÍGENAS LGBTQ – TIBIRA. Coletivo. “#OcupamulherIndígena. (Re)Existências e Visibilidades Plurais, Coletivo Tibira, Indígenas LGBT. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KD93pAnil2A>. Acesso em: 10 dez. 2021. [Vídeo Online transmitido ao vivo em 29 ago. 2020].

KIGA, Neimar. Casa Satine entrevista Neimar Kiga. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CBCOS80nU2V/>. Acesso em: 04 jun. 2020. [Vídeo Online – Live ao Vivo no perfil do Instagram do Coletivo Indígenas LGBTQ – Tibira].

KIGA, Neimar. Entrevista de Neimar Kiga @neimarkiga com Onã Rudá @onaruda2. [S. l.], 24 ago. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CESiSeSHhMI/>. Acesso em: 10 dez. 2021. [Vídeo Online – Live ao Vivo no perfil do Instagram do Coletivo Indígenas LGBTQ – Tibira].

KIGA, Neimar. Precisamos descolonizar o sentido de ser LGBTI+ no Brasil”. **TODXS**. [S. l.], abr. 2020. <https://medium.com/todxs/precisamos-descolonizar-o-sentido-de-ser-lgbti-no-brasil-d8532a935dc3> Acesso em: 10 dez. 2021.

LIGA DE SEXUALIDADE/UFMT. (De)colonialidades do gênero e (Re)Existências Indígenas - Casé Angatu, Geni Núñez e João Nyn. **Liga da Sexualidade**. [S. l.], 09 out. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MyPZU1p0nB0&list=LL&index=17&t=7120s>. Acesso em: 10 dez. 2021.

LOPES, Kessillen. Indígena transexual se torna cacique de aldeia em MT: 'Corpo de homem e espírito de mulher'. **G1 MT**. Cuiabá: Grupo Globo, 16 ago. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2021/08/16/indigena-transexual-se-torna-cacique-de-aldeia-em-mt-corpo-de-homem-e-espírito-de-mulher.ghtml>. Acesso em: 10 dez. 2021.

MAGALHÃES, Couto de. **O Selvagem**. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amagalhaes-1876-selvagem/magalhaes_1876_o_selvagem.pdf>; Acesso em: 15 ago. 2017.

MAJUR. Direção, fotografia e montagem de Íris Alves Lacerda. Cuiabá: Filme Simples, 2018. Disponível em: <https://www.filmesimples.com/majur>. Acesso em: 10 dez. 2021. [Curta-Documentário].

MILLER, Victor. Indígena ressalta que o preconceito com LGBTQ+ nas tribos começou após influência cristã. **Scruff Gayblog**. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://cutt.ly/QVbdoEu>. Acesso em: 22 set. 2020.

MOTT; Luiz R. B. Etno-História da Homossexualidade na América Latina. **História em Revista: revista do núcleo de documentação histórica**. Pelotas: UFPEL, v. 4, 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/HistRev/article/view/12016/7631> Acesso em: 30 jun. 2022

MOTT; Luiz R. B. Relações raciais entre homossexuais no Brasil Colonial. 1982. *In:_____*. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988. [p. 19-39].

NAUJORKS, Jaqueline; OLIVER, Lucas. Concurso de beleza indígena tem a primeira candidata transgênero em MS. **G1 MS**. Campo Grande: Grupo Globo, 27 abr. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2019/04/27/concurso-de-beleza-indigena-tem-a-primeira-candidata-transgereno-em-ms.ghtml>. Acesso em: 30 jun. 2022.

OTTO, Isabella. Indígena, gay e aldeado: a luta do ativista Neimar Kiga por acolhimento. **Revista Capricho**. São Paulo, 28 jun. 2020. Disponível em: <https://capricho.abril.com.br/comportamento/indigena-gay-e-aldeado-a-luta-do-ativista-boe-neimar-kiga-por-acolhimento/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

PAPO DE ÍNDIO (Canal do Youtube). Indígenas LGBTQs no Brasil: Povo Chiquitano-MT. [S. l.], 2018a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=acYJZi5vs8o&t=10s>. Acesso em: 10 dez. 2021.

PAPO DE ÍNDIO (Canal do Youtube). Juventude, comunidades tradicionais e sexualidade com Danili e Emerson Torres p.3. [S. l.], 2018b. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=YbPnl2QdSSQ&t=589s&ab_channel=Papode%C3%8Dndio. Acesso em:

PATAXÓ, Jerferson Niotxarú. Indígenas LGBTQs no Brasil: Povo Boe Bororo – MT. Canal Papo de Índio. [S. l.], 22 out. 2018a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fJk1ixPeD2k&t=113s>. Acesso em: 10 dez. 2021.

