DOI: 10.30612/mones.v15i29.20921

MONÇÕES
Revista de Relações Internacionais da UFGD

A boca do canhão colonial: leituras feministas e queer de Tybyra para explodir a política internacional

Jimmy Casas Klausen
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
E-mail: jcklausen@puc-rio.br
Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8357-199X

Tchella Fernandes Maso
Universidade Federal de Roraima (UFRR) / Universidade de Brasília (UnB)
Brasília, Distrito Federal, Brasil
E-mail: tchella.maso@unb.br
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4453-6902

Daniel Sebastián Granda Henao
Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil
E-mail: danielhenao@ufgd.edu.br
Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8708-3707

Resumo: A retomada contemporânea de Tybyra é ponto de partida analítico para refletir sobre como perspectivas feministas e queer podem ser mobilizadas para re-interpretar uma cena colonial de exter-

mínio da diversidade. Argumenta-se que a colonização incidiu não apenas sobre territórios e formas de governo, mas também sobre corpos, desejos e modos de existência, produzindo violências que continuam a atravessar experiências indígenas contemporâneas. Nesse contexto, a emergência pública de coletivos indígenas LGBTQIA+ permite identificar tanto ressonâncias quanto tensões entre essas mobilizações e diferentes campos dos estudos de gênero e sexualidade. Enquanto as perspectivas de/contracoloniais oferecem ferramentas para compreender a persistência da colonialidade e os processos de retomada e resistência, os feminismos e a teoria queer contribuem para problematizar as relações entre poder, corpo, gênero e sexualidade. Ao mesmo tempo, experiências e epistemologias indígenas desafiam categorias universalizantes e deslocam pressupostos centrais desses campos teóricos. Conclui-se que a articulação entre povos indígenas, gênero e sexualidade constitui um campo emergente de reflexão capaz de ampliar os repertórios analíticos da política global e abrir caminhos para leituras múltiplas das lutas contemporâneas por existência, território e autodeterminação.

Palavras-chave: povos indígenas; feminismos; queer; colonialidade; interseccionalidade.

The mouth of the colonial cannon: feminist and queer readings of Tybyra to explode international politics

Abstract: The contemporary reclaiming of Tybyra serves as an analytical starting point for reflecting on how feminist and queer perspectives can be mobilized to reinterpret a colonial scene of the extermination of diversity. We argue that colonization affected not only territories and forms of governance, but also bodies, desires, and modes of existence, producing forms of violence that continue to shape contemporary Indigenous experiences. In this context, the public emergence of Indigenous LGBTQIA+ collectives allows us to identify both resonances and tensions between these mobilizations and different fields of gender and sexuality studies. While de/countercolonial perspectives provide tools for understanding the persistence of coloniality and processes of reclamation, resistance, and re-existence, feminist and queer theories contribute to problematizing the relationships among power, body, gender, and sexuality. At the same time, Indigenous experiences and epistemologies challenge universalizing categories and unsettle core assumptions within these theoretical traditions. We conclude that the articulation of Indigenous peoples, gender, and sexuality constitutes an emerging field of inquiry capable of expanding the analytical repertoires of global politics and opening pathways for multiple readings of contemporary struggles for existence, territory, and self-determination.

Keywords: Indigenous peoples; feminisms; queer; coloniality; intersectionality

La boca del cañón colonial: lecturas feministas y queer de Tybyra para estallar la política internacional

Resumen: La recuperación contemporánea de Tybyra constituye el punto de partida analítico para reflexionar sobre cómo las perspectivas feministas y queer pueden ser movilizadas para reinterpretar una escena colonial de exterminio de la diversidad. Se argumenta que la colonización incidió no sólo sobre territorios y formas de gobierno, sino también sobre cuerpos, deseos y modos de existencia, produciendo violencias que continúan atravesando las experiencias indígenas contemporáneas. En este contexto, la emergencia pública de colectivos indígenas LGBTQIA+ permite identificar tanto resonancias como tensiones entre estas movilizaciones y distintos campos de estudios sobre género y sexualidad. Mientras las perspectivas de/contracoloniales ofrecen herramientas para comprender la persistencia de la colonialidad y los procesos de recuperación, resistencia y reexistencia, los feminismos y la teoría queer contribuyen a problematizar las relaciones entre poder, cuerpo, género y sexualidad. Al mismo tiempo, las experiencias y epistemologías indígenas desafían categorías universalizantes y desplazan presupuestos centrales de estos campos teóricos. Se concluye que la articulación entre pueblos indígenas, género y sexualidad constituye un campo emergente de reflexión capaz de ampliar los repertorios analíticos de la política global y abrir caminos para lecturas múltiples de las luchas contemporáneas por la existencia, el territorio y la autodeterminación.

Palabras clave: pueblos indígenas; feminismos; queer; colonialidad; interseccionalidad.

Recebido em: 24/11/2025
Aceito em: 15/07/2026

INTRODUÇÃO

Tibira era o nome dado aos tupinambás definidos pelos cristãos colonizadores como "sodomitas" (Mott, 2010, p. 278; Picq; Tikuna, 2019). Valendo-se dessa referência, Juão Nyn, multiartista potiguara escreve em 2020 "Tybyra: uma tragédia indígena brasileira/*Tywyrá: ymã mba'e wai nhandewa regwa pindó reta-re*.". Nessa obra, o autor ficcionaliza o que oralmente foi difundido como primeiro caso de LGBTQIA+fobia no Brasil: um *índio*, condenado pelo uso herege de seu corpo, preso à boca de um canhão[1]. Na narrativa colonial, estamos diante de um "selvagem iníquo, impuro, e imundo", "bruto, mais cavalo do que homem" e que cometeu "sujeiras" (D'Évreux, 2007, p. 250-251). Na retomada indígena, como se denomina a literatura indígena que ocupa a história para contá-la desde sua perspectiva, Tybyra é um personagem manifesto que questiona modos únicos de viver e relacionar-se: "Mesmo sem regystro[2] formal, sem provas [...] grafadas na lógyca do homem branco, [...] Tybyra, nosso documento oral" (Nyn, 2020, p. 99).

Portanto, ao longo do texto se verá o uso de Tibira em referência àquele martirizado na invasão, como expressão de uma memória histórica e narrativa colonial, ao passo que Tybyra faz referência tanto à personagem de Nyn quanto à autoidentificação contemporânea de indígenas LGBTQIA+ em retomada de suas existências sexuais e de gênero. Essa última uma política contracolonial que constitui o pilar analítico a partir do qual refletimos sobre as contribuições feministas e queer para pensar gênero, sexualidade e povos indígenas.

A obra de Nyn é dedicada aos corpos que lutam infinitamente mais vezes para existir (2020, p. 21). Nela há uma denúncia ao que ele classifica como desmatamento, eliminação e devastação das dissidências sexuais e de gênero nos mundos indígenas (Nyn, 2020, p. 100). O processo violento simbolizado pela *boca* do canhão é reconfigurado na obra: da dizimação retoma-se a possibilidade. Do aparato militar à dimensão corpórea, fundamental à vocalização e fonte de prazer. Nas palavras de Nyn, "eu escrevi Tybyra pra que a gente possa habitar novos lugares, não mais a boca do canhão, mas eu também queria que [...] essa boca fosse apontada para outras bocas" (apud Dantas, 2025, p. 81)

E se apontássemos a boca de Tybyra para os estudos feministas e queer? Há nesses premissas e categorias que podem ser retomadas para compreender os povos indígenas em sua multiplicidade? Nossa resposta é sim, tecida por articulações teóricas, literárias e vivenciais que nos exigem indagar: O que a teoria queer e as teorias feministas de/contracoloniais

1 Nyn usa como referência a narrativa colonial do frade francês Yves D'Évreux, em "História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614", especificamente o capítulo: "De um índio, condenado à morte, que pediu o batismo antes de morrer" (2007, p.250)

2 O uso do "-y" remete à sexta vogal usada nas línguas do tronco tupi e é usado segundo Eliane Potiguara (2020) como um personagem que aos poucos é oprimido pela língua portuguesa.

contribuem para a reflexão sobre dissidências indígenas? O que essa reflexão nos diz sobre formas de exercício do poder no âmbito da política global? Nos interessa apreender como gênero, etnia e sexualidade constituem uma norma que afeta não só sujeitos colonizados, mas estrutura a política global.

Estabelecendo um diálogo entre abordagens feministas, queer e as experiências indígenas nos detemos nas "tensões" e "ressonâncias", no sentido de que Haraway define o conhecimento situado (1995, p. 29). O que motiva esse artigo, eminentemente teórico, é nossa posição como pessoas que fazem pesquisa e extensão na área de "Povos Indígenas e Política Global", com particular interesse em relação aos estudos do sexo, do sexual, do gênero e da sexualidade.[3] Dentro das nossas limitações e atentas aos privilégios de acadêmicas universitárias branco-mestiças, lutamos para que a descolonização não seja uma metáfora (Tuck; Yang, 2012). A agência das pessoas com as quais trabalhamos exige-nos um constante esforço para refletir sobre nossa prática acadêmica e como ela se comunica com a experiência vivida.

Compreendemos a retomada de Tybyra, como uma "emergência etnográfica", um acontecimento que convoca e faz emergir aspectos que não haviam sido considerados (Diez, 1996 apud Bullen, 2013, p. 96). Seja a literatura contra a colonialidade e o colonialismo, sejam os estudos feministas e queer, nenhum sozinho parece considerar o desmatamento das dissidências sexuais e de gênero denunciadas por Nyn. Algumas ocupações recentes do movimento indígena nos servem de inspiração, em particular o crescimento do Coletivo Tybyra, em seu exercício de visibilizar a diversidade sexual e de gênero entre os mais de 390 povos indígenas no Brasil.

O Coletivo Tybyra é uma articulação pluriétnica criada em 2019 em resposta à invisibilização das existencias indigenas sexo-diversas e em resposta ao agravamento das violências coloniais, racistas e LGBTfóbicas que atingem seus corpos e territórios (Coletivo Tybyra, 2026). Ele atua na incidência política, formação, produção de materiais, construção de redes de cuidado e participação em espaços nacionais e internacionais, como o Acampamento Terra Livre (ATL), a COP30 e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos. O coletivo integra um movimento mais amplo de retomada da auto-organização de indígenas dissidentes de gênero e sexualidade, articulando-se com iniciativas regionais como a Juventude Indígena da Diversidade Guarani Kaiowá (JUIND), o Coletivo Apaîé, o Coletivo Caboclas, o Coletivo Mboi Pinima, o Coletivo Miriã Mahsã, o Coletivo Sîni (Terena LGBT+) e outras organizações que articulam as agendas de povos indígenas, gênero e sexualidade em diferentes territórios do Brasil. Nesse

3 As autoras integram o Grupo de Pesquisa Povos Indígenas e Política Global (CNPq), a Rede Colaborativa de Pesquisa Arandu – Povos Indígenas, Gênero e Sexualidades e o INCT Caleidoscópio – Instituto de Estudos Avançados em Iniquidades, Desigualdades e Violências de Gênero e Sexualidade e suas Múltiplas Insurgências. O artigo resulta de pesquisas desenvolvidas no âmbito dessas iniciativas e de uma colaboração contínua com o Coletivo Tybyra e com a JUIND – Juventude Indígena da Diversidade Guarani Kaiowá.

processo há tanto o fortalecimento de coletivos autônomos, como reivindicações junto ao Estado em prol do acesso à direitos, nos territórios, aldeias e cidades. Um exemplo dessa articulação é a criação da coordenadoria de políticas para indígenas LGBTQIA+ do Ministério dos Povos Indígenas em 2023.

Em junho de 2025, na maior Parada do Orgulho LGBTI+[4] do mundo, corpos e vozes indígenas ocuparam a Avenida Paulista entre as quase cinquenta mil pessoas presentes. Representantes das etnias Pataxó, Xokleng, Pankará, Kaingang, Potyguara, Boe-Bororo, Guarani Mbya, Guajajara, entre outras, afirmaram publicamente sua existência, a defesa dos territórios ancestrais e a centralidade da justiça climática (Belmont, 2025). Algumas semanas depois, em Brasília, o movimento indígena levou às ruas o trio "Indígenas LGBTQIA+: nossa voz, nossa história", com a inscrição "o primeiro caso de LGBTfobia no Brasil foi contra um indígena" (Maso; Dias, 2025). Além destas manifestações, desde 2022, no Acampamento Terra Livre (ATL)[5], coletivos de distintos povos têm ocupado esse espaço de encontro intercultural e político para defender e reivindicar sua existência, diversidade e direitos como Tybyras. Esses episódios recentes expressam um marco histórico: a emergência pública de coletivos indígenas que articulam gênero e sexualidade como dimensões inseparáveis da luta política.

Para o entendimento convencional das Relações Internacionais (RI), a expansão da sociedade internacional organiza um sistema de Estados, anteriormente europeu, que se tornou global durante a onda de descolonização pós-Segunda Guerra Mundial. Embora tal sociedade internacional expandida contemplasse apenas Estados – e não povos indígenas – (Keal, 2003), desde 1970 estes iniciaram uma "revolução sutil" na política internacional que culminou em 2007 na aprovação da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Lightfoot, 2016). Seu protagonismo em torno desta autorizou um novo tipo de ator na ONU que não se configura como Estado ou sociedade civil (Lightfoot, 2016). Em que pese a crescente percepção dos povos indígenas como atores internacionais, argumenta-se que os Estados e o sistema internacional mantêm relações coloniais com os povos indígenas (Urt, 2016) apesar da mudança nas últimas décadas em direção ao "reconhecimento" pró-indígena no Norte Global (Coulthard,

4 O uso das siglas aparece como são veiculadas nos diferentes movimentos e atividades. No governo federal e nas políticas do movimento indígena realizadas em parceria com o Estado, entre 2023 e 2026, se utiliza a sigla LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans/Travestis, Queer, Intersexo, Assexuais/Agênero e Mais outras identidades sexuais e de gênero). Na carta manifesto de indígenas de 2024, aparece no título a sigla LGBTQIAP+ (incluindo pansexuais), mas no corpo do texto aparece a versão mais usual, sem o "P", o que indica que não há um consenso. Além disso, indígenas informam que o uso da sigla é feito de forma heurística, em prol do acesso a direitos, não significando uma marcação de identidade em uma ou mais letras, por isso também no texto usamos "diversidade" para abarcar o grupo.

5 O ATL é a maior assembleia do movimento indígena no Brasil, que em 2026 completou sua 22ª edição. Informações detalhadas sobre os temas de cada edição e os documentos com a síntese dos debates e proposições podem ser encontradas no site da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

2014), e da eleição de um presidente indígena e da criação de constituições plurinacionais no Sul (Delgado, 2021). É nesse contexto contraditório que o protagonismo crescente de mulheres indígenas (Picq, 2017), e coletivos indígenas LGBTQIA+ (Silva, 2016) surgem como força transformadora da concepção hegemônica do internacional.

Partimos da compreensão que "povos indígenas"[6] são uma mobilização pluriétnica e uma identidade política aberta, flexível e relacional, capaz de sustentar tanto alianças internacionais quanto afirmações territoriais singulares. Essa abertura conceitual e política permitiu o florescimento de novos sujeitos e agendas no interior do movimento — entre eles, as mulheres e os coletivos das diversidades, que reconfiguram o protagonismo na esfera pública e ampliam as formas de reivindicação política.

Nesse contexto, e parafraseando Viveiros de Castro, se existe algo que cabe às RI não é explicar as dissidências sexuais e de gênero indígenas, mas multiplicar mundos: "não podemos pensar como os índios, podemos, no máximo, pensar com eles" (2015, p. 231). Desde essa premissa, as autoras, motivadas pela emergência da retomada indígena manifestada pela obra Tybyra de Nyn, pela participação de coletivas indígenas nas paradas LGBTQIA+ e agendas específicas no ATL, se voltam a uma costura que conecta abordagens feministas e queer a essa realidade. Não temos interesse em classificar essas manifestações indígenas como feministas ou *queer*, mas retomar alguns conceitos desses campos que nos apoiam a interpretar a intersecção entre povos indígenas, gênero e sexualidade e questionar as formas usuais de compreender a política internacional.

Partindo da noção de conhecimento situado e da retomada contemporânea de Tybyra como provocação analítica, na próxima seção, caracterizamos aquilo que denominamos boca do canhão colonial; em seguida, exploramos as ressonâncias e tensões produzidas pelo diálogo com os feminismos e, posteriormente, com a teoria queer.

A BOCA DO CANHÃO E O CONVITE CONTRACOLONIAL

Geni Núñez (2023) memorializa as cartas jesuíticas da missão colonial catequizadora, nas quais também há registro das desobediências indígenas contra a violência das invasões, que continua a se reproduzir hoje. Entre as formas com que esta violência segue sendo reproduzida, destacam-se a imposição da monogamia e da heterossexualidade compulsória, bem como

6 A organização de diversos povos sob a designação comum de "povos indígenas", e não como etnias diferenciadas ou minorias subnacionais, é fruto de intensas articulações trans-regionais e internacionais (Lightfoot, 2016). Essa categoria política emergiu do diálogo entre experiências de colonização, resistência e autodeterminação, constituindo-se como uma insurgência de forças e práticas com capacidade de perturbar as formações políticas modernas (Pratt, 2007; Shaw, 2008).

o adestramento dos corpos para se encaixarem nos padrões binários eurocristãos[7]. Nesse contexto, Núñez (2023, p. 27-28) interpela:

> para contracolonizar [...] precisamos reconhecer que é justamente em nome do bem, da família e do amor que a maior parte das violências se perpetua. [...] descolonizar o pensamento gira em torno desse gesto de termos certa desconfiança em relação àquilo que nos ensinaram que era justo e correto.

O convite para desconfiar do que é dado como natural se justifica, porque as diversidades e dissidências sexuais e de gênero são atravessadas pelo colonialismo. Este impôs-se de forma violenta sobre as sociedades indígenas há mais de 500 anos, e hoje sobrevive como um sistema de desigualdades de poder baseado em hierarquias raciais (Quijano, 2000), sexuais (Lugones, 2008; Curiel, 2009), epistêmicas (Lander, 2005), com a natureza (Escobar, 2005) e outros tantos âmbitos da vida. Seu efeito é homogeneizar as formas de ser e se expressar como corpo, fazer política e produzir conhecimento.