PATAXÓ, Jerferson Niotxarú. Sobre ser Bissexual, indígena, pai, liderança, estudante. Canal Papo de Índio. [S. l.], 29 mar. 2018b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2q7sFZlFuu4>. Acesso em: 10 dez. 2021.

PATAXÓ, Jerferson Niotxarú; TUPINAMBÁ, Laís Eduarda. Sexualidade e Gênero – Bate-papo com uma Tupinambá. Canal Papo de Índio. [S. l.], 29 mar. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ObUi2OG4YIE>. Acesso em: 10 dez. 2021.

PATAXÓ, Jerferson Niotxarú; TUPINAMBÁ, Laís Eduarda. WEBINAR: Saúde mental, questões de gênero e sexualidade nas comunidades indígenas. Canal Papo de Índio, 26 set. de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=IZ4suOMB6rl&t=5196s> Acesso em: 10 dez. 2021.

PINTO; Estevão. **Os Indígenas do nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Brasileira Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1935. Disponível em: <https://cutt.ly/mVDsjqB>. Acesso em: 07 ago. 2017.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 p.

ROSA, Patricia Carvalho. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores Tikuna, sudoeste amazônico. **Cad. Pagu**. [S. l.], v. 41, p. 77-85, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/sJvZP5Y9Jn3hD4hkxDSpG9F/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 jun. 2022.

SAKIMOTO, Daniel; ZANOTTI, Maria Gabriela. Projeto Perudá Webdocumentários Indígenas LGBTQ+. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação. Bauru: UNESP, 2020. Disponível em: <https://peruda.com.br/projeto>. Acesso em: 10 dez. 2021. 10/12/2021.

SEMPRE EXISTIMOS. Produção de Bruno Ribeiro. Direção e roteiro de Tanaíra Terena. [S. l.]: YOUTUBE, 2020.

STEINEN; Karl von den. Entre os Borôros. Unter den Naturvölkern Zentral – Brasiliens. Tradução de prof. Basilio de Magalhães. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. [S. l.], tomo LXXVIII, parte II, 1916. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:steinen-1915-bororos>>. Acesso em: 16 ago. 2017.

TUKANO, Daiara (org.). #ABRILINDIGENALIVE 10 – Indígenas LGBT. Viva a Diversidade. Rádio Yandê. [S. l.], 10 abr. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/radioyande/videos/1073052486384140/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

TUKANO, Daiara (org.). RÁDIO YANDÊ #ABRIL INDÍGENA LIVE. Rádio Yandê. [S. l.], 01 abr. 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/radioyande/videos/528397394850131/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

TUPAN, Cris. Visibilidade LGBTQIA+ Indígena. Canal Observatório Indigenista, 06 jun. de 2020. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0mwl9y26mgc&t=587s>. Acesso em: 10 dez. 2021.

TUPINAMBÁ, Laís Eduarda; PATAXÓ, Alice. WEBINAR: Trajetórias autobiográficas das Mulheres Indígenas LGBTQIA+ e Saúde da Mulher Indígena. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://cutt.ly/3VDjZuC>. Acesso em: 09 maio 2021.

PAPO DE ÍNDIO, 28 out. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DyjQZDVPCQA>. Acesso em: 10 dez. 2021.

TUPINIKIM, Danilo. TIBIRA convida – Noel Henrique (vereador indígena LGBT+). Indígenas LGBTQ – Tibira, 24 abr. 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/COED43HHIZg/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

TV TAMUYA. O Truque Colonial que Produz, o Pardo, o Mestiço e outras categorias de Pobreza. I Ciclo do Seminário 'Não Sou Pardo, Sou Indígena'. [S. l.], 11 abr. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLu83zx9u0a4EcnzXruYW7x9jTgwo9Hzv>. Acesso em: 10 dez. 2021.

UHITWÉ, Pataxó. 10 anos Pet Comunidades indígenas: Gênero e Sexualidade nas Comunidades Indígenas. Página do Pet-Comunidades Indígenas da UFBA. [S. l.], 16 jun. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/628544807235041/videos/294605615008447/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

VANHARGEN, Francisco Adolfo. **História geral do Brasil**: antes de sua separação e independência do Brasil. 2. ed. tomo I, 1870. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242428>>. Acesso em: 13 ago. 2017.