A crítica e contestação ao colonialismo não é algo recente. Há diversas perspectivas, correspondentes a outros momentos históricos e sistemas de conhecimento situados que tem confrontado a colonização (o ato de invasão e submissão), o colonialismo (a prática política de instaurar e manter povos e territórios subjugados a um poder externo para seu espólio) e a colonialidade (a presença viva do legado do colonialismo), tais como o anti-colonialismo (e.g., Fanon, 2005); o pós-colonialismo (Mohanty, 1984) e a decolonialidade (Quijano, 2000).

Para além dessas, há propostas enraizadas no pensamento e sentimento de autorias dos povos indígenas e de comunidades tradicionais localizadas na América Latina, tais como as de Nyn e Núñez, numa perspectiva contracolonial, cuja expressão é de "resistência, confronto e luta" (Tupinambá; Fraser, 2024, p. 113) diante da persistência das práticas coloniais contemporâneas. Para o mestre quilombola Antônio 'Nego' Bispo dos Santos:

> Se você foi colonizado e isso te incomoda, você vai precisar lutar para se descolonizar e descolonizar os seus. Isso é a função da decolonialidade. Eu sou quilombola, eu não fui colonizado. Porque, se eu tivesse sido colonizado, eu seria um negro incluído na sociedade brasileira. Então, no meu caso, eu tenho que contracolonizar – contrariar o colonialismo. (...) O colonialismo está aí vivente, cada vez mais sofisticado (*apud* Abud, 2023, n.p.).

7 Referimo-nos à literatura que identifica o cristianismo como um dos fundamentos epistemológicos da modernidade europeia, responsável pela consolidação do binarismo de gênero, do dimorfismo sexual, da heterossexualidade compulsória e da família monogâmica como instituição voltada à reprodução social e à manutenção da herança patrimonial (Lugones, 2008; Núñez, 2023).

Assim, uma perspectiva contracolonial traz à tona que povos e comunidades têm resistido e lutam constantemente contra a homogeneização colonial. Estes exercem sua autonomia e autodefesa territorial – o fundamento material e cosmológico da vida coletiva –, mantendo e reinventando seus modos e costumes, saberes, cosmovisão e organização próprias (Tupinambá; Fraser, 2024). É nessa reinvenção e retomada que podemos localizar também a luta pelo reconhecimento da existência de diversidades sexuais indígenas, como a de Tybyra.

Para esta perspectiva, o colonialismo nunca conseguiu apagar completamente os povos indígenas, seus sentimentos e pensamentos. Sendo assim, a resistência e luta continuam e dá-se o confronto pela não repetição das ações e práticas coloniais. Isso também implica uma retomada de consciência sobre as origens indígenas e negras de muitas comunidades, de reidentificação e reconstrução dos imaginários, contrapondo-os aos do assimilacionismo. Nesse sentido, podemos pensar com Ailton Krenak (2020) também na desconexão entre as pessoas e seus habitats, com a natureza e todos os seres presentes no mundo, que está na raiz dos problemas contemporâneos. Portanto, o território possui um papel fundamental como agente da comunidade, em torno do qual se pode exercitar a autonomia e florescer.

O colonialismo moldou modos de vida e relações indígenas, incluindo suas próprias interpretações sobre o que hoje chamamos de identidades de gênero e sexualidade. Desvelar as artimanhas do poder colonial é um ato cotidiano de questionamento que permite identificar formas de dominação e construir caminhos de subversão por meio de projetos coletivos de vida. Em sentido paralelo ao convite de Nyn de apontar a boca do canhão colonial para outros lugares e tempos, Krenak (2020) clama por "adiar o fim do mundo", dos mundos ameaçados por essa matriz colonial do poder em suas múltiplas dimensões, incluindo a própria constituição da política internacional. Assim, as experiências indígenas de gênero e sexualidade tensionam as narrativas hegemônicas globais, mostrando a multiplicidade de um grupo social que não se adequa aos moldes estatais cisheteropatriarcais e desafia, inclusive, discursos científicos críticos, como apresentaremos a seguir.

FEMINISMOS, GÊNERO E INTERSECCIONALIDADE

Há uma grande variedade de modos pelos quais indígenas mulheres e dissidências sexuais e de gênero se relacionam com o feminismo (Maso; Selis, 2023; Sacchi, 2003). Entre eles, a emergência contemporânea de coletivos indígenas articulados em torno do gênero e da sexualidade encontra nos feminismos interlocuções importantes. Neste item, o reflexivismo e o conhecimento situado, ambos característicos da produção teórica feminista, são provocados à dialogar com as especificidades históricas, territoriais e cosmológicas dos povos indígenas.

O diálogo entre feminismos e povos indígenas exige atenção às autoras críticas do colonialismo e da colonialidade acerca dos limites de categorias apresentadas como universais. Nesse sentido, Mohanty (1984) critica a tendência de feminismos ocidentais de produzir imagens homogêneas das mulheres do chamado Terceiro Mundo, apagando diferenças em nome de categorias universais. Para a autora, esse movimento reproduz uma lógica colonial ao transformar sujeitos múltiplos em objetos de conhecimento produzidos a partir de referenciais externos. Isso inclui o risco de reduzir o outro a "o mais violentado" ou "sem autonomia", um processo de re-vitimização que impede reconhecê-lo em sua complexidade. Para Curiel (2009), a transformação política passa pela construção autônoma de conhecimentos e interpretações produzidas desde as margens da ordem colonial. Segundo a autora, isso não significa aderir à uma identidade fixa, mas mobilizá-la como estratégia e posicionamento.

Em perspectiva similar, diferentes autoras apontam que o "gênero", quando utilizado de forma isolada, expressa uma perspectiva marcada pela branquitude (Bento, 2022; Lugones, 2008; Walsh, 2015). Dentre essas leituras, Bento, ao analisar escravizadas no Brasil do século XIX, afirma que a classificação racial limita a ocupação da categoria gênero, já que esta era um atributo de humanidade e as enegrecidas não eram consideradas mulheres, assim: "A raça torna-se um tipo de checkpoint, um controle, que irá definir quem poderá entrar na categoria gênero" (Bento, 2022, p. 18). Catherine Walsh (2015), por sua vez, faz uma crítica à noção ocidental de gênero afirmando que ela é etnocêntrica, por tratar como universal uma experiência particular de raça, etnia e classe. A autora sugere, em compasso com os feminismos decoloniais, que qualquer luta pela igualdade de gênero deve ser acompanhada de um movimento antirracista.

Para Lugones (2008), tais dinâmicas expressam a "colonialidade de gênero", que transformou a organização política e econômica dos povos colonizados, bem como suas formas de compreender os corpos, as diferenças e as relações sociais. A imposição colonial difundiu uma visão específica de gênero, baseada no dimorfismo sexual e na hierarquia entre homens e mulheres, articulada a processos de racialização, exploração econômica e controle da sexualidade. Nessa perspectiva, o sistema colonial produz desigualdades que afetam corpos feminizados e que persistem de modos específicos até a atualidade[8]. Por consequência, qualquer trabalho que envolva grupos afetados pelo processo de colonização exige uma abordagem interseccional, pois desloca a mulher, no singular, como sujeito do feminismo.

Patricia Hill Collins (2022) entende a interseccionalidade não apenas como um conceito ou paradigma, mas como uma teoria social crítica em elaboração, capaz de oferecer interpretações do mundo que escapam da compartimentação. Ao articular desigualdade, justiça

8 Algumas leituras como a de Segato e Cabnal fazem menção ao "patriarcado de baixa intensidade" ou "patriarcado ancestral" para afirmar que a dominação masculina não é apenas uma questão colonial. Ver Walsh (2015).

social e mudança social em um mesmo vocabulário, a interseccionalidade amplia a análise das conexões entre colonialismo, patriarcado, racismo, nacionalismo, capitalismo neoliberal, cisheteronormatividade e outras formas de expropriação. Mais do que um exercício de elites acadêmicas, essa perspectiva exige processos dialógicos, coletivos e ecológicos de democratização do conhecimento, de modo que sua potência crítica se traduza em práticas voltadas à transformação social.

No caso das mulheres indígenas, é recorrente a advertência de que, antes de serem mulheres, são indígenas. O mesmo ocorre com o movimento indígena LGBTQIA+: a anterioridade e a força de ser indígena — vocativo coletivo e referência a povos afetados pela colonização — precede a identificação como dissidência sexual. Tybyra pode ser lido como uma retomada interseccional justamente por reivindicar existências que não se acomodam ao que foi instituído pela matriz colonial de poder. Essa chave analítica é central para interpretar a denúncia de Nyn acerca do desmatamento e daqueles que sofrem múltiplas opressões. Ao sugerir que a boca do canhão pode apontar para outros lugares e possibilidades, Nyn recupera Tybyra como identidade ancestral, justamente como uma forma de não aderir acriticamente às siglas ocidentais e construir referências próprias. É uma retomada de sentidos políticos e produção de inteligibilidade.

Como destaca Bento (2024), a interseccionalidade não se trata de um somatório de opressões, não é afirmar que alguém é "índio", "gay" e "morador da cidade" ou "mulher", "indígena", "trans", "aldeada". Trata-se de um processo dinâmico e imbricado, no qual sistemas de dominação e exploração se articulam e produzem experiências específicas. A percepção de anterioridade do "ser indígena" evoca uma experiência coletiva a partir das quais as demais identificações – sendo elas efeitos da modernidade e da colonialidade – são possíveis. As vivências variam conforme a posição social de cada grupo (Ribeiro, 2019). É essa posição que determina quem é reconhecido como humano e, portanto, quem tem acesso real à democracia e ao desenvolvimento econômico.

Ao refletir sobre as experiências de Tybyra, é preciso mobilizar feminismos atentos à multiplicidade de existências e aos profundos impactos gerados pela violência e o extrativismo colonial. Os feminismos podem ser compreendidos como perspectivas teóricas derivadas de um incômodo em relação às desigualdades que afetam corpos marcados pelas normas de gênero (Butler, 2017). Podem, ainda, ser percebidos como processos reflexivos, cotidianos, práticos e encarnados (Zalewski, 1996) que não podem ser restritos às experiências de mulheres cis. Núñez (2023; 2025) lembra que as noções modernas de homossexualidade e heterossexualidade são categorias exógenas, manejadas violentamente desde 1492; enquanto Fernandes (2025) evidencia a centralidade da heterossexualidade compulsória na colonização das sexualidades indígenas.

Para superar a narrativa do feminismo em "ondas", em geral iniciadas em países centrais, os estudos feministas e de gênero podem ser percebidos como redemoinhos, que surgem em diferentes tempos e espaços (Chaparro Martínez; Salazar Pantoja, 2022). Portanto, dialogam com práticas políticas indígenas de corpos sexuados que se mobilizam para questionar e superar hierarquias de gênero (Gargallo, 2014). Nessa perspectiva, importa menos a identificação com o feminismo e mais os modos pelos quais determinados grupos sociais se organizam para desmantelar relações históricas de poder que naturalizam a diferença sexual e o desejo heterossexual. Há, portanto, uma multiplicidade de enunciações que se erguem contra os patriarcados, as classificações coloniais de sexo e gênero, a heterossexualidade compulsória, a cisnormatividade e a divisão sexual do trabalho, das quais também podemos analisar as recentes mobilizações em torno de Tybyra.

A investigação feminista surge da crítica ao sujeito universal (androcêntrico) e significa uma "revolução antropológica" ainda inconclusa no sentido da multiplicação do que é o humano (Kristeva, 2019) e das relações entre alteridades terrestres[9] (Haraway, 2023). Nesse sentido, os Tybyras, como têm se autodenominado indígenas em dissidência à cisheteronormatividade, podem ser lidos desde a ampliação dos modos de habitar o corpo e o mundo, em profunda relação com o território e demais seres. No Manifesto Indígena LGBTQIAP+ afirmam: "Nossa identidade LGBTQIA+ INDÍGENA não é contemporânea, não é moda. Nós existimos e resistimos na luta pela terra desde o princípio. Nós somos herdeiras do legado de Tibira" (APIB, 2024). Tal afirmação radicaliza quem é o sujeito do feminismo, ampliando-o ontologicamente na relação entre humano-ancestral-território.

As epistemologias feministas, aliadas a metodologias indígenas (Smith, 2018) e interseccionais (Collins, 2022) partem, assim, do entendimento de que o conhecimento é situado e corporificado, constituído nas relações concretas entre corpos, territórios e experiências, de modo que a ciência não pode ser separada das marcas e potências de quem a produz (Haraway, 1995). Essa virada epistemológica desloca o ideal de neutralidade e sustenta a horizontalidade como princípio ético e metodológico, valorizando a "perspectiva das protagonistas"[10] e a pluralidade das formas de enunciação (Castañeda Salgado, 2019).

Nesse horizonte, a noção de lugar de fala (Ribeiro, 2019) é um desdobramento político, capaz de desmantelar leituras subjetivistas e despolitizadas (Carvalho, 2001) que reproduzem o privilégio branco e silenciam as vozes subalternizadas. A potência da retomada de Nyn advém também de seu lugar como indígena Tybyra. Como destaca Ribeiro (2019), toda

9 A autora chama a atenção para sujeitos não só humanos, mas habitantes da terra, como fungos, minhocas, montanhas e seres encantados que possuem status de igualdade nas relações que constituem a vida no planeta terra (Haraway, 2023).

10 Castañeda Salgado (2019) afirma que o conhecimento feminista deve ser produzido a partir da agência e inter-relação entre as pessoas envolvidas no acontecimento estudado, que não se trata da perspectiva da pesquisadora, mas das envolvidas na situação que configura a pesquisa.

pessoa possui um lugar de enunciação, e identificá-lo é indispensável para enfrentar hierarquias, desigualdades, racismo e sexismo.

As abordagens que trabalham em colaboração com povos indígenas precisam deslocar a centralidade epistêmica da pesquisadora vinculada a uma instituição moderna, o que envolve questionar lógicas neoliberais, produtivistas e de autoria individual em busca de saberes compartilhados e tecidos no encontro. Nessa direção, a proposta epistemológica de Kovach (2021) reforça a relação entre epistemologias feministas e povos indígenas afirmando que modos de conhecer são inseparáveis das relações que os constituem. Sua defesa de uma epistemologia que é, simultaneamente, cotidiana e relacional, aproxima-se de leituras feministas que reconhecem que a produção de conhecimento emerge do vínculo e da experiência situada. Ao enfatizar que não há método sem epistemologia, e que esta é indissociável da vida coletiva e dos mundos que a sustentam, Kovach contribui para desafiar a pretensão universalista do conhecimento ocidental e evidencia a necessidade de que pesquisa e ética caminhem juntas. O que deve orientar a investigação é o "*self-in-relation*" (Kovach, 2021, p. 55): um modo de produzir conhecimento atento às interdependências, às responsabilidades e àquilo que se transforma no encontro.

Junto ao caráter situado, relacional e emocional do conhecimento, é necessário desenvolver uma reflexividade profunda, que não se limite ao plano individual, mas emergente das conexões estabelecidas entre os grupos envolvidos no ato de conhecer e dos questionamentos dirigidos aos lugares de privilégio e às formas de reprodução da opressão. Assim, a investigação feminista, segundo Haraway (1995) é provisória e politicamente engajada, orientada por um processo de emancipação e construção de redes alternativas de produção de significados e corpos. Essa perspectiva aproxima-se do que Cusicanqui (2018, p. 80) denomina uma "igualdad de inteligencias y poderes cognitivos —que ciertamente se pueden expresar en una diversidad de lenguas y epistemes".

A partir dessa postura, Tybyra, seja como personagem da obra de Nyn, seja como referência mobilizada nas lutas políticas contemporâneas, pode ser interpretado como uma manifestação de poder cognitivo que reivindica a possibilidade de compreender e nomear experiências de gênero e sexualidade a partir de outras epistemes e genealogias. Isso exige uma forma de conhecimento acadêmico aberto ao diálogo entre diferentes mundos e comprometida com a tarefa de conhecer o outro em seus próprios termos[11] (Viveiros de Castro, 2015). Tal reflexividade epistemológica é pertinente à projetos de colaboração com povos indígenas a partir de uma crítica à colonialidade, ao patriarcado em suas múltiplas atuações, à LGBTQIA+-fobia e ao racismo, valorizando os lugares de enunciação múltiplos. Isso exige uma abertura, 'des-aprendendo' e questionando, inclusive, aspectos estruturantes do conhecimento feminista, como o conceito de gênero (Espinosa Miñoso et al., 2013).

11 Aquilo que foi mencionado na introdução como "pensar com" (Viveiros de Castro, 2015).

Portanto, leituras acadêmicas com Tybyra devem vir acompanhadas de algo fundamental nas epistemologias feministas que é o seu engajamento político. O desafio não é apenas realizar essa interpretação atenta das complexas relações dos sistemas de opressão corporificados pelos sujeitos, individuais e coletivos, com os quais a pesquisa se envolve. A teoria crítica interseccional está orientada à construção de alternativas, mas como já foi mencionado, estas não emergem de um grupo esclarecido ou ilustrado, senão da profunda interação e respeito pelos vários mundos que se relacionam.

Outra dimensão relevante para essa discussão, proposta por Verónica Gago (2020), é a centralidade do desejo como força política, não como afeto individual, mas como energia coletiva que se realiza em movimento. Para a autora, a "potência feminista" implica uma teoria alternativa do poder, fundada na indeterminação do possível. Em vez de conceber o poder como atributo ou posição, trata-se de compreender que não sabemos do que somos capazes até experimentar o deslocamento dos limites que nos foram impostos como naturais e que organizam nossa obediência. Trata-se de um convite para construir e experimentar a vida em comum, algo já constituinte do movimento indígena e que se torna fundamento contra a expropriação e a privatização da vida. Essa formulação é particularmente interessante, pois aproxima o desejo de processos de criação e reinvenção, no sentido de ativações políticas que produzem outros mundos, outras formas de relação e outras gramáticas de existência. Tybyra, pode ser lido desde essa chave: para além de sua concretude histórica, ele é feito símbolo de mobilização ou parte do desejo de lutar contra a LGBTQIA+fobia que afeta indígenas de modo específico, reorganizada pelo racismo.

Souza (2019) destaca a agência dos corpos reunidos, mas também dos corpos alvo de feminicídios, corpos mortos que ativaram a memória e a mobilização. Tybyra é este assassinado pela normalização dos corpos levada a cabo pela empreitada colonial, mas também é o corpo morto ativado como representante do que não se conforma. No caso dos povos indígenas, soma-se a essa agência, aquelas ativadas pela ancestralidade, pelas relações interespecíficas, mas também na relação com encantados, seres além-humano e bem-mais-que-humanos (Viveiros de Castro, 2015). Isso se evidencia na retomada contemporânea de Tybyra, cuja memória ancestral é mobilizada como prática de contracolonização, reabrindo possibilidades de nomeação, pertencimento e existência historicamente interditadas pela ordem colonial, em defesa de uma "Terra Livre" e "feliz" (APIB, 2024).

Os feminismos oferecem aportes centrais ao deslocarem o conhecimento de qualquer pretensão de neutralidade e evidenciarem seu caráter situado, relacional e corporificado. A crítica ao sujeito universal e à racionalidade moderna e colonial permite reconhecer epistemologias indígenas como interlocutoras legítimas, enquanto a interseccionalidade explicita a imbricação entre colonialismo, racismo, cisheteronormatividade e exploração econômica nas experiências de mulheres e dissidências indígenas. Aliada à crítica à colonialidade do gênero,

essa perspectiva ressoa com a noção de desejo como força política, capaz de inventar re-existências contra a privatização da vida, incorporando agências mais-que-humanas e relações interespecíficas que expandem o político para além das categorias ocidentais.

POVOS INDÍGENAS, O SEXUAL E TEORIA QUEER

"Longe das obvyedades sensacyonalystas
que unem sygnyfycados de ontem com as noções de agora (...)"
Nyn, 2020, p. 99.

Lauren Berlant e Michael Warner (1995) perguntaram "O que a teoria queer nos ensina sobre X?" — em que *X* pode substituir qualquer objeto, ideia, relação, ato ou personagem. O que a teoria queer, então, ensina sobre Tibira? E o que ela ensina sobre a retomada de Tybyra? De fato, impulsionada por uma autocrítica constante, a teoria queer não ensina uma única lição sobre Tibira/Tybyra. O intuito aqui é destacar como a teoria queer revela as artimanhas do poder presentes em projetos políticos que se conjugam em torno da produção da identidade e da diferença.

No momento da sua emergência, a teoria queer visou se distinguir da abordagem acriticamente afirmativa dos Estudos Lésbicos e Gays (Lauretis, 1991), abordagem que buscou uma identidade e um desejo homossexuais coerentes em qualquer cultura ou época histórica. A teoria queer questionou o pressuposto essencialista da homossexualidade universal. Neste sentido, mobiliza-se o argumento de Michel Foucault (1999) sobre o nascimento da categoria 'homossexual' na Europa de 1870. De acordo com tal argumento, acusados de sodomia nos séculos anteriores não seriam iguais aos 'homossexuais'. Como aponta Sedgwick (1990, p. 25): "atos genitais idênticos significam coisas muito diferentes para pessoas diferentes". A análise crítica enfatiza a diferença *entre* sodomia e homossexualidade, e também supõe diversas diferenças *dentro* de cada categoria (por exemplo, todas as lésbicas não vivenciam suas sexualidades ou seus gêneros de maneira uniforme). Então, para a teoria queer, seria historicamente impreciso chamar Tibira de 'mártir homossexual' contra a LGBTQIA+fobia.

Sendo diferença uma categoria fundamental à teoria queer, não se pode presumir os significados e a (não) valorização de atos genitais entre pessoas com pênis ou entre pessoas com vagina, ou ambos. Tampouco podem-se confundir diferenças de gênero e de sexualidade (Sedgwick, 1990, p. 30-36), que são analiticamente distintas. Assim, seria enganoso presumir que significados modernos ocidentais possam dar sentido às diferenças sexuais e de gênero indígenas. Destacando a diferença entre culturas e épocas, devemos tornar queer a própria

CC BY NC SA

frase de Sedgwick, substituindo "pessoas" por "povos": "Até atos genitais idênticos significam coisas muito diferentes para povos diferentes."

Não podemos supor que o prazer, o desejo ou a compulsão sejam a verdade universal do sexo, mas também não podemos descartá-los. Nem podemos supor que atos genitais definem categorias de pessoas fora do Ocidente moderno: Safo, Sócrates, e os praticantes da felação ritualizada do povo sâmbia da Papua-Nova-Guiné (Herdt, 2005) não são iguais às pessoas auto identificadas como LGBTQIA+. Finalmente, não se pode presumir que qualquer *diferença* de gênero e/ou de sexualidade seja igual a uma *dissidência*. O conceito de 'dissidência' tende a atribuir a um sujeito a afronta ou resistência proposital às normas ou regras sociais, o que pode não ser o caso de Tibira – mas sim de Tybyra.

Então, de acordo com a ênfase antiessencialista da teoria queer, não se pode dizer que Tibira entendia seus próprios atos genitais ou práticas de gênero como análogos ao que chamaríamos de homossexualidade, transgeneridade, ou dissidência. Esta cautela não resulta de um compromisso meramente acadêmico com o historicismo, ou de uma preocupação com a precisão cultural. Pelo contrário, a teoria queer continua sensível ao fato de que o policiamento do sexual[12] e do gênero foi central para a dominação política ocidental moderna. Dessa forma, foi possível assassinar Tibira sob a acusação de "sodomia" pois essa categoria carece de coerência (Goldberg, 1993), abrangendo tanto atos genitais não reprodutivos quanto apresentações não binárias de gênero. Neste sentido, a fobia violenta da sodomia era uma ferramenta para nomear e policiar diferenças sexuais e de gênero como dissidências propositais. Por isso, a teoria queer ajuda mais a analisar como os colonizadores instrumentalizaram a sodomia do que em entender as práticas indígenas em si.

A "sodomia" como álibi para o assassinato de Tibira nos ensina a permanecer atentas a como a diversidade de gênero e sexualidade motiva outras artimanhas do poder entre o Ocidente moderno e os povos que ele influencia, incluindo os povos indígenas. Talvez de forma inesperada, no auge do período vitoriano, quando o colonialismo europeu também estava em seu apogeu, as ciências emergentes do sexo (sexologia) e dos povos originários (etnologia/antropologia) convergiram na produção de tratados sobre as práticas sexuais "tribais". Tal "etnopornografia" apresenta a sexualidade "primitiva" com fins supostamente científicos, mas suas descrições lascivas, acompanhadas de desenhos ou fotos de corpos nus, tornavam o conteúdo tanto erótico/pornográfico quanto etnológico (Povinelli, 2002, p. 79; Massad, 2007, p. 9-11). Assim, a perseguição à sodomia passou a se associar ao interesse exotizante pela sexualidade "perversa", de modo que o entrelaçamento colonial com a sexualidade indígena envolveu tanto a repressão violenta, como no caso de Tibira, quanto a admiração por uma suposta ausência de repressão — expressa, por exemplo, em menos roupas e menos puritanismo.

12 O sexual é uma categoria mais ampla do que "sexualidade" (Foucault, 1999; Sabsay, 2016), que é um dispositivo que surgiu na Europa ocidental no século XIX para gerar e mobilizar discursos biopolíticos das ciências humanas.

Por outro lado, a partir da teoria queer, a execução não foi a única resposta da modernidade ocidental a Tibiras. Nas últimas décadas, os antigos colonizadores europeus parecem ter revertido suas posições em relação à diversidade sexual e de gênero, seguindo o que Jasbir Puar (2007) denominou "homonacionalismo": a instrumentalização da tolerância à diversidade sexual, mobilizada internacionalmente para caracterizar países com políticas e populações homofóbicas como "atrasados" ou "bárbaros".

Se a intolerância heteropatriarcal marcou historicamente as relações coloniais europeias com os povos colonizados, nas décadas mais recentes os países ocidentais e instituições internacionais passaram a resistir a essa mesma intolerância nas sociedades não ocidentais, por meio de suas relações exteriores, políticas de imigração e práticas de concessão de empréstimos (Massad, 2007). Os argumentos e até os pedidos de desculpas oficiais (Rao, 2020) que responsabilizam o colonialismo europeu pela intolerância cultural à diversidade sexual e de gênero reproduzem artimanhas do poder internacional — com efeitos que alcançam a própria "retomada" de Tibira por indígenas e LGBTQIA+, como analisaremos adiante.

Em contraste, circula o argumento de que a homo/transfobia chegou com os colonizadores — ou, alternativamente, da influência atual de igrejas evangélicas (Rao, 2020; Picq; Tikuna, 2019) — isentando nações, sociedades e governos pós-coloniais da responsabilidade por essas formas de intolerância, negando-lhes agência. Tal argumento pressupõe que os códigos penais coloniais foram estabelecidos pelos europeus sem participação nem resistência local, e que os ex-colonizados aceitam as leis anti-sodomia como expressão de valores nativos. Rahul Rao (2020, p. 45) denomina "homoromantismo" a reivindicação de que a homofobia é ocidental e colonial, nunca nativa, por retratar "o pré-colonial indígena como um tempo-espaço de tolerância irrestrita". Tanto o homoromantismo quanto a afirmação de que a homossexualidade é ocidental e nunca nativa apresentam os povos, suas histórias e suas formações culturais de maneira simplista, sugerindo que a difusão de valores associados a atos genitais flui em mão única.

O homoromantismo e o homonacionalismo, portanto, valorizam e reificam o tradicionalismo e a modernidade na dicotomia geopolítica (ex-)colonizador/(ex-)colonizado ou Norte/Sul. A teoria queer nos convida, assim, a examinar com maior cuidado as afirmações de que a homo/transfobia e/ou a homossexualidade e a transgeneridade vieram exclusivamente dos colonizadores; as próprias sociedades indígenas também podem tornar vidas como a de Tibira vivíveis ou invivíveis.

Alguns ativistas e teóricas queer buscam evitar cumplicidades coloniais e pós-coloniais ao insistir em categorias não ocidentais, isto é, em identificações do sexual e da sexualidade que não possuem correspondentes exatos na taxonomia sexual e de gênero ocidental dominante. Nessa perspectiva, tibiras tupinambás, baklas filipinxs, travestis brasileiras, muxes zapotecas ou māhūs taitianxs, por exemplo, resistem à assimilação e à tradução fora de seus contextos pré-,

CC BY NC SA

pós- e coloniais, merecendo afirmação em seus próprios termos. Essa postura pode constituir uma estratégia de resistência ao imperialismo cultural da "homonormatividade" ocidental neoliberalizada (Duggan, 2003) ou do "homocapitalismo" (Rao, 2020), que tendem a normalizar e padronizar as identidades LGBTQIA+.

No entanto, mesmo a estratégia de afirmar categorias e identidades de gênero e da sexualidade não dominantes e não ocidentais não consegue escapar das artimanhas do poder. A insistência em categorias e identidades intraduzíveis e cuidadosamente contextualizadas pode resistir à normalização neoliberal da sigla LGBTQIA+, mas contribui para uma outra lógica neoliberal, a de inclusão e padronização. A construção de um novo internacionalismo universalista de sexualidade e gênero reproduz os riscos do multiculturalismo desradicalizado (Sabsay, 2016). Mesmo sendo intraduzíveis, identificações dissidentes e práticas culturalmente distintas podem ganhar legibilidade intercultural e trans-histórica, convertendo a diversidade identitária em um internacional mais colorido e abrangente que supostamente reconhece e coleciona diferenças. Por sua vez, a multiplicação de letras e a adição do + na sigla LGBTQIA+ podem gerar efeitos despolitizantes, uma vez que o pluralismo não garante, por si só, a crítica radical das ordens sexuais e de gênero e, em certas situações, pode neutralizar a crítica queer.

Se Tibira nomeia não uma pessoa específica, mas faz referência à categoria tupinambá que designa aqueles que se envolvem em atos sexuais ou práticas de gênero não cisheteropatriarcais, o que a teoria queer nos ensina sobre essa retomada? Mesmo as apropriações indígenas de Tybyra podem se enredar nas artimanhas ocidentais do poder. A teoria queer nos ensina a sermos cautelosas diante de celebrações não-indígenas das sexualidades e expressões de gênero indígenas porque, em certos contextos políticos, o Ocidente reproduz sua dominância ora pela exclusão, ora pela incorporação da diversidade indígena — seja para fins etnopornográficos, seja para a inclusão identitária global.

A retomada de Tybyra expõe outros dilemas indígenas para além do risco de apropriação não-indígena. A estratégia de chamar Tibira de mártir da homofobia colonial corre o risco de adotar uma visão homoromântica da autenticidade indígena, como se esta fosse de alguma forma imune a ideias heteropatriarcais. Além disso, traduzir a categoria de Tybyra como homossexual ou trans significa aceitar as taxonomias ocidentais modernas de gênero e sexualidade. Essa aceitação contradiz os argumentos de algumas feministas decoloniais (Lugones, 2008) e teóricas queer pós-coloniais (Massad, 2007), que negam que "gênero" ou LGBTQIA+ sejam categorias neutras em vez de vetores da colonialidade ou da dominação internacional. Ademais, a aceitação das taxonomias ocidentais tem gerado fricção entre grupos indígenas que consideram as identidades LGBTQIA+ ou determinadas expressões identitárias indígenas LGBTQIA+ como estrangeiras à tradição ancestral. Por exemplo, o Coletivo Tybyra levou o *ballroom* — forma de dança competitiva e coletiva surgida nas subculturas dissidentes do Harlem nos anos 1980 — ao ATL de 2023, mas "causou estranheza e manifestações de algumas pes-

CC BY NC SA

soas contrárias dentro do movimento indígena, o que levou a ser suspensa nos outros anos" (Abreu, 2026, p. 34). Para esses indígenas contrários, a apropriação de categorias ocidentais, a apresentação corporal não cisgênero ou, inclusive, atos genitais não heteronormativos parecem significar a perda da cultura ancestral — sugerindo que a homo/transfobia concorre com o homoromantismo.

Por outro lado, a insistência nas taxonomias indígenas de gênero e sexualidade pode impor um tradicionalismo excessivamente rígido aos povos originários (McCallum, 2013). Por exemplo, ao aceitar Tybyra como identidade ancestral, mas rejeitar as formas modernas e internacionais de expressá-la, no âmbito LGBTQIA+, não se escolhe apenas uma formação do sexual. As possibilidades de apropriação ocidental ou de estranhamento 'tradicional' indígena não impedem que indígenas LGBTQIA+ possam mobilizar identidades ocidentais e retomar taxonomias indígenas; significam, antes, que a tarefa de apropriação, ressignificação e revalorização acarreta riscos de reabsorção na normatividade, na hegemonia e na dominação por múltiplos lados. De fato, os povos indígenas fortalecem sua agência enquanto portadores e veículos de suas culturas precisamente por meio da apropriação, adaptação e revalorização de discursos e práticas oriundos de outros povos ou de formações culturais não indígenas (McCallum, 2013).

A teoria queer nos ensina, portanto, que gênero e sexualidade funcionam como categorias analíticas úteis para compreender e promover a autonomia cultural indígena (McCallum, 2013), a despeito das genealogias ocidentais sobre essas categorias, que provocam estranhamento decolonial no campo acadêmico. De forma complementar, ensina também a importância da identificação política contextualizada. Nesse sentido, Fernandes (2017, p. 229) argumenta que, para uma pessoa indígena, "se assumir como 'gay' e 'indígena' significa um duplo ato de resistência, tanto do ponto de vista de sua sexualidade quanto de sua etnicidade", porque "quando se fala em 'homossexualidade indígena', por mais problemático que seja do ponto de vista analítico, isso subverte uma dupla camada de preconceito".

De forma similar, Qwo-Li Driskill (2010) propõe *Two-Spirit* como uma crítica em múltiplas frentes: da trans- e homofobia nas comunidades indígenas norte-americanas, da marginalização das vivências indígenas na crítica *queer of color* e da política LGBT e da teoria queer dos brancos colonizadores. Trata-se de um termo intertribal que visa recuperar tradições indígenas que integram a não binaridade de gênero e a não-heterossexualidade à cura e à medicina cerimonial e espiritual.

Tanto Fernandes quanto Driskill são a favor de forçar um confronto entre preconceitos paralelos. A teoria queer ensina a importância de priorizar a política em detrimento de afirmar a identidade como essência. A identificação queer significa posicionar-se ao lado de outros em luta sem pressupor uma identidade comum pré-política essencial; significa opor homo- e transfobia sem pressupor que o gênero e o sexual assumem os mesmos significados ou inten-

CC BY NC SA

sidades para todas as pessoas que sofrem de homo- e transfobia. Igualmente, os argumentos de Fernandes e Driskill lembram o que Gloria Anzaldúa (1999, p. 100-101) chamou a capacidade de "sustentar contradições" e de transformar "ambivalência" em uma "contraposição" pela qual as mulheres queer de cor se posicionam estrategicamente com/como pessoas de fora ou ao lado das mais desfavorecidas como forma de expor os preconceitos em múltiplas comunidades. Então, embora a subversão de preconceito da "homossexualidade indígena" possa acompanhar e até gerar o exoticismo (etnopornografia atual) e novas, mais inclusivas (homo) normatividades, o autoposicionamento como indígena queer pode sustentar a vigilância crítica contra essas artimanhas do poder.

Talvez a lição mais importante que a teoria queer nos oferece sobre os povos indígenas seja a de que, para além da produção da sexualidade indígena, a produção e a repressão do sexual, a construção de gênero, o controle dos corpos indígenas e o controle da reprodução constituíram tecnologias centrais da colonização europeia e do genocídio dos povos indígenas. O império europeu tanto produziu quanto reprimiu o sexo, o sexual e a sexualidade das pessoas colonizadas (Stoler, 1995). A colonização das sexualidades indígenas engendrou novas normas corporais na vida cotidiana indígena, moldadas pelos ideais cristãos, como o vestuário compulsório, o corte de cabelo e a divisão heteropatriarcal do trabalho (Fernandes, 2017, p. 25-26). O colonialismo produziu, assim, heteronormatividades específicas, distintas tanto das práticas pré-coloniais indígenas quanto das práticas europeias dominantes do período (Paredes Carvajal, 2020).

Ao mesmo tempo, os europeus reprimiram o sexo e as práticas sexuais indígenas, frequentemente por meio da violência, como visto no assassinato de Tibira. O genocídio indígena foi central para os impérios europeus, operando em grande medida pelo controle violento da reprodução sexual indígena, para além da perseguição à sodomia. Os colonizadores eliminavam os povos indígenas não apenas por meio de atrocidades em massa e da remoção dos seus territórios tradicionais, mas também reduziam as populações indígenas pela violência sexual, pelo sequestro e pela assimilação forçada de crianças, pela castração e mutilação genital, pela supressão dos sistemas de parentesco e pertencimento, e pela exploração e exaustão predatórias de seus corpos (Smith, 2010).

Por consequência, a resistência indígena frequentemente assume a forma da reapropriação e da reconfiguração de corporeidades e intimidades parcialmente colonizadas. Nesse sentido, diferentemente das sociedades dos colonizadores — antigas e atuais — dos territórios e povos indígenas, onde uma vertente da teoria queer proclama como sua posição ética mais radical o "antifuturismo," ou seja a rejeição antisocial da ideologia que aposta o futuro da sociedade na reprodução sexual e a criação de filhos com base em 'valores familiares'(Edelman, 2004), as teoria e prática queer indígenas avançam múltiplas visões da sexualidade, incluindo a recuperação demográfica antigenocídio de povos e populações por meio da produção de novas vidas e da afirmação de futuros indígenas.

A teoria queer nos oferece lições aparentemente contraditórias sobre Tibira porque é simultaneamente uma analítica da diferença, uma analítica do poder e uma analítica das estratégias de resistência. Em primeiro lugar, a partir do seu compromisso com a diferença, ela questiona a imprecisão de chamar Tibira de vítima de LGBTQIA+fobia, ao mesmo tempo em que questiona a incoerência da categoria "sodomia" e a hipercoerência de "homossexualidade", bem como a fusão indistinta entre sexualidade e transgeneridade. Como analítica da diferença radical, a teoria queer exige que se critique a ideia de uma essência comum de sexualidade ou identificação de gênero que transcenda épocas históricas e tradições culturais: equiparar Tibira a uma pessoa LGBTQIA+ contemporânea diminui a importância da diferença cultural indígena. Em segundo lugar, e de forma correlata, a teoria queer nos ensina a desconfiar não apenas da repressão colonial violenta das sexualidades nativas pelo Ocidente, mas também de sua incorporação e do desejo exotizante pela diversidade sexual e de gênero indígena. Como analítica do poder, ela nos convida a examinar criticamente como o sexual e o gênero motivam múltiplas configurações de poder, do colonialismo cisheteropatriarcal ao tradicionalismo nativo como homo/transfobia, do homonacionalismo e do internacionalismo aos homoromantismos indígenas. Em terceiro lugar, todas essas cautelas diante das artimanhas do poder dominante e subalterno não significam que os povos indígenas devam abdicar de estratégias políticas de retomada, apropriação e revalorização de modos de vida ancestrais, como os Tybyras, ou de subculturas sexuais e de gênero globais, como o *ballroom*. Ao contrário, como analítica das estratégias de resistência, a teoria queer ensina a importância de examinar criticamente como a resistência produz efeitos em múltiplos contextos e temporalidades. Ao sustentar simultaneamente múltiplos valores, indígenas queer aprimoram essa habilidade cotidianamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"Examinando RI através da lente da teoria política indígena," de acordo com Sheryl Lightfoot (2016, p. 6), expõe o que ela chama o "*pós-colonialismo incompleto*, resultante da exclusão e do apagamento dos povos indígenas." A retomada de Tybyra apresenta uma tensão presente neste argumento: a ideia de que o pós-colonialismo poderia se completar "através da inclusão e acomodação dos indígenas" (Lightfoot, 2016, p. 6) . Tal ampliação corre o risco de reproduzir a lógica da "expansão da sociedade internacional" (Bull; Watson, 1984), estendendo-a do Terceiro Mundo ao Quarto Mundo sem questionar seus fundamentos. Além disso, essa perspectiva tende a tratar "povos indígenas" de maneira indiferenciada, apagando a pluralidade de experiências e demandas.

A retomada contemporânea de Tybyra revela um quadro mais complexo. Nyn termina seu livro qualificando-o como uma "carta transtemporal sobre (...) exystências, para que nossas corpas não colham apenas a vyolência como herança", um 'flerte' que des/re-forma "memó-

rias" (Nyn, 2020, p. 100). A retomada não se limita a recordar uma cena colonial de extermínio, mas a reabrir seus significados a partir do presente para que povos indígenas possam *explodir* a ideia de "pós-colonialismo incompleto", assim criticando a lógica de uma expansão contínua e cada vez mais inclusiva.

Explodindo o canhão em vez de sofrer atrocidades à boca dele, Tybyra portanto protagoniza um projeto contracolonial, que sabota tecnologias violentas de colonização. O canhão aqui representa não apenas a arma de guerra e conquista mas também todas as tecnologias de dominação, universalização falsa e apropriação que as teorias feminista e queer são capazes de explodir analiticamente nas suas leituras de Tibira, tibiras, e Tybyra.

Os feminismos mobilizados neste texto permitem compreender que as disputas em torno de Tibira não dizem respeito apenas ao reconhecimento de identidades dissidentes, mas também aos modos pelos quais a colonialidade organiza corpos, conhecimentos e possibilidades de existência. A crítica à universalização das categorias de gênero, a atenção às experiências situadas, a valorização de epistemologias relacionais e a perspectiva interseccional evidenciam modos de conhecer relacionais e éticos. A retomada contemporânea de Tybyra emerge como expressão de uma potência política capaz de produzir inteligibilidade, desejo e futuros que excedem os limites da ordem da violência colonial e, paralelamente, confronta noções restritivas de gênero e de sujeitos políticos, aproximando as demandas feministas de superação das desigualdades de outras mobilizações políticas e teóricas, como as incentivadas por movimentos indígenas e pela teoria queer.

A teoria queer posta em movimento com as dissidências indígenas de gênero e sexualidade, evidenciam que sexo, gênero e sexualidade não constituem apenas questões identitárias ou privadas, mas dimensões centrais das relações entre povos, territórios e projetos políticos. Ao mesmo tempo, revelam que a colonização não pertence ao passado: seus efeitos continuam incidindo sobre corpos, afetos e formas de vida indígenas, produzindo violências que articulam ocupação territorial, assimilacionismo, racialização e controle da sexualidade. Nesse contexto, a persistência histórica do genocídio indígena questiona leituras lineares da modernidade que opõem repressão e produção da vida. Por fim, as experiências indígenas do Sul Global, como a do Coletivo Tybyra, ampliam os horizontes da teoria queer ao evidenciar a diversidade das experiências coloniais e das formas de resistência, deslocando categorias produzidas em contextos específicos e abrindo espaço para outras genealogias, cosmologias e modos de compreender gênero, sexualidade e existência.

Portanto, Tybyra também explode a categoria de "povos indígenas" para expor as diferenciações transversais de gênero e do sexual pelas quais indígenas constroem subjetividades e projetos políticos contracoloniais. As análises feministas e queer de Tybyra, tibiras, e Tibira e a transformação das teorias feministas e queer através da retomada deles revelam a necessidade de explodir a lógica da completude e da expansão do internacional pós-colonial. Coletivos

indígenas LGBTQIA+ mostram que o sistema internacional não pode ser descolonizado para incluir "povos" (Keal, 2003) enquanto ignora como povos indígenas foram e são produzidos, em parte, por tecnologias de gênero e sexualidade ainda coloniais. A retomada de Tybyra mostra a importância de insistir na diferença entre o Quarto Mundo e Outros Mundos e nas diferenciações transversais que produzem e atravessam povos e identidades indígenas. Por fim, o ativismo indígena LGBTQIA+ evidencia que a autodeterminação indígena em relação à terra, à aldeia, e à comunidade não pode avançar sem também insistir na autodeterminação de gênero e de sexualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Jorge. Indígenas LGBT lutam contra invisibilidade e por políticas públicas. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 19 abr. 2026. Cotidiano, p. A34.

ABUD, Marcelo. "O que é contracolonial e qual a diferença em relação ao pensamento decolonial?". *Instituto Claro*, 2023. Disponível em: https://www.institutoclaro.org.br/educacao/nossas-novidades/podcasts/o-que-e-contra-colonial-e-qual-a-diferenca-em-relacao-ao-pensamento-decolonial/. Acesso em: 18 de setembro de 2026.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*: The New Mestiza. 2. ed. São Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). *Manifesto Indígena LGBTQIAP+*. Brasília, 25 abr. 2024. Disponível em: https://apiboficial.org/2024/04/25/manifesto-indigena-lgbtqiap/. Acesso em: 18 de setembro de 2026.

BELMONT, Flávia. Rede Arandu e indígenas LGBTQIA+ na Parada do Orgulho de São Paulo. *Caleidoscópio UnB*, 2025. Disponível em: https://caleidoscopio.unb.br/publicacoes/136-rede-arandu-e-indigenas-lgbtqia-na-parada-do-orgulho-de-sao-paulo. Acesso em: 18 de setembro de 2026.

BENTO, Berenice. Gênero: uma categoria útil de análise? *Revista de História Comparada*, v. 16, n. 1, 2022.

BENTO, Berenice. *Abjeção*: a construção histórica do racismo. 1. ed. São Paulo: Cult Editora, 2024.

BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. What does queer theory teach us about X? *PMLA*, v. 110, n. 3, 1995.

BULL, Hedley; WATSON, Adam (ed.). *The Expansion of International Society*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

BULLEN, Margaret. Antropología feminista, antropología aplicada: encuentros y desencuentros. *Revista de Antropología Experimental*, n. 13, p. 91-102, 2013.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001.

CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia. Perspectivas y aportes de la investigación feminista a la emancipación. In: CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia et al. (org.). *Otras formas de (des) aprender*: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad. Bilbao: Hegoa; SIMReF, 2019. p. 19-40.

CHAPARRO MARTÍNEZ, Amneris; SALAZAR PANTOJA, Amy Andrea. *Olas y remolinos feministas*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

COLETIVO TYBYRA. *Território demarcado, corpo respeitado!*. Brasília: Coletivo Tybyra, Rede Arandu, INCT Caleidoscópio e Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2026.

COLLINS, Patricia Hill. *Bem mais que ideias*: a interseccionalidade como teoria social crítica. São Paulo: Boitempo, 2022.

COULTHARD, Glen Sean. *Red Skins, White Masks*: Rejecting the Colonial Politics of Recognition. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

CURIEL, Ochy. *Descolonizando el feminismo*: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, 2009.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible*: ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DANTAS, Gardia. Contracartografias jurídicas e literárias: um olhar sobre "Tybyra, uma tragédia indígena brasileira". *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, v. 12, n. 2, p. 67-92, maio/ago. 2025.

DELGADO, Ana Carolina Teixeira. *Internal Colonialism and International Relations*: Tracks of Decolonization in Bolivia. Abingdon: Routledge, 2021.

D'ÉVREUX, Yves. *Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. Tradução de César Augusto Marques. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

DRISKILL, Qwo-Li. Doubleweaving Two-Spirit critiques: building alliances between Native and Queer studies. *GLQ*, v. 16, n. 1-2, p. 69-92, 2010.

DUGGAN, Lisa. *The Twilight of Equality?* Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy. Boston: Beacon Press, 2003.

EDELMAN, Lee. *No Future*: Queer Theory and the Death Drive. Durham: Duke University Press, 2004.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesenvolvimiento? In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber*: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; LUGONES, María; GÓMEZ, Diana; OCHOA, Karina. Reflexiones Pedagógicas en torno al Feminismo Descolonial: Una conversa en cuatro voces. In: WALSH, Catherine (comp.). *Pedagogías Decoloniales*: Prácticas Insurgentes de Resistir, (Re)existir y (Re) vivir. Quito, Abya-Yala, 2013.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FERNANDES, Estevão R. *"Existe índio gay?"*: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Brazil Publishing, 2017.

FERNANDES, Estevão R. Hétérocolonialité comme système-monde: généalogies et reconfigurations contemporaines. *Genre, Sexualité & Société*, v. 34, p. 1-17, 2025.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. Tradução de M. Albuquerque e J. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

GAGO, Verónica. *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

GARGALLO CELENTANI, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.

GOLDBERG, Jonathan. Sodomy in the New World: anthropologies old and new. In: WARNER, Michael (org.). *Fear of a Queer Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema*: fazer parentes no Chthuluceno. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HERDT, Gilbert. *The Sambia*: ritual, sexuality and change in Papua New Guinea. 2. ed. Belmont: Wadsworth Publishing, 2005.

KEAL, Paul. *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples*: The Moral Backwardness of International Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KOVACH, Margaret. *Indigenous methodologies*: characteristics, conversations, and contexts. 2. ed. Toronto: University of Toronto Press, 2021.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRISTEVA, Julia. *Beauvoir presente*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2019.

LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber*: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LAURETIS, Teresa de. Queer theory: lesbian and gay sexualities, an introduction. *differences*, v. 3, n. 2, 1991.

LIGHTFOOT, Sheryl. *Global Indigenous Politics*: A Subtle Revolution. Abingdon: Routledge, 2016.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula rasa*, n. 9, p. 73-102, 2008.

MASO, Tchella; DIAS, Júlia. Indígenas: nossa voz, nossa história na 26ª Parada LGBTQIAPN+ de Brasília. *Caleidoscópio UnB*, Brasília, 2025. Disponível em: https://caleidoscopio.unb.br/publicacoes/138-indigenas-nossa-voz-nossa-historia-na-26-parada-lgbtqiapn-de-brasilia. Acesso em: 18 de setembro de 2026.

MASO, Tchella; SELIS, Lara Maria R. Feminismos outros na América Latina: as perspectivas indígenas e comunitárias. In: SOUZA, Natália Maria Félix de; BARASUOL, Jorge Alexandre; ZANELLA, Cristine Koehler (org.). *Feminismo, gênero e relações internacionais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2023.

MASSAD, Joseph A. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

McCALLUM, Cecilia. Notas sobre as categorias "gênero" e "sexualidade" e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, v. 41, 2013.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary 2*, v. 12, n. 3, p. 333-358, 1984.

MOTT, Luiz. *Bahia*: inquisição & sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010.

NÚÑEZ, Geni. *Descolonizando afetos*. São Paulo: Paidós, 2023.

NÚÑEZ, Geni. *Índio gay?* [vídeo]. YouTube, 2025. Disponível em: https://youtube.com/shorts/DsCIyAWkw3Q?si=WfWIrniDXrMljkwp. Acesso em: 13 nov. 2025.

NYN, Juão. *Tybyra*: uma tragédia indígena brasileira. São Paulo: Selo Doburro, 2020.

PAREDES CARVAJAL, Julieta. *Para descolonizar el feminismo*: 1492 – entronque patriarcal y Feminismo Comunitario de Abya Yala. La Paz: Editorial Feminismo Comunitario de Abya Yala, 2020.

PICQ, Manuela Lavinas. Visões indígenas desafiando o global: mulheres Kichwa pluralizando a soberania. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, v. 6, n. 11, p. 340-369, 2017.

PICQ, Manuela; TIKUNA, Josi. Indigenous Sexualities: Resisting Conquest and Translation. In: COTTET, Caroline; PICQ, Manuela Lavinas (org.). *Sexuality and Translation in World Politics*. Bristol: E-International Relations, 2019.

POTIGUARA, Eliane. Prefácio: *Tybyra* em luta. In: NYN, Juão (org.). Tybyra: uma tragédia indígena brasileira. São Paulo: Selo Doburro, 2020.

POVINELLI, Elizabeth. *The Cunning of Recognition*: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism. Durham: Duke University Press, 2002.

PRATT, Mary Louise. Afterword: indigeneity today. In: DE LA CADENA, Marisol (ed.). *Indigenous experience today*. Oxford: Berg, 2007. p. 397-404.

PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblages*: Homonationalism in Queer Times. Durham: Duke University Press, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *Nepantla*, v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000.

RAO, Rahul. *Out of time*: the queer politics of postcoloniality. Nova York: Oxford University Press, 2020.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.

SABSAY, Leticia. *The Political Imaginary of Sexual Freedom*: Subjectivity and Power in the New Sexual Democratic Turn. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.

SACCHI, Ana María R. de. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Anthropológicas*, Recife, v. 14, n. 1-2, p. 95-110, 2003.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *The Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

SHAW, Karena. *Indigeneity and political theory*: sovereignty and the limits of the political. Nova York: Routledge, 2008.

SILVA, Paulo de Tássio Borges da. Biopolítica e normalização identitária em sexualidades indígenas. *Amazônica – Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, p. 396-414, 2016.

SMITH, Andrea. Queer theory and Native studies: the heteronormativity of settler colonialism. *GLQ*, v. 16, n. 1-2, 2010.

SMITH, Linda T. *Descolonizando metodologias*: pesquisa e povos indígenas. Tradução: Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOUZA, Natalia M. Félix de. When the body speaks (to) the political: feminist activism in Latin America and the quest for alternative democratic futures. *Contexto Internacional*, v. 41, n. 1, p. 89-112, 2019.

STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire*: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things. Durham: Duke University Press, 1995.

TUCK, Eve; YANG, K. Wayne. Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, v. 1, n. 1, p. 1-40, 2012.

TUPINAMBÁ, Raquel; FRASER, James A. Autonomias contracoloniais frente ao Capitaloceno na Amazônia: o movimento indígena no Baixo Tapajós. *Estudos Avançados*, v. 38, p. 113-134, 2024.

URT, João N. How Western sovereignty occludes Indigenous governance: the Guarani and Kaiowa peoples in Brazil. *Contexto Internacional*, v. 38, n. 3, p. 865-886, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós--estrutural. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WALSH, Catherine. Sobre el género y su modo-muy-otro. In: QUINTERO, Pablo (org.). *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial*. Buenos Aires: Waldhuter, 2015.

ZALEWSKI, Marysia. All these theories and the bodies keep piling up: theories, theorists, theorizing. In: SMITH, Steve; BOOTH, Ken; ZALEWSKI, Marysia (ed.). *International theory*: positivism and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 340-353.